

OPERA OMNIA

SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

Textum electronicum praeparavit et indexavit
Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus
Bonis Auris, MCMXCVIII

|*LIBRI SENTENTIARUM
IN IV LIBROS SENTENTIARUM MAGISTRI PETRI LOMBARDI EXPOSITIO

|*IN I SENTENTIARUM
MAGISTRI PETRI LOMBARDI

|+P Prooemium

Ego sapientia effudi flumina: ego quasi trames aquae immensae defluo: ego quasi fluvius dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Dixi: rigabo hortum plantationum, et inebriabo partus mei fructum. Eccli. 24, 40. Inter multas sententias quae a diversis de sapientia prodierunt, quid scilicet esset vera sapientia, unam singulariter firmam et veram apostolus protulit dicens Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, qui etiam nobis a Deo factus est sapientia, 1 ad corinth. 1, 24 et 30. Non autem hoc ita dictum est, quod solus filius sit sapientia, cum pater et filius et spiritus sanctus sint una sapientia, sicut una essentia; sed quia sapientia quodam speciali modo filio appropriatur, eo quod sapientiae opera cum proprietatibus filii plurimum convenire videntur.

Per sapientiam enim Dei manifestantur divinorum abscondita, producuntur creaturarum opera, nec tantum producuntur, sed etiam restaurantur et perficiuntur: illa, dico, perfectione qua unumquodque perfectum dicitur, prout proprium finem attingit. Quod autem manifestatio divinorum pertineat ad Dei sapientiam, patet ex eo quod ipse Deus per suam sapientiam seipsum plene et perfecte cognoscit. Unde si quid de ipso cognoscimus oportet quod ex eo derivetur, quia omne imperfectum a perfecto trahit originem: unde dicitur sapient. 9, 17: sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam? haec autem manifestatio specialiter per filium facta invenitur: ipse enim est verbum patris, secundum quod dicitur joan. 1, unde sibi manifestatio dicentis patris convenit et totius trinitatis.

Unde dicitur Matth. 11, 27: nemo novit patrem nisi filius et cui filius voluerit revelare: et joan. 1, 18: Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus qui est in sinu patris. Recte ergo dicitur ex persona filii: ego sapientia effudi flumina.

Flumina ista intelligo fluxus aeternae processiois, qua filius a patre, et spiritus sanctus ab utroque, ineffabili modo procedit. Ista flumina olim occulta et quodammodo confusa erant, tum in similitudinibus creaturarum, tum etiam in aenigmatibus Scripturarum, ita ut vix aliqui sapientes trinitatis mysterium fide tenerent. Venit filius Dei et inclusa flumina quodammodo effudit, nomen trinitatis publicando, Matth. Ult. 19: docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. Unde job 28, 2: profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem. Et in hoc tangitur materia primi libri.

Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiatis; unde in psalm. 103: omnia in sapientia fecisti. Et ipsa sapientia loquitur, Proverb. 8, 30: cum eo eram cuncta componens. Hoc etiam specialiter filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt: unde Coloss. 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et joan. 1, 3: omnia per ipsum facta sunt. Recte ergo dicitur ex persona filii: ego quasi trames aquae immensae defluo; in quo notatur et ordo creationis et modus. Ordo, quia sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum: unde in Psalmo 148, 5, dicitur: dixit, et facta sunt. Verbum genuit, in quo erat ut fierent, secundum Augustinum.

Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post, secundum Philosophum; unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processiois. Modus autem signatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen se committitur; quod notatur in hoc quod dicitur, immensae.

Item ex parte creaturae: quia sicut trames procedit extra alveum fluminis, ita creatura procedit a Deo extra unitatem essentiae, in qua sicut in alveo fluxus personarum continetur. Et in hoc notatur materia secundi libri.

Tertium, quod pertinet ad Dei sapientiam, est operum restauratio. Per idem enim debet res reparari per quod facta est; unde quae per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur: unde dicitur sapient. 9, 19: per sapientiam sanati sunt qui tibi placuerunt ab initio. Haec autem reparatio specialiter per filium facta est, in quantum ipse homo factus est, qui, reparato hominis statu, quodammodo omnia reparavit quae propter hominem facta sunt; unde Coloss. 1, 20: per eum reconcilians omnia, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt. Recte ergo ex ipsius filii persona dicitur: ego quasi fluvius dorix, et sicut aquaeductus exivi de Paradiso. Paradisus iste, gloria Dei patris est, de qua exivit in vallem nostrae miseriae; non quod eam amitteret, sed quia occultavit: unde joan. 16, 28: exivi a patre et veni in mundum. Et circa hunc exitum duo notantur, scilicet modus et fructus.

Dorix enim fluvius rapidissimus est; unde designat modum quo, quasi impetu quodam amoris nostrae reparationis Christus complevit mysterium; unde Isaiae 59, 19: cum venerit quasi fluvius violentus, quem spiritus Domini cogit. Fructus autem designatur ex hoc quod dicitur, sicut aquaeductus: sicut enim aquaeductus ex uno fonte producantur divisim ad fecundandam terram, ita de Christo profluxerunt diversarum gratiarum genera ad plantandam ecclesiam, secundum quod dicitur Ephes. 4, 11: ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. Et in hoc tangitur materia tertii libri: in cujus prima parte agitur de mysteriis nostrae reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum.

Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine.

Subtracto enim fine, relinquatur vanitas, quam sapientia non patitur secum; unde dicitur Sap. 8, 1, quod sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Suaviter autem unumquodque tunc dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est. Hoc etiam ad filium specialiter pertinet, qui, cum sit verus et naturalis Dei filius, nos in gloriam paternae hereditatis induxit; unde Hebr. 2, 10: decebat eum propter quem et per quem facta sunt omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat. Unde recte dicitur: dixi: rigabo hortum plantationum. Ad consecutionem enim finis exigitur praeparatio, per quam omne quod non competit fini, tollatur; ita Christus etiam, ut nos in finem aeternae gloriae induceret, sacramentorum medicamenta praeparavit, quibus a nobis peccati vulnus abstergitur. Unde duo notantur in verbis praedictis, scilicet praeparatio, quae est per sacramenta, et inductio in gloriam. Primum per hoc quod dicitur: rigabo hortum plantationum.

Hortus enim iste ecclesia est, de qua Cant. 4, 12: hortus conclusus soror mea sponsa: in quo sunt plantationes diversae, secundum diversos sanctorum ordines, quos omnes manus omnipotentis plantavit.

Iste hortus irrigatur a Christo sacramentorum rivis, qui ex ejus latere profluxerunt: unde in commendationem pulchritudinis ecclesiae dicitur in Num. 24, 5: quam pulchra tabernacula tua, Jacob. Et post sequitur, 6: ut horti juxta fluvios irrigui. Et ideo etiam ministri ecclesiae, qui sacramenta dispensant, rigatores dicuntur, 1 corinth. 3, 6: ego plantavi, Apollo rigavit. Inductio autem in gloriam notatur in hoc quod sequitur: et inebriabo partus mei fructum. Partus ipsius Christi sunt fideles ecclesiae, quos suo labore quasi mater parturivit: de quo partu isa. Ult., 9: numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Fructus autem istius partus sunt sancti qui sunt in gloria: de quo fructu Cant. 5, 1: veniat dilectus meus in hortum suum et comedat fructum pomorum suorum. Istos inebriat abundantissima sui fruitione; de qua fruitione et ebrietate psalm. 35, 9: inebriabuntur ab ubertate domus tuae. Et dicitur ebrietas, quia omnem mensuram rationis et desiderii excedit: unde isa. 64, 4: oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti expectantibus te. Et in hoc tangitur materia quarti libri: in cujus prima parte agitur de sacramentis; in secunda de gloria resurrectionis.

Et sic patet ex praedictis verbis intentio libri sententiarum.

|+P.q1 Prooemium, Quaestio 1

|a0 Huic operi Magister prooemium praemittit, in quo tria facit. Primo reddit auditorem benevolum; secundo docilem, ibi, horum igitur Deo odibilem ecclesiam evertere, atque ora oppilare... Volentes, in labore multo ac sudore volumen, Deo praestante, compegimus; tertio attentum, ibi, non ergo debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluum. Benevolum reddit assignando causas moventes ipsum ad compilationem hujus operis, ex quibus ostenditur affectus ipsius in Deum et proximum.

Sunt autem tres causae moventes. Prima sumitur ex parte sui, scilicet desiderium proficiendi in ecclesia; secunda ex parte Dei, scilicet promissio mercedis et auxilii; tertia ex parte proximi, scilicet instantia precum sociorum. E contra sunt tres causae retrahentes. Prima ex parte sui, defectus ingenii et scientiae; secunda ex parte operis, altitudo materiae et magnitudo laboris; tertia ex parte proximi, invidiorum contradictio. Harum autem causarum moventium duae primae insinuant caritatem in Deum, tertia in proximum: unde dividitur in duas.

In primo ponit causas moventes quae ostendunt caritatem in Deum; in secundo causam quae ostendit caritatem in proximum, ibi, non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere. Causis autem moventibus adjungit etiam

retrahentes: unde primo ponit quasi quamdam controversiam causarum moventium et retrahentium; secundo victoriam, ibi, quam vincit zelus domus Dei.

Cupientes. In hoc notatur primo causa movens, scilicet desiderium proficiendi. Aliquid sonat immodicitatem.

De penuria ac tenuitate nostra. Hic tangitur prima causa retrahens, scilicet defectus scientiae.

Et dicitur penuria proprie defectus exterioris substantiae, unde transfertur ad defectum scientiae acquisitae.

Tenuitate, quae proprie est defectus substantiae interioris, unde transfertur ad defectum ingenii. Cum paupercula, de qua Marc. 12 et Lucae 21. Gazophylacium. Gazophylacium repositorium dicitur divitiarum. Gazae enim persice, divitiae Latine dicuntur, et phylasso Graece, Latine servare: et quandoque sumitur pro arca in qua thesaurus reponitur, sicut 4 Reg. 12, 9: tulit joiada pontifex gazophylacium unum etc., quandoque pro loco in quo arca reponitur, sicut joan. 8, 20: haec locutus est Jesus in gazophylacio. Hic autem significat studium sacrae Scripturae, in quo sancti sua opera reposuerunt.

Ardua scandere. Hic ponitur secunda causa retrahens ex parte operis, et dicuntur ardua divina quantum est in se. Scanduntur autem quasi triplici gradu. Primus est in derelinquendo sensum; secundus in derelinquendo phantasias corporum; tertius in derelinquendo rationem naturalem. Opus ultra vires. Hic ostenditur altitudo materiae per comparisonem ad nos.

Contra, Eccli. 3, 22: altiora te ne quaesieris.

Respondeo. Verum est ex confidentia propriarum virium; sed ex confidentia divini auxilii possumus elevata supra nostrum posse speculari.

Praesumpsimus. Contra, Eccli. 37, 3: o praesumptio nequissima. Ergo videtur quod peccaverit.

Respondeo. Expone praesumpsimus, idest prae aliis sumpsimus. Vel dic, quod esset praesumptio per comparisonem ad vires humanas; sed per comparisonem ad Dei auxilium, quo omnia possumus, sicut dicitur philipp. Ult. 13: omnia possum in eo qui me confortat, non est praesumptio.

Consummationis fiduciam. Hic ponit secundam causam moventem ex parte Dei. In Samaritano.

Sumitur de parabola quae est Lucae 10, per quam significatur Deus. In Psal. 120, 4: ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel. Samaritanus enim interpretatur custos. Semivivi, hominis per peccatum spoliati gratia et vulnerati in naturalibus.

Duobus denariis, duobus testamentis, quasi regis imagine insignitis, dum veritatem continent a prima veritate exemplatam. Supereroganti, idest superaddenti, sicut sancti patres suis studiis fecerunt.

Contra, apocalyps. Ult. 18: si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas. Respondeo.

Est apponere duplex: vel aliquid quod est contrarium, vel diversum; et hoc est erroneum vel praesumptuosum: vel quod continetur implicite, exponendo; et hoc est laudabile.

Delectat. Hic colligit quatuor causas enumeratas.

Quam vincit. Hic ponit victoriam. Zelus. Zelus, secundum dionysium, est amor intensus, unde non patitur aliquid contrarium amato. Domus Dei, idest ecclesiae. Quo inardescit, scilicet dum non patimur ecclesiam ab infidelibus impugnari. Carnalium, quantum ad illos qui inveniunt sibi errores, ut carnis curam faciant in desideriis, Rom. 13, sicut qui negant providentiam divinam de rebus humanis, et animae perpetuitatem, ut impune possint peccare. Animalium, quantum ad errantes, ex eo quod non elevantur supra sensibilia, sed secundum rationes corporales volunt de divinis judicare. Davidicae turris. Hoc sumitur Cant. 4, 4: sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis: mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium. Per David significatur Christus: turris ejus est fides vel ecclesia: clypei sunt rationes et auctoritates sanctorum. Vel potius munitam ostendere; quia ipse non invenit rationes, sed potius ab aliis inventas compilavit: et in hoc tangit unam utilitatem, scilicet exclusionem erroris.

Ac theologiarum inquisitionum abdita aperire.

Hic tangit aliam quantum ad manifestationem veritatis; et hoc in primis tribus libris. Nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus: et hoc quantum ad quartum.

Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere.

Hic ponit causam moventem, quae dicit caritatem in proximum: et primo ponit causam moventem; secundo retrahentem, ibi, quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium.

Lingua, ad praesentes, vel quantum ad communicationem doctrinae; stylo, propter absentes, vel ad perpetuandam memoriam.

Bigas, idest linguam et stylum, quibus quasi duabus rotis vehitur a Magistro in discipulum, agitatur Christi caritas. Hoc sumitur 2 corinth. 5, 14: caritas Christi urget nos.

Contra, Eccle. 9, 1: nemo scit, utrum amore an odio dignus sit. Ergo etc.. Respondeo. Caritas dicitur uno modo habitus infusus; et hunc nullus potest scire se habere certitudinaliter, nisi per revelationem; sed potest conjicere per aliqua signa probabilia. Alio modo dicitur caritas amor multum appetens amatum; et sic aliquis potest scire se habere caritatem. Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium. Hic ponit tertiam causam retrahentem, scilicet contradictionem invidorum: et circa hoc tria facit. Primo ponit contradictionis evidentiam per simile in aliis; secundo contradictionis causam ex inordinatione voluntatis, ex qua error, ex qua invidia, ex qua contradictio oritur, ibi, quia dissentientibus

voluntatum motibus, dissentiens quoque fit animorum sensus; tertio contradicentium nequitiam, ibi, qui non rationi voluntatem subjiciunt.

Calumniae, quae est occulta et particularis impugnatio; contradictioni, quae est aperta, et in toto, et universalis; obnoxium, quasi poenae vel noxae addictum.

Veri ratione perfectum; idest, perficiebat secundum rationem veritatis, videlicet quantum ad illos qui male intelligunt, et tamen malum intellectum pertinaci voluntate defendunt.

Complacet, quantum ad illos quorum voluntas inordinate post se trahit iudicium rationis, ut verum iudicetur illud quod placet. Offendenti, idest quod displicet.

Contra, 3 esdrae, 4, 39: omnes benignantur in operibus ejus. Ergo etc.. Respondeo. Veritas secundum se semper amatur; sed per accidens potest haberi odio, et hoc accidens est infinitum: quia causae per accidens, secundum Philosophum infinitae sunt.

Deus hujus saeculi. Sumitur 2 corinth., 4, et exponitur de Deo vero, qui operatur invidiam, permittendo; vel de diabolo, cui saeculum obedit, qui operatur suggerendo. Diffidentiae, vel quia diffidunt de Deo, vel quia de eis diffidendum est ex ratione morbi, quamvis non ex potestate medici.

Qui non rationi voluntatem subjiciunt. Hic ostendit contradicentium nequitiam: et primo ex inordinata professione; secundo ex simulata religione, ibi, habent rationem sapientiae in superstitione; tertio ex pertinaci contentione, ibi, qui contentioni studentes, contra veritatem sine foedere bellant.

Ostendit autem primo ex duobus eos esse inordinatos, scilicet quia voluntas non sequitur rationem, sed e converso; quod tangit ubi dicit: qui non rationi voluntatem subjiciunt: et quia rationem suam non subjiciunt sacrae doctrinae; quod notatur ibi, nec doctrinae studium impendunt.

Somniant, quasi phantasiando, sicut homo in somniis. Sed ad fabulas convertentes auditum. Sumitur de 2 timoth. 4. Fabula enim composita est ex miris, secundum Philosophum, et isti semper volunt nova audire. Professio, idest studium. Docenda, idest digna doceri. Rationem, idest argumentum ad ostendendum sapientiam. In superstitione, superflua religione exterius simulata. Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax. Sumitur 1 timoth. 4, 1: discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis Daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium. Omnium verborum.

Contra, beda: nulla falsa est doctrina, quae non aliqua vera intermisceat.

Respondeo, illa vera quae dicunt, quamvis in se vera sint, tamen quantum ad usum eorum falsa sunt, quia falso utuntur eis.

Pruriginem, idest inordinatum desiderium nova audiendi, sicut pruritus concitatur ex calore inordinato.

Sumitur ex 2 Tim. 4, 3: erit tempus, cum...

Ad sua desideria coacervabunt sibi Magistros, prurientes auribus. Dogmate, propter hoc quod ratio voluntatem sequitur. Contentioni, quae, secundum Ambrosium ad Rom. Est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Veritas. 3 esdr. 4, 38: veritas manet, et invalescit in aeternum.

Horum igitur Deo odibilem ecclesiam evertere atque ora oppilare... Volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen, Deo praestante, compegimus. Hic reddit auditorem docilem, praelibando causas operis: et primo ponit causam finalem quantum ad duas utilitates, scilicet destructionem erroris; unde dicit: odibilem ecclesiam: psalm. 25, 5: odivi ecclesiam malignantium: ne virus, idest ne venenum, in alios effundere queant: et manifestationem veritatis: unde dicit: lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes.

Sumitur de Luc. 8, 16: nemo accendit lucernam, et ponit eam sub modio. In candelabro, idest in aperto. Secundo tangit causam efficientem, scilicet principalem, Deo praestante: instrumentalem, compegimus: quia hoc opus est quasi compaginatam ex diversis auctoritatibus. Sudore, quocumque defectu corporali, qui sequitur laborem spirituales. Tertio ostendit causam materialem ibi: ex testimoniis veritatis, psalm. 118, 152: initio cognovi de testimoniis tuis. Quarto causam formalem quantum ad distinctionem librorum: in quatuor libros: et quantum ad modum operis: in quo majorum exempla, quantum ad similitudines; doctrinam, quantum ad rationes, reperies. Viperae, haereticae: haeretici enim pariendo alios in sua haeresi, pereunt sicut vipera.

Prodidimus, reseravimus. Adjicit viam. Complexi, amplexantes. Impiae, infidelis. Inter utrumque, scilicet, nec nimis alte, nec nimis humiliter: vel inter duos contrarios errores, sicut Sabellii, et Arii. Non a paternis discessit limitibus, secundum illud Proverb. 22, 28: non transferes terminos antiquos, quos posuerunt patres tui.

Non igitur debet hic labor cuiquam pigro, vel multum docto, videri superfluum. Hic reddit auditorem attentum: et primo ex utilitate operis, ibi: brevi volumine complicans patrum sententias. Sententia, secundum Avicennam, est definitiva et certissima conceptio. Secundo ex profunditate materiae, ibi: in hoc autem tractatu pium lectorem, qui secundum fidem intelligat, liberum correctorem, qui solum propter correctionem corrigat, desidero. Liber enim, secundum Philosophum dicitur qui causa sui est, et non propter odium vel invidiam. Tertio ex ordinatione modi procedendi, ibi: ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur, praemisimus.

Ad evidentiam hujus sacrae doctrinae, quae in hoc libro traditur, quaeruntur quinque: 1 de necessitate ipsius; 2 supposito quod sit necessaria, an sit una, vel plures; 3 si sit una, an practica, vel speculativa: et si speculativa, utrum sapientia, vel scientia, vel intellectus; 4 de subjecto ipsius; 5 de modo.

¶a1 Articulus 1: Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praeter physicas disciplinas nulla sit homini doctrina necessaria. Sicut enim dicit dionysius in epistola ad polycarpum, philosophia est cognitio existentium; et constat, inducendo in singulis, quod de quolibet genere existentium in philosophia determinatur; quia de creatore et creaturis, tam de his quae sunt ab opere naturae, quam de his quae sunt ab opere nostro.

Sed nulla doctrina potest esse nisi de existentibus, quia non entis non est scientia. Ergo praeter physicas disciplinas nulla doctrina debet esse.

AG2

Item, omnis doctrina est ad perfectionem: vel quantum ad intellectum, sicut speculativae, vel quantum ad affectum procedentem in opus, sicut practicae. Sed utrumque completur per philosophiam; quia per demonstrativas scientias perficitur intellectus, per morales affectus. Ergo non est necessaria alia doctrina.

AG3

Praeterea, quaecumque naturali intellectu possunt cognosci ex principiis rationis, vel sunt in philosophia tradita, vel per principia philosophiae inveniri possunt. Sed ad perfectionem hominis sufficit illa cognitio quae ex naturali intellectu potest haberi. Ergo praeter philosophiam non est necessaria alia doctrina. Probatio mediae. Illud quod per se suam perfectionem consequi potest, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed alia animalia et creaturae insensibiles ex puris naturalibus consequuntur finem suum; quamvis non sine Deo, qui omnia in omnibus operatur. Ergo et homo, cum sit nobilior eis, per naturalem intellectum cognitionem sufficientem suae perfectioni habere potest.

SC1

Contra, Hebr. 11, 6: sine fide impossibile est placere Deo. Placere autem Deo est summe necessarium.

Cum igitur ad ea quae sunt fidei, philosophia non possit ascendere, oportet esse aliquam doctrinam quae ex fidei principiis procedat.

SC2

Item, effectus non proportionatus causae, imperfecte ducit in cognitionem suae causae. Talis autem effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo in infinitum distat. Ergo imperfecte ducit in ipsius cognitionem. Cum igitur philosophia non procedat nisi per rationes sumptas ex creaturis, insufficiens est ad Dei cognitionem faciendam. Ergo oportet aliquam aliam doctrinam esse altiore, quae per revelationem procedat, et philosophiae defectum suppleat.

CO

Ad hujus evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est dupliciter. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione Philosophus, felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae. Ex hoc possumus habere duas conclusiones. Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis tamquam principalis: alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariae artis, qui est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinae, qui est sanitas: unde medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis, ad suum finem. Ita, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis philosophia determinet de existentibus et secundum rationes a creaturis sumptas, oportet tamen esse aliam quae existentia consideret secundum rationes ex inspiratione divini luminis acceptas.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem, et affectus secundum virtutem acquisitam: et ideo oportet esse aliam scientiam per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem gratuitam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in his quae acquirunt aequalem bonitatem pro fine, tenet propositio inducta, scilicet, nobilius est eo quod per se consequi non potest. Sed illud quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus, est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus, vel per seipsum, sicut dicit Philosophus; et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius divinae gloriae participationem.

|a2 Articulus 2: Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas.

AG1

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una tantum doctrina debeat esse praeter physicas doctrinas, sed plures. De omnibus enim de quibus instruitur homo per rationes creaturarum, potest instrui per rationes divinas. Sed scientiae procedentes per rationes creaturarum sunt plures, differentes genere et specie, sicut moralis, naturalis etc.. Ergo scientiae procedentes per rationes divinas, debent plures esse.

AG2

Item, una scientia est unius generis subjecti, sicut dicit Philosophus.

Sed Deus et creatura, de quibus in divina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus, neque univoce neque analogice. Ergo divina scientia non est una. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter, sicut equus et bos rationem animalis.

Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque. Ergo nullo modo reducuntur in idem genus.

AG3

Item, ea quae sunt ab opere nostro, sicut opera virtutum et quae sunt ab opere naturae, non reducuntur ad eandem scientiam; sed unum pertinet ad moralem, alterum ad naturalem. Sed divina scientia determinat de his quae sunt ab opere nostro, tractando de virtutibus et praeceptis: tractat etiam de his quae non sunt ab opere nostro, sicut de Angelis et aliis creaturis. Ergo videtur quod non sit una scientia.

SC1

Contra, quaecumque conveniunt in ratione una possunt ad unam scientiam pertinere: unde etiam omnia, inquantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam. Sed divina scientia determinat de rebus per rationem divinam quae omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt. Ergo ipsa una existens potest de diversis esse.

SC2

Praeterea, quae sunt diversarum scientiarum, distinctim et in diversis libris determinantur. Sed in sacra Scriptura permixtim in eodem libro quandoque determinatur de moribus, quandoque de creatore, quandoque de creaturis, sicut patet fere in omnibus libris. Ergo ex hoc non diversificatur scientia.

CO

Respondeo. Ad hoc notandum est, quod aliqua cognitio quanto altior est, tanto est magis unica et ad plura se extendit: unde intellectus Dei, qui est altissimus, per lumen quod est ipse Deus, omnium rerum cognitionem habet distincte. Ita et cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, non tantum in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia inquantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem Moralium, vel naturalium. Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem; ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens, secundum beatum dionysium in principio caelestis hierarchiae, efficaciam habet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod divinum lumen, ex cuius certitudine procedit haec scientia, est efficax ad manifestationem plurium quae in diversis scientiis in philosophia traduntur, ex eorum rationibus in eorum cognitionem procedentibus; et ideo non oportet scientiam istam multiplicari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt ab opere nostro et ea quae sunt ab opere naturae, considerata secundum proprias rationes, non cadunt in eandem doctrinam. Una tamen scientia utrumque potest considerare, quae per lumen divinum certitudinem habet, quod est efficax ad cognitionem utriusque.

Potest tamen aliter dici, quod virtus quam theologus considerat, non est ab opere nostro: immo eam Deus in nobis sine nobis operatur, secundum Augustinum.

|a3 Articulus 3: Utrum sit practica vel speculativa.

Articulus 3A

AG1

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ista doctrina sit practica. Finis enim practicae est opus, secundum Philosophum.

Sed ista doctrina, quae fidei est, principaliter est ad bene operandum; unde Jacob. 2, 26: fides sine operibus mortua est; et psalm. 110, 10: intellectus bonus omnibus facientibus eum. Ergo videtur quod sit practica.

SC1

Contra, dicit Philosophus, quod nobilissima scientiarum est sui gratia. Practicae autem non sunt sui gratia, immo propter opus. Ergo, cum ista nobilissima sit scientiarum, non erit practica.

SC2

Praeterea, practica scientia determinat tantum ea quae sunt ab opere nostro. Haec autem doctrina considerat Angelos et alias creaturas, quae non sunt ab opere nostro. Ergo non est practica, sed speculativa.

CO

Respondeo dicendum, quod ista scientia, quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem humanam perfectionem, propter efficaciam divini luminis, ut ex praedictis patet. Unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis: unde quantum ad quid practica est et etiam speculativa. Sed, quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est. Et, cum habitus speculativi sint tres, secundum Philosophum, scilicet sapientia, scientia et intellectus; dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum: et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista doctrina magis etiam divina dicenda est quam metaphysica: quia est divina quantum ad subjectum et quantum ad modum accipiendi; metaphysica autem quantum ad subjectum tantum. Sed sapientia, ut dicit Philosophus, considerat conclusiones et principia; et ideo sapientia est scientia et intellectus; cum scientia sit de conclusionibus et intellectus de principiis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod opus non est ultimum intentum in hac scientia, immo potius contemplatio primae veritatis in patria, ad quam depurati ex bonis operibus pervenimus, sicut dicitur Matth. 5, 8: beati mundo corde; et ideo principaliter est speculativa quam practica.

RC

Alia duo concedimus.

Articulus 3B

AG1

Ulterius quaeritur, utrum sit scientia; et videtur quod non. Nulla enim scientia est de particularibus, secundum Philosophum.

Sed in sacra Scriptura gesta traduntur particularium hominum, sicut Abraham, Isaac etc.. Ergo non est scientia.

AG2

Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae cuilibet sunt manifesta.

Haec autem scientia procedit ex credibilibus, quae non ab omnibus conceduntur. Ergo non est scientia.

AG3

Praeterea, in omni scientia acquiritur aliquis habitus per rationes inductas. Sed in hac doctrina non acquiritur aliquis habitus: quia fides, cui tota doctrina haec innititur, non est habitus acquisitus, sed infusus. Ergo non est scientia.

SC1

Contra, secundum Augustinum, theologia est scientia de rebus quae ad salutem hominis pertinent. Ergo est scientia.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista doctrina scientia est;

RA1

Et quod objicitur, quod est de particularibus, dicendum, quod non est de particularibus inquantum particularia sunt, sed inquantum sunt exempla operandorum: et hoc usitatur etiam in scientia morali; quia operationes particularium circa particularia sunt; unde per exempla particularia, ea quae ad mores pertinent, melius manifestantur.

RA2

Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia; nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia.

RA3

Ad aliud dicendum, quod, sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura; sed habitus conclusionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent.

RC

Aliud concedimus.

Articulus 3C

AG1

Ulterius quaeritur, utrum sit sapientia; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Philosophus, sapiens debet esse certissimus causarum.

Sed in ista doctrina non est aliquis certissimus; quia fides, cui haec doctrina innititur, est infra scientiam et supra opinionem. Ergo non est sapientia.

SC1

Contra, 1 corinth. 2, 6: sapientiam loquimur inter perfectos. Cum ergo hanc doctrinam ipse docuerit et de ipsa loquatur, videtur quod ipsa sit sapientia.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, an sit sapientia, dicendum, quod propriissime sapientia est, sicut dictum est.

RA1

Et quod objicitur, quod non est certissimus aliquis in ista doctrina, dicimus, quod falsum est: magis enim fidelis et firmiter assentit his quae sunt fidei quam etiam primis principiis rationis. Et quod dicitur, quod fides est infra scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita, quae est opinio fortificata rationibus. Habitus autem istorum principiorum, scilicet articulorum, dicitur fides et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet; et sic fit quaedam defectiva cognitio, non ex defectu certitudinis cognitorum, sed ex defectu cognoscentis. Sed tamen ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit: unde dicitur isa. 7, 9, secundum aliam litteram: nisi credideritis, non intelligetis.

¶a4 Articulus 4: Utrum Deus sit subjectum istius scientiae.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus sit subjectum istius scientiae. Omnis enim scientia debet intitulari et denominari a suo subjecto. Sed ista scientia dicitur theologia, quasi sermo de Deo.

Ergo videtur quod Deus sit subjectum ejus.

Contra, boetius dicit quod simplex forma subjectum esse non potest.

Sed Deus est hujusmodi. Ergo non potest esse subjectum.

AG2

Item, videtur, secundum Hugonem de sancto victore, quod opera restaurationis sint subjectum: sic enim dicit, quod opera primae conditionis sunt materiae aliarum scientiarum, opera autem restaurationis sunt materia theologiae. Ergo etc..

Contra, quidquid determinatur in scientia debet contineri sub subjecto ipsius. Sed in theologia determinatur de operibus creationis, ut patet genes. 1. Ergo videtur quod opera restaurationis non sint subjectum.

AG3

Item, videtur quod res et signa sint subjectum: illud enim est subjectum in scientia circa quod tota scientiae intentio versatur. Sed tota intentio theologiae versatur circa res et signa, ut dicit Magister sententiarum.

Ergo res et signa sunt subjectum.

Contra, per rationes subjecti debet scientia differre ab aliis scientiis, cum quaelibet scientia habeat proprium subjectum. Sed de rebus et signis considerant etiam aliae scientiae. Ergo non sunt proprium subjectum hujus scientiae.

CO

Respondeo, quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes.

Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subjecto. Unde considerantes hanc conditionem, posuerunt res et signa esse subjectum hujus scientiae; quidam autem totum Christum, idest caput et membra; eo quod quidquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci videtur. Secunda comparatio est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia. Unde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subjectum ejus. Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 de anima: et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subjectum hujus scientiae. Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit. Quidam autem opera restaurationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restaurationis effectum ordinatur. Si autem volumus invenire subjectum quod haec omnia

comprehendat, possumus dicere quod ens divinum cognoscibile per inspirationem est subjectum hujus scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, in quantum hujusmodi: sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa hujusmodi, in quantum sunt sana, id est ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem divinitatis, principalius consideratur in hac scientia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est subjectum, nisi sicut principaliter intentum, et sub cuius ratione omnia quae sunt in scientia, considerantur.

Quod autem objicitur in contrarium, quod forma simplex non potest esse subjectum, dicimus, quod verum est accidentis: nihilominus tamen potest esse subjectum praedicati in propositione; et omne tale potest esse subjectum in scientia, dummodo illud praedicatum de eo probari possit.

RA2

Ad aliud dicendum, quod opera restorationis non sunt proprie subjectum hujus scientiae, nisi in quantum omnia quae in hac scientia dicuntur, ad restorationem nostram quodammodo ordinantur.

RA3

Ad aliud dicendum, quod res et signa communiter accepta, non sunt subjectum hujus scientiae, sed in quantum sunt quaedam divina.

¶a5 Articulus 5: Utrum modus procedendi sit artificialis.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod modus procedendi non sit artificialis. Nobilissimae enim scientiae debet esse nobilissimus modus. Sed quanto magis modus est artificialis, tanto nobilior est. Ergo, cum haec scientia sit nobilissima, modus ejus debet esse artificialissimus.

AG2

Praeterea, modus scientiae debet ipsi scientiae proportionari. Sed ista scientia maxime est una, ut probatum est. Ergo et modus ejus debet esse maxime unicus. Cujus contrarium videtur, cum quandoque comminando, quandoque praecipiendo, quandoque aliis modis procedat.

AG3

Praeterea, scientiarum maxime differentium non debet esse unus modus. Sed poetica, quae minimum continet veritatis, maxime differt ab ista scientia, quae est verissima. Ergo, cum illa procedat per metaphoricis locutiones, modus hujus scientiae non debet esse talis.

AG4

Praeterea, Ambrosius: tolle argumenta ubi fides quaeritur. Sed in sacra scientia maxime quaeritur fides. Ergo modus ejus nullo modo debet esse argumentativus.

SC1

Contra, 1 Pet. 3, 15: parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe. Hoc autem sine argumentis fieri non valet. Ergo debet quandoque argumentis uti.

SC2

Idem habetur ex hoc quod dicitur Tit. 1, 9: ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt, arguere.

CO

Respondeo dicendum, quod modus cujusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit boetius, et Philosophus. Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infudentis, ut in revelationibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14: quomodo credent ei quem non audierunt? sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. Ult. 20: illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis; oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum.

Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum: unde quantum ad hoc modus ejus debet esse praeceptivus, sicut in lege; comminatorius et promissivus, ut in prophetis; et narrativus exemplorum, ut in historialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur. Et secundum hoc etiam potest accipi quadrupliciter modus

exponendi sacram Scripturam: quia secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus: secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis; secundum autem quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt viae, est sensus allegoricus; et secundum quod proceditur ad contemplationem veritatis eorum quae sunt patriae, est sensus anagogicus. Ad destructionem autem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem, eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti et ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentatio; unde et dionysius dicit (in epistola ad titum, in princip.) quod symbolica theologia non est argumentativa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod modus artificialis dicitur qui competit materiae; unde modus qui est artificialis in geometria, non est artificialis in ethica: et secundum hoc modus hujus scientiae maxime artificialis est, quia maxime conveniens materiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis ista scientia una sit, tamen de multis est et ad multa valet, secundum quae oportet modos ejus multiplicari, ut jam patuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod argumenta tolluntur ad probationem articulorum fidei; sed ad defensionem fidei et inventionem veritatis in quaestionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti: sic etiam apostolus facit, 1 corinth. 15, 16: si Christus resurrexit, ergo et mortui resurgent.

|+d1.q1 Distinctio 1, Quaestio 1

|a0 Prologus

Finito prooemio, hoc est initium praesentis operis in quo Magister divinorum nobis doctrinam tradere intendit quantum ad inquisitionem veritatis et destructionem erroris: unde et argumentativo modo procedit in toto opere: et praecipue argumentis ex auctoritatibus sumptis. Dividitur autem in duas partes: in quarum prima inquirat ea de quibus agendum est, et ordinem agendi; in secunda prosequitur suam intentionem: et in duas partes dividitur. Secunda ibi: hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum, an fruendum.

Ea autem de quibus in hac doctrina considerandum est, cadunt in considerationem hujus doctrinae, secundum quod ad aliquid unum referuntur, scilicet Deum, a quo et ad quem sunt. Et ideo ea de quibus agendum est dividit per absolutum et relatum: unde dividitur in partes duas. In prima ponit divisionem eorum de quibus agendum est per absolutum et relatum secundum cognitionem, in secunda secundum desiderium, ibi: id ergo in rebus considerandum. Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem eorum de quibus agendum est, in res et signa, quae ad cognitionem rerum ducunt; secundo concludit ordinem agendi, ibi: cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam formam praescriptam in doctrina tenere advertet. In primo tria facit. Primo ponit divisionem; secundo probat per auctoritatem, ibi: ut enim egregius doctor Augustinus ait; tertio ponit membrorum divisionis expositionem, ibi: proprie autem hic res appellantur quae non ad significandum aliquid adhibentur: ubi primo exponit quid sit res; secundo quid sit signum, ibi: signa vero quorum usus est in significando; tertio utriusque comparisonem, ibi: omne igitur signum etiam res aliqua est.

Id ergo in rebus considerandum est. Hic, dimissis signis, subdividit res per absolutum et relatum ex parte desiderii, scilicet per fruibile, quod propter se desideratur, et utibile, cujus desiderium ad aliud refertur: et dividitur in partes duas. Primo ponit divisionem; secundo epilogat et concludit intentionem et ordinem, ibi: omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est. Prima in tres. Primo ponit divisionem; secundo partium manifestationem, ibi: illa quibus fruendum est, nos beatos faciunt; tertio movet dubitationes, ibi: cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur utrum se frui debeant, an uti, an utrumque. In secunda duo facit. Primo manifestat divisionem; secundo ponit quamdam contrarietatem, et solvit, ibi: notandum vero, quod idem Augustinus... Sic dicit. Circa primum duo facit. Primo manifestat partes divisionis per definitiones; secundo quantum ad supposita, ibi: res igitur quibus fruendum est, sunt pater, et filius, et spiritus sanctus. Circa primum quatuor facit. Primo definit fruibilia per effectum; secundo utibilia, ibi: istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamus; tertio definit utentia, et fruentia ibi: res vero quae fruuntur et utuntur, nos sumus; quarto definit uti et frui ad probationem totius: frui autem est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Et eodem ordine procedit manifestando secundum supposita.

Notandum vero, quod idem Augustinus... Aliter quam supra accipiens frui et uti, sic dicit. Hic ponit contrarietatem ad haec tria. Primo ponit diversam assignationem uti et frui; secundo concludit contrarietatem ad

praedicta, ibi: et attende, quod videtur Augustinus dicere illos frui tantum qui in re gaudent; tertio ponit solutionem, ibi: haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus.

Et primo solvit per divisionem; secundo per interemptionem, ibi: potest etiam dici, quod qui fruitur etiam in hac vita non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei.

Cum autem homines, qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur, utrum se frui debeant, an uti, an utrumque. Hic movet dubitationes de habitudine eorum quae pertinent ad invicem: et primo quaerit de utentibus et fruentibus, an sint utibilia vel fruibilia; secundo de fruibilibus, scilicet de Deo, utrum sit utens nobis vel fruens, ibi: sed cum Deus diligat nos... Quaerit Augustinus quomodo diligat, an ut utens, an ut fruens; tertio de quibusdam utibilibus, utrum sint fruibilia, ibi: hic considerandum est, utrum virtutibus sit utendum, an fruendum. Quaelibet harum partium dividitur in quaestionem et solutionem.

Hic quaeruntur tria: primo, de uti et frui. Secundo, de utibilibus et fruibilibus. Tertio, de utentibus et fruentibus. Circa primum quaeruntur duo: 1 quid sit frui secundum rem; 2 quid sit uti secundum rem.

1a1 Articulus 1: Utrum frui sit actus intellectus.

AG1

Circa primum sic proceditur. Videtur quod frui sit actus intellectus. Nobilissimus enim actus est nobilissimae potentiae. Altissima autem potentia in homine est intellectus. Ergo, cum frui sit perfectissimus actus hominis, quia ponit hominem in suo fine ultimo, videtur quod sit actus intellectus.

AG2

Praeterea, sicut dicit Augustinus, visio est tota merces.

Sed merces totius meriti consistit in fruitione divinitatis.

Ergo fruitio est essentialiter visio. Sed visio est actus intellectus: ergo et fruitio.

AG3

Sed videtur quod sit actus voluntatis. Actus enim determinatur ex objecto. Sed objectum fruitionis est fruibile, quod est finis ultimus. Finis autem, cum rationem boni habeat, est objectum voluntatis.

Ergo et frui est actus voluntatis.

AG4

Praeterea, Augustinus, definit fruitionem per voluntatem dicens: fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit. Ergo magis videtur esse actus voluntatis quam intellectus.

AG5

Item, videtur quod sit actus omnium potentiarum.

Praemium enim respondet merito. Sed homo meretur per omnes potentias. Ergo et secundum omnes praemiabitur. Sed praemium est ipsa fruitio: ergo fruitio est omnium potentiarum.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, quod homo inveniet pasqua interius in divinitate salvatoris, et exterius in humanitate. Ergo videtur quod tam vires exteriores quam interiores fruuntur.

AG7

Sed videtur quod nullius potentiae sit. Omnis enim actus denominatur a potentia cuius est, sicut intelligere ab intellectu. Sed frui non denominatur ab aliqua potentia. Ergo etc..

AG8

Unde ulterius quaeritur, cujus habitus actus sit: et videtur quod tantum caritatis. Sicut enim dicitur 1 corinth. 13, caritas virtus perfecta est.

Sed, secundum Philosophum, felicitas est operatio virtutis perfectae. Ergo fruitio, in qua est tota nostra felicitas, est actus caritatis.

AG9

Hoc idem videtur ex definitione Augustini inducta in littera: frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.

AG10

Sed videtur quod non tantum caritatis. Ad fruitionem enim tria concurrunt, perfecta visio, plena comprehensio, et inhaesio amoris consummati.

Ergo videtur quod sit actus etiam succedentium fidei, et spei.

AG11

Praeterea, secundum fruitionem jungimur Deo. Sed omnis virtus conjungit nos Deo, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 physic.. Ergo fruitio est actus secundum omnem virtutem.

CO

Respondeo dicendum, quod fruitio consistit in optima operatione hominis, cum fruitio sit ultima felicitas hominis. Felicitas autem non est in habitu, sed in operatione, secundum Philosophum.

Optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum objectum, quod est Deus: unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis, joan. 17, 3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum. Ex visione autem ipsum visum, cum non videatur per similitudinem, sed per essentiam, efficitur quodammodo intra videntem, et ista est comprehensio quae succedit

spei, consequens visionem quae succedit fidei, sicut spes quodammodo generatur ex fide. Ex hoc autem quod ipsum visum receptum est intra videntem, unit sibi ipsum videntem, ut fiat quasi quaedam mutua penetratio per amorem. Sic dicitur 1 joan. 4, 16: qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa; et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fruitio nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus semper sequitur cognitionem. Unde, sicut inferior pars habet sensum et appetitum, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, ita suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum originem, et voluntas secundum perfectionem. Et similis ordo est in habitibus, et etiam in actibus, scilicet visionis et amoris. Fruitio autem nominat altissimam operationem quantum ad sui perfectionem.

RA2

Et similiter etiam patet solutio ad secundum: quia visio non habet perfectam rationem felicitatis, nisi secundum quod est operatio perfecta per ea quae sequuntur. Perficit enim delectatio operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 ethic..

RA3

Alia duo concedimus.

RA5

Ad aliud dicendum, quod inferiorum potentiarum non potest esse fruitio proprie dicta: non enim habent operationem circa finem ultimum, quem non apprehendunt, cum sint virtutes materiales; sed sicut nunc intellectus perficitur accipiendo ab inferioribus potentiis, ita erit in patria e converso, quod perfectio et gaudium superioris partis redundabit in inferiores potentias. Unde Augustinus: sensus vertetur in rationem, in quantum scilicet sua remuneratio et gaudium a ratione emanabit.

RA6

Ad aliud dicendum, quod humanitas Christi non est ultimus finis: unde in visione ejus non erit proprie fruitio, sed erit quoddam accidentale gaudium, et non substantialis beatitudo.

RA7

Ad aliud dicendum, quod quando aliquis actus est absolute alicujus potentiae, denominatur ab illa, sicut intelligere ab intellectu; sed quando est actus unius potentiae secundum ordinem ad alteram, a nulla denominatur; sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum in quantum principia deducit in conclusiones; similiter frui est actus voluntatis consequens actum intellectus, scilicet apertam Dei visionem.

RA8

RA10

Ad alia patet solutio per ea quae dicta sunt: quia, quamvis tria concurrant ad fruitionem, tamen in amore perficitur, ut prius, in corp. Art., dictum est.

RA11

Ad ultimum dicendum, quod aliae virtutes conjungunt Deo per modum meriti et dispositionis, sed sola caritas per modum perfectae unionis.

|a2 Articulus 2: Utrum uti sit actus rationis.

AG1

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod uti sit actus rationis. Ordinare enim unum ad alterum est potentiae conferentis, cujusmodi est ratio.

Sed uti dicit ordinem ad finem. Ergo est actus rationis.

AG2

Praeterea, ut dicit Philosophus, ordinatio eorum quae sunt ad finem et inventio finis pertinent ad prudentiam. Prudentia autem est habitus rationis. Ergo et uti, quod dicit talem ordinationem, est actus rationis.

SC1

Sed videtur quod sit actus voluntatis, quia voluntas ponitur in definitione ejus: uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis.

SC2

Praeterea, illud ordinatur ad finem quod finem consequitur. Sed frui, quod dicit consecutionem finis, est actus voluntatis, ut dictum est, in articulo antecedente.

Ergo et uti.

CO

Respondeo dicendum, quod uti dicitur multipliciter. Aliquando enim nominat quamlibet operationem, secundum quod dicimus usum alicujus rei esse bonum vel malum; et secundum hoc videtur definiri ab Augustino: uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis; idest, ut operemur de eo quo utimur ad nutum voluntatis. Aliquando

dicit frequentiam operationis, secundum quod usus est idem quod consuetudo: et sic definit victorinus: usus est actus frequenter de potentia elicitus. Sed utroque modorum istorum est actus cujuslibet potentiae. Dicitur etiam aliquando uti eorum quae ad finem ordinantur aliquem; et sic uti sumitur hic quantum ad primam definitionem quae ponitur. Illud autem quod est ad finem, inducitur ad finem suum tribus operationibus.

Prima est operatio rationis praestituentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum. Secunda est operatio voluntatis imperantis. Tertia est operatio virtutis motivae exequentis. Uti autem nominat executionem ejus quod ad finem ordinatum est, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter praesupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quae est universalis motor virium secundum ordinem ad rationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod uti praesupponit ordinem; sed ejus substantia magis est in executione voluntatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prudentia est perfectio rationis practicae, secundum quod est recta.

Rectitudo autem ejus et veritas est, ut dicitur 6 ethic., secundum convenientiam cum appetitu recto. Unde prudentia non tantum perficit ad actum qui est ipsius rationis, sed etiam ad actum voluntatis, qui regulatus est ratione; sicut eligere, etsi sit actus voluntatis vel liberi arbitrii, est tamen prudentiae.

|+d1.q2 Distinctio 1, Quaestio 2

|a0 Prologus

Circa objecta dictorum actuum, primo quaeritur de fruibilibus; secundo de utilibus. Quantum ad primum duo quaeruntur: 1 utrum solo Deo sit fruendum; 2 utrum una tantum fruitione vel pluribus.

|a1 Articulus 1: Utrum fruendum sit solo Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solo Deo fruendum sit. His enim rebus fruendum est, ut dicitur in littera, quae nos beatos faciunt.

Beatitudo autem creata beatos nos facit. Ergo ea fruendum est: non ergo tantum Deo.

AG2

Praeterea, ultimus finis hominis est sua felicitas.

Felicitas autem ejus est perfectissima operatio.

Cum igitur ultimo fine fruendum sit, operatione perfectissima fruendum est: quod etiam videtur per Philosophum qui dicit, quod felicitas non quaeritur propter aliquid aliud: et per boetium, qui dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.

AG3

Praeterea, tullius dicit: honestum est quod sua VI nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Sed quod per se allicit, propter se amatur.

Ergo omni honesto fruendum est, et ita omnibus virtutibus. Ergo non tantum Deo.

AG4

Praeterea, apostolus ad Philemonem 20, dicit: itaque, frater, ego te fruar in Domino. Ergo etiam homine justo frui possumus, et per consequens quolibet homine, qui est ad imaginem Dei, et qualibet creatura, in qua est vestigium Dei.

SC1

Contra, ratio dilectionis est bonitas. Sed omnis bonitas refertur ad bonitatem Dei a qua fluit et cujus similitudinem gerit. Ergo nihil est diligendum nisi in ordine ad Deum. Ergo solo Deo fruendum est.

SC2

Praeterea, Proverb. 16, 4, dicitur: universa propter semetipsum operatus est Deus. Ergo ipse est finis omnium. Omnia ergo propter ipsum diligenda sunt: et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod frui aliquo dicitur tripliciter. Aut sicut objecto; et hoc modo solo Deo fruendum est: quia ad bonitatem ipsius Dei ordinatur tota bonitas universi; sicut bonum totius exercitus ad bonum ducis, ut dicitur 12 metaph..

Alio modo sicut habitu elicente actum fruitionis; et hoc modo beatitudine creata et caritate fruendum est. Tertio modo fruimur aliquo sicut instrumento fruitionis; et hoc modo fruimur potentia, cujus fruitio est actus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid facit beatum dupliciter: vel effective, sicut Deus; et hoc solo fruendum est velut objecto: vel formaliter, sicut albedo facit album; et hoc fruendum est formaliter loquendo, et sic beatitudo beatum facit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod objectum operationis terminat et perficit ipsam, et est finis ejus.

Unde impossibile est operationem habere rationem finis ultimi. Sed, quia objectum non consequimur nisi per operationem, ideo est idem appetitus operationis et objecti. Unde, si aliquo modo ipsa fruitione fruimur, hoc erit in quantum fruitio nos Deo conjungit: et eadem fruitione fruemur fine et operatione, cujus objectum est finis ultimus; sicut eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod propter se dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad propter aliud; et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundum quod opponitur ad per accidens; et sic dicitur propter se diligere quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur, etsi nihil aliud ab eis contingeret: non tamen est inconveniens ut aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur, sicut dicitur in 1 ethic.. Est autem aliquid quod desideratur, non propter aliquid quod in se habet, sed tantum secundum quod ordinatur ad alterum, ut effectivum illius; sicut potio amara amatur, non propter aliquid quod in ipsa est, sed quia sanitatem efficit: et hujusmodi nullo modo propter se diliguntur; sive propter se dicat causam formalem, sicut virtus dicitur propter se diligere; sive finalem, sicut Deus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homine justo non est simpliciter fruendum, sed in Deo; ita quod objectum fruitionis sit Deus; et repraesentans ipsum gratiae objectum per similitudinem, in qua inhabitat Deus, sit homo sanctus. Nec tamen sequitur quod homine peccatore sit fruendum in Deo, quia non est in eo gratia, quae facit Deum inhabitare, et quae est exemplar expressum illius summae bonitatis, qua fruendum est: et multo minus hoc sequitur de creatura irrationali: non enim sufficit ad hoc similitudo imaginis et vestigii, sed similitudo gratiae.

¶a2 Articulus 2: Utrum fruamur Deo una fruitione.

AG1

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non una fruitione Deo fruamur. Actus enim distinguuntur secundum objecta. Sed objecta fruitionis sunt tres res distinctae proprietatibus personalibus, scilicet pater, filius, et spiritus sanctus. Ergo fruitiones sunt tres.

AG2

Praeterea, operatio animae sistens in communi non est perfecta, nisi etiam descendat ad propria, sicut cognitio generis perficitur per cognitionem differentiae; et multo plus desiderium et amor perficitur in particulari. Sed fruitio est operatio perfecta.

Ergo non tantum fruemur essentia communi tribus personis, sed singulis personis et proprietatibus ipsarum; et ita videtur quod non sit una tantum fruitio.

AG3

Praeterea, quicquid habet filius solet referre ad patrem a quo habet, sicut joan. 7, 16, dicitur: mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.

Sed bonitatem accepit filius a patre nascendo, sicut essentiam. Ergo et fruitionem bonitatis filii debemus referre in fruitionem patris. Ergo non est aequaliter fruendum tribus personis: multo minus ergo nec eadem fruitione.

SC1

Contra, sicut Deus trinitas est unum principium omnium, ita est unus finis omnium. Sed eadem operatio communis est totius trinitatis, in quantum est unum principium. Ergo eadem est fruitio trium, in quantum est unus finis.

SC2

Praeterea, operatio felicitatis est ad nobilissimum objectum, ut dicit Philosophus.

Nobilissimum autem est unum tantum, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit.

Ergo, cum fruitio sit operatio ultimae felicitatis, refertur ad unum tantum objectum; ergo fruimur tribus personis, in quantum sunt unum: ergo in quantum est unum objectum.

CO

Respondeo dicendum, quod una fruitione fruimur tribus personis: et hujus ratio est duplex. Una ex parte essentiae. Objectum enim fruitionis est summa bonitas; unde fruitio respicit unamquamque personam, in quantum est summum bonum; unde cum eadem numero sit bonitas trium, eadem erit et fruitio. Alia ratio sumitur ex parte proprietatum.

Sicut enim dicit Philosophus qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum; et sic cum tota fruitio originetur ex visione, ut prius dictum est, qui fruitur uno relativorum in quantum hujusmodi, fruitur et reliquo. Personae autem tres distinguuntur tantum secundum relationes; et ideo in fruitione unius includitur fruitio alterius; et ita est fruitio eadem trium. Sed prima ratio melior est, quae tangit rationem objecti, a qua actus habet unitatem.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum: quia tres personae non distinguuntur secundum id quod sunt objectum fruitionis, immo uniuntur in eo, scilicet in summa bonitate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod proprietate uniuscujusque personae fruimur, ut paternitate; tamen paternitas non dicit rationem fruitionis: unde fruemur paternitate, inquantum paternitas est idem re quod summa bonitas, differens tamen ratione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa reductio non ponit gradum bonitatis in patre et filio, sed tantum ordinem naturae; et ideo non tollitur aequalitas et unitas fruitionis.

|+d1.q3 Distinctio 1, Quaestio 3

|a1 Articulus 1: Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo.

AG1

Deinde quaeritur de utilibus, utrum omnibus aliis praeter Deum sit utendum.

Et videtur quod non. Uti enim est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Illud autem tantum est hoc modo assumptum quod nostrae operationi subjacet. Non autem omnia creata sunt talia, sicut caelum et Angeli, quae non sunt operabilia a nobis.

Ergo non possumus omnibus uti.

AG2

Praeterea, illo utimur quo tendentes ad beatitudinem iuvamur. Sed creaturis impedimur frequenter, sicut dicitur Sap. 14, 2: creaturae factae sunt in odium et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium. Ergo non omnibus possumus uti.

AG3

Praeterea, si omnibus praeter Deum tenemur uti, ergo quodcumque non referimus aliquid in Deum, peccamus; sed quodcumque referimus aliquid in Deum, meremur. Ergo omnis actus est meritorius, et sic nullus actus erit indifferens.

AG4

Praeterea, sequitur quod nullum peccatum sit veniale; quia, si refertur in ultimum finem, non est aliquod peccatum; si autem constituatur aliquis finis alius ultimus, non relatus ad finem ultimum, est peccatum mortale. Cum igitur omnis actus rationis sit ad aliquem finem, oportet quod ille finis vel sit finis ultimus, et sic non est peccatum; vel sit alius finis non relatus ad finem ultimum, et sic erit peccatum mortale. Ergo nihil est peccatum veniale.

SC1

Contra, 1 corinth. 10, 31: sive manducatis, sive bibitis... Omnia in gloriam Dei facite. Ergo videtur quod omnibus sit utendum.

SC2

Item, sicut Deus est perfectae potentiae, ita est perfectae bonitatis. Sed ad perfectionem potentiae ejus pertinet quod nihil habeat esse nisi productum ab ipso. Ergo et ad perfectionem divinae bonitatis pertinet quod ametur nihil, nisi quod est in ordine ad ipsum.

CO

Respondeo dicendum, quod quaecumque sunt bona, non habent bonitatem nisi inquantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae.

Unde oportet, cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum est, a Deo est: unde quae ab ipso non sunt, nec quaerenda sunt, nec eis utendum est: et ideo nullo peccato utendum est, quia peccatum non est a Deo. Poena autem a Deo est; et ideo poena utendum est, et ordinanda ad finem, secundum quod promovet meritum hominis, ducens eum in considerationem suae infirmitatis, et secundum quod purgat peccata. Similiter etiam res mundi ab ipso sunt, et eis utendum est, vel inquantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem, vel secundum quod praebent subsidium vitae nostrae ordinatae in Deum.

Similiter opera nostra quae mala non sunt, ab ipso sunt, et propter ipsum facienda: non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum; sed sufficit ut habitualiter in Deo constituentur finem suae voluntatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illis creaturis non utimur tamquam a nobis operatis, sed sicut in Dei cognitionem ducentibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod creaturae, quantum est in se, non impediunt nos a consequenda beatitudine; sed ex parte nostra, inquantum eis abutimur, in eis sistendo, sicut in fine.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, secundum theologum, nullus actus procedens a voluntate deliberante est indifferens; quia, si refertur in Deum, supposita gratia, meritorius est; si autem non est referibilis, peccatum est; si vero est referibilis et non referatur, vanus est: otiosum autem inter peccata apud theologum computatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum, cum diligat eam citra Deum; sed ex hoc peccat, quia excedit in dilectione; sicut ille qui nimis immoratur viae, non tamen exit a via.

|+d1.q4 Distinctio 1, Quaestio 4

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de fruentibus et utentibus. Et 1 de fruentibus; 2 de utentibus.

|a1 Articulus 1: Utrum frui conveniat omnibus rebus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Fruitio dicit desiderium quietatum in fine. Sed omnis creatura, etiam insensibilis, desiderat naturaliter suum finem.

Ergo, cum contingat ipsam consequi suum finem et quiescere in eo, videtur quod fruitio sit creaturae insensibilis.

AG2

Praeterea, fruitio est ejus quod per se quaeritur, non relatum ad alterum. Sed bruta quaerunt aliqua in quibus delectantur et non referunt ad aliud, quia carent ratione ordinante. Ergo brutorum est fruitio.

AG3

Praeterea, naturali dilectione contingit aliquem diligere Deum super omnia, cum naturaliter cognoscatur esse summum bonum, et ita propter se amandum. Sed fruimur eo quod propter se amamus.

Ergo contingit hominem existentem in naturalibus tantum, frui Deo.

AG4

Praeterea, contingit quod aliquis existens in peccato mortali, alicujus suae actionis Deum finem ultimum constituat, non referens ad aliud. Hoc autem est frui. Ergo peccator etiam potest frui Deo.

AG5

Sed e contrario videtur quod nec etiam justus fruatur in via. Frui enim est quiescere voluntatem delectatam in cognitis propter se. Sed quamdiu aliquis est in via, non quiescit. Ergo quamdiu est in via, aliquis Deo non fruitur.

AG6

Praeterea, videtur quod nec etiam beati fruuntur.

Sicut enim habetur in littera, omne quod fruitur aliquo eget illo. Sed quidquid eget aliquo caret illo. Cum igitur beati non careant Deo, videtur quod non fruuntur illo.

AG7

Ex quo etiam concluditur quod nec seipso Deus fruatur, cum non seipso indigeat.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, fruitio ponit quamdam delectationem in fine. Delectatio autem non potest esse nisi in cognoscente: propter quod Plato dixit, quod delectatio est generatio sensibilis in naturam; id est, quae sentitur naturae conveniens; et ideo cum creaturae insensibiles non cognoscant, non delectantur nec fruuntur.

Item, fruitio proprie loquendo, est tantum ultimi finis. Bruta autem ultimum finem non apprehendunt, nec finem proximum possunt ordinare ad finem ultimum, cum careant ratione, cujus est ordinare.

Unde non proprie fruuntur.

Similiter peccator ponit finem ultimum in quo non est; unde, cum verum finem non habeat, non vere fruitur.

Ulterius autem fruitio dicit delectationem in fine; unde perfecta fruitio non est, nisi sit perfecta delectatio, quae esse non potest ante consecutionem finis: et ideo justus homo non perfecte fruitur; sed beati, qui consecuti sunt finem, vere et perfecte et proprie fruuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis omne desiderium consequatur cognitionem, desiderium tamen creaturae insensibilis non sequitur cognitionem in ipsa existentem, sed cognitionem motoris primi (quicumque sit ille) ordinantis unumquodque in suum finem: et ideo sine cognitione nec delectationem nec fruitionem habent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pecora, quamvis delectentur in fine, ille tamen finis non est ultimus; immo est relatus ad aliud, non ab ipsis, sed a primo ordinante omnia in seipsum: et ideo, cum non delectentur in ultimo fine simpliciter, sed in ultimo apprehenso ab eis, aliquo modo dicuntur frui, sed improprie.

RA3

Ad tertium dicendum, quod delectatio sequitur operationem perfectam. Perfecta autem est operatio quae procedit ab habitu. Habitus autem acquisiti vel naturales non perficiunt ad ultimam beatitudinem patriae, ut supra habitum est, sufficienter, et proxime: quia, ut dicit Augustinus in Lib. De poenitentia, quodam familiari contactu ad experiendam ejus suavitatem adjacet amanti amata creatura. Sed voluptas creatoris longe alterius generis est; et ideo sine habitu gratuito non est delectatio talis quae ad fruitionem sufficiat.

Vel dicendum, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed tantum quamdam naturalem inclinationem, quae in actum reducitur per habitum caritatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod existens in mortali peccato, diligit aliquid habitualiter supra Deum, etsi non in actu semper; et ideo non fruitur ipso, sed illo ad quod omnia ordinat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod est duplex quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo propter quod omnia facit et quaerit, et non desiderat aliquid ulterius; et hoc modo voluntas justi quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quaesitum; et ista quies voluntatis erit in patria. Haec autem quies facit perfectam fruitionem, sed prima imperfectam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliquid eget altero dupliciter. Aut sicut eo a quo dependet secundum esse; et hoc modo omnia egent Deo; quia, secundum Gregorium, omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret: non enim est tantum causa fieri, sed esse rerum; et hoc modo beati egent Deo. Alio modo dicitur quis egere illo quod nondum habet; et sic non egent.

RA7

Ad ultimum dicendum, quod hoc intelligendum est, quando fruens et id quo fruitur sunt diversa in essentia: quod non est in divina fruitione: et ideo perfecte ipse fruitur seipso: unde Gregorius: esto gloriosus, et speciosis induere vestibus; dicit: ipse gloriosus est qui, dum seipso fruitur, accedentis laudis indigens non est.

¶a2 Articulus 2: Utrum usus conveniat existentibus in patria.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in patria nullus erit utens. Via enim non est necessaria habito fine; unde bernardus: quid necesse est scala tenenti jam solium? sed usus est eorum quae sunt ad finem, quae se habent per modum viae. Igitur in beatis consecutis finem non erit usus.

AG2

Praeterea, uti est referre aliquid in alterum.

Sed hoc non potest fieri nisi unum cogitetur post aliud; quod non videtur esse in patria, secundum Augustinum, quia non sunt ibi cogitationes volubiles. Ergo videtur quod non sit ibi usus.

SC1

Contra, constat quod in patria manet dilectio Dei et proximi, quia caritas nunquam excidit, 1 corinth. 13, 8. Sed proximus nunquam diligitur propter se, sed propter Deum. Semper ergo erit ibi dilectio usus.

CO

Respondeo dicendum, quod usus est eorum quae sunt ad finem. Sed eorum quae sunt ad finem, quaedam sunt includentia finem et contingentia ipsum, et haec sunt quae non repugnant perfectioni finis, sicut dispositiones materiae manent cum forma substantiali; et talium erit usus in patria; sicut perfectiones naturales, et septem dona spiritus sancti, et alia quae ex sua ratione imperfectionem non dicunt. Quaedam autem sunt ad finem sicut distantia a fine, ut motus et hujusmodi; et ista propter suam imperfectionem non compatitur finis: unde talium non erit usus in patria; sicut poenae, et actus fidei et spei et cibi et hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut invenimus in processu cognitionis, quod in cognitionem principiorum venit quis per principiata, quibus tamen habitis, magis ipsa cognoscit quam principiata; nec indiget principiatis ad cognitionem principiorum quae jam per se cognoscit; neque tamen principiatorum cognitionem amittit; immo illa cognitio per principia perficitur: ita est in processu hominis in Deum, qui per creaturas in Deum venit: quo habito, creaturis non eget ad ipsum habendum, sed per ipsum venit in perfectum usum omnium aliorum.

Sic etiam est in processu naturae, quod per dispositiones acquiritur forma, quae habita, est principium omnium accidentium; et ita est in omnibus aliis invenire.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cogitatio volubilis proprie dicitur quae est per discursum rationis, cui non offertur statim quod quaerit: unde oportet quod inveniat procedendo ab uno in aliud. Ibi autem statim sine difficultate

occurreret in illo divino lumine quidquid quaeretur: unde etiam homines intelligent intellectu deiformi, sicut et Angeli. Non autem excluditur successio cogitationum in patria, et multo minus ordo unius ad alterum, qui etiam sine successione esse potest.

RC

Aliud concedimus.

EX

Circa litteram quaeritur de hoc quod dicitur: innotuit, sacrae paginae tractatores circa res vel signa praecipue versari. Videtur enim divisio esse incompetens: eo quod contingit idem signum esse et rem; sicut corpus Christi verum et character in baptismo.

Praeterea, ipsemet dicit quod omne signum res est; et ita videtur quod divisio non sit per opposita.

Item, creaturae omnes sunt signum divinae bonitatis; et ita videtur quod fere omnia quae in hac doctrina traduntur sunt signa.

Ad quod dicendum, quod ista divisio non est data per oppositas res, sed per oppositas rationes secundum absolutum et relatam. Signum enim est quod est institutum ad aliquid significandum: res autem est quae habet absolutam significationem non ad aliud relatam. Unde non est inconueniens quod idem sit signum et res respectu diversorum; sicut etiam idem homo est pater et filius. Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod res dupliciter sumitur in processu hujus locutionis; sumitur enim communiter pro omni ente; et sic omne signum est res: sumitur etiam magis stricte pro eo quod est res tantum et non signum, et sic contra signum dividitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis creaturae sint signum alicujus, nihilominus tamen ad hoc principaliter non sunt institutae: et ideo non continentur sub signis, nisi secundum quid.

Deinde quaeritur de hoc quod dicitur: et primo de rebus, postea de signis disseremus. Videtur enim quod prius agendum est de signis. Res enim per signa discuntur, ut in littera dicitur. Ergo per cognitionem signorum devenimus in cognitionem rerum.

Ad quod dicendum, quod hoc sequitur, quando signa et res sunt ejusdem ordinis, scilicet quod prius determinandum est de signis quam de rebus quae per illa signa significantur. Sic autem non se habent signa sacramentalia ad ea de quibus in primis tribus libris agitur. Vel dicendum, quod alius est ordo servandus in accipiendo cognitionem, et tradendo. Accipiens enim cognitionem procedit de signis ad signata, quasi modo resolutorio, quia signa magis sunt nota quo ad ipsum; sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestet, eo quod signa sumuntur per similitudinem ad res: unde oportet praecognoscere res ad cognitionem signorum, ad quarum similitudinem sumuntur.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: nos sumus quasi inter utrasque constituti. Videtur enim ex hoc quod homo sit medium inter utilibilia et fruibilia: cujus contrarium videtur ex hoc quod virtus continetur inter utilibilia. Virtus autem est de maxime bonis, secundum Augustinum, quibus nullus male utitur. Naturales autem potentiae sunt media bona, quibus aliquis male potest uti, et bene: et ita videtur quod virtutes sunt supra hominem.

Ad quod dicendum, quod ordo bonorum dupliciter potest considerari. Aut per comparisonem ad rectitudinem vitae; et hoc modo virtus, quae est sicut causa per se talis rectitudinis, est maximum bonum; potentia autem naturalis, quae est sicut materiale ad talem rectitudinem, est medium; et res aliae quae sunt exterius adminiculantes, sunt minima bona. Potest etiam considerari ordo bonorum secundum progressum in beatitudinem, et hoc modo ipsum beatificans erit maximum bonum, et participans beatitudinem erit medium, et disponens ad ipsam erit minimum.

Item quaeritur de hoc: res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Omne enim quod est, vel est finis, vel est ad finem. Sed fruibile habet rationem finis, utibile autem rationem eorum quae sunt ad finem. Ergo utibile et fruibile sufficienter dividunt res, et ita tertium membrum superfluit, praecipue cum ipse post dicat, quod hominibus, qui utentes et fruentes sunt, utendum est.

Ad quod dicendum, quod aliquid est ad finem ordinatum dupliciter: vel sicut progrediens in finem; et hoc modo fruens et utens est ad finem: vel sicut via in finem; et hoc modo utibile est ad finem: unde utibile non comprehendit omnia quae sunt ad finem, nisi valde large acceptum. Nec est inconueniens, si idem contineatur sub duobus membris, cum divisio sit data per oppositas rationes, et non per oppositas res.

Item quaeritur de hoc: uti vero est id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo utendum est. Videtur quod male notificet: quia usum non est magis notum quam uti; et ita videtur quod definitio non sit per magis nota.

Ad quod dicendum, quod totum hoc quod dicitur: id quod in usum venerit, ponitur loco unius dictionis, et est circumlocutio hujus quod dico utibile, quod est objectum hujus actus uti. Actus autem convenienter per suum objectum definitur.

Item quaeritur de hoc: non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat, quae sit causa hujus dicti.

Ad quod dicendum, quod nos imponimus nomina rebus secundum quod veniunt in cognitionem nostram; et quia nos cognitionem accipimus a rebus creatis, imponimus nomina secundum modum rerum creaturarum. Ea autem quae sunt in creaturis, non sunt per eundem modum in Deo, sed excellentiori modo; ideo nomina quae nos

imponimus, non sunt sufficientia ad significandum Deum, sicut patet quod nomina significantia in abstracto, significant quid imperfectum non per se subsistens, ut humanitas, vel albedo; concreta autem significant quid compositum, quorum neutrum divinae convenit nobilitati.

Item quaeritur de hoc: tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus. Videtur enim contrarium, per id quod dicitur Proverb. 13, 12: spes quae differtur, affligit animam. Et ita per hoc quod in speculo cognoscimus, et praesentiam desideramus, intolerabilius absentiam sustinemus.

Ad quod dicendum, quod in quantum spes est desiderati absentis, sic est causa afflictionis; in quantum autem res desiderata per spem et imperfectam cognitionem aliquo modo efficitur praesens, sic affert quamdam delectationem.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: notandum quod idem Augustinus... Aliter quam supra, accipiens uti et frui, sic dicit. Unius enim unica est definitio, sicut et esse. Ergo de uti et frui non debent dari multae definitiones.

Ad quod dicendum, quod si inveniretur aliqua definitio quae diceret esse rei secundum comparisonem ad omnes causas ipsius proprias, esset perfectissima, et una tantum; sed inveniuntur definitiones notificantes esse rei plures secundum diversas causas. Unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem, et sic de aliis. Inveniuntur etiam aliae notificationes sumptae ex proprietatibus consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse plures.

Dicendum ergo, quantum ad praesens pertinet, quod prima definitio de frui, scilicet, frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam, datur per comparisonem ad objectum, et habitum elicentem actum; secunda autem, scilicet, fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit, datur per comparisonem ad potentiam cujus est actus secundum ordinem ad potentiam praecedentem, scilicet cognitivam; tertia, scilicet, frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei, datur per proprietatem consequentem actum, in quantum perfectus est, scilicet gaudium de re habita. Similiter dicendum quod prima definitio de uti, scilicet, uti est referre quod in usus venerit, ad obtinendum id quo fruendum est, datur per comparisonem ad objectum et ad finem de uti proprie dicto: alia autem, scilicet, uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, datur de uti communiter sumpto per comparisonem ad potentiam operantem et universaliter moventem.

Deinde circa hoc quod dicit: neque tamen sic utitur nobis ut nos aliis rebus, notandum quod ostendit differentiam usus nostri ad usum divinum in duobus: scilicet in hoc quod nos referimus usum nostrum, quo operamur circa res, ad utilitatem nostram; ille vero non ad utilitatem suam, sed nostram. Item ipse refert usum suum, quo rebus utitur, ad bonitatem suam; nos vero non ad bonitatem nostram, sed ipsius. Et hoc ostendit in operibus misericordiae primo, et planum est: et secundo in operibus creationis: ipse enim propter bonitatem suam fecit nos; et ideo dicit: quia bonus est, sumus; et ex eo quod sumus, habemus bonitatem: et hoc prodest nobis. Et sic patet quod hoc opus est ad nostram utilitatem. Tertio ostendit in opere justitiae; ipse enim punit nos propter bonitatem suam; et ideo dicit: quia justus est, non impune mali sumus: quia justitia ejus bonitas ejus est. Hoc etiam ad utilitatem nostram cedit; quia ad hoc punimur pro malo, ut a malo recedamus, et ita a non esse: propter quod dicit: in quantum mali sumus, minus sumus; quia quanto magis mali sumus, minus sumus: malum enim est privatio; unde quanto multiplicatur in nobis, tanto elongat nos ab esse perfecto.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit: item quia bonus est, sumus. Videtur enim esse falsum: sicut enim dicit boetius, si removeatur per intellectum bonitas a Deo, adhuc remanebunt alia entia et alia, sed non bona. Ergo non quia bonus est, sumus.

Respondeo dicendum, quod opera divina possunt comparari ad divina attributa sicut ad causam efficientem exemplarem; et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate; et sic loquitur boetius.

Sed tamen quia bonitas habet rationem finis, et finis est causa omnium causarum, ideo omnes istae processiones perfectionum in creaturas attribuuntur bonitati divinae etiam a dionysio, quamvis a diversis attributis exemplentur.

Item quaeritur de hoc quod dicit: in quantum sumus, boni sumus. Alia enim est ratio boni et entis; et ita videtur falsum dicere.

Respondeo dicendum, quod quamvis bonum et ens differant secundum intentiones, quia alia est ratio boni et entis; tamen convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum; unde in quantum non dicit identitatem intentionis, sed aequalitatem suppositorum boni et entis.

|+d2.q1 Distinctio 2, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam inquisivit ea de quibus agendum est in hoc opere, hic prosequitur suam intentionem, et dividitur in duas partes. Cum enim, ut supra dictum est, in prooem., sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apoc. 22, 13, dicitur: ego sum alpha, et omega; consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio,

et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii. Aliter potest dividi secundum intentionem Magistri, quod in prima determinat de rebus, in secunda de signis, et hoc in quarto. Item prima in tres: in prima de fruibilibus; in secunda de utibilibus, in secundo libro; in tertia de his quae ordinant utibilia ad fruibilia, quae etiam partim sunt utibilia, partim fruibilia, et hoc in tertio libro.

Secundum primam divisionem dividitur prima pars in duas. In prima determinat de divinis secundum exitum a principio in unitate essentiae; in secunda de divinis secundum exitum in diversitate essentiae, et hoc in secundo libro. Primus autem liber dividitur in duas partes: exitus enim personarum in unitate essentiae, est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate; unde in prima parte determinatur trinitas personarum in unitate essentiae, quae distinguitur secundum exitum unius personae ab alia; in secunda determinantur attributa quaedam, ex quorum rationibus completur causalitas in divinis personis respectu productionis creaturarum, scilicet de scientia, potentia, voluntate, infra, 35 distinct.: cumque supra disseruimus, ac plura dixerimus de his quae communiter secundum substantiam de Deo dicuntur; eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum, de quibus modo tractandum est. Prima dividitur in duas partes. Primo enim inquit trinitatem personarum in unitate essentiae, de qua intendit; in secunda prosequitur determinationem unitatis et trinitatis inventae, infra, 8 distinct.: nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate, atque simplicitate divinae naturae, sive substantiae, sive essentiae, agendum est. Prima in duas: in prima manifestat veritatem; in secunda excludit dubitationem, 4 distinct.: hic oritur quaestio.

Item prima in duas: in prima inquit modum investigandi trinitatem in unitate; in secunda ostendit trinitatem personarum in essentiae unitate, ibi: proponamus ergo in medium veteris ac novi testamenti auctoritates. Modum autem investigandi ostendit quantum ad tria: primo quantum ad inquirentium conditionem; secundo quantum ad intentionem, ibi: omnes autem catholici tractatores... Qui de trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere; tertio quantum ad inquirendi ordinem, ibi: ceterum, ut in Lib. 1 de Trinit. Augustinus docet, primo secundum auctoritates sanctarum Scripturarum, utrum fides ita se habeat, demonstrandum est. Inquirentium autem conditionem in prima parte describit tripliciter: primo quantum ad ipsorum puritatem, quae necessaria est ad tantae veritatis contemplationem; secundo quantum ad reverentiam et attentionem, ibi: de hac igitur re summa et excellentissima, cum modestia et timore agendum est; tertio quantum ad mutuam caritatem: quia unus indiget alterius auxilio, propter difficultatem materiae, ibi: perinde omnis qui audit... Studeat imitari quod Augustinus de seipso ait.

Omnes autem catholici tractatores... Qui de trinitate scripserunt, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod pater et filius et spiritus sanctus unius sint substantiae. Hic ostendit intentionem inquirentium de trinitate: et primo ostendit quid doctores intenderunt docere; secundo concludit quid oporteat nos tenere, ibi: teneamus igitur patrem et filium et spiritum sanctum, unum esse naturaliter Deum.

Proponamus ergo in medium veteris ac novi testamenti auctoritates. Hic ostendit trinitatem personarum in unitate essentiae: et primo per auctoritates; secundo per rationes, 3 dist. Ibi: apostolus namque ait, quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Prima in duas: primo ostenditur propositum per auctoritates veteris testamenti; secundo per auctoritates novi, ibi: nunc vero post testimonia veteris testamenti de fide sanctae trinitatis, ad novi testamenti auctoritates accedamus. Prima in tres: in prima ostendit specialiter essentiae unitatem; secundo communiter unitatem et trinitatem. Primo per auctoritatem legis; secundo, prophetarum, ibi: personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit Dominus in Genesi; tertio specialiter personarum distinctionem, ibi: David quoque aeternam filii generationem aperte insinuat. Et primo secundum processionem filii a patre; secundo quantum ad processionem spiritus sancti ab utroque.

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, quinque quaeruntur: 1 de unitate divinae essentiae; 2 utrum in illa unitate sit invenire diversitatem attributorum; 3 utrum pluralitas rationum, secundum quas attributa differunt, sit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis; 4 utrum illa unitas compatiatur pluralitatem personarum; 5 si compatiatur, utrum pluralitas illa sit pluralitas realis, vel rationis tantum.

[a1 Articulus 1: Utrum Deus sit tantum unus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ponere unum Deum. Ab uno enim primo et simplici procedit tantum unum, secundum Philosophum.

Sed plures bonitates inveniuntur participari in creaturis, sicut sapientia, bonitas, pax et huiusmodi.

Ergo videtur quod procedant a pluribus primis principiis, et sic est ponere plures deos: et hic videtur fuisse error gentilium, ut dicit dionys., quod etiam patet ex hoc quod ponebant unum Deum sapientiae, et aliam deam pacem, et sic de aliis.

AG2

Item, sicut dicitur 5 metaph., perfectum unumquodque est, quando potest producere sibi simile in natura. Sed divina essentia est perfectissima. Ergo videtur quod possit producere aliam essentiam sibi similem, ita quod sint plures divinae essentiae.

AG3

Item, prima materia, quae est pura potentia, est una; et quanto formae sibi sunt propinquiores, inveniuntur pauciores numero. Primo enim perficitur per quatuor formas elementares, post per plurimas formas mixtorum corporum. Ergo in ultimo remotionis a materia, debet inveniri maxima pluralitas; et ita videtur quod, cum Deus sit maxime remotus a materia, et natura divina sit maxime multiplicata; et sic sunt plures dii.

SC1

Contra, omnis natura quae invenitur in pluribus secundum prius et posterius, oportet quod descendat ab uno primo, in quo perfecte habeatur. Unitas enim principiati attestatur unitati principii, sicut omnis calor originatur ab uno calidissimo, quod est ignis. Sed entitas invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Ergo oportet esse unum primum ens perfectissimum, a quo omnia entia habent esse, et hic est Deus. Est igitur unus Deus.

SC2

Praeterea, si sint plures dii per essentiam distincti, oportet quod eorum essentiae dividantur ab invicem essentiali differentia, sicut quae differunt specie vel genere vel quae differunt numero.

Si autem differunt genere vel specie, oportet quod aliqua differentia differant. Illa autem differentia aut pertinet ad bonitatem, aut non. Si non, ergo Deus, in quo erat differentia, non habet puram bonitatem; et sic non est purum bonum.

Si autem pertinet ad bonitatem, et illa non invenitur in alio, ergo ille in quo non invenitur non erit perfectus in bonitate. Oportet autem Deum esse summum bonum, quod sit et purum et perfectum in bonitate. Ergo impossibile est esse plures deos.

SC3

Si dicatur, quod illa differentia est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero, contra: quidquid est ejusdem speciei, non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicujus potentialitatis. Ergo et illa differentia est eadem secundum speciem, differens numero. Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale, et sic ens diminutum et dependens ad aliud, quod est contra rationem primi entis.

SC4

Praeterea, ejus in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quaecumque dividitur essentia alicujus per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum idem esse. Ergo impossibile est ejus in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari.

Tale autem est Deus: alias esset suum esse acquisitum ab aliquo. Ergo impossibile est quod divinitas multiplicetur vel dividatur; et ita erit unus tantum Deus.

CO

Respondeo dicendum, quod cum omnis multitudo procedat ab unitate aliqua, ut dicit dionysius, oportet universitatis multitudinem ad unum principium entium primum reduci, quod est Deus; hoc enim et fides supponit et ratio demonstrat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum. Si etiam ordinem non haberent, non propter hoc excluderetur unitas primi principii: quia quod in principio unitum est, in effectibus multiplicatur: semper enim in causa est aliquid nobilius quam in causato. Unde primum principium licet sit unum et simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, scilicet sapientiae, vitae et hujusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc est de perfectione divinae essentiae, quod sibi similis et aequalis alia essentia esse non potest. Si enim ab ipsa esset, oporteret quod esse illius esset dependens ab ipsa, et sic incideret in illam essentiam potentialitas, per quam distingueretur ab essentia divina, quae est actus purus. Non autem oportet quod quidquid est de nobilitate creaturae, sit de nobilitate creatoris, quae ipsam improportionabiliter excedit; sicut aliquid est de nobilitate canis, ut esse furibundum, quod esset ad ignobilitatem hominis, ut dicit dionysius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod simplex principium habet rationem unitatis; et quia materia est potentia tantum, ideo est una numero, non per unam formam quam habeat, sed per remotionem omnium formarum distinguendum; et per eandem rationem actus purus et primus est unus, non multiplicabilis sicut materia multiplicatur per adventum formarum, sed omnino impossibilis ad diversitatem.

|a2 Articulus 2: Utrum in Deo sint plura attributa.

AG1

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod in divina essentia non sit pluralitas attributorum.

Illud enim est maxime unum quod omnino a pluralitate removetur. Albus enim est, secundum Philosophum, quod est nigro impermixtus.

Sed divina essentia est summe una, quae est principium totius unitatis. Ergo in ea nulla pluralitas attributorum cadere potest.

AG2

Item, unius simplicitatis est operatio una.

Sed divina essentia est una et simplex. Ergo habet tantum unam operationem. Diversorum autem attributorum sunt operationes diversae, sicut scientiae scire et voluntatis velle et sic de aliis. Ergo in Deo non invenitur diversitas attributorum.

SC1

Contra, sicut dicit Augustinus, omne quod simpliciter melius est esse quam non esse, Deo est attribuendum.

Sed sapientia, bonitas et hujusmodi simpliciter sunt melius esse quam non esse. Ergo sunt in Deo.

SC2

Praeterea, omne quod dicitur secundum quid, originatur ab eo quod est simpliciter et absolute.

Sed invenimus quaedam esse perfecta non absolute, sed secundum suam naturam, quaedam plus et quaedam minus. Ergo oportet esse aliquid perfectum absolute et simpliciter, a quo omnia alia perficiantur. Sed, sicut dicit Philosophus, perfectum simpliciter est in quo inveniuntur omnes nobilitates repertae in omnibus generibus, et Commentator dicit ibidem, quod hoc est Deus. Ergo in Deo est reperire potentiam, bonitatem, et quidquid aliud est nobilitatis in quacumque re.

CO

Respondeo dicendum, quod quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobiliter. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei: et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam dionysii.

Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa. Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens in quantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonyma.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pluralitas attributorum in nullo praejudicat summae unitati: quia ea quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re, sed necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes: sicut etiam est ex parte essentiae, quae licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum.

¶3 Articulus 3: Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel etiam in Deo.

AG1

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod pluralitas rationum secundum quas attributa differunt, nullo modo sit in Deo, sed tantum in intellectu ratiocinantis. Dicit enim dionysius: omnem sanctorum theologorum hymnum invenies ad bonos thearchiae processus, manifestative, et laudative Dei nominationes dividendum.

Et est sensus, quod nomina quae in laudem divinam sancti assumunt, secundum diversos divinitatis processus, quibus ipse Deus manifestatur, dividuntur. Ergo ista pluralitas non est ex parte Dei, sed ex parte diversorum effectuum, ex quibus intellectus noster Deum diversimode cognoscit et nominat.

AG2

Praeterea, dionysius dicit: si aliquis videns Deum, intellexerit quod vidit, non ipsum vidit sed aliquid eorum quae sunt ejus. Si ergo praedicta nomina differunt secundum diversas rationes quas de eis intelleximus, istis rationibus nihil respondet quod in Deo sit, sed in his quae Dei sunt, scilicet creaturis.

AG3

Praeterea, Commentator dicit, loquens de hujusmodi nominibus, quod multiplicitas, quam ista nomina praetendunt, est in Deo secundum intellectum, et nullo modo secundum rem. Ergo videtur quod pluralitas harum rationum sit secundum intellectum nostrum tantum.

AG4

Praeterea, quidquid est in Deo, Deus est.

Si ergo istae rationes secundum quas attributa differunt, sunt in Deo, ipsae sunt Deus. Sed Deus est unus et simplex. Ergo istae rationes, secundum quod in Deo sunt, non sunt plures.

AG5

Praeterea, illud quod in se est unum omnibus modis, non est radix alicujus multitudinis in eo existentis. Sed essentia divina est una omnibus modis, quia est summe una. Ergo non potest esse radix alicujus multitudinis in ea existentis. Pluralitas ergo dictarum rationum non radicatur in essentia divina sed in intellectu tantum.

AG6

Praeterea, Damascenus dicit, quod in Deo omnia sunt unum praeter ingenerationem et generationem et processione. Si ergo sapientia et bonitas et hujusmodi attributa sunt in Deo, secundum quod in ipso sunt, non habent aliquam pluralitatem. Ergo pluralitas rationum quam nomina significant, non est in Deo, sed in intellectu nostro tantum.

SC1

Sed contra, dionysius dicit, quod Deus dicitur perfectus sicut omnia in seipso comprehendens; et hoc est etiam quod Philosophus et Commentator dicit, quod Deus dicitur perfectus, quia omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus rerum in ipso sunt. Haec autem perfectio, qua Deus perfectus est, est secundum rem, et non secundum intellectum tantum. Ergo ista attributa quae perfectionem demonstrant, non sunt tantum in intellectu, sed in re, quae Deus est.

SC2

Praeterea, dionysius dicit, quod creaturae dicuntur Deo similes, in quantum imitantur Deum, qui perfecte imitabilis non est a creatura. Ista autem imitatio est secundum participationem attributorum. Ergo creaturae sunt Deo similes, secundum sapientiam, bonitatem et hujusmodi. Sed hoc non posset esse, nisi praedicta essent in Deo secundum proprias rationes. Ergo ratio sapientiae et bonitatis proprie in Deo est; et ita hujusmodi rationes non sunt tantum ex parte intellectus.

SC3

Praeterea, sapientia non dicitur aequivoce de Deo et creatura; alias sapientia creata non duceret in cognitionem sapientiae increatae; et similiter est de potentia et bonitate et de aliis hujusmodi.

Sed ea quae praedicantur de pluribus secundum rationes omnino diversas, aequivoce praedicantur.

Ergo aliquo modo ratio sapientiae, secundum quod de Deo dicitur et de creaturis, est una, non quidem per univocationem, sed per analogiam: et similiter est de aliis. Sed ratio sapientiae, secundum quod de creaturis dicitur non est eadem ratio cum ratione bonitatis et potentiae. Ergo etiam secundum quod ista de Deo dicuntur, non sunt eadem rationes sed diversae.

SC4

Praeterea, sicut Deus vere est pater, ita etiam vere est sapiens. Sed ex hoc quod vere Deus est pater, non potest dici quod ratio paternitatis sit in intellectu tantum. Ergo nec ex hoc quod Deus vere est sapiens, potest dici quod ratio sapientiae sit in intellectu tantum. Sed ratio paternitatis, quae realiter in Deo est, non est eadem cum ratione divinitatis. Unde nec paternitate est Deus, nec divinitate est pater: et tamen ista pluralitas rationum non tollit simplicitatem divinam, propter hoc quod essentia et paternitas idem sunt in re. Ergo similiter si ponamus sapientiam et essentiam esse idem re omnino, et rationes eorum diversas, non tolletur simplicitas divinae essentiae. Sed divinae essentiae simplicitas est tota causa quare ista attributa in Deo non differunt. Ergo non est inconveniens ponere, quod sapientiae et bonitatis ratio in Deo est, et tamen una non est altera, si res omnino una ponatur.

SC5

Si dicatur quod non est simile de relationibus personalibus et de attributis essentialibus, quia in Deo non sunt nisi duo praedicamenta, scilicet substantia et relatio, unde ratio relationis est alia a ratione substantiae, non tamen ratio sapientiae et aliorum absolutorum est alia a substantia: contra. Relatio in divinis habet duplicem comparisonem: unam ad suum correlativum, secundum quam ad aliquid dicitur; aliam ad essentiam, secundum quam est idem re cum ea. Sed secundum id quod aliquid est idem alteri, non facit numerum cum eo. Ergo quod relationes ad aliud praedicamentum pertineant quam ad praedicamentum substantiae, est per comparisonem ad suum relativum. Ergo adhuc manet eadem comparatio sapientiae et paternitatis ad essentiam.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. Praeced., in corp., sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.

Ad cujus rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre.

Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei.

Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit: ratio quam significat nomen est definitio. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima.

Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit.

Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis.

Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.

Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam.

Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa.

Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accedit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.

Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter, secundum eos: vel per modum negationis, vel per modum causalitatis. Per modum negationis dupliciter: vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine unus, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens.

Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum causalitatis dupliciter: vel in quantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis; vel in quantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius, in quantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel hujusmodi aliquid; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses. Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur; hujusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus.

Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est.

Alii vero dicunt, ut Dionysius et Anselmus, quod in Deo praeeminenter existit quiddam perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis: quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur. Secundum ergo hanc opinionem,

conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo simulantur.

Unde huiusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quicquid sequitur ad sapientiam, in quantum huiusmodi, recte et proprie convenit Deo. Hae autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur, tamen non sunt contrariae, si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi. Quia primi consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit: et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se.

Alii vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur: et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per huiusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt.

Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit: quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem, aut res non subsistentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte ejus cui imponitur.

Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis.

Unde, cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonyma, in quantum significant rationes diversas. Si autem intellectus noster Deum per seipsum videret, illi rationi posset imponere nomen unum: quod erit in patria; et ideo dicitur Zach. Ult. 9: in illa die erit Dominus unus, et nomen ejus unum. Illud autem nomen unum non significaret bonitatem tantum, nec sapientiam tantum, aut aliquid huiusmodi, sed significata omnium istorum includeret. Sed tamen si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret, et nominaret mediante conceptione quam de ea habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina: quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae. Unde una re visa diversas conceptiones formaret, et diversa nomina imponeret, sicut etiam chrysostomus dicit, quod Angeli laudant Deum, quidam ut majestatem, quidam ut bonitatem, et sic de aliis, in signum quod ipsum non vident visione comprehendente; sed conceptio perfecte repraesentans eum est verbum increatum; et ideo est unum tantum. Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus; cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis, art.

Anteced., patet, sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.

RA1

His visis facile est respondere ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio dionysii est dicere, quod secundum diversas bonitates quas creaturis influit Deus nominatur, manifestatur et laudatur; non autem ita quod rationes illarum bonitatum ex hoc verificentur de eo quia creaturis eas influit, sed magis e converso, ut dictum est, in corp.. Quamvis enim conditio

causae cognoscatur ex conditionibus effectus, non tamen conditio causae verificatur propter conditiones effectus, sed e converso.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster id quod concipit de bonitate vel de sapientia non refert in Deum quasi in eo sit per modum quo ipse concipit, quia hoc esset comprehendere ejus sapientiam vel bonitatem; sed intelligit ipsam bonitatem divinam, cui aliquo modo simile est quod intellectus noster concipit, esse supra id quod de eo concipitur. Unde per hujusmodi conceptiones non videtur ipse Deus secundum quod in se est, sed intelligitur supra intellectum. Et hoc vult dicere dionysius in illa auctoritate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod multiplicitas ista attributorum nullo modo ponitur in Deo quasi ipse secundum rem sit multiplex; sed tamen ipse secundum suam simplicem perfectionem, multitudini istorum attributorum correspondet, ut vere de Deo dicantur. Et hoc intendit Commentator.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quaedam in ipso, sed est sicut in subjecto in intellectu, et est in homine sicut in eo quod praestat fulcimentum veritati ipsius; ita etiam ratio bonitatis divinae est in intellectu sicut in subjecto, in Deo autem sicut in eo quod correspondet per quamdam similitudinem isti rationi, faciens ejus veritatem. Unde patet quod ratio procedit ex malo intellectu ejus quod dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur fundari vel radicari in aliquo metaphorice, ex quo firmitatem habet. Rationes autem intellectae habent duplicem firmitatem: scilicet firmitatem sui esse, et hanc habent ab intellectu, sicut alia accidentia a suis subjectis; et firmitatem suae veritatis, et hanc habent ex re cui conformantur. Ex eo enim quod res est vel non est locutio et intellectus veritatem vel falsitatem habet. Rationes ergo attributorum fundantur vel radicantur in intellectu quantum ad firmitatem sui esse, quia, ut dictum est, art. Anteced., intellectus est earum subjectum; in essentia autem divina quantum ad firmitatem suae veritatis; et hoc in nullo repugnat divinae simplicitati.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in Deo omnia sunt unum re, praeter ingenerationem, generationem, et processionem, quae constituunt personas re distinctas: non autem oportet quod quidquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione. Et similiter intelligendum est quod dicit boetius, quod sola relatio multiplicat trinitatem, scilicet pluralitate reali. Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur; sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive prout cogitatur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum; et hae rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istarum conceptionum.

Quamvis istud exemplum non sit usquequaque conveniens, sicut nec alia quae in divinis inducuntur.

¶44 Articulus 4: Utrum in divinis sint plures personae.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in unitate divinae essentiae non sit pluralitas personarum.

In omnibus enim creaturis ita est quod ad multiplicationem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae secundum numerum, sicut alia humanitas est numero in socrate et Platone. Sed creaturae sunt exemplatae a Deo. Cum igitur divinam essentiam impossibile sit multiplicari, ut supra ostensum est, hac dist., art. 1, videtur quod impossibile sit esse ibi pluralitatem suppositorum, vel personarum.

AG2

Item, eorum quae sunt idem, si unum multiplicatur vel communicatur, et reliquum. Sed in Deo idem est quo est et quod est, sive essentia et suppositum. Si ergo essentia non multiplicatur, ergo nec suppositum. Ergo etc..

AG3

Item, natura speciei ad hoc multiplicatur in pluribus individuis, quia non potest totam perfectionem habere in uno, eo quod individuum est corruptibile, et species incorruptibilis: unde in incorruptibilibus est tantum unum individuum in una specie, sicut sol. Sed natura divina habet omnem perfectionem in uno supposito. Ergo vanum est esse pluralitatem suppositorum, et hoc non potest esse in Deo.

SC1

Contra. Sicut dicit dionysius, bonum est communicativum sui. Sed Deus est summe bonus. Ergo summe se communicabit.

Sed in creaturis non summe se communicat, quia non recipiunt totam bonitatem suam. Ergo oportet quod sit communicatio perfecta, ut scilicet totam suam bonitatem alii communicet. Hoc autem non potest esse in diversitate essentiae. Ergo oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae. Hoc idem arguitur ex perfectione divinae beatitudinis, quae ponit summum gaudium quod sine consortio haberi non potest. Hoc etiam arguitur ex perfectione divinae caritatis. Perfecta enim caritas est amor gratuitus qui tendit in alium.

Sed non erit amor summus, nisi summe diligat.

Summe autem non diligit creaturam, quae non summe diligenda est. Ergo oportet quod in ipsa creatrice essentia, sit summe diligens et summe dilectus, distincti in essentiae unitate.

CO

Respondeo: concedendum est absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in creatura differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparationem ad habentem essentiam; et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente.

Divina autem essentia est idem quod suum esse; et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. Unde essentia non tantum est una secundum rationem, sed secundum esse; et propter hoc potest esse una numero in pluribus suppositis.

Creaturae autem quamvis exemplentur a Deo, tamen deficiunt a repraesentatione ejus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia et suppositum sunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione, sicut de attributis dictum est supra, art. Praeced.. Unde Commentator dicit, quod vita et vivens non significant idem in Deo, sicut nomina synonyma: et ideo contra rationem suppositi est quod communicetur, non autem contra rationem essentiae.

Ideo una essentia communicatur pluribus suppositis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod necessitas finis est necessitas conditionata et ex suppositione. Unde non quaeritur in illis quae sunt necessaria absolute, et multo minus in illis quae sunt per se necessaria, non habentia necessitatem ab aliquo. Unde dico, quod pluralitas suppositorum in divina essentia non est propter aliquem finem; immo propter seipsam est necessario, cum ipse Deus sit finis omnium. Unde non potest concludi quod sit vana, quia vanum est quod est ordinatum ad finem quem non consequitur.

|a5 Articulus 5: Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod pluralitas suppositorum in divinis non sit realis, sed tantum rationis. Sicut enim dicit Damascenus, tres personae re idem sunt, ratione autem et cognitione distinguuntur.

Ergo videtur quod non sit ibi pluralitas realis.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod tres personae in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quae sunt ad aliquid.

Res autem non est ad aliquid, sed est absolutum.

Ergo videtur quod tres personae non sunt tres res, et ita non est ibi realis distinctio.

AG3

Item, personae distinguuntur per proprietates.

Proprietates autem illae non addunt supra essentiam secundum rem, sed tantum secundum rationem.

Ergo videtur quod distinctio personarum, quam faciunt, sit tantum distinctio rationis.

AG4

Item, sicut paternitas et essentia differunt ratione, ita sapientia et essentia. Si ergo hoc sufficit ad distinctionem realem suppositorum, videtur quod etiam secundum diversa attributa distinguantur realiter supposita; et ita sunt tot personae quot attributa. Hoc autem est inconveniens. Ergo proprietates non faciunt realem distinctionem suppositorum.

SC1

Contra, Augustinus dicit: res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus. Ergo tres personae sunt plures res. Ergo eorum pluralitas est pluralitas realis.

SC2

Item, distinctio rationis non sufficit ad distinctionem suppositorum, cum unus et idem homo possit in se diversas rationes habere, et cum suppositum dicat quid reale. Si ergo non est in divinis nisi distinctio rationis, non erit ibi vera pluralitas personarum; quod est haereticum.

CO

Respondeo dicendum, quod dicere, personas distingui tantum ratione, sonat haeresim sabellianam: et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis. Quo modo autem hoc possit esse, videndum est.

Sciendum est igitur, quod proprietas personalis, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione, sicut et de attributis dictum est. Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis: vel per comparationem ad essentiam, et sic est ratio tantum; vel per comparationem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis relatio realiter distinguitur ab

illo. Sed per comparationem relationis ad suum correlativum oppositum distinguuntur personae, et non per comparationem relationis ad essentiam: et ideo est pluralitas personarum realis et non tantum rationis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni sic intelligenda est. Ratione, idest relatione; et dicitur relatio ratio, per comparationem ad essentiam, ut dictum est, in corp..

RA2

Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relata; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis relatio per comparationem ad essentiam sit ratio tantum, tamen per comparationem ad suum correlativum est res et realiter distinguens ab ipso.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet sapientia secundum suam rationem differat ab aliis attributis, non tamen opponitur ad aliquod aliud attributum, cum sapientia bonitatem et alia attributa secum compatiatur in eodem subjecto. Et ideo non habet rationem distinguendi supposita divinae naturae, sicut habent relationes oppositae. Sed sicut sapientia divina realiter facit effectum sapientiae propter veritatem rationis ipsius, quae manet; ita relatio facit veram distinctionem propter rationem relationis veram, quae salvatur.

EX

Substantiae, vel essentiae: quia non proprie dicitur substantia, ut infra, 8 distinct., dicitur.

Creditur et intelligitur. Ista ordinantur secundum quod acquiritur fides in credente. Primum enim est praedicatorum verbum, sicut dicitur, Roman. 10, 14: quomodo credent ei quem non audierunt? secundum est assensus fidei in ipso credente; et ultimo per fidem devenitur in intellectum, isa. 7, 9: nisi credideritis, non intelligetis.

Purgatis mentibus; sed diversimode. Ad hoc enim quod videatur naturali cognitione, oportet mentem purgari a sensibilibus et phantasmatis; ad hoc autem quod per fidem cernatur, oportet mentem purgari ab erroribus et naturalibus rationibus; ad hoc autem quod videatur per essentiam, oportet mentem purgari ab omni culpa et miseria.

In tam excellenti luce. Loquitur de intuitu mentis, ad similitudinem visus corporalis; sicut enim non possumus defigere oculus in excellens luminosum, ita etiam mens nostra non figitur in excellentia divinae lucis, ut aliquid determinate cognoscat, nisi per fidem. Unde etiam Philosophi in diversos errores prolapsi sunt; et ideo dicit Philosophus: sicut se habet oculus noctuae ad lucem solis, ita se habet intellectus noster ad manifestissima naturae.

Per justitiam fidei. Justitia hic sumitur pro justitia generali, quae est rectitudo animae in comparatione ad Deum et ad proximum et unius potentiae ad aliam; et dicitur justitia fidei, quia in justificatione primus motus est fidei, sicut dicitur Hebr. 11, 6: accedentem ad Deum oportet credere.

Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti. Ista notula affigitur ad excludendum falsum intellectum qui posset de praedictis haberi, scilicet quod Deus nullo modo a peccatoribus cognosci posset.

Nec periculosius alicubi erratur. Hoc enim est fundamentum totius fidei; quo destructo, totum aedificium subruit. Unde etiam dicit Philosophus, quod parvus error in principio, maximus est in fine.

Nec fructuosius aliquid invenitur. Cognitio enim trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae.

Ubi dixi de patre. Ista notula apponitur ad corrigendum hoc quod posuit in littera hoc verbum sum, es, est, singulariter praedicari de tribus personis; et ratio fuit, quia significat substantiam, quae est una trium personarum. Sed postea retractavit; quia quamvis significet substantiam, tamen significat eam per modum actus, et actus numerantur secundum supposita; unde debet pluraliter praedicari de tribus personis.

Primo ipsa legis exordia occurrant: ubi scilicet primo legis praecepta poni incipiunt, Exod. 20 et Deut. 6.

Deus enim, ut ait Ambrosius, nomen est naturae, Dominus vero nomen est potestatis. Videtur quod Deus non sit nomen naturae per derivationes hujus nominis theos, quas Damascenus ponit. Dicit enim, quod theos quod est Deus, dicitur ab ethim, quod est ardere, quia Deus noster, ignis consumens est, deuter. 4, 24. Dicitur etiam a theaste, quod est considerare vel videre, quia omnia videt: vel a thein, quod est currere, vel fovere, quia per omnia vadit, omnia salvans et continens: quae omnia operationem important. Ergo etc..

Item Dominus secundum esse suum est relativum.

Ergo non significat potestatem, sed relationem.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Deus potest considerari dupliciter. Vel quantum ad id a quo nomen imponitur, quod est quasi qualitas nominis; et sic est nomen operationis, secundum Damascenum. Vel quantum ad id cui imponitur, quod est substantia significata per nomen; et sic est nomen naturae, quia ad significandum divinam naturam est impositum.

Ad secundum dicendum, quod relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subjecto, sicut aequalitas supra quantitatem, et dominium supra potestatem. Unde dicit boetius, quod dominium est potestas

coercendi subditos; et dionysius dicit, quod dominium est non pejorum, idest subditorum, excessus tantum, sed bonorum et pulchriorum omnimoda et perfecta possessio; vera et non cadere valens fortitudo. Ad hoc enim quod aliquis sit Dominus requiruntur divitiae et potentia, et super haec duo fundatur relatio domini.

Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit Dominus in Genesi. Sciendum, quod Augustinus et Hilarius ex hac auctoritate: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, nituntur ostendere unitatem essentiae et personarum pluralitatem ex verbis ibi positis, sed differenter. Quia Augustinus considerat tantum consignificationem numeri in eis; unde per haec duo, faciamus, et nostram, ostendit trinitatem; per haec vero duo imaginem, et similitudinem, unitatem essentiae. Hilarius autem ex quolibet horum quatuor intendit ostendere utrumque, hoc modo.

Similitudo enim significat relationem causatam ex unitate qualitatis, quae relatio requirit distincta supposita; est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas; unde ratione ejus quod causat similitudinem ostendit unitatem essentiae, quae est eadem bonitas et sapientia, vel quidquid aliud per modum qualitatis significatur. Nec potest ibi esse diversitas bonitatis secundum numerum, ut probatum est; sed ex parte relationis designatur suppositorum distinctio. Et eadem est ratio de hoc nomen imago, quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum aliquid unum; et hoc tangitur ubi dicit: Hilarius quoque... Dicit, his verbis significari, quod in trinitate nec diversitas est nec singularitas, vel solitudo; sed similitudo et pluralitas. Similiter etiam ex parte harum duarum dictionum, faciamus et nostram, accipit utrumque: pluralitatem quidem personarum ratione pluralis numeri, sed unitatem essentiae ratione consortii, quod designatur in utroque.

Consortium enim oportet quod sit in aliquo uno: et quia non potest esse in divinis unum in specie et diversum in numero, oportet quod sit unum numero; et hoc tangit ibi: item idem in 4 Lib. Absolutius voluit intelligi, significationem hanc non ad se esse referendam tantum. Differunt etiam quantum ad aliud; quia Augustinus videtur accipere similitudinem et imaginem tantum hominis ad Deum; sed Hilarius accipit similitudinem et imaginem unius personae ad aliam, et quod homo accedat ad illam similitudinem quantum potest.

Diversitas, propter divisionem essentiae. Singularitas, propter incommunicabilitatem divinae naturae.

Solitudo, ne removeatur societas personarum, quae est per unionem amoris. Similitudo,

distinctio, contra solitudinem. Significatio efficientis, quantum ad hoc quod dicit, faciamus. Operatio constituta, in ipsum operatum.

Maximus propheta, quantum ad modum revelationis, quae est per intellectualem visionem, et quantum ad privilegium promissi seminis.

Dominus possedit me. Loquitur de filio, in quantum appropriatur sibi sapientia. Dicitur autem Deus possidere sapientiam, quia ipse solus eam perfecte habet. Possidetur enim quod ad nutum habetur; unde Philosophus dicit, quod divina scientia est possessio divina, non humana. Viarum, idest creaturarum, per quas in ipsum itur. Ordinata, secundum ordinem naturae, qui est filii ad patrem, et secundum ordinem causae, qui est ideae ad ideatum.

Concepta. Dicitur concipi, quia clauditur in unitate essentiae patris. Parturiebar, in quantum exit a patre per distinctionem personarum. Cardines, idest extremitates terrae, secundum Isidorum, vel causae in quibus terrae, et ea quae in terris, quasi volvuntur et conservantur. Delectabar, consors paternae gloriae.

Per singulos dies, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae. Ludens, propter otium contemplationis sapientiae. Sicut enim operationes ludi non appetuntur propter aliud, sed in seipsis habent delectationem, ita et contemplatio sapientiae.

In medio duorum animalium. Hoc sumitur de Habacuc 3, secundum aliam litteram; et per duo animalia significantur duo testamenta.

Forcipem de altari. Hoc dicitur Isaiae 6, et per forcipem, qui habet duo brachia, significantur duo testamenta, et per calculum veritas sacrae Scripturae.

Unde in psalm. 118, 140 dicitur: ignitum eloquium tuum vehementer.

|+d3.q1 Distinctio 3, Quaestio 1

|a0 Prologus

In parte ista ostendit Magister unitatem essentiae et trinitatem personarum per rationes et similitudines quasdam, et dividitur in partes duas: in prima ostendit unitatem essentiae divinae per rationes naturales; in secunda ostendit trinitatem personarum per similitudines creaturarum, ibi: nunc restat ostendere utrum per ea quae facta sunt, aliquod trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit.

Circa primum tria facit: primo ostendit per auctoritatem apostoli, probantis unitatis divinae essentiae possibilitatem; secundo inducit probationem, ibi: nam sicut ait Ambrosius; tertio excludit quamdam objectionem, ibi: cum ergo Deus una sit et simplex essentia... Pluraliter tamen dicit apostolus: invisibilia Dei.

Secunda autem pars in qua ponit probationem, dividitur in quatuor, secundum quatuor rationes quas ponit. Harum autem diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas dionysius ponit.

Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum: scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio hujus est, quia esse creaturae est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est; et sic ducimur per modum causalitatis: aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in creatore; et ita est modus per eminentiam.

Prima ergo ratio sumitur per viam causalitatis, et formatur sic. Omne quod habet esse ex nihilo, oportet quod sit ab alio, a quo esse suum fluxerit.

Sed omnes creaturae habent esse ex nihilo: quod manifestatur ex earum imperfectione et potentialitate.

Ergo oportet quod sint ab aliquo uno primo, et hoc est Deus.

Secunda ratio sumitur per viam remotionis, et est talis. Ultra omne imperfectum oportet esse aliquod perfectum, cui nulla quidem imperfectio admisceatur. Sed corpus est imperfectum, quia est terminatum et finitum suis dimensionibus et mobile.

Ergo oportet ultra corpora esse aliquid quod non est corpus.

Item, omne incorporeum mutabile de sui natura est imperfectum. Ergo ultra omnes species mutabiles, sicut sunt animae et Angeli, oportet esse aliquod ens incorporeum et immobile et omnino perfectum, et hoc est Deus.

Aliae duae rationes sumuntur per viam eminentiae.

Sed potest dupliciter attendi eminentia, vel quantum ad esse vel quantum ad cognitionem.

Tertia ergo sumitur ratio per viam eminentiae in esse, et est talis. Bonum et melius dicuntur per comparisonem ad optimum. Sed in substantiis invenimus corpus bonum et spiritum creatum melius, in quo tamen bonitas non est a seipso. Ergo oportet esse aliquod optimum a quo sit bonitas in utroque.

Quarta sumitur per eminentiam in cognitione, et est talis. In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cujus propinquitatem aliud alio dicitur speciosius. Sed invenimus corpora esse speciosa sensibili specie, spiritus autem speciosiores specie intelligibili. Ergo oportet esse aliquid a quo utraque speciosa sint, cui spiritus creati magis appropinquant.

Nunc restat ostendere, utrum per ea quae facta sunt aliquid trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit. Hic ostendit trinitatem personarum per similitudines in creaturis: et primo per similitudinem vestigii; secundo per similitudinem imaginis, ibi: nunc autem ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana... Trinitatis imaginem reperiamus. Circa primum duo facit: primo enim ostendit per auctoritatem Augustini quomodo in vestigio creaturarum repraesentatur trinitas personarum; secundo ex ipsa similitudine vestigii concludit personarum distinctionem, ibi: per considerationem creaturarum, unius substantiae trinitatem intelligimus. Ubi distinguit tres personas: primo quo ad nos, et hoc tripliciter; secundum exitum nostrum a Deo, et secundum reditum in ipsum, ibi, scilicet principium ad quod recurrimus; et secundum beneficium ipsius Dei, ibi: unum scilicet, quo auctore conditi sumus. Secundo concludit per comparisonem ad omnia, ibi: scilicet Deum qui dixit: fiat lux. Ultimo ostendit vestigii repraesentationem esse insufficientem, ibi: ecce ostensum qualiter in creaturis aliquatenus imago trinitatis inducatur.

Quia autem in parte ista ostenditur, qualiter venit in cognitionem Dei per vestigium creaturarum, ideo quaeruntur duo: primo de divina cognitione.

Secundo de creaturarum vestigio.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus sit cognoscibilis a creaturis; 2 utrum Deum esse sit per se notum; 3 utrum possit cognosci per creaturas, et quorum sit Deum per creaturas cognoscere; 4 quid de Deo Philosophi per creaturas cognoscere potuerunt.

¶a1 Articulus 1: Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit cognoscibilis a creato intellectu. Dicit enim dionysius, quod Deum nec dicere nec intelligere possumus: quod sic probat. Cognitio est tantum existentium.

Sed Deus est supra omnia existentia. Ergo est supra omnem cognitionem.

AG2

Item, Deus plus distat a quolibet existentium intelligibilium notorum nobis, quam distet intelligibile a sensibili. Sed sensus non potest intelligibile cognoscere. Ergo nec Deus potest a nostro intellectu cognosci.

AG3

Item, omnis cognitio est per speciem aliquam, per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam. Sed a Deo non potest abstrahi aliqua species, cum sit simplicissimus.

Ergo non est cognoscibilis.

AG4

Item, ut dicit Philosophus, omne infinitum est ignotum; cujus ratio est, quia de ratione infiniti est, ut sit extra accipientem secundum aliquid sui, et tale est ignotum. Sed Deus est infinitus. Ergo est ignotus.

AG5

Item, Philosophus dicit, quod ita se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Cum igitur de Deo non possit formari aliquod phantasma, ut dicitur isa. 40, 18, quam imaginem ponetis ei? videtur quod non sit cognoscibilis a nostro intellectu.

SC1

Contra, hierem. 9, 24, dicitur: in hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me. Sed ista non est vanagloria ad quam Deus hortatur. Ergo videtur quod possibile sit Deum cognoscere.

SC2

Item, ut supra dictum est, etiam secundum Philosophum, ultimus finis humanae vitae est contemplatio Dei. Si igitur ad hoc homo non posset pertinere, in vanum esset constitutus; quia vanum est, secundum Philosophum, quod ad aliquem finem est, quem non attingit; et hoc est inconueniens, ut dicitur in Psal. 88, 48: numquid enim vane constituisti eum?

SC3

Item, ut dicit Philosophus, in hoc differt intelligibile a sensibili, quia sensibile excellens destruit sensum; intelligibile autem maximum non destruit, sed confortat intellectum.

Cum igitur Deus sit maxime intelligibilis quantum in se est, quia est primum intelligibile, videtur quod a nostro intellectu possit intelligi: non enim impediretur nisi propter suam excellentiam.

CO

Respondeo dicendum, quod non est hic quaestio, utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius intentionis est; sed utrum quocumque modo cognosci possit. Et ideo dicimus quod Deus cognoscibilis est; non autem ita est cognoscibilis, ut essentia sua comprehendatur.

Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitae, sed per modum cognoscentis. Modus autem nullius creaturae attingit ad altitudinem divinae majestatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non est hoc modo existens sicut ista existentia, sed in eo est natura entitatis eminenter. Unde, sicut non est omnino expers entitatis, ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur; sed non cognoscitur per modum aliorum existentium, quae intellectu creato comprehendi possunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis plus distet Deus a quolibet intelligibili, secundum naturae proprietatem, quam intelligibile a sensibili, tamen plus convenit in ratione cognoscibilis. Omne enim quod est separatum a materia, habet rationem ut cognoscatur sicut intelligibile: quod autem materiale est cognoscitur ut sensibile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod species, per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis: unde eorum quae sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus; et ideo hujusmodi dicuntur cognosci per modum abstractionis.

Deus autem et Angeli sunt simpliciores nostro intellectu; et ideo species quae in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex.

Unde non dicimur cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras.

RA4

Ad quartum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Infinitum privative est quod secundum suum genus est natum habere finem, non habens; et tale, cum sit imperfectum, ex sui imperfectione perfecte non cognoscitur, sed secundum quid. Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum est; et hoc est quiddam quod se ad omnia extendit, perfectissimum, non valens ab intellectu creato comprehendi, sed tantum attingi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Philosophus, loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis secundum statum viae; et hoc modo Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasmata, non sui ipsius, sed causati sui per quod in ipsum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua possit esse intellectus, non per viam naturalem nobis, sed altiore, scilicet per influentiam divini luminis ad quam phantasma non est necessarium.

RC1

Alia concedimus.

RC3

Tamen ad ultimum, quia concludit, quod Deus etiam nunc maxime cognoscatur a nobis, respondendum est, quod quodammodo est simile in intellectu et sensu, et quodammodo dissimile. In hoc enim simile est quod sicut sensus non potest in id quod non est proportionatum sibi, ita nec intellectus, cum omnis cognitio sit per modum cognoscentis, secundum boetium: in hoc autem dissimile est quod intelligibile excellens non corrumpit, sicut excellens sensibile; unde intellectus non deficit a cognitione excellentis intelligibilis quia corrumpatur, sed quia non attingit.

Et ideo non perfecte Deum videre potest intellectus creatus.

ja2 Articulus 2: Utrum Deum esse sit per se notum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim dicuntur per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis insita, ut: omne totum est majus sua parte. Sed cognitio existendi Deum, secundum Damascenum, naturaliter est omnibus insita. Ergo Deum esse est per se notum.

AG2

Item, sicut se habet lux sensibilis ad visum, ita se habet lux intellectualis ad intellectum. Sed lux visibilis seipsa videtur; immo nihil videtur, nisi mediante ipsa. Ergo Deus seipso immediate cognoscitur.

AG3

Item, omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem. Sed Deus est per seipsum intrinsecus animae etiam magis quam ipsa sibi. Ergo per seipsum cognosci potest.

AG4

Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse. Ergo ipsum esse, per se est notum.

Probatio mediae est per Anselmum: Deus est quo majus cogitari non potest. Sed illud quod non potest cogitari non esse, est majus eo quod potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse, cum sit illud quo nihil majus cogitari potest. Potest aliter probari. Nulla res potest cogitari sine sua quidditate, sicut homo sine eo quod est animal rationale mortale. Sed Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna.

Ergo Deus non potest cogitari non esse.

SC1

Contra, ea quae per se sunt nota, ut dicit Philosophus, etsi exterius negentur ore, nunquam interius negari possunt corde. Sed Deum esse, potest negari corde.

Psalm. 13, 1: dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum.

SC2

Item, quidquid est conclusio demonstrationis non est per se notum. Sed Deum esse demonstratur etiam a philosophis.

Ergo Deum esse non est per se notum.

CO

Respondeo, quod de cognitione alicujus rei potest aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quo ad nos. Loquendo igitur de Deo secundum seipsum, esse est per se notum, et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibile, sicut materialia facimus intelligibilia in actu. Loquendo autem de Deo per comparisonem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse, est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum. Aut secundum suppositum, idest considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum; immo multi inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes Philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut democritus et quidam alii.

Et hujus ratio est, quia ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione. Unde Philosophus: principia cognoscimus dum terminos cognoscimus.

Sed visis sensibilibus, non devenimus in Deum nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo; et nullum tale est per se notum. Et haec est ratio Avicennae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Damasceni intelligenda est de divina cognitione nobis insita, secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura; sicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi in quantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod visus noster est proportionatus ad videndum lucem corporalem per seipsam; sed intellectus noster non est proportionatus ad cognoscendum naturali cognitione aliquid nisi per sensibilia; et ideo in intelligibilia pura devenire non potest nisi arguendo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex objectis in actus et ex actibus in potentias.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest.

RC

Et similiter etiam dicendum ad aliam probationem.

¶a3 Articulus 3: Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus possit cognosci per creaturas ab homine. Rom. 1, 20: invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Creatura autem videtur esse homo, secundum expositionem Magistri.

Ergo per creaturas ab homine potest cognosci.

AG2

Item, videtur quod ab Angelo. Cognitio enim Dei per creaturas fit per hoc quod videtur divina bonitas relucens in creatura. Sed Angelus cognoscens res in proprio genere, videt divinam bonitatem in ipsis. Ergo cognoscit creatorem ex creaturis.

AG3

Item, videtur quod etiam bruta. Nulli enim fit praeceptum nisi ei qui cognoscit praeceptum. Sed jonae 4 dicitur, quod praecepit Dominus vermi, quod percuteret hederam. Ergo vermis potest cognoscere divinum praeceptum, et ita potest etiam cognoscere praecipientem.

AG4

Item, videtur quod etiam a peccatoribus possit cognosci: dicitur enim Rom. 1, 21: cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt.

Tales autem peccatores fuerunt. Ergo etc..

AG5

Contra, omnis effectus ducens in cognitionem suae causae, est aliquo modo proportionatus sibi.

Sed creaturae non sunt proportionatae Deo. Ergo ex eis non potest homo in suam cognitionem venire.

AG6

Item, videtur quod nec Angeli. Quod enim per se cognoscitur, non cognoscitur per aliquid aliud.

Sed Deum cognoscunt Angeli per se, videntes ipsum in sua essentia. Ergo non cognoscunt ipsum per creaturas.

AG7

Item, videtur quod nec etiam a brutis. Nulla enim potentia affixa organo habet virtutem ad cognoscendum nisi speciem materialem, eo quod cognitio sit in cognoscente secundum modum ipsius.

Sed bruta non habent virtutes cognoscitivas, nisi sensitivas, quae sunt affixae organo. Ergo nullo modo possunt cognoscere Deum, qui omnino est immaterialis.

AG8

Item, videtur quod nec etiam a peccatoribus.

Ambrosius enim dicit super illud, Matth. 5, 8: beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Si qui mundo corde sunt, Deum videbunt, ergo alii non videbunt; neque enim maligni Deum videbunt, neque is qui Deum videre noluerit, potest videre Deum.

CO

Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam.

Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad creatorem; et ideo Angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a creatoris cognitione procedunt in creaturas. Sed convenit iste processus hominibus, secundum statum viae, bonis et malis.

RA1

Primum ergo concedimus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus cognoscat divinam bonitatem relucere in creatura, non tamen ex creatura venit in creatorem, sed e contrario.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praeceptum Dei non devenit ad vermem, ita quod intentionem praecepti apprehenderet, sed quia divina virtute mota est ejus aestimativa naturali motu ad explendum illud quod Deus disponebat.

RA4

Quartum concedimus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod creatura est effectus non proportionatus creatori; et ideo non ducit in perfectam cognitionem ipsius sed in imperfectam.

RA6

Sextum et septimum concedimus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Ambrosius loquitur de visione Dei per essentiam, quae erit in patria, ad quam nullus malus poterit pervenire. Similiter etiam ad cognitionem fidei nullus venit nisi fidelis. Sed cognitio naturalis de Deo communis est bonis et malis, fidelibus et infidelibus.

¶a4 Articulū 4: Utrum Philosophi naturali cognitione cognoverint trinitatem ex creaturis.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Philosophi naturali cognitione ex creaturis in trinitatem devenerunt. Dicit enim Aristoteles: et per hunc quidem numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum eminentem proprietatibus eorum quae creata sunt. Similiter etiam Plato, loquitur multa de paterno intellectu et multi alii Philosophi.

AG2

Praeterea, Philosophi potuerunt devenire in cognitionem eorum quae in creaturis relucent. Sed in anima est expressa similitudo trinitatis personarum.

Ergo videtur quod per potentias animae, quas Philosophi multum consideraverunt, potuerunt in trinitatem personarum devenire.

AG3

Item, Richardus de s. Victore, dicit: credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo et necessaria argumenta non desunt. Sed necessarium est cognoscere trinitatem. Ergo videtur quod ad ipsius cognitionem Philosophi rationem habere potuerunt.

Quod etiam videtur ex probationibus supra inductis, dist. 2, art. 4, quibus trinitas probatur.

AG4

Item, dicitur Rom. 1 in Glossa quod Philosophi non pervenerunt ad notitiam personae tertiae, scilicet spiritus sancti, et idem habetur super Exod. 8, ubi dicitur, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Ergo videtur ad minus quod ad notitiam duarum personarum venerunt.

SC1

Contra, Heb. 11, 1: fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

Sed Deum esse trinum et unum, est articulus fidei.

Ergo non est apparens rationi.

CO

Respondeo dicendum, quod per naturalem rationem non potest perveniri in cognitionem trinitatis personarum; et ideo Philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis. Et hujus ratio est, quia naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnia autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas, pertinent ad essentiam et non ad personas. Et ideo ex naturali ratione non venit nisi in attributa divinae essentiae. Tamen personas, secundum appropriata eis, Philosophi cognoscere potuerunt, cognoscentes potentiam, sapientiam, bonitatem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum expositionem Commentatoris, Aristoteles non intendit trinitatem personarum in Deo ponere; sed propter hoc quod in omnibus creaturis apparet perfectio in ternario, sicut in principio, medio et fine, ideo antiqui honorabant Deum in sacrificiis et orationibus triplicatis. Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Aegypto. Vel forte intellectum paternum nominat intellectum divinum, secundum quod in se quodam modo concipit ideam mundi, quae est mundus archetypus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo trinitatis relucens in anima est omnino imperfecta et deficiens, sicut infra dicit Magister. Sed dicitur expressa per comparisonem ad similitudinem vestigii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si dictum Richardi intelligatur universaliter, quod omne verum possit probari per rationem, est expresse falsum; quia prima principia per se nota non probantur. Si autem aliqua sunt in se nota quae nobis occulta sunt, illa probantur per notiora quo ad nos. Notiora autem quo ad nos sunt effectus principiorum. Ex effectibus autem creaturarum, trinitas personarum probari non potest, ut dictum est. Et ideo relinquatur quod nullo modo possit probari; et omnes rationes inductae sunt magis adaptationes quaedam, quam

necessario concludentes. Remoto enim per impossibile intellectu distinctionis personarum, adhuc remanebit in Deo summa bonitas et beatitudo et caritas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophi non pervenerunt in cognitionem duarum personarum quantum ad propria, sed solum quantum ad appropriata, non in quantum appropriata sunt, quia sic eorum cognitio dependeret ex propriis, sed in quantum sunt attributa divinae naturae.

Et si objiciatur, quod similiter devenerunt in cognitionem bonitatis, quae appropriatur spiritui sancto, sicut in cognitionem potentiae et sapientiae, quae appropriantur patri et filio: dicendum, quod bonitatem non cognoverunt quantum ad potissimum effectum ipsius, incarnationem scilicet et redemptionem.

Vel quia non tantum intenderunt venerationi bonitatis divinae, quam etiam non imitabantur, sicut venerati sunt potentiam et sapientiam.

|+d3.q2 Distinctio 3, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de vestigio, circa quod quaeruntur tria: 1 quid sit vestigium; 2 de partibus vestigii; 3 utrum in omni creatura vestigium inveniatur.

|a1 Articulus 1: Utrum similitudo Dei in creaturis, possit dici vestigium.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod similitudo creatoris reperta in creatura, non potest dici vestigium. Per vestigium enim res investigatur.

Sed divina majestas est investigabilis: unde dicitur Rom. 11, 33: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus. Et psalm. 76, 20: et vestigia tua non cognoscuntur. Ergo videtur quod similitudo creatoris in creatura non sit vestigium.

AG2

Praeterea, vestigium est impressio quaedam consequens motum ejus cujus est vestigium. Sed Deus res producit sine aliquo sui motu, jac. 1, 17: apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.

Ergo vestigium non potest dici de similitudine creaturae, quae a creatore producitur.

AG3

Item, vestigium, secundum quod hic sumitur, inducit in cognitionem personarum. Sed per creaturas non potest haberi cognitio trinitatis, ut dictum est.

Ergo similitudo reperta in creaturis non debet dici vestigium; vel vestigium non ducit in trinitatem.

AG4

Item, Gregorius dicit, super illud job 11, 7: forsitan vestigia Dei comprehendes? benignitas visitationis, qua viam nobis ostendit, ejus vestigia dicuntur. Ergo videtur, quod vestigium non sit similitudo Dei reperta in creaturis.

CO

Respondeo dicendum, quod vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicujus, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem, scilicet pedem, et secundum inferiorem superficiem tantum. Tria ergo considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem cujus est vestigium devenitur. Secundum hoc ergo, quia in creaturis invenitur similitudo creatoris, per quam in ipsius cognitionem devenire possimus, et est imperfecta similitudo; ideo in creaturis dicitur vestigium creatoris. Et quia magis deficiunt a repraesentatione distinctionis personarum, quam essentialium attributorum; ideo magis proprie dicitur creatura vestigium, secundum quod ducit in personas, quam secundum quod ducit in divinam essentiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod divinae viae dicuntur investigabiles, quia non ad plenum ipsius opera comprehendere possumus, non quod ex creaturis nullo modo in ipsas devenire possumus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in his quae dicuntur per translationem, sufficit quod attendatur similitudo quantum ad aliquid, et non oportet quod quantum ad omnia; alias esset identitas, et non similitudo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per vestigium non devenimus in cognitionem personarum, nisi valde confuse; quia per appropriata personis, magis quam per ipsarum propria, sicut patet ex littera. Appropriata autem sunt essentialia, quamvis similitudinem habeant cum propriis personarum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod uni rei possunt esse multa similia; unde non est inconueniens quod ab eodem transmutentur aliqua diversa secundum diversas similitudines; et ideo potest esse quod similitudo reperta in creaturis dicatur vestigium in quantum confuse repraesentat; et opera divinae bonitatis in mysterio incarnationis ostensa dicantur vestigia Dei in quantum per ea nobis via paratur ad veniendum in ipsum.

¶a2 Articulus 2: Utrum partes vestigii sint tres tantum vel duae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod debeant esse tantum duae partes vestigii. Vestigium enim est proprietas quaedam creaturae. Sed creatura habet tantum duas partes essentielles, scilicet materiam et formam. Ergo videtur quod secundum has partes duae tantum sint partes vestigii.

AG2

Item, videtur quod quatuor. Per vestigium enim non tantum repraesentatur personarum trinitas, sed etiam unitas essentialis. Ergo oportet esse tria respondentia tribus personis et quartum respondens unitati essentiali.

AG3

Item, vestigium dicitur in creatura secundum quod repraesentat creatorem. Cum igitur in creaturis repraesententur plurima attributa ipsius Dei, quae participantur a creaturis, sicut patet per dionysium, videtur quod sint plurimae partes.

AG4

Item, a diversis inveniuntur partes diversae assignatae; sicut Sap. 11, 21 dicitur: omnia in numero, pondere et mensura disposuisti; et Augustinus, ponit modum, speciem et ordinem; et multis aliis modis secundum diversos. Quaeritur ergo de ratione diversitatis assignationum.

CO

Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, in quantum imitatur divinam perfectionem. Perfectio autem creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt, ut patet in materia et forma, quorum neutrum habet per se esse perfectum; sed in conjunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non conjungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium, medium et finis, secundum quae tria ponebat Pythagoras perfectionem cujuslibet creaturae. Et secundum rationem etiam horum trium repraesentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus filius est media persona, sed spiritus sanctus est in quo terminatur processio personarum. Contingit autem inter duo extrema esse plura media; et ideo contingit quod principium et medium et finis diversimode possunt assignari, secundum quod ex his omnibus, scilicet principio, medio et fine, et multis mediis, quaedam possunt accipi ut principium et quaedam ut medium et quaedam ut finis, diversimode combinando; et ideo contingit quod a diversis partes vestigii diversimode sunt assignatae. Verbi gratia, primum quod pertinet ad perfectionem rei, sunt principia ipsius rei; ultimum autem est perfectio ipsius rei secundum operationem suam ad alias res non tantum prout in se perfecta est. Inter haec autem multa sunt media. Est enim dispositio principiorum, sive inclinatio ad esse principii; est etiam limitatio principiorum sub forma principii, et est forma ipsius principii et est virtus et operatio et multa hujusmodi. Potest ergo assignari vestigium, ut pro principio sumatur solum illud quod primum est, scilicet ipsa substantia principiorum; et pro medio illud quod est immediate sequens, scilicet dispositio principiorum sive inclinatio ad esse principii; et pro fine illud totum quod consequitur; et secundum hoc sumitur illud quod dicitur sapien. 11, numerus, pondus et mensura; quia numerus pertinet ad pluralitatem principiorum, pondus ad inclinationem principiorum in esse principii, mensura ad terminationem principiorum sub esse creati terminat; ita quod in ista terminatione sumatur et terminatio in esse et in operari et in omnibus aliis. Item potest aliter sumi, ut pro principio sumatur ipsa substantia principiorum et inclinatio et quidquid aliud pertinet ad principia, et pro medio sumatur ipsa forma principii, et pro ultimo sumatur ipsa comparatio ipsius rei ad ea quae sunt extra rem. Et sic sumuntur illa verba Augustini: quod constat, quod discernitur, quod congruit. Constat enim res per ipsa sua principia, discernitur per formam, congruit per comparisonem ad alterum: et quasi similiter sumuntur ista, modus, species et ordo; ita quod modus pertineat ad principia determinata sub esse principii, species ad formam, ordo ad comparisonem ad alterum; nisi quod ista sunt abstracta et prima concreta; et quasi similiter accipiuntur ista, unum, verum et bonum; ut unitas rei pertineat ad suam determinationem prout ex principiis constituta est, et veritas secundum quod habet formam, et bonum secundum quod ordinatur ad finem. Item etiam potest sumi pro principio tota res secundum quod est etiam perfecta per formam, et pro medio virtus, et pro fine operatio; et sic sumitur illa dionysii: essentia, virtus et operatio. Et sic patet quod secundum quod perfectio rei potest intelligi terminari ad diversa, et secundum quod unum membrum potest multa vel pauca includere, invenitur diversitas partium vestigii in omnibus secundum unam communem rationem principii, medii et finis signatam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint duae partes essentielles creaturae, nihilominus tamen est accipere habitudinem unius ad alteram, et multas etiam perfectiones consequentes, secundum quas partes vestigii assignari possunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut in Deo essentia non facit numerum cum personis, ita et in creatura est, quod tribus partibus vestigii substat ipsum esse creaturae repraesentans essentiam non connumeratum tribus partibus vestigii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod proprietates creaturarum, ex quibus ducimur in divina attributa, quamvis sint plura, habent tamen ordinem ad invicem principii, medii et finis, sub quorum rationibus in tres personas ducunt, qualitercumque diversificentur.

¶a3 Articulus 3: Utrum in omni creatura sit vestigium.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non in omni creatura sit vestigium. Similitudo enim vestigii dividitur contra similitudinem imaginis. Sed quaedam creaturae sunt in quibus est similitudo imaginis, sicut in homine. Ergo in illis non est vestigium.

AG2

Item, vestigium est similitudo imperfecte repraesentans. Sed aliquae creaturae sunt perfecta similitudo divinae bonitatis, sicut gratiae gratum facientes, cum quibus Deus dicitur inhabitare in homine. Ergo in illis non est vestigium.

AG3

Item, si accipiamus singulas partes vestigii, quaelibet earum creatura est, sicut modus, vel species.

Si igitur in qualibet creatura est vestigium, tunc modi erit modus, species et ordo; et ita erit abire in infinitum, quod nec intellectus nec natura patitur.

AG4

Item, Ambrosius dicit: lucis natura est ut non sit in numero, pondere et mensura, sicut alia creatura. In his autem tribus attenditur vestigium, secundum Augustinum, ut dictum est, art.

Antecedent.. Cum igitur lux sit creatura, videtur quod non in qualibet creatura sit vestigium.

AG5

Item, bernardus: modus caritatis est non habere modum. Ergo caritas, cum sit creatura, non habet modum, speciem et ordinem; et sic idem quod prius.

SC1

Contra, Sap. 11, 2: omnia in numero, pondere et mensura disposuisti. Item Augustinus loquens de modo, specie, et ordine, dicit: ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. Sed omnis creatura est aliquod bonum. Ergo omnis creatura habet haec tria.

CO

Respondeo dicendum, quod vestigium invenitur in creatura, secundum quod consequitur esse perfectum a Deo, ut supra dictum est, art. Praecedenti.

Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium quae perfecta sunt in se; et hujusmodi sunt tantum individua in genere substantiae.

Accidentia autem non habent esse, nisi dependens a substantia; unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam; ita quod accidentia magis sint modi, species et ordines substantiarum, quam ipsa habeant speciem, modum et ordinem: nisi effective Deus dicatur species, modus et ordo accidentium. Tamen, cum secundum quodlibet accidens addatur aliquod esse ipsi substantiae, erit secundum illud esse aliquo modo considerare vestigium. Unde quod privat illud accidens, privat partes vestigii, scilicet modum, speciem et ordinem, quantum ad illud esse; sicut peccatum, quod privat gratiam, dicitur privatio modi, speciei et ordinis, secundum esse gratuitum; nihilominus tamen manent haec tria secundum esse naturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in superiori semper includitur virtus inferioris, sicut in anima etiam est virtus naturae. Anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale, et super hoc habet proprias operationes suas: et ideo cum similitudo imaginis sequatur animam secundum id quod intellectualis est, non excluditur ab ea ratio vestigii, quae consequitur ipsam secundum quod natura quaedam est creata.

RA2

Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod gratia gratum faciens, secundum id quod addit aliis creaturis, dicitur perfecta similitudo, non quidem simpliciter, sed respectu aliarum creaturarum similitudinum; sed secundum id in quo communicat cum aliis creaturis, habet rationem vestigii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur modificari aliquo dupliciter. Vel formaliter, et sic res dicitur modificari suo modo, qui in ipsa est. Vel effective, et sic omnia modificantur ab eo qui modum rebus imponit; et hinc est quod Deus dicitur effective modus omnium rerum. Secundum hoc ergo dico, quod modus creaturae non habet modum quo formaliter modificetur, sed modum modificantem effective; et ita est in omnibus aliis partibus vestigii.

RA4

Ad quartum dicendum, quod lux in se considerata, creata est in numero, pondere et mensura, cum habeat finitum esse et posse, sicut et aliae creaturae; sed respectu aliarum creaturarum corporalium habet indeterminatam virtutem, eo quod per lucem omnia corpora aliquo modo informantur et per ipsam omnia corpora inferiora perficiuntur in suis naturis; et hoc accidit sibi in quantum est forma universalis et primi alterantis, scilicet caeli; et pro tanto non dicitur in numero, pondere et mensura esse creata.

RA5

Ad ultimum dicendum, quod caritas potest dupliciter considerari. Aut secundum esse quod habet in subjecto; et hoc modo modum habet secundum mensuram capacitatis recipientis, vel ex natura vel ex conatu. Aut secundum inclinationem in objectum, et sic intelligitur non habere modum: quia objectum, cum sit infinitum, non proportionatur voluntati nostrae: unde nunquam tantum potest amare Deum quin amplius amandus sit et se amare velit.

EX

Invisibilia, quantum ad attributa quibus Deus in se perfectus est: virtus, secundum quam creaturas producit; divinitas, secundum quod creaturae recurrunt in ipsum ut in finem. Vel invisibilia dicit quantum ad opera, virtus quantum ad potentiam, divinitas quantum ad essentiam.

Propter excellentiam. Contra, Angelus praecellit hominem, ut in psalm. 8, 7: minuisti eum Paulo minus ab Angelis. Dicendum, quod homo et Angelus possunt tripliciter considerari. Aut per relationem ad finem; et sic sunt aequales: erunt enim homines sicut Angeli in caelo, sicut habetur Matth. 22. Aut quantum ad reparationem divinam; et sic homo major est Angelo, in quantum humana natura assumpta est in unitatem personae divinae. Aut quantum ad utramque naturam in se; et sic natura Angeli nobilior est. Vel dicendum, quod mundus accipitur hic, secundum quod est continentia visibilium tantum; et ita inter creaturas mundi, quas homo excellit, non computatur Angelus.

Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus. Quia causa semper est nobilior causato; unde si causatum est perpetuum, oportet quod causa prima sit aeterna; et sic de aliis.

Perfectissima pulchritudo intelligitur filius. Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportionem. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis.

|+d3.q3 Distinctio 3, Quaestio 3

|a0 Prologus

Nunc vero jam ad eam perveniamus disputationem, ubi in mente humana... Trinitatis imaginem reperiamus. In parte ista ostendit trinitatem personarum et unitatem essentiae per similitudinem imaginis: et dividitur in partes tres: in prima ostendit substantiam imaginis, in secunda ostendit, secundum quid attendatur imago, ibi: ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se; in tertia, ex similitudine imaginis ducit in trinitatem personarum, ibi: quapropter juxta istam considerationem...

Credamus, patrem et filium et spiritum sanctum unum esse Deum.

Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hic inquirat secundum quod attendatur imago in mente: et primo assignat imaginem secundum potentias; secundo, secundum habitus, ibi: potest etiam alio modo, aliisque nominibus distingui trinitas in anima. Circa primum tria facit. Primo partes imaginis assignat: secundo ostendit in eis similitudinem trium personarum, ibi: haec igitur tria potissimum tractemus; tertio ostendit dissimilitudinem, ibi: verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem.

Haec igitur tria potissimum tractemus. Hic ostendit in tribus potentiis assignatis similitudinem personarum: et primo inducit probationem; secundo ponit dictorum manifestationem, ibi: mens autem hic pro animo ipso accipitur; tertio excludit objectionem, ibi: hic attendendum est diligenter. In primo duo facit: primo ostendit similitudinem quo ad personarum distinctionem et essentiae unitatem; secundo quo ad personarum aequalitatem, ibi: aequalia etiam sunt non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus. Quam aequalitatem ostendit tali ratione. Quaecumque se includunt invicem, sunt aequalia. Sed quaelibet dictarum potentiarum capit aliam, et quaelibet capit omnes.

Ergo quaelibet est aequalis alteri, et quaelibet est aequalis omnibus simul, sicut est de divinis personis. Minorem probat ibi: totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini: et primo de memoria; secundo de intelligentia, ibi: similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo; tertio de voluntate, ibi: voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam memoriam capit. Primum ostendit sic. Quidquid est praesens memoriae, illud est in memoria. Sed ipsa tota memoria est sibi praesens. Ergo totam se capit. Item, quidquid intelligo et volo, scio me intelligere et velle. Sed quidquid scio me intelligere et velle, est in memoria. Ergo quidquid intelligo et volo est in memoria. Ergo memoria capit se totam et intellectum et voluntatem. Secundo probat idem de intelligentia, hoc modo. Omne quod non est ignotum, est in intellectu. Sed quidquid est

volitum vel intellectum vel in memoria existens, est non ignotum. Ergo omne hujusmodi est in intellectu. Intelligentia ergo capit omnes tres. Tertio ostendit idem de voluntate. Omne illud quo utor, est in voluntate mea, quacumque operatione utor; quia voluntas est universalis motor virium. Sed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror, utor. Ergo omne hujusmodi est in voluntate mea, et sic voluntas capit omnes. Quo facto concludit similitudinem, ibi: cum itaque invicem a singulis et omnia et tota capiantur, aequalia sunt tota singula totis singulis.

Mens autem hic pro animo ipso accipitur. Hic manifestat quaedam quae dixerat: et primo quomodo accipiatur mens; secundo quomodo accipiatur memoria, ibi: illud etiam sciendum.

Hic attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit. Hic removet objectionem contra illud quod dictum est, tres dictas potentias esse unam essentiam: et primo ponit objectum; secundo solutionem, ibi: sed jam videndum est quomodo haec tria dicantur una substantia. Objectio autem sumitur ex duobus. Primo ex hoc quod nulla proprietas est essentia ejus cujus est proprietas. Sed potentiae sunt proprietates naturales ipsius animae. Ergo non sunt una essentia animae. Secunda ponitur ibi: et haec tria etiam ad se ipsa referuntur. Et sumitur ex hoc quod istae potentiae dicuntur relative ad invicem; unde et differunt ab invicem. Ergo mirum videtur quomodo omnia possint esse una essentia.

Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem trinitate factam ita ei comparet ut omnino existimet similem. Hic ostendit dissimilitudinem: et dividitur in duas, secundum duas dissimilitudines. Secunda ibi: rursus et imago, quae est homo habens illa tria, una persona est.

Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui trinitas in anima. Hic assignat imaginem secundum habitus: et primo assignat partes imaginis; secundo probat similitudinem, ibi: haec autem tria, cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum; tertio concludit suam intensionem, ibi: mens itaque rationalis considerans haec tria et illam unam essentiam in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem creatoris. Ostendit autem similitudinem quantum ad tria. Primo quantum ad personarum distinctionem in essentiae unitate; secundo quantum ad personarum processionem, ibi: et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus; tertio quantum ad aequalitatem, ibi: nec minor est proles parente. Quam ostendit dupliciter. Primo, quia quanta est mens, tanta se intelligit et amat; secundo, quia haec tria mutuo se includunt, ibi: sunt etiam singula in se ipsis.

Ad intelligentiam hujus partis duo quaeruntur: 1 de subjecto imaginis; 2 de partibus imaginis enumeratis.

|a1 Articulus 1: Utrum tantum mens sit subjectum imaginis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non tantum mens sit subjectum imaginis. Augustinus enim ostendit, imaginem trinitatis in visu corporali secundum tria quae necessaria sunt ad visionem, scilicet res exterior et imago ejus in oculo, et intentio videntis, quae ista duo conjungit. Visus autem corporeus non pertinet ad mentem. Ergo etc..

AG2

Item, Damascenus, assignat imaginem in libero arbitrio, quod etiam non videtur esse de pertinentibus ad mentem.

AG3

Item, Augustinus: imago trinitatis ibi quaerenda est in anima nostra, quo nihil habet melius. Haec autem videtur esse ratio superior, secundum quam aeternis contemplandis inhaeret. Ergo videtur quod in ratione superiori sit imago.

AG4

Item, dionysius: Angelus est imago divina. Ergo videtur quod non tantum in mente nostra sit imago.

AG5

Contra, videtur quod in nulla creatura sit imago. Imago enim, ut dicit Hilarius, est rei ad rem coaequandam discreta et unica similitudo. Sed nulla res creata coaequat creatorem. Ergo in nulla creatura potest imago creatoris inveniri.

CO

Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius. Alia autem, quae plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in multis ostendit similitudinem trinitatis esse; sed in nullo esse perfectam similitudinem, sicut in potentiis mentis, ubi invenitur distinctio consubstantialis et aequalitas. Constat autem illa tria in visu dicta, non esse consubstantialia, et ideo solum in mente ponit imaginem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non inveniatur ibi aliqua distinctio potentiarum; nec etiam est excellentior pars animae, cum sit tantum operativa.

Constat autem quod contemplativa nobilior est parte operativa. Sed Damascenus assignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamcumque similitudinem. Imitatur autem Deum liberum arbitrium, inquantum est primum principium suorum operum non potens cogi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio superior inhaeret aeternis contemplandis, inquantum sunt regula et norma agendorum, prout scilicet ex divinis rationibus dirigimur in nostris operibus. Unde ibi non est imago; sed in illa parte quae aeterna secundum se contemplatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod imago trinitatis potest attendi tripliciter. Vel quantum ad expressam repraesentationem divinorum attributorum; et sic, cum divinae bonitates copiosius effulgeant in Angelo quam in homine, Angelus est expressior imago Dei quam homo, unde etiam signaculum dicitur Ezech. 28, secundum expositionem Gregorii.

Vel quantum ad distinctionem personarum; et sic expressior est similitudo in homine quam in Angelo, quia in Angelo suae potentiae sunt minus distinctae. Vel inquantum ipse Deus est principium rerum; et sic imago invenitur in homine et non in Angelo, inquantum unus homo est principium omnium hominum, sicut Deus omnium rerum, et inquantum anima est in toto corpore tota, sicut Deus in mundo. Sed quia ista repraesentatio est quantum ad exteriora, simpliciter concedendum est quod Angelus magis est ad imaginem, quam homo.

RA5

Ad ultimum dicendum, quod imago invenitur in filio et in creatura differenter, ut dicit Augustinus, sicut imago regis in filio, et in denario. Filius enim Dei est perfecta imago patris, perfecte repraesentans ipsum: creatura autem, secundum quod deficit a repraesentatione, deficit a perfecta ratione imaginis. Unde etiam dicitur imago, et ad imaginem: quod de filio non dicitur. Et ideo non oportet quod creatura simpliciter adaequet creatorem: hoc enim tantum verum est de filio, qui est perfecta imago; sed sicut secundum quid repraesentat, ut imperfecta imago, ita etiam secundum quid coaequat.

|+d3.q4 Distinctio 3, Quaestio 4

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de partibus imaginis: et primo de prima assignatione; secundo de secunda.

Circa primum quaeruntur quinque: 1 de partibus imaginis quid unaquaeque sit, et qualiter ab invicem differant; 2 quomodo se habeant ad essentiam, utrum sint ipsa essentia animae; 3 quomodo se habeant ad invicem, utrum scilicet una ex alia oriatur; 4 de ipsis per comparisonem ad objectum, scilicet respectu cuius objecti attenditur in ipsis imago trinitatis; 5 de ipsis per comparisonem ad actum, utrum scilicet semper sint in suis actibus dictae potentiae.

|a1 Articulus 1: Utrum memoria pertineat ad imaginem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod memoria non pertineat ad imaginem. Sicut enim dicit Augustinus, quod in anima reperies commune cum brutis, ad sensualitatem pertinet. Memoria autem est communis nobis et brutis. Igitur cum imago non sit in sensualitate, videtur quod memoria ad imaginem non pertineat.

AG2

Item, omnis potentia apprehendens determinatam temporis differentiam pertinet ad sensitivam partem et non ad intellectum, qui est universalium, quae abstrahunt a quolibet tempore. Sed memoria concernit tempus praeteritum. Ergo non pertinet ad intellectivam partem in qua est imago, sed ad sensitivam.

AG3

Item, dicitur a Commentatore, quia natura intellectiva dividitur in intellectum et voluntatem; nec ullus unquam Philosophus in intellectiva parte posuit memoriam; qui tamen potentias animae consideraverunt. Ergo memoria non pertinet ad imaginem.

AG4

Item, videtur quod nec intelligentia pertineat ad imaginem. Secundum enim dionysium, distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat.

AG5

Item, potentiae distinguuntur per actus. Sed nosse et intelligere non differunt nisi forte sicut habere in habitu et intueri in actu, secundum quae non diversificantur potentiae, cum ejusdem potentiae sit habere habitum et elicere actum.

Ergo intelligentia, cujus actus assignatur intelligere, non est alia potentia a memoria, cujus assignatur nosse.

AG6

Item, videtur quod nec voluntas. Voluntas enim est principium operativum. Sed imago quaerenda est in parte suprema quae est speculativa.

Ergo voluntas non pertinet ad imaginem.

AG7

Item, Augustinus: imago est in potentia cognoscendi, similitudo in potentia diligendi. Sed voluntas non est potentia cognoscendi, sed magis diligendi. Ergo non pertinet ad imaginem sed ad similitudinem.

AG8

Praeterea, illud quod imperat aliis et movet alia, est prius eis. Sed voluntas movet omnes potentias alias, ut dicit Anselmus.

Ergo est prior quam memoria et intelligentia, et ita non respondet ordini personarum ista assignatio, cum voluntas spiritui sancto approprietur.

CO

Respondeo dicendum, quod omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab aliquo est possibile in se, ut probat Avicenna, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietas, ut impressa retineat. Unde dicitur, quod anima est locus specierum, praeter quam non tota, sed intellectus.

Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae.

Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia.

Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod memoria, secundum quod hic sumitur, non est communis nobis et brutis, ut patet ex auctoritate Philosophi inducta, in corp., art., quia sola intellectiva anima in se retinet quod accipit, sed sensitiva in organo corporali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aequivocatur nomen memoriae. Memoria enim, secundum quod hic accipitur, abstrahit a qualibet differentia temporis, ut in littera dicitur, quia est praesentium, praeteritorum et futurorum; unde sumitur hic pro memoria quae est potentia sensitivae partis, quae habet organum in postrema parte capitis, et est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptarum, ut dicit Avicenna.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Philosophi accipiebant potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum; sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere; et ideo de memoria sic dicta non fecerunt mentionem inter potentias animae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit dionysius, natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo.

Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intelligere et nosse differunt: nosse enim est notitiam rei apud se tenere; intelligere autem dicit intueri. Quamvis autem cujuslibet potentiae sit tenere suum habitum et objectum; hoc tamen non est earum, nisi in quantum est in eis virtus memoriae, quae immediate sequitur essentiam naturae, sicut virtus prioris semper est in posteriori.

RA6

Ad sextum dicendum, quod voluntatis objectum est bonum. Bonum autem habet rationem finis.

Finis autem est et contemplationis et actionis. Et ideo voluntas non tantum se habet ad partem activam, sed etiam ad contemplativam: unde pertinet ad supremam partem animae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Augustinus vocat large potentiam cognoscendi, sive quae ordinatur ad cognitionem, sicut memoria, sive qua cognoscitur, sicut intelligentia, sive quae cognitionem consequitur, sicut voluntas.

Potentiam autem diligendi nominat habitus gratuitos, quibus Deum meritorie diligimus; et ideo dicitur quod homo per peccatum amittens Dei similitudinem abiit in regionem dissimilitudinis, sed non amisit imaginem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, sicut in artibus est quod illa quae considerat finem, imperat et movet artes considerantes ea quae sunt ad finem, sicut medicus imperat pigmentario, ut supra dictum est, ita etiam est in potentiis animae. Voluntas enim, quia considerat finem, movet alias omnes potentias quae ordinantur ad finem et imperat eis actus suos. Unde quamvis prior sit movendo, non tamen sequitur quod sit prior in esse; sicut etiam finis est ultimus in esse, et tamen movet efficientem.

la2 Articulus 2: Utrum potentiae animae sint essentia ejus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia animae sit suae potentiae. Primo per hoc quod dicitur in littera: ista tria sunt una mens, una vita, una essentia.

AG2

Item, idem est principium essendi et operandi.

Sed anima est principium essendi, cum sit forma substantialis corporis. Ergo per seipsam est principium operationum. Non oportet ergo esse potentias medias.

AG3

Item, forma substantialis nobilior est quam accidentalis. Sed forma accidentalis facit operationes suas sine aliqua virtute media. Ergo et forma substantialis; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, materia prima est sua potentia.

Sed sicut in materia est potentia passiva, ita in forma potentia activa. Ergo etiam forma essentialis est sua potentia activa; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, omne illud quod non est de essentia rei, est accidens. Sed sensus et ratio, quae sunt potentiae quaedam, non sunt accidentia, cum sint principia differentiarum substantialium. Ergo sunt de essentia ipsius animae.

SC1

Contra, sicut se habet posse ad esse, ita se habet potentia ad essentiam. Sed in solo Deo verum est dicere, quod suum esse sit suum posse. Ergo in nullo alio sua essentia est sua potentia: et ita nec in anima.

SC2

Praeterea, omne agens quod agit per essentiam suam, est agens primum, ut dicit Avicenna.

Cujus ratio est, quia omne secundum agens agit in quantum participat aliquid; et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est agens primum. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam. Ergo sua potentia non est sua essentia.

SC3

Praeterea, cum perfectio et perfectibilia sint proportionata, oportet quod perfectibilia diversarum proportionum recipiant diversas perfectiones. Organa autem corporis animati diversa sunt diversarum proportionum in commixtione. Ergo diversimode perficiuntur ab anima. Non autem quantum ad esse, quia anima, cum sit forma substantialis, dat unum esse toti corpori. Ergo oportet quod diversimode perficiantur quantum ad perfectiones consequentes esse, secundum quas habent diversas operationes.

Has autem perfectiones, quae sunt principia operationum animae, vocamus potentias. Ergo oportet potentias animae diversas esse ab essentia, utpote emanantes ab ipsa.

CO

Respondeo dicendum, quod effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae; unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia; et hoc solum in Deo est: et ideo ipse solus est qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens: et ideo oportet quod proximum principium operationis sit accidens, sicut videmus in corporibus quod forma substantialis ignis nullam operationem habet, nisi mediantibus qualitatibus activis et passivis, quae sunt quasi virtutes et potentiae ipsius. Similiter dico, quod ab anima, cum sit substantia, nulla operatio egreditur, nisi mediante potentia: nec etiam a potentia perfecta operatio, nisi mediante habitu. Hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut sensus, imaginatio et hujusmodi; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et hujusmodi; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, origina

ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, in quantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: tres potentiae sunt una mens, non est praedicatio essentialis, sed totius potestativi de suis partibus.

Unde de potentiis imaginis propinquius et prius praedicatur mens: quia mentis, in quantum hujusmodi, sunt istae potentiae in quibus consistit integritas imaginis: et minus proprie vita, quae tamen includit potentias in generali, quae sunt principium operum vitae; et adhuc minus proprie dicuntur una essentia, in qua, secundum id quod est essentia, non includuntur potentiae, nisi sicut in origine, eo quod ab essentia oriuntur potentiae, in quibus attenditur imago. Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua.

Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem.

Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia ipsius animae est etiam principium operandi, sed mediante virtute. Principium autem essendi est immediate, quia esse non est accidens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod forma accidentalis est virtus alterius, per quam producitur operatio, qui est effectus proportionatus sibi, sicut causae proximae; forma autem substantialis non est hoc modo proportionata operationi, ut dictum est, in corp. Art..

RA4

Ad quartum dicendum, quod si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. Si autem intelligatur potentia, secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, ut dicitur, in 12 metaph., sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa.

Omnia autem media habent utramque potentiam participative, et potentia materiae non est ad aliquam operationem, sed ad recipiendum tantum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sensus, secundum quod est nomen potentiae, non est principium hujus differentiae quae est sensibile; sed secundum quod nominat naturam sensitivam: et ita est de aliis.

¶a3 Articulus 3: Utrum una potentia oriatur ex alia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod una potentia non oriatur ex alia. Quaecumque enim simul sunt, unum ex altero non oritur. Sed omnes potentiae simul sunt in anima ex creatione. Ergo una non oritur ex alia.

AG2

Praeterea, omne accidens causatur ex suo subjecto. Sed una potentia non est subjectum alterius, quia accidens non est subjectum accidentis.

Ergo una potentia non oritur ex alia.

SC1

Contra, potentiae determinantur secundum actus.

Sed actus unius potentiae sequitur naturaliter ad actum alterius potentiae, et originatur ex ipsa; sicut intelligere sequitur ad hoc quod est tenere notitiam.

Ergo ita est etiam in potentiis.

SC2

Si dicas, quod ordo est in actibus ratione objectorum, et non ratione potentiarum, in idem redibit: quia objecta sunt perfectiones potentiarum, et formae ipsarum. Perfectio autem proportionatur perfectibili; et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod omnis numerositas, quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum; et ideo cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus, quod in potentiis animae est ordo naturalis; et cum omnes fluant ab essentia, una tamen fluit mediante alia; et inde est, quod posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori. Si enim definiamus intellectum, definietur per suum actum, qui est intelligere, et in definitione actus ejus cadet actus prioris potentiae, et ipsa potentia. Oportet enim quod in definitione hujus actus qui est

intelligere, cadat phantasma, quod est objectum ejus, quod per actum imaginationis repraesentatur intellectui; et hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab essentia, mediantibus primis qualitatibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sint simul tempore, nihilominus tamen una naturaliter prior est altera.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subjecto; et ita etiam accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subjicitur alteri; propter quod dicitur superficies esse subjectum coloris.

¶a4 Articulus 4: Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus respectu quorumlibet objectorum.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago attendatur in istis potentiis respectu quorumlibet objectorum. Potentia enim ex natura potentiae se habet similiter ad omnia sua objecta. Sed per habitus diversos restringitur ad haec vel ad illa.

Cum igitur assignatio primae imaginis sit secundum potentias, non secundum habitus, videtur quod sit respectu quorumlibet objectorum.

AG2

Praeterea, Augustinus: cum in natura mentis humanae quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem temporalium a contemplatione aeternorum. Omnia autem objecta vel sunt aeterna, vel temporalia.

Ergo respectu quorumlibet objectorum attenditur imago.

SC1

Contra, ad rationem imaginis exigitur aequalitas.

Sed non in omnibus objectis invenitur aequalitas: non enim quantumcumque cognosco aliquid, tantum volo illud.

Ergo videtur quod non respectu omnium attendatur imago.

SC2

Praeterea, secundum istam assignationem imaginis, intelligentia sequitur memoriam. Sed in illis quae per acquisitionem cognoscimus, ex intelligentia sequitur memoria. Ergo videtur quod ista assignatio imaginis non attenditur respectu quorumlibet objectorum.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, hac distin., quaest. 3, art. 1, imago dicit expressam repraesentationem. Expressa autem repraesentatio est in ipsis potentiis propter quinque.

Quorum duo se tenent ex parte ipsius animae, scilicet consubstantialitas et distinctio potentialium, et ideo se habent indifferenter respectu quorumlibet objectorum; alia vero tria, scilicet aequalitas, et ordo, et actualis imitatio objecta, unde se habent diversimode respectu diversorum objectorum.

Potest autem attendi in potentiis animae duplex aequalitas, scilicet potentiae ad potentiam et potentiae ad objectum. Et haec secunda aequalitas salvatur hic diversimode respectu diversorum objectorum.

In illis enim quae per habitum acquisitum discuntur, non servatur ordo, ut dictum est supra, qu. 2, art. 3, quia intelligendi actus praecedat actum memorandi; et ideo non est ibi actualis repraesentatio ipsius trinitatis, secundum quod intendit illis objectis quae non exprimunt trinitatem.

Servatur autem ibi aequalitas quaedam, scilicet potentiae ad potentiam: quia quaecumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus; sed aliquo modo in voluntate sunt, inquantum volumus nos ea intelligere: sed non servatur aequalitas potentiae ad objectum: quia res corporales sunt in anima nobiliori modo quam in seipsis, cum anima sit nobilior eis, ut dicit Augustinus.

Si autem considerentur istae potentiae respectu hujus objecti quod est anima, sic salvatur ordo, cum ipsa anima naturaliter sit sibi praesens; unde ex notitia procedit intelligere, et non e converso.

Servatur etiam aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter: quia quantum se intelligit, tantum se vult et diligit: non sicut in aliis, quod velit se tantum intelligere, sed simpliciter. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad objectum. Servatur etiam ibi actualis imitatio ipsius trinitatis, inquantum scilicet ipsa anima est imago expresse ducens in Deum. Si autem considerentur respectu hujus objecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio. Maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod ipse est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem. Servatur etiam ibi aequalitas potentiae ad potentiam simpliciter, sed non potentiae ad objectum: quia Deus est altior quam sit anima.

Unde dico, quod imago quodammodo attenditur respectu quorumlibet objectorum; verius autem respectu sui ipsius, et verissime respectu hujus objecti quod est Deus; nisi tantum quod deest aequalitas potentiae ad objectum, quae etiam non multum facit ad imaginem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ista assignatio imaginis attendatur secundum potentias absolute, nihilominus tamen praecipue attenditur secundum id quod est altissimum in eis; et hoc est respectu eorum objectorum quae per sui essentiam sunt in anima.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus vult, quod respectu quorumlibet objectorum sit aliquo modo imago: sed praecipue respectu hujus objecti quod est Deus et quod est anima: ipse enim in multis requirit similitudinem trinitatis, ut ad perfectam imaginem deveniat.

RC

Ad aliud patet responsio per ea quae dicta sunt.

|a5 Articulus 5: Utrum potentiae rationales sint semper in actu respectu objectorum, in quibus attenditur imago.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod istae potentiae non semper sint in suis actibus respectu horum objectorum, in quibus praecipue attenditur imago. Dicit enim Philosophus, quod una potentia existente in actu, altera abstrahitur ab actu suo. Sed istae tres sunt diversae potentiae. Ergo impossibile est quod quaelibet semper sit in suo actu respectu cujuslibet objecti.

AG2

Item, Philosophus dicit quod non contingit multa simul intelligere. Sed anima quandoque intelligit quaedam alia. Ergo tunc non intelligit simul seipsam et Deum.

AG3

Item, ad hoc quod anima intelligat vel videat, secundum Augustinum requiritur intentio cognoscentis, per quam species cognoscibilis in rem deducatur. Sed quandoque anima intelligit ex intentione se intelligere. Cum igitur non percipiamus nos intelligere semper animam et Deum, videtur quod intellectus noster non semper sit in actu, respectu horum objectorum.

SC1

Contra, Philosophus dicit, quod intellectus agens semper intelligit. Maxime autem hoc videtur respectu eorum quae semper sibi sunt praesentia, sicut anima et Deus. Ergo videtur quod intellectus, horum respectu, semper sit in actu.

SC2

Praeterea, dicit Augustinus quod quidquid est in memoria mea, illud memini.

Sed anima et Deus semper est praesens memoriae.

Ergo memoria semper est in actu eorum, et similiter est in aliis.

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde cogitare dicitur quasi coagitare.

Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile.

Dico ergo, quod anima non semper cogitat et discernit de Deo, nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae, ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibet modo; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum Philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis; non tamen in ratione objecti sed in ratione medii cognoscendi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est intelligendum quando potentiae operantur circa diversa objecta: tunc enim una impedit aliam in actu suo, vel ex toto retrahit. Sed quando ordinantur ad idem objectum, tunc una juvat aliam; sicut illud quod videmus, facilius imaginamur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere, secundum quod est operatio intellectus completa distinguentis vel cogitantis, et non secundum quod hic sumitur intelligere.

RA3

Ad tertium dicendum similiter, quod intentio intelligentis non requiritur ad tale intelligere, sicut dictum est, in corpore art..

|+d3.q5 Distinctio 3, Quaestio 5

|a1 Articulus 1: Utrum hae partes imaginis, mens, notitia et amor differant ab aliis partibus.

AG1

Deinde quaeritur de alia assignatione imaginis, scilicet mente, notitia et amore.

Et videtur quod ista non differt a praedicta, si dicitur, quod ista assignatur secundum habitus, illa secundum potentias: imago enim attenditur in anima praecipue respectu hujus objecti quod est anima et hujus objecti quod est Deus. Sed anima non cognoscit seipsam tali modo cognitionis, de quo hic loquimur, mediante habitu, sed per suam essentiam. Ergo non videtur quod secundum aliquos habitus assignetur imago.

AG2

Praeterea, nullus habitus est consubstantialis, cum omnis habitus sit accidens. Sed notitia et amor sunt consubstantiales ipsi menti, ut hic dicitur.

Ergo non sunt habitus.

AG3

Item, mens superius, quaest. 3, art. 1, fuit accepta non pro habitu, sed pro potentiarum subjecto.

Cum igitur eodem modo notificetur hic, sicut supra, a Magistro, scilicet pro eo quod in anima est excellentius, videtur quod non sit habitus: et ita haec assignatio non est secundum habitus.

AG4

Praeterea, constat quod habitus non operatur sed est principium operandi. Cum igitur hic dicat, quod mens novit se et amat se, videtur quod non sumatur pro habitu.

AG5

Contra, cuilibet potentiae respondet suus habitus. Si igitur mens non sit habitus, sed ipsa essentia animae, secundum quod hic sumitur, erunt quatuor partes imaginis, scilicet mens et tres habitus trium potentiarum; et ita non repraesentabunt trinitatem.

CO

Respondeo dicendum, quod mens multipliciter dicitur secundum quosdam. Quandoque enim dicitur ipsa natura intellectiva, sicut dionysius, vocat Angelos divinas mentes.

Quandoque dicitur ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior metiris, et juxta hoc etiam supra sumitur, quod mens est superior pars animae. Quandoque dicitur pro memoria a reminiscendo dicta; et ita dicunt quod sumitur hic: unde dicunt quod mens hic sumitur pro habitu memoriae, et notitia pro habitu intelligentiae et amor pro habitu voluntatis. Sed quia ista opinio non procedit secundum Magistri intentionem, et nimis extorta est; ideo aliter dicendum est, quod mens sumitur hic, sicut et supra, pro ipsa superiori parte animae, quae est subjectum praedictae imaginis, et notitia est habitus memoriae, et amor habitus voluntatis; et ita haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales; praedicta autem secundum potentias.

Unde in ista non est tanta conformitas sicut in praedicta, nec ita propria assignatio: propter quod etiam ultimo ponitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est mota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota; et similiter est dicendum de amore.

RA2

Unde etiam patet solutio ad secundum: quia habitus isti erunt consubstantiales, cum sint in ipsa substantia animae, nec sunt ibi alii habitus.

Si autem diceremus, quod per notitiam et amorem significantur actus et non habitus, planius esset; et tunc dicerentur consubstantiales, sicut et de potentiis supra dictum est, dist. 3, quaest. 4, art. 2.

RA3

Tertium et quartum concedimus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod habitus est principium elicivum operationis. Unde, quia memoria non habet per se actum qui sit simpliciter operatio, non respondet sibi aliquis habitus, sed eodem habitu notitia, memoria et intelligentia reducuntur in unam operationem.

EX

In ipsa etiam mente, antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissa Dei participatione, deformis sit, imago tamen Dei permanet. Contra: Psal. 72, 6: Domine, in civitate tua imaginem ipsorum ad nihilum rediges. Dicendum, quod sicut dicit Glossa super illud Psal. 4: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, triplex est imago Dei in homine: scilicet creationis, quae est ratio, in quantum appropinquat ad imitationem divinae intellectualitatis; et dicitur imago per modum quo truncus in corporalibus potest dici imago. Item alia est imago similitudinis, quae consistit in distinctione potentiarum repraesentantium trinitatem personarum; et haec assimilatur imagini in corporalibus, secundum quod distincta est per rationes partium.

Item est imago recreationis, quae consistit in habitibus gratuitis, et actu imitatur Deum; et haec assimilatur imagini in corporalibus quantum ad colores, et alia quae imaginem decorant: et sic dicta imago non remanet post peccata, sed aliis duobus modis.

Eo enim ipso imago Dei est mens quo capax ejus est ejusque particeps esse potest. Videtur falsum.

Omne enim quod capit aliquid, est majus vel aequale sibi, sicut Augustinus, arguit de potentiis mutuo sese capientibus.

Ergo videtur quod mens nostra non possit capere Deum. Si dicas quod dicitur capere, in quantum Deus est in anima, cum ipse sit in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, videtur etiam quod creaturae insensibiles capiant Deum.

Ad quod dicendum, quod mens nostra dicitur capere Deum sicut perfectibile suam perfectionem.

Objectum enim operationis aliquo modo est perfectio operantis. Mens autem nostra habet operationem circa Deum per cognitionem et amorem quam non habent creaturae irrationales. Et ideo capitur a mente sicut a perfectibili, non tamen sicut a perfectibili proportionato; et ideo non comprehenditur, sed attingitur; unde non sequitur quod adaequetur. Memoria vero dicitur ad aliquid non secundum esse, sed secundum dici.

Ea vero tria sunt quae ad se invicem referuntur.

Videtur falsum, eo quod memoria non dicitur ad voluntatem.

Dicendum, quod quamvis non dicatur ad eam sub nomine voluntatis, tamen refertur ad eam in quantum voluntas est memorabilis. Vel dicendum, quod referuntur ad invicem secundum relationem originis, in quantum una habet naturalem ordinem ad aliam, ut dictum est supra, quaest. 4, art. 4.

Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Videtur male dicere: quia totum dicitur respectu partium: potentiae autem animae non habent partes, cum sint simplices.

Dicendum, quod est duplex quantitas; scilicet molis vel dimensionis, et hujusmodi totalitas attenditur respectu partium in quas dividitur. Est etiam quaedam quantitas virtutis, cujus totalitas attenditur respectu objectorum; et talis est totalitas in potentiis animae.

Item, videtur quod una non sit aequalis in omnibus: quia omne totum est majus sua parte.

Dicendum quod hoc verum est de totalitate quantitatis dimensionis vel numerabilis, quae ejusdem rationis sunt, et non de totalitate quantitatis virtualis; potest enim contingere quod una virtus potest in tot objecta in quot aliae plures, quarum quaelibet in omnia illa objecta potest; tamen una earum non tot modis potest in illa objecta, sicut alia.

|+d4.q1 Distinctio 4, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam probavit trinitatem personarum in unitate essentiae, auctoritatibus, rationibus et similitudinibus, hic incipit determinare quaestiones incidentes circa praedeterminata. Dividitur autem in partes duas. Cum enim personarum trinitas distinguatur per processionem unius personae ab alia, in prima movet quaestiones circa hanc processionem quantum ad suppositum et terminum; in secunda quantum ad principium, 6 distinct., ibi: quaeri solet, utrum pater genuerit filium voluntate, an necessitate.

Sciendum est autem, quod licet Magister moveat has quaestiones de generatione filii a patre, tamen eadem quaestiones possunt fieri de processione spiritus sancti, et similiter determinantur.

Prima autem pars dividitur in duas: in prima inquit utrum nomina essentialia concreta possint significari ut suppositum actus generationis, vel ut terminus; in secunda inquit de nominibus essentialibus in abstractione significantibus, 5 distinct., ibi: post hoc quaeritur, utrum concedendum sit, quod pater genuit divinam essentiam. De personalibus enim non est dubium, supposita distinctione personarum per actus notionales. Prima in duas: in prima determinat quaestionem; in secunda objicit contra determinata, ibi, nunc ad praemissam quaestionem revertamur. Circa primum inquit, utrum haec sit vera, Deus genuit Deum: et dividitur in partes duas, secundum quod duabus viis ex ista propositione procedit. Secunda incipit ibi: sed adhuc opponunt; quae dividitur in duas: in prima ponit processum ex dicta propositione ad impossibile, et solvit: et quia in sua solutione supponit quod nomen personale possit praedicari de essentiali, ut dicatur, Deus est pater, ideo in secunda excludit errorem contradicentium per multas auctoritates, ibi: quidam tamen veritatis adversarii concedunt, patrem et filium et spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam; sed tamen nolunt concedere, unum Deum, sive unam substantiam, esse tres personas.

Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur: primo de divina generatione. Secundo de divina praedicatione.

Circa primum tria quaeruntur: 1 an in divinis sit generatio; 2 supposito quod sic, an haec sit vera: Deus genuit Deum; 3 de aliis locutionibus quae ex ista littera concluduntur.

|a1 Articulus 1: Utrum generatio sit in Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit generatio. Generatio enim est species mutationis, secundum Philosophum.

Sed a Deo removetur mutatio, jac. 1, 17: apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Ergo nec generatio.

AG2

Praeterea, quanto creaturae sunt nobiliores, magis accedunt ad divinam similitudinem. Sed in creaturis nobilioribus non invenitur generatio, sicut in Angelis et in corporibus caelestibus, sed tantum in inferioribus. Ergo videtur quod nec in Deo inveniatur.

AG3

Item, ubicumque est generatio, oportet quod sit aliquid in genito communicatum a generante.

Sed per illud quod sibi a generante communicatur non distinguitur a generante. Ergo oportet ibi esse aliquid aliud per quod ab ipso distinguatur, cum omne genitum a generante distinctum sit. Ergo omne quod generatur, est compositum, cum sit ibi aliquid et aliquid. Sed in Deo non est compositio.

Ergo nec generatio.

AG4

Item, generatio est actus medius inter generantem et genitum. Sed inter patrem et filium non est aliquid medium. Ergo videtur quod non sit ibi generatio.

SC1

Contra, isa. Ult., 9: ego qui generationem tribuo sterilis ero?

SC2

Item, omne quod communicat se, communicat se ratione actus qui est in ipso; quia potentia non agit nec communicat se. Sed divina essentia est primus et purus actus. Ergo videtur quod summe communicet se. Sed non communicat se summe in creaturis, cum non terminetur in eadem naturam talis communicatio. Ergo videtur quod communicet se per generationem in filio; haec enim est maxima communicatio.

CO

Respondeo dicendum, quod generationem esse in divinis, ratione efficaciter confirmari non potest, sicut supra dictum est, dist. 3, quaest. 1, art. 4, sed auctoritate et fide tenetur: unde simpliciter concedendum est, generationem esse in divinis.

Sciendum tamen est, quod, cum omnis perfectio sit in Deo et nulla imperfectio, quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectione. Si autem nomen imponitur ab eo quod imperfectionis est, sicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphorice.

Si autem imponitur ab eo quod est perfectionis, dicitur proprie, quamvis secundum modum eminentiorem.

Dicitur autem nomen imponi ab eo quod est quasi differentia constitutiva et non ex ratione generis; et ideo quaecumque aliquid secundum suum genus dicit imperfectionem, et secundum differentiam, perfectionem, invenitur in Deo quantum ad rationem differentiae, et non quantum ad rationem generis: sicut scientia non est in Deo quantum ad rationem habitus vel qualitatis, quia sic habet rationem accidentis; sed solum secundum id quod complet rationem scientiae, scilicet cognoscitivum certitudinaliter aliquorum. Similiter dico, quod si accipiamus genus generationis, secundum quod invenitur in inferioribus, imperfectionis est: mutatio enim, quae est genus ipsius, ponit exitum de potentia ad actum, et per consequens ponit materialitatem in genito, et per consequens divisionem essentiae: quae omnia divinae generationi non competunt. Si autem consideretur secundum differentiam suam, per quam completur ratio generationis, sic dicit aliquam perfectionem: passive enim accepta dicit acceptationem essentiae in perfecta similitudine; cujus communicationem dicit, si sumatur active: quorum neutrum imperfectionem dicit: communicatio enim consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est; et ideo communicatio pertinet ad nobilitatem. Et hoc modo accepta generatione est per prius in Deo, et omnis generatio in creaturis descendit ab illa, et imitatur eam quantum potest, quamvis deficiat. Unde ad Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur.

Si autem accipiatur secundum rationem usitatam in nomine, secundum quam dicimus generationem in creaturis, sic non convenit Deo nisi transumptive, sicut et alia corporalia.

RA1

Et per hoc jam patet solutio ad primum: quia generatio, secundum suum genus, quod est mutatio, in divinis non invenitur; unde in Deo non est mutatio, sed operatio divinae naturae, secundum Damascenum.

Differt autem operatio a motu, secundum Philosophum, quia operatio est actus perfecti, sed motus est actus imperfecti, quia existentis in potentia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nulla creatura susceptibilis est generationis sine eo quod est imperfectionis in ipsa: cum enim in omni creatura differat essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse, quod est actus essentiae in qua est; et ideo oportet essentiam creatam communicatione dividi, quod imperfectionis est; et ideo in perfectissimis creaturis non invenitur, sed in his quae magis removentur a divina similitudine.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in divina generatione non est aliquid additum essentiae in genito, per quod differat a generante; sed ex hoc ipso quod accipit essentiam a generante, distinguitur ab eo relatione dantis et accipientis: quae relationes non differunt ab essentia realiter, sed tantum ratione, ut dictum est, dist. 11, quaest. 1, art. 5.

Et ideo non sequitur ibi compositio: quod in aliis esse non potest, quia nulla relatio est substantia secundum rem in creaturis. Unde oportet quod omne generatum sit compositum, et sic iterum patet quod generatio in creaturis sine imperfectione esse non potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod generatio realiter non est aliquid medium inter patrem et filium, cum generatio secundum rem passive accepta, sit ipsa filiatio, quae est proprietas filii, et est in filio; et cum in patre accipitur active, est ipsa paternitas quae est in patre, et est ipse pater: tamen significat proprietatem per modum actus, et ista significatio fundatur aliquo modo supra rem in acceptione unius ab altero.

¶a2 Articulus 2: Utrum ista propositio, Deus genuit Deum, sit falsa.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus genuit Deum. Generatio enim importat relationem distinguentem personas, ut dictum est, art. Praeced.. Si igitur conceditur, quod Deus genuit Deum, oportet quod concedatur quod Deus distinguitur a Deo, et quod Deus est alius a Deo, quod non conceditur.

AG2

Praeterea, terminus in praedicato positus non trahit terminum in subjecto positum extra suam significationem, sed tantum restringit ipsum ratione consignificationis temporis, ut stet pro praesentibus, praeteritis, et futuris: quin potius est e converso, secundum boetium, quod talia sunt praedicata, qualia permiserint subjecta.

Sed hoc nomen Deus significat essentiam.

Ergo per verbum quod praedicatur, non trahitur ad standum pro persona, sed supponit essentiam.

Haec autem est falsa, essentia genuit essentiam, ut infra dicitur, dist. 5, quaest. 1, art. 1. Ergo et haec, Deus genuit Deum.

AG3

Item, si Deus genuit Deum, ergo Deus est generans, et Deus est genitus. Sed quidquid dicitur de singulis personis, potest dici de Deo. Sed de patre dicitur quod est generans et de filio quod non est generans. Ergo potest dici quod Deus generat et Deus non generat: quod falsum est. Ergo et prima est falsa, Deus genuit Deum.

SC1

Contra, in symbolo dicitur: Deum de Deo genitum.

Sed non generatur de Deo, nisi sicut de generante. Ergo Deus generat Deum.

SC2

Praeterea, Deus dicit habentem deitatem. Ergo quidquid dicitur de habente deitatem, potest dici de Deo. Sed potest dici: habens deitatem generat habentem deitatem. Ergo potest dici: Deus generat Deum.

CO

Respondeo dicendum, quod ista est simpliciter vera et concedenda, Deus generat Deum.

Sed circa veritatem ejus est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hoc nomen Deus significat essentiam et supponit essentiam quantum est de se, sed propter indifferentiam essentiae ad personas in divinis, ex adjuncto notionali trahitur ad supponendum pro persona. Alii dicunt quod hoc nomen Deus significat essentiam, et supponit, quantum est de se, personam, tamen indistincte: unde potest supponere unam tantum vel plures personas: unam cum dicitur, Deus generat: plures, ut cum dicitur Deus est trinitas. Et haec opinio videtur verior esse. Quamvis enim, ut dicitur Lib. De causis, omne nomen deficiat a significatione divini esse, propter hoc quod nullum nomen significat simul aliquid perfectum et simpliciter (quia abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum), nihilominus tamen abjicientes id quod imperfectionis est, utimur utrisque nominibus in divinis, abstractis propter simplicitatem, concretis propter perfectionem.

Unde hoc nomen Deus significat per modum perfecti et per se subsistentis, sicut et hoc nomen homo: unde, sicut et hoc nomen homo in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum, sed indistincte (alias non praedicaretur de individuis), ita et hoc nomen Deus. Et ideo de se habet quod possit supponere pro persona, et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis, sed tantum ex ratione divinae simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod generari significat proprietatem per modum actus; actus autem est suppositorum tantum: humanitas enim non generat, sed homo: et ideo cum dicitur, Deus generat Deum, locutio simpliciter est vera, quia actus non potest referri nisi ad suppositum. Sed referri et distingui non significant actus nisi grammaticae loquendo; et ideo possunt referri ad essentiam et ad suppositum: et ideo non simpliciter conceditur, Deus distinguitur a Deo, ne distinctio referatur ad essentiam; et praecipue cum hoc nomen Deus importet suppositum indistinctum, quod non distinguitur nisi personali proprietate adjuncta, ut paternitate vel filiatione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, quamvis hoc nomen Deus significet essentiam, tamen, quantum est de se, supponit habentem essentiam, et rem naturae, etiam non intellectis personis, quas fides distinguit. Unde potest supponere pro persona, etiamsi ab alio non restringatur. Et quia supponit personam indistincte, ideo potest stare in locutione pro quacumque persona: et sic reddit locutionem veram.

Unde in hac propositione, Deus generat Deum, in supposito stat pro patre, in apposito pro filio.

RA3

Ad tertium dicendum quod hoc nomen Deus, proprie loquendo, nec est universale nec singulare; sed habet aliquid de ratione universalis, scilicet quod praedicatur essentialiter de pluribus suppositis; et inde habet quod ea quae praedicantur de singulis suppositis, praedicantur de ipso: habet autem de ratione singularis hoc quod non multiplicatur ad multitudinem suppositorum: dicimus enim, quod pater et filius sunt unus Deus, sed socrates et Plato sunt plures homines: et ex parte ista habet hoc nomen Deus quod negatio et affirmatio opponuntur contradictorie: unde sicut istae non possunt simul esse verae, socrates currit et non currit; ita nec istae, Deus generat et non generat.

¶a3 Articulus 3: Utrum Deus genuit se Deum vel alium Deum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod genuit vel se Deum, vel alium Deum. Idem enim et diversum universaliter dividunt ens. Sed se est relativum identitatis, alius autem importat diversitatem.

Ergo oportet dicere, quod genuit vel se Deum vel alium Deum.

AG2

Item, ut supra dictum est, art. Anteced., hoc nomen Deus trahitur ad standum pro persona ex notionali adjuncto. Sed alius importat distinctionem notionalem. Ergo ly alius hoc nomen Deus facit stare pro persona. Sed haec est vera: Deus genuit aliam personam divinam. Ergo et haec: Deus genuit alium Deum.

AG3

Item, videtur quod haec sit vera, Deus genuit se Deum. Idem enim, ut dicit Philosophus, est unum in substantia, sicut aequale unum in quantitate. Sed sicut una magnitudo est patris et filii, sic et una substantia. Ergo sicut conceditur ista, Deus genuit aequalem Deum; ita debet concedi ista, Deus genuit eundem Deum. Unde similiter et haec, Deus genuit se Deum, cum se sit relativum identitatis.

AG4

Item, quaeritur de aliis duabus propositionibus, scilicet, genuit Deum, qui est Deus pater, vel Deum qui non est Deus pater. Videtur enim quod haec sit falsa: genuit Deum qui est Deus pater. Qui enim cum sit relativum, facit secundam notitiam suppositorum.

Sed iste terminus Deus, ad quem refertur, stabat pro persona filii. Ergo et relativum supponet personam filii. Sed haec est falsa: filius est Deus pater. Ergo et haec, Deus genuit Deum, qui est Deus pater.

AG5

Item, videtur quod etiam negativa sit falsa.

Negatio enim respicit terminum sequentem formalem.

Ergo cum dicit, Deus genuit Deum qui non est Deus pater, a filio, quem refert relativum, per negationem removetur ly Deus, qui in praedicato ponitur, non tantum quantum ad suppositum, sed quantum ad formam; et ita divina essentia removebitur a filio, quod falsum est.

CO

Respondeo dicendum, quod Magister in littera negat utramque praemissarum; eo quod alius, cum notet diversitatem, ponit formam suam circa terminum cui adjungitur, cum sit adjectivum, et ita designabitur diversitas in forma divinitatis. Ly se autem cum sit relativum identitatis, refert idem suppositum; et ita cum dico: genuit se Deum, ponitur indistinctio suppositi inter patrem et filium; et cum dicitur, genuit alium Deum, ponitur diversitas naturae; et ideo utraque neganda est.

Sed sunt aliqui qui distinguunt istam, genuit alium Deum; quia ly alium potest teneri substantive vel adjective. Si adjective, tunc erit locutio falsa, quia ponet diversitatem circa hunc terminum Deus; si substantive, tunc erit constructio appositiva, et locutio erit vera, et erit sensus, genuit alium Deum, qui est Deus. Sed, quia non invenitur quod adjectivum in masculino genere substantivetur, et maxime cum adjungitur sibi substantivum, ideo haec distinctio non videtur multum valere; nisi forte subintelligatur hoc participium ens ut dicatur alium entem Deum. Sed hoc erit nimis extortum; et ideo dicendum cum Magistro quod utraque falsa est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod idem et diversum sufficienter dividunt ens creatum, propter hoc quod ubicumque in creaturis est diversitas suppositorum, est diversitas essentiae; sed in Deo in diversis suppositis est una essentia: et ideo nec identitas competit propter diversitatem suppositorum nec diversitas propter identitatem essentiae; sed tantum unitas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod alius importat distinctionem in communi, non magis personalem quam essentialem: et ideo quando adiungitur termino personali, importat distinctionem personalem; quando autem adiungitur termino essentiali, importat diversitatem essentiae, secundum exigentiam formae illius termini; cum termini, praecipue substantiales, recipiant diversitatem et pluralitatem ex parte suae formae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod idem significat unitatem in substantia; et praeter hoc, quia relativum est et habet articulationem implicitam, importat unitatem suppositi, et multo plus hoc pronomen se, quod est etiam relativum reciprocum, quod non est reperire in hoc nomine aequale: et ideo non est simile quod pro simili inducitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Magister distinguit utramque illarum propositionum. Si enim cum dicitur, Deus genuit Deum, qui est Deus pater, ly pater construitur appositively ad ly Deus, locutio falsa est: quia tunc ly Deus restringitur ad standum pro persona patris; et sic erit sensus: genuit Deum, qui est ipse pater: et sic affirmativa falsa est, et negativa vera. Si autem intelligantur non per appositionem, sed mediate conjungi illi duo termini, scilicet Deus, et pater; ut sit sensus: genuit Deum qui est Deus et Deus est pater; tunc affirmativa vera est, et negativa falsa. Praepositivus tamen dixit, quod utraque falsa est, nec sunt contradictoriae propter diversam suppositionem hujus relativi qui: in affirmativis enim refert tantum suppositum antecedentis, et cum antecedens supponat pro persona filii, referret personam filii, de qua non est verum dicere, quod sit Deus pater. In negativa vero relativum refert non tantum suppositum, sed etiam essentiam.

Unde oporteret quod hoc praedicatum Deus pater removeretur non tantum a supposito filii, sed etiam ab essentia: et ita falsa est. Sed quia hac distinctione facta, adhuc habet locum distinctio Magistri, et praecipue in affirmativa; et iterum quia non videtur necessarium esse quod in negativis relativum referat aliter quam in affirmativis, nisi forte propter negationem, cujus est confundere terminum et facere eum teneri simpliciter (quod tamen non habet respectu praecedentis, sed tantum respectu sequentis): ideo videtur efficacior via Magistri, et secundum ipsum concedendum est, quod utraque potest esse vera et falsa; secundum cujus distinctionem patet solutio ad quartum argumentum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quando duo termini contrahuntur per appositionem, terminus appositus efficitur quasi forma ei cui apponitur. Unde si intelligatur appositively: genuit Deum qui non est Deus pater, negatio non removebit formam divinitatis sed paternitatis a filio.

|+d4.q2 Distinctio 4, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de divina praedicatione. Et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum possit fieri praedictio in divinis per propositionem aliquam; 2 utrum possit persona praedicari de essentia.

|a1 Articulus 1: Utrum de divinis possit formari propositio.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non possit aliqua formari propositio, in qua aliquid de ipso praedicetur. Veritas enim signi consistit in conformitate signi ad signatum. Sed omnis praedictio fit per aliquam compositionem. Cum igitur in Deo nulla sit compositio, videtur quod de ipso nulla possit formari vera praedictio.

AG2

Item dionysius: in Deo negationes sunt verae affirmationes incompactae.

Appellatur autem incompactum illud quod non est debito modo ordinatum, nec est competens. Sed talis inordinatio inducit falsitatem in propositionibus.

Ergo videtur idem quod prius.

SC1

Contra; fidei non potest subesse falsum. Sed multae propositiones affirmativae enunciantur a nobis de Deo secundum fidem nostram, scilicet quod Deus est trinus et unus. Ergo videtur quod de Deo possit formari vera propositio.

SC2

Item, secundum boetium, nulla propositio est verior illa in qua idem de se praedicatur. Sed quidquid est in divinis, est idem re, cum in Deo sit idem habens et habitum, et quod est et quo est, excepto quod una persona non est alia. Ergo videtur quod de Deo possint formari verissimae locutiones.

CO

Respondeo dicendum, quod enuntiatio sequitur apprehensionem. Unde secundum quod intelligimus aliqua, oportet quod enuntiemus illa.

Apprehensio autem fit secundum potestatem apprehendentis; et ideo ea quae sunt simplicia intellectus noster enuntiat per modum cuiusdam compositionis; sicut e contrario Deus intelligit res compositas modo simplici: et inde est quod intellectus noster de Deo format propositiones ad modum rerum compositarum, a quibus naturaliter cognitionem accipit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster deficit a cognitione divinae majestatis, similiter etiam et enuntiatio deficit a significatione perfecta; nihilominus tamen est veritas, inquantum intellectus formans enuntiationem accipit duo quae sunt diversa secundum modum et idem secundum rem.

Unde secundum diversitatem rationum format praedicatum et subjectum, et secundum identitatem componit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod affirmativae propositiones pro tanto dicuntur incompactae in divinis, quia nihil eorum quae praedicantur de ipso significant ipsum per modum quo ipse est, sed per modum quo intellectus noster accipit ex rebus creatis informatus. Unde oportet quod nomina illa praedicata de Deo intelligantur praedicari remotis illis modis quibus de creaturis praedicantur. Unde dionysius omnes divinas praedicationes ita docet exponere: Deus est sapiens, et non sapiens, scilicet sicut alia, ut differat in eo sapientia a sapiente; sed est supersapiens, inquantum est in ipso nobiliori modo sapientia quam significetur per nomen.

¶a2 Articulus 2: Utrum persona possit praedicari de essentia.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona non possit praedicari de essentia. Praedicatum enim habet rationem formae. Sed persona est suppositum formae, vel naturae. Ergo persona non habet rationem quod praedicetur de natura vel essentia.

AG2

Item, praedicatum semper significatur inesse subjecto. Persona autem non significatur ut inhaerens essentiae, sed e converso. Ergo persona non potest praedicari de essentia.

AG3

Item, superius per se praedicatur de suo inferiori, sicut homo de socrate; sed socrates accidentali praedicatione praedicatur de homine; accidit enim homini esse socratem. Sed sicut socrates est suppositum humanae naturae, ita pater est suppositum naturae divinae. Ergo videtur quod haec non sit vera, Deus est pater, nisi forte per accidens.

AG4

Item, sicut dictum est, Sup., qu. 1, art. 2, hoc nomen Deus, quantum est de se, supponit personam.

Sed haec est falsa: una persona est pater et filius et spiritus sanctus. Ergo haec etiam: unus Deus est pater et filius et spiritus sanctus.

AG5

Item videtur quod haec etiam sit falsa, Deus est trinitas. Nihil enim praedicatur de homine quod non praedicetur de aliquo supposito hominis.

Sed trinitas neque praedicatur de patre neque de filio neque de spiritu sancto. Ergo per eandem rationem non potest dici quod Deus sit trinitas.

CO

Respondeo dicendum, quod in divinis est omnino indifferentia naturae ad suppositum; et ideo nec est ibi universale neque particulare: et ideo sicut vere praedicatur essentia de persona, ita et e converso. Sed verum est quod quantum ad modum significandi plus habet de proprietate propositio in qua praedicatur essentia, quam in qua praedicatur persona, cum praedicatum se habeat loco formae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis persona sit suppositum, nihilominus tamen propter indifferentiam suppositi ad naturam persona est aequalis simplicitatis cum natura; et ideo de se conversim praedicantur.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia in Deo habens et habitum sunt idem re.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in divinis non est aliquid accidentale, nec est ibi universale et particulare; et ideo nihil dicitur ibi per accidens, neque per consequens, sicut in creaturis; sed tantum attenditur ibi alius et alius modus significandi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen Deus, quantum est de se, quamvis supponat pro persona, nihilominus tamen non supponit pro aliqua persona distincte, immo indeterminate; nec forma significata per nomen Deus, a qua nomen imponitur, est proprietas personalis, sed natura communis: et ideo unitas significata per hoc adjectivum unus, refertur ad formam divinitatis, et non ad suppositum.

Sed hoc nomen persona imponitur a personali proprietate, quae est forma significata per terminum; et ideo haec est falsa: una persona est pater et filius et spiritus sanctus; quia significaretur una personalitas trium personarum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod pater supponit personam distinctam, similiter et filius et spiritus sanctus; sed hoc nomen Deus supponit personam indeterminate; et ideo ratione indeterminationis aliquid potest praedicari de Deo quod de nulla distinctarum personarum praedicatur: sicut etiam de homine dicitur, quod nulli singularium convenit esse commune vel speciem vel aliquid hujusmodi.

Quod autem plures personae hominum non possunt simul praedicari de hoc nomine homo, ratio est quia plures personae non sunt unus homo sicut plures personae sunt unus Deus et trinitas; et ideo convenienter dicitur: Deus est tres personae.

EX

Deus pater alterum se genuit. Hoc dupliciter solvit Magister. Quia *ly* se potest esse ablativi casus, et tunc simpliciter vera est: et est sensus: genuit alterum se, idest alterum a se. Vel potest esse accusativi casus; et tunc vel facit simplicem relationem; et sic iterum vera est, refert enim identitatem naturae; tamen erit impropria: vel faciet relationem personalem et sic est falsa, quia refert idem suppositum.

Potest tamen dici, quod etiam si referat idem suppositum, quodammodo erit vera, sed erit emphatica locutio, ut sit sensus: genuit alterum se, idest similem sibi; sicut dicit poeta: *dii faciant sine me ne moriatur ego.*

|+d5.q1 Distinctio 5, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic ponit Magister quaestionem de nominibus significantibus essentiam in abstracto, utrum aliquid eorum possit se habere ad generationem ut subjectum vel terminus: et circa hoc tria facit.

Primo movet quaestionem; secundo determinat eam, *ibi*: ad quod catholicis tractatoribus consentientes dicimus; tertio determinationem confirmat, *ibi*: ideo non est dicendum, quod pater genuit divinam essentiam; et haec dividitur in duas partes.

In prima ostendit quod divina essentia non habet se ad generationem sicut terminus, ut dicatur generata; in secunda quod non se habet ad ipsam sicut subjectum, ut dicatur generans, *ibi*: ita etiam non est dicendum, quod divina essentia genuit filium.

Prima in duas: in prima inducit probationem; in secunda excludit contrarietatem, *ibi*: huic autem videtur contrarium quod Augustinus ait.

Primum ostendit tripliciter: uno modo sic. Quia omne quod in divinis generat aliquid, relative dicitur ad illud, et e converso. Si igitur pater generat divinam essentiam, essentia dicitur relative ad patrem, et ita non significaret substantiam secundum Augustinum. Secundo sic. Pater est divina essentia. Si igitur pater generaret divinam essentiam, pater generaret illud quod ipse est, quod non potest esse, secundum Augustinum, *ibi*: item cum Deus pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quae ipse est. Tertio sic. Pater habet esse per divinam essentiam. Si igitur pater generaret divinam essentiam, pater haberet esse per id quod est generatum ab ipso: cujus contrarium videtur magis; et hoc *ibi*: item si pater est genitor essentiae divinae, cum ipse essentia divina sit, et Deus sit; eo quod generat, et est et Deus est.

Ita etiam non est dicendum. Hic probat aliam partem quaestionis, scilicet quod essentia non sit suppositum generationis; et hoc dupliciter: scilicet quod neque essentia generet essentiam neque generet filium, et dividitur in duas: primo ponit probationes utriusque; in secunda inducit contrarietatem, *ibi*: praedictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus. Haec dividitur in duas: primo inducit contrarietates ostendentes quod essentia generat essentiam; in secunda ostendit quod essentia generet filium, *ibi*: dicitur quoque, et frequenter in Scriptura legitur, patrem de sua substantia genuisse filium. Circa primum duo facit.

Primo objicit per auctoritates Augustini, secundo per auctoritates Hilarii, *ibi*: huic vero id etiam contrarium videtur quod Hilarius ait. Utraque dividitur in objectionem et solutionem. Similiter etiam sequens pars dividitur in objectionem et solutionem.

Ad intelligentiam hujus partis de tribus quaeritur: primo utrum essentia se habeat ad generationem sicut generans. Secundo utrum se habeat sicut de quo est generatio. Tertio utrum se habeat sicut id quod est terminus generationis.

Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum essentia generet; 2 dato quod non, utrum similiter sit in omnibus aliis essentialibus nominibus.

|a1 Articulus 1: Utrum essentia generet.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod essentia generet. Major enim est oppositio affirmationis et negationis, quam relationis. Sed oppositio relationis facit in divinis ut una persona non sit alia. Ergo fortius faciet hoc contradictio. Sed persona patris est generans. Si igitur essentia non generet, pater non erit essentia; quod est impossibile.

AG2

Praeterea, quidquid praedicatur de aliquo potest supponere illud. Sed essentia praedicatur de patre et vere. Ergo potest supponere pro patre, et ita potest recipere praedicationem patris. Ergo potest concedi quod essentia generet.

AG3

Item, si essentia est pater, ergo est pater filii.

Sed relativa dicuntur ad convertentiam. Ergo et filius erit filius essentiae. Ergo essentia generat.

AG4

Item, essentia est res generans. Sed res generans est generans. Ergo essentia est generans.

AG5

Item, sicut se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam. Sed de persona praedicantur attributa essentiae, sicut potentia, bonitas, etc..

Ergo et de essentia proprietates personae. Ergo potest dici, quod essentia est generans.

SC1

Contrarium ostenditur per rationes Magistri.

CO

Respondeo dicendum, quod in creaturis actus sunt suppositorum; et essentia non agit, sed est principium actus in supposito: non enim humanitas generat, sed socrates virtute suae naturae.

In creaturis autem essentia realiter differt a supposito; et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter. In divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, sive quantum ad modum significandi: quia suppositum est distinctum, et essentia est communis.

Et ideo in divinis quaecumque praedicantur de supposito non secundum modum quo differt ab essentia, praedicantur etiam de essentia: dicimus enim, quod essentia creat et gubernat et hujusmodi.

Sed actus qui dicitur de supposito secundum modum secundum quem differt ab essentia, non potest de essentia praedicari; et hujusmodi est actus generandi, qui praedicatur de supposito patris, secundum quod distinctum est a supposito filii: unde non est concedendum quod essentia generet, sed quod pater generat virtute essentiae, vel naturae. Unde etiam dicit Damascenus, quod generatio est opus divinae naturae existens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio et negatio dicuntur maxime opponi, quia in eis non importatur aliqua convenientia: in privative enim oppositis importatur convenientia quantum ad subjectum, quia nata sunt fieri circa idem; in contrariis autem relativis etiam quantum ad genus, quia scilicet sunt in eodem genere. Unde in utraque oppositione utrumque extremorum significatur per modum entis et naturae cujusdam. Illud autem in quo invenitur aliquid non permixtum contrario, est maximum et primum in genere illo, et causa omnium aliorum; et ideo oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis; et ideo oportet quod in qualibet alia oppositione includatur affirmatio et negatio, sicut primum in posteriori.

Unde plura requiruntur ad alias oppositiones quam ad oppositionem contradictionis, quia se habent ex additione ad ipsam. Unde non oportet quod, si contrarietas non inveniatur nisi in diversis realiter, quod affirmatio et negatio inveniatur in diversis realiter; immo sufficit etiam distinctio rationis ad affirmationem et negationem, cum quaelibet distinctio, ut dictum est, includat affirmationem et negationem: et talis distinctio, scilicet rationis, est inter essentiam et personam. Sed opposita relative aliquando requirunt diversitatem vel distinctionem realem; et talia sunt quae divinas personas distinguunt: aliquando autem distinctionem rationis tantum; ut cum dicitur idem eidem idem: et hoc melius dicitur in tractatu de relationibus, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia non praedicatur de supposito ratione modi significandi in utroque, sed ratione indifferentiae secundum rem propter simplicitatem divinae naturae, et ideo non oportet quod supponat patrem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur essentia est pater, est duplex locutio ex eo quod ly pater potest teneri quasi adjective, ut ponat formam suam circa essentiam; et sic falsa est, quia proprietates non determinant essentiam: vel potest sumi substantive, et tunc supponit pater in praedicato pro persona patris; et sic vera est, nec oportet quod fiat hoc modo conversio: ergo filius est filius essentiae; sed, ergo filius est filius patris, qui est essentia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, essentia est res generans, ly res potest supponere essentiam, vel personam. Si essentiam, sic falsa est, quia sic adjectivum poneret formam suam circa essentiam; si personam, sic vera est; et tunc non sequitur: ergo essentia est generans, quia tunc non circa idem ponetur forma adjectivi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum essentia et persona differant in modo significandi, illud quod praedicatur de persona ratione modi significandi secundum quod ab essentia distinguitur, non praedicatur de essentia, ut

generans et generatum: alias similiter etiam est ex parte essentiae; illud enim quod praedicatur de essentia ratione modi significandi quo differt a supposito distincto, non praedicatur de supposito; sicut essentia est communis tribus, tamen non potest dici hoc de aliqua personarum.

|a2 Articulus 2: Utrum actus generandi praedicetur de aliquo nominum essentialium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus generandi de nullo nominum essentialium praedicetur. Sicut enim tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Sed, secundum rationem Magistri, non potest dici essentia generare, ne notetur essentiae distinctio. Ergo similiter non potest dici, Deus generat, ne sequatur deorum pluralitas.

AG2

Item, persona et hypostasis et substantia non dicuntur relative. Sed, secundum Magistrum, ideo essentia non potest dici generare, quia relative non dicitur. Ergo similiter nec persona vel hypostasis.

AG3

Item, ista nomina, natura, bonitas et hujusmodi, sunt aequalis abstractionis sicut essentia. Si igitur essentia propter modum significandi in abstracto non potest generare, ergo videtur quod nec aliquod aliorum.

SC1

Contrarium ostenditur per multas auctoritates in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. Praec. In corp., generare proprie convenit supposito in quantum distinctum; et ideo quanto magis appropinquat nomen ad suppositum distinctum, tanto verius potest praedicari de ipso actus generandi. Unde haec est propriissima, pater generat, quia imponitur nomen patris a proprietate distinguente. Et similiter potest dici, persona generat, quia nomen personae imponitur a proprietate communi, quae dicitur personalitas: et consequenter minus proprie dicitur, Deus generat; quia, quamvis claudat in se suppositum, non tamen suppositum distinctum; nec imponitur nomen a proprietate distinguente, sed ab essentia communi. In omnibus autem abstractis etiam est ordo: quia quaedam ordinem dicunt ad actum, sicut virtus, bonitas, lux, natura et hujusmodi: et quia actus sunt suppositorum, ideo in istis invenitur dictum, quod sapientia generat vel natura generat; tamen hujusmodi locutiones non sunt extendendae, sed pie intelligendae.

Quaedam vero nomina sunt quae non dicunt ordinem ad operationem, sed tantum imponuntur secundum rationem nominis ab actu substandi, sicut substantia. Unde hoc nomen substantia adhuc accedit ad rationem suppositi, sed hoc nomen essentia removetur omnino a ratione suppositi: et ideo minime potest dici, quod essentia generet. Si tamen inveniretur, esset exponenda, essentia generat, idest pater, qui est essentia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen Deus includit in se suppositum indeterminate, et ratione ejus a quo nomen imponitur, includit in se naturam: unde ratione modi significandi est quasi medium inter essentiam et personam distinctam: et ideo nec repugnat sibi modus essentiae ratione indeterminationis, nec modus distinctae personae ratione suppositi: et ideo potest dici, Deus generat, et, Deus est communis tribus personis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod relativum in divinis multipliciter dicitur; propriissime enim relativum est quod secundum suum nomen ad aliud refertur, ut pater. Aliud autem dicitur relativum quod sequitur vel causat relationem, sicut generatio et generare. Aliud autem quod implicite claudit in se relationem, sicut trinitas personas distinctas relatione; et hoc nomen persona includit in se relationem distinguentem. Aliud autem potest dici relativum, in quantum pro relatione ponitur, sicut Deus, et etiam quaedam nomina abstracta, cujus ratio dicta est, in corpore.

RA3

Ad tertium dicendum, quod majoris abstractionis est essentia quam bonitas vel sapientia: quia quamvis aequaliter abstrahant a supposito, tamen essentia super hoc abstrahit etiam ab actu; illa vero dicunt ordinem ad actum.

|+d5.q2 Distinctio 5, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur, utrum essentia se habeat ad generationem sicut id de quo est generatio; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum filius generetur de substantia patris; 2 utrum sit ex nihilo.

|a1 Articulus 1: Utrum filius sit genitus de substantia patris.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit genitus de substantia patris. Omnis enim praepositio transitiva est. Transitio autem requirit diversitatem vel distinctionem. Cum igitur filius non distinguatur ab essentia patris, non potest dici de essentia ejus natus.

AG2

Item, sicut se habet natura humana ad socratem, ita divina essentia ad filium. Sed socrates non potest dici de essentia humana. Ergo nec filius de essentia patris.

AG3

Item, de semper dicitur ordinem. Sed inter filium et essentiam non est ordo neque temporis, neque naturae, cum essentia non sit generans, sed pater; neque causalitatis. Ergo videtur quod nullo modo sit de essentia patris.

AG4

Si dicas, quod hoc dicitur propter consubstantialitatem filii ad patrem, contra. Sicut essentia patris est essentia filii, ita tota essentia filii est in patre. Ergo eadem ratione potest dici pater de substantia filii, sicut e contrario.

SC1

Contrarium ostenditur per auctoritates in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod haec praepositio de proprie designat principium et consubstantialitatem; haec autem praepositio ex designat tantum ordinem principii. Unde quidquid dicitur esse de aliquo, ex illo est, sed non convertitur, sicut dicitur infra, 36 distinct.. Unde haec praepositio ex quandoque notat ordinem temporis tantum, ut, ex mane fit dies; quandoque ordinem principii agentis, sicut, artificiata sunt ex artifice: quandoque principium materiale, ut, cultellus fit ex ferro. Sed de, cum notet consubstantialitatem, semper notat vel principium materiale, sicut, cultellus est de ferro; vel agens consubstantiale, sicut dicimus quod homo filius generatur de patre suo, cum sit generatio per decisionem substantiae. Et secundum istum modum filius dicitur de patre et de essentia patris: tamen de patre sicut de generante, et de essentia sicut de principio generationis communicato. Unde etiam accedit ad similitudinem secundum materiam, si a materia removeatur totum quod est imperfectionis et remaneat haec sola de conditionibus materiae, quod est manens in re et per eam res subsistit; et praecipue res artificiata, quae est in genere substantiae propter suam materiam et non propter suam formam, ut dicit Commentator.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod de, ut deductum est, dicit consubstantialitatem et ordinem ad principium, et consubstantialitas respicit essentiam; et ordo, ratione cujus est transitio, respicit personam generantem: non enim dicimus quod filius sit de essentia, sed quod sit de essentia patris; et ideo non oportet esse distinctionem filii ab essentia sed a patre.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similiter socrates dicitur nasci de natura patris vel substantia, sicut filius Dei, tamen differenter; quia filius Dei est de tota substantia patris, sed socrates est de parte substantiae.

Item ad aliud. Quia socrates subsistit non tantum per essentiam, sed etiam per materiam, per quam individuatur natura humanitatis in ipso. Sed filius Dei subsistit per essentiam patris, cum essentia patris non sit pars filii, sed totum quod est filius.

RA3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non notatur ibi tantum consubstantialitas, sed etiam ordo ad principium, qui non salvatur, si diceretur: pater est de essentia filii.

¶2 Articulus 2: Utrum filius sit ex nihilo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius sit ex nihilo. Illud enim dicitur ex nihilo esse quod non est ex praejacenti materia. Sed filius est hujusmodi, quia non est de aliquo sicut de materia.

Ergo etc..

AG2

Item, quidquid non habet esse nisi ab alio, quantum est in se, est non ens, cum inter esse et non esse non sit medium. Sed filius non habet esse nisi a patre. Ergo de se habet non esse. Sed omne tale, secundum Avicennam, est ex nihilo. Ergo filius est ex nihilo.

SC1

Contra, omne quod est ex nihilo, est creatum.

Sed filius est increatus. Ergo etc..

SC2

Item, secundum Damascenum, omne quod est ex nihilo est vertibile in nihil. Sed filius non est hujusmodi. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod differt dicere aliquid non esse ex aliquo, et aliquid esse ex nihilo. Cum enim dicitur non esse ex aliquo sicut ex materia, nihil ponitur; et hoc convenit filio Dei.

Cum autem dicitur esse ex nihilo, remanet ordo affirmatus ad nihil. Sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter; scilicet ordinem temporis et ordinem naturae. Ordinem temporis ex eo quod prius fuit non ens, et postea est ens; et hoc nulli aeterno convenit. Ordinem naturae, quando aliquid habet esse dependens ab alio; hoc enim ex parte sui non habet nisi non esse, cum totum esse suum ad alterum dependeat; et quod est alicui ex se ipso, naturaliter praecedit id quod est ei ab altero.

Et ideo, supposito quod caelum, et huiusmodi, fuerit ab aeterno, adhuc tamen est verum dicere quod est ex nihilo, sicut probat Avicenna. Neutro autem modo filius habet ordinem ad nihil. Non enim habet ordinem temporis, quia aeternus est; non habet ordinem naturae, quia suum esse est absolutum, non dependens ab alio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit de materia, non tamen sequitur quod non de aliquo, quia est de substantia patris: quo etiam remoto, adhuc non sequeretur quod esset ex nihilo, ut dictum est: quia pater non est de aliquo, et tamen non est ex nihilo. Idem autem est esse patris et filii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod filius quamvis totum esse suum habeat ab alio, nihilominus tamen esse suum non est dependens, quia accipit a patre idem numero esse quod ipse habet: et ideo non est dependens esse suum, neque possibile, neque ex nihilo: quod necessario sequeretur, si aliud in numero esse reciperet.

|+d5.q3 Distinctio 5, Quaestio 3

|a1 Articulus 1: Utrum essentia sit terminus generationis.

AG1

Deinde quaeritur, utrum essentia sit terminus generationis.

Videtur quod non. Generatio enim est inter duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem. Sed generatio filii non habet terminum a quo, quia non est ex non esse. Ergo etiam non habet terminum ad quem.

AG2

Item, omne quod est terminus generationis, est generatum per se vel per accidens: per se, sicut ipsa res generata; per accidens, sicut forma ejus.

Sed essentia nullo modo generata est, sicut nec generans: quia sequeretur distinctio. Ergo non est terminus generationis.

AG3

Praeterea, si esset terminus, hoc non esset nisi sicut acceptum per generationem. Sed filius non accipit essentiam. Ergo essentia est terminus generationis. Probatio mediae. Accipere enim cum non conveniat tribus personis, est actus notionalis.

Sed nullus actus notionalis terminatur ad essentiam, sicut patet quod pater non generat essentiam. Ergo nec filius accipit essentiam.

SC1

Contra, illud in quo est generatio, est terminus generationis. Sed Hilarius, dicit, quod nativitas unigenita in naturam ingenitam subsistit.

Ergo natura vel essentia est terminus generationis.

SC2

Praeterea, generatio invenitur in divinis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, secundum id quod est perfectionis in ipsa. Sed tota perfectio generationis est ex termino ad quem. Ergo in generatione divina est terminus ad quem. Sed hoc non est aliud quam essentia. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod terminus generationis in creaturis potest accipi dupliciter, sicut etiam et principium. Dicitur enim principium generationis ipsum generans; et huic principio correspondet sicut terminus ipsum genitum. Dicitur etiam principium generationis a quo incipit generatio, et hoc modo principium vel initium generationis est privatio formae inducendae; et huic principio terminus oppositus est forma per generationem inducta. Sicut etiam in dealbatione terminus a quo est nigredo et terminus ad quem est albedo; similiter in divinis terminus generationis (quamvis non sit ibi actio vel mutatio) potest accipi dupliciter: scilicet ipsum generatum, et hoc est filius; vel essentia accepta a filio per generationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod generatio et quilibet motus totam imperfectionem habet ex termino a quo, quod est privatio vel contrarium includens privationem; et ideo in generatione divina non est terminus a quo, sed tantum terminus ad quem, a quo est tota perfectio generationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia divina non est genita in filio neque per se neque per accidens: quia eadem essentia est in generante et genito. Si autem essentia esset divisa, tunc sequeretur necessario quod esset genita per accidens, quamvis non per se, sicut in rebus creatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis accipere sit actus notionalis, potest tamen terminari ad essentiam: quod sic patet; quia in generatione divina, sicut in qualibet alia, est tria considerare, scilicet generantem et genitum et naturam communicatam per generationem. Possunt ergo verba notionalia designare comparisonem generantis ad genitum, sicut generare vel dare; vel generantis ad essentiam, vel geniti ad essentiam, ut accipere; vel geniti ad generantem, sicut nasci.

Sciendum igitur, quod, cum omne verbum notionale significet actum personae ut distincta est, oportet quod semper egrediatur a persona distincta: et ideo nullum verbum tale exit ab essentia, ut dicatur essentia generare vel dare notionaliter vel accipere vel nasci. Verba autem quae designant comparisonem generantis ad essentiam vel geniti ad essentiam, terminantur ad essentiam, quia ex parte illa non sunt distinctiva; et hujusmodi verba sunt accipere et dare. Sed verba quae designant comparisonem geniti ad generantem vel e converso, sunt distincta ex utraque parte; et ideo ex neutra parte potest eis adjungi essentia; quia nec essentia generat, nec pater generat essentiam; quod patet etiam ex significatione verborum; quia generans, in quantum generans, distinguitur a genito et e converso. Sed dans distinguitur quidem ab eo cui dat, sed non ab eo quod dat: quia aliquis potest dare seipsum. Similiter et accipiens distinguitur ab eo a quo accipit, sed non ab eo quod accipit de necessitate; aliquis enim accipere seipsum potest, sicut servus manumissus.

EX

Si autem relative diceretur ad patrem vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Videtur falsum, quia hoc nomen Deus pro relativo ponitur, et cum hoc indicat essentiam.

Dicendum, quod quamvis indicet essentiam ex parte significati, tamen ex parte suppositi indicat personam; unde tota ratio diversitatis in istis rationibus est quod non concludunt. Similiter de hoc nomine Deus, sicut de hoc nomine essentia, est diversus modus supponendi.

Hoc ad seipsum indicandum genuit. Contra: generatio filii, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 3, non est propter aliquem finem, cum finis sit dignior eo quod est ad finem. Ergo non est propter manifestationem patris.

Dicendum, quod ly ad hoc est consecutivum, et non finalem causam designans: manifestatio enim patris consecuta est ad generationem filii.

Dicitur filius consilium de consilio. Contra: consilium est quaedam quaestio, secundum Philosophum.

Ubi autem non est dubitatio, ibi non est quaestio. Ergo in divinis non est consilium.

Dicendum, quod consilium potest sumi passive, quantum scilicet ad illum qui petit vel accipit consilium; et hoc non potest esse in Deo, quia hoc importat dubitationem. Dicitur etiam active quantum ad illum qui dat consilium; et hoc modo est in divinis, et significat abundantiam cognitionis ipsius de rebus dubiis agibilibus, de quibus est consilium.

Nihil habet filius nisi natum, idest nisi quod nascendo accepit; sed aliquid accepit nascendo sicut communicatum sibi per nativitatem, ut essentiam; et aliquid sicut consequens nativitatem secundum modum intelligendi, sicut relationem filiationis.

Et geniti honoris admiratio in honore generantis est: idest, ille qui honorat filium admirando ipsum quasi adeo magnum supra se, honorat etiam patrem, et e converso. Joan. 5, 23: ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem.

Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam. Dupliciter potest exponi: ut per nativitatem intelligamus ipsum Deum natum, vel melius possumus intelligere generationem passivam.

Et dicitur generatio tenere aliquam naturam quae per generationem inducitur, sicut omnis motus et mutatio terminatur per terminum ad quem, a quo speciem habet. Vult ergo dicere Hilarius, quod, cum in omni generatione univoca oporteat idem esse principium generationis et quod per generationem communicatur (sicut in generatione ignis forma ignis est principium, et eadem est per generationem acquisita, licet non secundum numerum eadem), ita oportet quod, cum generatio divina sit virtute naturae divinae, per generationem genitus accipiat naturam divinam: et oportet quod eadem numero, quia, ut supra probatum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, divina natura non potest dividi secundum numerum.

Unitatem formae servilis in naturam divinae unitatis refundimus; id est, non ponimus naturam humanam cum divina unum effectum in natura.

Nec rursus corporali insinuatione patrem in filio praedicamus; idest, hoc quod Dominus dicit Joan. 14, 2: ego in patre, et pater in me est, non debet intelligi hoc modo, ut pater sit in filio hoc modo quo insinuat, id est manifestatur, corpus esse in corpore. Sed ex eo, idest ex patre, genitam naturam ejusdem generis, idest ejusdem virtutis et rationis, sicut humanitas est ejusdem generis in socrate et Platone; idest, ipsum genitum habentem talem naturam, dicimus habuisse in se naturam gignentis, idest patris gignentis. Vel potest exponi natura genita, quia per generationem accepta in filio; et gignens, quia est principium generationis in patre.

Numquid unigenito Deo contumelia est patrem sibi innascibilem Deum esse? hoc dicit contra Arianos, qui dicebant filium minorem patre, quia non est ingenuus sicut pater. Sed non sequitur: quia ipse est unigenitus patris, et per generationem totam naturam patris accepit: et hoc est quod dicit: in naturam unigenitam subsistat. Non est aliunde, idest ab alio quam a patre: et ideo non refertur ad aliud, idest ad aliam personam quam ad patrem, in quantum filius est: quia ad spiritum sanctum refertur, in quantum spirans est. Vel aliter: aliunde, scilicet quam de essentia patris.

Ad aliud similiter quantum ad essentiam vel naturam, quasi non habens divinam naturam, sed aliam.

In uno subsistit, in unitate naturae divinae: ex uno, idest ex patre, vel ex unitate naturae patris.

Ac sic in generatione filii naturam suam (ut ita dicam) sequitur indemutabilis Deus indemutabilem Deum gignens. Vult ostendere quomodo filius sit in patre, et e converso, hoc modo. Pater per generationem dat naturam suam filio. Ergo, cum pater sit immutabilis, non amittit naturam, sed sequitur eam: quia ubi est natura sua, est et ipse: unde, cum natura sua sit in filio, ipse est in eo. Similiter e converso filius accepit naturam quam pater habet, et, cum ipse pater sit immutabilis, non dimittit naturam suam: unde, cum natura eadem numero quae filio datur remaneat in patre, filius manet in patre, et dicitur indemutabilis ex in et demutor, aris.

In regnum filii caritatis suae: Col. 1, 13. Dupliciter exponitur. Potest enim caritas teneri essentialiter; et tunc erit sensus: filii caritatis suae, idest filii substantiae suae. Quod qualiter intelligendum sit, Magister infra, dist. 17, ostendet.

Potest etiam teneri notionaliter; et tunc erit locutio emphatica: sicut consuetum est in Scriptura, quod aliquis dicatur filius alicujus, quod maxime sibi competit; sicut isa. 5, 1: in cornu filio olei: ad litteram, ostendens locum oleo abundantem: et 1 Reg. 26, 16: filii mortis estis, idest dignissimi morte. Et similiter dicitur unigenitus Dei filius caritatis, quia in ipso maxime caritas patris quiescit.

His verbis praemissis innui videtur quod divina substantia filium genuerit. Hic ex praemissis auctoritatibus elicit quatuor propositiones quae suae sententiae videntur contrariae. Quarum una est, quod natura coaeterna Deo est; in quo videtur loqui de natura genita: et hanc exponit ibi: ut tamen sine praedictio ac temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi. Secunda est: pater genuit id quod ipse est: quam exponit ibi: ex quo sensu etiam accipiendum est illud, pater genuit id quod ipse est. Tertia est, quod substantia Dei genuit filium, quam exponit ibi: item substantia Dei genuit filium. Quarta est, quod filius natus est de substantia patris; quam exponit ibi: similiter filius natus est de substantia patris. Et addit quintam, quod filius est substantia patris; quam exponit ibi: similiter expone illud, filius substantia patris.

|+d6.q1 Distinctio 6, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic Magister inquit de generatione quantum ad principium: et dividitur in duas partes. In prima inquit quid sit principium generationis, utrum necessitas vel voluntas vel natura; in secunda inquit de communitate principii generationis, utrum scilicet potentia generandi sit communis patri et filio, in sequenti distinctione. Prima in tres: primo enim movet quaestionem, et determinat; secundo removet dubitationem, ibi: sed contra hoc opponitur sic; tertio exponit determinationem, ibi: praedicta tamen verba... Ex tali sensu mihi videntur accipienda. Circa primum tria facit: primo ponit quaestionem; secundo determinat, ibi: nec voluntate, nec necessitate; tertio ex determinatione excludit errorem, ibi: quocirca, ut ait Augustinus, ridenda est dialectica eunomii. Ubi primo ponit errorem; secundo excludit, ibi: propter quod mutabilis intelligitur natura: quod absit ut in Deo esse credamus. Ubi primo improbat positionem errantis; secundo confirmat rationem, ibi: acute sane quidam respondit haeretico versutissime interroganti.

Ad intelligentiam hujus partis tria quaeruntur: 1 utrum pater genuit filium necessitate; 2 utrum voluntate; 3 utrum natura.

|a1 Articulus 1: Utrum pater genuit filium necessitate.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater genuit filium necessitate. Necessarium enim et possibile dividunt ens. Si igitur pater non genuit filium necessitate, genuit ipsum contingenter vel possibiliter: quod est impossibile.

AG2

Praeterea, omne aeternum est necessarium.

Sed generatio filii a patre est aeterna. Ergo necessaria.

AG3

Praeterea, sicut Deus est per se bonus, ita est per se ens necessarium: omne enim quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil potest esse nisi bonum.

Ergo nec in per se necessario aliquid nisi necessarium. Cum igitur generatio sit in Deo, ergo erit necessaria.

SC1

Contra, omnis necessitas est ratione alicujus cogentis vel interius vel exterius. Sed Deo non potest esse aliquid fortius. Ergo ibi non potest esse necessitas.

SC2

Praeterea, Augustinus, dividit necessitatem in coactionem et prohibitionem.

Sed neutrum Deo convenit. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessarium absolute, et necessarium ex conditione; et hoc est duplex: scilicet ex conditione finis vel ex conditione agentis.

Necessarium ex conditione agentis, est necessarium per violentiam: non enim eum qui violenter currit, necesse est currere, nisi sub hac conditione, si aliquis eum cogit. Necessarium ex conditione finis est illud sine quo non potest consequi aliquis finis, vel non ita faciliter. Finis autem est duplex: vel ad esse, et hoc modo cibus vel nutrimentum dicuntur esse necessaria, quia sine eis non potest esse homo; vel pertinens ad bene esse, et sic dicitur esse navis necessaria eunti ultra mare; quia sine ea exercere non potest actionem suam. Necessarium autem absolute dicitur quod est necessarium per id quod in essentia sua est; sive illud sit sua essentia, sicut in simplicibus; sive, sicut in compositis, illud principium sit materia, sicut dicimus, hominem mori est necessarium; sive forma, sicut dicimus, hominem esse rationalem est necessarium. Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus.

Dicendum ergo, quod generatio in divinis non est ex necessitate conditionata, sive conditionetur ex fine, sive ex agente. Non ex agente; cum ipse Deus sit primum principium et ultimus finis. Sed est necessaria necessitate absoluta, sicut est necessitas primae causae.

RA

Et per hoc patet solutio ad utramque partem: quia primae rationes procedunt de necessitate absoluta, et aliae de necessitate coactionis quae repugnat necessitati absolutae: et de ista procedebat haereticus, et secundum hoc negatur in littera.

|a2 Articulus 2: Utrum pater genuit filium voluntate.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater genuit filium voluntate. Omne enim bonum est volitum a Deo, sicut omne verum scitum. Sed generatio filii est optimum. Ergo est volitum a Deo; et ita pater genuit filium voluntate.

AG2

Praeterea, in generatione humana ita est quod principium inclinans ad generandum, est voluntas.

Sed generatio humana extrahitur a divina.

Ergo et similiter erit in generatione divina, et ita videtur quod pater genuit filium voluntate.

AG3

Praeterea, Origenes dicit de patre loquens: germen proferens voluntatis factus est verbi pater. Sed illud quod est germen voluntatis, est natum voluntate generantis. Ergo pater genuit filium voluntate.

SC1

Contra, voluntas est principium productionis eorum quae per artem producuntur in rebus humanis.

Sed filius non producitur a patre sicut artificiatum, immo sicut ars; sed creaturae sicut artificiatum. Ergo videtur quod pater non genuit filium voluntate; sed voluntate creaturas produxit.

SC2

Praeterea, Hilarius: si quis voluntate Dei filium tamquam factum dicat, anathema sit. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod voluntas potest comparari ad aliquid dupliciter: aut sicut potentia ad objectum, aut sicut principium. Si comparetur ad aliquid sicut ad objectum, tunc omne volitum a Deo, potest dici esse voluntate ejus; et sic potest dici, pater est Deus voluntate sua; vult enim se esse Deum; et similiter potest concedi quod pater genuit filium voluntate. Si autem comparetur voluntas ad aliquid sicut principium, hoc potest esse dupliciter: quia aut illud ad quod comparatur sicut principium dicit rationem principiandi; aut dicit ipsum principiatum. Si primo modo, sic comparatur voluntas ad processionem spiritus sancti, qui procedit ut amor, in quo voluntas principiata omnia, scilicet creaturas, amore producit; et secundum hunc modum etiam intellectus in Deo se habet ad generationem filii, qui procedit ut verbum et ars. Si secundo modo, tunc principiatum voluntatis procedit a voluntate secundum voluntatis conditionem. Voluntas autem, quantum est in se, libera est: unde principiata voluntatis sunt tantum ea quae possunt esse vel non esse. Et hoc modo constat, quod voluntas divina comparatur ad creationem rerum, et non ad generationem filii. Et hinc est quod quidam distinguunt voluntatem in tria, scilicet in voluntatem accedentem, quae scilicet de novo accedit operi vel operanti, et talis non est in Deo secundum aliquem trium dictionum modorum voluntatis, quia omnis operatio ejus est a voluntate aeterna. Item in

voluntatem concomitantem quae dicitur secundum comparisonem ad objectum tantum; et sic est in Deo respectu generationis filii.

Item in voluntatem antecedentem; et sic dicitur comparisonem principii ad principiatum; et sic est respectu creaturarum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum comparisonem voluntatis ad objectum tantum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod generatio humana non est aeterna, et ideo potest habere voluntatem antecedentem, quod non potest esse in divina.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Origenes vocat germen voluntatis id in quo quiescit patris beneplacitum; et haec est filius, sicut ipse dixit Matth. 3, 17: hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Aliae autem rationes procedunt de voluntate antecedente, sive secundum comparisonem principii ad principiatum.

¶a3 Articulus 3: Utrum pater genuit filium naturaliter.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater non naturaliter genuit filium. Hilarius: non naturali necessitate ductus pater genuit filium. Ergo videtur quod non sit naturalis generatio.

AG2

Praeterea, in Deo idem est voluntas et natura.

Sed pater non genuit filium voluntate. Ergo nec genuit filium natura.

AG3

Praeterea, sicut supra habitum est, dist. 3, quaest. 1, art. 3, Philosophi per rationes creaturarum potuerunt devenire in cognitionem divinae naturae. Sed cognita natura cognoscitur operatio naturae. Ergo potuerunt devenire in cognitionem generationis aeternae, si pater naturaliter genuit filium: cuius contrarium superius est ostensum, dist. 3, quaest. 1, art. 4.

SC1

Contra, Hilarius: omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed filio natura dedit. Ergo videtur quod pater genuit filium natura.

SC2

Praeterea, Damascenus: generatio est opus divinae naturae existens.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod essentia divina, ut dictum est, dist. 3, art. 4, est principium omnium actuum divinorum; licet essentia sub ratione essentiae non dicat principium actus qui est operatio, sed qui est esse. Sed cum in essentia sit considerare diversa attributa, quae sunt realiter unum in ipsa, ratione tamen distincta; actus refertur ad essentiam secundum hoc attributum vel illud, secundum quod exigit conditio actus; sicut intelligere est ab essentia divina, inquantum ipsa est intellectus; et res volitae, quae possunt esse vel non esse, producuntur ab essentia, inquantum ipsa est voluntas.

Et quia de ratione generationis est ut producat genitum in similitudinem generantis, et huius productionis principium pertinet ad naturam, quae est ex similibus similia procreans; ideo dicitur, quod pater natura genuit filium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius naturalem necessitatem appellat, quando virtute naturae aliquid agitur quod est contrarium voluntati, sicut fames et sitis in nobis; unde voluntas patitur quasi quamdam violentiam a natura; et talis necessitas non est in Deo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis natura et voluntas sint idem re, differunt tamen ratione, ut dictum est. Et ideo essentia divina in ratione naturae est principium alicujus, cuius principium non est ipsa eadem, prout habet rationem voluntatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod naturam contingit cognoscere dupliciter. Vel perfecte comprehendendo ipsam; et sic Philosophi non cognoverunt naturam divinam: quia sic cognovissent omnia opera divina, et quaecumque sunt in ipsa. Vel per effectus; et ita Philosophi cognoverunt. Quia vero creatura non perfecte repraesentat naturam divinam, secundum quod est principium generationis aeternae et consubstantialis; ideo generationem divinam, quae est ejus operatio, non cognoverunt Philosophi.

EX

Voluntas sapientiam praere non potest. Hoc dicit, quia sapientia filio appropriatur. Sed contra. Voluntas est motor aliarum virium: intelligimus enim, quia volumus. Ergo voluntas videtur praecedere cognitionem sapientiae.

Dicendum, quod voluntatem oportet quod praecedat aliqua cognitio. Est enim duplex actus voluntatis. Unus imperfectus, scilicet appetere; et iste actus praecedit cognitionem perfectam eorum quae acquiruntur in cognitione. Per appetitum enim sciendi aliquid movetur aliquis ad considerationem alicujus, cujus cognitionem considerando accipit; sed tamen hunc actum voluntatis praecedit cognitio indeterminata qua res scitur in universali, et per illam cognitionem imperfectam tendit appetitus in perfectionem ipsius: si enim esset omnino ignotum, non quaereretur. Est et alius actus voluntatis perfectus, quo voluntas quiescit et placet sibi in re jam habita; et ita voluntas sciendi sequitur cognitionem perfectam.

Utrum Deus filium volens aut nolens genuit.

Videtur quod necessarium sit alterum dare, cum fiat divisio per affirmationem et negationem.

Dicendum, quod nolens et volens non opponuntur contradictorie; sed volens et non volens. Differt enim nolo et non volo; quia cum dicitur: non volo, negatur actus; et ideo opponitur sicut negatio ad affirmationem: sed in hoc verbo nolo et in toto condeclinio ejus remanet actus voluntatis affirmatus, et negatio fertur ad nolitum. Unde sensus est: nolo hoc; id est, volo hoc non esse. Unde non oportet dici nolens vel volens, quia lapis nec volens est nec nolens. Et similiter in proposito neutrum dandum est. Sed danda est ista, non volens, si volens dicat voluntatem accedentem vel antecedentem. Si autem dicat voluntatem concomitantem danda est ista, volens genuit.

|+d7.q1 Distinctio 7, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam ostendit principium divinae generationis proprium, quod est natura et non voluntas; hic inquit de communitate principii, utrum scilicet generandi potentia sit communis patri et filio; et dividitur in duas: in prima inquit de communitate potentiae generativae sumptae in concreto; in secunda de communitate ejusdem sumptae in abstracto, ibi: item quaeritur a quibusdam, si pater potens sit natura gignere filium, et an hoc sit aliqua potentia quae sit in filio. Prima in tres: primo determinat quaestionem; secundo movet dubitationem, ibi: sed vehementer nos movet quod Augustinus ait; tertio ponit solutionem, ibi: quomodo ergo accipietur quod supra dictum est? circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit determinationem, ibi: cui versutiae facile respondemus; tertio confirmat per similitudinem, ibi: ex simili quoque hoc videre possumus.

Sed vehementer nos movet quod Augustinus ait.

Hic ponit dubitationem: et primo ponit ad unam partem auctoritatem Augustini; secundo ad partem contrariam inducit quorundam rationem, ibi: hoc autem videtur quibusdam non posse stare.

Quomodo ergo accipietur quod supra dictum est? hic solvit: et primo insinuat solvendi difficultatem; secundo prosequitur solutionem, ibi: potest ergo sic intelligi.

Hic quaeruntur duo: primo de potentia generandi in Deo. Secundo de communitate ipsius.

Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum in Deo sit potentia ad generandum; 2 quid sit illa potentia, an sit absolutum aliquid vel ad aliquid; 3 de comparatione ipsius ad potentiam creandi.

|a1 Articulus 1: Utrum potentia generativa sit in Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum. Quidquid enim exit ab aliqua potentia, sive sit potentia agentis sive materiae, prius est in potentia quam sit in actu.

Sed generatio filii a patre non est hujusmodi, cum sit aeterna. Ergo non exit ab aliqua potentia. Ergo in Deo non est potentia ad generandum.

AG2

Praeterea, illud quod per se est naturae, non exit ab ea mediante aliqua potentia, sicut anima dat tale esse corpori nullo mediante. Sed generatio est per se opus naturae, ut dicit Damascenus.

Ergo non est opus potentiae; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva. Sed in patre non est potentia passiva ad generandum filium, quia secundum eam magis diceretur mater quam pater. Nec est etiam in eo potentia activa; quia, secundum Philosophum, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud: unde potentia activa exigit materiam in quam agat. Generatio autem filii non est ex materia. Ergo videtur quod in Deo non sit potentia ad generandum.

SC1

Contra, Augustinus arguit: si pater non potuit generare filium aequalem et coaeternum sibi, impotens fuit. Ergo ex hoc videtur quod potentia divina etiam se extendat ad generationem filii.

SC2

Praeterea, omnis operatio demonstrat potentiam ipsius operantis. Cum igitur actus generationis in infinitum transcendat productionem creaturarum, quae tamen divinam omnipotentiam manifestat, videtur quod multo fortius generatio filii sit manifestativa divinae potentiae, et non nisi sicut actus ejus. Ergo videtur quod in Deo sit potentia generandi.

CO

Respondeo dicendum, quod in creaturis aliquid producitur per potentiam naturalem, et hoc producitur per similitudinem naturae ipsius producentis, sicut homo generat hominem: producitur etiam aliquid per potentiam rationalem, et hoc producitur in similitudinem producentis quantum ad speciem, non naturae, sed in ratione existentem; cum omne agens agat sibi simile aliquo modo; sicut domus producitur ab artifice, et recipit similitudinem speciei quam artifex habet in mente. Et secundum hos duos modos aliquid producitur a Deo. Procedit enim aliquid a Deo in similitudinem naturae, recipiens totam naturam; nec eandem specie tantum, sed eandem numero; et sic filius procedit a patre per actum generationis. Unde in Deo est potentia ad generandum similis potentiae naturali.

Procedit etiam aliquid a Deo in similitudinem ideae existentis in mente divina, quod non recipit naturam divinam, sicut creaturae. Unde potentia operandi in creaturis est sicut potentia rationalis in Deo; et secundum istam potentiam attenditur omnipotentia in Deo. Persona enim divina, quae procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus. Unde potentia generandi non continetur sub omnipotentia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud est verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit: tunc enim oportet quod prius sit in potentia quam in actu vel tempore vel natura. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione; et ideo in divinis non valet.

Vel dicendum, quod in divinis personis est tantum ordo naturae, quo, secundum Augustinum, aliquis est ex alio, et non prior alio. Unde non potest concludi aliqua prioritas per hoc quod filius generatur ex potentia patris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod natura vel essentia comparatur ad duo: ad habentem, et ad id cujus natura est principium. Inter essentiam igitur et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse; sed ipsa essentia dat esse habenti: et iste actus est quasi actus primus. Egreditur etiam ab essentia alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principii agendi: et iste est actus secundus, et dicitur operatio: et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum; et talis actus est generare; et ideo, secundum modum intelligendi, natura non est principium ipsius nisi mediante potentia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia divina nullo modo passiva est, nec etiam vere activa; sed superactiva: actio enim ejus non est per modum motus, sed per modum operationis: quae differt a motu, secundum Philosophum, sicut perfectum ab imperfecto, et ideo non requirit materiam in quam agat; quod non potest esse in actione quae est cum motu, cum omnis motus sit per exitum de potentia in actum: et ideo non oportet quod creatio sit ex materia, et multo minus quod generatio divina; unde Avicenna dicit, quod agens divinum differt a naturali: agens enim naturale est causa motus; sed agens divinum est dans esse totum, sicut creator mundi.

|a2 Articulus 2: Utrum potentia generativa sit ad aliquid.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi sit ad aliquid. Remoto enim intellectu distinctarum personarum a divinis, adhuc manet intellectus omnium quae absolute dicuntur, sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed remoto intellectu personarum, non remanet potentia generandi: quia remotis personis removetur generatio, et remota generatione removetur potentia generandi; non enim potest in divinis esse aliquid in potentia quod non sit actu; alias Deus esset mutabilis. Ergo non est de absolutis, sed de ad aliquid dictis.

AG2

Praeterea, potentiae distinguuntur per actus.

Sed generare in divinis est ad aliquid dictum: quia generatio est proprietas ipsa relativa, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 2. Ergo et potentia generandi.

AG3

Praeterea, omnis operatio propria alicujus rei egreditur a forma propria ejusdem, sicut comburere a forma ignis. Sed generare filium in divinis, est propria operatio patris. Ergo principium illius erit propria forma patris. Hoc autem est paternitas, quae relatio quaedam est. Cum igitur principium operationis sit potentia, videtur quod potentia generandi sit ad aliquid.

SC1

Contra, cujus est actus, ejus est potentia, secundum Philosophum. Sed, secundum Damascenum, generatio est actus naturae. Ergo et potentia generandi est ipsius naturae. Natura autem est absolute dictum. Ergo et potentia.

SC2

Praeterea, in qualibet generatione univoca idem est principium generationis et terminus; sicut homo generat hominem. Sed terminus generationis in divinis est essentia, quae communicatur per generationem, ut supra dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1.

Ergo essentia etiam est principium generationis; et sic videtur quod potentia generandi sit essentialis.

CO

Respondeo, quidam dixerunt, quod potentia generandi simpliciter est ad aliquid non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte ipsius potentiae: potentia enim dicit relationem principii.

Sed hoc nihil est: quia potentia non est relativum secundum suum esse, sed solum secundum dici: immo potentia significat etiam illud quod est principium, et non tantum relationem principii. Sic enim quaerimus hic de potentia generandi. Principium autem cujuslibet operationis divinae, ut supra dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, est essentia divina. Sed ab essentia egreditur aliquis actus, secundum quod essentia est sapientia; et aliquis, secundum quod est voluntas; et sic de aliis attributis.

Similiter dico, quod cum proprietates realiter sit essentia, essentia secundum quod est ipsa paternitas, est principium hujus actus qui est generare, non sicut agens, sed sicut quo agitur: unde principium generationis est essentialis sub ratione relationis: unde est quasi medium inter essentialis et personale; ex parte enim illa qua potentia, quae est media inter essentiam et operationem, radicatur in essentia, est absolutum; ex parte autem illa qua conjungitur operationi, est relativum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, remoto intellectu personarum, remanent ea quae sunt pure absoluta. Sed hujusmodi est potentia generandi, ut dictum est, in corp. Art., et ideo non remanet, subtractis personis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis potentiae innotescant per actus, non tamen oportet quod in eodem genere ponantur potentiae et actus, praecipue de potentiis activis: unde quamvis generare sit ad aliquid, non tamen oportet quod potentia generandi sit ad aliquid; sed verum est quod posse generare est posse ad aliquid accusativi casus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod natura communis in unoquoque operatur secundum conditionem ipsius: unde anima sensibilis habet in diversis animalibus diversas operationes, et etiam in diversis organis sentiendi. Et hoc ideo est, quia natura communis determinatur et contrahitur in unoquoque, secundum proprietates inventas in illo. Divina autem natura non contrahitur neque determinatur per proprietates suppositorum; tamen natura divina in patre est proprietas patris, et in filio est proprietas filii.

Ideo autem non contrahitur, quia proprietas non est aliud ab essentia vel ipsa natura, ut adveniat sibi quasi dispositio contrahens. Ideo etiam natura non determinatur vel distinguitur, quia relatio non distinguitur secundum id quod est (sed secundum hoc tantum comparatur ad essentiam, cum qua est idem re) sed secundum quod ad alterum est, et sic respicit personam, et distinguit eam: et ideo in patre est principium operationis secundum proprietatem patris et in filio secundum proprietatem filii. Unde eadem operatio est et naturae communis, et propriae formae ipsius patris: et ideo potentia generandi, ut dictum est, in corp. Art., est medium inter absolutum et relativum. Et hoc voluerunt quidam dicere, dicentes potentiam generandi absolutum, si consideretur potentia remota, vel indisposita; quamvis improprie locuti sint, quia proprietas non disponit essentiam, sed suppositum.

RC

Et per ea quae dicta sunt, patet etiam solutio ad sequentia.

¶3 Articulus 3: Utrum potentia dicatur univoce de potentia generandi et potentia creandi.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentia non dicitur univoce de potentia generandi et creandi. Potentiae enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed filius Dei et creaturae non univocantur in aliquo. Ergo nec generatio et creatio. Igitur ulterius nec potentia generandi et creandi.

AG2

Praeterea, potentia creandi est simpliciter absoluta. Sed potentia generandi est quodammodo ad aliquid. Cum igitur nihil univocetur ad absolutum et relativum, cum sint in diversis praedicamentis, videtur quod potentia non univoce dicatur de utraque.

AG3

Contra, sicut dictum est, art. Antec., potentia generandi est ipsa divina essentia; similiter etiam potentia creandi, cum Deus sit primum agens, et omnis sua operatio sit per suam essentiam. Ergo videtur quod utraque sit una potentia.

AG4

Supposito quod potentia aliquo modo de eis dicatur secundum prius et posterius, quaeritur quae istarum potentialium sit prior, et videtur quod potentia creandi. Commune enim est ante primum, et essentialis ante

personale, secundum rationem intelligendi. Sed potentia creandi est communis tribus personis; potentia autem generandi videtur proprie pertinere ad personam patris. Ergo videtur quod potentia creandi sit prior.

AG5

Contra, secundum ordinem actuum est ordo potentialium. Sed generatio est prior creatione, sicut aeternum temporali. Ergo et potentia generandi est prior.

CO

Respondeo dicendum, quod potentia est medium, secundum rationem intelligendi, inter essentiam et operationem naturae. Possunt ergo considerari potentia creandi et potentia generandi secundum quod radicanur in essentia divina: et sic est una numero potentia, nedum univoce dicta. Possunt etiam considerari ex parte qua conjunguntur operationi, et secundum hoc potentia dicitur de eis non univoce, sed secundum prius et posterius, et potentia generandi erit prior secundum rationem intelligendi quam potentia creandi, sicut generatio est prior creatione.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum, quod procedit de potentia comparata ad actum.

RA2

Et similiter ad secundum, quia potentia generandi non est ad aliquid nisi ex parte illa qua conjungitur actui.

RA3

Et similiter ad tertium, quod procedit e contrario de potentia secundum quod se tenet a parte essentiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod commune in divinis est ante proprium, quando commune per se accipitur secundum rationem intelligendi; sed quando commune accipitur cum respectu ad creaturas, ratione respectus adjuncti, est posterius quam proprium alicujus personae, secundum rationem intelligendi.

RA5

Quintum concedimus.

|+d7.q2 Distinctio 7, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de communitate hujus potentiae; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum potentia generandi sit in filio; 2 utrum filius possit generare.

|a1 Articulus 1: Utrum potentia generandi sit in filio.

AG1

Ad primum sic proceditur. Sicut supra dictum est, in corp. Art. 2, qu. Praeced., potentia generandi includit in se rationem paternitatis. Sed paternitas non est in filio. Ergo nec potentia generandi.

AG2

Praeterea, cum potentia dicat rationem principii, potentia generandi dicit principium generationis.

Sed filio nullo modo competit esse principium generationis: esset enim principium suiipsius. Ergo in filio nullo modo est potentia generandi.

AG3

Contra, sicut supra dictum est, in hac dist.

Qu. 1, art. 2, potentia generandi est ipsa divina essentia. Sed essentia patris tota est in filio. Ergo videtur quod etiam potentia generandi sit in filio.

AG4

Praeterea, nulla scientia vel voluntas est patris, quae non sit filii. Ergo nec etiam aliqua potentia, cum potentia illis duobus dividatur.

Sed potentia generandi est in patre. Ergo et in filio.

CO

Respondeo dicendum, quod potentia generandi dicitur tripliciter, secundum quod generandi potest esse gerundium verbi impersonalis, vel verbi personalis activi, vel verbi personalis passivi.

Si sit gerundium verbi impersonalis, tunc potentia generandi est potentia qua ab aliquo generatur; et ita est in filio potentia generandi, id est qua a patre generatur. Si sit gerundium verbi personalis activi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generet; et sic non est in filio. Si sit gerundium verbi personalis passivi, tunc potentia generandi dicitur potentia ut generetur; et ita est in filio, quia eadem potentia quae in patre est ut generet, est in filio ut generetur. Et ista distinctio fundatur super id quod dictum est, in corp., art. 2, quaest. Praeced., quod potentia generandi est essentia divina, a qua, prout in patre est paternitas, est generatio activa; et prout in filio est filiatio, erit generatio passiva.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potentia generandi ex parte qua conjungitur actui includit in se paternitatem; et secundum hoc non convenit filio: sed ex parte illa qua radicatur in essentia, non includit; et ita convenit filio, secundum quod generandi est gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus: potentia generandi est in filio, idest, essentia divina per quam a patre fit generatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentia generandi non est nisi in patre, secundum quod habet rationem principii in se inclusam per modum paternitatis.

Sed alio modo potest esse in filio, sicut dictum est.

RA3

Et ex his etiam quae dicta sunt patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod voluntas et scientia non habent rationem principii respectu generationis filii, qui procedit per modum naturae, sed tantum respectu creaturarum, quae producuntur a Deo sicut artificiata; sed potentia etiam habet rationem principii ad generationem divinam, et ideo magis potest trahi ad personale, ut sit proprium alicujus personae, quam scientia et voluntas.

¶a2 Articulus 2: Utrum filius possit generare alium filium.

Articulus 2A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius possit generare filium alium. Secundum enim potentiam non impeditam est aliquid potens operari.

Sed in filio est aliquo modo potentia generandi, ut dictum est, art. Anteced.. Cum igitur potentia Dei non possit impediri, videtur quod filius possit generare alium filium.

AG2

Praeterea, filius est imago patris perfecte repraesentans ipsum, secundum perfectam similitudinem.

Sed pater potest generare. Ergo videtur quod etiam filius; alias non perfecte assimilatur sibi.

AG3

Praeterea, quaecumque operatio est alicujus naturae communis, si est in uno suorum suppositorum, est et in alio: sicut intelligere et ratiocinari est operatio naturae humanae in socrate et Platone.

Sed generatio est operatio divinae naturae in patre.

Ergo et in filio. Videtur ergo quod filius possit generare filium.

AG4

Item, posse generare est aliquid dignitatis patris; alias non esset proprietas personalis. Sed nulla dignitas est in patre quae non sit in filio, cum sint omnino aequales in dignitate. Ergo filius potest generare.

SC1

Contra, secundum Augustinum, minimum inconueniens Deo est impossibile. Sed si filius generaret filium, sequeretur in Deo inconueniens, quia ille filius generaret alium, et sic in infinitum. Ergo videtur quod filius non possit generare.

SC2

Praeterea, non esset ibi summa unio et indistantia aequalis, quia filius Deus propinquius se haberet ad filium quam ad patrem, et hoc non videtur in divinis competere.

SC3

Praeterea, qui non potest esse pater, non potest generare. Sed filius non potest esse pater, quia sequeretur confusio personarum. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod filius potest generare alium filium, sed ista potentia nunquam reducetur in actum propter inconueniens, quod Augustinus inducit in littera.

Sed hoc nihil est: quia in perpetuis, secundum Philosophum, non differt esse et posse, et multo minus in divinis: unde quidquid non est in Deo non potest esse ibi, alias Deus esset mutabilis. Unde dicendum simpliciter, quod filius non potest generare filium. Et ratio hujus est, quia ille filius in nullo distingueretur ab alio. Cum enim personae divinae non distinguantur secundum divisionem materiae, quia non sunt materiales, non remanet ibi alia distinctio nisi per relationes originis. Impossibile est autem quod una relatio originis, sicut filiatio, multiplicetur secundum numerum, quia talis multiplicatio esset materialis. Unde in Deo non potest esse nisi una filiatio, et una filiatione non constituitur nisi unus filius; et ita in divinis non possunt esse plures filii, nec plures patres; et hoc pertinet ad perfectionem filii, quia nihil de filiatione est extra ipsum in divinis, unde est perfectus filius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in filio non est potentia generandi; nisi secundum quod radicatur in essentia, et non ex parte qua conjungitur actui generandi: et ideo non sequitur quod sit actus ibi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio: quia, secundum boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas, alias non esset similitudo, sed identitas.

Unde inter filium et patrem salvatur perfecta similitudo. Sed remanente distinctione, in omnibus attributis conveniunt. Si autem filius generaret non remaneret distinctio inter patrem et filium, cum non sit ibi distinctio, nisi per relationes originis; et non possit ibi esse nisi una paternitas tantum, ut dictum est, in corp. Art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod generare non est actus divinae naturae, nisi secundum quod natura divina est ipsa paternitas; et sub tali ratione natura divina non est in filio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dignitas est de absolute dictis: et ideo eadem est dignitas patris et filii numero, sicut eadem essentia. Unde sicut paternitas in patre est essentia, et eadem essentia est in filio non paternitas, sed filiatio; ita eadem dignitas numero quae in patre est paternitas, in filio est filiatio.

Articulus 2B

AG1

Uterius quaeritur, utrum pater possit generare alium filium: et videtur quod sic. Quia per generationem in nullo diminuitur ejus potentia. Ergo qua ratione potest generare unum, potest et generare plures.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, patet solutio etiam per praedicta; quia impossibile est in divinis plures esse filios: hoc enim non est ex defectu potentiae patris, sed ex distinctione suppositorum divinae naturae, quae tolleretur, ut dictum est, in corp. Art..

EX

Immoderata enim esset divina generatio, si genitus filius nepotem gigneret patri. Videtur enim non esse inconveniens, si genitus semper alium gigneret, immo maximum bonum: quia quaelibet generatio esset infinitum bonum. Et potest dici, quod esset triplex inconveniens: primo, quia si hoc in infinitum procederet; cum omne infinitum sit imperfectum, generatio divina nunquam esset perfecta; et hoc sumitur ex littera. Secundo, quia non posset esse distinctio inter plures genitos, ut dictum est, in corp., art.

Praec.. Tertio, quia quamvis communicatio sit de nobilitate et simplicitate naturae, tamen infinita communicatio non est nisi ex defectu naturae; quia enim natura non potest conservari secundum aeternum esse in uno individuo, intendit per infinitam successionem individuorum conservare perpetuitatem suam, saltem secundum idem in specie; et hoc nullo modo Deo convenit.

Non enim non potuit, sed non oportuit; id est, non ex impotentia sui fuit quod filius non genuit; sed ei non conveniebat. Videtur ista expositio nimis esse extorta, et non posse accipi ex verbis Augustini.

Sed dicendum, quod Magister accipit istam expositionem ex eo quod ly non potuit potest sumi negative tantum; et sic procedebat objectio. Vel potest sumi quasi privative, ut non potuit sit quasi terminus infinitus: et tunc per hoc quod dicit: non enim non potuit, negatur impotentia.

Sed videtur iterum quod ex impotentia filii sit quod non generet. Ita enim arguit Augustinus: si pater non potuit generare filium coaeternum et coaequalem sibi, impotens fuit.

Ergo videtur similiter quod si filius non potuit, impotens sit.

Dicendum, quod generare filium est de his quae pertinent ad rationem patris; et ideo nihil posset deesse de his quae sunt vel pertinent ad perfectionem generationis, quin redundaret in impotentiam patris. Sed generare non pertinet ad rationem filii, immo potius est oppositum filiationi: et ideo ex hoc non ostenditur filius impotens, sicut homo non dicitur impotens, nisi ex eo quod non potest ea quae ad ipsum pertinent.

|+d8.q1 Distinctio 8, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostensa trinitate personarum in unitate essentiae, hic incipit prosequi determinationem suam de his quae pertinent ad utrumque. Sunt autem in divinis tria, scilicet essentia communis, persona distincta, proprietas distinguens. Dividitur ergo haec pars in duas: in prima determinat de istis secundum se; in secunda, quomodo ad invicem comparantur, 33 dist., ibi: post supradicta, interius considerari, atque subtiliter inquiri oportet.

Prima in tres: in prima determinat de essentia; in secunda de personis, 9 dist., ibi: nunc ad trium personarum distinctionem accedamus; in tertia determinat de proprietatibus, 26 dist., ibi: nunc de proprietatibus personarum... Aliquid loqui nos oportet. Prima in tres, secundum tria attributa essentiae, quae prosequitur: primo enim determinat de essentiae unitate; secundo de incommutabilitate, ibi: Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie; tertio de simplicitate, ibi: eademque sola proprie ac vere simplex est. Circa

primum duo facit: primo ostendit veritatem divinae essentiae; secundo removet dubitationem, ibi: hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi.

Circa primam partem distinctionis, in qua agitur de proprietate divini esse, duo quaeruntur: primo de ipso esse divino. Secundo de mensura ejus, scilicet aeternitate.

In primo tria quaeruntur: 1 utrum esse Deo proprie conveniat; 2 utrum suum esse sit esse cujuslibet creaturae; 3 de ordine hujus nominis, qui est, ad alia divina nomina.

|a1 Articulus 1: Utrum esse proprie dicatur de Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse non proprie dicatur de Deo. Illud enim est proprium alicui quod sibi soli convenit. Sed esse non solum convenit Deo, immo etiam creaturis. Ergo videtur quod esse non proprie Deo conveniat.

AG2

Praeterea, non possumus nominare Deum, nisi secundum quod ipsum cognoscimus; unde Damascenus: verbum est Angelus, idest nuntius intellectus. Sed nos non possumus cognoscere Deum in statu viae immediate, sed tantum ex creaturis. Ergo nec nominare.

Cum igitur qui est non dicat aliquem respectum ad creaturas, videtur quod non proprie nomet Deum.

AG3

Praeterea, sicut sapientia creata deficit a sapientia increata, ita et esse creatum ab esse increato.

Sed propter hoc nomen sapientiae dicitur deficere a perfecta significatione divinae sapientiae, quia est impositum a nobis secundum apprehensionem creatae sapientiae. Ergo videtur quod eadem ratione nec hoc nomen qui est, proprie significet Deum esse: et ita non oportet dici magis proprium nomen ejus quam alia nomina.

AG4

Item, Damascenus dicit, quod qui est non significat quid est Deus, sed quoddam pelagus substantiae infinitum.

Sed infinitum non est comprehensibile, et per consequens non nominabile sed ignotum. Ergo videtur quod qui est non sit divinum nomen.

SC1

Contra, Exod. 3, 14, Dominus dixit ad Moysen: si quaesierint nomen meum, sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos. Hoc idem videtur per Damascenum, dicentem quod qui est, maxime est proprium nomen Dei: et per Rabbi Moysen, qui dicit, hoc nomen esse nomen Dei ineffabile, quod dignissimum habebatur.

CO

Respondeo dicendum, quod qui est, est maxime proprium nomen Dei inter alia nomina.

Et ratio hujus potest esse quadruplex: prima sumitur ex littera ex verbis Hieronymi secundum perfectionem divini esse. Illud enim est perfectum cujus nihil est extra ipsum. Esse autem nostrum habet aliquid sui extra se: deest enim aliquid quod jam de ipso praeteriit, et quod futurum est. Sed in divino esse nihil praeteriit nec futurum est: et ideo totum esse suum habet perfectum, et propter hoc sibi proprie respectu aliorum convenit esse. Secunda ratio sumitur ex verbis Damasceni, qui dicit, quod qui est significat esse indeterminate, et non quid est: et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum quod cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis qui est. Tertia ratio sumitur ex verbis dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et hujusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, praehabens in se omnia praedicta, secundum quemdam modum unita; et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso. Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter: aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis.

Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli, et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae.

Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas: verum enim aurum dicimus esse quod est extraneo impermixtum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex creaturis contingit Deum nominari tripliciter. Uno modo quando nomen ipsum actualiter connotat effectum in creatura propter relationem ad creaturam importatam in nomine, sicut creator et Dominus.

Alio modo quando ipsum nomen nominat secundum suam rationem principium alicujus actus divini in creaturis, sicut sapientia, potentia et voluntas.

Alio modo quando ipsum nomen dicit aliquid repraesentatum in creaturis, sicut vivens: omnis enim vita exemplata est a vita divina. Et similiter hoc nomen qui est nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen qui est imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectius significatur per alia nomina: cum enim dico, Deum esse sapientem, tunc, cum in hoc dicto includatur esse, significatur ibi duplex imperfectio: una est ex parte ipsius esse concreti, sicut in hoc nomine qui est; et superadditur alia ex propria ratione sapientiae. Ipsa enim sapientia creata deficit a ratione divinae sapientiae: et propter hoc major imperfectio est in aliis nominibus quam in hoc nomine qui est; et ideo hoc est dignius et magis Deo proprium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen qui est dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.

|a2 Articulus 2: Utrum Deus sit esse omnium rerum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus sit esse omnium rerum per id quod dicit dionysius 4 capit. Caelest. Hierar.: esse omnium est superesse divinitatis. Hoc etiam idem dicit 5 capit. De divinis nominibus: ipse Deus est esse existentibus.

AG2

Praeterea, nulla creatura est per se sed per aliud. Esse autem non est per aliud, quia si esset per aliud esse, iterum eadem quaestio esset de illo, et sic in infinitum procederet, et ita videtur quod esse non sit quid causatum, et ita est Deus.

AG3

Praeterea, ea quae sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et esse rei sunt et nullo modo differunt. Ergo sunt idem. Probatio mediae. Quod sint manifestum est; quod autem non differant, videtur. Quaecumque enim differunt, aliqua differentia differunt. Sed quaecumque differunt aliqua differentia, in se habent aliquam differentiam, et ita sunt composita; sicut homo habet in se rationale. Cum igitur esse sit simplex, et similiter Deus, videtur quod non differant.

SC1

Contra, nihil est magis in re quod sit unitum sibi quam esse suum. Sed Deus non unitur rebus, quod patet etiam per Philosophum lib.

De causis: causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis. Ergo Deus non est omnium esse.

SC2

Praeterea, nihil habet esse, nisi in quantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cujuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse quod est perfectissimum.

Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse.

CO

Respondeo, sicut dicit bernardus, Deus est esse omnium non essentielle, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. (non univoce) quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut

accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.

RA1

Et per hoc patet solutio ad dictum dionysii, quod ita intelligendum est, ut patet ex hoc quod dicit superesse: si enim Deus esset essentialiter esse creaturae, non esset superesse creatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse creatum non est per aliquid aliud, si ly per dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se.

RA3

Ad tertium dicendum, quod prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatam, secundum Philosophum 10 metaph.. Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est.

la3 Articulus 3: Utrum hoc nomen qui est sit primum inter nomina divina.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur enim quod hoc nomen qui est non sit primum inter divina nomina. De prioribus enim prius est agendum.

Sed dionysius prius agit de bono in Lib. De divinis nominibus, quam de existente.

Ergo videtur bonum prius esse ente.

AG2

Praeterea, illud quod est communius videtur esse prius. Sed bonum est communius quam ens: quia divinum esse extendit se tantum ad entia quae esse participant; bonum autem extendit se ad non entia, quae etiam in esse vocat: dicitur enim bonum a boare, quod est vocare, ut Commentator dicit super Lib. De divin. Nominib..

Ergo bonum est prius quam ens.

AG3

Praeterea, quaecumque sunt aequalis simplicitatis, unum non est prius altero. Sed ens, verum, bonum, et unum sunt aequalis simplicitatis: quod patet ex hoc quod ad invicem convertuntur.

Ergo unum non est altero prius.

SC1

Contra, secundum dionysium, divina attributa non innotescunt nobis nisi ex eorum participationibus, quibus a creaturis participantur. Sed inter omnes alias participationes esse prius est, ut dicitur 5 cap. De div.

Nom. His verbis: ante alias ipsius, scilicet Dei, participationes, esse positum est. Cui etiam dictum Philosophi consonat Lib. De causis: prima rerum creaturarum est esse. Ergo videtur quod, secundum rationem intelligendi, in Deo esse sit ante alia attributa, et qui est inter alia nomina.

SC2

Praeterea, illud quod est ultimum in resolutione, est primum in esse. Sed ens, ultimum est in resolutione intellectus: quia remotis omnibus aliis, ultimo remanet ens. Ergo est primum naturaliter.

CO

Respondeo dicendum, quod ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate.

Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso.

Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen.

Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum iudicium de ipso. Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum

est prius: quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis.

RA1

Ad primum dicendum, quod dionysius tractat de divinis nominibus secundum quod habent rationem causalitatis, prout scilicet manifestantur in participatione creaturarum; et ideo bonum ante existens determinat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis; causalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tantum ad entia, et vitae ad viventia; sed causalitas finis extenditur etiam ad ea quae nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem nondum participantia rationem finis, quia sunt in via ad eum.

Vocat enim dionysius non ens materiam propter privationem adjunctam; unde etiam dicit 4 cap.

De div. Nom., quod ipsum non ens desiderat bonum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod convertuntur secundum suppositum considerata; sed tamen secundum intentionem, ens est simplicius et prius aliis, ut dictum est.

|+d8.q2 Distinctio 8, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de mensura divini esse, quae est aeternitas; et circa hoc tria quaeruntur: 1 quid est aeternitas; 2 cui conveniat; 3 utrum de aeterno verba diversorum temporum praedicari possint.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio aeternitatis a boetio posita, sit conveniens.

AG1

Ad primum sic proceditur. Et ponitur definitio aeternitatis a boetio, 5 de consol.: aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Sed videtur quod ista definitio inconvenienter assignetur. Interminabile enim dicit negationem. Sed negatio non certificat aliquid. Ergo videtur quod in definitione aeternitatis poni non debeat.

AG2

Item, prima mensura respondet primo mensurato.

Sed primum inter mensurata est esse. Ergo videtur quod aeternitas, quae est prima mensura, non debet definiri per vitam sed per esse.

AG3

Item, simplex non habet mensuram, immo simplicissimo mesurantur omnia alia, secundum Philosophum. Sed vita divina est simplicissima. Ergo non respondet aliquid sibi in ratione mensurae, sed ipsa habet rationem mensurae: et ita nec aeternitas, quae rationem mensurae dicit.

AG4

Item, totum dicitur respectu partium. Sed de ratione durationis est quod partes ejus non sint simul: quia impossibile est simul esse duas durationes, nisi una includat aliam, sicut Augustinus dicit. Ergo videtur duo opposita dicere, cum dicit, tota simul.

AG5

Item, totum includit in se rationem perfectionis.

Ergo videtur quod perfecta superfluit.

AG6

Item, aeternitas habet rationem durationis.

Sed possessio nihil dicit ad durationem pertinens.

Ergo videtur quod non debet poni in definitione aeternitatis, ad minus in recto, et sicut genus: quia quod sic ponitur in definitione alicujus, debet dicere quid sit definitum.

CO

Respondeo dicendum, quod aeternitas dicitur quasi ens extra terminos. Esse autem aliquod potest dici terminatum tripliciter: vel secundum durationem totam, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem; vel ratione partium durationis, et hoc modo dicitur terminatum illud cujus quaelibet pars accepta terminata est ad praecedens et sequens; sicut est accipere in motu; vel ratione suppositi in quo esse recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est, et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo. Dico ergo, quod ad excludendam

primam terminationem, quae est principii et finis totius durationis, ponitur, interminabilis vitae; et per hoc dividitur aeternum ab his quae generantur et corrumpuntur. Ad excludendum autem secundam terminationem, scilicet partium durationis, additur, tota simul: per hoc enim excluditur successio partium, pro qua unaquaeque pars finita est et transit: et per hoc dividitur aeternum a motu et tempore, etiam si semper fuissent et futura essent, sicut quidam posuerunt.

Ad excludendum tertiam terminationem, quae est ex parte recipientis, additur, perfecta: illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipientem, non habet esse perfectum sed illud solum quod est suum esse: et per hoc dividitur esse aeternum ab esse rerum immobilium creaturarum, quae habent esse participatum, sicut spirituales creaturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem, ut dicit Dionysius.

Cujus ratio est, quia ipsorum esse intellectus perfecte non potest comprehendere; et ideo ex negationibus eorum quae ab ipso remouentur, manuducitur intellectus ad ea aequaliter cognoscenda. Unde et punctus negatione definitur.

Et praeterea in ratione aeternitatis est quaedam negatio, in quantum aeternitas est unitas, et unitas est indivisio, et hujusmodi non possunt sine negatione definiri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod vivere hic large sumitur ad omne esse secundum etiam quod Augustinus dicit, quod quaelibet mutatio creaturae, aliqua mors ejus est. Vel dicendum, quod quia in illo qui solus habet aeternitatem, esse et vivere sunt omnino idem; ideo ratione actus, in quo est aeternitas, posuit aeternitatem mensuram vitae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vivere et esse dicuntur per modum actus; et quia cuilibet actui respondet mensura sua, ideo oportet ut divino esse et vitae divinae intelligatur adjacere aeternitas, quasi mensura; quamvis realiter non sit aliud a divino esse; et quia vivere magis habet rationem actus quam esse, ideo forte definit aeternitatem per vitam potius quam per esse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis, alia ratione successionis, quia una pars non est cum alia parte; unde non habent esse nisi secundum aliquid sui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino esse, oportet ipsum intelligere sine aliqua divisione partium perfectum, et hoc dicit nomen tota: non enim dicit rationem partium. Item oportet ipsum intelligere sine successione, et hoc importatur per adverbium simul.

RA5

Ad quintum dicendum, quod imperfectio esse potest considerari dupliciter. Vel quantum ad durationem; et sic dicitur esse imperfectum cui deest aliquid de spatio durationis debitae; sicut dicimus vitam hominis qui moritur in pueritia, imperfectam vitam; et talis imperfectio tollitur per ly tota. Est etiam quaedam imperfectio quantum ad modum habendi, sicut omnis creatura habet imperfectum esse; et talis imperfectio tollitur per ly perfecta unde non superfluit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod duratio dicit quamdam distensionem ex ratione nominis; et quia in divino esse non debet intelligi aliqua talis distensio, ideo Boetius non posuit durationem, sed possessionem, metaphorice loquens ad significandum quietem divini esse; illud enim dicimus possidere, quod quiete et plene habemus; et sic Deus possidere vitam suam dicitur, quia nulla inquietudine molestatur.

¶a2 Articulus 2: Utrum aeternitas tantum Deo conveniat.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non tantum Deo conveniat. Aeternitas enim non est nobilior quam bonitas. Sed bonitas communicatur cum creaturis, ita quod a bono Deo creatura sit bona. Ergo videtur quod similiter aeternitas, ut alia ab ipso sint aeterna.

AG2

Praeterea, Dan. 12, 3: qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates. Sed plures aeternitates non sunt unius aeterni. Ergo videtur quod sint plura aeterna, et non tantum Deus.

AG3

Praeterea, in Psal. 75, 5: illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis. Sed montes sunt creaturae.

Ergo etiam creaturae sunt aeternae.

AG4

Similiter etiam ignis inferni dicitur aeternus, Matth. 25, 41: ite maledicti in ignem aeternum.

Ergo etc..

AG5

Item, Philosophus dicit, quod omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria. Ergo etc..
Huic etiam consonat quod dicit Augustinus, quod veritas aeterna est.

SC1

Contra, aeternum est esse interminatum, ut dictum est, art. Praec.. Sed solus Deus est huiusmodi.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedicta definitione patet, aeternitas non potest nisi Deo convenire simpliciter et absolute secundum perfectam rationem aeternitatis. Sed secundum quod aliqua participant de interminabilitate aeternitatis, aliquo modo dicuntur aeterna participative. Quod vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo aeternum dicitur, sicut temporale, quod incipit et finitur. Dico ergo, quod quibusdam communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminum durationis ex parte post; et hoc modo ignis inferni dicitur aeternus, quia nunquam finietur.

Utrum autem aliquod aeternum possit esse, quod non habeat principium durationis, quaeretur in principio secundi. Aliquibus autem creaturis communicatur interminabilitas, secundum quod excludit terminationem quae est ex successione partium; et istae sunt spirituales creaturae, quarum esse est totum simul. Sed interminabilitas quae excludit omnem imperfectionem, non communicatur alicui creaturae, cum nulla creatura possit esse perfecta simpliciter; sed communicatur sibi perfectio quaedam, scilicet quam nota est creatura attingere, ut sit perfecta secundum suam naturam: et sic Angeli et homines beati sunt perfecti, quia totum habent id ad quod eorum natura capax est: unde Angeli beati, magis sunt in participatione aeternitatis quam in naturalibus tantum considerati.

Ex hoc potest colligi differentia inter aeternitatem, aevum et tempus. Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum simul, mensuratur tempore: huiusmodi enim habet esse terminatum et quantum ad modum participandi, quia esse recipitur in aliqua potentia, et non est absolutum quantum ad partes durationis. Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quae totum actum simul suscipiat, mensuratur aevo: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis, scilicet quia esse ejus est receptum in alio a se, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1. Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse, mensuratur aeternitate; huiusmodi enim esse est omni modo interminatum. Unde patet etiam quod aevum non est nisi quaedam aeternitas participata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina bonitas sit communicabilis, non tamen secundum modum altissimum, prout est in Deo: unde summa bonitas non communicatur. Et quia aeternitas dicit esse secundum altissimum modum, qui est in Deo, ideo non communicatur; sed esse absolute sumptum communicatur, sicut et bonum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Daniel accipit ibi aeternitates participatas in beatis, quae erunt plures secundum plures beatos.

RA3

Ad tertium dicendum, quod montes aeterni possunt dici ipsi Angeli, qui dicuntur aeterni participative, ut dictum est, in corp. Art.. Vel dicendum, quod potest intelligi etiam ad litteram de montibus corporalibus; et dicuntur aeterni propter longaevitatem durationis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignis inferni dicitur etiam aeternus, inquantum participat aliquam conditionem aeternitatis, scilicet non habere finem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod necessaria sunt aeterna tantum in mente divina, sicut etiam veritates enuntiabilium fuerunt ab aeterno in Deo, et non aliter: nisi ponerentur creaturae ab aeterno, sicut Philosophi posuerunt.

¶a3 Articulus 3: Utrum verba temporalia possint dici de Deo.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verba temporalia non possint dici de Deo. Unicuique enim respondet propria mensura. Sed tempus est propria mensura motus. Cum igitur in Deo nullus sit motus, videtur quod de Deo nullum temporale dici possit.

AG2

Item, quandocumque aliquid importans aliquam conditionem corporalem dicitur de Deo, metaphorice vel symbolice dicitur. Sed tempus est conditio consequens ipsa corpora, quia sequitur motum, et motus magnitudinem, secundum Philosophum.

Ergo videtur quod quandocumque aliquod verbum temporale dicitur de Deo, sit metaphorice dictum.

AG3

Item, videtur quod tantum praesens de Deo debeat dici. Aeternitas enim, quae est mensura divini esse secundum rationem intelligendi, caret successione.

Sed solum praesens non includit successionem; praeteritum enim et futurum dicuntur per relationem ad praesens, et non e converso; et relatio illa est in ordine successionis. Ergo solum praesens de Deo debet dici.

AG4

Item, videtur quod praeteritum. Divinum enim esse est perfectum. Sed inter alia tempora praeteritum magis sonat perfectionem. Ergo de Deo maxime dici debet.

AG5

Item, videtur quod praeteritum imperfectum.

Quia joannes in principio evangelii sui altissime de Deo locutus est. Sed ipse ibi utitur verbis praeteriti imperfecti temporis ad designandum divinam aeternitatem, dicens: in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.

Ergo videtur quod ista verba maxime competant ad significandum divinam aeternitatem.

AG6

Item, videtur quod futurum. Divinum enim esse maxime distat a defectu. Cum igitur futurum remotius sit inter alia a deficiendo, videtur quod maxime competat in divinis.

CO

Respondeo dicendum, quod enuntiatio non potest fieri de aliquo nisi secundum quod cadit in cognitionem. Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit boetius; et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia: unde cogitur de Deo enuntians, verbis temporalibus uti, quamvis intelligat eum supra tempus esse: nihilominus tamen istae locutiones non sunt falsae.

Divinum enim esse, ut dicit dionysius, praeaccipit sicut causa in se omne esse quantum ad id quod est perfectionis in omnibus; et ideo enuntiamus de ipso verba omnium temporum, propter id quod ipse nulli tempori deest, et quidquid est perfectionis in omnibus temporibus, ipse habet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando verba temporalia dicuntur de Deo, intellectus noster non attribuit divino esse illud quod est imperfectionis in singulis temporibus, sed quod est perfectionis in omnibus; aeternitas enim includit in se omnem perfectionem modo simplici, quae est in temporalibus divisa et temporibus diversis; cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis, quantum potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliqua dictio potest importare conditionem corporalem dupliciter.

Vel quantum ad rem significatam principaliter in nomine; et tale quid non dicitur de Deo nisi symbolice, sicut leo et agnus et ira et hujusmodi. Vel quantum ad modum significandi, et non quantum ad rem significatam; et ista proprie dicuntur de Deo, quamvis non perfecte ipsum repraesentent: alias omnia nomina dicta de Deo essent symbolica, quia modus significandi ipsorum est secundum quod de creaturis dicuntur; et de talibus haec sunt verba, fuit et erit quae significant essentiam per modum actus, et consignant tempus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantum ad id quod praesens non implicat successionem nec habet aliquid de non esse inclusum, inter alia proprius Deo competit; nihilominus tamen verba aliorum temporum dicuntur de Deo secundum id quod perfectionis est in ipsis, et non ratione successionis vel alicujus defectus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nomine perfectionis praeteritum de Deo dicitur, et quia non est novum, secundum quod ipse praeteritis non defuit. Nihilominus tamen intelligendum est, quod aliquando per praesens magis designatur perfectio quam per praeteritum: quaedam enim sunt quorum esse est in fieri, et horum perfectio non est nisi quando venit ad terminum, et horum perfectio magis significatur per praeteritum, sicut sunt motus, et hujusmodi successiva. Quaedam autem sunt quorum esse consistit in permanendo; et horum perfectio designatur magis per praesens quam per praeteritum: quia in hoc quod sunt, habent perfectionem; et praeteritum dicitur secundum recessum ab esse.

Unde etiam in divinis ea quae dicuntur per modum rei permanentis verius signantur per praesens, ut, Deus est bonus, ut hujusmodi; quae autem signantur per modum actus, verius signantur per praeteritum, sicut infra, dist. 9, dicit Gregorius quod magis proprie dicimus filium natum, quam nasci.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quo ad aliquid magis proprie dicitur de ipso Deo praeteritum imperfectum quam praeteritum perfectum, eo scilicet quod terminationem non includit, sicut verbum praeteriti perfecti; unde in illis quae significantur per modum actus, verius dicitur praeteritum perfectum, quia horum perfectio non potest significari nisi ex termino; quae autem significantur non per modum operationis, verius significantur per praeteritum imperfectum, quia horum perfectio non dependet ex termino.

RA6

Ad sextum dicendum, quod futurum maxime removetur a divina praedicatione, propter hoc quod nondum est, nisi in potentia. Nihilominus tamen secundum id quod est perfectionis in ipso, scilicet quod longius distat a deficiendo, de Deo dicitur, abjecta imperfectione.

|+d8.q3 Distinctio 8, Quaestio 3

|a0 Prologus

Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie. Hic prosequitur de secundo attributo, scilicet immutabilitate, dicens solum Deum incommutabilem esse, alias autem omnes creaturas aliquo modo mutabiles; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Deus sit omnino immutabilis; 2 utrum omnis creatura sit mutabilis; 3 de modis mutationum, quos Augustinus assignat in littera.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus aliquo modo sit mutabilis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit aliquo modo mutabilis. Sap. 7, 24: omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Sed sapientia divina, de qua loquitur, est ipse Deus. Ergo etc..

AG2

Praeterea, quidquid movet seipsum, movetur a seipso. Sed, sicut dicit Augustinus super genes.

Ad litteram: spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum. Ergo videtur quod moveatur.

AG3

Item, omne quod est per alterum, reducitur ad illud quod est per se. Sed invenimus multa quae moventur per alios motores. Ergo oportet esse aliquid quod moveatur a seipso. Sed omnis creatura mota movetur ab alio, quia a Deo. Ergo Deus est motus a se.

AG4

Praeterea, omne quod exit de otio in actum, aliquo modo movetur, secundum Philosophum, quia omnis operatio quae est ab operante non moto est semper. Sed Deus quandoque creat in actu, vel infundendo gratiam, cum prius hoc non fecerit. Ergo videtur quod ad minus sit in eo mutatio de habitu in actum.

SC1

Contra, Malach. 3, 6: ego Deus, et non mutor; et Jacob. 1, 17: apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.

SC2

Praeterea, sicut probat Philosophus, omne quod movetur, ab alio movetur.

Si igitur illud a quo movetur mobile ipsum, etiam movetur, oportet quod ab aliquo motore moveatur.

Sed impossibile est ire in infinitum. Ergo oportet devenire ad primum motorem, qui movet et nullo modo movetur; et hic est Deus. Ergo omnino est immutabilis.

CO

Respondeo dicendum, quod omnis motus vel mutatio, quocumque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod divina sapientia non dicitur mobilis quia in se moveatur, sed in quantum procedit in effectus; et ista processio non est proprie motus, sed quamdam similitudinem motus habet. In motu enim locali processivo, illud quod est in uno loco, fit postmodum in alio, et deinde in alio, et sic deinceps quousque compleatur motus.

Similiter autem divina sapientia, quae est exemplar rerum, facit similitudinem suam in creatura secundum ordinem: quia prius efficiuntur in participatione divinae similitudinis creaturae superiores, et posterius inferiores. Unde in hoc habet similitudinem motus: quia ipsa divina sapientia secundum similitudinem suam efficitur in creatura. In duobus autem deficit a ratione motus: primo quia non est idem numero quod est in hoc et in illo; sed similitudo ejus; secundo, quia non est ibi ordo temporis, secundum quod procedit in diversas creaturas, sed tantum ordo naturae: quia per prius naturaliter sunt in participatione divinae bonitatis creaturae nobiliores, et si non tempore, saltem natura, et sic etiam intelligitur quod dionysius dicit in principio cael. Hierar.: sed et patre luminum moto etc., et quod frequenter dicit, divinam bonitatem vel sapientiam procedere in creaturas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus accipit large moveri, secundum quod ipsum intelligere est moveri quoddam et velle, quae proprie non sunt motus sed operationes. In hoc enim verificatur dictum Platonis qui dicit: Deus movet se; sicut dicit Commentator, qui dicit quod Deus intelligit se et vult se: sicut etiam dicimus, quod finis movet efficientem.

Vel dicendum, quod movet se in creaturarum productione, ut dictum est, hac dist., quaest. 1, art. 1.

RA3

Ad tertium dicendum, quod impossibile est aliquid movere seipsum nisi secundum diversas partes, ita quod una pars sit movens et alia mota; sicut etiam in animali est anima movens et corpus motum.

Cujus ratio est, quia nihil movet nisi secundum quod est in actu, nec movetur nisi secundum quod est in potentia, et haec duo non possunt simul eidem inesse respectu ejusdem. Et quia Deus est simplex, non potest esse quod seipsum moveat, proprie loquendo. Quod ergo objicitur quod omne mobile per aliud reducitur ad mobile per se, verum est de reductione quae est ad primum in genere illo. Unde secundum Philosophos, omnia mobilia reducuntur ad primum mobile, quod dicebant motum ex se, quia est compositum ex motore et moto. Sed hoc ulterius oportet reducere in primum simplex, quod est omnino immobile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in omnibus in quibus operatio differt a substantia, oportet esse aliquem modum motus ex hoc quod exit de novo in operationem; quia acquiritur in ipso operatio, quae prius non erat. In Deo autem operatio sua est sua substantia: unde sicut substantia est aeterna, ita et operatio. Sed non sequitur operationem operatum ab aeterno, sed secundum ordinem sapientiae, quae est principium operandi.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnis creatura sit mutabilis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis creatura sit mutabilis. Omnis enim mutatio ut dicitur in 5 physicorum, est generatio vel corruptio vel motus. Sed quaedam sunt in quibus nullum horum est, sicut Angeli, et hujusmodi, quae sunt separata a materia et motu secundum Philosophos.

Ergo non omnis creatura mutabilis est.

AG2

Praeterea, quidquid est mutabile, pertinet ad considerationem naturalis, cujus est considerare motum. Sed substantiae separatae a materia non considerantur a naturali. Ergo non sunt mutabiles.

AG3

Praeterea, quidquid mutatur, subjicitur mutationi.

Sed formae simplices non possunt esse subjectum ut dicit boet..

Ergo non possunt mutari.

AG4

Praeterea, sicut in littera dicitur, omnis creatura movetur per tempus vel per locum. Sed quaedam sunt creaturae quorum non est locus et tempus; sicut universale, quod, secundum Philosophum, est ubique et semper; et sicut materia prima, de qua dicit Augustinus, quod successiones temporum non habet. Ergo non omnis creatura mutatur.

SC1

Contra, psalm., 101, 28: mutabis eos, et mutabuntur.

SC2

Praeterea, Damascenus dicit: omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihil; quod enim a mutatione inceptit, subjacere mutationi necesse est. Sed omnis creatura est hujusmodi.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1, motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquam potentiam, vel aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem considerare duplicem possibilitatem: unam secundum id quod habet res; alteram secundum id quod nata est habere. Prima consequitur naturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna; unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est. Haec autem possibilitas est duplex. Quaedam secundum dependentiam totius esse ad id a quo est res secundum totum esse suum, et hujusmodi est Deus; et hanc dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas quaedam, quae est vertibilitas in nihil, secundum Damascenum. Tamen haec non proprie mutabilitas dicitur, nec creatura secundum hoc proprio mutabilis est; et ideo Augustinus de hoc non facit mentionem in littera. Et hujus ratio est duplex, quia in omni mutabili est invenire aliquid quod substernitur ei quod per mutationem amovetur, et de hoc dicitur quod potest mutari.

Sed si accipiamus totum esse creaturae quod dependet a Deo, non inveniemus aliquid substratum de quo possit dici quod potest mutari. Alia ratio est, quia nihil dicitur possibile cujus contrarium est necessarium, vel quod non potest esse, nisi impossibili posito. Esse autem creaturae omnino deficere non potest, nisi retrahatur inde fluxus divinae bonitatis in creaturis, et hoc est impossibile ex immutabilitate divinae voluntatis, et contrarium necessarium; et ideo ex hoc creatura non potest dici simpliciter corruptibilis vel mutabilis sed sub conditione si sibi relinquatur; et hoc est quod dicit Gregorius in homilia: in nihilum omnia deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Est etiam quaedam dependentia sive possibilitas rei secundum partem sui esse, scilicet formam, praesupposita materia, vel eo quod est loco materiae; et hanc possibilitatem sequitur mutatio

variabilitatis, ex eo quod id quod habet ab alio, potest amittere, quantum est in se, nisi forte impediatur ex immutabilitate causae, ut dictum est, art. Praeced.; et hoc modo sancti in gloria sunt immutabiles in esse gloriae propter immutabilitatem divinae voluntatis. Secunda possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper possibilis est ad receptionem. Unde secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, sicut dicit Philosophus in Lib. 3 de anima: intelligere quoddam pati est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophi consideraverunt tantum illam mutationem quae est secundum variationem formae substantialis vel accidentalis cujus causa non est immutabilis; et hanc diviserunt per generationem et corruptionem et motum. Talem autem mutationem non est possibile in Angelis esse quantum ad id quod in natura eorum est.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum, quia naturalis non considerat nisi dictam mutationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Magister et Augustinus loquuntur hic de creaturis quae habent esse perfectum; formae autem non habent esse perfectum, cum non subsistant in se, sed in alio.

Vel dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid mutabile; vel quia subjicitur mutationi, et hoc modo id tantum quod est in potentia, mutatur; aut sicut id quod removetur vel abjicitur in mutatione; et sic formae, quae sunt actus, mutabiles sunt.

Non hoc tamen videtur esse de intentione Augustini.

RA4

Ad quartum dicendum similiter, quod materia prima et universale non habent in se esse completum; sed esse eorum est in particularibus compositis: et ideo esse non mutant per se, sed tantum per accidens, sicut est de formis.

ja3 Articulus 3: Utrum modi mutationis creaturarum convenienter assignentur ab Augustino.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter assignet modos mutationis creaturarum. Secundum illud enim est mutatio in quo invenitur motus, sicut secundum quantitatem vel qualitatem. Sed in quando non est motus, ut dicit Philosophus. Ergo videtur quod nihil dicat creaturas moveri per tempora.

AG2

Praeterea, in nulla divisione debet unum membrum contineri sub alio. Sed omnis motus qui est per locum, est per tempus. Ergo videtur inconvenienter dividere mutationem in mutationem loci et temporis.

AG3

Praeterea, motus, secundum Philosophum est in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi: et adhuc est in substantia generatio et corruptio simpliciter, et in omnibus generibus generatio et corruptio secundum quid: qui omnes inveniuntur in creatura corporali. Ergo videtur quod diminute assignet mutationem creaturarum corporalium per ubi, sive per locum tantum.

AG4

Praeterea, tempus est mensura primi mobilis.

Ergo quod non habet ordinem ad motum primi mobilis, non habet relationem ad tempus.

Sed affectiones animarum non ordinantur ad motum caeli nec subjacent sibi. Ergo inconvenienter dicit, quod moveri per tempus est per affectiones mutari.

CO

Respondeo dicendum, quod in motu proprie accepto est duo reperire, scilicet continuitatem et successionem: et secundum quod habet continuitatem, sic proprie mensuratur per locum, quia ex continuitate magnitudinis est continuitas motus; secundum autem quod habet successionem, sic proprie mensuratur per tempus; unde tempus dicitur numerus motus secundum prius et posterius.

Quia autem inveniuntur aliqui motus habentes continuitatem et successionem, aliqui autem habentes successionem tantum, sicut motus affectionum, et etiam cogitationum, quando scilicet anima transit de una cogitatione in aliam (inter enim illas duas intentiones cogitatas non est aliqua continuitas) ideo divisit mutationem creaturae per locum et tempus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in genere quando non est motus, sicut in terminante motum; nullus enim motus terminatur ad quando sicut ad ubi: est tamen motus in quando, sicut in mensurante.

RA2

Ad secundum dicendum, quod divisio intelligenda est cum praecisione, ut sic scilicet intelligatur, quod quaedam mutatio est per locum et tempus; quaedam autem per tempus tantum; quod patet ex his quae dicta sunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in corporalibus sint plures motus, omnes tamen ordinantur ad motum localem caeli, qui est causa omnis motus corporalis; et ideo per motum localem tanguntur omnes. Vel potest dici, quod alii motus a motu locali tanguntur per mutationem quae est per tempus: quia, sicut Commentator probat, nullus alius motus est simpliciter continuus nisi motus localis; et ipse Augustinus dicit in littera, quod Deus creaturam corporalem movet et per tempus et per locum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tempus dupliciter dicitur: uno modo numerus prioris et posterioris inventorum in motu caeli; et istud tempus continuitatem habet a motu, et motus a magnitudine, et hoc tempore mensurantur omnia quae habent ordinem ad motum caeli, sive per se, sicut motus corporales, sive per accidens, sicut aliquae operationes animae, secundum quod habent aliquam relationem ad corpus. Et hoc modo tantum accipitur a philosophis. Alio modo, dicitur tempus magis communiter numerus ejus quod habet quocumque modo prius et posterius: et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quae sunt sibi succedentes: et istud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus, non sit continuum. Et sic accipitur hic tempus, et frequenter a theologis.

EX

Nunc de veritate sive proprietate sive incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae sive substantiae sive essentiae agendum est. Quaeritur: cum multa sint attributa essentialia, quare tantum de his tribus facit mentionem? et dicendum, quod Magister intendit tantum ea tangere quae pertinent ad perfectionem divini esse, inquantum est esse perfectum. Perfectio autem esse potest attendi tripliciter: vel secundum quod excluditur privatio vel non esse; et ista perfectio tangitur per veritatem vel proprietatem, quae pro eodem sumuntur, ut dictum est, art. Anteced.. Vel secundum quod excluditur potentialitas; et quantum ad hoc ponitur immutabilitas. Vel quantum ad integritatem ipsius esse; et quantum ad hoc ponitur simplicitas: quia quidquid est in simplici, est ipsum suum esse.

Natura vel substantia sive essentia. Sciendum, quod ista tria sumuntur hic pro eodem. Non enim sumitur hic natura secundum quod nominat principium alicujus actus, sed prout dicit formam consequentem totum, sicut humanitas est natura hominis.

Similiter substantia non sumitur hic pro individuo subsistente in genere substantiae, sed secundum quod nominat esse praedicati primi, prout dividitur contra accidens; et hoc idem est quod essentia non existens in aliquo, sicut in subjecto.

Sicut enim ab eo quod est sapere, dicta est sapientia... Ita ab eo quod est esse, dicta est essentia. Videtur e contrario debere dici, quod sapere procedit a sapientia. Dicendum quod non loquitur secundum ordinem rei, sed secundum ordinem cognitionis nostrae, quae in habitus ex actibus venit.

Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: ego sum qui sum? videtur inconvenienter loqui: quia esse non suscipit magis et minus. Dicendum, quod magis et minus potest dici aliquid dupliciter: vel quantum ad ipsam naturam participatam, quae secundum se intenditur et remittitur secundum accessum ad terminum vel recessum; et hoc non est nisi in accidentibus; vel quantum ad modum participandi; et sic etiam in essentialibus dicitur magis et minus secundum diversum modum participandi, sicut Angelus dicitur magis intellectualis quam homo.

Deus autem tantum est, qui non novit fuisse vel futurum esse, notitia quasi experimentalis, ut scilicet successiones temporum in suo esse experiatur.

Cujus essentiae comparatum nostrum esse non est. Videtur esse falsum: quia esse nostrum nihil est nisi per comparisonem ad ipsum Deum: quia, secundum Gregorium, omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Dicendum, quod esse nostrum potest ad Deum comparari dupliciter: vel sicut ad principium a quo est; et sic esse nostrum est solum per hoc quod ad Deum comparatur; vel secundum comparisonem proportionis vel aequiparantiae, et sic esse nostrum comparatum ad divinum quasi nihil est, quia in infinitum ab eo distat.

Esse non est accidens Deo. Videtur quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse.

Sed subsistens veritas. Excludit Hilarius triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, immo est actus subsistentis; sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens: et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem; sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens; et ideo dicit quod est manens causa. Item esse creaturae differt a quidditate sua, unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam; sed esse divinum est sua quidditas, et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino; et ideo dicitur, quod est naturalis generis proprietatis.

la0 Prologus

Eademque sola proprie ac vere simplex est.

Haec est secunda pars distinctionis, in qua Magister determinat de divina simplicitate, et dividitur in partes duas: in prima proponit quod intendit; in secunda probat propositum, ibi: ut autem scias quod simplex sit illa substantia, te docet Augustinus; quae dividitur in duas: in prima ostendit creaturae multipliciter; in secunda divinam simplicitatem, ibi: Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est. Prima in duas: in prima excludit simplicitatem a creatura corporali; in secunda a spirituali, ibi: creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex; sine comparatione vero corporis est multiplex.

Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est. Hic ostendit divinam simplicitatem, et dividitur in partes duas: in prima ostendit simplicitatem; in secunda excludit omnem compositionem ab ipso, ibi: quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas... Ostendit Augustinus. Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit dubitationem, ibi: hic diligenter attendendum est.

Quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Augustinus. Hic excludit a Deo omnem compositionem vel multipliciter; et circa hoc duo facit: primo ostendit specialiter quod in Deo non est compositio accidentis ad subjectum; secundo ostendit universaliter quod in ipso nulla est compositio, ibi: hujus autem essentiae simplicitas ac sinceritas tanta est quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa. Circa primum duo facit: primo excludit a Deo accidentium praedicationem; secundo concludit, quod nec etiam substantia de eo proprie praedicatur, ibi: unde nec proprie dicitur substantia.

Ad intellectum hujus partis duo quaeruntur: primo de divina simplicitate. Secundo de simplicitate creaturae.

Circa primum tria quaeruntur: 1 si in Deo sit omnimoda simplicitas; 2 an contineatur in praedicamento substantiae; 3 si alia praedicamenta de ipso dicantur.

la1 Articulus 1: Utrum Deus sit omnino simplex.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit simplex omnino. Ens enim cui non fit additio, est ens commune praedicatum de omnibus de quo nihil potest vere negari. Sed Deus non est hujusmodi. Ergo ad esse suum fit aliqua additio.

Non est ergo simplex.

AG2

Praeterea, boetius: omne quod est esse participat ut sit; alio autem participat, ut aliquid sit. Sed Deus verissime est ens et est aliquid, quia bonus et sapiens et hujusmodi.

Ergo Deus habet esse suum quo est, et super hoc habet aliquid aliud quo aliquid est. Ergo non est simplex.

AG3

Item, de quocumque praedicatur aliquid quod non est de substantia sua, illud non est simplex.

Sed quidquid praedicatur de aliquo postquam non praedicabatur, illud non est de substantia sua, cum nulli rei substantia sua de novo adveniat.

Cum igitur de Deo praedicetur aliquid postquam non praedicabatur, ut esse Dominum et creatorem quae dicuntur de ipso ex tempore, videtur quod ipse non sit simplex.

AG4

Praeterea, ubicumque sunt plures res in uno, ibi oportet esse aliquem modum compositionis. Sed in divina natura sunt tres personae realiter distinctae, convenientes in una essentia. Ergo videtur ibi esse aliquis modus compositionis.

SC1

Contra, omne compositum est posterius suis componentibus: quia simplicius est prius in se, quam addatur sibi aliquid ad compositionem tertii.

Sed primo simpliciter nihil est prius. Cum igitur Deus sit primum principium, non est compositus.

SC2

Praeterea, illud quod est primum dans omnibus esse, habet esse non dependens ab alio: quod enim habet esse dependens ab alio, habet esse ab alio, et nullum tale est primum dans esse. Sed Deus est primum dans omnibus esse. Ergo suum esse non dependet ab alio. Sed cujuslibet compositi esse dependet ex componentibus, quibus remotis, et esse compositi tollitur et secundum rem et secundum intellectum. Ergo Deus non est compositus.

SC3

Item, illud quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse.

Sed nullum compositum totum est suum esse, quia esse ipsius sequitur componentia, quae non sunt ipsum esse. Ergo Deus non est compositus. Et hoc simpliciter concedendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cujus ratione est ut nihil sibi addatur: et sic dicitur de Deo: hoc enim oportet perfectum esse in se ex quo additionem non recipit; nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio. Aut ita quod non sit de ratione ejus quod fiat sibi additio, neque quod non fiat, et hoc modo ens commune est sine additione.

In intellectu enim entis non includitur ista conditio, sine additione; alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem ejus; et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium; sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu ejus non est habere rationem, neque non habere; asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu ejus includitur negatio rationis, et per hoc determinatur secundum differentiam propriam. Ita etiam divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum, per hoc quod sibi nulla additio fieri potest. Unde patet quod negationes dictae de Deo, non designant in ipso aliquam compositionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis res determinatur ut sit aliquid, tripliciter: aut per additionem alicujus differentiae, quae potentialiter in genere erat; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et fit hoc aliquid; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus. Nullus istorum modorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit quod non addatur sibi aliquid; nec etiam ejus natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus; nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. Remanet autem quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem vel conditionem, et per hoc removetur ab eo omne illud quod possibile est additionem recipere. Unde per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo quo est et aliquid esse, nisi per modum significandi, vel ratione, ut supra dictum est, dist. 2, qu. Unica, art. 2, de attributis. Dictum autem boetii intelligitur de participantibus esse, et non Deo qui essentialiter est suum esse. Ex quo patet quod attributa nullam compositionem in ipso faciunt.

Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subjecto realiter differens est ab ipso; qualiter in Deo non est, ut dictum est, in hac dist. Qu. 1, art. 1.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non ponunt aliquid in ipso realiter, sed tantum in creatura.

Contingit enim, ut dicit Philosophus, aliquid dici relative, non quod ipsum referatur, sed quia aliquid refertur ad ipsum; sicut est in omnibus quorum unum dependet ab altero, et non e contrario; sicut scibile non est relativum, nisi quia scientia refertur ad ipsum; scibile enim non dependet a scientia, sed e converso. Sed quia intellectus noster non potest accipere relationem in uno extremorum, quin intelligatur in illo ad quod refertur, ideo ponit relationem quamdam circa ipsum scibile, et significat ipsum relative. Unde illa relatio quae significatur in scibili, non est realiter in ipso, sed secundum rationem tantum; in scientia autem realiter. Ita etiam relatio importata per hoc nomen Deus, vel creator, cum de Deo dicatur, non ponit aliquid in Deo nisi secundum intellectum, sed tantum in creatura. Ex quo patet quod diversitas relationum ipsius Dei ad creaturas non ponit compositionem in ipso.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 2, qu. Unica, art. 5, proprietates personalis comparata ad essentiam, non differt re ab ipsa, et ideo non facit compositionem cum ea; sed comparata ad suum correlativum, facit distinctionem realem; sed ex illa parte non est aliqua unio, et ideo nec compositio. Unde relinquitur ibi tres esse res et tamen nullam compositionem. Ex hoc patet nomina personalia nullam in Deo compositionem significare.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus sit in praedicamento substantiae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in praedicamento substantiae. Omne enim quod est, vel est substantia vel accidens. Sed Deus non est accidens, ergo est substantia. Cum igitur substantia praedicetur de ipso sicut praedicatum substantiale, et non conversim, quia non omnis substantia est Deus, videtur quod de ipso praedicetur sicut genus, et ita Deus est in genere substantiae.

AG2

Praeterea, substantia est quod non est in subjecto, sed est ens per se. Cum igitur Deo hoc maxime conveniat, videtur quod ipse sit in genere substantiae.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum, unumquodque mensuratur minimo sui generis, et dicit ibi Commentator quod illud ad quod mensurantur omnes substantiae est primus motor, qui, secundum ipsum, est Deus.

Ergo Deus est in genere substantiae.

SC1

Contra, quidquid est in genere substantiae, aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum, quia praedicaretur de omnibus substantiis; nec etiam

sicut contentum substantiae, quia adderet aliquid, scilicet genus, et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae.

SC2

Praeterea, quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo modo terminatum est ad aliquod genus; quinimmo comprehendit in se nobilitates omnium generum, ut dicit Philosophus et Commentator.

Ergo Deus non est in genere substantiae. Quod simpliciter concedendum est.

Hujus autem ratio quadruplex assignatur, prima ponitur in littera ex parte nominis sumpta. Nomen enim substantiae imponitur a substando, Deus autem nulli substat. Secunda sumitur ex ratione ejus quod est in genere. Omne enim hujusmodi addit aliquid supra genus, et ideo illud quod est summe simplex, non potest esse in genere. Tertia ratio subtilior est Avicennae.

Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod est.

Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere. Quarta causa est ex perfectione divini esse, quae colligit omnes nobilitates omnium generum. Unde ad nullum genus determinatur, ut objectum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse ejus. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et hujusmodi, et tunc est idem in praedicato et in subjecto, sicut in omnibus quae de Deo praedicantur; et ideo non sequitur quod omne quod est substantia, sit Deus; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Et haec potest esse alia ratio quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce praedicatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ista definitio, secundum Avicennam, non potest esse substantiae: substantia est quae non est in subjecto. Ens enim non est genus. Haec autem negatio non in subjecto nihil ponit; unde hoc quod dico, ens non est in subjecto, non dicit aliquod genus: quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam, ut dictum est, de cujus intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum; et ideo non sequitur: est non in subjecto: ergo est in genere substantiae. Sed hoc Deo non convenit, ut dictum est, loc. Cit..

RA3

Ad tertium dicendum, quod mensura proprie dicitur in quantitibus: dicitur enim mensura illud per quod innotescit quantitas rei, et hoc est minimum in genere quantitatis vel simpliciter, ut in numeris, quae mensurantur unitate, quae est minimum simpliciter; aut minimum secundum positionem nostram, sicut in continuis, in quibus non est minimum simpliciter; unde ponimus palmum loco minimi ad mensurandum pannos, vel stadium ad mensurandum viam. Exinde transumptum est nomen mensurae ad omnia genera, ut illud quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum dicatur mensura omnium quae sunt in genere illo; eo quod unumquodque cognoscitur habere de veritate generis plus et minus, secundum quod magis accedit ad ipsum vel recedit, ut album in genere colorum. Ita etiam in genere substantiae illud quod habet esse perfectissimum et simplicissimum, dicitur mensura omnium substantiarum, sicut Deus. Unde non oportet quod sit in genere substantiae sicut contentum, sed solum sicut principium, habens in se omnem perfectionem generis sicut unitas in numeris, sed diversimode; quia unitate non mensurantur nisi numeri; sed Deus est mensura non tantum substantialium perfectionum, sed omnium quae sunt in omnibus generibus, sicut sapientiae, virtutis et hujusmodi. Et ideo quamvis unitas contineatur in uno genere determinato sicut principium, non tamen Deus.

|a3 Articulus 3: Utrum alia praedicamenta de Deo dicantur.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur etiam quod alia praedicamenta de Deo dicantur. De quocumque enim praedicatur species, et genus. Sed scientia, quae est species qualitatis, invenitur in Deo, et magnitudo, quae est species quantitatis. Ergo et quantitas et qualitas.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit: unum in substantia facit idem, in quantitate aequale, in qualitate simile. Sed in Deo dicitur vere aequalitas et similitudo. Ergo oportet de eo dici aliquid per modum qualitatis et quantitatis, sicut scientiam vel magnitudinem.

AG3

Praeterea, natura generis propriissime reperitur in eo in quo primo est. Sed Deus est primum agens. Ergo in eo actio praecipue invenitur.

AG4

Praeterea, quanto aliquid est debilioris esse, tanto magis repugnat summae perfectioni. Sed inter omnia alia entia relatio habet debilissimum esse, ut dicit Commentator, unde etiam fundatur super alia omnia entia, sicut supra quantitatem aequalitas, et sic de aliis. Cum igitur in divinis inveniatur relatio, multo fortius alia praedicamenta.

SC1

Contra, Augustinus: omne quod de Deo dicitur, aut secundum substantiam aut secundum relationem dicitur; et ita alia praedicamenta non erunt in divinis. Hoc etiam habetur ex auctoritate Augustini in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod quicquid inventum in creaturis, de Deo praedicatur, praedicatur eminenter, ut dicit Dionysius, sicut etiam est in omnibus aliis causis et causatis. Unde oportet omnem imperfectionem removeri ab eo quod in divinam praedicationem venit.

Sed in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis.

Ratio autem accidentis imperfectionem continet: quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens.

Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari. Si autem consideremus propriam rationem cujuslibet generis, quodlibet aliorum generum, praeter ad aliquid, importat imperfectionem; quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad subjectum; est enim quantitas mensura substantiae, qualitas dispositio substantiae, et sic patet in omnibus aliis. Unde eadem ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur per rationem accidentis.

Si autem consideremus species ipsarum, tunc aliqua secundum differentias completivas important aliquid perfectionis, ut scientia, virtus et hujusmodi. Et ideo ista praedicantur de Deo secundum propriam rationem speciei et non secundum rationem generis.

Ad aliquid autem, etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subjectum; immo refertur ad aliquid extra: et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc tantum remanent duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum substantiam et secundum relationem; non enim speciei contentae in genere debetur aliquis modus praedicandi, sed ipsi generi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est, in corp. Art., scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis, sed secundum propriam differentiam, quae complet rationem ipsius. Unde non praedicatur univoce de Deo et de aliis; sed secundum prius et posterius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in divinis quaedam dicuntur habere modum quantitatis vel qualitatis; non quia secundum talem modum praedicentur de Deo, sed secundum modum quo inveniuntur in creaturis, prout nomina quae a nobis imposita sunt, modum habent qualitatis et quantitatis: sicut etiam Damascenus dicit, quod quaedam dicuntur de Deo sicut assequentia substantiam, cum tamen, prout in ipso est, nihil sit assequens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia. De hoc tamen plenius dicitur in principio secundi, dist. 1, qu. Unica, art. 2.

RA4

Ad quartum dicendum, quod debilitas esse relationis consideratur secundum inhaerentiam sui ad subjectum: quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum per respectum ad aliud. Unde ex hoc habet magis quod veniat in divinam praedicationem: quia quanto minus addit, tanto minus repugnat simplicitati.

|+d8.q5 Distinctio 8, Quaestio 5

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de simplicitate ex parte creaturae; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum aliqua creatura sit simplex; 2 utrum anima sit simplex, quia hoc habet specialem difficultatem; 3 utrum sit tota in qualibet parte corporis.

|a1 Articulus 1: Utrum aliqua creatura sit simplex.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliqua creatura simplex sit. Forma enim est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens.

Sed forma est creatura. Ergo etc..

AG2

Praeterea, resolutio intellectus non stat quousque invenit compositionem, sive sint separabilia secundum rem, sive non; multa enim separantur intellectu quae non separantur actu, secundum boetium. Illud ergo in quo ultima stat resolutio intellectus est omnino simplex. Sed ens commune est huiusmodi. Ergo etc..

AG3

Praeterea, si omnis creatura est composita, constat quod non est composita nisi ex creaturis.

Ergo et componentia sua erunt composita. Igitur universaliter in infinitum (quod natura et intellectus non patitur); vel erit devenire ad prima componentia simplicia, quae tamen creaturae sunt. Ergo etc..

AG4

Si dicatur, quod illa componentia non possunt esse simplicia, quia habent habitudinem concretam, quod sint ab alio: contra, illud quod est extrinsecum rei, non facit compositionem cum re ipsa.

Sed agens est extrinsecum a re. Ergo per hoc quod res est ab aliquo agente, non inducitur in ipsam aliqua compositio.

SC1

Contra, boetius: in omni eo quod est citra primum, differt et quod est et quo est. Sed omnis creatura est citra primum.

Ergo est composita ex esse et quod est.

SC2

Praeterea, omnis creatura habet esse finitum.

Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse, et id quod esse recipit.

CO

Respondeo dicendum, quod omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsam aliqua malitia. Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et huiusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spirituali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est. Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. Si enim dicatur, quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res, vel non: et si non sunt res, non faciunt compositionem; si autem sunt res, ipsae non referuntur habitudinibus aliis, sed se ipsis: quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem. Unde oportebit devenire ad aliquid quod non est compositum, sed tamen deficit a simplicitate primi: et defectus iste perpenditur ex duobus: vel quia est divisibile in potentia vel per accidens, sicut materia prima, et forma, et universale; vel quia est componibile alteri, quod divina simplicitas non patitur.

RA

Et per hoc patet solutio ad ea quae objecta sunt.

Primae enim rationes procedebant de illis creaturis quae non habent esse completum, quae non componuntur ex aliis sicut ex partibus; et aliae duae procedebant de creaturis quae habent esse completum.

|a2 Articulus 2: Utrum anima sit simplex.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima sit simplex. Sicut enim dicit Philosophus, anima est forma corporis. Sed ibidem dicit, quod forma neque est materia neque compositum. Ergo anima non est composita.

AG2

Praeterea, omne quod est compositum, habet esse ex suis componentibus. Si igitur anima sit composita, tunc ipsa in se habet aliquod esse, et illud esse nunquam removetur ab ea. Sed ex conjunctione animae ad corpus relinquitur esse hominis.

Ergo esse hominis est esse duplex, scilicet esse animae, et esse conjuncti: quod non potest esse, cum unius rei sit unicum esse.

AG3

Praeterea, omnis compositio quae advenit rei post suum esse completum, est sibi accidentalis.

Si igitur anima est composita ex suis principiis, habens in se esse perfectum, compositio ipsius ad corpus erit sibi accidentalis. Sed compositio accidentalis terminatur ad unum per accidens. Ergo ex anima et corpore non efficitur nisi unum per accidens; et ita homo non est ens per se, sed per accidens.

AG4

Contra, boetius: nulla forma simplex potest esse subjectum. Sed anima est subjectum et potentiarum et habituum et specierum intelligibilium. Ergo non est forma simplex.

AG5

Praeterea, forma simplex non habet esse per se, ut dictum est, art. Praec., in corp.. Sed illud quod non habet esse nisi per hoc quod est in altero, non potest remanere post illud, nec etiam potest esse motor, quamvis possit esse principium motus, quia movens est ens perfectum in se; unde forma ignis non est motor ut dicitur 8 physic..

Anima autem manet post corpus, et est motor corporis. Ergo non est forma simplex.

AG6

Praeterea, nulla forma simplex habet in se unde individuatur, cum omnis forma sit de se communis. Si igitur anima est forma simplex, non habebit in se unde individuatur; sed tantum individuabitur per corpus. Remoto autem eo quod est causa individuationis, tollitur individuatio. Ergo remoto corpore, non remanebunt animae diversae secundum individua; et ita non remanebit nisi una anima quae erit ipsa natura animae.

CO

Respondeo dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima est composita ex materia et forma; quorum etiam sunt quidam dicentes, eandem esse materiam animae et aliorum corporalium et spiritualium. Sed hoc non videtur esse verum, quia nulla forma efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae. Hoc autem non est in quantum est materia corporalis perfecta corporeitate, cum ipsa forma corporeitatis sit intelligibilis per separationem a materia. Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna dicit, quod aliquid dicitur esse intellectivum, quia est immune a materia.

Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur, ut dicit comment..

Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem; quia ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur esse secundum ordinem situs ipsorum, sicut ignis est super aerem; et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur.

Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter.

Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquatur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna.

Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens poterit inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non.

Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex.

Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquireretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquireretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; huiusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima.

Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, in quantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima non est composita ex aliquibus quae sint partes quidditatis ipsius, sicut nec quaelibet alia forma; sed quia anima est forma absoluta, non dependens a materia, quod convenit sibi propter assimilationem et propinquitatem ad Deum, ipsa habet esse per se, quod non habent aliae formae corporales. Unde in anima invenitur compositio esse et quod est, et non in aliis formis: quia ipsum esse non est formarum corporalium absolute, sicut eorum quae sunt, sed compositi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima sine dubio habet in se esse perfectum, quamvis hoc esse non resultet ex partibus componentibus quidditatem ipsius, nec per conjunctionem corporis efficitur ibi aliquod aliud esse; immo hoc ipsum esse quod est animae per se, fit esse conjuncti: esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae.

Sed verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non sunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi.

RA3

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia compositio quae advenit animae post esse completum, secundum modum intelligendi, non facit aliud esse, quia sine dubio illud esse esset accidentale, et ideo non sequitur quod homo sit ens per accidens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si boetius loquitur de subjecto respectu quorumcumque accidentium, dictum est verum de forma quae est ita simplex quod etiam est suum esse, sicut est Deus: et talis simplicitas nec in anima nec in Angelo est. Si autem loquitur de subjecto respectu accidentium quae habent esse firmum in natura, et quae sunt accidentia individui; tunc est verum dictum suum etiam de forma simplici, cujus quidditas non componitur ex partibus. Sunt enim quaedam accidentia quae non habent esse vere, sed tantum sunt intentiones rerum naturalium; et hujusmodi sunt species rerum, quae sunt in anima, item accidentium habentium esse naturae quoniam consequuntur naturam individui, scilicet materiam, per quam natura individuatur, sicut album et nigrum in homine; unde etiam non consequuntur totam speciem: et talibus accidentibus non potest subjici anima. Quaedam autem habent esse naturae, sed consequuntur ex principiis speciei, sicut sunt proprietates consequentes speciem; et talibus accidentibus potest forma simplex subjici, quae tamen non est suum esse ratione possibilitatis quae est in quidditate ejus, ut dictum est, in corp. Art., et talia accidentia sunt potentiae animae; sic enim et punctus et unitas habent suas proprietates.

RA5

Ad quintum dicendum, quod omnis forma est aliqua similitudo primi principii, qui est actus purus: unde quanto forma magis accedit ad similitudinem ipsius, plures participat de perfectionibus ejus. Inter formas autem corporum magis appropinquat ad similitudinem Dei, anima rationalis; et ideo participat de nobilitatibus Dei, scilicet quod intelligit, et quod potest movere, et, quod habet esse per se; et anima sensibilis minus, et vegetabilis adhuc minus et sic deinceps. Dico igitur, quod animae non convenit movere, vel habere esse absolutum, inquantum est forma; sed inquantum est similitudo Dei.

RA6

Ad sextum dicendum, quod, secundum praedicta, in anima non est aliquid quo ipsa individuatur, et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore.

Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas: quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum. Cujus ratio est quod cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem et puritatem: unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum secundum affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam prout fuit perfectio talis corporis. Et haec est solutio Avicennae, et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua; quando vasa removebuntur, non remanebunt proprie figurae distinctae; sed remanebit una tantum aqua. Ita est de formis materialibus, quae non retinent esse per se. Si autem sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera; et ita est de anima, quae retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuatum et distinctum.

[a3 Articulus 3: Utrum anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Cum enim anima sit forma simplex, totalitas ejus attenditur secundum potentias. Sed non in qualibet parte corporis sunt omnes ejus potentiae. Ergo non est tota in qualibet parte corporis.

AG2

Praeterea, animal est quod est compositum ex anima et corpore. Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, quaelibet pars corporis esset animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis. Ergo etc..

AG3

Praeterea, constat quod anima influit vitam corpori. Si igitur anima esset tota in qualibet parte corporis, quaelibet pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita vita unius partis non dependeret ab alia: quod videtur falsum, quia vita totius corporis dependet ex corde. Ergo etc..

AG4

Praeterea, corpus habet diversas partes distinctas.

Si igitur anima esset in qualibet parte corporis tota, tota esset in pluribus locis simul.

Hoc autem non videtur convenire nisi Deo. Ergo etc..

SC1

Contra, forma substantialis adest cuilibet parti materiae: non enim perficit tantum totum, sed singulas partes. Sed anima est forma substantialis corporis animati. Ergo est in qualibet parte ejus tota.

SC2

Praeterea, videmus quod anima aequaliter cito sentit laesionem in qualibet parte corporis. Hoc autem non esset, nisi anima adesset cuilibet parti.

Ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt animam dupliciter posse considerari: aut secundum suam essentiam, aut secundum quod est quoddam totum potentiale. Si primo modo, sic dicebant, ipsam non esse in toto corpore, sed in aliqua parte ejus, scilicet corde, et per cor vivificare totum corpus per spiritus vitales procedentes a corde.

Si secundo modo, sic anima consideratur ut quaedam potentia integrata ex omnibus particularibus potentiis; et sic tota anima est in toto corpore, et non tota in qualibet parte corporis: immo, sicut dicit Philosophus, partes animae se habent ad partes corporis sicut tota anima ad corpus totum; unde si pupilla esset animal, visus esset anima ejus. Hujus autem positionis causa, fuit duplex falsa imaginatio: una est, quia imaginati sunt animam esse in corpore sicut in loco, ac si tantum esset motor, et non forma, sicut est nauta in navi; alia est, quia imaginati sunt simplicitatem animae esse ad modum puncti, ut sit aliquid indivisibile habens situm indivisibilem.

Et utrumque horum stultum est. Et ideo dicendum cum Augustino, quod anima secundum essentiam suam considerata, tota est in qualibet parte corporis. Idem dicit Albertus.

Non tamen tota, si accipiatur secundum totalitatem potentiarum; sic enim est tota in toto animali. Et ratio hujus est, quia nulli substantiae simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus. Anima autem comparatur ad corpus ut ejus formatio a qua totum corpus et quaelibet pars ejus habet esse, sicut a forma substantiali. Et tamen potentias ejus, non omnes partes corporis participant; immo sunt aliquae potentiae quibus non est possibile perfici aliquid corporeum, sicut potentiae intellectivae; aliae autem sunt, quae possunt esse perfectiones corporum, non tamen eas omnes influit anima in qualibet parte corporis, cum non quaelibet pars corporis sit ejusdem harmoniae et commixtionis; et nihil recipitur in aliquo nisi secundum proportionem recipientis; et ideo non eandem perfectionem recipit ab anima auris et oculus, cum tamen quaelibet pars recipiat esse. Unde si consideretur anima prout est forma et essentia, est in qualibet parte corporis tota; si autem prout est motor secundum potentias suas, sic est tota in toto, et in diversis partibus secundum diversas potentias.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus totam animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per totum perfectionem naturae suae, et non aliquam totalitatem partium; totum enim et perfectum est idem, ut dicit Philosophus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectibile debet esse proportionatum suae perfectioni. Anima autem quamvis sit forma simplex, est tamen multiplex in virtute, secundum quod ex ejus essentia oriuntur diversae potentiae; et ideo oportet corpus proportionatum sibi habere partes distinctas ad recipiendum diversas potentias; unde etiam anima dicitur esse actus corporis organici. Et quia non quaelibet pars animalis habet talem distinctionem, non potest dici animal. Sed animae minus nobiles quae habent parvam diversitatem in potentiis, perficiunt etiam corpus quod est quasi uniforme in toto et partibus; et ideo ad divisionem partium efficiuntur diversae animae actu in partibus, sicut etiam in animalibus annulosis et plantis. Non tamen ante divisionem in hujusmodi animalibus quaelibet pars dicitur animal, nisi in potentia; sicut nullius continui pars est nisi in potentia: unde nec pars ignis est aliquid actu, nisi post divisionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vivere in animali dicitur dupliciter: uno modo vivere est ipsum esse viventis, sicut dicit Philosophus: vivere viventibus est esse; et hoc modo anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, in quantum est ejus forma; alio modo dicitur vivere pro operatione animae quam facit in corde prout est motor; et talis est vita quae defertur per spiritus vitales; et talem vitam influit primo in cor, et postea in omnes alias partes.

Et inde est quod laeso corde perit operatio animae in omnibus partibus corporis, et per consequens esse ipsarum partium, quod conservatur per operationem animae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod anima non est in corpore vel in partibus corporis, sicut in loco, sed sicut forma in materia, et ideo non sequitur quod sit in pluribus locis.

EX

Aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia. Videtur per hoc non designari compositio animae, cum ista, secundum Philosophum sint passionem conjuncti. Et dicendum, quod amor et timor et hujusmodi omnia dicuntur dupliciter: vel secundum corporalem passionem; et sic sunt passionem conjuncti, nec remanent in anima separata; vel secundum quod consistunt in apprehensione et affectione intellectiva; et sic accidunt ipsi animae secundum se, et sunt in ipsa post separationem a corpore. Unde etiam Philosophus, ponit delectationem etiam in natura divina.

Sine indigentia creatorem. Hoc ideo dicit, quia omnia alia agentia ab ipso agunt propter finem alium a se, et ideo acquisitionem illius finis indigent; ipse autem Deus propter seipsum omnia facit, ut dicitur Proverb. 16, 4: universa propter seipsum operatus est Dominus; et ideo agit sine indigentia.

Sine habitu omnia continentem. Hoc ideo dicit, quia habitus est eorum quae circa corpus adjacent, in quibus quodammodo ipsum corpus est, sicut in vestimento. Cum autem continere dicatur alio modo in corporalibus quam in spiritualibus (quia in corporalibus, quod inest, continetur ab eo in quo est, sicut aqua a vase; in spiritualibus autem quod inest, continet illud in quo est, sicut anima corpus) Deus, qui est in rebus sicut continens ipsas, non dicitur in eis esse sicut habens habitum est in habitu, ut includatur ab eis: est enim intra omnia non inclusus. Et ideo quamvis sit in omnibus sicut continens, non tamen omnia se habent ad ipsum per modum habitus.

Non enim ex compositis Deus, qui vita est, subsistit.

Ad intellectum hujus litterae sciendum est, quod quando aliquid substantialiter componitur ex partibus, perfectio est ipsius compositi, et non alicujus partium: sicut forma non habet esse, nec materia, sed totum compositum. In Deo autem invenitur perfectio et quantum ad esse, et quantum ad bene esse. Quantum ad esse, quia vita est: unde si vita divina esset alicujus ut compositi, oporteret quod ea ex quibus illud componeretur, non essent viventia. Et quia vita non habet aliquid admixtum quod non sit vita, sicut nec esse, ut dicit Boetius, ideo non potest esse ut Deus, qui non tantum vivit per vitam, sed ipsemet est vita, sit ex aliquibus compositis ad invicem ad constitutionem alicujus tertii. Quantum ad bene esse consideratur divina perfectio quantum ad tria. Primo quantum ad potestatem, et secundum hoc ipse Deus dicitur virtus et non tantum habens virtutem. Unde non potest esse quod componatur ex aliquibus, quia in componentibus non esset virtus illa, et ita componeretur ex infirmis, id est carentibus virtute quae est totius. Virtus autem non habet aliquid admixtum, sicut nec esse; sed habens virtutem potest habere infirmitatem admixtam.

Secundo quantum ad pulcritudinem, et sic Deus dicitur lux. Si autem ista lux sequeretur compositionem aliquam, componentia non essent lucentia; sicut videmus quia ex congregatione diaphani efficitur corpus lucidum, ut chrySTALLUS, cum tamen partes quas dispersit, non haberent prius luciditatem. Nihil autem obscurum in Deo potest esse, qui est lux, sicut nec non esse in esse. Tertio quantum ad naturae subtilitatem, dicitur enim spiritus essentialiter. Unde formalitas sua, sive quidditas, non est ex aliquibus disparibus, id est dissimiliter se habentibus ad formalitatem, sicut humanitas ex anima et corpore, per quam homo formaliter est.

Vivens per totum: quia nihil est in eo nisi vita.

|+d9.q1 Distinctio 9, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister ea quae pertinent ad unitatem essentiae, hic determinat ea quae pertinent ad distinctionem personarum, et dividitur in partes duas: in prima determinat de personis distinctis; in secunda de nominibus, quibus et personarum distinctio et essentiae unitas designatur, 22 dist.: post praedicta, disserendum videtur de nominum diversitate. Prima in duas: in prima determinat de personis quantum ad ipsarum distinctionem; in secunda quantum ad earum aequalitatem, 19 dist.: nunc postquam coaeternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostrae insinuavimus, jam de earumdem aequalitate aliquid eloqui superest. Prima in duas: in prima determinat de generatione filii, per quam distinguitur a patre; in secunda de processione spiritus sancti, per quam distinguitur ab utroque, 10 distinct.: nunc vero post filii aeternitatem, de spiritu sancto...

Disseramus. Prima in duas: in prima asserit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: sed contra hoc inquit haereticus. Est autem error Arii, qui posuit, generationem non esse ab aeterno: unde sequebatur quod per eam distinguitur filius a patre essentialiter.

Sed contra hoc inquit haereticus, haec pars dividitur in duas. In prima ponit errorem, et rationem erroris, quae talis est. Omne quod nascitur, aliquando non fuit; ad hoc enim nascitur ut sit.

Sed filius est natus a patre. Ergo aliquando non fuit; et ita non est coaeternus patri. In secunda excludit, ibi: qui hoc dicit, non intelligit etiam natum esse de Deo, sempiternum esse; et dividitur in tres partes: primo obviat per rationes Augustini; secundo per Ambrosii rationes, ibi: eidem quoque arianicae quaestioni Ambrosius in hunc modum respondet; tertio per rationes Hilarii, ibi: et, ut ait Hilarius in 12 Lib. De Trinit., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud patri, idest auctori, esse coaeternum. Circa primum duo facit: primo Augustinus solvit rationem, secundo improbat positionem, ibi: item si Dei filius, inquit Augustinus, virtus et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute et sapientia, coaeternus est ergo Deo patri filius. Solvit autem rationem interimendo hanc: omne quod natum est, aliquando non fuit; quod manifestatur per simile in corporalibus; quia splendor oritur ab igne, nec ignis est prius tempore quam splendor. Improbat autem positionem tali argumento. Christus est Dei virtus et sapientia, 1 corinth., 1. Sed Deus pater nunquam fuit sine virtute et sapientia. Ergo Deus pater nunquam fuit sine filio.

Eidem quoque arianicae quaestioni Ambrosius in hunc modum respondet. Hic excludit praedictum errorem per verba Ambrosii, et dividitur in duas: in prima excludendo errorem, astruit divinae generationis aeternitatem; in secunda inquirat quibus verbis aeternitas convenientius designetur, ibi: hic quaeri potest... Utrum debeat dici: filius semper gignitur vel semper genitus est, vel semper gignetur.

Prima in duas: in prima probat positionem; secundo respondet ad rationem, ibi: sed quaeris a me, inquit Ambrosius, quomodo si filius sit, non priorem habeat patrem. Improbat autem positionem duabus viis. Prima est per auctoritatem isa. 43, 10: ante me non est formatus Deus, et post me non erit; et patet in littera. Secunda est per rationem, ibi: item dic, inquam, mihi, haeretice, fuitne quando omnipotens Deus pater non erat, et Deus erat? et talis est. Quandocumque est pater, est filius.

Si igitur non semper fuit filius, Deus omnipotens non semper fuit pater, et aliquando factus est pater. Hoc autem non potest esse sine sui mutatione.

Ergo ipse mutatus est: quod haereticus non concessit.

Sed quaeris a me, inquit Ambrosius, quomodo si filius sit, non priorem habeat patrem. Hic solvit objectionem, et circa hoc duo facit: primo obviat, ostendendo incomprehensibilitatem divinae generationis; in secunda arguit Magister praesumptionem quorundam nitentium comprehendere, et solvit auctoritatem quam pro se inducunt, ibi: quidam tamen de ingenio suo praesumentes, dicunt illam generationem posse intelligi. Obviatio Ambrosii habet hunc modum. Illa probatio nihil valet quae non magis se habet ad unam partem quam ad aliam. Sed ratio haeretici innitebatur huic quod non poterat inveniri ab homine modus generationis divinae, si ponatur ab aeterno esse. Sed eadem dubitatio remanet, si ponatur non ab aeterno esse, quia generatio illa est inenarrabilis et incomprehensibilis.

Ergo objectio haeretici nihil probat.

Hic quaeri potest... Utrum debeat dici: filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur. Hic ostendit quibus verbis aeternitas generationis designari debeat, et circa hoc quatuor facit: primo probat per auctoritatem Gregorii et Augustini, quod debet signari per verba praeteriti temporis, propter perfectionem ipsius; secundo inducit contrarietatem per verba Origenis, ibi: Origenes vero super hieremiam ait; tertio solvit, ibi: sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Gregorii benigne interpretemur; quarto confirmat solutionem per verba Hilarii, ibi: Hilarius quoque dicit filium natum ex patre; et ultimo concludit quaestioni veritatem, ibi: dicamus ergo filium natum de patre ante tempora.

Et, ut ait Hilarius in 12 Lib. De Trinit., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud patri, idest auctori, esse coaeternum. Hic excludit errorem per verba Hilarii, et duo facit: primo improbat positionem; secundo solvit objectionem, ibi: sed inquiet haereticus. Improbat autem hoc modo. Sicut pater se habet ad generationem, ita pater aeternus ad aeternam generationem. Sed Deus est pater aeternus, ut haeretici concedunt. Ergo et generatio qua generat, fuit semper, et ab aeterno.

Sed ab aeterno generare est aeternum nasci. Ergo et filius ab aeterno est natus. Et per hoc etiam respondet ad rationem ipsorum, distinguendo hanc: omne quod natum est, coepit esse. Si enim intelligatur de eo quod nascitur a non semper gignente, sicut est in creaturis, verum est; si de eo quod nascitur a semper gignente, falsum est.

Circa hanc partem quaeruntur duo: primo de distinctione filii a patre. Secundo de aeternitate.

Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum propter distinctionem possit dici filius alius a patre; 2 utrum pater et filius propter eandem distinctionem possint dici plures aeterni.

|a1 Articulus 1: Utrum filius sit alius a patre.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit alius a patre. Alius enim, secundum Priscianum est relativum diversitatis substantiae. Sed pater et filius sunt unius substantiae. Ergo filius non potest dici alius a patre.

AG2

Item, unitas substantiae impedit quod filius non potest dici aliud esse a patre, propter diversitatem significatam per ly aliud. Sed alius et aliud non differunt nisi secundum modum significandi: quia alius masculine, aliud neutraliter significat. Cum igitur modus significandi non variet significationem, videtur quod nec etiam alius a patre dici possit.

AG3

Praeterea, si filius dicitur alius a patre, hoc non est nisi quia filius est a patre. Sed pater est a seipso. Ergo pater erit alius a seipso.

AG4

Praeterea, proprietas secundum Porphyrium, non facit alietatem, sed magis alteritatem. Pater autem non distinguitur a filio nisi per proprietatem relationis.

Ergo pater non potest dici alius a filio, sed alter.

SC1

Contra, quaecumque distinguuntur realiter, unum eorum est alia res ab alio. Sed pater et filius, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. Unica, art. 5, distinguuntur realiter. Ergo pater est alia res a filio; et eodem modo potest dici esse alius a filio.

Hoc etiam videtur per verbum Augustini in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod in divinis invenimus tria, scilicet essentiam, personam, proprietatem, quibus aptantur tria genera. Essentiae enim, quia communis est et indistincta, aptatur neutrum genus, quod est informe non importans sexus distinctionem. Personae vero, quae est distincta et significatur ut aliquid existens in natura divina, aptatur masculinum genus quod est genus distinctum, et non femininum propter imperfectionem. Proprietati autem, quae significatur per modum formae, aptatur genus femininum; sic etiam essentiae aptari potest, inquantum essentia significatur ut forma; et ideo propter unitatem essentiae non potest dici pater alius a filio, sed propter distinctionem personae dicitur alius.

Istud autem videtur magis esse adaptatio, quam expressio proprietatis locutionis. Unde dicendum aliter, quod hoc contingit, quia neutrum genus substantivatur; et ideo importat diversitatem simpliciter et absolute, quae est diversitas essentiae; sed masculinum genus et femininum tenentur adjective; unde ponunt diversitatem circa terminos personales qui in locutione ponuntur, cum dicitur: filius est alius a patre; et hoc explicabitur in solutionibus argumentorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod alius semper significat diversitatem substantiae. Sed substantia dicitur dupliciter: quandoque enim sumitur pro essentia, sicut est in usu Latinorum; quandoque pro supposito essentiae, vel pro re naturae primi praedicamenti, quae dicitur hypostasis apud Graecos; et hoc secundo modo non est eadem substantia patris et filii: quia sic substantia significat personam; et hac ratione potest dici alius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod neutrum genus substantivatur, et non masculinum. Substantivum autem significationem suam habet absolutam; sed adjectivum ponit significationem suam circa subjectum.

Quando autem aliquid dicitur absolute, intelligitur de eo quod simpliciter est, sicut ens, absolute dictum, significat substantiam; et ideo quia alietas essentiae est simpliciter alietas, ideo neutrum genus substantivatum importat alietatem essentiae.

Sed genus masculinum, quia adjective tenetur, ponit alietatem circa suum subjectum. Unde si terminus personalis est suum substantivum, designat distinctionem personarum. Et ideo haec est vera: pater est alius a filio. Si autem sit terminus essentialis, designat diversitatem substantiae; unde haec est falsa: pater est alius Deus a filio.

Et similiter neutrum adjective sumptum, quando adjungitur termino personali, importat alietatem personae, ut cum dicitur: pater est aliud suppositum a filio. Unde hoc non contingit ex variata significatione, sed ex eo quod alietas significata in masculino et neutro, non ad idem refertur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec est impropria: pater est a se; et exponenda est per negationem; id est, non est ab alio. Ista autem est propria: filius est a patre. Unde non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proprietas in divinis non tantum est proprietas, sed etiam subsistens: paternitas enim est ipse pater; et ideo proprietas facit alium magis proprie, quam alterum.

De hoc tamen infra plenius habebitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2.

¶a2 Articulatus 2: Utrum pater et filius possint dici plures aeterni.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non possint dici plures aeterni, per id quod habetur in symbolo Athanasii: et tamen non tres aeterni.

AG2

Praeterea, Augustinus: quidquid in divinis ad se dicitur, singulariter de tribus, et non pluraliter praedicatur. Sed aeternus ad se dicitur: non enim est relativum. Ergo singulariter de tribus dicitur, et non pluraliter.

AG3

Praeterea, sicut una deitas est trium personarum, ita etiam est una aeternitas, cum aeternitas sit ipsa divina substantia. Sed non potest dici: pater et filius sunt plures dii; propter unitatem divinitatis. Ergo nec etiam propter unitatem aeternitatis potest dici: pater et filius sunt plures aeterni.

AG4

Sed contra est quod habetur in symbolo Athanasii, quod tres personae sunt sibi coaeternae.

Si dicas, quod hoc est, quia Deus est substantivum, sed aeternus est adjectivum, et ideo aeternus recipit pluralem numerum, secundum numerum suppositorum. Contra, adjectivum significatur per modum accidentis. Sed in Deo non potest esse aliquid accidens, quia, sicut dicit boetius, cetera praedicamenta cum in divinam venerint praedicationem mutantur in substantiam.

Ergo non potest ibi esse adjectivum.

AG5

Praeterea, adjectivum trahit numerum a substantivo.

Sed aeternus est adjectivum. Cum ergo pater et filius sint plures quidam, videtur quod debeant dici aeterni.

CO

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter adjectiva et substantiva: quia substantiva significant per modum substantiae, et ideo significant rem suam absolute; et ideo substantivum non dicitur in plurali numero, nisi formatio sua numeretur; adjectivum autem significat per modum accidentis, quod non habet esse absolutum, nec unitatem: sed esse suum et unitas sua dependet ex eo cui inhaeret. Unde etiam non multiplicatur secundum numerum per divisionem alicujus quod sit pars sui, sicut species substantiarum multiplicantur per individua, secundum divisionem materiae.

Sed accidens multiplicatur secundum divisionem subjecti in quo est; unde haec albedo est alia ab illa, inquantum haec est hujus, et illa illius; et ideo adjectivum non habet numerum pluralem, nisi ex parte suppositorum.

Dicendum igitur, quod omnes termini significantes substantiam per modum substantiae, sicut sunt substantiva, non praedicantur in plurali de tribus personis, eo quod formatio significata, scilicet ipsa essentia divina, non dividitur. Termini vero significantes substantiam adjective per modum inhaerentis, vel assequentis substantiam, ut dicit Damascenus, praedicantur in plurali de tribus personis, propter pluralitatem suppositorum. Sed tamen in talibus terminis, qui significant substantiam adjective, est ordo. Quaedam enim significant ut inhaerenter, non significantes substantiam quantum ad modum significandi quem grammatici considerant dicentes, nomen significare substantiam cum qualitate, sicut verba et participia: et ista nullo modo debent praedicari in singulari, quia significant per modum actus, qui non significatur nisi ut inhaerens. Quaedam autem significant substantiam quantum ad modum consideratum a grammaticis, sicut nomina adjectiva.

Omne enim nomen significat substantiam et qualitatem.

Sed forma quae est qualitas, significat ut inhaerentem; et talia possunt magis praedicari singulariter, et praecipue quia possunt substantiari, sicut aeternus, et hujusmodi. Quando tamen talibus adjectivis additur per compositionem aliqua praepositio denotans habitudinem personae ad personam, magis trahuntur ad suppositum; et tunc nunquam debent praedicari in singulari, sed tantum in plurali, sicut coaeternus.

RA1

Dico igitur ad primum, quod si aeternus substantive sumatur, tunc praedicatur in singulari de tribus; et sic accipit Athanasius. Si adjective, tunc praedicatur pluraliter. Sed coaeternus semper debet pluraliter praedicari, propter habitudinem personae ad personam, quam importat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. Art., adjectiva non habent numerum ex seipsis, sed ex suis suppositis; et ideo aeternus, quamvis non numeretur ex seipso, quia absolutum est, tamen praedicatur in plurali propter pluralitatem suppositorum, quae relativa sunt.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium: quia Deus non est adjectivum, ut recipiat numerum ab alio, sicut aeternus. Unde non posset pluraliter praedicari nisi propter pluralitatem suae formae: quam pluralitatem non est in Deo ponere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum rem non sit accidens in divinis, tamen quantum ad modum significandi potest aliquid ut adjacens significari, vel assequens substantiam; et inde sunt adjectiva in divinis.

|+d9.q2 Distinctio 9, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de coaeternitate filii ad patrem; et quaeruntur duo: 1 utrum pater aliquo modo sit prior filio; 2 si non, sed generatio est aeterna, quibus verbis significari debeat.

|a1 Articulus 1: Utrum pater sit prior filio.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater sit prior filio. Sicut enim se habet corruptio ad desitionem, ita se habet generatio ad inceptionem.

Sed omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse per generationem. Ergo filius coepit esse; et ita est posterior patre.

AG2

Praeterea, nihil accipit aliquid, nisi quod non habet. Sed omne quod generatur, accipit esse a generante. Ergo omne quod generatur, ante generationem non habet esse; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Sed pater est principium filii. Ergo etsi non tempore, saltem natura est prior ipso.

AG4

Item, dare esse est aliqua dignitas. Sed pater dat esse suum filio. Ergo ad minus dignitate pater est prior filio.

SC1

Contra, omne illud quo aliquid est prius, non est simpliciter primum. Si ergo filio esset pater prior, filius non esset simpliciter primum. Sed omnes dicunt Deum esse primum principium, sicut dicit Philosophus.

Ergo filius non esset Deus: quod Ariani concedunt.

CO

Respondeo dicendum, quod pater nullo modo est prior filio, neque duratione, neque natura, neque intellectu, neque dignitate: in patre enim et filio non possumus nisi duo considerare.

Vel id quod absolutum est: et hoc utrique commune est: unde ex hoc unus non habet prioritatem ad alium, cum essentia divina non sit divisibilis, ut supra ostensum est, in hac dist., qu. 1, art. 1.

Vel id quod est ad aliquid. Relativorum autem est simul esse natura, secundum Philosophum, et etiam tempore: quia posita se ponunt, et perempta se perimunt: et etiam intellectu, cum unum per alterum definiatur: quamvis enim in hominibus ille qui est pater, sit prior eo qui est filius, ut socrates Platone; nihilominus tamen ista duo relativa, inquantum relativa sunt, pater et filius simul sunt omnibus modis praedictis.

Unde patet quod pater nullo modo potest esse prior filio; neque secundum id quod absolutum, neque secundum id quod ad aliquid est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod generatio quae opponitur corruptioni, est mutatio; et tali generationi semper annexa est inceptio. Sed generatio, prout est in divinis, non est mutatio, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, sed operatio naturae divinae prout est in patre. Et quia naturalis operatio semper sequitur id cuius est, cum natura divina in patre sit aeterna, et generatio erit aeterna.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod accipit aliquid, non habet illud a se, non tamen sequitur quod non habeat illud simpliciter: quia potest esse quod illud accipere nunquam inceperit; et ita filius accepit esse a patre, nec habet esse a se, sed ab aeterno a patre accepit esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod principium potest dupliciter considerari: vel id quod est principium, et hoc est prius naturaliter eo cuius est principium; vel secundum relationem principii, et sic est simul naturaliter cum principiato. Si igitur esset aliquis ab eodem habens quod sit aliquis et quod sit ad aliquid; omnino simul esset naturaliter cum eo ad quod diceretur. Et quia in divinis pater ab eodem habet quod sit aliquis et quod sit pater; est simul natura cum filio, non solum inquantum est pater, sed simpliciter.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proprietas qua pater dat esse, est dignitas sua. Sed quia dignitas est de absolutis, ideo eadem dignitas est in patre et filio, et eadem dignitas quae in patre est paternitas, in filio est filiatio; sicut paternitas in patre est divina essentia vel divina bonitas, et eadem essentia in numero vel bonitas, est filiatio in filio.

|a2 Articulus 2: Utrum generatio divina debeat significari per tempus praesens.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod generatio divina debeat significari per praesens tempus.

Praesens enim maxime aeternitati competit, eo quod non habet successionem. Sed generatio divina est aeterna. Ergo debet significari per praesens tempus.

AG2

Praeterea, Avicenna distinguit duplex agens: quoddam quod est causa fieri tantum, et istud non influit in rem nisi dum est in fieri; quoddam autem quod est principium essendi, et hoc agens non cessat ab influendo in causatum suum quamdiu habet esse. Constat autem quod pater non est principium filii sicut principium fieri, quia filius non est factus; sed sicut principium essendi, quia dat sibi esse. Ergo quamdiu filius habet esse, pater dat sibi esse, quae datio est generatio. Cum igitur filius verissime dicatur semper esse, et magis quam fuisse, verius diceretur semper nasci quam semper natus.

AG3

Contra, illud quod est semper in fieri, est imperfectum. Sed quod semper nascitur, significatur semper ut in fieri. Ergo significatur ut imperfectum.

Ergo non proprie dicitur filius semper nasci, cum ab eo secludatur omnis imperfectio.

AG4

Praeterea, omne illud quod consequitur generationem secundum modum intelligendi, est quasi terminus generationis. Sed relatio filiationis consequitur generationem secundum modum intelligendi.

Ergo se tenet ex parte termini generationis. Sed terminus generationis non significatur per praesens, sed per praeteritum. Ergo filius verius dicitur natus quam nascens.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est superius, dist. 8, qu. 2, art. 3, nullum verbum alicujus temporis perfecte aeternitatem repraesentat.

Unde cum generatio filii sit aeterna, ut dictum est, dist. 4, qu. 1, art. 1, non sufficienter exprimitur per verbum alicujus temporis; unde per diversorum temporum verba significari potest, ut quidquid est perfectionis in quolibet tempore, divinae generationi attribuat, et omnis imperfectio excludatur. Cum igitur in omni inferiori generatione vel in quocumque fieri, ipsum esse sit imperfectum, quia hujusmodi non sunt nisi in fieri, et perfectio non est nisi quando fieri terminatur, et tunc esse non retinet generatio creaturae, sicut etiam in termino motus non est motus; in divina tamen generatione invenitur simul et perfectio et esse. Unde ad significandum esse divinae generationis, quod nunquam transit, possumus uti verbo praesentis temporis, ut dicamus filium generari a patre; ad significandum vero generationis perfectionem possumus verbo praeteriti temporis uti, ut dicamus filium natum; ut autem utrumque concludatur simul, scilicet perfectio et esse generationis, convenientissime dicitur semper natus; ut per sempiternitatem significetur esse generationis indeficiens, et per praeteritum tempus ipsius perfectio.

Si autem diceremus, semper nascitur, designaretur solum esse generationis indeficiens, sed non perfectio; et ideo melius dicitur semper natus quam semper nascens. In aliis autem divinis quae non significantur ut in fieri, convenientius utimur praesenti tempore.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praesens aeternitati conveniat maxime, quia ponit esse in actu, tamen in illis quae per modum fieri significant, importat imperfectionem, quia talia dum habent esse, imperfecta sunt; et ideo in talibus convenientius utimur praeterito, praecipue si addatur aliquid ad indeficientiam designandam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per illam rationem probatur quod esse divinae generationis nunquam transeat, et hoc significatur per praesens; tamen ex modo significandi, quia significatur per modum fieri, importatur quaedam imperfectio; et ideo oportet uti praeterito tempore, et hoc sequentia argumenta concludunt.

EX

Dicit autem apostolus Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Contra, aut loquitur de essentiali sapientia, aut de sapientia genita. Si de essentiali, constat quod illa esset in patre, etiam si filius non esset, sicut et essentia. Sed de sapientia genita supra ab Augustino dictum est, distinct. 5, quod pater non est sapiens sapientia quam genuit. Ergo etiam si filius non esset, non sequeretur quod pater sapiens non esset; et ita videtur ratio Augustini nihil valere.

Et dicendum, quod loquitur de sapientia essentiali, secundum quod est appropriata filio. In appropriato autem, in quantum hujusmodi, intelligitur ratio proprii; et sic procedit Augustinus. Vel potest melius dici, quod loquitur de sapientia genita; non enim dicit, quod per illam sapientiam pater sit sapiens, sed quod illam sapientiam habeat. Inconveniens autem est dicere, Deum nunc habere aliquam sapientiam quam non semper habuit, quia hoc poneret mutationem in ipso.

Quomodo igitur immutabilis Deus est? videtur quod hoc non sequatur; quia secundum Philosophum, in ad aliquid non est motus: et ita ex adventu relationis non potest concludi aliqua mutabilitas.

Praeterea, Deus per hoc quod dat esse creaturae, dicitur creator, et per hoc quod dat esse filio, dicitur pater. Sed non sequitur ipsum esse mutabilem, quamvis modo sit creator, et ab aeterno non fuerit. Ergo etiam non sequeretur quod esset mutabilis, si non semper pater fuisset.

Ad primum est dicendum, quod quamvis in ad aliquid non sit motus sicut in eo quod terminat motum per se, ut quantitas et qualitas sunt termini motus per se; tamen relationes novae non possunt innasci realiter in aliquo nisi per motum: quamvis enim relatio non sit terminus motus per se, tamen consequitur motum, sicut augmentum consequitur aequalitas.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 7, q. 2, art. 1, relatio qua Deus relative dicitur ad creaturam non est realiter in ipso Deo, sed in ipsa creatura, quae mutatur; paternitas autem realiter est in ipso Deo, quia est proprietas constitutiva personae; unde non posset esse de novo pater sine mutatione sui.

Vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum.

Vox Angelorum haec dicitur, quam exprimunt corporaliter in corporibus assumptis; vel ipsa spiritualis locutio ipsorum dicitur, secundum quod conceptiones suas ordinant ad innotescendum. Alibi tamen hoc habet quaeri in 2.

Scrutari non licet superna mysteria; ut quis transcendere velit limites fidei de temporali generatione; quae quidem ineffabilis est, in quantum terminatur ad unionem in persona Dei; tamen quodammodo est effabilis ex parte ipsius corporis assumpti, quod de virgine tractum est.

Quoties ortum fuit lumen ex quo splendor oritur, toties oritur et splendor claritatis. Haec similitudo relata ad aeternam generationem intelligenda est non secundum interruptionem actus, quae in ortu luminis corporalis lumen facit (eo quod sol corporalis non semper praesens est), sed secundum continuationem tantum.

Vivens Deus, et naturae aeternae, viventis potestas est. In his verbis intendit Hilarius concludere filium a patre genitum viventem esse sicut cujuslibet naturae intransibilis vel aeternae est potestas viventis; idest, ut vivum producat, secundum quod ipsa vivit. Sed Deus vivens est, ergo potestas sua est ut vivum ex se generet. Vel sic. In quolibet vivo invenitur potestas quae debetur vivo. Sed Deus est vivens. Ergo in eo invenitur potestas quae debetur vivo. Haec autem est ut vivum ex se producat.

Ergo filius, qui ex eo producitur, vivens est. Primi igitur syllogismi majorem subicit, minorem ponit ibi: vivens Deus etc.. Conclusionem, quae est major secundi, tangit cum dicit: et naturae aeternae, viventis potestas est; idest naturae aeternae est potestas viventis, idest quae debetur viventi.

Secundi syllogismi minorem subicit, conclusionem ponit ibi: et quod cum sacramento scientiae suae ex eo nascitur non potest aliud esse quam vivens; filius qui nascitur ex patre, cujus nativitatis secretam scientiam solus pater habet comprehendendo.

Non potest ergo esse aliud quam vivens. Et sumitur hic sacramentum, prout dicitur sacrum secretum.

Omnia viva sua ex vivente testatus est, idest omnia attributa, quorum quodlibet in filio vivit.

Perfectum nativitatis, idest, perfectam rationem et nomen nativitatis.

Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum.

In his enim quae per transmutationem generantur, quamvis generatio quae est a vivente, terminetur ad vivum, tamen in principio generationis quod generatur non est vivum. Sed filius Dei semper vivus est. Ergo non per decisionem vel mutationem genitus est; et ita oportet quod vita patris eademque numero in filio sit: et propter hoc subjungit, quod necesse est... Ut in vivente vivat, scilicet filius in patre, in quantum filius est vita patris, qui in patre vivit: et eodem modo in se habeat vitam viventem, id est essentiam patris, qui est vita vivens.

Cui innascibilitatis esse imaginem, sacramento nativitatis impartit; idest, sui innascibilis: non enim filius patrem in innascibilitate imitatur.

Si gignenti est infinitum gignere, et nascenti infinitum etiam nasci est. Infinitum sumitur hic negative, non privative; generatio enim passiva vel activa, nullo fine terminatur vel comprehenditur.

Non tamen dicenda est infinita per modum quantitatis, sicut tempus vel motus, quia sic nunquam esset perfecta.

|+d10.q1 Distinctio 10, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de generatione filii a patre, hic determinat de processione spiritus sancti ab utroque; et dividitur in partes duas: in prima determinat de processione ejus aeterna; in secunda de temporali, 14 dist.: praeterea diligenter annotandum est, quod gemina est processio spiritus sancti. Prima in tres: in prima determinat processionis modum; in secunda processionis principium, 11 dist.: hic dicendum est, spiritum sanctum a patre esse et filio; tertio differentiam processionis ad generationem, 13 distinct.: post haec considerandum est... Cum spiritus sanctus procedat de patre, et sic de substantia patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere. Prima in duas: in prima ostendit processionis modum; in secunda ex modo procedendi concludit proprium procedentis nomen, ibi: hic notandum est, quod sicut spiritus sanctus in trinitate specialiter dicitur caritas... Ita et nomen tenet proprie quod patri et filio communiter quodammodo congruit. Prima in duas: in prima ostendit per auctoritatem canonis, quod spiritus sanctus procedit ut amor; in secunda ostendit idem per auctoritates sanctorum, ibi: nunc vero quod incepimus, ostendere curemus. Circa primum tria facit: primo, secundum verba Augustini, appropriat amorem de Deo dictum 1 joan. 4, 16: Deus caritas est,

spiritui sancto; secundo ponit appropriationis similitudinem, ibi: pluribus enim exemplis doceri potest, multa rerum vocabula et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi; tertio inducit appropriationis auctoritatem, ibi: sed Dei verbum, idest unigenitus Dei filius, aperte dictum est Dei sapientia.

Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum spiritus sanctus procedat ut amor; 2 utrum sit amor quem pater habet in filium, et e contrario; 3 utrum sit nexus vel unio patris et filii; 4 utrum ex processione sua possit dici proprie spiritus sanctus; 5 de numero personarum.

|a1 Articulus 1: Utrum spiritus sanctus procedat ut amor.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat ut amor. Quia spiritus sanctus procedit ut persona in se subsistens.

Amor autem non significat aliquid per modum subsistentis; immo per modum inhaerentis formae, vel passionis. Ergo etc..

AG2

Praeterea, nunquam natura communicatur nisi per actum naturae. Sed amor non significat actum naturae, sed magis voluntatis. Ergo cum per processione spiritus sancti communicetur tota divina natura personae procedenti, videtur quod spiritus sanctus non procedat ut amor.

AG3

Praeterea, non est idem modus processionis creaturae et personae divinae. Sed creaturae procedunt a Deo per actum voluntatis, cujus opus est creatio, secundum Damascenum.

Ergo nulla persona divina procedit per modum amoris, qui est actus voluntatis.

AG4

Item, modus processionis personae est proprius personae procedenti, quia per processionem distinguitur una persona ab alia. Sed amor est commune tribus personis, ut dicitur in littera. Ergo nulla persona ut amor procedit.

AG5

Praeterea, non est idem appropriatum et proprium, quia appropriatum sumitur juxta rationem proprii: unde sapientia, quae appropriatur filio, nulli personae propria est. Sed amor, ut dicitur in littera, est appropriatum spiritui sancto.

Ergo non est proprius modus suae processionis ut procedat ut amor.

SC1

Contra, imago creata, quae est in anima, repraesentat trinitatem in creatura. Sed in imagine creata procedit aliquid per modum notitiae, et aliquid per modum amoris. Cum igitur in trinitate increata procedat filius per modum notitiae, erit alia persona procedens per modum amoris.

SC2

Item, cognitio perfecta non est, nisi adjungatur voluntas. Sed sicut se habet intellectus ad voluntatem, ita et verbum ad amorem. Ergo verbum non erit perfectum sine amore. Sed verbum Dei perfectum est. Ergo et associatur sibi amor perfectus; et hic est spiritus sanctus.

CO

Respondeo dicendum, quod in processione creaturarum duo est considerare ex parte ipsius creatoris: scilicet naturam ex cujus plenitudine et perfectione omnis creaturae perfectio et efficitur et exemplatur, ut supra dictum est, dist. 2, qu. Unic., art. 2, et voluntatem, ex cujus liberalitate, non naturae necessitate, haec omnia creaturae conferuntur. Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae. Unde sicut processionem creaturarum naturae divinae perfectionem imperfecte repraesentantium reducimus in perfectam imaginem, divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet filium, tamquam in principium, et quasi naturalis processionis creaturarum a Deo, secundum scilicet imitationem naturae, exemplar et rationem; ita oportet quod, in quantum processio creaturae est ex liberalitate divinae voluntatis, reducatur in unum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Haec autem est amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur; et ideo oportet aliquam personam esse in divinis procedentem per modum amoris, et haec est spiritus sanctus. Et inde est quod quidam Philosophi totius naturae principium amorem posuerunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet amor, in quantum amor, non dicat quid perfectum et subsistens; tamen in quantum est Dei amor, a quo omnis imperfectio removetur, habet quod sit perfectum quid et subsistens; et simile est de verbo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut per primum processum naturae communicatur tota natura divina, cum sit perfectus; ita et per primum processum voluntatis, qui est ratio omnis processionis voluntariae a Deo, communicatur tota voluntas; et quia in Deo idem est voluntas et natura, nec tota voluntas, quae infinita est, posset esse nisi in natura infinita; et non nisi boni infiniti, quasi objecti aequantis infinitam voluntatem (unde nec

amor, qui est ratio voluntatis, potest esse nisi infinitus); ideo oportet etiam communicari naturam. Unde amor, quamvis non dicat communicationem naturae in quantum est amor, dicit tamen in quantum est amor Dei et primus processus divinae voluntatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod creatura procedit a voluntate sicut res operata per voluntatem; sed spiritus sanctus sicut ratio cujuslibet operis voluntatis, sicut etiam filius producitur ut ars omnium eorum quae per intellectum divinum constituta sunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod amor in divinis tripliciter sumitur. Quandoque enim sumitur essentialiter, quandoque personaliter, quandoque notionaliter.

Quando sumitur essentialiter, non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis, sicut etiam cum de Deo dicimus intelligens et intellectum: eadem enim persona potest esse intelligens et intellecta. Quando autem dicitur personaliter, tunc importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa persona, sive res procedens, sicut amor est quoddam procedens. Quando autem dicitur notionaliter, significatur ipsam rationem processionis personae: quia amor non tantum est procedens, sed etiam dicitur rationem sub qua alia procedunt.

Secundum ergo quod est essentialiter, est commune tribus, sed appropriatur spiritui sancto; ut cum dicitur, Deus caritas est, 1 joan. 4, 16; secundum autem quod est personale, est proprium spiritus sancti; et dicitur, quod spiritus sanctus procedit ut amor.

Secundum autem quod est notionale, est quaedam relatio vel notio communis patri et filio, quae etiam dicitur communis spiratio; et hoc modo significatur amor in hoc verbo diligunt: cum dicitur, pater et filius diligunt se spiritu sancto.

RA5

Ad quintum dicendum, quod amor, secundum quod est proprium, non est appropriatum. Sapientia autem ita est appropriata quod nunquam potest esse proprium. Et ratio hujus est, quia sapientia non significatur per modum alicujus exeuntis ab aliquo, sed per modum quiescentis in subjecto; et ideo semper est essentialis, et nunquam personalis.

Sed amor significatur per modum exitus; nihilominus tamen significat aliquid absolutum. Exitus autem ille potest intelligi ut realis, vel secundum rationem tantum. Ex parte ergo qua significat aliquid absolutum, est essentialiter; et tunc relatio, vel exitus importatus, erit rationis tantum, sicut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem ille exitus significatur non tantum ut rationis, sed ut realis, tunc amorem significat personalem.

¶a2 Articulus 2: Utrum spiritus sanctus sit amor quem habet pater in filium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non sit amor quem pater habet in filium vel e contrario. Quidquid enim procedit in aliud tendens, non procedit ut per se subsistens.

Sed spiritus sanctus procedit ut persona subsistens per se. Ergo non procedit in filium.

AG2

Item, quod procedit in aliquid, recipitur in illo, nisi sit ex defectu recipientis. Sed in filio non est aliquis defectus. Si ergo spiritus sanctus procedit a patre ut in filium, filius recipit spiritum sanctum. Sed quidquid filius recipit a patre, recipit per generationem. Ergo processio per quam spiritus sanctus procedit a patre in filium, est generatio, vel etiam prius secundum rationem, sicut quod includitur in illa.

AG3

Praeterea, etsi filius aliquid accipiat a patre, tamen pater nihil accipit a filio. Ergo cum illud in quod est aliquid, se habeat in ratione recipientis, nullo modo poterit dici spiritus sanctus amor quem habet filius in patrem.

SC1

Contra, omnis amor procedit ab amante in amatum.

Sed spiritus sanctus est amor, ut supra dictum est, art. Anteced. In resp. Ad 4. Ergo videtur, cum pater amet filium et e contrario, quod spiritus sanctus sit amor patris in filium et e contrario.

SC2

Praeterea, hoc videtur per auctoritatem Hieronymi in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod in processione spiritus sancti est considerare duo: scilicet processionem ipsam, et modum procedendi. Et quia spiritus sanctus procedit ut res distincta et per se existens, non habet ex processione sua, in quantum processio est, quod sit a patre in filium, vel e contrario; sed quod sit in se subsistens. Si autem consideretur modus processionis quia procedit ut amor, ut dictum est, art. Praec., ad 2, cum amatum secundum rationem intelligendi sit id in quod terminatur amor, et amans a quo exit amor: cum pater amet filium, potest dici amor patris in filium; et cum filius amet patrem, amor filii in patrem.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum. Quia spiritus sanctus non habet ut sit amor unius personae in aliam ex hoc quod est persona procedens, sed ex hoc quod procedit ut amor.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur filius amari a patre, non praedicatur secundum rem quod filius aliquid a patre accipiat, sed quod terminetur in ipsum actus amoris; et ideo hoc quod dicitur esse spiritus sanctus amor patris in filium, non pertinet ad generationem, sed ad spiritus sancti processionem.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia sicut cum dicitur, quod pater habet amorem in seipsum, non significatur ibi aliqua terminatio vel acceptio secundum rem, sed tantum secundum modum significandi; ita etiam cum dicitur spiritus sanctus amor filii in patrem, non ponitur quod pater aliquid accipiat, nisi quod secundum modum significandi in ipsum terminatur amor filii, sicut in amatum.

¶a3 Articulus 3: Utrum spiritus sanctus sit unio patris et filii.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non sit nexus vel unio patris et filii.

Quod enim est discretum et distinctum ab aliquibus, non est unitivum ipsorum. Sed spiritus sanctus est distinctus a patre et filio. Ergo non est unio utriusque.

AG2

Praeterea, nexus vel unio habet quasi rationem medii inter ea quae uniuntur vel connectuntur.

Sed spiritus sanctus non est media in trinitate persona, sed tertia. Ergo non est unio vel nexus.

AG3

Praeterea, nexus dicitur quo aliqua nectuntur.

Sed sive hoc intelligatur effective, sive formaliter, illud quo aliqua nectuntur habet aliquam rationem principii annexam. Ergo cum spiritus nullo modo sit principium patris et filii, immo e contrario, non poterit dici nexus vel unio utriusque.

SC1

Contra, dionysius: amorem sive divinum sive angelicum sive intellectualem sive animalem sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam accipimus virtutem.

Sed spiritus sanctus est amor patris et filii. Ergo est unio ipsorum.

SC2

Hoc etiam videtur ex auctoritate apostoli, Eph. 4, 3: solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis; et ita amor habet rationem vinculi et nexus.

CO

Respondeo dicendum, quod amor semper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet sibi in aliquo, trahit se in illud et conjungit se illi quantum potest, ita ut illud efficiatur suum; et inde est quod amor habet rationem uniendi amantem et amatum. Et quia spiritus sanctus procedit ut amor, ex modo processionis habet ut sit unio patris et filii. Possunt enim pater et filius considerari vel in quantum conveniunt in essentia, et sic uniuntur in essentia; vel in quantum distinguuntur in personis, et sic uniuntur per consonantiam amoris: quia et si per impossibile poneretur quod non essent unum per essentiam, ad perfectam jucunditatem oporteret in eis intelligi unionem amoris.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex ipsa processione spiritus sanctus habet quod procedat ut persona; sed ex modo processionis habet quod sit vinculum vel unio amantis et amati. Utrum autem pater et filius diligant se spiritu sancto, infra quaeretur, dist. 32, quaest. 1, art. 1 et 2.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in quantum procedit a duobus, habet quod sit tertia in trinitate persona; sed ex modo procedendi, quod sit unio utriusque personae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pater et filius dicuntur uniri spiritu sancto, non effective, sed quasi formaliter. Sed forma est duplex: quaedam enim manens et quiescens in his quorum est forma; et sic per modum formae se habet ad personas divina essentia, et sic uniuntur formaliter amore essentiali. Est etiam aliquid formaliter uniens, non quasi inhaerens, sed sicut procedens ab utroque unitorum; ac si diceremus, aliqua duo corpora uniri per aliquem aliquorum ab eis procedentem; et ita pater et filius uniuntur spiritu sancto. Unde non sequitur quod sit principium patris et filii, sed e converso. Hoc tamen magis discutietur, dist. 32, ut Sup., quando quaeretur, utrum pater et filius diligant se spiritu sancto.

¶a4 Articulus 4: Utrum persona procedens per modum amoris, proprie dicatur spiritus sanctus.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona quae procedit ut amor, non proprie dicatur spiritus sanctus. Illud enim quod est commune tribus personis, non efficitur proprium, nisi aliquo proprio adjuncto. Sed spiritus convenit tribus personis, joan. 4, 24: spiritus est Deus. Sanctus autem quod additur, est etiam commune, et non proprium.

Ergo videtur quod spiritus sanctus non sit proprium nomen alicujus personae.

AG2

Praeterea, personae distinguuntur per relationem originis. Sed hujusmodi relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur processiones personarum. Ergo quaelibet persona debet denominari secundum processionem aliquam. Sed spiritus sanctus nullam processionem vel processionis modum exprimit. Ergo non videtur esse nomen alicujus personae.

AG3

Si dicas, quod dicitur spiritus sanctus, quia procedit ut amor, scilicet ad similitudinem ejus quod dico: duo amantes conspirant sibi in amore per osculum oris, unde fit respiratio: contra, secundum hoc, nomen spiritus sumeretur ex similitudine spiritus corporalis. Sed omne tale nomen dicitur de Deo metaphorice, et non proprie nec secundum prius. Cum igitur nomina personalia inveniuntur in divinis proprie, et etiam per prius quam in creaturis, ut dicitur Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur; videtur quod per istum modum nulla persona divina debeat nominari spiritus sanctus.

AG4

Praeterea, sicut processio, quae est per modum amoris, est sancta; ita illa quae est per modum naturae. Ergo sicut non dicitur filius sanctus, ita non debet dici spiritus sanctus.

SC1

In contrarium est tota Scriptura, et totus usus ecclesiae, quae tertiam in trinitate personam sic nominat.

CO

Respondeo dicendum, quod spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae; unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis: aer enim spiritus dicitur propter subtilitatem; et exinde attractio aeris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus; sicut dicimus spiritum Deum, et Angelum, et animam. Et inde est etiam quod dicimus duos homines amantes se, et concordēs, esse unius spiritus vel conspiratos; sicut etiam dicimus eos esse unum cor et unam animam; sicut dicitur eth. 9: proprium amicorum est, unam animam in duobus corporibus esse. Subtilitas autem dicitur per remotionem a materialitate; unde ea quae habent multum de materia vocamus grossa, sicut terram; et ea quae minus, subtilia, sicut aërem et ignem. Unde cum removeri a materia magis sit in incorporeis, et maxime in Deo, spiritualitas secundum rationem significationis suae per prius invenitur in Deo, et magis in incorporeis quam in corporalibus; quamvis forte secundum impositionem nominis spiritualitas magis se teneat ad corporalia, eo quod nobis qui nomina imposuimus, eorum subtilitas magis est manifesta. Secundum hoc igitur dico, quod spiritus, in quantum nominat subtilitatem naturae, commune est tribus personis; sed duplici ratione nominatur spiritus sanctus a spiritualitate. Una et praecipua est, ut credo, quia per ipsum et dona ipsius in participationem divinae spiritualitatis trahimur, in quantum a temporalibus removemur. Unde contemptores temporalium spirituales dicuntur: et hoc convenit sibi in quantum procedit ut amor, qui habet rationem primi doni in quo omnia dona donantur.

Alia ratio est quia est amor patris in filium, quo se diligunt; et amantem et amatum dicimus in spiritu uniri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, spiritus sanctus, potest dupliciter considerari: vel quantum ad virtutem vocabulorum, et sic convenit toti trinitati prout sumitur in virtute duarum dictionum; vel quantum ad impositionem ecclesiae, per quam hoc impositum est ad significandum unam personam, quasi circumlocutio unius nominis, propter defectum vocabulorum, quia linguae nostrae deficiunt a narratione Dei; et sic proprie convenit spiritui sancto. Et rationem convenientiae assignat Augustinus in littera. Quia enim est communitas patris et filii, decet ut communi nomine nominetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex ratione suae processionis spiritus sanctus procedit ut amor; et in quantum est amor, convenit sibi quod nominetur per spiritualitatem, ut dictum est, in corp. Art., et sic aliquo modo nomen spiritus sancti quendam modum processionis exprimit, quia amoris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spiritus per prius dicitur de divinis quam de corporeis, sicut praedictum est, loc. Cit., et ideo objectio illa non tenet; nec credo ab illa similitudine spiritum sanctum vocari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit dionysius, sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia; et ideo convenienter sanctitas spiritualitati adjungitur, quae etiam a materialitate separationem dicit, ut sic per spiritualitatem designetur separatio a materia, et per sanctitatem a materialibus defectibus.

Vel dicendum, quod natura semper eodem modo operatur; et ideo in opere naturae non est invenire rectum et non rectum, sicut in opere voluntatis.

Et ideo convenienter sanctitas, quae rectitudinem voluntatis importat, adjungitur processionem amoris, et non generationi, quae est opus naturae.

¶a5 Articulus 5: Utrum tantum tres personae sint in divinis.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sint tantum tres personae in divinis. In divinis enim non plus distat voluntas et natura, quam intellectus.

Sed alia persona est procedens per modum voluntatis vel amoris, ab illa quae procedit per modum naturae vel generationis. Ergo adhuc debet esse alia quae procedat per modum intellectus.

AG2

Praeterea, sicut pater diligit filium, ita etiam diligit spiritum sanctum. Sed amor quo pater diligit filium, est una persona. Ergo et amor quo diligit spiritum sanctum, est una persona, et ita sunt plures quam tres.

AG3

Item, sicut est perfecta bonitas et liberalitas in patre et filio, ita et in spiritu sancto. Sed propter summam bonitatem et liberalitatem convenit patri quod naturam suam communicet alii, quia bonum est communicativum sui. Ergo eadem ratione spiritus sanctus communicabit naturam suam perfecta communicatione.

Sed non perfecte communicat creaturae.

Ergo communicabit alii divinae personae.

AG4

Item, in Deo non tantum est natura et voluntas, sed plura alia attributa, quorum unumquodque habet rationem principii. Sed voluntati et naturae respondet aliqua processio, in quantum habent rationem principii. Ergo etiam et aliis attributis respondebunt aliae processiones, secundum quas multiplicabuntur personae multo plures quam tres.

AG5

Sed contra, videtur quod sint tantum duae.

Personae enim non distinguuntur nisi secundum relationes originis. Sed relatio originis est secundum quam aliquis est ab alio. Ergo videtur quod sit tantum una persona, quae sit ens ab alia, et reliqua a qua est alius. Ergo sunt tantum duae personae.

CO

Respondeo dicendum, quod non sunt nisi tres personae in divinis. Et ratio hujus est, quia in divinis propter essentiae simplicitatem non potest esse distinctio secundum aliquod absolutum, sed secundum relationem, et tantum secundum relationem originis, ut infra probabitur, dist. 26, quaest. 2, art. 2.

Item, relatio originis non potest constituere personam, si significet in communi; sed oportet quod significet aliquid proprium et determinatum.

Habet enim se loco differentiae constitutivae respectu personae, quam oportet esse propriam.

Item, quia persona est nomen dignitatis, oportet quod illa relatio sit ad dignitatem pertinens. Sic ergo oportet tria considerare in constituentibus personas, scilicet quod sit relatio originis, quod sit propria, quod sit ad dignitatem pertinens. Relatio autem originis in communi importatur in his duobus, qui ab alio, et a quo alius. Hoc etiam quod dico, a quo alius, est quidem ad dignitatem pertinens, sed commune est. Unde oportet, ad hoc quod constituat personam, quod determinetur per specialem modum originis. In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate: et istae actiones inventae in creaturis, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, reducuntur, ut in causam et exemplar, in duas processiones in divinis, quarum una est per modum naturae et vocatur generatio, et alia per modum voluntatis et vocatur spiratio, ut supra dictum est, loc. Cit.. Oportet igitur ita specificare, a quo alius per generationem, a quo alius per spirationem. Haec autem duo non habent repugnantiam: quia idem potest esse principium plurium diversis modis. Unde ex hoc non constituentur duae personae, sed una tantum; quia nihil habet virtutem distinguendi, nisi quod habet aliquam rationem oppositionis. Sic igitur habemus unam personam, a qua est aliquis per generationem et spirationem, sicut pater. Si autem accipiamus aliud, scilicet, qui est ab alio, quamvis importet relationem originis, tamen non sufficit ad constituendam personam: tum quia commune est, tum quia nihil dignitatis importat. Esse enim ab alio potest aliquid vel nobili vel ignobili modo. Unde oportet ad hoc quod constituatur persona, quod determinetur per specialem modum ad dignitatem pertinentem; et isti sunt tantum duo in divinis, et ideo oportebit ita dicere: qui est ab alio per generationem, et qui est ab alio per spirationem. Ista autem duo non possunt uni convenire, quia una res habet tantum unum modum quo oritur ex alio. Non enim idem in specie est a natura et ab arte, nec per putrefactionem et seminationem. Et ideo erit una persona quae est ab alia per generationem, et hic est filius; et alia quae est ab alia per spirationem, et hic est spiritus sanctus. Et cum istae relationes non possint multiplicari secundum numerum, ita quod remaneat unitas in specie, eo quod non est ibi aliqua divisio materialis, oportet quod sint tantum tres personae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod processio intellectus et naturae habent quamdam similitudinem per quam distinguuntur a processione per modum voluntatis. Quod autem procedit per modum naturae, procedit ut ab uno, si illud perfectum sit; et similiter quod procedit per modum intellectus; non enim plures homines habent unam conceptionem in numero.

Et ita filio, qui est tantum ab uno, scilicet a patre, attribuitur uterque modus; procedit enim per modum naturae ut filius, et per modum intellectus ut verbum. Sed voluntas tendit in alium, et potest esse reciprocatio, ut ex duobus una voluntatis procedat conformitas, quae est unio utriusque.

Et ideo procedere per modum voluntatis convenit spiritui sancto, qui procedit a duobus, uniens eos, in quantum sunt distinctae personae. In quantum enim sunt una essentia, uniuntur per essentiam; et secundum hoc est inter eos amor essentialis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut est in inferioribus, quod non alio actu potentia fertur in objectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere; ita etiam cum spiritus sanctus procedat ut amor quo pater amat filium, non oportet quod sit alius amor quo amet illum amorem; et praecipue cum ille amor non differat ab isto nisi secundum numerum, et non secundum rationem. Et talis diversitas in divinis non potest esse, ut supra, dist. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod liberalitas et bonitas sunt essentialia; essentialia autem non sunt principia actuum notionalium, nisi secundum quod ipsa essentia est idem re quod proprietas vel notio, ut supra, dist. 2, quaest. Unica, art. 3, dictum est. Unde bonitas vel liberalitas in patre, non est principium generationis, nisi in quantum bonitas est sua paternitas; in filio autem bonitas non est paternitas sed filiatio. Unde eadem bonitate et liberalitate pater generat, et filius generatur, et pater spirat, et spiritus sanctus spiratur. Unde secundum Augustinum, cum dico, de quo est, est quaestio originis et non aequalitatis; sed cum quaeritur, qualis vel quantus. Et ideo per hoc quod spiritus sanctus non producit aliam personam, non est minoris liberalitatis vel bonitatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnia attributa divina sunt principium productionis per modum efficientis exemplaris; sicut bonitatem omnia bona imitantur, et essentiam omnia entia, et sic de aliis.

Unde omnis illa processio est per modum naturae; et ideo non oportet esse plures modos processionis in divinis.

RA5

Ad ultimum patet solutio per ea quae dicta sunt, in corp. Art..

EX

Spiritus sanctus amor est, sive caritas, sive dilectio patris et filii. Haec tria se habent ex additione ad invicem. Amor enim dicit simplicem inclinationem affectus in amatum. Unde etiam quandoque passionem dicit, secundum quod est in parte sensitiva; et sic amor etiam in irrationabilibus invenitur.

Dilectio autem praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit; unde tantum rationabilium est.

Sed caritas ponit quamdam vehementiam dilectionis, in quantum dilectum sub inaeestimabili pretio habetur, secundum quod res multi pretii carae dicuntur.

Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive caritas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur. Unitas dicitur, in quantum est nexus patris et filii, ut dictum est in hac dist., art. 3, sed sanctitas dicitur, in quantum procedit processione voluntatis, in qua consistit tota sanctitas.

|+d11.q1 Distinctio 11, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic determinat de processione spiritus sancti quantum ad suum principium; et dividitur in duas partes: in prima ostendit, spiritum sanctum procedere a patre et filio; in secunda inquiritur utrum aequaliter ab utroque procedat, 12 dist.: item quaeritur, cum spiritus sanctus a patre procedat et a filio, utrum prius vel magis processerit a patre quam a filio. Prima in duas: in prima probat veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: Graeci tamen dicunt, spiritum sanctum procedere tantum a patre et non a filio. Quae dividitur in duas: in prima ostendit Graecorum controversiam; in secunda reducit ad concordiam intellectus, ibi: sciendum tamen est, quod Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sicut et patris. Prima in duas: in prima ponit objectionem Graecorum; in secunda solutionem, ibi: nos autem illa verba ita determinamus.

Sciendum tamen, quod Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sicut et patris. Hic ostendit Graecorum concordiam ad Latinos quantum ad sensum, quamvis in verbis sit differentia; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod Graeci concedunt, spiritum sanctum esse a filio in suo aequivalenti, quia scilicet concedunt eum esse filii; secundo ostendit per multas auctoritates doctorum Graecorum, quod etiam concedunt spiritum sanctum expresse esse a filio, ibi: unde et quidam eorum catholici doctores... Professi sunt spiritum sanctum etiam procedere a filio.

Ad intelligentiam hujus partis quatuor quaeruntur: 1 utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio; 2 dato quod sic, utrum procedat ab eis in quantum sunt unum, vel in quantum sunt plures.

Et si in quantum unum; 3 quaeritur utrum in quantum sunt unum in essentia, vel in quantum sunt unum in aliqua notione; 4 utrum possint dici pater et filius unus spirator.

Ja1 Articulus 1: Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a filio, sed tantum a patre. Dionysius: quod pater quidem est fontana deitas, filius et spiritus sanctus deigenae deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes sunt, et sicut flores divinae naturae, et sicut divina lumina, a sanctis eloquiis accepimus. Sed pullulatio non est a pullulatione, nec flos a flore. Ergo nec spiritus sanctus a filio.

AG2

Praeterea, in legenda b. Andreae dicitur: pax vobis et universis qui credunt in unum Deum patrem, et in unum filium ejus Dominum nostrum Jesum, et in unum spiritum sanctum procedentem ex patre, et in filio permanentem. Quod autem permanet in aliquo procedens ab alio, non procedit ab eo in quo permanet; alias non diceretur manere in eo. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

AG3

Item, Damascenus: spiritum sanctum ex patre dicimus, et spiritum patris nominamus; ex filio autem spiritum non dicimus, spiritum vero filii nominamus. Ergo etc..

AG4

Item, hoc videtur per quasdam similitudines.

Spiritus enim corporalis, quo verbum vocale profertur, non procedit a verbo, immo utrumque a loquente. Ergo nec spiritus sanctus procedit a filio, qui est verbum; sed utrumque a patre.

AG5

Item, ex sole procedit splendor et calor, ita quod neutrum ex altero. Sed filius est splendor patris, Hebr. 1, spiritus sanctus autem est sicut calor, cum sit amor. Ergo etc..

AG6

Item, videmus quod illud quod procedit corporaliter, procedit ex uno loco in alium, et non ex illis duobus. Ergo et spiritus sanctus procedit ex patre in filium, et non ex patre et filio.

AG7

Item, hoc videtur ratione. Nullum enim simplex potest esse a duobus; alias enim effectus esset simplicior causa, quod est impossibile. Sed spiritus sanctus est simplex. Ergo non est a duobus.

AG8

Praeterea, spiritus sanctus non minus convenit cum patre quam filius, nec minoris est dignitatis. Si igitur filius communicat cum patre in spiratione spiritus sancti, videtur quod spiritus sanctus communicet cum patre in generatione filii, et hoc est falsum. Ergo et primum.

AG9

Praeterea, aut pater perfecte spirat spiritum sanctum, aut non. Si non, ergo est aliqua imperfectio in patre, quod est impossibile. Si perfecte, ergo superfluum est alius spirans. In divinis autem nihil est superfluum. Ergo filius non spirat spiritum sanctum.

SC1

In contrarium sunt multae auctoritates in littera positae.

SC2

Idem ostenditur per similitudinem. Quia in anima est imago trinitatis. Sed amor in anima, qui repraesentat spiritum sanctum, procedit a notitia, quae repraesentat filium. Ergo in divinis spiritus sanctus procedit a filio.

SC3

Item, omnis amor procedit ab amante. Sed spiritus sanctus amor est patris et filii, secundum auctoritatem Damasceni inductam. Ergo procedit ab utroque ut amor ipsorum.

CO

Respondeo dicendum simpliciter, quod spiritus sanctus procedit a filio. Hoc enim remoto, inevitabiliter removetur distinctio filii et spiritus sancti. Cum enim divinae personae secundum nihil absolutum distinguantur, oportet quod omnis ipsarum distinctio sit secundum relationes originis.

Unde si spiritus sanctus et filius non distinguerentur per hoc quod unus est ab alio, oporteret quod uterque esset una persona. Nec hoc remoto posset dici quod distinguerentur personaliter filius et spiritus sanctus per diversum modum procedendi a patre, ut quod filius procederet per modum naturae, et spiritus sanctus per modum voluntatis. Ille enim modus diversus aut diceret diversitatem per oppositionem relationis, et sic rediret idem quod prius: aut diceret diversitatem in absolutis; et tunc vel realem diversitatem, et sic esset compositio in Deo; vel diversitatem rationum, et sic non posset esse inter filium et spiritum sanctum nisi diversitas rationis; et hoc non sufficit ad distinctionem personarum, ut supra dictum est, dist. 2, quaest. Unic., art. 5. Et ideo cum filius non sit a spiritu sancto, relinquatur quod spiritus sanctus sit a filio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illae sunt symbolicae; et ideo ex eis non procedit argumentum, sicut idem dionysius dicit in epistola ad titum; quia symbolica theologia non est argumentativa.

Est autem similitudo quantum ad aliquid, scilicet quod flores sunt ab uno; non tamen quantum ad omnia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus dicitur manere in filio, non quod sit distinctus ab eo, sed quia virtus spirativa est in patre, et a patre est in filio, sicut et omnia quae filius habet, et ibi manet, et non procedit ulterius, quia spiritus sanctus non habet virtutem spirandi, ut scilicet spiret, sed ut spiretur, ut supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, de potentia generativa filii.

Vel dicendum, quod intelligitur de filio secundum naturam assumptam, in quo nihil fuit contrarium gratiae spiritus sancti; et ideo in ipso dicitur quiescere, sicut etiam dicitur habitare in sanctis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Damasceno in hac parte non creditur, quia dicitur fuisse tempore illo quo incepit controversia super hac quaestione inter Graecos et Latinos. Tamen non negat quin sit ex filio; sed dicit se non concedere quod sit a filio, quia adhuc apud eos in dubio vertebatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum est duplex, scilicet vocale, et verbum mentis; et duplici verbo respondet duplex spiritus. Verbo enim vocali respondet spiritus corporalis, verbo mentali spiritus amoris intimi. Unde dico, quod verbum, secundum generationem aeternam est simile verbo mentali; et ideo a verbo procedit spiritus sanctus, sicut a verbo mentali amor. Sed filius, secundum quod carnem assumpsit, habet similitudinem verbi vocalis; et sicut formatio vocis fit per aerem respiratum, ita incarnatio verbi facta est operatione spiritus sancti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in illa similitudine supponitur falsum. Calor enim procedit ex splendore, secundum Philosophos; unde dicit Avicenna, quod sol non facit calorem in inferioribus nisi mediante splendore.

RA6

Ad sextum dicendum, quod processio dicitur proprie in divinis, sicut et generatio. Unde non sumitur a similitudine processionis localis, quia hoc esset metaphorice dictum; sed dicit exitum a principio.

Non autem omne quod est a principio, procedit in aliud; sed aliquid procedit ut in se subsistens; et ita procedit spiritus sanctus a patre et filio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod simplex non potest procedere a pluribus quae sunt diversa per essentiam, quorum sunt diversae operationes. Sed pater et filius virtute unius naturae spirant spiritum sanctum unica spiratione. Et ideo qui spiratur est simplex.

RA8

Ad octavum dicendum, quod non potest spiritus sanctus communicare patri in generatione filii duplici ratione. Primo, quia filius procedit per modum naturae, quia per actum generationis; et actus naturae est unius tantum; sed spiritus sanctus procedit ut amor per modum voluntatis. Sed plures uniuntur in voluntate ad aliquem actum; et ideo spiritus sanctus potest esse a patre et filio. Alia ratio est, quia repugnaret proprietati spiritus sancti, quae scilicet procedit a patre et filio ut amor: non enim potest esse quod duo sint principium sibi invicem. Unde sicut pater filio non communicat paternitatem, ut seipsum generet, ita nec spiritui sancto, ut filium generet. Sicut autem est inconveniens quod aliquid generetur ex seipso, ita etiam vel plus, quod aliquid generetur ab eo cuius est principium.

RA9

Ad ultimum dicendum, quod pater perfecte spirat spiritum sanctum. Sed quia omnis perfectio patris communicatur filio, quae non repugnat suae proprietati, cum nihil distinguat inter eos nisi originis relatio, oportet quod sicut communicat sibi perfectionem divinitatis, ita etiam perfectionem spirandi. Unde non est propter imperfectionem patris quod filius spiret, sed propter perfectionem filii, qui habet totam perfectionem patris. Eodem enim modo posset argui quod filius non esset Deus, vel quod non crearet.

¶a2 Articulus 2: Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio in quantum sunt unum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedit a patre et filio, non in quantum sunt unum. Spiritus sanctus enim procedit ab eis ut nexus vel unio quaedam. Sed nexus est distinctorum. Ergo procedit ab eis, ut distincti sunt.

AG2

Item, pater et filius diligunt se et in quantum sunt unum in essentia, et in quantum sunt distinctae personae; si enim per essentiam distinguerentur, adhuc diligerent se. Diligunt autem se, in quantum sunt unum in essentia, amore essentiali.

Ergo in quantum sunt distincti in personis, amore ab eis procedente. Sed hic amor est spiritus sanctus.

Ergo spiritus sanctus procedit ab eis, in quantum sunt distinctae personae.

AG3

Item, actus sunt suppositorum. Si ergo spirare est actus patris et filii, oportet quod sit actus eorum, in quantum sunt supposita distincta. Sed spiritus sanctus procedit ab eis per actum spirationis.

Ergo procedit ab eis in quantum sunt personae distinctae.

SC1

Contra, pater et filius distinguuntur paternitate et filiatione. Ergo si spiritus sanctus procedit ab eis inquantum sunt personae distinctae, procedet a patre inquantum habet paternitatem et a filio inquantum habet filiationem. Ergo paternitate pater refertur ad spiritum sanctum. Sed pater paternitate refertur ad filium. Ergo eadem relatione, scilicet paternitate, refertur ad filium et spiritum sanctum, et eadem erit processio utriusque, quod stare non potest.

SC2

Item, ut dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2, nullum simplex procedit a pluribus, nisi in essentia uniantur et operatione. Sed spiritus sanctus est simplex. Ergo procedit a patre et filio inquantum sunt unum.

CO

Respondeo dicendum, quod omnis actus refertur ad duo originaliter, scilicet ad agentem, et ad principium actionis. Agens autem est ipsum suppositum, ut homo vel ignis; et principium actionis est aliqua forma in ipso, substantialis vel accidentalis. Dico ergo, quod ly inquantum potest dicere conditionem agentis, vel principium actionis.

Si dicat conditionem agentis vel operantis, sic procedit spiritus sanctus a patre et filio inquantum sunt plures, et inquantum sunt distinctae personae, quia ab eis pluribus et distinctis procedit.

Si autem dicat conditionem principii actionis, sic dico, quod procedit ab eis inquantum sunt unum.

Cum enim operatio non sit nisi ab uno principio oportet aliquid esse unum in patre et filio, quod est principium hujus actus qui est spirare, qui est unus et simplex, quo una et simplex persona spiritus sancti procedit.

RA

Et per hoc patet solutio ad totum. Quid autem sit illud unum commune in patre et filio, patebit in sequenti articulo.

¶a3 Articulus 3: Utrum spiritus sanctus procedat a patre et filio inquantum sunt unum in natura.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedat a patre et filio, inquantum sunt unum in natura. Natura enim non communicatur nisi per actum naturae. Sed spiritus sanctus procedendo accipit totam naturam divinam sicut filius nascendo. Ergo principium actus, quo communicatur sibi natura divina, est natura. Ergo etc.. Et hoc idem videtur per Anselmum qui dicit, quod ridiculum est dicere, quod propter relationem tota essentia patris et filii sit in spiritu sancto, et non potius propter essentiam.

AG2

Praeterea, spiritus sanctus procedit ut amor.

Amor autem dicit processum voluntatis. Ergo spiritus sanctus procedit a patre et filio, inquantum sunt unum in voluntate. Sed voluntas, cum sit de absolutis, tenet se ex parte naturae. Ergo etc..

AG3

Praeterea, cum proprietas recipiat numerum a supposito, impossibile est duorum suppositorum esse eandem numero proprietatem vel notionem.

Sed pater et filius sunt supposita distincta. Ergo non possunt convenire in aliqua una notione: et ita spiritus sanctus non procedet a patre et filio inquantum sunt unum in notione aliqua. Restat ergo quod inquantum sunt unum in essentia.

AG4

Sed contra, in virtute divinae essentiae communicat non tantum filius, sed etiam spiritus sanctus. Si igitur pater et filius spirant spiritum sanctum inquantum sunt unum in natura, oportet quod etiam spiritus sanctus simul cum eis spiret seipsum, quod est impossibile. Ergo et primum.

AG5

Si dicas, quod repugnat proprietas spiritus sancti: contra, proprietates non distinguunt nec determinant essentiam, sed tantum personam. Ergo quidquid convenit essentiae in persona patris et filii, convenit etiam in persona spiritus sancti.

CO

Respondeo dicendum, quod pater et filius spirant spiritum sanctum, inquantum sunt unum in potentia spirativa. Potentia autem spirativa, sicut et supra dictum est, dist. 7, quaest. 1, art. 2, dicit aliquid quasi medium inter essentiam et proprietatem, eo quod dicit essentiam sub ratione proprietatis: sic enim actus notionalis ab essentia egreditur, non sicut ab agente, sed sicut ab eo quo agitur. Generatio enim non egreditur ab essentia inquantum est essentia, sed inquantum est paternitas. Et si ista duo, scilicet essentia et paternitas, differrent in divinis, egrederetur ab utroque generatio; sed a paternitate immediate, et ab essentia sicut a primo principio.

Similiter dico, quod spiratio egreditur ab essentia, non sicut a spirante, sed sicut a principio spirationis, inquantum habet rationem alicujus notionis quae est communis patri et filio, quae dicitur communis spiratio: et ita spirativa potentia dicit essentiam sub ratione talis proprietatis. Et ideo dico, quod procedit spiritus sanctus a patre et filio, inquantum sunt unum in essentia, et in aliqua notione, scilicet in communi spiratione. Et per hoc solvenda sunt argumenta ad utramque partem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod natura communicatur per actum naturae, communiter loquendo; sed determinata communicatio debet esse per actum naturae sub aliqua propria ratione acceptae; et ideo communicatio quae est per spirationem, est actus divinae naturae, in quantum habet rationem spirationis. Et hoc intendit Anselmus, quod impossibile est dicere, quod processionis, quae terminatur in naturam, non sit aliquo modo natura principium, cum sit ibi quasi communicatio univoca.

Deus enim procedit a Deo, sicut ignis ab igne.

RA2

Et per hoc patet solutio etiam ad secundum: quia eadem est ratio de voluntate et essentia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod diversorum suppositorum secundum essentiam distinctorum non potest esse notio una; sed si eorum sit essentia una, erit et operatio una. Et quia relatio secundum intellectum innascitur ex aliqua operatione, per consequens erit et relatio una: et ita pater et filius possunt convenire in una proprietate relativa.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ab essentia, in quantum est essentia, non est actus spirandi, sed in quantum habet rationem talis proprietatis, scilicet communis spirationis. Et quia rationem hanc non habet essentia in spiritu sancto, ideo non sequitur quod spiritus sanctus per essentiam suam spiret.

RA5

Ad quintum dicendum, quod si proprietas in persona esset aliud ab essentia, de necessitate determinaret ipsam per se vel per accidens; sed quia est idem quod essentia secundum rem, ideo non advenit sibi ut restringens vel determinans eam; tamen secundum unam proprietatem est principium unius actus, cujus non est principium secundum rationem alterius proprietatis: sicut patet etiam quod est principium hujus actus, velle, secundum rationem voluntatis, et hujus actus, scire, secundum rationem scientiae; et tamen essentia per hoc non determinatur realiter, neque distinguitur. Et ideo, cum secundum rationem communis spirationis essentia in patre et filio sit principium actus notionalis quo spiritum sanctum spirant; non oportet quod in spiritu sancto eadem essentia sit principium ejusdem actus, cum essentia divina in spiritu sancto non sit communis spiratio, sicut in patre et filio.

|a4 Articulus 4: Utrum pater et filius sint unus spirator.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod pater et filius sint unus spirator. Per hoc enim non importatur nisi unitas in actu spirandi. Sed uno actu spirant pater et filius. Ergo sunt unus spirator, sicut unus Deus propter unitatem deitatis.

AG2

Praeterea, sicut pater et filius conveniunt in actu creandi, ita etiam in actu spirandi. Sed propter illam convenientiam pater et filius dicuntur unus creator. Ergo eadem ratione debent dici unus spirator.

AG3

Praeterea, principium dicit relationem consequentem ad actum, quo est principium. Sed pater et filius dicuntur unum principium spiritus sancti, ut infra habebitur, distin. 29, qu. Unic., art. 4. Ergo etiam dici debent unus spirator.

SC1

Contra, quicumque spirant, sunt spirantes. Sed pater et filius spirant spiritum sanctum. Ergo sunt spirantes; ergo etiam sunt spiratores spiritus sancti.

CO

Respondeo dicendum, quod actus recipit numerum a suppositis; unde etiam verbum significans substantiam per modum actus, dicitur de pluribus personis pluraliter, quamvis sit essentia una, sicut joan. 10, 30: ego et pater unum sumus.

Actus autem significatur etiam in verbo et in participio et in nomine verbali; sed tamen participium plus accedit ad substantiam quam verbum, et adhuc nomen verbale magis quam participium. Et ideo non praesumimus dicere, quod pater et filius spiret spiritum sanctum; vel quod sint spirans, vel quod sint spirator; sed quod spirent, et sint spirantes et sint spiratores; et quamvis sit actus unus quo spirant, tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad significandum actum, minus proprie potest in singulari praedicari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus sit unus, tamen quando significatur ut actus egrediens a pluribus suppositis, oportet quod significetur pluraliter. Actus enim trahit numerum a suppositis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia: quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans; quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium. Sed spiratio est actus

conueniens pluribus suppositis quodammodo, secundum quod distinguuntur, ut supra dictum est, in corp. Art.. Et ideo etiam in nomine verbali oportet quod actus pluraliter significetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod principium non nominat aliquem actum, sed tantum relationem; et quia pater et filius referuntur una relatione ad spiritum sanctum, ideo dicuntur unum principium spiritus sancti, sed non unus spirator.

EX

Misit Deus spiritum filii sui in corda nostra.

Haec probatio non videtur sufficiens: quia Graeci confitentur spiritum sanctum esse filii, sed non a filio.

Sed dicendum, quod cum oporteat genitivum in aliqua habitudine construi, non potest alia inveniri nisi habitudo originis, quia sola talis relatio personas distinguit; et ideo oportet concedere, quod spiritus sanctus a filio oriatur.

Quem ego mittam vobis a patre. Videtur etiam haec probatio insufficiens: quia hic loquitur de temporali processione spiritus sancti, quam Graeci a filio esse concedunt, non autem aeternam. Sed dicendum, quod cum temporalis processio includat aeternam, ut infra dicitur, dist. 15, qu. 4, art. 5, oportet quod a quo procedit temporaliter, etiam ab aeterno procedat.

Qui aliud docuerit, vel aliter praedicaverit, idest contrarium. Haec Magister bene exponit, aliud pro contrario sumens: quod enim non est contrarium sacrae Scripturae, veritas ejus est, secundum Anselmum, nec potest esse quod omnia credenda explicite in illo symbolo contineantur in quo de descensu ad inferos nulla mentio sit. Processio autem spiritus sancti continetur ibi implicite, inquantum ibi continetur distinctio personarum, quae aliter esse non posset, ut dictum est.

Sed quaerunt Graeci quomodo fuerunt Latini ausi hoc addere. Ad quod dicendum, quod necessitas fuit, sicut eorum error ostendit, et auctoritas Romanae ecclesiae synodum congregandi, in qua exprimeretur aliquid quod implicite in articulis fidei continebatur.

|+d12.q1 Distinctio 12, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quod spiritus sanctus procedit a patre et filio, hic inquit utrum sit aliquis ordo respectu istius processionis inter patrem et filium, et dividitur in tres partes: in prima excludit ordinem temporis; in secunda ordinem dignitatis vel potestatis, ibi: nunc tractandum est quod secundo quaerebatur; in tertia astruit ordinem naturae, ibi: Augustinus tamen in 15 Lib. De trinit.

Dicit, quod spiritus sanctus principaliter procedit de patre. In primo tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit objectionem haeretici, ibi: quod nititur haereticus ostendere; tertio ponit solutionem ibi: his, et hujusmodi quaestionibus magis laboriosis quam fructuosis respondet Augustinus.

Nunc tractandum est quod secundo quaerebatur.

Hic excludit ordinem dignitatis vel potestatis; ostendens quod spiritus sanctus non plenius procedit a patre quam a filio: et primo movet quaestionem; secundo ponit solutionem, ibi: ad quod dicimus etc..

Augustinus tamen in 15 Lib. De Trinit. Dicit, quod spiritus sanctus principaliter procedit de patre.

Hic astruit ordinem naturae, et dividitur in quatuor partes, secundum quatuor quae ostendunt auctoritatem spirationis in patre. Primo per hoc quod dicitur spiritus sanctus a patre principaliter procedere. Secundo ex hoc quod dicitur proprie procedere de ipso, ibi: ex eodem sensu etiam dicitur procedere proprie de patre. Tertio per hoc quod dicitur spiritus sanctus esse a patre per filium, ibi: forte etiam juxta hanc intelligentiam dicitur spiritus sanctus mitti per filium, et a patre esse per filium. Quarto per hoc quod in processione spiritus sancti aliquando solus pater nominatur, ibi: inde est etiam quod veritas ostendens patrem esse auctorem processionis qua procedit spiritus sanctus a filio, dixit in evangelio.

Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: 1 utrum generatio filii praecedat aliquo modo processionem spiritus sancti; 2 utrum spiritus sanctus prius vel plenius procedat a patre quam a filio; 3 utrum procedat a patre mediante filio.

|a1 Articulus 1: Utrum generatio sit prior processione.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod generatio praecedat processionem. Principium enim processionis, ad minus naturaliter, est prius processione.

Principium autem processionis spiritus sancti est filius, qui est terminus generationis; ut supra dictum est, dist. 5, qu. 2, art. 1. Ergo generatio praecedit processionem.

AG2

Item, cum sint duo agentia in rebus creatis, scilicet natura et propositum vel voluntas; actio naturae praecedit actionem voluntatis, quia actio voluntatis fundatur super actionem naturae. Sed generatio filii est a patre per modum naturae; processio spiritus sancti ab utroque per modum voluntatis. Ergo generatio est prior processione.

AG3

Praeterea, in anima est imago trinitatis in qua processus notitiae a mente praecedit processum amoris. Sed processus notitiae repraesentat generationem filii; processus amoris processionem spiritus sancti. Ergo ut prius.

SC1

Sed contra est quod dicitur in littera, quod spiritus sanctus non procedit jam nato filio; quod oporteret, si nativitas processionem praecederet.

SC2

Praeterea, sicut se habet filius ad patrem in ratione ordinis, ita spiritus sanctus ad filium. Sed pater nullo modo prior est filio, ut supra ostensum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, nec intellectu nec dignitate nec tempore. Ergo nec filius spiritu sancto prior est. Ergo nec generatio processione: quia sicut se habet filius ad spiritum sanctum, ita generatio ad processionem.

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum, in divinis non est aliquis ordo nisi ordo naturae. Ordo autem naturae est quo aliquis est ex alio, non quo aliquis est prior altero; et ideo in divinis nullo modo potest aliquid altero prius dici. Et ratio hujus est, quia in divinis non potest considerari nisi id quod absolutum est, et hoc unum est et indivisibile, in quo prioritas vel posterioritas non invenitur vel id quod ad aliquid dicitur. Horum autem quae ad aliquid dicuntur, natura est ut sint simul tempore, intellectu, natura. Et ideo dicimus, quod generatio non est prior processione aliquo modo qui possit ad divina referri; sed tantum secundum modum intelligendi, qui est in intellectu nostro tantum, accipiente generationem et processionem in divinis secundum similitudines repertas in creaturis, quae deficientes sunt ad repraesentandum generationem et processionem prout sunt in divinis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod principium, secundum relationem principii non est eo prius cujus est principium aliquo modo; sed id quod est principium, naturaliter est prius. Si autem ille qui est principium, ipsa relatione sit quis, vel persona distincta; omnis prioritas removetur ab eo respectu illius cujus est principium; et ita, cum filius, ut supra dictum est, dist. 9, qu. 2, art. 1, ipsa sua relatione sit persona distincta, nullo modo est prior spiritu sancto. Sed verum est quod propter ordinem naturae spiritus sanctus est a filio; quamvis enim communis spiratio non sit proprietas personalis filii, est tamen ipsa persona filii, sicut bonitas divina est ipse Deus; et prima processio correspondens sibi est proprietas personalis spiritus sancti.

RA2

Ad secundum dicendum et tertium, quod rationes illae deficiunt ex hoc quod similitudines inventae in creaturis non perfecte repraesentant ea quae sunt in Deo; et hoc patet in proposito: quia non invenitur aliqua creatura quae ab eodem habeat quod ad aliquid dicatur, et sit in se subsistens.

¶a2 Articulus 2: Utrum spiritus sanctus magis procedat a patre quam a filio.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus magis procedat a patre quam a filio. Sicut enim dicit Philosophus, omnis causa primaria plus est influens in suum causatum quam causa secundaria. Sed filius est quasi secunda causa, pater autem quasi primum principium, quod non est de aliquo. Ergo spiritus sanctus magis procedit a patre quam a filio.

AG2

Item, Philosophus: propter quod unumquodque tale et illud magis.

Sed filius hoc quod est principium spiritus sancti habet a patre. Ergo pater magis est principium quam filius.

AG3

Praeterea, illud quod est principium alicujus principaliter et proprie, videtur esse magis ejus principium quam illud quod non est ita. Sed, sicut dicitur in littera, spiritus sanctus procedit a patre principaliter et proprie; non autem dicitur hoc de filio. Ergo etc..

AG4

Praeterea, spiritus sanctus non habet aliquid quod non habeat a patre; habet autem aliquid quod non habet a filio, hoc scilicet quod procedit a patre. Ergo spiritus sanctus magis procedit a patre quam a filio.

SC1

Contra est quod dicitur in littera.

SC2

Praeterea, ubi est summa aequalitas, non potest esse magis et plenius. Sed inter patrem et filium est summa aequalitas. Ergo spiritus sanctus non potest esse magis ab uno quam ab alio.

CO

Respondeo dicendum, quod spiritus sanctus nec prius nec plenius nec magis procedit a patre quam a filio. Et ratio hujus tota est, quia pater et filius sunt unum principium spiritus sancti; et ubi est unitas, non potest esse distinctio plenitudinis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pater quamvis dicatur principium filii et spiritus sancti, tamen non potest dici causa, proprie loquendo: causa enim semper ponit diversitatem essentiae, sicut patet in omnibus. Sed principium aliquod a quo aliquid fluit, est consubstantiale rei cuius est principium; sicut dicimus, quod punctum est principium lineae, et cor principium animalis, et fundamentum domus; et ideo propter consubstantialitatem pater dicitur principium, sed non causa.

Praeterea, causatum habet dependentiam ad causam. Sed principium importat originem quamdam, secundum quod dicitur principium, ex quo incipit aliquid.

Item, quamvis dicatur principium, non tamen potest dici primum; quia ibi non est aliquid prius et posterius, ut dictum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Unde patet quod illa auctoritas non est ad propositum: quia pater nec est causa nec primaria respectu filii et spiritus sancti. Si tamen in hoc non fiat vis, adhuc pater et filius respectu spiritus sancti non se habent sicut duo principia, sed sicut unum; et ideo nullus gradus inter eos invenitur in spirando spiritum sanctum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dictum Philosophi verificatur, quando illud quod convenit alicui propter aliquid aliud, est diversum in utroque, et praecipue quando unum est causa alterius essentiali ordine causae; tunc enim causalitas sua est respectu totius speciei, et non unius individui tantum, ut dicit Avicenna, sicut calor est magis in igne quam in corpore mixto, quia propter ignem est in corpore mixto. Sed quamvis filius habeat a patre hoc quod spirat spiritum sanctum, nihilominus tamen non est hoc diversum in patre et filio; quia eandem virtutem spirativam, quam pater habet, filio communicat: et ideo per illam aequaliter pater et filius spiritum sanctum spirant. Et si etiam non esset una numero, sed specie tantum, ratio non valeret: sicut patet in omnibus univocis generationibus: non enim pater socratis plus influit in filium socratis quam socrates.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spiritus sanctus dicitur esse principaliter a patre, quia in patre est auctoritas spirationis, a quo etiam habet filius virtutem spirativam, et non propter aliquem ordinem vel gradum prioritatis vel posterioritatis patris et filii. Similiter etiam propter eandem rationem dicitur proprie procedere a patre, maxime cum haec praepositio a apud Graecos notet relationem ad primam originem: unde apud eos non dicitur, quod lacus sit a rivo, sed quod est a fonte; et inde est etiam, quod non concedunt, quod spiritus sanctus sit a filio, sed a patre. Nihilominus tamen non est dicendum, quin etiam a filio proprie procedat, qui cum patre est unum principium spiritus sancti.

Non autem sic rivus et fons sunt unum principium lacu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod spiritus sanctus non aliter nec alia processione procedit a patre quam a filio: unde processio spiritus sancti tota est a filio, sicut etiam tota est a patre. Unde non sequitur quod alia res sit in spiritu sancto quae non sit a filio. Sed verum est quod illa processio non est a filio secundum omnem sui habitudinem, sed hoc in nullo derogat plenitudini processionis.

Accidit enim processionem spiritus sancti quod secundum habitudinem qua est a filio, sit a patre: non quia a filio est spiritus sanctus, sed quia filius est a patre.

¶a3 Articulus 3: Utrum spiritus sanctus procedat a patre mediante filio.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus procedat a patre mediante filio.

Illud enim per quod aliquid procedit, videtur esse medium in processione. Sed spiritus sanctus procedit a patre per filium. Ergo procedit a patre mediante filio.

AG2

Praeterea, constat quod tertium non exit a primo, nisi per medium. Sed spiritus sanctus dicitur esse tertia persona in trinitate. Ergo non procedit a patre, qui est principium non de principio, nisi mediante filio.

AG3

Praeterea, in imagine creata amor repraesentat spiritum sanctum, et notitia filium. Sed amor non procedit a mente nisi mediante notitia.

Ergo nec spiritus sanctus a patre nisi filio mediante.

AG4

Sed contra, videtur quod immediatius procedit a patre quam a filio. Immediatum enim principium dicitur principaliter quam mediatum, ut patet in primis propositionibus, quae immediatae dicuntur. Sed spiritus sanctus procedit principaliter a patre. Ergo immediatius procedit ab ipso quam a filio.

CO

Respondeo dicendum, quod omne medium aliquo modo distinguitur ab his inter quae medium dicitur. Cum autem in spiratione pater et filius sint duo spirantes, inquantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis per comparationem ad ipsos spirantes, vel ad principium spirandi sicut virtute cujus fit spiratio.

Si autem consideremus ipsum principium, scilicet potentiam spirativam, cum in hoc non distinguantur pater et filius, non potest dici spiratio esse a patre mediante filio. Si autem consideremus ipsos spirantes qui distincti sunt, et secundum hoc praebent suppositum spirationi, sic est ibi mediatio, secundum quod est ibi ordo naturae: quia filius est ex patre, et spiritus sanctus simul a patre et filio.

Unde dicit Richardus, quod generatio in divinis est a patre immediate; sed processio spiritus sancti quodammodo est mediate et quodammodo immediate. Immediate quantum ad virtutem spirativam, quae est una patris et filii, et iterum quantum ad ipsum suppositum patris quod immediate est principium processionis, quia ipse simul et filius spirant. Sed mediate, inquantum filius, qui spirat, est a patre.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod per hoc quod dicitur, spiritum sanctum procedere a patre per filium, designatur auctoritas in patre respectu filii; quia filius habet a patre quod spiritum sanctum spiret. Ex hoc autem non ponitur mediatio aliqua nisi ex parte suppositorum, quae distinguuntur per hoc quod unum est ab alio, ratione cujus in uno est auctoritas respectu alterius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus uno modo, ut dictum est, procedit a patre mediante filio: sed hoc non excludit quin etiam immediate a patre procedat, ut dictum est, in corp.

Art. Praeced..

RA3

Ad tertium dicendum, quod imago quae est in anima, deficienter repraesentat trinitatem; notitia enim est omnino distincta a mente; et ideo simpliciter amor a mente mediante notitia procedit.

Sed in divinis personis filius non quantum ad omnia distinguitur a patre; et ideo secundum aliquid non est ibi mediatio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quando sunt multae causae agentes ordinatae, possunt dupliciter considerari, secundum quod est duo invenire in agente, scilicet ipsum agens quod exercet actionem, et virtutem ipsius quae est principium actionis impositio. Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agentis cujus est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem, et ad id quod per actionem educitur. Si autem considerentur quantum ad virtutem quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit, nisi inquantum est motum a primo, et secundum quod virtus primi est in ipso. Unde oportet ut semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi. Verbi gratia, quod planta generat plantam hoc habet a virtute solis, et quod sol moveat ad generationem plantae, habet a virtute motoris sui quicumque sit ille. Et inde est quod quia Deus est agens primum, ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturae, quam aliquid agens naturale. Et inde est etiam quod propositiones primae dicuntur immediae, quia praedicatum non conjungitur subjecto per virtutem alterius causae praecedentis. Inde est etiam quod haec praepositio per, quae denotat causam mediam, quandoque notat auctoritatem in recto, quandoque in obliquo: in recto, ut cum dicitur: rex facit hoc per balivum; tunc enim mediatio attenditur quantum ad ipsos operantes. In obliquo, cum dicitur: praepositus facit hoc per regem. Hic enim consideratur mediatio quantum ad virtutem, quae est principium operationis. Virtus enim superioris est quasi medium, per quod operans suae operationi conjungitur; in patre autem et in filio non est accipere distinctionem quantum ad principium operationis, quia illud est idem in utroque, scilicet divina potentia; sed solum quantum ad operantes, qui sunt ad invicem distincti.

Et ideo, cum in patre sit auctoritas, dicitur pater operari per filium, et nullo modo filius per patrem.

Inde est etiam quod secundum aliquem modum filius est medium in operatione patris, sed pater nullo modo in operatione filii.

EX

Aut jam nato filio, aut non nato filio. Videtur quod necessarium sit alterum dare, quia differunt per affirmationem et negationem. Et dicendum, quod utraque istarum est duplex, ex eo quod cum dicitur, spiritus sanctus procedit a patre, jam nato filio, participium potest designare tempus praeteritum, et adverbium, nunc proximum ante praesens tempus, et sic est falsa, quia significatur quod generatio filii duratione processionem spiritus sancti praecedat; et in hoc sensu negativa est vera si negative sumatur, ut feratur negatio ad totum, et non ad participium tantum. Si autem participium designat perfectionem nativitatis, et adverbium, nunc aeternitatis; sic vera est; quia existente perfecta generatione filii est ab aeterno processio spiritus sancti; et in hoc sensu negativa falsa est.

Aut plenius vel magis procedat spiritus sanctus a patre quam a filio. Haec duo differunt, ut plenius dicatur procedere ab illo a quo plura recipit, sed magis ab illo qui de majori virtute ad ejus processionem operatur. Principaliter procedit de patre. Videtur esse falsum; quia si a patre principaliter, ergo secundario a filio. Et

dicendum, quod principaliter non dicit gradum virtutis, sed ordinem originis; quia a patre filius habet quod spiritum sanctum spiret.

|+d13.q1 Distinctio 13, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de processione aeterna spiritus sancti quantum ad modum et principium, hic determinat de ipsa per comparisonem ad generationem, et dividitur in partes duas: in prima inquit utrum spiritus sanctus procedens possit dici genitus ut filius; in secunda utrum possit dici ingenuus, ibi: nunc considerandum est, cum spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenuus. Prima in duas: primo ostendit quod spiritus sanctus procedens non potest dici filius; secundo inquit differentiam generationis filii et processionis spiritus sancti, ibi: inter generationem vero filii et processionem spiritus sancti, dum hic vivimus distinguere non sufficimus. Circa primum duo facit: primo inquit utrum spiritus sanctus possit dici genitus; secundo, cum non dicatur genitus sed procedens, quare filius non tantum dicitur genitus, sed etiam procedens, ibi: cum autem spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, quaeri solet cur filius non dicitur tantum genitus, sed et procedens. Utraque pars dividitur in quaestionem et responsum.

Inter generationem vero filii et processionem spiritus sancti, dum hic vivimus, distinguere non sufficimus. Hic inquit differentiam generationis et processionis, et circa hoc duo facit: primo determinat quaestionem quantum ad id quod scire possumus, scilicet quod spiritus sanctus procedit et non gignitur, filius autem procedit et gignitur; secundo quantum ad id quod perfecte scire non possumus, qualiter scilicet differunt processio et generatio: quia cum utrumque sit ineffabile, utriusque modum plene comprehendere non valemus, ibi: quid autem inter nasci et procedere intersit... Explicare quis possit? nunc considerandum est, cum spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenuus. Hic ostendit quod spiritus sanctus sicut nec genitus, ita nec ingenuus dici debet: et primo ostendit veritatem; secundo removet objectionem, ibi: Hieronymus tamen... Dicit spiritum sanctum ingenuum etc.

Ubi tria facit: primo inducit contrarietatem; secundo ponit solutionem, ibi: sed ut istam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus; tertio ponit solutionis confirmationem, ibi: quod autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis ejus.

Ad intelligentiam hujus partis, quatuor quaeruntur: 1 utrum in Deo sit aliqua processio; 2 si est, utrum sit una tantum vel plures; 3 qualiter duae processionis nominari debeant; 4 si spiritus sanctus, qui procedit, non dicatur genitus, utrum debeat dici ingenuus.

|a1 Articulus 1: Utrum processio sit in Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit processio. Processio enim dicit motum quemdam processivum. Omnis autem motus indigentiae et imperfectionis est, et Deo non competit.

Ergo in Deo non est processio.

AG2

Item, processio dicit exitum unius ab alio.

Exitus autem est per distantiam exeuntis ab eo ex quo exit. Cum igitur in divinis personis sit omnino indistantia, videtur quod ibi non sit processio.

AG3

Praeterea, omnis processio est ab aliquo in aliquid. Sed divinae personae cum sint per se subsistentes, non sunt ab aliquo in aliquid. Ergo videtur quod non conveniat eis procedere.

SC1

Contra, joan. 15, 26: cum venerit Paraclitus, quem ego mittam a patre, spiritus veritatis, qui a patre procedit. Ergo etc..

SC2

Praeterea, in anima est imago trinitatis. Sed in anima invenitur notitia procedere a mente, et amor ab utroque. Videtur ergo quod sit processio etiam in divinis personis.

CO

Respondeo dicendum, quod processio dicitur dupliciter: uno modo dicit motum localem qui proprie est motus animalis motu progressivo, et talis processio non potest esse in divinis, nisi metaphorice loquendo: secundum similitudinem enim talis processionis dicitur divina sapientia vel bonitas procedere in creaturas, secundum quod similitudinem suam gradatim efficit in illis; secundum quem modum quaedam Deo aliis similia sunt. Alio modo dicitur processioeductio principii a suo principio; et cum in divinis personis una sit ab alia sicut a principio, per modum istum proprie est processio in divinis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis quaelibet processio est per aliquem motum vel mutationem; quia nec aliquid localiter procedit nisi per motum, nec aliquid a causa sua egreditur nisi aliqua mutatione contingente circa ipsum a quo egreditur, si sit de essentia ejus, vel saltem circa id quod egreditur. In divinis autem est origo unius personae ab alia sine aliqua mutatione, ut supra de generatione dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, cum nihil praedicetur de Deo secundum id quod imperfectionis est in ipso.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis personis non sit distantia secundum locum neque secundum essentiam, est tamen distinctio in personis secundum proprietates personales; et hoc sufficit ad rationem processionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod processio localis est in aliquid sicut in terminum motus; sed quod procedit a causa, non oportet quod in alterum procedat, et sic sumitur processio in divinis.

ja2 Articulus 2: Utrum processio divina sit tantum una.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis una tantum sit processio. Sicut enim paternitas notat proprietatem originis, ut a quo est aliquis; ita processio, ut qui est ab alio. Sed supra dictum est, dist. 7, quaest. 2, art. 2, quod in divinis non potest esse nisi una paternitas. Ergo nec nisi una processio.

AG2

Praeterea, in omnibus habentibus unam naturam in specie, non est nisi unus modus quo natura illa communicatur; unde etiam dicit Commentator 8 physic., quod mures qui generantur ex putrefactione terrae, et qui generantur ex semine, non sunt ejusdem speciei. Sed per processionem personarum communicatur natura divina, quae est una tantum non solum in specie, sed etiam in numero. Ergo non est nisi unus modus processionis in divinis.

AG3

Praeterea, operationes vel actus distinguuntur ad invicem penes terminos et penes principia. Sed processio in divinis est semper ab eodem principio, quia omnis processio est virtute naturae ipsius producentis; est etiam ad eundem terminum per processionem acceptum, quia in processione divina semper accipitur divina natura. Ergo videtur quod non sit nisi una processio in divinis.

AG4

Praeterea, si sunt duae processionis, aut differentiam habebunt ex parte essentiae, aut ex parte relationum, cum non sint plura in divinis.

Sed ex parte essentiae non invenitur diversitas nisi rationis secundum pluralitatem attributorum; diversitas autem rationis non causat pluralitatem realem, qualem oportet esse processionum duarum, secundum quas duae personae realiter distinctae procedunt.

Ergo ex parte essentiae non potest sumi realis diversitas processionum. Similiter nec ex parte relationum; relationes enim secundum rationem intelligendi consequuntur processionis; eo enim filius est, quia a patre procedit. Ergo videtur quod nullo modo possunt esse processionis plures in divinis.

SC1

Contra, secundum unam processionem est unus tantum procedens. Sed in divinis sunt duae personae procedentes, scilicet filius et spiritus sanctus, ut habetur in littera. Ergo videtur quod oportet esse duas processionis.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod istae duae processionis realiter distinguuntur, nec oportet quaerere quo distinguantur, quia sunt prima distinguentia personas; sicut nec quaerimus quo distinguuntur rationale et irrationale.

Sed hoc non videtur conveniens: quia generatio et processio nullam habent oppositionem ad invicem; omnis autem distinctio formalis est secundum aliquam oppositionem. Et praeterea processio et generatio significantur per modum operationum. Hoc autem non convenit, ut per operationes vel motus, distinguantur operantia vel operata; sed magis e converso, quia actiones differunt specie secundum formas agentium, ut calefacere et infrigidare, et motus secundum terminos. Et ideo alii dicunt quod differentia sumitur ex hoc quod generatio est processio naturae, et processio spiritus sancti est processio voluntatis.

Sed hoc etiam non competit: quia voluntas et natura in divinis solum ratione distinguuntur. Unde talis distinctio, realis distinctionis ratio esse non potest, quia principium non est debilius principiato. Et praeterea secundum hoc processio intellectus, secundum quam dicitur verbum, esset alia a processione naturae, secundum quam dicitur filius. Et ideo dicendum, quod in divinis non potest esse aliqua realis distinctio et pluralitas, nisi secundum relationes originis. Et ideo secundum hoc nos oportet investigare pluralitatem procedentium et processionum.

Dico igitur secundum hoc, quod est in divinis aliqua processio secundum quam una persona procedit ab una; et haec est processio generationis, secundum quam filius est a patre; et ideo dicitur esse per modum naturae vel intellectus; procedit enim ut filius, et ut verbum: quia in utroque modo istarum processionum, scilicet naturae et

intellectus, est unius ab uno processio. Item est aliqua processio in divinis quae est simul a duobus, scilicet ab eo qui procedit et ab eo a quo procedit; et haec distinguitur a prima secundum originem; quia ista secunda processio est a procedente secundum processionem praedictam, quae est per modum naturae. Et inde est quod ista processio dicitur per modum voluntatis esse, quia per consensum ex duobus volentibus potest unus amor procedere. Et secundum istos modos diversos originis, producuntur plures personae relatione originis distinctae, scilicet filius, qui est a patre, et spiritus sanctus, qui est ab utroque. Unde concedo quod nisi spiritus sanctus esset a filio, non esset assignare distinctionem realem inter filium et spiritum sanctum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod paternitas dicit modum determinatum originis, qui ulterius non potest multiplicari secundum diversam rationem originis, sed tantum secundum materiam, ut diversificetur in numero; sed processio dicit originem in communi, et potest secundum duos modos originis determinari; scilicet quod sit processio unius ab uno non procedente, et quod sit processio etiam a procedente. Plures modi non possunt inveniri qui distinguantur ex ratione originis; et ideo non possunt esse plures processionem in divinis quam duae. Si enim acciperetur processio ab uno procedente vel pluribus, non esset differentia nisi secundum unum et plura, quae differentia nullo modo ad originem pertinet, sicut si divideretur gressibile, non per bipes et quadrupes, sed per album et nigrum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in natura creata est duplex communicatio: una quae est per modum naturae, et alia quae est per modum amoris. Non autem in utraque communicationum communicatur natura, sed tantum in ea quae est per modum naturae. Ex imperfectione autem voluntatis creatae est quod non potest communicari per eam naturam; quia illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut in divinis; et ideo ex perfectione divinae naturae est quod communicetur non tantum per actum naturae, qui est generatio, sed per actum voluntatis, qui est consensus amoris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod distinguuntur processionem in divinis et penes principium et penes finem. Ut enim superius dictum est, quamvis natura divina sit principium generationis in patre, non tamen absolute sub ratione naturae, sed sub ratione paternitatis. Et similiter a natura divina, in quantum est natura quae acquiritur in filio per generationem, non habet filius quod sit filius, sed ab eo quod natura in filio secundum rem est ipsa filiatio. Et ita patet quod ipsae relationes se habent aliquo modo ut principium et ut terminus ad ipsas processionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, cum secundum processionem distinguantur personae, quae realiter plures sunt, non potest dici quod processionem re non differunt sed ratione tantum. Nihil enim causat distinctionem majorem, formaliter loquendo, quam sit distinctio qua distinguuntur ipsa ad invicem.

Sed sicut proprietates personales, secundum quod comparantur ad essentiam, sunt idem re, quia sunt divina essentia, a qua tantum ratione differunt; secundum autem quod ad aliquid dicuntur, sunt secundum rem plures; ita est etiam de processionibus: quia secundum quod comparantur ad naturam ut principium vel terminus, non distinguuntur nisi ratione, secundum quod dicitur in Deo voluntas et natura ratione differre; sed quia comparantur etiam ad proprietates relativas sicut ad principium vel terminum, ut dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 5, ideo ex hoc etiam habent realem differentiam.

RC1

Quod ergo objicitur, quod relationes consequuntur processionem, unde magis videtur quod processionem diversae causent diversitatem relationum, quam e converso; vel ad minus erit ibi circulatio: dicendum, quod relatio in divinis non tantum habet quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, id est constituens personam; et ex hoc habet quasi actum differentiae constitutivae et formae propriae ipsius personae, cujus est operatio generationis vel spirationis; et ideo non est inconveniens quod secundum relationem rationem relationes consequantur ipsas processionem, et recipiant differentiam ab eis; secundum autem quod sunt formae propriae ipsarum personarum, causent differentiam processionum.

[a3 Articulus 3: Utrum processio spiritus sancti debeat dici processio vel generatio.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod processio spiritus sancti non debet nominari processio, sed generatio. Si enim non sit generatio, tunc contra generationem dividitur. Sed nullum commune dividitur contra proprium. Cum igitur processio sit communis generationi et processionem spiritus sancti, videtur quod processio spiritus sancti non debeat nominari processio.

AG2

Praeterea, sicut generatio filii dicit specialem modum originis, ita et processio spiritus sancti; alias non esset proprietas constitutiva personae, ut prius dictum est, art. Antec.. Sed processio non dicit aliquem specialem modum originis, ut dictum est, art. 1, istius dist.. Ergo modus originis spiritus sancti non debet per processionem nominari.

AG3

Praeterea, sicut filius accipit totam naturam et substantiam patris, ita et spiritus sanctus. Sed illa processio secundum quam aliquis accipit naturam ejus a quo procedit, dicitur generatio, etiam in inferioribus, ut patet inducendo in singulis. Ergo videtur quod processio spiritus sancti debet dici generatio.

AG4

Praeterea, Damascenus, definiens generationem dicit sic: generatio est divinae naturae opus existens, ut versionem, qui generat, non suscipiat, et ut neque Deus prior neque posterior sit. Sed processio spiritus sancti est opus divinae naturae etc.. Ergo videtur quod sit generatio. Quod autem sit opus divinae naturae et non voluntatis, probatur per Hilarium, qui dicit, quod omnibus creaturis substantiam voluntas attulit, sed filio natura dedit.

Sed spiritus sanctus non est creatura; et ita non habet substantiam per voluntatem, sed per naturam patris.

SC1

Contra, quidquid procedit per modum generationis, procedit ut genitum, praecipue in rebus viventibus.

Sed spiritus sanctus non procedit ut genitus: alias essent duo filii in trinitate, quod non potest esse. Ergo processio spiritus sancti non debet dici generatio.

CO

Respondeo dicendum, quod in divinis est accipere commune et proprium, quamvis non sit accipere universale, et particulare. Ad hoc enim quod sit universale et particulare, exigitur aliqua diversitas realis, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1, quidditatis communicabilis, et esse quod proprium est. Et talis diversitas non potest esse in divinis. Sed est ibi accipere commune et proprium dupliciter, scilicet secundum rem, et secundum rationem. Secundum rem, sicut dicimus essentiam esse communem tribus personis, et unamquamque personam distingui per id quod sibi est proprium. Secundum rationem autem, sicut quando intellectus noster in divinis accipit aliquid et quantum ad rationem communem vel indeterminatam, et quantum ad rationem determinatam et propriam: quia utrumque ad dignitatem pertinet, et ratio generis et ratio differentiae: sicut in divinis est ratio cognitionis, quae communis est, et ratio scientiae, quae propria est et determinata; nec tamen unum est genus alterius, secundum quod in Deo sunt. Ita dico, quod processio dicitur secundum rationem communem originis, generatio autem secundum determinatam originis rationem. Unde se habent sicut commune et proprium; non tamen sicut genus et species.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod processio, secundum quod sumitur in communi ratione, non condividitur generationi; sed prout sumitur secundum determinatum modum processionis, qui spiritui sancto competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod frequenter invenimus quod aliquod proprium denominatur nomine communi; sicut omne convertibile dicitur proprium, sive significet quid est res, sive non. Sed tamen hoc nomen sibi specialiter retinet illud convertibile quod substantiam non significat, quia non addit aliquid nobilitatis quo nominari possit. Non autem sic dicimus in proposito: non enim origo spiritus sancti nominatur communi nomine, quia nihil addit supra rationem, vel minus habet quam generatio filii, cum spiritus sanctus filio sit aequalis in dignitate. Sed hujusmodi assignantur tres rationes. Prima est, quia spiritus sanctus maxime accedit ad processionem: non enim tantum ipse procedit sicut et filius, sed a procedente procedit, quod filio non competit. Secunda est, quia cum processio dicatur dupliciter, scilicet secundum motum localem et secundum exitum causati a causa, uterque modus aliquo modo competit origini spiritus sancti. In quantum enim procedit ut persona distincta, sic sua processio habet similitudinem ad exitum causati a causa. In quantum autem procedit ut amor, qui tendit in alterum non sicut in recipiens, sed sicut in objectum, habet similitudinem cum processione locali, quae est ex aliquo in aliquid.

Pater enim amat filium amore, qui est spiritus sanctus. Filio autem non competit processio nisi secundum unum modum, scilicet exitum a causa.

Tertia ratio (et credo quod melior est) quia in rebus creatis invenimus aliquid in se subsistens, procedere per modum naturae, et hoc dicimus generari; unde secundum hoc potuimus processionem filii proprio nomine nominare, scilicet generationis nomine. Sed non invenimus aliquid in creaturis per se subsistens, procedere per modum amoris, sicut spiritus sanctus procedit: et ideo istam processionem non potuimus nominare nomine proprio, sed tantum communi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod processio amoris, in quantum hujusmodi, non habet quod per ipsam natura aliqua communicetur; sed hoc habet in quantum est in divinis, ubi non potest esse aliquid imperfectum. Et ideo spiritus sanctus secundum rationem processionis, communiter loquendo, non habet quod communicetur sibi natura; et ideo talis processio non potest dici generatio secundum suam propriam rationem. Ex ipsa enim ratione generationis est quod natura genito communicetur: quamvis enim diversitas rationis non sufficiat ad realem processionum differentiam, sufficit tamen ad differentem nominationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod natura non est principium processionis spiritus sancti sub ratione naturae, sed sub ratione voluntatis, a qua procedit amor; et ideo sua processio non dicitur nativitas, cum nativitas a natura dicatur. Nec tamen ex hoc sequitur quod spiritus sanctus sit creatura. Voluntas enim comparatur ut principium ad ipsa

principiata, et sic comparatur ad creaturas; vel ad ipsam rationem principiandi, et sic comparatur ad amorem, qui est spiritus sanctus, sicut intellectus ad artem, ut superius dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 3.

|a4 Articulus 4: Utrum spiritus sanctus debeat dici ingenitus.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus debet dici ingenitus. Et primo per auctoritatem Hieronymi in littera.

AG2

Praeterea, terminus infinitus convertitur cum negatione, supposita existentia subjecti; sicut non homo, non est homo. Quidquid enim est et non est homo, est non homo. Sed ingenitus est terminus infinitus. Ergo cum spiritus sanctus sit, et non sit genitus, videtur quod sit ingenitus.

AG3

Praeterea, ingenitum aut dicit relationem, aut absolutum. Sed non dicit relationem notionalem, quia tunc non posset dici essentia ingenita. Ergo videtur quod sit de absolutis; et ita videtur convenire spiritui sancto.

SC1

Sed in contrarium est quod dicitur in littera, quod solus pater ingenitus est. Ergo non spiritus sanctus.

CO

Respondeo dicendum, quod in divinis, proprie loquendo, nihil potest dici privative: quia ad rationem privationis exigitur quod aliquid sit aptum natum habere quod non habet. Hoc autem Deo competere non potest. Unde oportet quod ingenitus sumatur negative et non privative. Sed negatio quaedam negat in genere determinato, et haec habet aliquid simile privationi, inquantum ponitur aliquod determinatum genus. Est etiam quaedam negatio extra genus; et haec est absoluta negatio, quia nullum genus determinat.

Dico ergo, quod ingenitus si dicat negationem extra genus, tunc convenit omni ei quod est et quod non est ab alio per generationem, sive sit ab aliquo alio sive non, et sive sit creatum sive increatum; et secundum hoc possumus dicere patrem ingenitum, et spiritum sanctum, et essentiam divinam, et primas creaturas, quae non exierunt in esse per generationem. Si autem sit negatio in genere, hoc potest esse dupliciter, secundum quod in divinis accipitur: vel in genere divinae naturae; et sic adhuc convenit patri, spiritui sancto et essentiae; vel in genere principii in natura divina; et sic non convenit nisi patri, et tunc erit notio patris. Principium enim aliquod potest innotescere aut secundum quod aliquid est ab illo, et sic pater innotescit per generationem et spirationem activam: aut secundum quod non est ab alio, et sic est notio patris ingenitus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ingenitum, idest non genitum, secundum quod negatio est extra genus; vel in genere divinae naturae, et non in genere principii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod negatio termini infiniti non est negatio in aliquo genere determinato, sed tantum in genere entis; et ideo potest dici de omni ente cui non convenit affirmatio: sed negatio quae negat in aliquo genere determinato, non potest dici extra illud genus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ingenitus, secundum quod convenit tantum patri, dicit notionem patris; et sic non convenit essentiae. Secundum autem quod convenit essentiae et spiritui sancto, non dicit aliquam notionem, nec etiam aliquid de absolutis, quia sic etiam conveniret filio; sed removet notionem quamdam, scilicet generationem passivam.

EX

Absit autem ut inter Deum patrem et Deum filium tale aliquid suspicemur. Sic enim processio spiritus sancti materialis videretur; quia pater se habet ad generationem ut principium activum, mater autem ut materiale, quia materiam ministrat.

Nescio, scilicet per artem acquisitam: non valeo, per naturalem virtutem vel industriam: non sufficio, per defectum usus vel exercitii.

Omne quod est, aut ingenitum est aut genitum aut factum. Sciendum est, quod istius divisionis membra variantur materiali multiplicatione et non formali; et ideo unum membrum bis repetitur, inquantum duobus convenit, scilicet patri et spiritui sancto.

|+d14.q1 Distinctio 14, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic incipit Magister determinare de temporali processione spiritus sancti, et dividitur in partes duas: in prima determinat processionem temporalem spiritus sancti; in secunda determinat nomen spiritus sancti, quod rationem temporalis processionis ostendit, in 18 dist. Ibi: praeterea diligenter considerandum est, cum spiritus sanctus

dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen ei conveniat. Prima in duas: in prima determinat de temporali processione in communi; in secunda quantum ad speciales modos missionis, in 16 dist.: nunc de spiritu sancto videndum est... Quae sit ejus temporalis processio. Prima in duas: in prima ostendit, spiritum sanctum a patre et filio temporali processione procedere: in secunda inquit utrum a seipso temporali processione procedat, 15 dist.: hic considerandum est, cum spiritus sanctus detur hominibus a patre et filio... Utrum etiam a seipso detur. Prima in duas: in prima ostendit processionem spiritus sancti temporalem esse a patre et filio; in secunda excludit errorem circa intellectum temporalis processionis, ibi: sunt autem aliqui qui dicunt, spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem temporalis processionis quantum ad principium a quo procedit, ostendens per Augustinum quod procedit a patre et filio; secundo ostendit veritatem quantum ad hoc quod ab eis dicitur procedere temporaliter, ibi: de temporali autem processione beda... Ita loquitur.

Sunt autem aliqui qui dicunt, spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus. Hic excludit errorem dicentium, in processione temporali spiritum sanctum non dari, sed tantum dona ejus: et circa hoc duo facit: primo ostendit, ipsum spiritum sanctum qui Deus est, temporali processione dari; secundo ex hoc ostendit quod nullus homo spiritum sanctum dare potest, ibi: hic quaeritur, utrum et viri sancti dent vel possint dare aliis spiritum sanctum. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem, et determinat eam, ostendens quod nullus homo spiritum sanctum dare potest, nec etiam Christus, secundum quod homo; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: sed huic videtur contrarium quod apostolus... Ait.

Ad intellectum hujus partis tria quaeruntur: primo de processione temporali secundum se. Secundo ratione cujus spiritus sanctus temporaliter procedere dicatur, vel secundum quid fiat. Tertio a quo fiat.

Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum sit aliqua temporalis processio spiritus sancti; 2 utrum ponat in numerum cum aeterna.

¶a1 Articulus 1: Utrum aliqua processio spiritus sancti sit temporalis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla processio spiritus sancti sit temporalis. Sicut enim generatio est proprietas aeterna filii secundum quam distinguitur a patre, ita processio spiritus sancti est proprietas secundum quam distinguitur a patre et filio. Sed generatio filii non dicitur temporalis nisi secundum naturam assumptam.

Cum igitur spiritus sanctus nullam assumpserit naturam, nec assumet, videtur quod nulla sit ejus processio temporalis.

AG2

Praeterea, omne illud cui convenit aliquid temporaliter, est mutabile vel variabile. Hoc autem spiritui sancto non convenit, cum sit verus Deus.

Ergo nec temporalis processio.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum Lib. De causis, inter rem cujus substantia et operatio est in tempore, et inter rem cujus substantia et operatio est in momento aeternitatis, est res media, cujus operatio est in tempore, et substantia in aeternitate. Rem autem illam, cujus substantia et operatio est in aeternitate, dicit substantias separatas, et praecipue Deum. Cum igitur processio sit operatio ipsius Dei, sive active sive passive intelligatur, videtur quod non sit in tempore, et ita nec temporalis dici debeat.

AG4

Praeterea, illud quod elevat hominem supra tempus, non potest dici temporale. Sed per processionem spiritus sancti in hominem elevatur homo supra omnia temporalia: quia, secundum Augustinum, in quantum aliquod aeternum mente capimus, non in hoc mundo sumus.

Ergo non debet dici temporalis.

AG5

Praeterea, in processione temporali, quae etiam missio dicitur, includitur intellectus processionis aeternae, secundum Augustinum.

Sed denominatio debet fieri a digniori. Igitur etsi in processione esset aliquid temporale, non deberet dici temporalis, sed aeterna.

SC1

Contrarium dicitur per auctoritates in littera.

SC2

Praeterea, contingit aliquem ex tempore habere spiritum sanctum, qui prius non habuit. Sed spiritus sanctus non habetur nisi ut procedens a patre et filio, cum sit donum utriusque. Ergo est ejus aliqua processio temporalis, secundum quam procedit ad sanctificandum creaturam, ut in littera dicitur.

CO

Respondeo dicendum, quod quamvis in personis divinis, proprie loquendo, dicatur processio secundum rationem exitus a principio, qui non necessario tendit in aliud, tamen processio spiritus sancti ex modo suae processionis habet, in quantum scilicet procedit ut amor, quod in alium tendat, scilicet in amatum, sicut in objectum. Et quia

processiones personarum aeternae, sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio filii est ratio totius productionis creaturae secundum quod dicitur pater in filio omnia fecisse, ita etiam amor patris tendens in filium ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur; et inde est quod spiritus sanctus, qui est amor quo pater amat filium, est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem. Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari: vel secundum quod tendit in objectum aeternum, et sic dicitur aeterna processio, vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum, in quantum scilicet per illum amorem, creaturae aliquid a Deo confertur; et sic dicitur processio temporalis, ex eo quod ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturae ad Deum, ratione cuius oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari, ut patet in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod generatio de ratione sui non dicit respectum nisi ad eum a quo est generatio. Hoc autem dupliciter potest esse in filio: aut sicut a quo accipit divinam naturam, et sic est generatio aeterna a patre; aut sicut a quo accipit naturam humanam, et sic est temporalis generatio a matre. Processio autem spiritus sancti, ut dictum est, distin. 13, quaest. Unica, art. 2, non solum dicit respectum ad principium a quo procedit, secundum quem aeterna tantummodo est, sicut et generatio; sed etiam importat respectum ad eum in quem procedit, secundum quem temporalis dici potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in quantum per amorem, qui est spiritus sanctus, aliquod donum creaturae confertur, nulla mutatio vel variatio fit in ipso amore, sed in eo cui per amorem aliquid datur; si tamen mutatio, et non potius perfectio dici debet. Et ideo ille temporalis respectus non ponitur circa spiritum sanctum realiter, sed solum secundum rationem; realiter autem in creatura quae mutatur; sicut fit cum dicitur Deus Dominus ex tempore.

RA3

Ad tertium dicendum, quod operatio divina dupliciter potest considerari: vel ex parte operantis, et sic est aeterna; vel quantum ad effectum operationis, et sic potest esse temporalis. Sed tamen quia Deus non agit per operationem quae sit media inter ipsum et operatum, sed sua operatio est in ipso et est tota sua substantia; ideo operatio ejus essentialiter aeterna est, sed effectus temporalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquid potest dici temporale multipliciter: vel quia subjacet variationi temporis, et hoc modo processio non dicitur temporalis, etiam quantum ad effectum gratiae; vel quia habet initium in tempore, et sic gratia dicitur temporalis, et eadem ratione processio ratione effectus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquod conjunctum non potest affirmari nisi pro utraque parte, sed negari potest pro altera parte tantum; sicut patet in veritate et falsitate copulativae propositionis.

Et quia temporale claudit in se quamdam negationem cum affirmatione, scilicet aliquando esse et prius non fuisse, aeternum autem importat tantum affirmationem essendi; ideo conjunctum non potest dici aeternum, nisi utrumque aeternum sit; temporale autem dici potest, etiam si alterum tantum sit temporale, sicut creator importat divinam operationem et connotat effectum in creatura actualiter, ratione cuius Deus non dicitur creator ab aeterno sed ex tempore.

|a2 Articulus 2: Utrum processio temporalis distinguatur realiter ab aeterna.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod temporalis processio ponat in numerum cum aeterna, ut sit alia et alia processio. Aeternum enim et temporale non possunt idem esse in essentia.

Sed quae differunt per essentiam, simpliciter multiplicantur et numerantur. Ergo aeterna processio et temporalis simpliciter sunt duae.

AG2

Item, idem non est signum sui ipsius. Sed processio temporalis, secundum Augustinum, est signum aeternae. Ergo non sunt una processio.

AG3

Praeterea, cum una dicatur processio aeterna et alia temporalis, aut hoc erit quia essentialiter differunt, aut quia una addit super aliam. Sed aeterna non potest addere supra temporalem, quia sic temporalis esset naturaliter prior aeterna; nec etiam temporalis potest se habere ex additione ad aeternam, cum aeterno, quia perfectum est, nihil sit addibile. Ergo relinquitur quod essentialiter differant, et ita simpliciter sunt duae.

AG4

Praeterea, sicut filius se habet ad generationem passivam, ita et spiritus sanctus ad processionem passivam. Sed propter aeternam generationem et temporalem, filius dicitur habere duas natiuitates et bis natus. Ergo et spiritus sanctus dicitur habere duas processiones.

AG5

Contra, processio ponit aliquid in ipso procedente.

Sed processio temporalis, inquantum est temporalis, nihil ponit circa spiritum sanctum. Ergo oportet quod in processione temporali essentialiter includatur aeterna. Ergo non differunt essentialiter, nec simpliciter sunt plures.

AG6

Item, ea quae non sunt ejusdem rationis, non connumerantur ad invicem. Sed temporale et aeternum non sunt ejusdem rationis. Ergo non potest dici quod sint duae processiones, temporalis et aeterna.

CO

Respondeo dicendum, quod cum processio semper dicat respectum procedentis ad illum a quo procedit, spiritus sanctus autem ad patrem non refertur nisi relatione aeterna; oportet quod nulla processio spiritus sancti sit alia essentialiter ab aeterna; sed potest sibi advenire aliquis respectus alius ex parte ejus in quem est, sicut in amatum, et ratione illius dicitur temporalis.

Dicendum ergo, quod est una processio essentialiter propter respectum unum procedentis ad id a quo procedit, quem principaliter importat. Processio autem est duplex, vel gemina, ratione duorum respectuum in duo objecta, scilicet in aeternum et temporale: quorum unus, scilicet aeternus, realiter est in ipso procedente; alius autem secundum rationem tantum in spiritu sancto, sed secundum rem in eo in quem procedit. Horum tamen respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus; unde secundus se habet ex additione ad primum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod processio non dicitur temporalis secundum id quod est, sed ratione respectus ad creaturam, temporalis dicitur, ut dictum est, art. 1 hujus quaest..

RA2

Ad secundum dicendum, quod processio temporalis dicitur esse signum aeternae, quantum ad effectum ex quo consurgit respectus ille temporalis secundum quem processio temporalis dicitur. Effectus autem hujus processionis est amor gratuitus, qui est similitudo quaedam amoris increati, qui est spiritus sanctus, et per consequens signum ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno secundum rem nihil sit addibile; nihilominus tamen aeternum potest intelligi in aliqua habitudine se habere ad aliquod temporale: quae tamen habitudine non ponitur realiter circa ipsum aeternum, ut dictum est. Et quia intellectus potest repraesentari per nomen, quia voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum, ideo potest aeterno imponi aliquod nomen, prout intelligitur sub illa habitudine, sicut Deus dicitur Dominus ex tempore. Ita etiam dicitur processio temporalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod generatio filii temporalis et aeterna distinguuntur etiam secundum respectum ad principium a quo sunt, quia aeterna est a patre et temporalis a matre, et secundum diversas naturas; et ideo una realiter non est alia. Sed de processione non est simile, ut dictum est, art. Antec..

RA5

Quintum concedimus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod processio temporalis et aeterna, consideratae secundum respectum procedentis ad principium, a quo est, sunt omnino idem, nedum ejusdem rationis; et ex hac parte non numerantur. Sed consideratae secundum respectum ad id in quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocationem, sed analogice; quia unum est ratio alterius; et ita possunt connumerari: sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res.

|+d14.q2 Distinctio 14, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur, secundum quid attendatur processio temporalis, et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum ipse spiritus sanctus secundum processionem temporalem detur, vel tantum dona ejus, vel utrumque. Et si utrumque, quaeritur, secundum quae dona dicatur spiritum sanctum dari vel procedere temporaliter.

|a1 Articulus 1: Utrum spiritus sanctus temporaliter detur.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipse spiritus sanctus non procedat temporaliter vel detur. Illud enim quod secundum se est ubique non videtur usquam secundum se procedere. Sed spiritus sanctus, cum sit Deus, est ubique. Ergo non potest in quemquam procedere.

AG2

Si dicas, quod potest esse secundum aliquem modum in aliquo secundum quem prius non erat, adhuc habetur propositum; quia, secundum dionysium, et auctorem lib.

De causis. Deus eodem modo se habet ad omnia, quamvis non omnia eodem modo se habeant ad ipsum. Sed iste modus diversus in creaturis est ex diversis perfectionibus quas ex Deo consequuntur. Ergo videtur quod ex hoc quod spiritus sanctus dicitur aliter esse in isto quam prius non fuit, non propter aliud est nisi quia aliquem effectum consequitur iste quem prius non conseqebatur: et sic tota datio vel processio refertur ad dona, et non ad ipsum spiritum sanctum.

AG3

Item, ut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2, processio temporalis nihil secundum rem addit ex parte ipsius procedentis ad processionem aeternam. Sed secundum processionem aeternam ipse spiritus sanctus non procedit in aliquam creaturam.

Ergo nec secundum temporalem, quantum ex parte ipsius spiritus sancti, sed solum quantum ad dona ipsius.

AG4

Praeterea, constat quod virtus infusa non est deficientior in operibus meritoriis, quam virtus acquisita in operibus politicis. Sed virtus acquisita sufficienter dirigit hominem in omnibus civilibus. Ergo infusa in omnibus meritoriis. Non igitur oportet, ut videtur, quod cum virtute infusa ipse spiritus sanctus detur, sed vel solus spiritus sanctus, vel sola virtus.

SC1

Contra, Rom. 5, 5, dicitur: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ergo videtur quod utrumque detur.

SC2

Praeterea, amor habet rationem primi doni, quia in ipso omnia ex liberalitate conferuntur. Cum igitur spiritus sanctus sit amor, videtur quod habeat rationem doni. Sed non nisi quia datur. Ergo videtur quod ipse spiritus sanctus detur.

CO

Respondeo dicendum, quod ipsemet spiritus sanctus procedit temporali processione, vel datur, et non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem spiritus sancti ex parte ejus a quo procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet spiritus sanctus procedat. Si autem consideremus processionem secundum respectum ad id in quo procedit, tunc, sicut dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1, respectus iste in spiritu sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum. Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad spiritum sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius; non tantum dicentur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius: quia et dona ejus recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, in quantum per dona ejus ipsi spiritui sancto conjungimur, vel ille nobis, per donum nos sibi assimilans.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur Deus esse ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, quae quidem realiter non est in ipso, sed in creatura. Contingit autem ex parte creaturae istas relationes multipliciter etiam diversificari secundum diversos effectus quibus Deo assimilatur; et inde est quod significatur ut aliter se habens ad creaturam quam prius. Et propter hoc spiritus sanctus, qui ubique est secundum relationem creaturae ad ipsum, potest dici de novo esse in aliquo, secundum novam relationem ipsius creaturae ad ipsum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis ille modus aliter se habendi, diversificetur ex diversis donis receptis in creatura, tamen relatio creaturae non sistit in donis illis, sed ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur. Et ideo possumus significare, nos alio modo habere spiritum sanctum, et spiritum sanctum aliter a nobis haberi; et hoc significatur cum dicitur ipsemet in nos procedere vel nobis dari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non dicitur ipsemet in nos procedere, quia circa ipsum aliquid fiat; sed quia ex eo quod nos ad ipsummet aliter nos habemus, ipse potest significari sub alio respectu se habere ad nos. Et ita dicitur in nos procedere quantum ad illum respectum quem processio ponit ad id in quod est processio; licet non quantum ad illum quem ponit ad id a quo est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod virtus infusa est multo sufficientior quam virtus acquisita, et ex ratione suae perfectionis habet quod nos maxime Deo conjungat et assimilet; secundum quam conjunctionem innascitur nobis novus respectus ad Deum.

Unde quanto sufficientior est, tanto magis in ipsa spiritus sanctus procedere dicitur et cum ipsa. Utrum autem oporteat aliquod donum creatum dari cum spiritu sancto, erit quaestio infra, dist. 18, quaest. Unica, art. 3.

RC

Alia duo concedimus.

Articulus 1B

AG1

Ulterius quaeritur circa hoc, si utrumque datur, quid per prius datur. Et videtur quod spiritus sanctus: quia per ipsum dantur alia, et quia habet rationem primi doni.

SC1

Sed e contrario videtur quod dona per prius.

Quia dona ipsius disponunt nos ad hoc quod ipsum habeamus. Dispositio autem prior est eo ad quod disponit. Ergo etc..

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae; et sic dispositio est prior quam id ad quod disponit: et sic per prius recipimus dona spiritus sancti quam ipsum spiritum, quia per ipsa dona recepta spiritui sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius: et ita per prius recipimus spiritum sanctum quam dona ejus, quia et filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius.

la2 Articulus 2: Utrum processio temporalis spiritus sancti attendatur secundum omnia dona.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum omnia dona processio temporalis spiritus sancti attendatur. Omne enim donum quod creaturae confertur, ex liberalitate divinae voluntatis procedit.

Sed ratio conferendi per liberalitatem est amor.

Ergo videtur quod secundum quaelibet dona creaturae collata, spiritus sanctus detur vel procedat.

AG2

Praeterea, in collatione cujuslibet doni, creatura secundum aliquem respectum se habet ad Deum secundum quem prius non se habebat. Assimilatur enim sibi secundum participationem illius perfectionis quam de novo a Deo recepit. Sed hoc erat spiritum sanctum temporaliter procedere, quod significari spiritum sanctum in habitudine aliqua ad creaturam, ex eo quod creatura novo modo referebatur ad ipsum. Ergo videtur quod spiritus sanctus etiam secundum dona naturalia mittatur, et non tantum secundum gratum facientia.

AG3

Praeterea, secundum Augustinum, mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed aliquis sine gratia gratum faciente potest cognoscere spiritum sanctum ab alio esse per fidem informem.

Ergo videtur quod processio temporalis non semper sit secundum donum gratum faciens.

AG4

Praeterea, Rabanus dicit, quod spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum.

Hoc autem donum non est gratum faciens, sed tantum gratis datum. Ergo etiam secundum haec dona potest attendi temporalis processio spiritus sancti.

SC1

Contra, sapient. 1, 5: spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum. Quicumque autem caret gratia gratum faciente, pro ficto habetur. Ergo in nullum talem spiritus sanctus procedit.

SC2

Praeterea, spiritus sanctus non procedit in aliquem nisi quem inhabitat Deus, sicut in templo suo: quia per spiritum sanctum efficitur quis templum Dei, 1 corinth. 6. Sed in nullo dicitur habitare Deus nisi per gratiam gratum facientem. Ergo secundum hoc donum tantum temporalis processio spiritus sancti attenditur.

CO

Respondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt.

Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reductus in finem attendatur.

Sicut igitur dictum est, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per filium et spiritum sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo jungimur; ut patet ex verbis Augustini positus in 3 dist., ubi dicit: principium ad quod recurrimus, scilicet patrem, et formam quam sequitur, scilicet filium, et gratiam qua reconciliamur.

Et Hilarius dicit infra 31 dist.: ad unum initiabile omnium initium per filium universa referimus. Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut in quantum est ratio exeundi

a principio; et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, in quibus subsistimus, sicut dicitur a dionysio divina sapientia vel bonitas in creaturas procedere.

Sed de tali processione non loquimur hic. Potest etiam attendi inquantum est ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum quae proxime conjungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista processione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non conjungitur generanti in similitudine speciei nisi in ultimo generationis, ita etiam in participationibus divinae bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus quibus in esse naturae subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhaeremus; et ideo concedimus, spiritum sanctum non dari nisi secundum dona gratum facientia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in collatione donorum naturalium vel gratis datorum attendatur magna liberalitas, tamen perfectio liberalitatis attenditur in his quae ultimae perfectioni conjungunt: et ista sunt quae immediate ordinant nos in finem; et ideo secundum ista dona praecipue spiritus sancti processio attenditur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in processione spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem spiritus sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum: quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis; vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, inquantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia; propter quod spiritus sanctus dicitur esse pignus hereditatis nostrae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando spiritus sanctus datur.

Unde cognitio ista est quasi experimentalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio virtutum non sit donum gratum faciens, tamen cum dono gratum faciente conferri potest. Et quia apostoli hoc donum non sine gratia gratum faciente acceperunt, ideo dicuntur temporaliter accepisse spiritum sanctum in collatione hujus doni.

|+d14.q3 Distinctio 14, Quaestio 3

|a1 Articulus 1: Utrum spiritus sanctus detur a viris sanctis.

AG1

Deinde quaeritur a quo spiritus sanctus procedit: et quaeritur hic, utrum spiritus sanctus detur a sanctis viris; alia enim quae ad hanc inquisitionem pertinent, infra dicentur, dist. 16, quaest.

Unica, art. 2.

Videtur autem quod sancti viri spiritum sanctum dare possunt. Remissio enim peccatorum non fit nisi per spiritum sanctum. Sed sancti viri possunt remittere peccata, joan. 20, 23: quorum remisistis peccata, remittuntur eis. Ergo videtur quod possunt dare spiritum sanctum.

AG2

Praeterea, gratia spiritus sancti est sicut lumen spirituale. Sed unum corpus illuminatum lumine corporali potest et aliud illuminare. Ergo et unus existens in gratia potest alteri gratiam conferre.

AG3

Praeterea, qui dat occasionem damni, damnum dedisse videtur. Ergo qui facit aliquid, quo facto confertur gratia spiritus sancti, videtur gratiam spiritus sancti conferre.

Sed ministri ecclesiae sacramenta dispensant, in quibus gratia spiritus sancti datur. Ergo videtur quod spiritum sanctum dare possint.

SC1

Contra, dans nunquam est inferior eo quod datur. Sed quilibet minister ecclesiae est inferior spiritu sancto, et quasi instrumentum ipsius. Ergo nullus talis spiritum sanctum dare potest.

SC2

Praeterea, spiritus sanctus non datur nisi in gratia gratum faciente. Gratiam autem talem nulla creatura conferre potest. Ergo nec spiritum sanctum.

Probatio mediae. Nullum infinitum potest esse a potentia finita. Gratia autem habet quamdam virtutem infinitam, inquantum scilicet ipsi Deo qui est infinitus, conjungit. Ergo cum omnis potentia creaturae sit finita, gratia gratum faciens a nulla creatura conferri potest.

CO

Respondeo dicendum, quod nulla creatura potest dare spiritum sanctum, sed solus Deus.

Cum enim in processione temporalis, ut dictum est, duo sint; scilicet respectus aeternus, quo spiritus sanctus exit a patre et filio, et respectus temporalis qui consurgit ex eo quod creatura per donum susceptum novo modo se habet ad ipsum: constat quod neutro modo potest ab aliqua creatura processio temporalis spiritus sancti intelligi: quod enim a nulla creatura spiritus sanctus procedat secundum relationem aeternam, nulli dubium est. Similiter etiam nulla creatura gratiam gratum facientem, in qua sola spiritus sanctus datur, conferre potest. Cujus ratio potest dupliciter assignari. Primo, quia cum omnis operatio creaturae praesupponat potentiam materiae, impossibile est quod aliqua creatura aliquam formam producat in esse, quae non educitur de potentia materiae: et inde est quod anima rationalis a solo Deo creatur. Et quia gratia gratum faciens elevat hominem supra totum esse naturae, in quantum elicit actum et ordinat in finem in quem natura per sua principia attingere non potest; non est perfectioeducta de potentia materiae; et ideo a solo Deo confertur. Alia ratio potest esse, quia cum omnis actio sit secundum aliquam similitudinem in per se agentibus, secundum quod videtur quod unumquodque agit sibi simile; oportet, si aliqua perfectio acquisita in aliquo immediate conjungat alicui sicut similitudo ipsius, quod immediate ab ipso producat. Et quia per gratiam efficimur ipsi Deo conjuncti, et non mediante aliqua creatura; ideo oportet quod gratia immediate a Deo in nos procedat. Tertia ratio potest etiam sumi ex virtute ipsius gratiae, ex qua eliciuntur in nobis actus meritorii, qui ducunt in infinitum bonum, sicut objectio tangit; et ex eo quod in omnibus agentibus ordinatis per modum agentis et instrumenti, ultima perfectio attribuitur primo agenti; sicut forma substantialis non est per calorem ignis, qui est quasi instrumentum, sed per virtutem caelestem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ministri ecclesiae non remittunt peccata auctoritate, vel per modum efficientis; sed solus Deus, qui dicit isa. 43, 25: ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Remittunt autem per modum ministerii: et ideo etiam possunt dici ministri collationis spiritus sancti, sed non datores, quia hoc importat auctoritatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lumen spirituale est nobilius et potentius quam lumen corporale, et ex sua dignitate habet quod a nullo creato potest produci, sicut et anima rationalis, ut dictum est, in corp. Hujus art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui dat occasionem damni, videtur damnum fecisse interpretative, sed non proprie; et tamen qui dat occasionem damni, facit aliquid proportionatum et sufficiens ad hoc quod damnum sequatur. Sed nulla operatio ministri in se considerata, prout exit a ministro, est proportionata et sufficiens ut sequatur spiritus sancti donatio; sed solum hoc habet ex divina institutione et dignatione; et ideo tota causalitas in Deum refertur.

EX

Non divisim a patre in filium, et a filio in creaturam. Videtur sibi contradicere: quia supra dixit distin. 13, duas esse processiones. Et dicendum, quod non sunt simpliciter duae, ut dictum est, art. Antec., sed una alteram includit; et hoc in verbis istis datur intelligi, et etiam aliud, scilicet quod pater immediate spirat spiritum sanctum sicut filius, non solum quantum ad virtutem, sed etiam quantum ad suppositum; sicut duo homines aliquid simul operantes.

Ut eum etiam de se procedere ostenderet. Videtur quod hoc non sit necessarium: quia spiritus sanctus etiam a seipso temporaliter datur et procedit.

Non tamen ex hoc ostenditur quod a seipso sit. Dicendum, quod cum dicitur spiritus sanctus a se dari, totum hoc refertur ad donum in quo spiritus sanctus datur, et non ad ipsam personam procedentem, quia spiritus sanctus non est a seipso sicut a principio originante. Sed cum per flatum corporalem spiritus sanctus significaretur, ostendebatur quod etiam ipsa persona spiritus sancti a filio procedebat.

Et ipse est virtus quae de illo exibat. Videtur falsum dicere: quia virtus appropriatur filio, ut habetur infra, dist. 31, qu. 2, art. 1, et 1 corinth., 1, 24, Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.

Et dicendum, quod virtus potest et patri et filio et spiritui sancto appropriari, secundum diversas rationes. Patri quidem, in quantum virtus ad perfectionem potestatis pertinet, quae patri appropriatur; filio vero, in quantum est media inter essentiam et operationem, ita quod res per suam virtutem operatur, sicut pater per filium. In quantum autem facit opus bonum, et operantem, sic appropriatur spiritui sancto, cui appropriatur bonitas, vel quantum ad effectum virtutis, qui est aliquod beneficium praestitum ex liberalitate divina, cujus collationis ratio est amor.

|+d15.q1 Distinctio 15, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quia spiritus sanctus procedit temporaliter et datur a patre et filio, hic inquit, utrum etiam a seipso detur vel mittatur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod spiritus sanctus datur et mittitur a seipso; in

secunda inducit similitudinem de missione filii, ibi: ne autem mireris quod spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se. Ostendit autem in prima partes duas. Primo quod spiritus sanctus a se detur, scilicet per Augustini auctoritatem et per duas rationes: quarum una talis est. Quidquid potest pater et filius, potest et spiritus sanctus. Sed pater et filius possunt dare spiritum sanctum. Ergo etc.. Alia est: quidquid operatur pater et filius, operatur spiritus sanctus, et sic ut prius. Et rationes istae habent efficaciam propter effectum connotatum in missione et datione spiritus sancti ex parte creaturae.

Operatio enim et potentia respectu creaturae, est communis omnibus tribus personis.

Ne autem mireris quod spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se. Hic inducit missionem filii ad notificandum missionem spiritus sancti, et dividitur in partes duas: in prima determinat de filii missione in communi; in secunda quantum ad speciales modos, ibi: hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit filius, an saepe mittatur.

Prima in duas: in prima movet quaestionem de missione filii duplicem, qualiter scilicet intelligatur et a quo mittatur; in secunda solvit, ibi: quo circa quaerendum est, quomodo intelligatur missio filii vel spiritus sancti. Et haec dividitur in duas: in prima solvit quantum ad missionis modum; in secunda quantum ad missionis principium, ibi: et quod a spiritu sancto filius sit missus... Auctoritatibus confirmatur. Et haec dividitur in duas: in prima ostendit quod non solum filius missus est a patre, sed etiam a spiritu sancto; in secunda ostendit quod etiam a seipso, ibi: deinde ostendit esse datum etiam a seipso. Et haec in duas: in prima ostendit filium esse datum a seipso; in secunda ostendit filium esse missum a seipso, ibi: quod autem a seipso mittatur, Augustinus astruit. Et circa hoc tria facit: in prima ostendit veritatem; in secunda concludit intentionem suam, ibi: ex supradictis aperte monstratur quod filius missus est a patre et spiritu sancto, et a seipso; in tertia excludit objectionem, ibi: sed adhuc opponitur. Si filius a seipso missus est, cur ergo ait: a seipso non veni? ad intellectum hujus partis de tribus quaeritur: primo de missione secundum se. Secundo de ipsa ex parte missi. Tertio de eadem ex parte mittentis.

Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum missio aut datio conveniat divinis personis; 2 quid significet, utrum essentiam, vel notionem.

|a1 Articulus 1: Utrum missio conveniat divinis personis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio non conveniat divinis personis. Missio enim videtur dicere quamdam loci mutationem, secundum quod dicimus nuntium mitti ad aliquem locum.

Sed divinis personis, quae ubique sunt, non convenit aliqua loci mutatio. Ergo nec missio.

AG2

Praeterea, super illud Ezech. 16, 53: convertens restituam eos conversione sodomorum cum filiabus suis, et conversione Samariae et filiarum ejus; dicit Hieronymus: quod conjunctum est et in uno corpore copulatum, mitti non potest. Sed una persona conjuncta est alii majori unione quam aliqua copulatio corporalis. Ergo una persona non potest mitti ab alia.

AG3

Item, nihil pertinens ad inferioritatem potest dici de una persona respectu alterius, cum non sint gradus in trinitate; unde dicit Damascenus, quod Christus non est obediens patri nisi secundum quod homo. Missio autem et datio videntur importare quamdam inferioritatem in misso et dato. Ergo neutrum convenit divinae personae.

AG4

Item, constat quod divina persona est in infinitum dignior quam aliquis Angelus. Sed Angeli superiores qui sunt assistentes, secundum dionysium non mittuntur ad nos propter suam dignitatem. Ergo multo minus divinae personae mittuntur.

SC1

In contrarium autem sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, ut in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod missio vel datio ratione suae significationis dicit exitum alicujus ut missi ab aliquo sicut a mittente, et ad aliquem terminum. Iste autem exitus in creaturis est secundum distantiam corporalem missi a mittente, et in comparatione ad terminum ponit in misso esse ubi non fuit prius. Quia autem omnis imperfectio amovenda est ab his quae in divinam praedicationem veniunt, ideo missio in divinis intelligitur non secundum exitum localis distantiae, nec secundum aliquam novitatem advenientem ipsi misso, ut sit ubi prius non fuerat; sed secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut novo modo persona Missa in eo esse dicatur. Ex quo patet quod missio de ratione sui differt a processione et datione. Processio enim, in quantum processio, dicit realem distinctionem et respectum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum; sed tantum ab eo cui datur, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 1. Sed missio ponit distinctionem in misso et ad principium et ad terminum. Et ideo cum dicitur spiritus sanctus mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet temporalis et aeternus; aeternus prout a

patre et filio procedit; et temporalis prout significatur in habitudine ad creaturam, quae novo modo ad ipsum se habet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritus sanctus, qui ubique est, non possit esse ubi non fuerat, loci mutatione circa ipsum intellecta; tamen potest esse aliquo modo quo prius non fuerat, mutatione facta circa illud in quo esse dicitur; et in hoc salvatur ratio missionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Glossa Hieronymi intelligitur de missione creaturae quae fit per loci mutationem, quae non potest esse nisi ejus quod localiter separatur. Ad divinam autem missionem sufficit distinctio personarum in essentiae unitate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod obedientia est proprie respectu praecepti, quod proprie ad dominium pertinet. Unde patet quod obedientia gradum importat dignitatis. Unde non potest dici de persona filii vel spiritus sancti secundum divinitatem. Mittere autem non ponit gradum dignitatis, sed auctoritatem principii in uno, respectu alterius qui ab illo exit: et iste ordo est in divinis personis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non secundum eandem rationem missio dicitur de Angelo et de divina persona. Angelus enim missus localiter movetur, cum sit ubi prius non fuerat: quia cum sunt in caelo, non sunt in terra. Unde missio talis aliquam indignitatem vel inferioritatem gradus ponit circa missum. Non autem missio divinae personae a qua omnino loci mutatio excluditur. Et praeterea effectus ille ad quem est missio personae divinae etiam immediate est ab ipsa persona, scilicet gratia gratum faciens, ut dictum est, dist. 14, qu. 2, art. 2. Effectus autem superiorum Angelorum efficitur in nos mediantibus inferioribus Angelis, secundum dionysium, et ideo non dicuntur ipsi superiores Angeli ad nos mitti, sed inferiores, qui circa nos immediate operantur; sicut etiam nec missio divinae personae est secundum illas perfectiones quas creatura a Deo recipit, agente aliqua media creatura.

|a2 Articulus 2: Utrum missio significet notionem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio significet notionem. Dicit enim beda in quadam homil., quod missio spiritus sancti est ejus processio.

Sed processio est notionale. Ergo et missio.

AG2

Praeterea, quidquid importat originem in divinis, est notionale: quia essentia divina non originatur, nec aliquam personam originat. Missio autem, ut dictum est, in art. Antec., importat exitum originis ab alio sicut a principio. Ergo est notionale.

AG3

Contra, secundum dionysium, omne nomen connotans effectum aliquem in creatura, dictum de Deo pertinet ad communitatem essentiae. Sed missio importat effectum aliquem in creatura, ut dictum est. Ergo significat essentiam.

AG4

Praeterea, nulla notio communis est filio et spiritui sancto. Sed missio communis est utrique: uterque enim legitur missus, ut in littera dicitur.

Ergo missio non dicit aliquam notionem.

CO

Respondeo dicendum, quod quaedam nomina sunt in divinis quae significant tantum personam, ut pater et filius; quaedam quae tantum significant essentiam, sicut hoc nomen essentia; quaedam quae significant utrumque, sicut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, de potentia generandi et spirandi. Et ita dico, quod missio est et essentiale et notionale, secundum aliud et aliud.

Secundum enim respectum quem importat missio ad suum principium, est notionale; secundum autem respectum quem importat ad effectum in creatura, est essentiale.

Sed circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod principaliter significat notionem, et ex consequenti essentiam secundum effectum connotatum.

Alii dicunt e converso; et hoc mihi videtur verius esse, considerata virtute vocabuli.

Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo missio esse habet; sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicujus ad missum.

Servus enim qui mittitur a Domino, non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum. Sed quia in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentiale. Sed in processione temporali est e converso: quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit

exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti; scilicet quantum ad modum processiois, qui est temporalis, ut dictum est, art. Antec.. Et ideo processio temporalis videtur esse principaliter notionale, et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus.

Dico autem, quod hic accedit plus ad essentiam quam missio, ut patet ex dictis.

RA1

Et per hoc patet solutio ad tria prima argumenta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod notio potest significari in divinis dupliciter: aut proprie, sicut paternitas vel innascibilitas; aut communiter, sicut esse ab alio vel a quo est alius; et hoc modo significatur notio in missione; et ideo communis est duabus personis ab alio existentibus.

|+d15.q2 Distinctio 15, Quaestio 2

|a1 Articulus 1: Utrum missio conveniat omnibus personis.

AG1

Deinde quaeritur cui convenit mitti. Et videtur quod toti trinitati. Sicut enim dicit Damascenus, in divinis omnia unum sunt, praeter ingenerationem, generationem et processioem. Sed missio nullum horum est.

Ergo videtur quod toti trinitati convenit.

AG2

Praeterea, missio divinae personae intelligitur secundum hoc quod ipsa persona per missionem manifestatur. Unde dicit Augustinus, quod mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed effectus in creatura qui fit per missionem, manifestat totam trinitatem sicut causatum suam causam. Ergo videtur quod tota trinitas mittatur.

AG3

Praeterea, sicut dona appropriata filio et spiritui sancto sunt communicabilia creaturae, scilicet sapientia et bonitas, ita et dona appropriata patri, scilicet potentia. Sed ratione illorum donorum appropriatorum eis dicuntur spiritus sanctus et filius mitti. Ergo eadem ratione et pater.

AG4

Item, ubicumque est filius vel spiritus sanctus, est et pater. Sed spiritus sanctus vel filius dicuntur mitti, quia novo modo existunt in aliqua creatura. Ergo videtur quod simul cum eis pater mittatur, et ita toti trinitati convenit mitti.

AG5

Sed contra, videtur quod solus filius mittatur.

Sicut enim dicit Augustinus, mitti est cognosci quod ab alio sit. Sed cognitio appropriatur filio, qui est verbum et sapientia patris. Ergo solus filius videtur mitti.

AG6

Item, videtur quod solus spiritus sanctus.

Omnia enim dona spiritualia pertinent ad manifestationem spiritus, ut habetur 1 corinth. 12, 7: unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.

Sed per missionem manifestatur persona divina.

Ergo videtur quod solus spiritus mittatur in omnibus donis.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, in omni missione oportet quod ponatur aliqua auctoritas alicujus ad ipsum missum. In divinis autem personis non est auctoritas nisi secundum originem; et ideo nulli personae divinae convenit mitti nisi ei quae est ab alio, respectu cuius potest in alio designari auctoritas; et ideo spiritus sanctus et filius dicuntur mitti, et non pater vel trinitas ipsa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in missione includitur intellectus processiois et generationis implicite quantum ad id quod commune est eis, scilicet esse ab alio: quamvis non quantum ad propriam rationem generationis vel processiois.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in missione non tantum est effectus doni creati creaturae collati, sed etiam, ut dictum est, in corp. Art., ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi.

Unde in missione personae cognoscitur persona ab alia esse, secundum Augustinum. Et quia hoc non convenit toti trinitati nec ipsi patri, ideo non potest dici pater vel trinitas mitti. Et praeterea effectus ille magis appropriatur uni personae quam alii, secundum quem una persona dicitur mitti et non alia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia, quae appropriatur patri, non habet rationem ut pertineat ad reditum in finem; sed magis pertinet ad exitum a principio, dicit enim potentia rationem principii: et ideo non pertinet ad missionem, quae fit ad revocandum rationalem creaturam in Deum.

Et praeterea pater, in quo est prima auctoritas, non potest designari mitti, quia respectu ejus nulla habetur auctoritas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum pater sit in filio, et filius in patre, et uterque in spiritu sancto, quando filius mittitur, simul et venit pater et spiritus sanctus; sive intelligatur de adventu filii in carnem, cum ipse dicat, joan. 8, 16: et non sum solus, sed ego, et qui misit me pater, sive intelligatur de adventu in mentem, cum ipse dicat, joan. 14, 23: ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti trinitati: quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi trinitati, quamvis ille effectus ratione appropriationis possit ducere magis in unam personam quam in aliam. Sed missio super hoc addit auctoritatem alicujus respectu personae quae mitti dicitur; et ideo non potest convenire nisi personae quae est ab alio principio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis cognitio approprietur filio, tamen donum illud ex quo sumitur experimentalis cognitio, quae necessaria est ad missionem, non necessario appropriatur filio, sed quandoque spiritui sancto, sicut amor.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in dono duo est considerare: scilicet rationem doni, et sic manifestat omne donum spiritum sanctum, inquantum habet rationem primi doni, secundum quod est amor; aut secundum speciem doni, et sic aliquod donum manifestat ipsum filium, sicut sapientia vel scientia.

|+d15.q3 Distinctio 15, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de missione per comparisonem ad mittentem, et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum alicui personae conveniat quod mittat se, vel procedat a se, vel det; 2 utrum filius mittatur a spiritu sancto.

|a1 Articulus 1: Utrum aliqua persona mittat se vel det.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla persona det se, vel mittat se. Dans enim semper videtur habere auctoritatem respectu dati.

Sed nulla persona habet auctoritatem respectu sui ipsius. Ergo videtur quod nulla persona det se.

AG2

Item supra, dist. 14, dixit Magister, quod homines non possunt dare spiritum sanctum, quia ab eis non procedit. Sed nulla persona procedit a seipsa; alias esset principium sui ipsius. Ergo nulla persona seipsam dare potest.

AG3

Item, sicut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 2, missio ponit exitum ipsius missi a mittente.

Sed nulli personae convenit mittere se.

AG4

Item, sicut dictum est, processio principaliter importat respectum personae ad principium a quo distinguitur. Sed nulla persona divina distinguitur a seipsa. Ergo nec a se procedit.

AG5

Praeterea, haec praepositio a importat habitudinem principii. Sed nulla res est principium sui ipsius. Ergo etsi conceditur quod aliqua persona mittit se, non debet concedi quod mittatur a se.

SC1

Contra, Augustinus: sicut generari est filium esse a patre, ita filium cognosci esse a patre, est filium mitti. Sed ista cognitio potest causari a filio. Ergo et missio filii potest esse a filio.

SC2

Item, hoc videtur ex his quae in littera dicuntur.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum differentiam donationis, missionis et processionis superius assignatam in hac dist., quaest. 1, art. 1, diversimode oportet in hac quaestione loqui. Si enim accipiamus donationem sive dationem, de ratione dationis non videtur plus esse nisi quod datum libere a dante habeatur. Hoc autem potest esse dupliciter: aut sicut aliquis libere seipsum habet, vel aliquid quod in ipso est; aut sicut libere aliquis habet suam possessionem, vel id respectu cujus dominium habet, secundum quod habere multis modis dicitur. Unde de ratione donationis non est quod ponatur aliqua auctoritas respectu ipsius dati (potest enim aliquis et seipsum ex amore dare alicui in amicum), nisi specificetur datio secundum specialem modum habendi, qui est secundum dominium.

Talis autem donatio nulla est respectu divinorum. Et ideo donatio non exigit aliquam rationem principii respectu ipsius dati. Unde dari, potest convenire et essentiae divinae, prout dicimus quod pater dat essentiam suam filio; et potest convenire patri, ut dicatur pater seipsum dare; et similiter filio, et spiritui sancto. Nec notabitur aliqua distinctio dantis ad datum, nisi forte secundum rationem, sicut intelligentis ad intellectum. Et sic concedimus simpliciter quod persona dat se, et datur a se.

Sed circa missionem est major difficultas, quam attestatur opinionum diversitas. Quidam enim dicunt, quod omnes tales sunt falsae: spiritus sanctus mittit se vel filius mittit se. Et dicunt, rationes Magistri non valere; quia cum missio includat in se notionem, non oportet quod in potentia vel operatione missionis tres personae conveniant, sicut nec in generatione vel potentia generandi. Et dicunt etiam non esse simile de missione in carnem, secundum quam filius seipsum mittere dicitur; quia in illa missione natura creata assumitur in unitatem divinae personae; quod non contingit in aliis missionibus. Et si in auctoritate aliqua invenitur quod spiritus sanctus mittat se, glossandum est: idest, a spiritu sancto est effectus, in quo ab alio cognoscitur esse. Sed quia sancti communiter talibus locutionibus utuntur et praecipue Augustinus et Magister hoc concedunt; ideo alii dixerunt, quod missio aliquando proprie sumitur, aliquando improprie. Quando missio sumitur proprie, importat distinctionem missi ab eo a quo fit missio; et ideo hoc modo non potest dici quod spiritus sanctus mittat se. Communiter autem sumitur et improprie missio pro influenza vel datione; et sic dicunt spiritum sanctum mittere se quia dat se vel quia inspirat se. Et haec opinio est Praepositini et Altisiodorensis.

Et quia haec opinio parum videtur recedere a prima; ideo dixerunt alii, quod proprie dicitur spiritus sanctus se mittere. Et huic consentiendum videtur, si virtus nominis attendatur. Missio enim, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 1, importat duo; scilicet missum esse ab alio, ratione auctoritatis quam importat; et iterum effectum, secundum quem novo modo in aliqua creatura spiritus sanctus dicitur. Unde sensus est: spiritus sanctus mittitur; idest, est ab aliquo, et fit novo modo in aliquo, nulla tamen mutatione facta circa ipsum, ut prius dictum est.

Notandum est autem, quod diversimode verificatur locutio, quando aliquod conjunctum praedicatur de aliquo secundum esse, et quando secundum fieri. Quando enim praedicatur secundum esse, oportet quod utrumque illorum esse dicatur; ut si dicam, socrates est homo albus, oportet eum esse hominem, et album esse; nisi alterum diminuatur rationem alterius, ut cum dicitur, homo mortuus.

Sed quando praedicatur conjunctum secundum fieri, sufficit quod alterum in fieri praedicatur; ut si dicam, socrates est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem hujus locutionis, quod sit nunc factus albus, quamvis non sit factus homo.

Item notandum est, quod quando aliquod compositum praedicatur de aliquo secundum fieri, diversimode se habet in faciente et in facto. Quia ex parte facti, oportet quod utrumque praedicatur secundum esse, etsi non utrumque secundum fieri, ut si dicam, iste est factus homo albus, oportet eum esse hominem et esse album, nisi alterum sit diminuens; non autem oportet quod fiat homo, sed sufficit quod fiat album. Ex parte autem facientis (quia faciens non refertur ad factum, nisi secundum id quod fit in ipso) sufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum; ut si dicam, pictor facit parietem album, non oportet quod faciat eum esse parietem et esse album; sed sufficit si facit esse eum album tantum.

Dico igitur, quod missio, quia ponit missum esse in aliquo eo modo quo prius non erat et sic fieri in illo secundum illum modum, importat quamdam factionem; non dico realem factionem, sed rationis tantum, quae terminatur ad relationem rationis, et non rei, sicut dicitur Deus factus refugium.

Sensus ergo est: spiritus sanctus est missus; idest, factus est ens ab alio existens in creatura per gratiam. Unde oportet ad hoc ut dicatur missus, quod et sit ab alio, et fiat in aliquo secundum novam habitudinem. Propter quod pater non potest dici mitti, quia non est ab aliquo. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere spiritum sanctum nihil aliud est quam facere spiritum sanctum existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et ideo cuicumque personae convenit facere alterum istorum, scilicet quod sit in aliquo secundum novam habitudinem, dicitur mittere spiritum sanctum, quamvis non sit principium spiritus sancti, secundum quod est ab aliquo. Et quia tota trinitas facit spiritum sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius trinitatis; ideo tota trinitas dicitur mittere spiritum sanctum; et ipse seipsum mittit et ipse a se mittitur sub eodem sensu.

Ulterius, si loquamur de processione, habebit minus de proprietate, et minus proprie dicitur, spiritum sanctum procedere a se, quam mitti a se.

Sed tamen, quia processio temporalis, ut dictum est, loc. Cit., ponit novam habitudinem ad creaturam in quam procedit, et omnis novitas pertinet ad aliquam factionem; ideo etiam secundum processionem temporalem spiritus sanctus ens ab alio est et existens novo modo in aliquo. Et sic sub eodem sensu conceditur quod spiritus sanctus procedat a se temporaliter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est de ratione dationis quod ponatur aliqua auctoritas respectu dati, nisi quando datur aliquid quod habetur per modum domini; et talis datio non est in divinis, ut dictum est, in corp. Art..

RA2

Ad secundum dicendum, quod neutrum horum homines efficiunt quae in missione importantur; quia nec gratiam conferunt, nec ab eis spiritus sanctus procedit; et ideo nullo modo potest homo mittere spiritum sanctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod missio non ponit tantum exitum; sed cum hoc aliquid aliud, scilicet esse in creatura secundum novam habitudinem. Et quamvis secundum alterum, scilicet exitum, non referatur ad se sicut ad principium; tamen secundum utrumque conjunctum refertur ad se sicut ad principium; ipse enim facit, se existentem ab alio, secundum novam habitudinem esse in aliquo ratione perfectionis quam illi confert.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis processio importet tantum respectum ad personam a qua habet esse, tamen processio temporalis, ut dictum est, importat respectum ad creaturam in quam procedit; et hujus ratione temporaliter dicitur procedere a se, sicut et mitti a se.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ipse spiritus sanctus quamvis non sit principium sui ipsius simpliciter, tamen ipse facit, se existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et secundum hoc, totum conjunctum refertur in se sicut in principium, ratione alterius tantum, ut patet ex praedictis in hoc art..

¶a2 Articulus 2: Utrum spiritus sanctus mittat vel det filium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non det vel mittat filium. Augustinus enim dicit, quod exire filium a patre et venire in mundum hoc est filium mitti a patre. Sed filius non exit a spiritu sancto. Ergo non mittitur ab ipso.

AG2

Item, sicut filius se habet ad patrem, ita spiritus sanctus ad filium. Sed filius nullo modo mittit patrem. Ergo nec spiritus sanctus filium.

SC1

Contra, isa. 48, 16: et tunc misit me Dominus, et spiritus ejus; et exponit Glossa de filio. Ergo mittitur a patre et spiritu sancto.

SC2

Item, Ambrosius de spiritu sancto: datus filius est a patre, ut Isaias dicit, 9, 6, filius datus est nobis. Datus est (audeo dicere) et a spiritu sancto, quia a spiritu sancto missus est.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt triplicem missionem filii: unam qua missus est in carnem; aliam qua mittitur in mentem; tertiam qua mittitur ad praedicandum; et secundum hanc ultimam missionem dicunt filium missum a spiritu sancto, non autem secundum duas primas, sed solum a patre. Cujus ratio est, secundum eos, quia missio ad praedicandum potest convenire Christo ratione humanae naturae, cujus assumptio praesupponitur; sed duae primae missiones referuntur ad ipsam personam filii, quia missio in carnem convenit ipsi personae secundum se, et non ratione humanae naturae, cujus assumptio consequitur missionem secundum intellectum, sicut effectus causam, et sicut terminus motum. Et similiter in mentem non mittitur ratione humanae naturae. Et quia spiritus sanctus non habet auctoritatem respectu personae filii sed tantum respectu naturae assumptae, ideo concedunt tertiam missionem filii esse a spiritu sancto et non duas primas.

Sed quia, ut dictum est, in hac distin., quaest. 1, art. 2, non requiritur de necessitate quod in mittente sit auctoritas respectu missi, sed tantum efficientia respectu ejus secundum quod missus dicitur mitti; ideo concedimus quod spiritus sanctus et tota trinitas misit filium, secundum quamlibet missionem; et praecipue cum Augustinus expresse dicat eum missum a spiritu sancto loquens de missione in carne: mitti, inquit, a patre sine spiritu sancto non potuit: quia pater intelligitur eum misisse, cum fecit eum ex femina; quod utique non fecit sine spiritu sancto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando pater dicitur mittere filium, in mittente intelligitur auctoritas respectu missi, non in quantum est mittens, sed in quantum est pater; et ideo filium mitti a patre est ipsum exire a patre. Non autem ostenditur auctoritas in mittente cum seipsum filius mittere dicitur, vel cum spiritus sanctus eum mittit; et ideo filium mitti a se vel a spiritu sancto, non est ipsum exire a se vel a spiritu sancto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod filius non potest mittere patrem; quia pater non potest mitti, cum non sit ab alio. Si ab alio esset, et mitti posset et filius eum mitteret.

EX

Si enim spiritus sanctus seipsum dare non potest, et eum pater dare potest et filius; potest utique pater dare aliquid et filius quod non potest spiritus sanctus. Hic ponit Magister duas rationes ad ostendendum quod spiritus sanctus dat se: quarum prima sumitur ex parte potentiae; secunda ex parte operationis, quorum utrumque commune est tribus personis. Sed videtur quod non valeant; quia nos dicimus, quod pater potest generare filium

et generat. Filius autem non potest, nec generat; nec tamen aliqua divisio potestatis aut operationis sequitur; et similiter videtur in proposito.

Sed dicendum, quod si dare et procedere temporaliter esset tantum secundum relationem aeternae originis, rationes non valerent, sicut nec de generatione.

Sed quia hoc includit etiam efficientiam respectu quorundam effectuum in creatura, qui communiter sunt a tota trinitate; ideo rationes necessario concludunt.

|+d15.q4 Distinctio 15, Quaestio 4

|a0 Prologus

Hic quaeritur, utrum semel tantum missus sit filius, an saepe mittatur. Hic determinat de missione filii secundum speciales modos ipsius; et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda removet objectionem, ibi: hic quaeritur, cur pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut filius. Prima in duas: in prima distinguit duos modos missionis filii; in secunda assignat ipsorum differentiam, ibi: ecce distincti sunt duo modi missionis filii. Prima in duas: in prima movet quaestionem; in secunda ponit solutionem, ibi: ad quod dicimus quod duobus modis dicitur filius mitti.

Ecce distincti sunt duo modi missionis filii.

Hic assignat differentiam inter duos modos assignatos; et dividitur in duas, secundum duas differentias quas assignat. Secunda, ibi: praeterea notandum est.

Hic quaeritur, cur pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut filius.

Hic excludit objectionem, et circa hoc tria facit: primo movet objectionem, secundo ponit solutionem, ibi: ad quod dicimus. Quia in eo est principii auctoritas; tertio ex solutione improbat quorundam errorem, quem primo ponit ibi: ideoque putaverunt quidam haeretici... Patrem esse majorem et filium minorem; secundo improbat, ibi: quod Augustinus improbat.

Ad intellectum hujus partis de duobus quaeritur.

Primo de missione filii invisibili, secundum se; quia de visibili dicitur in 3. Secundo de missione per comparisonem ad eos ad quos sit missio.

Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum missio invisibilis conveniat filio; 2 utrum fit distincta a missione spiritus sancti invisibili; 3 utrum aliqua missio sit aeterna, sicut processio est aeterna et temporalis.

|a1 Articulus 1: Utrum filius invisibiliter mittatur in mentem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius invisibiliter in mentem non mittatur. Ad missionem enim divinae personae requiritur quod cognoscatur ipsa persona adveniens; et praecipue in missione sapientiae, quam nullus habens ignorat.

Sed adveniente filio, non cognoscitur ejus adventus.

Job 9, 11: si venerit ad me, non intelligam.

Ergo videtur quod filius non mittatur in mentem.

AG2

Item, missio est idem quod processio temporalis, ut supra dictum est, dist. Ista, quaest. 1, art. 1. Sed, sicut supra diximus, processio non habet quod dicatur temporalis, nisi secundum respectum in quem est; quem respectum habet processio spiritus sancti ex ipso modo processionis, in quantum procedit ut amor. Cum igitur processio filii ex suo modo non habeat respectum ut in quem, sed solum ut a quo, videtur quod processio temporalis filio non conveniat, et ita nec missio.

AG3

Praeterea, persona divina non mittitur nisi in donis gratiae gratum facientis. Sed dona pertinentia ad intellectum quae appropriantur filio, non sunt gratum facientia, cum sint communia bonis et malis, ut dicitur 1 corinth. 13: si habuero omnem scientiam... Caritatem autem non habuero, nihil sum. Ergo filius non dicitur mitti invisibiliter in donis sibi appropriatis; et ita nullo modo.

SC1

In contrarium est quod habetur Sap. 9, 10: mitte illam, sapientiam, de caelis, scilicet tuis, a sede magnitudinis tuae. Non autem loquitur de sapientia essentialiter dicta; quia illa non mittitur, cum non sit ab alio. Ergo loquitur de sapientia genita, quae est filius.

SC2

Item, Augustinus: sicut filium generari, est ipsum esse a patre; ita filium mitti est cognosci quod sit a patre. Hoc autem contingit. Ergo et filium mitti.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, in quantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitas divina in ipsa recepta; ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae; sicut proprius modus quo spiritus sanctus refertur ad patrem, est amor, et proprius modus referendi filium in patrem est, quia est verbum ipsius manifestans ipsum. Unde sicut spiritus sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita filius per donum sapientiae; in quo est manifestatio ipsius patris, qui est ultimum ad quod recurrimus.

Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum; ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudine, dicuntur personae divinae in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio.

Ulterius, sicuti praedicta originantur ex propriis personarum, ita etiam effectum suum non consequuntur ut conjungantur fini, nisi virtute divinarum personarum; quia in forma impressa ab aliquo agente est virtus imprimentis. Unde in receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel conjungentes. Et ideo utraque processio dicitur datio, in quantum est ibi novus modus habendi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, in quantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine; et ita dicitur quod mitti est cognosci quod ab alio sit per modum repraesentationis.

Sicut aliquid dicitur se manifestare vel facere cognitionem de se, in quantum se repraesentat in sui similitudine. Sed tamen me habere actuale donum, in quo persona divina detur, non possum scire certitudinaliter in actu, propter similitudinem actuum Moralium ad actus meritorios (etsi possim ex aliquibus signis conjicere) nisi per revelationem fiat certitudo; et ideo dicit job: si venerit ad me, non videbo eum; si abierit, non intelligam; quia certitudinaliter gratia gratum faciens in qua est adventus divinae personae, cognosci non potest; quamvis ipsum donum perceptum sit in se sufficienter ductivum in cognitionem advenientis personae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod proprium spiritus sancti, quod est amor, potest dupliciter habere respectum ad creaturam, vel ut objectum, vel secundum rationem principii exemplaris ad principiatum exemplatum. Sed proprium filii unam tantum habere potest relationum dictarum, scilicet illam quae est secundum rationem principii; et hoc sufficit ad processionem temporalem filii, quamvis secundum plura possit attendi respectus temporalis in processione spiritus sancti: et ita etiam missio utriusque convenire potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid participatur non secundum suum actum perfectum, sed secundum aliquem modum, non dicitur proprie haberi; sicut animalia habent aliquem modum prudentiae, non tamen dicuntur prudentiam habere, quia non habent actum rationis, qui proprie est actus prudentiae, scilicet ipsa electio; unde magis habent aliquod simile prudentiae quam prudentiam.

Videmus autem in cognitione duos gradus: primum, secundum quod cognitio intellectiva tendit in unum; secundum, prout verum accipit ut conveniens et bonum. Et nisi sit aliqua resistentia ex tali cognitione, sequitur amor et delectatio; quia, secundum Philosophum, delectatio consequitur operationem perfectam non impeditam.

Unde felicitas contemplativa est quando aliquis pervenit ad ultimam operationem intellectus et ipsam sine impedimento exercet. Constat autem quod in processione verbi aeterni est cognitio perfecta secundum omnem modum, et ideo ex tali notitia procedit amor. Unde dicit Augustinus: verbum quod insinuare intendimus cum amore notitia est. Quandocumque igitur habetur cognitio ex qua non sequitur amor gratuitus, non habetur similitudo verbi, sed aliquid illius.

Sed solum tunc habetur similitudo verbi, quando habetur cognitio talis ex qua procedit amor, qui conjungit ipsi cognito secundum rationem convenientis.

Et ideo non habet filium in se inhabitantem nisi qui recipit talem cognitionem. Hoc autem non potest esse sine gratia gratum faciente.

Unde constat quod, simpliciter et proprie loquendo, filius nec datur nec mittitur, nisi in dono gratiae gratum facientis; sed in aliis donis quae pertinent ad cognitionem, participatur aliquid de similitudine verbi.

|a2 Articulus 2: Utrum missio filii distinguatur a missione spiritus sancti.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio filii distinguatur a missione spiritus sancti.

Missio enim est temporalis processio, ut supra dixit Magister, dist. 14. Sed alia est ratio processionis filii, alia ratio processionis spiritus sancti: quia spiritus sanctus procedit ut amor, filius ut verbum. Ergo et alia ratio missionis.

AG2

Item, omne quod convenit aliquibus secundum prius et posterius non convenit eis secundum eandem rationem. Sed spiritui sancto convenit datio per prius quam filio, quia habet rationem primi doni: ergo alia est ratio dationis in utroque. Ergo et missio, cum missio sit ipsa datio.

AG3

Praeterea, dona in quibus datur filius et spiritus sanctus sunt diversa et non dependentia ad invicem. Sed eorum quae non dependent ad invicem, unum potest esse sine alio. Ergo missio filii potest esse sine missione spiritus sancti et e converso, et ita sunt distinctae etiam secundum tempus missionis.

AG4

Praeterea, videmus sensibiliter quosdam simplices ferventes esse in amore divino, qui tamen sunt valde hebetes in cognitione divinae sapientiae et e converso. Cum igitur missio filii sit secundum donum sapientiae et missio spiritus sancti sit secundum amoris donum, videtur quod una missio sine alia possit esse.

AG5

Contra, missio spiritus sancti est ad sanctificandum creaturam, ut supra dixit Magister, dist. 14. Si igitur missio filii quae est etiam in gratia gratum faciente, cujus est sanctificare, esset alia a missione spiritus sancti, essent duae missiones ad sanctificandum creaturam rationalem; et ita altera superflueret, quod non invenitur in operibus divinis. Ergo una missio non distinguitur ab alia.

CO

Respondeo dicendum, quod de distinctione missionum filii et spiritus sancti, tripliciter contingit loqui: aut quantum ad ipsarum diversitatem realem, aut quantum ad rationem missionis, aut quantum ad earum separationem. Si primo modo, cum in missione duo considerentur: scilicet exitus personae Missae ab alia, et effectus secundum quem novo modo in creatura persona divina esse dicitur; utroque modo missio filii est alia a missione spiritus sancti secundum rem: quia et generatio qua filius exit a patre, est alia a processione spiritus sancti qua exit ab utroque.

Similiter donum quod perficit intellectum, scilicet sapientia, secundum quod attenditur missio filii, est aliud a dono quod perficit affectum vel voluntatem, secundum quod attenditur missio spiritus sancti. Si autem secundo modo de earum distinctione loquamur, hoc potest esse dupliciter; aut secundum rationem propriam utriusque, aut secundum communem. Si secundum communem, tunc eadem ratio est missionis filii et spiritus sancti quantum ad utrumque; quia et esse ab alio commune est utrique, et similiter esse novo modo in creatura. Sed secundum propriam rationem utrumque differt: quia et propria ratio processionis filii non est propria ratio processionis spiritus sancti, cum ille procedat ut amor, et hic ut filius vel verbum; et similiter proprius modus quo filius dicitur esse in creatura, non est proprius modus quo spiritus sanctus est; quinimmo unus per sapientiam, alter per amorem. Si autem tertio modo, tunc dico, quod una missio nunquam est sine alia; quia amor sequitur notitiam; notitia perfecta, secundum quam est missio filii, semper inducit in amorem, et ideo simul infunduntur et simul augmentantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sit alia processio secundum rem, conveniunt tamen in quodam communi secundum rationem, quod est esse ab alio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, ut prius diximus, in divinis non est prius et posterius; tamen exitus spiritus sancti praesupponit exitum filii, secundum ordinem naturae; et ex parte ista, si liceret ita loqui, possemus dicere, quod missio filii ex parte exitus importati, est prior missione spiritus sancti. Sed hoc esset secundum rationem propriam utriusque, et non secundum rationem communem. Si autem considerentur istae missiones quantum ad effectum in creatura, hoc dupliciter: vel ex parte ipsius dantis vel mittentis; vel ex parte ipsorum donorum in quibus fit missio. Si ex parte donorum, tunc simpliciter naturaliter notitia praecedit amorem, et ex parte illa missio filii missionem spiritus sancti. Sed hoc erit secundum rationis propriae considerationem, et non communis; sicut omnes species motus aequaliter conveniunt in ratione communi motus; tamen secundum esse suum proprium, motus localis est prior aliis motibus. Si autem ex parte dantis, cum primum movens et inclinans ad dandum sit ipse amor, sic datio spiritus sancti est prior datione filii. Sed hoc non ita exprimitur in ratione missionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dona in quibus mittitur filius et spiritus sanctus, consequuntur se invicem necessario, ut supra ostensum est, in corp. Art., et ideo ratio procedit ex falsis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa notitia ex qua procedit amor, viget in ferventibus divino amore, qua scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime in eos profluens sua beneficia; et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod utraque missio ordinatur ad finem unum ultimum, scilicet conjungere Deo; sed effectus utriusque missionis differt secundum duo quaeveniuntur in rationali creatura, quibus Deo conjungitur, scilicet intellectus et affectus, et ita neutra superfluit.

|a3 Articulus 3: Utrum missio possit esse aeterna.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna. Sicut enim dicit Gregorius, eo mittitur filius quo generatur. Sed generatio ejus est aeterna. Ergo et missio.

AG2

Item, sicut missio dicit respectum a quo est, et in quem; ita et processio amoris, ut supra dictum est, in hac dist., quaest. 1, art. 2. Sed processio amoris est aeterna a patre in filium.

Ergo et missio potest esse aeterna.

AG3

Praeterea, sicut missio dicitur per respectum ad creaturam, ita et donum. Sed donum spiritus sancti dicitur ab aeterno. Ergo et missio potest dici aeterna.

SC1

Contra est illud quod Augustinus in littera dicit: non eo quod de patre natus est, dicitur filius missus.

SC2

Praeterea, missio semper ponit novum modum existendi in aliquo ipsius missi. Sed nihil novum est aeternum. Ergo non est aeterna, sed tantum temporalis: et hoc simpliciter concedendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest tripliciter exponi. Uno modo quod loquatur de generatione temporali ipsius filii, secundum quam dicitur missus in carne. Secundo modo ut ly eo non sit adverbium, sed ablativi casus; ut sit sensus: ab eo a quo generatur mittitur: et hoc verum est. Tertio modo ut loquatur non de missione in actu, sed secundum aptitudinem: ex hoc enim filius est, ut ita dicam, missibilis, quo a patre per generationem exivit. Esse enim ab alio non dicit totam rationem missionis, ut patet ex dictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod processio amoris, quamvis sit in aliquem, non tamen ponit novum modum existendi in illo, et ideo potest esse aeterna: sed missio ponit novitatem existendi in aliquo, et ideo non potest esse aeterna. Et propter hoc, quamvis possit concedi aliquo modo quod spiritus sanctus procedat a patre in filium ab aeterno, non tamen conceditur quod mittatur a patre in filium ab aeterno.

RA3

Ad tertium dicendum, quod missio est nomen verbale, unde importat actualem relationem ad creaturam; sed donum imponitur ab aptitudine donandi, et ideo non importat actualem respectum ad creaturam; propter quod ab aeterno spiritus sanctus dicitur donum, non autem missus, sicut nec datus.

|+d15.q5 Distinctio 15, Quaestio 5

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de missione filii per comparisonem ad eos ad quos mittitur; et circa hoc tria quaeruntur: 1 ad quos fiat missio filii vel spiritus sancti; 2 supposito quod ad omnes sanctos, utrum plenius post incarnationem quam ante; 3 de effectu invisibilis missionis: utrum faciat eos ad quos mittitur, non in hoc mundo esse.

|a1 Articulus 1: Utrum missio fiat ad creaturas irracionales.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio fiat etiam ad creaturas irracionales. Est enim missio ad sanctificandum creaturam, ut dictum est, distin. 14, quaest. 2, art. 2. Sed quaedam creaturae irracionales dicuntur sanctificari, ut templum et vasa. Ergo et ad eas fit missio.

AG2

Item, in nullo potest esse gratia, nisi missio ad ipsum fiat. Sed in sacramentis continetur gratia, et tamen sunt insensibiles creaturae. Ergo ad eas fit missio.

AG3

Item, filius non tantum procedit ut verbum manifestans patrem per modum cognitionis, sed etiam ut repraesentans patrem secundum similitudinem naturae. Sed omnes creaturae etiam insensibiles, habent similitudinem generationis filii, inquantum procedunt in aliqua imitatione divinae naturae, secundum attributa participata; sicut rationalis creatura participando sapientiam, habet similitudinem ipsius, inquantum procedit ut verbum.

Ergo cum ratione istius assimilationis dicatur filius mitti ad racionales creaturas inquantum est verbum, eadem ratione debet mitti ad irracionales inquantum est filius.

AG4

Contra, missio divinae personae est tantum secundum gratiam gratum facientem, ut dictum est. Hujus autem creaturae rationales tantum capaces sunt. Ergo ad eas tantum fit missio.

CO

Respondeo dicendum, quod cum missio divinae personae sit solum in donis gratiae gratum facientis, ad illos solum fit missio quibus hujusmodi dona conferri possunt; et ideo concedimus quod ad omnes rationales creaturas potest fieri missio, nisi sint depravatae per obstinationem in malo, sicut Daemones et damnati, et non ad irrationales creaturas.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sanctificari tripliciter dicitur: uno modo secundum quod sanctum dicitur mundum, prout sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam; alio modo secundum quod sanctum dicitur firmum, prout dicitur sanctificatio, confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae, et istis duobus modis est tantum in rationali creatura, et secundum hos tantum fit missio; tertio modo dicitur sanctificatio, secundum quod aliquid accommodatur ad usum divini cultus, quem decet omnis munditia, et hoc modo dicuntur templum et vasa sanctificari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis non habetur gratia sicut in subjecto gratiae, sed sicut in instrumento in quo confertur gratia. De hoc tamen habebitur in 4, distin. 1, quaest. 1, art. 1. Unde sanctificatio sacramentorum pertinet ad tertium modum, secundum quem non fit missio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod missio pertinet ad reditum creaturae in finem; et ideo non potest esse missio, nisi secundum illa quae possunt dicere relationem in finem. Sed generatio filii, inquantum filius est, dicitur tantum secundum exitum a principio, et ideo secundum rationem illam non pertinet ad missionem, sed magis ad creationem, secundum quod res educuntur in esse, prout dicitur, quod per filium omnia facta sunt. Sed ratio verbi et amoris possunt se habere ad utrumque; et ideo ratio verbi et amoris pertinet ad creationem et ad missionem.

Et praeterea, imitatio divinae naturae, quam filius perfecte accipit, est etiam secundum primos effectus, quibus in esse naturae subsistimus: qui non sufficiunt ad talem conjunctionis rationem qualem missio requirit.

RA4

Quartum concedimus.

Articulus 1B

AG1

Ulterius, quaeritur, utrum ad omnes sanctos, ratione augmenti gratiae, dicatur mitti filius vel spiritus sanctus. Et videtur quod non. Quia missio dicit novum modum existendi personae divinae in creatura. Sed per gratiae augmentum non dicitur alio modo Deus esse in sanctis quam prius. Ergo ad eos non fit missio divinae personae.

AG2

Praeterea, missio personae fit ad revocandum rationalem creaturam, ut Magister dicit. Sed non revocantur nisi errantes. Ergo cum sancti non sint errantes, ad eos non fit missio.

SC1

Contra, spiritus sanctus missus est ad apostolos in Pentecostes in visibili missione. Sed missio visibilis demonstrat invisibilem. Ergo etiam et invisibiliter.

Sed ipsi prius habebant gratiam. Ergo secundum augmentum gratiae in sanctis, dicitur ad eos mitti filius vel spiritus sanctus.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod filius et spiritus sanctus dicuntur mitti ad sanctos secundum augmentum gratiae. Sed augmentum gratiae potest esse dupliciter: aut secundum intentionem ejusdem virtutis tantum, et ratione hujus augmenti non dicitur nova missio; aut secundum quod per augmentum gratiae perficit in novum usum vel actum gratiae, et secundum hoc dicitur spiritus sanctus et filius mitti nova missione; verbi gratia, notitia talis quae habetur de Deo, ut ex ea procedat amor, sufficit ad rationem missionis filii.

Quando autem ita notitia per inspirationem elevatur ut etiam divina mysteria cognoscat, sic datur in dono prophetiae. Et similiter est de spiritu sancto, quia amor caritatis quicumque sufficit ad missionem spiritus sancti. Sed quando virtus amoris excrescit, ut ratione amoris conferatur sibi aliquis alius usus gratiae, ut miracula facere, vel sine difficultate omnem tentationem vincere, vel aliquid hujusmodi, tunc dicitur esse nova missio spiritus sancti. Quidam tamen dicunt quod in omni augmento gratiae gratum facientis, est missio divinae personae, quod etiam facile potest sustineri.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis non sit alius modus accipiendi generales modos, tamen est secundum aliquem specialem modum, inquantum secundum specialem usum gratiae assimilatur sibi illum ad quem fit missio. Vel etiam est in eo pleniori modo; et hoc sufficit ad missionem quantum ad secundam opinionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod revocare aberrantem accidit missioni ex parte ejus ad quem fit missio qui est in culpa. Missio enim determinat terminum ad quem, ut scilicet per missionem gratia conferatur; non autem ex ratione missionis determinatur terminus a quo, sive sit status culpae, sive sit status naturalium tantum, vel etiam status minoris gratiae. Vel dicendum, quod quamvis non revocet actu errantem, tamen gratia facit ne erret, et haec est quaedam revocatio ab errore.

Articulus 1C

AG1

Ulterius, quaeritur, utrum ad Angelos et ad alios beatos fiat missio spiritus sancti. Videtur quod non. Missio enim semper est secundum aliquem effectum gratiae, qui in ea mittitur. Sed in Angelis et beatis, qui devenerunt ad terminum vitae, neque datur de novo gratia neque augetur. Ergo ad eos non fit missio.

AG2

Item, non est idem nuntius et ad quem fit missio. Sed in missione filii et spiritus sancti, Angeli se habent ut nuntii, quia custodiunt et suggerunt.

Ergo videtur quod ad eos non fiat missio, quia sic oporteret ire in infinitum.

SC1

Sed contrarium habetur ex littera.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur de Angelis et beatis, dicendum, quod visio quae est essentialis beatitudini, et caritas et hujusmodi quae pertinent ad praemium substantiale, non augentur in eis ex quo jam beati sunt effecti; sed per hoc non tollitur quin aliquae revelationes novae fiant in eis, cum quantumcumque perficiatur eorum cognitio, in infinitum a Dei cognitione excedatur; et secundum illas novas revelationes consurgunt ad Dei amorem, non quidem ut magis ament, sed ut sub alia ratione eorum amor dirigatur in Deum.

RA1

Dicendum igitur ad primum, quod Angelis facta est missio filii et spiritus sancti in ipsa collatione gratiae vel gloriae. Ulterius etiam fit ad eos missio filii et spiritus sancti, postquam beati sunt effecti, secundum novas revelationes et novos modos amandi.

Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis non fiat ad eos missio secundum augmentum gratiae intensive, fit tamen, secundum quod quodammodo eorum gratia extensive ad plura augetur ex novis revelationibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in eadem missione non est idem nuntius et ad quem fit missio; sed in diversis non est inconveniens. Dico igitur, quod in missione divinarum personarum ad nos, Angeli sunt missi vel nuntii, non tamquam ipsi menti illabentes, sed per ministerium exterius. In missione vero quae fit ad eos, non sunt ipsi sicut nuntii, nisi forte secundum quod superiores Angeli cooperantur divinis personis in illuminatione inferiorum.

Sed tamen non erit abire in infinitum: quia est devenire ad supremos Angelos, qui immediate lumen divinae revelationis recipiunt.

Articulus 1D

AG1

Ulterius, quaeritur, utrum ad Christum, secundum quod homo, possit fieri missio. Videtur quod non. Missio enim semper est ad distans. Sed humana natura nunquam fuit in Christo distans a divina; immo a principio conceptionis suae fuit conjuncta per unionem et plenitudinem omnis gratiae. Ergo videtur quod ad eum non fiat missio.

AG2

Praeterea, missio est ad sanctificandum creaturam.

Sanctificatur autem quod non est sanctum. Cum igitur Christus nunquam fuerit non sanctus, videtur quod ad eum non possit fieri missio.

AG3

Contra, missio spiritus sancti est ipsa datio.

Sed spiritus sanctus datus est Christo, ut dicitur joan. 3, 34: non ad mensuram dat Deus spiritum.

Ergo ad eum fit missio.

AG4

Praeterea, missio visibilis est signum invisibilis.

Sed ad Christum facta est missio visibilis spiritus sancti in columbae specie, Matth. 3. Ergo et invisibilis.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur de Christo, dicendum, quod non est dubium quin ad humanam naturam in Christo missus sit Dei filius missione visibili quae est in carnem. Sed utrum ad Christum, secundum quod homo est, mittatur filius invisibiliter, vel spiritus sanctus visibiliter vel invisibiliter, dubium est. Quidam enim dicunt, quod ad ipsum nulla invisibilis missio facta est. Cujus rationem assignant, quia Christus ab initio conceptionis suae

plenus fuit omni gratia: unde gratia in eo nullo modo fuit augmentata. Et ideo neque ratione collationis gratiae, neque ratione augmenti potest ad eum fieri missio invisibilis. Sed missio visibilis spiritus sancti ad ipsum facta est, ad manifestationem interioris gratiae et non alicujus missionis interioris quae aliquam novitatem in gratia importaret. Alii dicunt, et verius, ut videtur, quod ad animam Christi facta est missio invisibilis in collatione gratiae quam in initio suae conceptionis accepit; sed postmodum nulla missio ad eum facta est, quia nulla circa ipsius gratiam innovatio facta est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura quamvis tempore non fuerit ante unionem, tamen prius est ipsam considerare secundum intellectum in se quam ut unitam; et ideo ad ipsam fit missio filii per gratiam unionis, quae dicitur missio in carnem. Similiter etiam secundum quod intelligitur unita, adhuc est distans a divina natura secundum conditionem naturae, quamvis non secundum unitatem personae; et ideo ad naturam humanam etiam unitam potest fieri missio per gratiam invisibilem in mentem, quamvis tempore natura gratiam non praecedat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sanctificare est sanctum facere. Sanctum autem facere contingit dupliciter: vel ex non sancto, vel ex sancto. Ex non sancto dupliciter: vel privative, idest quod primum fuerit natum habere sanctitatem non habens, et sic sanctificari non convenit Christo; vel negative, et sic convenit Christo ex non sancto fieri sanctum secundum humanam naturam, quae prius quam esset, sancta non erat; et hoc sufficit ad rationem missionis.

Ex sancto autem fieri sanctum, est dupliciter: vel ex minus sancto facere magis sanctum, et in tali sanctificatione adhuc salvatur ratio missionis, sed talis sanctificatio vel missio Christo non competit; vel secundum continuationem sanctitatis, ut sit sanctificari, in sanctitate continuari. Sed hoc proprie non dicitur. Unde haec sanctificatio non sufficit ad rationem missionis, quia non ponitur aliqua innovatio; quamvis talis sanctificatio Christo conveniat, ut ipse dicit joan. 17, 19: ego pro eis sanctifico meipsum.

RA3

Ad tertium, secundum aliam opinionem, potest dici, quod non omnis datio est missio, sed illa quae fit alicui praeexistenti; quamvis hoc non multum habeat rationis.

RA4

Ad quartum patet responsio per praedicta, in corp. Art..

|a2 Articulus 2: Utrum missio invisibilis fuerit plenior post incarnationem quam ante.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non plenior fuerit post incarnationem quam ante. Missio enim fit per quamdam irradiationem divinae bonitatis in donis gratiae gratum facientis. Sed sol corporalis, cui bonitatem divinam dionysius assimilat, semper aequaliter irradiat. Ergo videtur quod missio omni tempore aequaliter fiat.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod caelibatus joannis non praefertur conjugio Abrahae, et ita videtur quod sancti novi testamenti non sint majoris meriti quam sancti veteris testamenti. Sed plenitudo missionis attenditur secundum copiam gratiae, quae est principium merendi. Ergo videtur quod non plenius sit facta post incarnationem quam ante. Hoc etiam videtur, quod sancti veteris testamenti proponuntur nobis in exemplum perfectae virtutis, sicut patet ad Hebr. 11, ut job proponitur in exemplum patientiae, Abraham in exemplum fidei; et sic de aliis.

SC1

Contra Augustinus, exponens illud joan. 7, 39: nondum erat spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus ait: quomodo hoc intelligitur nisi quod illa datio spiritus vel missio futura erat qualis nunquam ante fuerat? non enim antea nulla erat, sed non talis erat. Ergo videtur quod post incarnationem plenior fuerit.

CO

Respondeo dicendum, quod de missione possumus loqui dupliciter: vel ex parte ipsius mittentis, et sic cum apud ipsum nulla sit transmutatio, aequalis fit missio in omni tempore; nisi forte secundum praedeterminationem sapientiae et praescientiae suae, secundum quod praeordinavit sine sui mutatione, secundum diversas congruitates temporum, aliquid uno tempore facere, et non alio: vel ex parte eorum ad quos fit missio; et sic illi qui magis sunt parati ad perceptionem gratiae, plenior gratiam consequuntur.

Dicendum igitur, quod quia per adventum Christi remotum est obstaculum antiquae damnationis, totum humanum genus effectum est paratius ad perceptionem gratiae quam ante: tum propter solutionem pretii, et victoriam diaboli; tum etiam propter doctrinam Christi, per quam clarius nobis innotescunt divina. Et ideo, loquendo communiter, plenior facta est missio post incarnationem quam ante, quia de plenitudine ejus omnes accepimus.

Sed verum est quod ad aliquas speciales personas est in veteri testamento plenissima facta missio secundum perfectionem virtutis; et ipsi tamen de plenitudine Christi acceperunt, in quantum in fide mediatoris salvati sunt, secundum Augustinum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod illa ratio procedit ex parte ipsius mittentis, qui, quantum in se est, semper aequaliter se habet ad gratiam conferendam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sancti veteris testamenti dupliciter possunt considerari: vel quantum ad gratiam personalem, et sic per fidem mediatoris consecuti sunt gratiam aequae plenae his qui sunt in novo testamento et multis plus et multis minus; vel secundum statum naturae illius temporis, et sic cum adhuc continerentur obnoxii divinae sententiae pro peccato primi parentis, nondum soluto pretio, erat in eis aliquod impedimentum, ut non ad eos ita plena missio fieret, sicut fit in novo testamento etiam per traductionem in gloriam, in qua omnis perfectio naturae amovetur.

Ja3 Articulus 3: Utrum per missionem invisibilem efficimur ne simus in hoc mundo.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per missionem invisibilem efficimur quod non in hoc mundo simus. Qui enim est in caelis, non est in mundo. Sed apostolus in persona omnium sanctorum dicit, Phil. 3, 20: nostra conversatio in caelis est.

Ergo videtur quod sancti ad quos fit missio, non sint in mundo.

AG2

Item, Augustinus dicit, quod anima verius est ubi amat, quam ubi est. Sed esse essentialiter in aliquo, est verissimus modus essendi in eo. Ergo sancti essentialiter sunt in caelestibus, quae amant.

AG3

Praeterea, cum anima fit substantia incorporealis, non determinatur ad locum nisi per accidens.

Ibi ergo erit anima essentialiter ubi est per accidens. Sed in suo objecto est anima per accidens sicut in sua materia. Ergo essentialiter est ubi est suum objectum.

AG4

Praeterea, nos dicimus Angelos esse in aliquo loco, propter hoc quod ibi operantur. Sed operatio animae est circa objectum. Ergo anima essentialiter est ubi est suum objectum.

SC1

Contra, forma nunquam excedit id cuius est forma. Sed anima est forma essentialis corporis.

Ergo non est essentialiter nisi ubi est corpus. Corpus autem nunquam est extra mundum, quamdiu vivimus. Ergo missio invisibilis non facit nos in hoc mundo non esse.

CO

Respondeo dicendum, quod anima nostra comparatur ad duo: scilicet ad corpus, cui dat esse substantiale, per quod etiam ipsa est; non enim est aliud animae esse quam hoc quod corpori dat, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 5, art. 2.

Comparatur etiam ad objectum suum, a quo recipit esse secundum perfectionem secundam, quod est esse accidentale. Et ideo anima essentialiter est ubi est corpus suum ad quod habet essentialem relationem. Ubi autem est objectum suum, non est essentialiter, sed solum per quamdam conformitatem: prout dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam.

Et hoc modo intelligitur quod dicitur in littera: secundum quod aliquod aeternum mente percipimus, non in hoc mundo sumus; quia non conformatur affectus noster et intellectus mundanis rebus et caducis, sed caelestibus et aeternis; et sic etiam intelligendum est quod apostolus dicit: nostra conversatio in caelis est.

RA1

Unde patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis esse substantiale animae sit in conjunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est, secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus coniungitur.

Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobilissimum esse, quod est secundum perfectionem ultimam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod locus non convenit animae nisi per accidens: tamen ad hoc quod in loco essentialiter esse dicatur, oportet quod etiam essentialiter coniungatur ei, ratione cuius sibi locus attribuitur. Sed anima non coniungitur objecto suo essentialiter, sed tantum secundum similitudinem ipsius receptam in anima: quia lapis non est in anima, sed species lapidis, secundum Philosophum: cui etiam speciei, sive intentioni, coniungitur anima, non quantum ad esse primum, quod est substantiale, sed quantum ad esse secundum, quod est esse accidentale. Et ideo ratione objecti sui non dicitur anima essentialiter esse in loco.

RA4

Ad quartum dicendum, quod operatio Angeli in res corporales est operatio activa; et ideo oportet quod per virtutem suam, quae non separatur ab essentia sua, conjungatur corpori in quod operatur, sicut motor mobili. Sed operatio animae intellectualis in rem quam cognoscit et diligit, est operatio non activa, sed receptiva; et ideo non oportet quod conjungatur ei essentialiter, sed quod intentio illius recipiatur in ipsa anima.

EX

Secundum quam etiam missus posset dici, quia ex hoc ipso quod filius a patre est, convenientiam habet ut ab eo mittatur, ut missio non secundum actum missionis intelligatur, sed secundum aptitudinem ad missionem.

Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur.

Hoc intelligendum est non tantum de cognitione speculativa, sed quae est etiam quodammodo experimentalis; quod ostendit hoc quod sequitur: atque percipitur, quod proprie experientiam in dono percepto demonstrat. Dicitur autem anima rationalis in Deum proficiens quantum ad statum viae, perfecta in Deo quantum ad statum patriae, ubi utraque missio complebitur propter perfectam cognitionem et perfectum amorem.

Quomodo quotidie mittitur ad sanctos. Non quod ei qui gratiam habet, quotidie missio fiat: sed per hoc ostenditur nullum tempus esse determinatum missioni spiritus sancti vel filii, ad quod divina liberalitas coarctetur.

Pater enim est... Principium totius divinitatis.

Hoc potest exponi dupliciter: primo ut in totalitate deitatis perfectio designetur; et sic principium totius deitatis pater dicitur, inquantum est principium filii, in quo est perfecta deitas. Sed hoc intentioni Augustini non competit: quia per hunc modum etiam filius totius divinitatis principium diceretur; quia spiritus sanctus, cujus est principium, perfectam divinitatem habet. Unde melius exponitur ut designetur totalitas divinarum personarum quantum ad numerum; ut sic intelligatur principium totius divinitatis, quia in omnibus personis divinis ipse est principium, non quod sui principium sit, sicut et fundamentum dicitur principium totius domus, quamvis non sui ipsius. Ideo vero melius dicitur principium deitatis quam divinitatis, quia divinum a Deo denominatur; unde divinitas importat participatam deitatem et non per essentiam, qualiter in Deo est.

|+d16.q1 Distinctio 16, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de processione temporali spiritus sancti in communi, hic descendit ad speciales modos missionis, et dividitur in partes duas: in prima determinat de missione visibili; in secunda de invisibili, 17 distinct., ibi: jam nunc accedamus ad assignandum missionem spiritus sancti qua invisibiliter mittitur in corda fidelium. Prima in duas: in prima distinguit duos modos processionis temporales spiritus sancti; in secunda ostendit differentiam ipsius ad visibilem missionem filii, ibi: sed prius quaerendum est. Et haec in duas: in prima, ostendit differentiam per hoc quod filius secundum visibilem missionem minor patre dicitur, non autem spiritu sancto; in secunda ex consequenti ostendit alium modum quo pater major filio dici potest, quam propter missionem visibilem, ibi: Hilarius autem videtur dicere, quod pater major sit filio, nec tamen filius minor patre. Circa primum duo facit: primo ostendit quod filius propter missionem visibilem minor patre dicitur, non autem spiritu sancto; secundo ostendit quod propter eandem visibilem missionem filius seipso et spiritu sancto minor dici potest, ibi: notandum autem, quod filius, secundum quod homo factus est, non tantum patre, sed spiritu sancto, et etiam seipso minor dicitur.

Ad intellectum hujus partis quatuor quaeruntur: 1 de ipsa missione visibili secundum se; 2 ad quos fieri debeat; 3 quibus speciebus; 4 per quos missio visibilis administrata sit.

|a1 Articulus 1: Utrum missio visibilis conveniat divinae personae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod missio visibilis divinae personae non competat.

Missio enim est, ut prius dictum est, dist. 15, qu. 1, art. 1, secundum quod divina persona aliquo novo modo est in aliquo quo prius non fuit. Sed in nulla creatura visibili potest esse aliquo modo quo prius non fuerit; est enim in omnibus creaturis essentialiter, potentialiter, praesentialiter; et praeter hoc est in sanctis mentibus per gratiam, quo modo in aliquo visibili corporeo esse non potest. Ergo videtur quod missio visibilis non possit esse.

AG2

Si dicis quod esse in illis creaturis visibilibus alio modo est, quia sicut in signo; contra, omnis effectus repraesentans causam est signum illius quo in ipsam potest deveniri. Sed omnes creaturae repraesentant ipsum Deum tamquam causam per imaginem vel vestigium. Ergo secundum hoc in omnibus creaturis mittetur visibiliter, nec alio modo erit in illis visibilibus creaturis, in quibus mitti dicitur, quam prius.

AG3

Praeterea, ratio sacramenti est quod in ipso sit Deus sicut in signo visibili. Si igitur propter hoc dicitur visibiliter mitti, quia in rebus visibilibus est, sicut in signis; tunc illae res essent sacramenta, et in omnibus sacramentis esset missio visibilis.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit in littera, quod ex hoc spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, quod facta est quaedam species creaturae ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur. Sed in apparitionibus veteris testamenti in visibilibus creaturis ostendebantur divinae personae, sicut ipsi Abrahae, genes. 18. Ergo secundum hoc videtur quod missio visibilis non sit aliud quam apparitio.

AG5

Si dicatur, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem, quod non facit apparitio; contra, per missionem invisibilem efficitur aliquis dignus Dei amore: sed nemo scit utrum amore vel odio dignus sit, Eccle. 9, 1, nec videtur hoc utile scire, quia alias non esset ita homini occultatum.

Ergo videtur quod nulla visibilis apparitio fiat ad missionis interioris manifestationem.

AG6

Praeterea, nihil potest manifestari per aliquid, nisi sufficienter illud ducat in ipsum. Sed nulla creatura visibilis ducit sufficienter in cognitionem gratiae invisibilis. Ergo videtur quod invisibilis missio per visibiles species non manifestetur.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem; ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione spiritus sancti, sed addit solam rationem manifestationis per visibile signum.

Ad rationem ergo visibilis missionis spiritus sancti tria concurrunt, scilicet quod missus sit ab aliquo; et quod sit in alio secundum aliquem specialem modum, et quod utrumque istorum per aliquod visibile signum ostendatur, ratione cujus tota missio visibilis dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa visibilis creatura, secundum quam missio dicitur visibilis, aliter se habet in missione visibili filii, et in missione visibili spiritus sancti. Quia in missione filii se habet non solum ut per quod vel in quo ostenditur missio, sed etiam ut ad quod fit missio; quia naturam humanam visibilem assumpsit in unitatem personae; secundum quam assumptionem visibiliter in carnem mitti dicitur. Et ideo in ipsa natura visibili quodam novo modo per carnem existit, scilicet per unionem non tantum in anima, sed etiam in corpore. At in missione visibili spiritus sancti illa creatura visibilis non se habet ut ad quod fit missio; sed solum ut ostendens missionem invisibilem factam in aliquem; et ideo non oportet quod in illa creatura visibili sit novo modo nisi sicut in signo; sed est novo modo in eo ad quem fit missio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis creatura significet Deum esse et bonitatem ipsius; non tamen significat ipsum esse per gratiam in aliquo nisi ad hoc specialiter instituatur, sicut illae creaturae visibiles ad hoc specialiter factae sunt, ut in eis praesentia spiritus sancti insinuetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per sacramenta significatur praesentia divinae inhabitationis, sicut in signis institutis, non ad tempus, sed semper.

Sed illae creaturae visibiles non fuerunt institutae ut significarent gratiam divinae inhabitationis semper, sed solum in illo tempore determinato; et ideo non est simile. Vel aliter dicendum, et melius, quod sacramenta veteris legis significabant quidem gratiam affuturam, sed non praesentem, eo quod in eis gratia non conferebatur. Sacramenta vero novae legis non tantum sunt signa, sed etiam causae quodammodo; et ideo non significant gratiam ut jam habitam, sed ut per sacramenta inducendam. Sed illae species sunt tantum signa praesentis gratiae et non causae, sicut patet quod circa Christum, ad quem visibilis missio facta est, nihil gratiae invisibilis effectum est. Unde etiam omnes ad quos missio visibilis facta est, gratiam habent; non autem omnes quibus sacramenta conferuntur, gratiam suscipiunt, quia causalitas sacramentorum impeditur: significant enim gratiam, non ut existentem, sed ut causandam quodammodo per ipsa.

RA4

Ad quartum dicendum, quod missio visibilis includit in se apparitionem, et super hoc aliquid addit, scilicet rationem missionis; quae in duobus consistit, ut dictum est, in corp. Art.. Unde de ratione apparitionis non est nisi quod aliquod divinum in signo visibili manifestetur, non autem quod manifestetur origo unius personae ab alia, nec inhabitatio secundum specialem modum essendi in eo cui fit apparitio, vel in aliquo alio, sicut patet in apparitione facta Abrahae; quamvis enim apparuerint tres ad manifestandum numerum personarum, tamen ordo unius personae, secundum quem est ab alio, in illo signo visibili non manifestabatur; et inde est quod apparitio potest patri convenire, non autem missio visibilis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nullus per se potest scire utrum dignus sit odio vel amore; sed potest sibi divinitus propter aliquam utilitatem manifestari; et non solum sibi, sed aliis etiam; quia quod est uni utile, non est utile omnibus. Unde non oportet quod si uni reveletur, quod omnibus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis una creatura visibilis non sufficiat ad hoc quod ducat in cognitionem invisibilis missionis, tamen ex sua novitate excitat videntes in admirationem et inquisitionem, et tunc inquiringibus per gratiam invisibilem et per doctrinam praedicatoris exterius potest missio invisibilis designata edoceri.

¶a2 Articulus 2: Utrum missio visibilis debuerit fieri ad patres veteris testamenti.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur etiam quod ad patres veteris testamenti missio visibilis fieri debuerit. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad patres veteris testamenti facta est missio invisibilis, ut supra dictum est, distinct. 15, qu. 5, art. 2. Ergo videtur quod etiam visibilis fieri debuerit.

AG2

Praeterea, constat quod gratia novi testamenti est gratia plenitudinis, in quantum de plenitudine Christi omnes accepimus. Si igitur ad illos de primitiva ecclesia propter gratiae plenitudinem missio spiritus sancti fiebat, videtur quod etiam ad omnes fideles fieri debuerit.

AG3

Praeterea, per visibiles missiones et visibilia signa, apostoli notitiam fidei in multos diffuderunt, sicut dicitur marci ult.: illi autem profecti, praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. Sed sicut illi tenebantur ad praedicationem fidei, ita etiam et praelati nostri temporis. Ergo videtur quod ad eos etiam missio visibilis fieri debeat.

AG4

Praeterea, constat quod beata virgo plenissimam gratiam habuit inter omnes puras creaturas.

Si igitur missio visibilis fit ad ostendendum plenitudinem gratiae inhabitantis, videtur quod ad ipsam fieri debuerit missio specialis.

AG5

E contrario videtur quod ad Christum non debuit fieri missio. Missio enim visibilis est signum invisibilis missionis. Sed ad Christum nulla missio invisibilis spiritus sancti facta est, nisi forte in principio suae conceptionis. Ergo videtur quod postmodum nulla missio visibilis ad eum fieri debuerit.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut in missione invisibili spiritus sancti ex plenitudine divini amoris redundat gratia in mentem, et per illum effectum gratiae accipitur cognitio illius personae divinae experimentalis ab ipso cui fit missio, ita in missione visibili attenditur alius gradus redundantiae, in quantum scilicet gratia interior propter sui plenitudinem quodammodo redundat in visibilem ostensionem, per quam manifestatur inhabitatio divinae personae, non tantum ei cui fit missio, sed etiam aliis. Unde oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio, et ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos: propter quod manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit. Et ideo Christo primo, et postmodum apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos ecclesia plantata est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis aliqui patres veteris testamenti gratiam plenissimam acceperint personalem, tamen quia nondum erat tempus gratiae, propter impedimentum originalis peccati, a quo nondum morte Christi natura humana remedium acceperat, ideo non debuit significari plenitudo gratiae ut praesens, sed tantum ut futura in apparitionibus et legalibus sacramentis.

Vel ex alia parte non erat tunc tempus spiritualis propagationis, per quam spirituali modo diversae gentes in Dei cognitione regenerantur, sed carnali propagatione cultus divinus a patribus in filios procedebat: et ideo non debuit significari gratia per missionem visibilem, quae significat gratiam tendentem in alios.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fideles primitivae ecclesiae erant quasi semen quoddam spirituale per quos debuit pullulare fides in omnibus gentibus; et ideo ad eos visibilis missio facta est, ad ostendendum quod per eos plantanda erat ecclesia in cognitione Dei per universum mundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod duplici ratione non oportet modo fieri missionem visibilem, sicut tunc: primo quia iste est naturalis ordo quod ex visibilibus in invisibilia veniatur. Unde primis tamquam adhuc rudibus in Dei cognitione signa visibilia ostendebantur; sed jam modo innotescente et publicata fide, sufficit cognitio in invisibilibus signis, quae sunt dona gratiarum mentibus infusa. Videmus enim aliquid proficere novae plantulae, quod postmodum sibi non adhibetur, quando ad perfectum venit.

Alia ratio est, quia signa illa et visibiles missiones fuerunt quasi argumentum confirmans fidei veritatem.

Ilius autem cuius probatio semel perfecta est, non oportet probationem iterari; sed ex suppositione prioris probationis procedere. Ita etiam non oportet quod per nova signa modo fides probetur, sed per ea quae tunc facta sunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod inter alios qui fuerunt de primitiva ecclesia, in die Pentecostes etiam beatæ virgini visibilis missio spiritus sancti facta est. Sed quamvis singularem plenitudinem gratiæ consecuta sit, tamen non fuit ad ipsam facta missio visibilis specialis: quia non ordinabatur gratia sua ad plantationem ecclesiae per modum doctrinae et administrationis sacramentorum, sicut per apostolos factum est. Unde apostolus dicit 1 ad timoth. 2, 12: mulierem in ecclesia loqui non permitto.

RA5

Ad quintum dicendum, quod missio visibilis ostendit missionem invisibilem non semper tunc fieri, sed sufficit si etiam prius facta fuerit. Quare autem tunc missio visibilis ad Christum facta sit, dicitur infra, art. Seq..

ja3 Articulus 3: Utrum missio visibilis fiat tantum in specie corporali.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio visibilis non solum fiat in specie corporali.

Est enim triplex missionis genus, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis, ut dicitur in Glossa Isidori. Per quamlibet autem harum potest fieri divinorum manifestatio. Ergo videtur quod sicut est missio aliqua quae fit secundum visionem intellectualem, scilicet per gratiam invisibilem, et aliqua quae fit secundum corporalem, scilicet secundum species corporales; ita etiam sit aliqua secundum visionem imaginariam per species imaginarias.

AG2

Praeterea, quanto aliquid nobilius est, tanto nobiliores proprietates habet. Sed nobilioribus proprietatibus creatura nobilior divinam bonitatem repraesentat. Ergo cum missio visibilis sit ad manifestandum divinas personas, videtur quod semper per creaturas nobilissimas fieri debet, ut per stellam vel aliquid huiusmodi, et non per columbam vel ignem.

AG3

Praeterea, spiritum veritatis non decet aliqua fictio. Sed spiritus sanctus est spiritus veritatis, ut dicitur joan. 15. Ergo non decet quod per aliquas species, quibus non subsit rei veritas, appareat; et ita videtur quod columba illa, in qua apparuit, verum animal fuerit, et linguae et ignis, verae linguae et verus ignis. Quod non videtur; quia non comburebat ignis, et columba, peracto illo officio, reversa est in pristinam materiam, ut sancti dicunt. Et praeterea si essent verae res, non ducerent in aliud.

AG4

Praeterea, spiritus sanctus unus est, ut dicitur 1 corinth. 12, 13: uno spiritu potati sumus. Sed signum debet respondere signato. Ergo videtur quod in uno tantum signo spiritus sanctus apparere debuerit.

AG5

Praeterea, sicut spiritus sanctus invisibiliter mittitur in mentem, ita et filius; et per utramque missionem ordinatur aliquis ad plantationem ecclesiae.

Cum igitur missio visibilis ad hoc ostendendum facta sit, videtur quod sicut spiritus sanctus visibilibus signis ad aliquos missus est, ita et filius etiam sine hoc quod carnem assumpsit.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. Anteced., missio visibilis fit ad significandum plenitudinem gratiæ redundantis in multos; propter quod manifestatio talis aliis etiam fit. Redundat autem gratia dupliciter, scilicet per instructionem, et per operationem, secundum quod se habet aliquo modo ille in quo est gratiæ plenitudo, efficienter ad gratiam. Uterque autem modus redundantiae fuit in Christo. Ipse enim per doctrinam suam nos in Dei cognitionem adduxit, ut dicitur joan. 1, 18: unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit.

Ipse etiam gratiam dedit, in quantum Deus, effective, et in quantum homo, per modum meriti. Unde ad significandum redundantiam gratiæ ipsius in nos per modum operationis, facta est missio visibilis ad ipsum in baptismo: quia tunc ipse nihil accipiens a baptismo, tactu suae mundissimae carnis vitam regenerantem contulit aquis, efficienter ut Deus, et meritorie ut homo. Et ideo in specie columbae facta est ad eum missio spiritus sancti, ad significandum fecunditatem spiritualem: quia columba animal fecundissimum est. Propter quod etiam pater apparuit in sono vocis naturalem filiationem ipsius protestans, dicens Matth. 17, 5: hic est filius meus dilectus. Ad cuius filiationis similitudinem per baptismalem gratiam in filios adoptionis regeneramur, ut dicitur Roman. 8, 29: quos praescivit, eos et praedestinavit conformes fieri imagini filii ejus. Ad insinuandum vero redundantiam gratiæ ex ipso in alios per modum doctrinae, apparuit spiritus super ipsum in nube lucida, cuius est lumen spargere. Job 37, 2: nubes spargunt lumen suum.

In quo signatur effusio doctrinae per praedicationem, secundum Gregorium.

Et hoc in transfiguratione, ut dicitur Matth. 17, secundum Glossam Augustini, et bernardi. Et ideo cum vox patris tunc super ipsum intonuit: hic est filius meus dilectus, additum est, ipsum audite. Unde patet quod non oportet

fieri visibilem missionem ad Christum a principio conceptionis suae; sed tunc quando incepit ejus gratia in alios redundare.

Similiter etiam apostolis bis facta est visibilis missio spiritus sancti. Primo ad insinuandum redundantiam gratiae ex ipsis per modum operationis, in administrationem sacramentorum, in specie flatus, ut legitur joan. 20: unde et ibi dicitur, 23: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt; ut ostenderetur quia talis auctoritas non devenit in eos nisi ex influxu capitis, scilicet Christi. In Christum autem devenit immediate ab ipso patre; et propter hoc in ipso significabatur haec auctoritas per volatum columbae desuper advenientis; in apostolis autem per speciem flatus a Christo procedentis. Secundo facta est ad eos missio visibilis, ad insinuandum redundantiam per modum doctrinae; et hoc in die Pentecostes, ut legitur actuum 2. Et ideo apparuit super eos in linguis igneis: verbis ut essent proflui, et caritate fervidi zelantes proximorum salutem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod visio imaginaria dicitur proprie revelatio et non apparitio vel missio, et hujusmodi visiones prophetis saepe factae sunt. In missione enim visibili ostenditur praesentia gratiae inhabitantis. Species autem quae est in imaginatione, non est necessario rei praesentis, sicut species quae est in sensu; et ideo per corporales species exteriori visioni subjectas, magis debet manifestari interior missio, quam per imaginarias.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis in nobilioribus creaturis divinae perfectionis similitudo, quo ad attributa essentialia, magis inveniatur expressa; tamen quo ad exitum unius personae ab alia, et quantum ad modum processionis donorum a Deo, et effectus ipsorum, potest etiam in ignobilioribus creaturis similitudo convenientior attendi, sicut fecunditas in columba et locutio in lingua, et hoc oportuit per missionem visibilem significari.

Vel dicendum, secundum dionysium, quod inferiores creaturae eo ipso quo magis distant a participatione divinarum personarum, convenientius per ea divina manifestantur vel significantur; quia non potest ex hoc aliquis error provenire propter manifestam distantiam eorum a divinis; qui error posset contingere, si per nobiles creaturas divina significarentur: de facili enim posset aliquis errare, credens aliquod numen esse in stella, vel in aliqua nobiliori creatura.

RA3

Ad tertium dicendum, quod columba illa non fuit verum et naturale animal, sed tantum similitudo columbae visibiliter ostensa in aliqua materia ad hoc praeparata. Unde etiam peracto officio in pristinam materiam est reversa. Nec fuit ibi aliqua fictio, quia illa similitudo columbae non ostendebatur ad manifestandum aliquam veritatem in ipsa columba, sed ad manifestandas proprietates invisibilis missionis. Et ideo non fuit ibi falsitas signi, quia signatum respondebat signo, et res similitudini; sicut aliquis loquens per metaphoricam locutionem, non mentitur: non enim intendit sua locutione ducere in res quae per nomina significantur, sed magis in illas quarum illae res significatae per nomina similitudinem habent: similiter de igne.

Sed natura visibilis in qua filius apparuit, assumebatur ad esse et non tantum ad signum; et ideo oportuit quod verum esse hominis haberet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod species illae in quibus spiritus sanctus apparuit, significant effectus spiritus sancti, secundum quos spiritus sanctus dicitur multiplex, quamvis substantialiter sit unus, ut dicitur Sap. 7. Et ideo secundum plures species apparuit et pluries. Sed quia natura visibilis, in qua filius apparuit, assumpta est ad esse unum in persona filii Dei; sicut est unum esse personae, ita est una tantum talis missio.

RA5

Ad ultimum dicendum, quod apparitio sub aliena specie, quae includitur in missione visibili, non competit nisi ei quod non habet speciem per quam corporaliter videri possit. Missio autem visibilis, ut dictum est, art. Anteced., non debuit esse ante tempus gratiae. Tempus autem gratiae incepit, quando filius Dei carnem assumpsit. Et quia inseparabiliter assumpsit, ideo tempore quo convenit fieri visibilem missionem, semper habet speciem visibilem propriam, in qua videri potest. Unde nunquam competit sibi missio visibilis, nisi una quae est in natura assumpta. Quare autem spiritus sanctus naturam non assumpserit in unitatem personae, quaeretur in 3, distin. 1, quaest. 2, art. 3.

|a4 Articulus 4: Utrum species missionis visibilis sint formatae ministerio Angelorum.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod illae species visibiles, ministerio Angelorum formatae non sint. Dicit enim Augustinus, quod sermones Dei in novo testamento non per Angelos, sed per ipsum Deum facti sunt. Ergo illa locutio, sive ille sonus qui in novo testamento factus est, Matth. 17, 5: hic est filius meus dilectus, non est per Angelos formatus; et eadem ratione nec alia quae ad missionem pertinent visibilem.

AG2

Praeterea, corpori quod per Angelum formatur, unitur Angelus, sicut motor mobili. Si igitur illae species per Angelos formatae sunt, tunc sunt corpora assumpta ab Angelis. Ergo in eis non dicitur mitti divina persona, sed Angelus.

AG3

Item, sicut visibilis missio filii facta est per corpus assumptum, ita missio visibilis spiritus sancti per hujusmodi species. Sed corpus Christi assumptum, Angeli nullo modo formaverunt. Ergo nec species illas visibiles.

AG4

Contra, Gregorius 3 Moral. Loquens de illa voce, qua pater respondit filio: et clarificavi, et clarificabo, joan. 12, 28, ita dicit: nimirum de caelestibus loquens verba sua, quae ab hominibus audiri voluit, rationali administrante creatura formavit; et eadem ratio est de aliis. Ergo videtur quod omnes administratae sunt per Angelos.

AG5

Item, secundum dionysium, haec est lex divinitatis, ut ultima a primis per media perficiantur. Sed Angeli sunt medii inter Deum et creaturam corporalem. Ergo videtur quod operationes quae fiunt in corporales creaturas, fiant ministerio Angelorum.

CO

Respondeo dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam dicunt, quod in hoc differunt missiones novi testamenti ab apparitionibus veteris testamenti, quod apparitiones veteris testamenti factae sunt per Angelos, ut sancti communiter volunt; missiones autem novi testamenti factae sunt immediate per divinas personas. Quapropter in illis speciebus divinae personae mitti dicuntur, et non Angeli. Alii dicunt e contrario, quod utrumque Angelorum ministerio perfectum est. Videtur autem quod utrique quantum ad aliquid verum dicant. In utroque enim, scilicet apparitione veteris testamenti et missione visibili, est duo considerare: scilicet illud quod exterius apparet, et aliquid quod interius efficitur vel factum signatur. Sed tamen diversimode, quia in apparitione veteris testamenti illud exterius apparens non refertur ut signum ad illud quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum trinitatem, vel aliquid hujusmodi; unde illud quod interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animae de rebus quae per signa exteriora significantur. Et quia illuminationes divinae descendunt in nos, secundum dionysium per Angelos, ideo ministerio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum est, scilicet et quod exterius est, et quod interius; et ideo nullo modo est ibi missio divinae personae, quae tantum attenditur secundum immediatum effectum ipsius personae divinae. In missione autem visibili, illud quod exterius apparet, est signum ejus quod interius est factum, vel tunc, vel prius; unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiae gratum facientis, qui est immediate a divina persona, ratione cujus divina persona mitti dicitur. Unde in missione visibili illud quod est interius, immediate sine ministerio Angelorum effectum est, propter quod ratione illius effectus persona divina mitti dicitur; sed quantum ad id quod est exterius, Angeli ministerium habent, ut Gregorius dicit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus loquitur de sermone quem filius Dei in corpore assumpto protulit, quem constat immediate a Deo esse prolatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus habeat operationem in creatura exterius apparente, non tamen habet in effectu interiori; et ideo ratione ejus persona divina mitti dicitur. Nec est inconveniens ut persona divina simul, et Angelus mittatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod corpus assumptum est unitum ipsi personae divinae, unione ad unum esse personale. Unde non decuit propter suam dignitatem ut non a Deo formaretur. Non autem similis ratio est in aliis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dictum Gregorii referendum est tantum ad illud quod exterius est, et non quantum ad interius significatum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod dictum dionysii habebat veritatem in effectibus qui a creatura possunt esse; non autem talis effectus est, gratia; et ideo quantum ad interius, quod est in missione visibili, Angeli non habent operationem, sed solum quantum ad exterius.

EX

Sed etiam minoratus est Paulo minus ab Angelis.

Sed contra est quod dicitur in Glossa Hebr., 5: natura humana, quam filius Dei assumpsit, nihil melius est, nisi solus Deus. Sed dicendum, quod dicitur minoratus secundum quid, scilicet propter corporis passionem; non autem propter naturae assumptae inferioritatem, quantum ad illud individuum in quo est assumpta. Quamvis non universaliter sit verum de humana natura, quod Angelis non sit inferior.

Hilarius aliter dicere videtur. Videtur hoc esse impossibile; quia magis et minus relative dicuntur.

Ergo si pater est major, filius est minor. Ad quod quidam dicunt, quod pater dicitur esse major filio, quia plures habet notiones; nec tamen filius est minor, quia una notio patris, scilicet innascibilitas, non habet correspondentem notionem in filio, ex qua filius minor dici possit. Sed hoc nec proprietas locutionis admittit.

Tum quia secundum relationes non attenditur aequalitas vel inaequalitas, ut infra, dist. 19, ex verbis Augustini habebitur. Tum quia ex pluribus proprietatibus nulla res major dicitur, sed ex majori quantitate.

Est etiam praeter intentionem Hilarii, ut verba sequentia ostendunt. Et ideo aliter dicendum est, quod dans et recipiens possunt comparari dupliciter; vel quantum ad id quod datur, vel quantum ad rationem dationis. Si primo modo, sic dans aliquando invenitur eo majus cui dat, quando scilicet non tantum recipit recipiens quantum est in dante; et aliquando aequale, quando tantumdem recipitur, sicut etiam in generatione univoca. Nunquam autem dans potest esse minus. Si autem considerentur secundo modo, sic dans ex eo quod dat, habet dignitatem quamdam, sed accipiens nullam imperfectionem habet ex hoc quod accipit, nisi imperfecte accipiat. Et ideo si comparemus patrem ad filium quantum ad id quod filio a patre datur, neque pater major neque filius minor dicitur.

Si autem quantum ad rationem dationis, sic dignitas dantis patri non subtrahitur, ratione cujus major dicitur, ut major magis sonet perfectionem dignitatis, quam comparisonem magnitudinis.

Sed quia filius perfecte recipit quidquid pater habet, nulla minoratio sibi convenit: et ideo etiam nullum nomen minorationis filio potest convenire.

Et quamvis patri attribuat auctoritas a sanctis, tamen filio non attribuitur subauctoritas, sed est per abusum loquentium praesumptum; et hoc sonant verba Hilarii dicentis quod major est donans, sed non est minor, cui unum esse donatur.

Innascibilitatis imaginem. Sic expone: cui, scilicet filio, pater impartit, idest dat, esse: imaginem innascibilitatis, idest sui innascibilis; et hoc sacramento nativitatis, idest sacra et secreta nativitate.

|+d17.q1 Distinctio 17, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de missione visibili spiritus sancti, hic determinat de missione ejus invisibili; et dividitur in duas partes: in prima determinat veritatem, secundum suam opinionem; secundo determinat objectiones in contrarium factas, ibi: hic quaeritur, si caritas spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine... Utrum concedendum sit quod spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine. Circa primum tria facit: in prima praedicat intentionem; in secunda proponit veritatem, ibi: hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspicui valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium; in tertia inducit probationem, ibi: ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus, quod dictum est, corroboremus. Et haec dividitur in duas, secundum duo quae probat: primo probat, caritatem esse ipsum spiritum sanctum; secundo probat, spiritum sanctum tunc dari nobis quando nos facit Deum diligere, ibi: tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum. Prima in duas: in prima probat, caritatem esse spiritum sanctum; in secunda excludit quamdam responsionem, ibi: sed ne forte aliquis dicat, illud dictum esse per expressionem causae, Deus caritas est... Occurrit Augustinus. Circa primum duo facit: primo ostendit, caritatem esse Deum; secundo specialiter ipsam esse spiritum sanctum, ibi: cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec pater est nec filius, sed tantum spiritus sanctus, qui proprie in trinitate dilectio vel caritas dicitur.

Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum caritas sit aliquid creatum in anima; 2 utrum sit substantia, vel accidens; 3 ad quam mensuram detur; 4 utrum possit cognosci ab habente ipsam; 5 utrum ipsa caritas sit ex caritate diligenda.

|a1 Articulus 1: Utrum caritas sit aliquid creatum in anima.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Agens enim quod sine medio operatur perfectius est quam illud quod non agit nisi per medium. Sed spiritus sanctus operatur in nobis velle et perficere in actibus meritoriis, secundum apostolum: qui enim spiritu Dei aguntur hi filii Dei sunt, Roman. 8, 14. Ergo cum ipse sit perfectissimum agens, videtur quod non moveat ad hanc operationem per aliquem habitum creatum medium.

AG2

Item, sicut anima se habet ad corpus ut vita ipsius, ita se habet Deus ad animam, ut dicit Augustinus. Sed anima non vivificat corpus per aliquam formam mediam. Ergo nec spiritus sanctus animam per habitum medium.

AG3

Praeterea, esse gratiae immediatius est a Deo et propinquius, quam esse naturae. Sed Deus in creatione non est usus aliquo medio, quando naturam instituit. Ergo nec in recreatione, quando gratiam infundit.

AG4

Hoc etiam ostenditur ex dignitate caritatis.

Omnis enim creatura est vanitas. Si ergo caritas est creatura, vanitas erit. Sed vanitas non conjungit veritati, nec confirmat in veritate. Ergo caritas non conjungeret nos Deo; quod falsum est.

AG5

Praeterea, nullum finitum est virtutis infinitae: cum virtus fluat ab essentia. Sed omnis creatura finita est. Ergo nullius creaturae virtus infinita est. Sed virtus caritatis infinita est, quia movet per infinitam distantiam; conjungit enim creaturam creatori, et facit de peccatore justum.

Ergo videtur quod non sit creatura.

AG6

Item, nulla creatura est dignior quam anima Christi. Sed caritas est dignior quam anima Christi; quia ipsa caritate anima Christi bona est. Ergo caritas non est creatura.

AG7

Praeterea, majori bono debetur major amor.

Sed Deus est infinitum bonum, et infinita fecit pro nobis. Igitur debemus sibi infinitum amorem.

Sed amor quo diligimus Deum, est caritas. Ergo caritas est quid infinitum. Ergo non est creatura.

AG8

Praeterea, omne creatum est in praedicamento aliquo. Sed quidquid continetur in decem generibus, est aliqua natura. Si ergo caritas sit quid creatum, erit natura quaedam. Sed natura adveniens naturae non facit nisi naturam. Ergo anima habens caritatem, si caritas sit quid creatum, non habebit nisi esse naturae. Sed per caritatem potest mereri. Ergo natura aliqua per se poterit in actus meritorios; quod est haeresis pelagiana.

Videtur ergo quod caritas non sit quid creatum.

SC1

Contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed amor increatus, qui est spiritus sanctus, participatur in creatura. Ergo secundum modum ipsius creaturae.

Sed modus ejus est finitus. Ergo oportet quod recipiatur in creatura aliquis amor finitus. Sed omne finitum est creatum. Ergo in anima habente spiritum sanctum, est aliqua caritas creata.

SC2

Item, omnis assimilatio fit per formam aliquam.

Sed per caritatem efficimur conformes ipsi Deo; qua amissa, dicitur anima deformari. Ergo videtur quod caritas sit quaedam forma creata manens in anima.

SC3

Praeterea constat quod Deus aliquo modo est in sanctis quo non est in creaturis. Sed ista diversitas non potest poni ex parte ipsius Dei, qui eodem modo se habet ad omnia. Ergo videtur quod sit ex parte creaturae, scilicet quod ipsa creatura habeat aliquid quod alia non habent. Aut ergo habet ipsum divinum esse; et sic omnes justii assumerentur a spiritu sancto in unitatem personae, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personae ipsius filii Dei: quod non potest esse. Aut oportet quod illa creatura, in qua speciali modo Deus esse dicitur, habeat in se aliquem effectum Dei, quem alia non habent. Iste autem effectus non potest esse tantum actus; quia sic in justis dormientibus non esset alio modo quam in aliis creaturis. Ergo oportet quod sit aliquis habitus. Oportet igitur aliquem habitum caritatis creatum esse in anima, secundum quem spiritus sanctus ipsam inhabitare dicitur.

CO

Respondeo dicendum, quod tota bonitas ipsius animae est ex caritate: unde quantum bona est tantum habet de caritate; et si caritatem non habeat, nihil est, sicut dicitur 1 corinth., 13. Constat autem quod per caritatem anima non habet minus de bonitate in esse gratiae, quam per virtutem acquisitam in esse politico. Virtus autem politica duo facit: quia facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit.

Multo fortius igitur hoc facit caritas. Neutrum autem horum effici poterit, nisi caritas sit habitus creatus. Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali. Sicut igitur non potest intelligi quod paries sit albus sine albedine inhaerente; ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia informante ipsam. Similiter etiam, cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne nisi mediante calore. Et ideo cum actus caritatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem esse habitum creatum in anima; quae quidem efficienter est a tota trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est spiritus sanctus: et ideo frequenter invenitur quod spiritus sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut etiam dicitur a dionysio, quod esse divinum est esse omnium rerum, in quantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur. Magister tamen vult quod caritas non sit aliquis habitus creatus in anima; sed quod sit tantum actus qui est ex libero arbitrio moto per spiritum sanctum, quem caritatem dicit.

Ad cujus explanationem, quidam dixerunt, quod sicut lux dupliciter potest considerari, vel prout est in se, et sic dicitur lux; vel prout est in extremitate diaphani terminati, et sic lux dicitur color (quia hypostasis coloris est lux, et color nihil aliud est quam lux incorporata); ita dicunt, quod spiritus sanctus, prout in se consideratur, spiritus sanctus et Deus dicitur; sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod sicut filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius

trinitatis; ita spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius trinitatis. Sed hoc non potest stare; quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae: et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem; non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis et spiritus sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem; quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et hujusmodi, et non primae causae. Unde non est intelligere quod sit operatio perfecta voluntatis per quam uniatur spiritui sancto, nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam: nec potest esse similitudo actus voluntatis ad spiritum sanctum, nisi sit similitudo spiritus sancti in anima per aliquam formam, quae est principium actus quo spiritui sancto conformetur; quia actus ad hoc non sufficit, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in gratificatione animae est considerare duplicem operationem spiritus sancti. Unam, quae terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum in habendo habitum caritatis. Aliam, secundum quam operatur actum secundum, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis: et utroque modo oportet incidere medium non propter indigentiam vel defectum ipsius spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis; sed diversimode.

Quia quo ad primum effectum, qui est esse gratiae, caritas est medium per modum causae formalis: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem: quia etiam non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum elicentem actum esse principium ejus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma; unde formaliter seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur esse viventium. Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis, qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi. Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido; et sic se habet ad illuminationem aeris ut principium efficiens, nec illuminat nisi per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato: vel prout est in diaphano illuminato; et sic est forma ipsius, qua formaliter est lucidum. Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta.

Sed illi lumini recepto assimilatur caritas vel gratia recepta in anima.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem spiritus sancti ut terminus, et partim ut medium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas, in quantum est ex nihilo, habet quod sit vanitas; sed in quantum procedit a Deo ut similitudo ipsius, non habet rationem vanitatis, immo conjungendi ipsi Deo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur facere dupliciter: vel per modum efficientis, sicut pictor facit parietem album; vel per modum formae, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est ipsius Dei sicut efficientis, et ipsius caritatis sicut formae. Unde non potest concludi quod caritas sit virtutis infinitae, sed solum quod est effectus virtutis infinitae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod nobilitas aliquorum potest attendi dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Videtur autem simpliciter dignius esse quod secundum suum esse nobilius est, et hoc modo anima Christi et anima cujuscumque justus est nobilior quam caritas creata, quae habet esse accidentis. Videtur etiam aliquid dignius secundum quid, quod secundum aliquod dignius est; et hoc modo caritas creata est nobilior quam anima Christi.

In quolibet enim genere actus est nobilior quam potentia, quantum ad illud genus. Unde sicut albedo corporis Christi quantum ad hoc esse quod est esse album, est nobilior quam sit corpus Christi; ita etiam scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid. Et similiter caritas quantum ad tale esse: quia se habet in esse illo ad animam Christi, sicut actus ad potentiam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod secundum Philosophum, nunquam in quibusdam amicitiiis contingit aequivalens reddere: sed sufficit ad aequitatem amicitiae illud quod est possibile reddi; sicut filius nunquam potest patri carnali reddere aliquid aequivalens ei quod ab ipso accepit, scilicet esse et doctrinam et nutrimentum.

Multo minus divinis beneficiis et bonitati suae possumus reddere amorem aequivalentem. Unde non sequitur quod amor quo Deum diligimus, sit infinitus quantum ad substantiam actus; sed infinitatem habet ex hoc quod objectum amoris omnibus aliis praepositur: sed sufficit quod amemus cum amore commensurato nobis.

RA8

Ad ultimum dicendum, quod natura dicitur multipliciter, secundum boetium: dicitur enim uno modo natura omne quod est, vel substantia vel accidens; et hoc modo gratia est natura quaedam. Alio modo dicitur natura quod est principium motus et quietis ipsius in quo est, unde illud dicitur esse naturale vel quod causatur a principiis naturalibus, vel causari potest; et hoc modo caritas non est natura, quia per principia naturalia creaturae non potest causari; et secundum hunc modum dicit Pelagius, per naturalia sola hominem posse in actus meritorios.

ja2 Articulus 2: Utrum caritas sit accidens.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit accidens. Nullum enim accidens extenditur ultra suum subjectum. Sed caritas extenditur ultra suum subjectum, quia caritate etiam alios amamus. Ergo videtur quod caritas non sit accidens.

AG2

Item, omne accidens est causatum a substantia; quia, secundum Avicennam, subjectum est quod est in se completum, praebens alteri occasionem essendi. Sed caritas non causatur a principiis animae in qua est. Ergo videtur quod non sit accidens.

AG3

Praeterea, nullum accidens est melius et nobilius suo subjecto. Sed caritas est melior quam anima. Ergo non est in anima sicut accidens in subjecto. Probatio mediae. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed anima est bona propter caritatem. Ergo caritas est melior.

AG4

Item, agens semper est honorabilius patiente, secundum Philosophum.

Sed caritas agit in animam, mundando ipsam a peccatis. Ergo est honorabilior anima, et ita idem quod prius.

SC1

Contra, quidquid potest adesse et abesse praeter subjecti corruptionem, est accidens. Caritas est hujusmodi.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod omne illud quod advenit alicui post esse completum, advenit sibi accidentaliter; nisi forte assumatur ad participationem ipsius esse substantialis, sicut dictum est supra, 8 dist., quaest. 5, art. 2, de anima.

Sed hoc tamen non sufficit ut dicatur accidens in se: potest enim aliquid in se substantia esse, et advenire alicui accidentaliter, sicut vestimenta; sed si adveniat post esse completum ut forma inhaerens, de necessitate est accidens. Et quia post esse naturale animae advenit sibi caritas ut forma perficiens ipsam ad esse gratiae, prout dictum est, art. Antec., ideo oportet quod sit accidens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod idem accidens numero nunquam extenditur ultra subjectum suum, id est ut sit in alio sicut in subjecto; sed bene extenditur extra subjectum suum sicut ad objectum operationis; sed diversimode in operatione activa et passiva. Quia in activa extenditur ad objectum extrinsecum, imprimens similitudinem formae suae in ipso, sicut patet quod calor ignis active calefacit aliud corpus, et est operatio activa. Similiter etiam quando est operatio passiva, et extenditur in aliud objectum extrinsecum, cujus similitudo in ipso recipitur; et ita anima per habitum scientiae scit ea quae sunt extra ipsam, et per habitum amoris eadem amat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod subjectum diversimode se habet ad diversa accidentia. Quaedam autem sunt accidentia naturalia quae creantur ex principiis subjecti; et hoc dupliciter: quia vel causantur ex principiis speciei, et sic sunt propriae passiones, quae consequuntur totam speciem; vel ex principiis individui, et sic sunt communia consequentia principia naturalia individua. Sunt etiam quaedam accidentia per violentiam inducta, sicut calor in aqua, et ista sunt repugnantia principiis subjecti. Quaedam autem sunt quae quidem causantur ab extrinseco non repugnantia principiis subjecti, sed magis perficientia ipsa, sicut lumen in aere: et ita etiam caritas in anima est ab extrinseco.

Tamen sciendum, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, subjectum est causa quodammodo, in quantum scilicet accidentia in esse subjecti sustentantur; non tamen ita quod ex principiis subjecti omnia accidentia educantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione posset probari quod nulla perfectio animae esset accidens, nec aliqua perfectio corporis: quia unumquodque perfectibile habet bonitatem ex sua perfectione.

Dicendum est igitur, quod simpliciter anima est melior caritate, et quodlibet subjectum suo accidente; sed secundum quid est e converso. Cujus ratio est, quia esse, secundum dionysium est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse; quamvis secundum aliud possit esse minus nobile. Et quia anima et quaelibet substantia habet nobilius esse quam accidens, ideo simpliciter nobilior est. Sed quantum ad aliquod esse, vel secundum aliquod accidens, potest accidens esse nobilius, quia se habet ad substantiam sicut actus ad potentiam; et hanc bonitatem consequentem habet substantia ab accidentibus, sed non bonitatem primam essendi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas non dicitur agere in animam per modum efficientis, sed solum formaliter; et secundum id quod forma est, quantum ad esse secundum, nobilior est.

ja3 Articulus 3: Utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas detur secundum capacitatem naturalium. Ita dicitur Matth. 25, 15: dedit unicuique secundum propriam virtutem; ubi Glossa Hieronymi: non pro largitate vel parcitate, alii plus vel minus recipiunt; sed secundum virtutem recipientium.

Sed ante adventum caritatis non intelligitur nisi virtus quae est secundum naturalia. Ergo videtur quod secundum capacitatem naturalium caritas infundatur.

AG2

Item, sicut se habet forma substantialis ad esse naturae, ita caritas ad esse gratiae. Sed forma substantialis datur secundum capacitatem materiae, ut dicit Plato. Ergo et caritas datur secundum capacitatem naturae, quae per eam perficitur.

AG3

Praeterea, sicut gloria praesupponit gratiam, ita gratia praesupponit naturam. Sed gloria datur secundum modum gratiae, ut qui plus habet de capacitate, plus etiam de gloria recipiat. Ergo videtur quod etiam caritas detur secundum capacitatem naturae, ut qui meliora naturalia habet, major sibi caritas infundatur.

AG4

Item, in quibuscumque invenitur perfectio ejusdem rationis, videtur esse idem modus consequendi illam perfectionem, cum unaquaeque res proprium modum habeat. Sed caritas invenitur in hominibus et Angelis secundum rationem eandem, quod patet ex actu et fine. Cum igitur Angeli consecuti sint majorem caritatem et meliora gratuita, secundum gradum naturalium, videtur etiam quod in hominibus ita sit.

SC1

Contra, natura angelica altior est et sublimior quam natura humana. Sed aliqui homines, secundum gradum gratiae assumuntur ad sublimius praemium quam Angeli, cum, secundum Gregorium, ad singulos ordines Angelorum aliqui homines assumantur. Ergo videtur quod perfectiones gratiae et gloriae non dentur secundum mensuram naturalium. Hoc idem videtur per hoc quod dicitur Prov. 30, 28: stellio manibus nititur; ubi dicit Gregorius quod gratia major infunditur, secundum quod ad habendum gratiam aliquis magis nititur.

CO

Respondeo dicendum, quod, cum Deus habeat se aequaliter ad omnia, oportet quod diversitas donorum receptorum ab ipso, attendatur secundum diversitatem recipientium. Diversitas autem recipientium attenditur, secundum quod aliquid est magis aptum et paratum ad recipiendum.

Sicut autem videmus in formis naturalibus, quod per dispositiones accidentales, sicut calorem et frigus et hujusmodi, materia efficitur magis vel minus disposita ad suscipiendum formam; ita etiam in perfectionibus animae ex ipsis operibus animae anima efficitur habilior vel minus habilis ad consequendum perfectionem suam. Sed tamen differenter se habent operationes animae ad perfectiones infusas vel acquisitas. Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae, in potentia, non pure materiali sed etiam activa, qua aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis ex quibus concludi potest. Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine, sicut in quodam principio seminali.

Unde Philosophus, dicit esse quasdam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum Moralium. Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa.

Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas solum sicut dispositiones.

Dicendum est igitur, quod mensura secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul, et dispositione quae est per conatum operum: et quia secundum eundem conatum magis disponitur natura

melior; ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui pejora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit major conatus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus recipientis non est consideranda secundum naturam tantum; sed etiam secundum dispositionem conatus advenientem naturae: et ita etiam est in formis substantialibus respectu materiae.

RA2

Unde patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ipsa gratia est dispositio naturae ad gloriam. Unde non requiritur quod interveniat alia dispositio inter caritatem et gloriam: sed inter naturam et gratiam cadit conatus medius, quasi dispositio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in Angelis non est aliquid quod contendat ad motum naturae intellectualis, ex quo conatus naturae retardetur, sicut in natura hominis est natura sensitiva, quae tendit in contrarium de se motus naturae intellectivae, scilicet delectabile secundum sensum, nisi cogatur et reguletur ab ipsa; et ideo in Angelis est diversitas secundum diversitatem naturae. Haec tamen melius in 2, dist. 3, quaest. 1, art. 4, dicuntur.

¶a4 Articulus 4: Utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. Ita enim dicitur in littera: magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Sed fratrem suum certitudinaliter cognoscit. Ergo multo magis caritatem qua ipsum diligit.

AG2

Item, Philosophus dicit, contra Platonem, quod inconveniens est habere nos nobilissimos habitus, et nos lateant. Sed caritas est habitus nobilissimus. Ergo videtur quod ab habente certitudinaliter cognoscatur.

AG3

Praeterea, quicumque habet fidem, scit se habere fidem. Sed fides non magis est praesens quam caritas. Ergo et qui habet caritatem, scit se habere illam.

AG4

Item, quidquid cognoscitur ab anima, cognoscitur ab ea per hoc quod praesens sibi efficitur per similitudinem. Sed magis est praesens animae quod est in ipsa essentialiter, quam quod est per sui similitudinem. Ergo cum caritas essentialiter sit in anima, videtur quod certius cognoscatur ab habente quam res exteriores quae per sui similitudinem cognoscuntur.

AG5

Praeterea, caritas est quoddam lumen spirituale, ut habetur 1 joan., 2, 10: qui diligit fratrem, in lumine manet. Sed lux seipsa videtur. Ergo videtur quod similiter caritas; et sic certius quam alia cognoscatur.

SC1

Contra, per caritatem quae est in aliquo efficitur dignus Dei amore. Sed, ut dicitur Eccle. 9, 1, nemo scit, utrum amore an odio dignus sit. Ergo videtur quod nullus sciat se habere caritatem certitudinaliter.

SC2

Praeterea, apostolus dicit 1 corinth. 4, 4: nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Cum ergo nullum majus signum possit haberi de caritate quam non habere conscientiam peccati mortalis, et hoc non sufficit; videtur quod per nullum signum possit aliquis certitudinaliter scire se habere caritatem.

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, aliquid dicitur esse difficile ad cognoscendum dupliciter: vel secundum se, vel quo ad nos. Dicendum est igitur quod ea quae per esse suum non sunt unum in materia, quantum in se est, sunt maxime nota; sed quo ad nos sunt difficillima ad cognoscendum; propter quod dicit Philosophus quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis.

Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine intellectus agentis; quia, sicut dicit Philosophus, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alius modus erit intelligendi; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta. In actu autem animae est plura considerare: scilicet speciem ipsius actus, quae est ab objecto, et modum et effectum. Si igitur accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis. Modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio, ut dicit Philosophus, quod signum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Per istum

autem modum non discernitur utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito. Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. Et ideo nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem; sed potest ex aliquibus signis probabilibus conijcere. Caritatem etiam increatam, quae Deus est, quamdiu vivimus, per speciem non videmus, ut dicitur 1 corinth. 13. Quamvis quidam aliter dicant, quod ipsam caritatem, quae Deus est, in nobis videmus, sed visio est adeo tenuis, scilicet quod nec visio potest dici, nec aliquis percipit se videre; eo quod visio ipsius Dei quasi confunditur et admiscetur in cognitione aliorum. Sicut etiam dicunt, quod anima semper se intelligit, sed tamen non semper de se cogitat. Hoc autem quomodo intelligendum est, supra, dist. 3, qu. 1, art. 2, dictum est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod auctoritates Augustini in littera positae loquuntur de cognitione ex parte ipsius cognoscibilis, et non ex parte cognoscentis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de habitibus nobilissimis partis cognitivae.

Sed istorum habituum actus perfecte exprimunt suos habitus quantum ad id quod est proprium eis; sicut in actu scientiae est certitudo per causam, in qua expresse scientia demonstratur; et multo plus est hoc in intellectu principiorum. Et ideo qui habet scientiam, scit se habere, quamvis non e converso: quia aliqui se credunt habere, qui non habent. Semper enim ad rectum mensuratur obliquum; et ideo, secundum Philosophum, virtuosus est mensura in operibus humanis; quia illud est bonum, quod virtuosus appetit; et similiter etiam est de rectitudine intellectus; quia illud est verum quod videtur habenti rectum intellectum; non autem quod videtur cuilibet.

RA3

Et per hoc patet etiam solutio ad tertium. Quia actus fidei per ipsum objectum, quod est creditum, distinguitur ab actibus aliorum habituum vel potentiae imperfectae, quae non potest per se in tale objectum; et ideo habens fidem scit se illam habere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam: quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias ejus et habitus ejus non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta.

Nisi largo modo velimus loqui de cognitione, ut Augustinus loquitur, secundum quod intelligere nihil aliud est quam praesentialiter intellectui quocumque modo adesse.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per hoc quod caritas creata vel increata est lux, ostenditur quod in se cognoscibilis sit, sed non cognoscitur, ab intellectu nostro in se nisi per effectum suum, ratione jam dicta, in corp. Art..

¶a5 Articulus 5: Utrum caritas sit ex caritate diligenda.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Quatuor enim tantum sunt diligenda ex caritate, ut in 3, dist. 27, qu. Unica, art. 5, dicitur: scilicet, Deus, proximus, anima, corpus. Sed caritas nullum horum est. Ergo etc..

AG2

Item, nulla res denominat seipsam, quia albedo non dicitur alba. Sed dilectum denominatur a dilectione. Ergo dilectio non diligitur, nec caritas caritate amatur.

AG3

Praeterea, sicut se habet sensus ad sentire, ita se habet affectus ad diligere. Sed sensus proprius non sentit se sentire. Ergo nec affectus diligit suam dilectionem. Caritas autem est in affectu.

Ergo caritas ex caritate non diligitur.

AG4

Praeterea, omne quod diligitur, aliqua dilectione diligitur. Si igitur actus caritatis amatur, oportet quod aliquo alio actu ametur, et ille eadem ratione erit diligendus. Ergo hoc modo ducitur in infinitum, quod non est ponendum. Ergo videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.

SC1

Contra est quod habetur in littera ex verbis Augustini: qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Sed proximus diligendus est ex caritate. Ergo et caritas.

SC2

Item, proximus non est diligendus ex caritate, nisi in quantum habet imaginem Dei. Sed expressius repraesentat Deum caritas, quam imago naturalis quae est in anima. Ergo videtur quod ipsa sit magis ex caritate diligenda.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquid est diligibile dupliciter: vel sicut ratio dilectionis, vel sicut objectum, sicut etiam color videtur ut objectum, et lumen ut ratio per quam color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut objectum et ut ratio objecti.

Sciendum est igitur quod caritas potest tripliciter sumi; vel pro caritate increata, quae spiritus sanctus est; vel pro caritate habituali; vel pro actu caritatis. Quodlibet autem istorum est ratio diligendi, et potest esse objectum dilectionis; sicut proximum diligimus in quantum in ipso Deus inhabitat, et habitum caritatis habet, et actum exercet; et sic diliguntur ut ratio diligibilis. Si autem considerentur in se, sic adhuc diliguntur ut objectum dilectionis.

Sic autem non diligitur caritatis habitus vel actus dilectione amicitiae vel benevolentiae quae inanimatorum esse non potest, ut Philosophus dicit, sed dilectione cujusdam complacentiae, secundum quod diligere dicimur illud quod approbamus, et quod esse volumus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quodammodo medium inter Deum et proximum: quia est similitudo Dei, et etiam est ratio diligendi ipsum proximum; et ideo consequitur ad dilectionem utriusque.

RA2

Ad secundum dicendum, quod denominatio proprie est secundum habitudinem accidentis ad subjectum: sic autem dilectum non denominatur a dilectione, sed magis sicut objectum; et ideo ratio non procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum compilationem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cuius species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cujuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret quod vel in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis.

Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti.

Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum in quantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus; et propter hoc Lib. De caus., prop. 15, dicitur quod cujuscumque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, id est in se subsistentem esse, non super aliud delatam, id est non dependentem a materia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actus dilectionis, secundum quod tendit in alterum, constat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, sive diligatur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam suam potest aliquis ex caritate diligere, potest etiam ex caritate actum suae caritatis diligere. Et tunc distinguendum est. Quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum; et sic constat quod eodem actu diligitur diligens et actus ejus; et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse. Vel diligitur ut objectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero qui diligitur et quo diligitur; sicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus distinguantur per objecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad objecta diversa. Unde sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus. Nec est inconveniens quod in actibus animae eat in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae, multiplicentur in infinitum.

EX

Consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Hoc intelligitur et de dilectione creata et increata. Qui enim diligit aliquem, vult se diligere illum; et ita actum dilectionis suae diligit; et in ipso diligitur ipsa dilectio increata; sicut exemplar in exemplato, quia nihil est bonum vel diligibile, nisi secundum quod est in eo similitudo boni increati.

Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Totum quod sequitur de certitudine dilectionis, sive de habitu creato intelligatur sive de dilectione increata, exponitur secundum quod aliquid dicitur certum ex se, et non ex parte cognoscentis. Sed actus dilectionis etiam ex parte cognoscentis notus est. Sed utrum ex tali habitu procedat, incertum est.

Et quo nisi Deo plenus est qui plenus est dilectione? hoc ideo dicitur, quia cum dono caritatis etiam ipse spiritus sanctus datur, secundum quod novo modo inhabitare dicitur creaturam per novam similitudinem sui ipsius in ea.

Qui diligit fratrem, in lumine manet. Lumen comparatur caritati, non quantum ad virtutem manifestationis, quia sic magis ad dona pertinet intellectus, sed quantum ad virtutem actionis: sicut enim lumen est forma universaliter motiva in tota natura, eo quod est qualitas primi alterantis; ita caritas movet et informat omnia dona, in quantum est similitudo primi doni, quod est spiritus sanctus.

Ista contextio satis aperte declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tanta auctoritate praedicari.

Hoc enim quod dicitur: nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem, interponitur per parentheses. Dicitur autem fraterna dilectio Deus esse, praedicatione causali, per modum quo dionysius dicit, quod esse divinum est esse omnium, quia ab eo omne esse traducitur et exemplatur.

Non dicturi sumus, caritatem non propterea esse dictam Deum, quia ipsa caritas sit nulla substantia quae Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei. In hoc differt caritas ab aliis virtutibus, secundum intentionem Magistri et Augustini, quia aliae virtutes, quae in se aliquid imperfectionis important in habente, ut fides, patientia et huiusmodi, ita sunt a Deo quod in Deo non sunt per essentiam.

Caritas autem, quae nihil imperfectionis habet, etiam de Deo essentialiter praedicatur, et ab eo in nobis est. Nec tamen sequitur quod illa caritas quae forma mentis nostrae est, sit illa eadem numero quae essentialiter de Deo dicitur, sicut etiam esse dicitur de Deo proprie, nec tamen illud esse est idem numero cum nostro esse.

Nullum enim est isto dono Dei excellentius.

Videtur hoc esse falsum: quia sapientia ponitur excellentissimum donorum. Ad quod dicendum, quod secundum quod dona dividuntur virtutibus sapientia dignissimum donorum dicitur: et hanc dignitatem habet a caritate, cui semper conjungitur, secundum quam divinam veritatem saporat. Si autem donum universaliter sumatur pro omni eo quod ex Dei munere possidemus, sic caritas simpliciter potissima est, quae nos fini conjungit.

|+d17.q2 Distinctio 17, Quaestio 2

|a0 Prologus

Hic quaeritur, si caritas spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuat in homine, utrum concedendum sit quod spiritus sanctus augeatur vel minuat in homine. In parte ista Magister objicit contra praedeterminata, et dividitur in partes duas: in prima objicit per rationem; in secunda per auctoritates, ibi: supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii. Prima in tres: primo ponit objectionem; secundo responsionem, ibi: his itaque respondemus dicentes, quod spiritus sanctus, sive caritas, penitus immutabilis est; tertio responsionis confirmationem, ibi: ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmamus. Objectio autem est duplex, ut patet in littera, et similiter solutio.

Supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii. Hic objicit per auctoritates, et dividitur in tres partes, secundum tria, quae contra Magistrum ex auctoritatibus eliciuntur. Primum est quod alia est dilectio qua nos diligimus Deum, et Deus diligit nos. Dilectio autem qua Deus diligit nos, est spiritus sanctus. Ergo dilectio qua nos diligimus Deum, est aliud quam spiritus sanctus. Secundum est, quod dicitur caritas esse ex Deo, sicut et fides.

Sed fides est ex Deo, ita quod non est Deus. Ergo et caritas; et hoc ponit ibi: sed aliud est, inquit, quod magis urget. Tertium est quod caritas dicitur affectio vel motus mentis. Sed spiritus sanctus non est huiusmodi. Ergo etc., et hoc ponit ibi: alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum.

Quaelibet harum partium dividitur in objectionem et solutionem.

Ad intelligentiam hujus partis quinque quaeruntur: 1 utrum caritas augeatur; 2 de modo augmenti; 3 utrum quolibet actu augeatur; 4 utrum sit aliquis terminus augmenti; 5 utrum diminuatur.

|a1 Articulus 1: Utrum caritas augeatur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas non augeatur. Nihil enim augetur nisi quantum. Sed nullum simplex est quantum, quia omne quantum est divisibile. Caritas autem est simplex habitus, et ita non est quantum per se, nec similiter per accidens, cum ejus subjectum, scilicet anima, sit etiam indivisibile. Ergo non augetur.

AG2

Si dicis, quod quanta est, non quantitate molis, sed virtutis, contra: quantitas virtutis dividitur secundum objecta in quae virtus potest. Sed in omnia objecta caritatis potest quaelibet caritas, quantumcumque parva. Ergo non augetur secundum quantitatem virtutis.

AG3

Item, cum augmentum sit species motus, quidquid augetur movetur, et quod essentialiter augetur essentialiter movetur. Sed quod movetur est corpus, ut probat Philosophus; et quod naturaliter movetur corrumpitur.

Cum igitur caritas non corrumpatur, quia caritas nunquam excidit, 1 corinth. 13, 8, nec sit corpus mobile; videtur quod non essentialiter augeatur.

AG4

Item, cujus causa semper se habet eodem modo, illud neque augetur neque minuitur, nec aliquo modo variatur. Sed causa immediata caritatis Deus est, qui semper eodem modo se habet. Ergo caritas non variatur per augmentum.

AG5

Praeterea, constat quod augmentum qualitatis non potest reduci ad aliquam speciem motus, nisi ad alterationem. Sed alteratio, ut probat Philosophus, non est nisi circa partem animae sensitivam, et circa objecta ejus. Cum ergo caritas qualitas sit et sit in parte intellectiva, alioquin non esset in Angelis, qui sensitiva carent, videtur quod non augeatur.

SC1

Contra, Augustinus dicit: caritas cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit roborata, perficitur. Omne autem in quo progressus secundum diversos gradus attenditur, augetur.

Ergo etc..

SC2

Praeterea, per actum devenimus in cognitionem habitus. Sed contingit actum caritatis intensiorem fieri. Ergo etiam et caritas augeri potest.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt caritatem essentialiter non augeri, et horum fuit quadruplex opinio. Quidam enim dixerunt, ut Magister in littera, quod caritas secundum se non augetur, sed dicitur augeri in nobis, inquantum nos in caritate proficimus; et hoc quia ponit caritatem esse spiritum sanctum, in quem variatio non cadit.

Sed hoc non potest stare: quia non est intelligibile, quod nos in caritate, quae spiritus sanctus est, proficiamus, nisi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit; et hoc non potest esse tantum actus, cum omnis actus sit ex virtute aliqua, et actus perfectus, quali spiritu sancto unimur, est a virtute perfecta per habitum. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed dicitur augeri, inquantum magis firmatur in subjecto, secundum ipsam radicationem.

Sed ex hoc etiam sequitur ipsam augeri essentialiter.

Nulla enim forma potest intelligi magis firmari in subjecto, nisi per hoc quod habet majorem victoriam super subjectum suum. Augmentum autem victoriae redundat in augmentum virtutis, et per consequens in augmentum essentiae: quia virtus, si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, et commensuretur sibi sicut effectus causae proximae.

Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed adveniente majori caritate, minor caritas, quae inerat, destruitur. Hoc etiam non potest stare: quia nulla forma destruitur, nisi vel ex contrario agente, vel per accidens ex corruptione subjecti. Cum igitur subjectum caritatis maneat, et caritas adveniens caritati inventae non contrarietur; non potest esse quod destruat nec per se nec per accidens, sicut ignis parvus a magno igne propter consumptionem materiae. Alii dixerunt, quod caritas non augetur nisi quantum ad fervorem. Sed hoc etiam non potest stare: quia fervor caritatis dupliciter accipitur: proprie et metaphorice. Metaphorice, secundum quod dicimus caritatem esse calorem, et intensionem actus caritatis metaphorice dicimus fervorem, secundum quod dionysius ponit fervidum in amore Angelorum.

Sic autem fervor acceptus, est per se consequens essentiam caritatis; unde non potest in tali fervore fieri augmentum, nisi ipsa caritas essentialiter augeatur; cum simul varietur res et omnia quae per se consequuntur ipsam. Alio modo dicitur fervor prout est in parte sensitiva; cum enim vires inferiores sequantur motum superiorum, si sit intensior, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectae totum corpus exardescit et movetur; ita etiam quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quaedam impressio etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum divino amori. Intensio autem istius fervoris non sufficit ad augmentum caritatis: quia secundum augmentum istius fervoris non attenditur quantitas meriti, cum consistat in dispositione corporis. Unde magis ferventes non semper magis merentur. Sed ille qui dicitur crescere in caritate, crescit etiam in merito, si sit in statu merendi.

Et ideo dicendum, quod caritas essentialiter augetur. Sciendum tamen est, quod augeri nihil aliud est quam sumere majorem quantitatem; unde secundum quod aliquid se habet ad quantitatem, ita se habet ad augmentum. Quantitas autem dicitur dupliciter: quaedam virtualis, quaedam dimensionalis.

Virtualis quantitas non est ex genere suo quantitas, quia non dividitur divisione essentiae suae; sed magnitudo ejus attenditur ad aliquid divisibile extra, vel multiplicabile, quod est objectum vel actus virtutis. Sed ex genere suo est vel forma accidentaliter in genere qualitatis, vel forma substantialiter, quae tamen non est major vel minor. Et ideo augmentum secundum quantitatem virtutis non pertinet ad speciem motus quae augmentum dicitur, sed magis ad alterationem; et hoc modo augetur caritas et aliae qualitates. Quantitas autem dimensionalis est quorundam per accidens, sicut albedinis, quae dicitur quanta secundum quantitatem superficiei, ut in praedicamentis dicitur. Unde non augetur nisi per accidens; sed per se invenitur in corporibus quae per se augentur.

Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud quod sumit majorem quantitatem, movetur de quantitate minori in majorem. Aliquando autem est sine motu ipsius quod augeri dicitur; unde non quaelibet pars augetur, sicut quaelibet pars moti per se movetur. Et hoc contingit quando efficitur major quantitas per additionem quantitatis, sicut quando additur lignum ligno, vel linea lineae. Unde hoc est augmentum, sed non motus augmenti. Quod autem moveatur aliquid ad majorem quantitatem, contingit dupliciter: vel ita quod quantitas sit

per se terminus motus; vel quod consequatur terminum. Quando per se quantitas est terminus motus, oportet quod sit ibi additio ad totum, et quod ad quamlibet partem, ut totum augeatur et quaelibet pars ejus; sicut est in animali et in planta; et tunc proprie est motus augmenti.

Unde motus augmenti non est nisi in habentibus nutritivam. Consequitur autem terminum motus, quando est ad formam aliquam quam consequitur aliqua quantitas. Cuilibet enim formae debetur quantitas determinata: et quia motus non specificatur nisi ab eo quod est per se terminus motus, ideo talis motus non dicitur per se motus augmenti; sed vel generatio si sit forma substantialis, sicut quando ex aere fit ignis; vel alteratio, quando est forma accidentalis, sicut in rarefactione aeris patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, quamvis non habeat quantitatem dimensionem neque per se neque per accidens, quia subjectum etiam ejus non est quantum; tamen in ea quantitas virtutis est, ratione cujus augeri dicitur, sicut et albedo et calor.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum objectorum, et hoc est per modum quantitatis discretas; vel quantum ad intensionem actus super idem objectum; et hoc est sicut quantitas continua; et ita excrescit virtus caritatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caritas non dicitur augeri quasi subjectum augmenti, cum sit accidens, sed quia secundum ipsam attenditur augmentum; sicut etiam quantitas augeri dicitur, et albedo variari quando aliquid per albedinem variatur. Nec oportet quod si essentialiter augetur, quod destruat.

Dicitur enim aliquid secundum essentiam suam moveri dupliciter: vel quia essentia est per se terminus motus, et sic moveri per essentiam est essentiam amittere et corrumpi; vel quia est secundum aliquid conjunctum essentiae, quod est per se terminus motus, sicut dicitur aliquid moveri essentialiter dum secundum locum movetur, quia secundum suam essentiam in loco est. Et sic essentielle augmentum dicitur quod est secundum quantitatem essentiam consequentem, manente una et eadem essentia sub diversa quantitate; sive quantitas sit ipsa essentia rei, sicut quantitas virtutis est idem cum ipsa virtute, et tamen movetur per se loquendo secundum quantitatem, secundum majorem et minorem perfectionem virtutis; nec tunc per se secundum essentiam movetur, quia esse suum retinet: sive sit aliud ab essentia, sicut patet in augmento corporali.

Nec oportet quod omne quod movetur, sit corpus, nisi accipiatur de motu naturali, qualis non est motus animae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis causa efficiens caritatis sit in se immobilis; tamen secundum ordinem sapientiae suae, potest alicui majorem caritatem praebere pro beneplacito suae voluntatis, et secundum quod aliquis diversimode se ad caritatem praeparat, qui etiam se habet aliquo modo ad caritatem ut causa materialis recipiens ad cujus diversitatem etiam sequitur variatio in effectu.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, cum alteratio passiva includat in intellectu suo passionem, sicut duplex est passio, ita et duplex est alteratio. Dicitur enim communiter passio uno modo omnis receptio, secundum etiam quod intelligere pati dicitur, et sic etiam alteratio secundum istam passionem consistit in qualibet variatione circa receptionem alicujus qualitatis; et hoc modo potest esse alteratio etiam in substantiis pure intellectualibus, et sic alteratio potest esse in caritate. Alio modo dicitur proprie passio, quando abjicitur aliquid a substantia, et hoc est ex actione contrarii transmutantis; et secundum istam passionem alteratio dicta non est nisi circa sensibilia et circa sensibilem partem animae per se, et circa intellectum per accidens, quantum ad illas qualitates quae in parte intellectiva ex sensibus oriuntur, sicut sunt omnes habitus acquisiti; quorum non est caritas.

¶a2 Articulus 2: Utrum caritas augeatur per additionem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas augeatur per additionem. Philosophus enim dicit: augmentum est praexistenti quantitati additamentum. Si igitur caritas augetur, oportet quod praexistenti caritati alia caritas addatur.

AG2

Item, nihil potest augere caritatem nisi Deus qui dedit. Sed Deus non agit aliquid in anima de novo nisi per novum influxum. Non potest autem intelligi novus influxus nisi aliquid de novo infundatur.

Ergo videtur quod caritas augeatur per hoc quod alia caritas de novo infusa praesenti addatur.

AG3

Item, si non augetur per additionem novae caritatis a Deo, non videtur posse augeri nisi per recessum a contrario caritatis. Sed contra, augmentum caritatis potest esse in illis in quibus nihil est de contrario caritatis, sicut in Angelo, et homine in statu innocentiae. Ergo videtur quod isto modo caritas non augeatur, sed praedicto modo.

AG4

Praeterea, videtur, secundum hoc, quod Deus non est causa augmenti caritatis, sed homo, qui se a contrario caritatis refrenat, sicut a concupiscentia.

Et hoc est inconueniens. Ergo videtur quod non augeatur nisi per additionem.

SC1

Contra, simplex simplici additum, nihil majus efficit, ut probat Philosophus.

Sed caritas est quid simplex. Ergo per additionem caritatis ad caritatem non efficitur major caritas.

SC2

Praeterea, secundum dionysium, tantum distat inter ipsas Dei participationes et participantes, quod participatio quanto simplicior est tanto nobilior, participans vero quanto majorem habet compositionem donorum participatorum, tanto nobilior est; sicut esse est nobilior quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur: omnibus enim esse praeeligeretur. Sed quod habet plura ex his, melius est. Sed caritas est quaedam participatio divinae bonitatis. Ergo quanto compositior est per additionem caritatis ad caritatem, minus valebit. Igitur si caritas augetur per additionem, quanto magis augetur, minus erit eligenda.

Hoc autem est ridiculum. Ergo non augetur per additionem.

CO

Respondeo dicendum, quod eorum qui ponunt caritatem essentialiter augeri, dicta revertuntur in duas opiniones: quarum una est, quod augetur per additionem caritatis ad caritatem; alia est quod augetur per intensionem secundum accessum ad terminum; et in hoc revertitur quod quidam dicunt, caritatem augeri per multiplicationem sui in anima sicut lux in aere: lux enim non augetur nisi per intensionem, sicut aliae qualitates. Primam autem positionem non possum intelligere; quia in omni additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligantur duae caritates, aut intelligantur diversae secundum speciem aut numerum. Constat quod non secundum speciem, cum omnes caritates sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum numerum est ex diversitate materiae, sicut haec albedo differt ab illa numero, quia est in diverso subjecto. Unde non potest qualitas addi qualitati nisi per hoc quod subjectum subjecto additur. Caritas autem quae potest addi, nunquam fuit in alio subjecto, antequam in isto; et secundum hoc quod est in isto, non differt numero ab alia caritate in eodem existente, ut probatum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1. Unde nullo modo est intelligere ibi additionem.

Sed ista positio provenit ex falsa imaginatione, quia augmentum caritatis imaginati sunt ad modum augmenti corporalis, in quo fit additio quantitatis ad quantitatem. Et ideo dico, quod quando caritas augetur, nihil ibi additur, sicut Philosophus etiam dicit in 4 physic., quod aliquid efficitur magis album vel magis calidum, non per additionem alicujus albedinis vel caloris; sed quia illa qualitas quae prius inerat intenditur secundum propinquitatem ad terminum. Haec autem intensio contingit diversimode in qualitatibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates enim compositae vel secundae, intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, sicut sapor et sanitas et alia hujusmodi, secundum intensionem caloris et frigoris, humoris et siccitatis. Qualitates autem primae et simplices intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suae similitudinis, quantumcumque potest. Sicut autem non calidum est potentia caloris; ita minus calidum est potentia respectu magis calidi. Unde sicut per potentiam calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quia calor qui est in potentia, educitur in actum; ita etiam efficitur magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor, qui inerat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem et majorem assimilationem agentis; et hoc contingit, secundum quod potentia subjecta actui, quae quidem, quantum in se est, ad multa se habet, magis ac magis terminatur ab actu illo; vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio; vel ex parte ipsius materiae, secundum quod efficitur susceptibilior illius actus, sicut aer quanto plus attenuatur, fit susceptibilior luminis. Intensio autem caritatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quae quantum in se est, dispositionem quamdam habet secundum quod est in potentia ad plura, magis ac magis praeparatur ad susceptionem gratiae, secundum quod ex dicta multitudine, scilicet confusione potentialitatis, in unum colligitur per operationes quibus ad caritatem suscipiendam praeparatur, ut prius dictum est, art. 1 istius quaest.. Et ideo dionysius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod est ex sparsa vita in unicam consurgere. Et sic patet quod augmentum caritatis simile est augmento qualitatum naturalium, licet origo ejus differat ab origine illarum. Cujus ratio est, quia qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit; et ideo quando in actum procedunt, est exitus de imperfecto ad perfectum.

Dona autem gratuita non educuntur quasi de potentia naturae; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit. Et ideo origo gratiae est per novam infusionem; sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod propositio Philosophi intelligitur de augmento corporali, quod fit semper per additionem quantitatis, quia in hac materia ab ipso proponitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus una et eadem operatione agit in omnia quae sunt, quamvis forte illa operatio differat solum secundum rationem, secundum quod exit a ratione diversorum attributorum, vel diversarum idearum. Unde dico, quod una et eadem operatione infunditur gratia et augetur; nec est diversitas nisi ex parte

recipientis, quod ex illa operatione plus minusve recipit, secundum quod ad eam diversimode praeparatur; sicut eadem irradiatione solis efficitur aer clarus et magis clarus, depulsis nebulosis vaporibus qui receptionem luminis impediabant; unde non oportet quod sit ibi alia et alia claritas.

Praeterea, etiam si essent duae operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diversa secundum substantiam; sed prima terminaretur ad esse caritatis imperfectae, secunda ad eandem caritatem secundum perfectionem, secundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est de ratione intensionis alicujus qualitatis, quod sit per remotionem a contrario; sed hoc accidit qualitati, secundum quod inest in subjecto participante contrarium.

Sed hoc est de necessitate intensionis quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum, sicut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci, quod potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Haec autem imperfectio est ex potentialitate ipsius naturae, quae subjicitur perfectioni et actui. Cum enim omnis potentia receptiva ad multa se habeat, secundum istam multitudinem ipsius, dissimile est principio agentis, quod est terminatum ad actum unum; et secundum quod ista confusio potentialitatis magis subjicitur actui, perfectior perficitur actus, et ipsum perfectum magis efficitur unum, et magis assimilatum principio agentis. Haec autem confusio potentialitatis est in qualibet natura creata, secundum quod nondum est perfecta per actum. Unde etiam per istum modum ponit dionysius, purgationem in Angelis, scilicet secundum quod removentur a confusione dissimilitudinis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod eodem modo sumus causa augmenti gratiae, sicut et causa ipsius gratiae, scilicet per modum dispositionis tantum.

Sed efficientia utrobique est ex parte ipsius Dei, sicut patet ex his quae supra dicta sunt, in corp. Art..

¶a3 Articulus 3: Utrum caritas augeatur quolibet actu.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caritas quolibet actu augeatur. Ubi enim eadem causa est, et idem effectus. Sed omnes actus caritatis sunt ejusdem speciei quantum ad esse morale, sicut omnes actus fortitudinis. Ergo cum aliquis actus caritatis caritatem augeat, videtur etiam quod quilibet actus.

AG2

Item, quod facere potest majus, potest etiam facere minus. Sed quodlibet actu caritatis meretur quis vitam aeternam. Ergo et potest mereri augmentum caritatis.

AG3

Praeterea, quilibet actus caritatis est longe potentior quantum ad esse gratiae, quam actus qui sunt ex naturalibus tantum. Sed per actus qui sunt tantum ex naturalibus, homo praeparatur per modum dispositionis ad recipiendum gratiam. Ergo multo magis per quemlibet actum caritatis disponitur ad caritatis augmentum.

AG4

Contra, ex eisdem principiis ex quibus aliquid nascitur, et augmentatur. Sed unus actus non sufficit ad dispositionem ut caritas infundatur. Ergo nec ad hoc ut augeatur. Probatio mediae. Majorem causalitatem habet actus noster ad virtutem acquisitam quam ad caritatem infusam. Sed unus actus non sufficit ad generationem virtutis acquisitae; quinimmo ex frequenti bene agere fit homo bonus, secundum Philosophum. Ergo multo minus unus actus sufficit disponere ad caritatem.

AG5

Item, secundum augmentum caritatis augetur etiam praemium substantiale; dicitur enim communiter, quod pluribus operibus in caritate factis, non plus meretur quis quantum ad augmentum praemii substantialis, quam uno ex aequali caritate facto. Ergo non quolibet actu caritatis caritas augetur.

CO

Respondeo dicendum, quod non eodem modo se habet actus informatus caritate ad augmentum caritatis, et actus praecedens caritatem ad habendam caritatem. Actus enim qui est ex caritate, ordinatur ad augmentum caritatis et per modum dispositionis et per modum meriti; sed actus praecedens caritatem ordinatur ad consequendum caritatem solum per modum dispositionis, ut supra dictum est, art. Antec., non per modum meriti: quia ante caritatem nullum potest esse meritum.

Neuter autem actus ordinatur ad habendam vel augmentandam caritatem per modum alicujus efficientiae, sicut actus nostri ad habendum habitus acquisitos.

Sciendum est igitur, quod actus qui praecedit caritatem, quandoque unus solus disponit ultima dispositione ut infundatur caritas, secundum immobilitatem divinae bonitatis, per quam unicuique largitur secundum quod praeparatum est ad recipiendum: quandoque autem unus actus non disponit nisi dispositione remota, et sequens actus magis disponit, et sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, in quantum actus sequens semper agit in virtute omnium praecedentium; ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quaelibet aufert aliquid de lapide, sed omnes praecedentes disponunt, et una ultima agens in virtute omnium praecedentium, in quantum scilicet invenit materiam dispositam per

praecedentes, complet cavationem. Hoc autem ideo contingit, quia homo est Dominus sui actus. Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem: quod non contingit in illis quae agunt ex necessitate naturae: semper enim agunt tota virtute sua. Quando ergo ita est quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid ejus praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad dispositionem ultimam. Similiter dico ex parte alia, quod quando actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit, et meretur augmentum caritatis, ut statim fiat. Quando autem non secundum totam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, et poterit tunc per plures actus pervenire ad augmentum caritatis, non tamen de necessitate: quia homo, quantumcumque sit dispositus, potest non agere secundum rationem dispositionis illius: quod non contingit in dispositionibus non voluntariis, ratione jam dicta, Paulo Sup..

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo se habet quilibet actus caritatis, eo quod unus potest esse magis intensus, et etiam unus potest esse disponens in virtute plurium praecedentium, ut dictum est, in corp. Art., et ideo non sequitur idem effectus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praemium substantiale vitae aeternae ordinatur sicut finis ad actus caritatis, et commensuratur ad invicem, non secundum aequiparantiam, sed secundum proportionem.

Unde actui caritatis debetur praemium substantiale, et actui majoris caritatis majus praemium.

Unde quilibet actus caritatis, in quantum est informatus tali habitu, ordinatur ad praemium substantiale; non tamen ad augmentum praemii, sicut nec ad augmentum caritatis, secundum quod caritas remanet primum principium merendi, sed solum secundum quod augmentum caritatis pertinet ad perfectionem praemii.

RA3

Ad tertium jam patet responsio per id quod dictum est, quia actus caritatis excedit actum praecedentem caritatem in hoc quod habet virtutem merendi, et ita accedit plus ad causalitatem caritatis quam actus praecedens caritatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua perfectio introducat, duo requiruntur. Unum ex parte introducentis, ut sua operatio commensuretur secundum aequalitatem perfectioni introducendae: non enim ex parva calefactione inducitur calor ignis, sed ex tali calefactione, quae habet aequalem virtutem, ad minus ex suo principio, calori ignis. Aliud ex parte recipientis, ut dispositio sua proportionetur eodem modo perfectioni inducendae.

Contingit autem quandoque, sicut in operibus animae, quod aliquid disponitur et perfectionem recipit a seipso, ut in scientia et virtute patet. Unde ad perfectam dispositionem sufficit quod anima operetur secundum virtutem proportionatam illi perfectioni quae inducenda est: et quia tota capacitas animae vix sufficit ad receptionem tantae perfectionis quanta est caritas, nisi Deus de sua liberalitate suppleret; ideo ad hoc quod sit in anima ultima dispositio ad caritatem requiritur actus qui sit secundum totam virtutem suam, et iste sufficit quantum in nobis est; sed minor non sufficit ad talem dispositionem.

Uterius in illis perfectionibus in quibus per actum animae non tantum est dispositio, sed etiam ipsa perfectio, exigitur quod actus ipsius animae sit proportionatus et aequalis in virtute ipsi perfectioni introducendae. Omnis autem habitus de ratione sua habet quod sit difficile mobilis; idest, habet firmitatem quamdam. Unde quando una actio animae habet firmitatem, inducit habitum; sicut patet quod una demonstratio propter sui certitudinem et firmitatem facit habitum scientiae.

Quando autem unus actus non habet firmitatem, non sufficit unus, sed oportet quod sint plures.

Unde ex uno argumento dialectico non generatur opinio, sed ex pluribus congregatis. Ita etiam quia actus voluntatis humanae non habet firmitatem, cum voluntas indeterminate se habeat ad multa, habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur per actus voluntatis, non possunt acquiri tantum per unum actum, sed oportet quod multi conveniant. Habitus autem caritatis non habet firmitatem per actum animae, sed a causa sua, quae Deus est; et ideo unus actus voluntatis potest sufficere ad hoc quod caritas infundatur, et similiter ad hoc quod augeatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quando est talis actus caritatis qualis requiritur ad augmentum caritatis, tunc etiam augetur praemium substantiale, quod debetur caritati majori consequenti actum, non caritati quae est radix actus. Non autem omnes sunt tales, ut dictum est, in respons., ad 2 istius art.; et ideo ad multitudinem actuum non sequitur de necessitate augmentum praemii substantialis.

¶a4 Articulus 4: Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod augmentum caritatis habeat aliquem terminum. Perfectio enim non excedit capacitatem perfectibilis.

Sed capacitas animae finita est. Ergo non potest recipere nisi perfectionem finitam. Sed omnis motus qui est ad finitum, finitus est. Ergo augmentum caritatis, quod est ad perfectionem animae, est finitum.

AG2

Praeterea, nihil ordinate movetur ad id quod consequi non potest, secundum Philosophum; sicut qui non potest esse in Aegypto, non movetur ordinate ad eundem illuc. Sed infinitum distans nullus potest consequi, cum nullus motus possit esse secundum distantiam infinitam. Ergo nullus motus est infinitus. Sed augmentum caritatis est quidam motus.

Ergo venit ad aliquem terminum.

AG3

Praeterea, sicut infra, in 3, distinct. 13, dicit Magister, gratia Christi nihil potest etiam Deus majus facere. Sed si augmentum caritatis et gratiae esset in infinitum, qualibet caritate posset esse aliqua major. Ergo non est infinitum. Et similiter potest dici de beata virgine, de qua dicit Anselmus, quod ea puritate nituit qua major sub Deo nequit intelligi.

Et similiter etiam de beatis, quorum caritas augeri non potest. Per quae omnia videtur quod augmentum caritatis venit ad terminum aliquem, qui augeri non potest.

SC1

Contra, augmentum caritatis est, secundum majorem assimilationem ad Deum. Sed quantumcumque aliquis accedat ad Dei similitudinem, semper in infinitum distat ab eo. Ergo semper magis potest accedere; et ita videtur quod augmentum caritatis non sit infinitum.

SC2

Praeterea, quando caritatis actus procedit a majori caritate, majoris est virtutis in merendo.

Sed actus caritatis imperfectae meretur augmentum caritatis. Ergo multo magis merebitur quando caritas magis perficietur, et ita augmentum caritatis nunquam stabit.

CO

Respondeo dicendum, quod de termino augmenti caritatis dupliciter possumus loqui: aut quantum ad id quod est, aut quantum ad id quod potest esse. Sicut etiam dicimus, quod summum malum non est quo non possit esse aliquid pejus; tamen aliquid est summe malum quo nihil est pejus. Similiter dico, quod augmentum caritatis pervenit ad aliquem terminum ultra quem caritas non augetur in quolibet homine; non tamen pervenit ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri. Cujus ratio est ex parte ejus quod movetur secundum hoc augmentum, et ex parte ejus ad quod movetur. Id autem ad quod movetur anima in augmento caritatis, est similitudo divinae caritatis, cui assimilatur; ad quam, cum infinita sit, in infinitum potest accedi plus et plus, et nunquam adaequabitur perfecte. Ex parte autem ejus quod movetur est quod ipsa anima, quantum plus recipit de bonitate divina et lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum; et ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Cujus ratio est, quia potentiae materiales sunt terminatae et finitae secundum exigentiam materiae; et ideo non possunt recipere nisi secundum proportionem materiae; potentiae autem immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinae in eis perceptae. Unde quanto plus additur de bonitate, tanto magis est de potentia ad capacitatem; sicut patet in exemplo Philosophi de sensu et intellectu.

Dicit enim quod sensus a fortibus sensibilibus corrumpuntur, et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiae materiales; sed intellectus quanto magis intelligit difficilia, tanto etiam plus potest; ita etiam quanto natura spiritualis plus recipit de caritate, plus potest recipere. Quidam autem comparantes capacitatem substantiae spiritualis capacitati substantiae materialis, dixerunt quod est terminus in augmento caritatis secundum capacitatem naturae scilicet quod tantum recipit de caritate quod impleatur capacitas prima quae erat ex natura, nec potest plus recipere. Et ponunt exemplum de aere, qui habet terminum subtilitatis suae, quem non excedit. Unde potest in eo intendi lumen, secundum quod magis et magis depuratur a vaporibus permixtis; sed quando pervenitur ad puritatem naturae suae, non potest amplius purificari, nec illuminari ab eodem illuminante. Sed non est simile de capacitate substantiae materialis et spiritus, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 3.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis capacitas animae sit finita in actu, tamen potest plus et plus in finitum elongari, secundum quod plus et plus recipit. Nunquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam; sicut etiam patet in additione numeri, qui in infinitum est impossibilis; nunquam tamen est aliquis numerus infinitus in actu; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in 3 physic., non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in numero secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quaelibet potentia potest exire in actum, non tamen potest esse ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia; et ita est etiam hic de capacitate animae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quodlibet augmentum caritatis terminatum est, et est ad terminum quem consequi potest homo; sed tamen ille terminus, cum non sit actus purus, est permixtus potentiae; unde adhuc potest esse aliud augmentum numero, et ita in infinitum augmentum succedere augmento, et hoc modo intelligitur augmentum caritatis interminatum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia Christi, quamvis secundum essentiam esset finita, tamen secundum quid fuit infinita, in quantum scilicet erat dispositio congruitatis ad unionem, et in quantum concurrebat in operationem Christi, qui erat virtutis infinitae ex hoc quod erat persona divina, et aliis modis, ut dicitur in 3, dist. 17, qu. 1, art. 2, qu. 3, et ex hoc habebat quod non poterat augeri.

Ad illud quod objicitur de beata virgine, dicendum est, quod differt puritatis augmentum, et caritatis. Augmentum enim puritatis est secundum recessum a contrario; et quia in beata virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis; sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est. Caritatis autem augmentum est per accessum ad divinam bonitatem; et ideo non habuit beata virgo summam caritatem qua major non possit intelligi, quia etiam profecit in caritate et gratia.

Ad illud quod objicitur de beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem status: quia non sunt in via, sed in termino viae.

Unde datur eis praemium secundum illud quod caritas in statu viae in eis crevit.

¶a5 Articulus 5: Utrum caritas minuatur.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod caritas minuatur. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentum et diminutio sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, videtur quod minuatur.

AG2

Item, Augustinus dicit: ubi magna cupiditas, ibi parva caritas; et alibi: minus te amat qui aliquid tecum amat. Sed contingit cupiditatem augeri. Ergo etiam caritatem contingit minui.

AG3

Praeterea, veniale peccatum est malum culpae.

Sed omne malum aliquod bonum adimit sibi oppositum.

Cum igitur malo culpae opponatur bonum gratiae vel caritas, adimet veniale peccatum bonum caritatis. Sed non adimit totum, quia sic excluderet a regno; sola enim caritas dividit inter filios regni et perditionis, secundum Augustinum, et sic esset mortale. Ergo adimit aliquid ejus; ergo diminuit ipsam.

AG4

Item, secundum quod aliquis se disponit ad caritatem et gratiam, secundum hoc sibi Deus infundit, quia, secundum Augustinum, lumen divinae gratiae omnibus praesens est. Sed quod aliqui non suscipiant eam, est quia avertunt se ab illa; sicut qui claudit oculos ad lumen solis. Sed contingit quod aliquis minus disponit se ad caritatem quam prius fecerat. Ergo minus participabit de lumine gratiae et de caritate.

SC1

Contra, quaelibet caritas creata est finita. Sed omne finitum, secundum Philosophum, consumitur per ablationem, ablato quodam semper et semper. Si igitur veniale diminuit aliquid de caritate, sequens etiam diminuit, et sic multiplicatis venialibus tota caritas tollitur. Sed caritas non tollitur nisi per mortale peccatum. Ergo multa venialia fient unum mortale, quod nullus ponit.

SC2

Si dicas, quod in ista ablatione est sicut in divisione continui, quae est in infinitum, si fiat secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, contra: quando est divisio secundum eandem proportionem, illud quod post aufertur, semper est minus eo quod prius auferebatur; sicut si primo auferatur tertia pars lineae, et postea tertia illius residui, et sic deinceps; semper acceptum post, erit minus secundum quantitatem.

Sed quod sequens veniale non habeat minorem virtutem quam primum, potest contingere. Ergo adimet de caritate quantum et primum; et ita consumetur per ablationem.

CO

Respondeo dicendum, quod caritas non potest diminui essentialiter, nisi forte per successionem, ita scilicet quod destruat caritas quae inest, per mortale peccatum, et postmodum minor infundatur per minorem praeparationem. Et causa hujus est, quia causa diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei; cum nullus defectus reducatur in ipsum qui est actus completus, sicut in causam. Oporteret ergo, si caritas diminuatur, quod diminutionis causa ex parte nostra suscipiatur. Defectus autem contingens ex parte nostra, vel est ex cessatione actus vel ex inordinatione. Ex cessatione actus non potest remitti caritas, sicut habitus virtutum acquisitarum, secundum id quod in se est. Firmitas enim caritatis ipsius non est ex actu nostro, sed ex principio influente, ut dictum est, in hac quaest., art. 2. Unde cessantibus actibus, manet nihilominus idem robur caritatis. Sed verum est quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo consistit fervor, ut dictum est; et ideo ex otio tepescit caritatis fervor. Habitus autem acquisitarum virtutum, robur et firmitatem habent ex nostris operibus: unde cessantibus operibus, remittitur robur virtutis etiam in se. Inordinatio autem actus vel est circa finem, vel circa ea quae sunt ad finem. Si circa finem, ita scilicet quod finis tollatur; sic caritas, secundum quam adhaeretur fini, tollitur: et hoc fit per mortale peccatum. Si autem circa ea quae sunt ad finem, ita scilicet quod finis remaneat, et inordinate aliquis immoretur

circa ea quae sunt ad finem; talis inordinatio, quae est peccati venialis, non attingit caritatem, quae est secundum adhaesionem finis, et ideo nihil diminuit de ipsa. Sed verum est quod sicut ea quae sunt ad finem disponunt ad finem, ita inordinatio in eis est dispositio ad inordinationem quae est circa finem, secundum quod dicimus, quod veniale peccatum est dispositio ad mortale. Unde per huiusmodi venialia disponitur quis ad amissionem caritatis. Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam.

Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio caritatis; secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dictus fervor causabatur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod contraria nata sunt fieri circa idem, nisi alterum naturaliter insit. Et dicitur naturaliter inesse, quando consequitur causas ejus. Unde dico, quod augmentabilitas, quia ex parte suscipientis et influentis potest esse aliqua causa augmenti, et non diminutionis, ut dictum est, in corp. Art..

RA2

Ad secundum dicendum, quod commensuratio cupiditatis et caritatis per oppositum, potest intelligi dupliciter: vel quantum ad ipsum fieri caritatis, vel quantum ad esse. Si quantum ad fieri, tunc verum est quod quanto per actus inordinatos magis dominatur in eo cupiditas, minus disponitur ad caritatem vel augmentum ejus: quia ad habendum caritatem vel ad proficiendum in ea disponunt actus nostri. Si quantum ad esse, tunc, cum actus nostri non sint causa esse ipsius caritatis, ex inordinatione actuum per cupiditatem nihil derogatur caritati quantum ad suum esse, sed solum quantum ad fervorem, secundum quod dehabilitantur inferiores partes a caritatis obedientia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod veniale non potest adimere aliquid de caritate, quia non attingit ad illam partem animae ubi est caritas. Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius.

Unde veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud supremum affectus ubi est caritas.

Sed sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum in quantum est dispositio ad mortale; ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, idest fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia vel subjectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est caritas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dispositio ad caritatem est secundum actus inferiorum virium, prout operantur circa ea quae sunt ad finem, sicut per ea quae sunt ad finem, devenitur in finem. Habito autem fine, non indigetur his quae sunt ad finem.

Unde quaecumque inordinatio fit circa ea, non redundat in deordinationem finis, nisi per modum dispositionis; sicut etiam cognitio principiorum primorum determinatur in nobis per sensus, qui si etiam destruantur, non minuitur certitudo principiorum, quae non est acquisita, sed naturaliter insita; et similiter est de caritate infusa.

EX

Sicut Deus dicitur magnus et excelsus in nobis, in quantum scilicet magnos nos et altos in se facit: quod non potest esse, nisi secundum ampliorem perceptionem bonitatis ipsius; et ideo oportet redire in hoc quod aliquod creatum a Deo in nobis ponatur.

Sunt tamen multi qui eum non habent. Illi enim eum tantum habere dicuntur quorum est ut hereditas, qui ipso fruuntur vel in spe vel in re.

Sine spiritu sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse. Hoc potest dupliciter intelligi: vel ita quod sine spiritu sancto a nobis habito per caritatem, per caritatis donum non possumus praecepta Dei implere, vel Christum diligere; et hoc verum est meritorie. Vel sine spiritu sancto, quocumque modo operante in rebus; et sic verum est quod nec homo nec aliqua creatura sine spiritu sancto operationem aliquam habere potest. Sed hoc non est de intentione Augustini.

Spiritus sanctus, qui est in te, duplo sit in me.

Videtur hoc non esse ad propositum: quia, ut notula exponit, hoc intelligitur, quia petiit duplex donum, scilicet prophetiae et miraculorum, quae in elia erant, et quod non petierit magis spiritum sanctum habere.

Sed dicendum, quod, etiam ista expositione stante, probatur intentio Augustini: quia si omnes acciperent eum aequaliter, si ipse spiritum sanctum habebat, non eum in se fieri petivisset; et si non habebat vel se habere nesciebat, simpliciter spiritum sanctum petivisset. Unde per hoc quod spiritum sanctum habere, sicut in elia erat, petiit, ostendit etiam multis excellentiis spiritum sanctum habere.

Propria mensura compleatur. Dicitur esse propria mensura uniuscujusque et ex parte ipsius Dei, quantum ipse unicuique praedestinavit, et ex parte ipsius qui recipit, considerata simul capacitate naturalium, et conatu ejus.

Supra dictum est, quod spiritus sanctus caritas est patris et filii. Nota, quod auctoritates quae contra Magistrum inducuntur, tria dicunt. Quaedam enim primo inductae dicunt aliam esse caritatem qua Deus diligit et qua nos

diligimus: quod Magister exponit, aliam esse ratione, vel secundum modum intelligendi, et non secundum rem. Aliae vero secundo introductae dicunt dilectionem a spiritu sancto esse; et ita, cum spiritus sanctus non sit a se, caritas nobis data non erit spiritus sanctus. Sed ipse respondet, quod quamvis spiritus sanctus non sit a se, tamen datur a se; et secundum hunc modum caritas dicitur a spiritu sancto. Sed haec responsio est insufficiens: quia non tantum dicitur, caritas datur a spiritu sancto; sed etiam, est ab eo: quod de spiritu sancto concedi non potest. Aliae tertio introductae dicunt, caritatem esse motum vel affectum mentis: quod spiritui sancto non convenit. Sed ad hoc respondet, quod ista praedicatio est per causam, eo quod caritas, motus vel affectionis mentis causa est, qui est diligere. Et haec expositio vera est, quamvis non secundum intentionem Magistri. Caritas enim est causa affectionis sicut habitus eliciens actum, et non solum sicut movens animam ad actum dilectionis, ut ipse intendit. Unde consequenter movet quaestionem, cum spiritus sanctus, qui caritas ab eo dicitur, moveat animam ad omnes actus virtutum, quare specialiter dicitur movere ad actum dilectionis. Et responsio sua patet in littera; sed ejus quod in solutione supponit, causam non assignat, scilicet quod spiritus sanctus causet hunc actum qui est diligere, nullo habitu mediante: unde quo ad hoc remanet insoluta. Non enim singuli quique habent omnia; sed hi illa, alii alia. Sciendum, quod sanctis non solum donum increatum commune est, sed etiam dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus spiritus sanctus non habetur; sed dona gratis data dantur magis ad manifestationem spiritus recepti, quam ad conjungendum spiritui, et hoc propter utilitatem aliorum, 1 corinth. 12, et dividuntur diversis prout competit utilitati ecclesiae.

|+d18.q1 Distinctio 18, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de temporali processione spiritus sancti, hic determinat nomen quod sibi competit secundum rationem qua temporaliter procedit, scilicet donum. Dividitur ergo in duas partes: in prima determinat de dono, secundum quod dicitur de spiritu sancto per comparisonem ad alia dona; in secunda determinat de hoc nomine donum de spiritu sancto dicto, per comparisonem ad hoc nomen datum, quod etiam de ipso dicitur, ibi: praeterea diligenter considerandum est, cum spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum eadem ratione utrumque nomen ei conveniat. Et haec dividitur in duas: in prima inquit, utrum eadem ratione spiritus sanctus dicatur donum et datum, et objicitur ad utramque partem; in secunda determinat quaestionem, ibi: ad quod dicimus quod spiritus sanctus et donum dicitur et datum. Et haec dividitur in duas: in prima ostendit differentiam doni ad datum, secundum quod de spiritu sancto dicuntur, quantum ad id quod in ipso dono est; in secunda, quantum ad id cujus est donum, ibi: et secundum hoc quod sempiternum donum est, refertur ad patrem et filium. In dono autem duo considerantur: scilicet relatio, vel proprietas, secundum quam dicitur donum; et processio, ex qua secundum rationem intelligendi consequitur talis ratio. Primo ergo assignat differentiam ex parte relationis; secundo ex parte processionis, ibi: et notandum, quod sicut filius nascendo accepit non tantum ut filius sit, sed omnino ut sit...

Ita et spiritus sanctus a patre et filio procedendo accepit non tantum ut spiritus sanctus sit, vel donum, sed etiam ut omnino sit. Prima in duas: primo ostendit quod donum dicitur spiritus sanctus in eadem relatione vel notione, qua dicitur spiritus sanctus; secundo movet quaestionem, et determinat eam, ibi: sed quaeritur, cui donabilis.

Et notandum etc.. Hic assignat differentiam ex parte processionis, et dividitur in tres: in prima ostendit differentiam: quia spiritus sanctus processione qua donum est, habet essentiam divinam, non autem in quantum datum est; in secunda movet quaestionem, et solvit eam, ibi: hic oritur quaestio; in tertia inducit quamdam conclusionem, ibi: ex praedictis patet quod spiritus sanctus sempiternum donum est et temporaliter datum, scilicet quod nomen doni convenit spiritui sancto per processionem aeternam, et nomen dati secundum processionem temporalem.

Et secundum hoc quod sempiternum donum est refertur ad patrem et filium. Hic ostendit differentiam quantum ad id cujus est donum, et dividitur in duas partes: in prima assignat differentiam; in secunda movet duas quaestiones; primam ibi: hic quaeritur, utrum filius, cum sit nobis datus, dicatur, vel possit dici noster; quam solvit: secundam ibi: post haec quaeritur, utrum spiritus sanctus ad seipsum referatur; cujus solutionem differt.

Circa hanc partem quinque quaeruntur: 1 utrum donum sit essenziale, vel personale; 2 utrum sit proprium spiritus sancti; 3 utrum per hoc donum omnia dona dentur; 4 utrum spiritus sanctus processione qua donum dicitur, etiam Deus dicatur; 5 utrum possit dici donum nostrum.

|a1 Articulus 1: Utrum donum sit nomen essenziale.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod donum sit nomen essenziale. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam, ut communiter dicitur. Sed hoc nomen donum connotat effectum in

creatura: dicitur enim spiritus sanctus donum, inquantum est donabilis creaturae in aliquo effectu. Ergo est essenziale.

AG2

Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae; quia essentia nec genita est nec gignens.

Sed essentia divina dicitur donata esse filio a patre, ut dicitur philippens. 2, 9: donavit illi nomen quod est super omne nomen: quod etiam accipitur ex verbis Hilarii supra positus, 16 distinct., ult. Cap..

Ergo donum est nomen essenziale.

AG3

Item, spiritui sancto convenit esse donum, inquantum procedit ut amor. Sed amor in divinis etiam essentialiter dicitur, ut habetur ex verbis Augustini supra, distin. 10 positus.

Ergo videtur quod et donum.

AG4

Praeterea, quidquid habetur ab aliquo, hoc dicitur esse datum vel donatum. Sed, non intellecta distinctione personarum adhuc possemus habere Deum ad fructum, et non habemus hoc a nobis.

Ergo esset datum nobis. Quidquid autem intelligitur in divinis, exclusa per intellectum distinctione personarum, est essenziale. Ergo donum est essenziale.

SC1

Contra, quidquid convenit alicui personae secundum rationem originis, non est essenziale sed notionale. Donum autem dicitur spiritus sanctus, inquantum ab aeterno procedit, ut dicitur in littera.

Ergo non est essenziale, sed personale.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, dare vel donare dicitur dupliciter. Uno modo illud quod habetur per modum dominii, ut possessio. Alio modo illud quod habetur quasi intrinsecum sibi, sicut aliquis habet seipsum vel materiam suam vel qualitatem.

Quamvis autem in divinis personis non sit dominium unius respectu alterius, tamen est ibi auctoritas principii. Dicendum igitur, quod datio potest importare auctoritatem respectu dati; et sic donum vel datum est notionale. Potest etiam non importare auctoritatem, sed tantum hoc quod id quod datur, libere habeatur; et hoc modo ipsa essentia dicitur dari vel donari. Et secundum hoc, donum vel datum non est personale, sed essenziale; tamen semper importat distinctionem dantis ad eum cui datur, quamvis non ad id quod datur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod nomen potest connotare effectum in creatura dupliciter: vel secundum rationem principii tantum; et quia eadem est operatio totius trinitatis, oportet quod tale nomen commune sit toti trinitati et ad essentiam pertinens; vel ita quod cum ratione principii, respectu creaturae, etiam aliquid aliud importet: et tunc, quamvis secundum respectum ad creaturam det intelligere essentiam ex consequenti, sicut causa intelligitur in effectu; tamen secundum aliud quod significat potest ad personam pertinere; sicut assumere carnem importat et operationem, quae communis est tribus personis, et terminum operationis in quem terminata est assumptio, quod proprium est personae filii; et ideo sibi soli convenit. Similiter dico, quod donum, praeter respectum quem importat ad illud cui donabile est, importat respectum ad illum a quo est, sicut a principio respectu ejus auctoritatem habente; et ex hac parte est notionale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si dare importet auctoritatem respectu dati in dante, sic essentia non dicitur dari, sed alio modo, ut dictum est, in corp. Art..

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium; quia amor essentialis, quamvis sit habens rationem primi doni, in quo alia dona dantur, tamen respectu ejus non potest denotari auctoritas; et ideo ratione praedicta, amor non potest dici donari secundum quod auctoritas importatur in donante respectu dati.

RA4

Et similiter etiam dicendum ad quartum; quia donum, in cujus ratione importatur auctoritas, non remanet, non intellecta distinctione personarum.

|a2 Articulus 2: Utrum donum sit proprium spiritus sancti.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum non sit proprium spiritus sancti. Temporalis enim processio vel missio spiritus sancti dicitur ejus donatio. Sed filius mittitur sicut spiritus sanctus, et habet aptitudinem ad missionem a processione aeterna sicut spiritus sanctus, ut patet ex dictis, dist. 15, quaest. 4, art. 2. Ergo filius potest dici donum sicut spiritus sanctus.

AG2

Praeterea, cum personae distinguantur per processiones aeternas, nomen proprium personae potest designari in actu processionis; sicut filius designatur in generatione, inquantum est filius. Sed nomen doni non designatur in

processione aeterna: quia secundum eam pater non dicitur donare donum, sicut dicitur generare filium. Ergo videtur quod non sit proprium spiritus sancti.

AG3

Item, propria personarum dicunt tantum relationem, quia in absolutis divinae personae non distinguuntur. Sed donum non dicit tantum relationem, immo aliquid aliud quod datur. Ergo videtur quod non sit nomen proprium spiritus sancti.

AG4

Praeterea, spiritus sanctus non habet nisi unam notionem, quae est ejus processio. Sed alio modo innotescit spiritus sanctus in quantum est donum, et in quantum est procedens. Ergo videtur quod notio qua donum dicitur, non sit propria spiritus sancti, et ita nec nomen doni.

SC1

In contrarium est quod dicit Augustinus, Lib. De Trinit., quia sicut in trinitate solus filius dicitur verbum, ita solus spiritus sanctus dicitur donum.

Sed quod convenit soli alicui personae, est proprium sibi. Ergo nomen doni proprium est spiritus sancti.

CO

Respondeo dicendum, quod donum et datum differunt, ut in littera dicitur: et horum differentia potest attendi quantum ad tria; scilicet quantum ad consignificationem. Datum enim consignificat tempus, cum sit participium; donum autem non, cum sit nomen. Inde est quod donum competit magis divinis, quae sine tempore sunt, quam datum: unde donum potest esse aeternum, sed non datum. Item quantum ad significationem, quia donare addit supra dare. Donum enim, ut dicit Philosophus, est datio irreddibilis, non quae recompensari non valeat, sed illa quae recompensationem non quaerit. Unde donum importat liberalitatem in dante.

Item quantum ad modum significandi: quia donum importat aptitudinem ad dandum; datum autem importat dationem in actu. Aptitudo autem ad dandum potest attendi dupliciter; vel ex parte ipsius dati, quasi passiva, sicut calefactibile ad calefactionem aptitudinem importat: vel ex parte dantis quasi activa; et talis aptitudo est secundum rationem qua aliquid datur liberaliter. Ratio autem omnis liberalis collationis est amor: quod enim propter cupiditatem datur, vel propter timorem, non liberali datione datur; sed talis datio magis dicitur quaestus vel redemptio. Quia igitur spiritus sanctus est amor, ex ratione suae processiois habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi: unde est donum per se, et primo; alia autem quae dantur non sunt dona nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data. Si igitur colligantur tres dictae rationes doni, adjuncta auctoritate dantis ad donum, patet quod in trinitate donum spiritui sancto convenit secundum suam processioem aeternam, in quantum procedit ut amor, qui est ratio liberalis collationis. Unde sicut amor est sibi proprium, ita donum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod donum non importat missionem in actu, sed rationem liberalis collationis vel dationis; quae quamvis sit idem re quod missio in divinis personis, tamen differunt ratione. Unde quamvis filius detur vel mittatur, tamen ratio liberalis dationis est amor, qui est spiritus sanctus: et ista ratio non pertinet ad filium: unde non proprie potest dici donum, etsi dicatur datus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, distin. 13, quaest. Unica, art. 3, processio filii nominatur etiam quantum ad proprium suum modum, scilicet nomine suae generationis; et ideo ex propria sua processioe potest trahi sua proprietates, scilicet filius. Sed processio spiritus sancti non habet nomen quantum ad modum suae processiois proprium.

Unde ex actu personali quo significatur procedere, non potest trahi ad proprium pertinens ad modum processiois, secundum quod dicitur amor vel donum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen donum vel datum, praeter relationem ex qua dicitur donum vel datum, dat intelligere rem quamdam quae datur; quamvis forte non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretive, ut dicit Commentator, quamvis Avicenna, contrarium senserit.

Sed ad rationem dati vel doni, nihil refert utrum illa res data sit in hoc genere vel in illo: et secundum quod coarctatur donum conditionibus praedictis, oportet quod res illa data relationem significet: quia donum, ut ratio dandi, est amor; nec amor potest dari ut respectu cuius habeatur auctoritas nisi personalis quae ad aliquid est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut est in essentialibus, quod una essentia communis est bonitas et sapientia et omnia alia attributa, secundum diversas rationes; ita etiam in personalibus: quia una proprietates vel notio secundum rem differt secundum diversas rationes significandi in nomine; sicut proprietates verbi alio modo significatur dum dicitur filius, et dum dicitur verbum. Ita etiam proprietates spiritus sancti potest secundum diversas rationes diversis nominibus significari; et potest esse quod secundum rationem intelligendi una illarum rationum consequatur ad aliam, sicut etiam est in essentialibus attributis, quod voluntas praesupponit intellectum. Unde ratio doni consequitur rationem amoris simili modo.

¶a3 Articulus 3: Utrum per donum, quod spiritus sanctus est, dentur omnia dona.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per donum, quod est spiritus sanctus, non dentur omnia dona. Sicut enim dicit Philosophus, alterationis non est alteratio: alias in infinitum abiretur. Si ergo donum datur per donum, ibitur in infinitum; et hoc non est ponere. Ergo videtur quod dona non dentur per aliud donum.

AG2

Praeterea, ut supra habitum est ex verbis Hilarii, ipsa essentia divina est data a patre filio. Si igitur omne datum datur per spiritum sanctum, tunc essentia datur filio per spiritum sanctum; et hoc est inconveniens, quia spiritus sanctus esset principium filii. Ergo videtur quod per hoc donum non dentur omnia dona.

AG3

Item, filius est etiam datus nobis, Isaiae 9.

Sed spiritus sanctus non habet aliquam rationem principii respectu filii. Ergo videtur quod non omne datum detur per hoc donum.

AG4

Praeterea, nihil datur per donum aliquod, nisi illud donum detur. Sed multa dantur nobis a Deo, in quibus non datur spiritus sanctus, sicut data naturalia, et gratiae gratis datae. Ergo videtur quod non omnia dona dentur per hoc donum.

SC1

Contra est quod in littera dicitur.

Praeterea, illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt in genere illo ut habetur ex verbis Philosophi.

Sed spiritus sanctus habet rationem primi doni, inquantum ipse est amor patris et filii. Ergo videtur quod per hoc donum omnia dentur.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur dari multipliciter: quandoque ex ipsa proprietate naturae, secundum quod dicimus quod ignis dat calorem suum et sol splendorem, et hujus dationis non est principium voluntas: quandoque ex voluntate, ut principio dationis; et hoc contingit dupliciter; quandoque enim per dationem intenditur aliqua utilitas ipsius dantis, vel quantum ad remotionem mali, sicut quando aliquid datur ex timore, et talis datio dicitur redemptio; vel quantum ad acquisitionem alicujus boni, et talis datio est proprie quaestus, vel venditio; quandoque autem non intenditur utilitas aliqua in ipso dante, et haec datio dicitur liberalis, et proprie dicitur donatio.

Constat autem quod illa datio in qua intenditur utilitas dantis nunquam competit Deo; unde ipsa singulariter dicitur liberalis, quia in omnibus aliis dantibus intenditur aliqua utilitas in dante vel boni temporalis vel spiritualis. Unde nulla datio est pure liberalis, ut dicit Avicenna, nisi Dei et operatio ipsius. Ratio autem liberalis dationis est amor qui, secundum dionysium, movet superiora ad provisionem minus habentium. Et quia spiritus sanctus est amor, ideo ipse est ratio omnium eorum datorum quorum principium est divina voluntas, sicut sunt omnia data creaturis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Philosophus intendit dicere, quod alteratio non terminatur ad alterationem, per se loquendo; non tamen intendit dicere, quod una alteratio non possit esse causa alterius: et non ibitur in infinitum, quia erit devenire ad primum donum quod datur per seipsum, et non per aliud donum spiritus sancti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod datio illa qua pater dat essentiam filio est datio ex proprietate naturae; unde ad illam dationem comparatur natura ut principium et non voluntas, ut supra dictum est, dist. 15, quaest. 3, art. 1, et ideo talis datio non est per spiritum sanctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis spiritus sanctus non sit principium filii, est tamen principium effectus secundum quem filius dicitur dari vel mitti: et ideo etiam ipse filius est datus per donum quod est spiritus sanctus, scilicet per amorem: unde dicitur joan. 3, 16: sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnia dona et naturalia et gratuita, dentur nobis a Deo per amorem, qui est primum donum, non tamen in omnibus donis datur ipse amor, sed tantum in dono quod est similitudo illius amoris, scilicet in dono caritatis. Cum enim dicitur, quod alia dona dantur per donum amoris, qui est spiritus sanctus, praepositio per non notat causam ex parte recipientis, ut sit sensus: per hoc quod recipit donum amoris, recipit alia dona: sed notat habitudinem causae ex parte dantis, qui per hoc quod amat creaturam suam, omnia data dat.

¶a4 Articulus 4: Utrum eadem processione spiritus sanctus habeat quod sit donum et Deus.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non eadem processione spiritus sanctus habeat quod sit Deus et quod sit donum. Non enim est eadem ratio communis et proprii. Sed donum est proprium spiritui sancto. Deus autem est commune. Ergo non est idem donum et Deus.

AG2

Praeterea, quidquid habet spiritus sanctus per processionem, secundum rationem intelligendi consequitur ipsam processionem. Sed deitas non est consequens processionem: quia non procedit neque per se neque per accidens, sicut etiam non generatur. Ergo videtur quod spiritus sanctus non habet per processionem quod sit Deus.

SC1

Contra, spiritus sanctus non est Deus, nisi in quantum habet deitatem. Sed per processionem recipit totam deitatem a patre. Ergo processione est Deus.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut in filio est significare proprietatem ejus per modum relationis, ut cum dicitur filiatio, et per modum exitus vel emanationis, ut cum dicitur generatio passive, vel nativitas; ita esset etiam in spiritu sancto, si nomina essent posita; sed propter defectum nominum utimur eodem nomine ad significandum emanationem ipsius, et proprietatem vel relationem, scilicet nomine processionis. Dico igitur, quod processio potest dicere emanationem spiritus sancti, vel relationem sive proprietatem ejus. Si relationem vel proprietatem, sic spiritus sanctus proprietate sua, formaliter loquendo, est spiritus sanctus et donum et amor, non autem Deus, sicut nec filius filiatione est Deus formaliter loquendo, sed filiatione est filius, et deitate Deus, et sapientia sapiens. Si dicat emanationem, tunc potest dici, quod spiritus sanctus sua processione est Deus et donum, sicut etiam filius sua nativitate est filius et Deus; sed diversimode: quia deitas se habet ad generationem solum ut accepta per generationem; sed filiatio, secundum rationem intelligendi, est consequens generationem. Et simili ratione consequitur quod filius nascendo accipiat divinitatem; et non solum ita quod gerundium importet concomitantiam, ut dicitur de aliquo: currendo est homo: sed importat ordinem ad acceptum, ut sit sensus: filius nascendo accepit deitatem; idest, per nativitatem accepit divinitatem. Et similiter est de processione spiritus sancti. Haec autem plenius dicta sunt supra, dist. 10, quaest. Unic. Art. 1.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo formaliter secundum rationem spiritus sanctus est Deus et donum; sed per eandem emanationem habet utrumque: quia sicut filius nihil habet nisi quod nascendo accepit, ita et spiritus sanctus nihil habet nisi quod procedendo accepit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia divina non accepit novum esse in spiritu sancto per processionem, cum unum et idem sit esse trium personarum; et ideo non procedit neque per se neque per accidens; neque etiam processionem consequitur; sed hoc quod spiritus sanctus habeat deitatem, convenit ei ex sua processione.

¶a5 Articulus 5: Utrum spiritus sanctus possit dici donum nostrum.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus possit dici donum nostrum. Donum enim dicitur secundum respectum ad creaturam.

Sed eis quae important respectum ad creaturam, potest addi meum vel nostrum, ut creator noster. Ergo videtur quod spiritus sanctus possit dici donum nostrum.

AG2

Item, sanctus nihil adimit de ratione hujus quod dicitur spiritus. Sed dicitur spiritus noster, ut spiritus eliae. Ergo videtur quod potest dici spiritus sanctus noster.

AG3

Item, sicut filius importat relationem aeternam, a qua imponitur, ita et pater. Sed dicitur pater noster. Ergo etiam potest dici filius noster.

AG4

Praeterea, quidquid datur nobis, est nostrum.

Sed filius datus est nobis. Ergo est filius noster.

AG5

Praeterea, in Deo idem est deitas et Deus et sapientia et bonitas et omnia hujusmodi. Sed dicitur Deus noster; ergo etiam potest dici Deus sapientia nostra vel essentia nostra.

AG6

Sed e converso videtur quod non potest dici Deus noster. In pronomine enim nostrum vel meum, importatur aliqua habitudo vel relatio creatoris ad creaturam. Sed Deus est nomen absolutum et nomen naturae, ut dicit Ambrosius.

Ergo videtur quod non potest dici Deus noster.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii. Cum autem causae sint quatuor, ipse non est causa materialis nostra; sed se habet ad nos in ratione efficientis et finis

et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis. Considerandum est igitur in nominibus divinis, quod omnia illa nomina quae important rationem principii per modum efficientis vel finis recipiunt additionem dictorum pronominum, sicut dicimus: creator noster et bonum nostrum. Ea autem quae dicuntur per modum formae inhaerentis, non recipiunt dictorum pronominum additionem; et talia sunt nomina omnia divina, quae in abstracto significantur, quae omnia significantur per modum formae, ut essentia, bonitas et hujusmodi. Unde in talibus non potest fieri additio. Non enim possum dicere, quod Deus sit essentia nostra vel substantia vel aliquid hujusmodi. Tamen in istis nominibus considerandus est quidam ordo. Quia quaedam horum abstractorum important rationem principii efficientis et exemplaris, ut sapientia et bonitas et hujusmodi, quando fit additio dictorum pronominum, ut cum dicimus, Deus est sapientia nostra causaliter, per modum quo dicitur spes nostra: quia per ejus sapientiam efficitur in nobis sapientia exemplata a sua sapientia, per quam sapientes sumus formaliter.

Quaedam autem non important rationem principii, nisi forte exemplaris, et talibus non consuevit fieri dicta additio. Non enim consuetum est dici, quod Deus sit essentia nostra, vel substantia nostra. Tamen etiam quandoque istis nominibus fit talis additio propter habitudinem principii exemplaris: sicut dionysius dicit quod esse omnium est superesse deitatis; licet hujusmodi locutiones magis sint exponendae quam extendendae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod donum importat quamdam relationem in actu, scilicet ad dantem, et quamdam solum in aptitudine, quantum est in ratione sui nominis, scilicet ad eum cui datur; et ideo potest semper dici donum dantis; sed non est ejus cui datur, nisi quando sibi est datum in actu; et propter hoc dicimus datum nostrum et non donum nostrum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus est quaedam circumlocutio inventa ad exprimendum personam spiritus sancti: ipse autem, in quantum est persona subsistens, non importat relationem principii, sed magis ejus qui est a principio; et ideo non potest dici spiritus sanctus noster; sed spiritus importat rationem principii, in quantum a spiritu est inspiratio, propter quod potest dici spiritus noster.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pater importat rationem principii, filius autem non, sed magis ejus quod est a principio; et ideo non potest dici filius noster, sicut dicitur pater noster; quamvis etiam non dicatur pater noster, prout imponitur nomen a paternitate aeterna: sic enim est pater solius filii naturalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis filius datus sit nobis, non tamen datus est nobis in filium, sed in doctorem vel salvatorem; et ideo potest dici salvator noster, sed non filius noster. Et si objiciatur: est filius et est noster; ergo est filius noster, patet quod est fallacia accidentis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sapientia in abstracto significat id quo aliquis est formaliter sapiens; et propter hoc ratione praedicta non potest proprie dici quod sit sapientia, nisi per modum qui dictus est, in corp. Art..

RA6

Ad ultimum dicendum, quod Deus, quamvis significet essentiam divinam quantum ad id cui imponitur, tamen quantum ad id a quo imponitur nomen, significat operationem, ut supra dictum est ex verbis Damasceni.

Et ideo potest dici Deus noster. Tamen diversimode potest dici Deus omnium et justorum; Deus enim dicitur omnium propter relationem principii, in quantum scilicet est creator omnium; dicitur autem Deus justorum specialiter, secundum rationem finis quem contingunt; et ideo dicitur etiam ab eis haberi. Alia enim licet ordinentur in ipsum sicut in finem, non tamen consequuntur ipsum, nisi justis qui conjunguntur sibi per gratiam et gloriam: et ideo etiam omnium communiter dicitur vel finis vel aliquid hujusmodi; sed absolute dicitur de justis quia Deus est eorum, quia habent ipsum sicut suam hereditatem, et per quemdam modum possessionis.

EX

Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine.

Videtur hoc esse falsum: quia sicut dicitur donum dationis, ita spiritus spirationis. Sed dicendum, quod in nomine spiritus non importatur relatio nisi per accidens ex modo significandi, prout significatur ut terminus actionis alicujus; sed in nomine doni importatur relatio etiam quantum ad significationem; quia hoc ipsum donare, unde nomen doni sumitur, magis pertinet ad genus relationis quam actionis: quia dare nihil est aliud quam suum alterius facere. Nomen etiam spiritus imponitur ad significandum substantiam ratione alicujus proprietatis, scilicet subtilitatis, ut supra dictum est, dist. 10, qu. Un., art. 4, unde et aerem spiritum dicimus et animam: sed nomen doni non imponitur ad significandum substantiam, sed ad significandum aliquid circa substantiam, quod consequitur dationem: unde non reducitur ad praedicamentum substantiae.

Non enim, ut ait Hilarius, per defectionem, aut protensionem, aut derivationem ex Deo Deus est.

Hic Hilarius a divinis personis excludit tres modos emanationis qui sunt in diversitate substantiae. Unus est quando aliquid generatur ex re corrupta, ut vermis in carne putrefacta, vel aer ex aqua; et hoc notat cum dicit: per defectionem. Secundus quando producitur ex re manente conjuncta sibi, sicut ramus ex arbore; et hoc tangit cum dicit, protensionem. Tertius est, quando producitur aliquid ex re manente, sed separata ab ea, ut rivus ex fonte,

vel ex silice; et hoc tangit cum dicit: derivationem vel decisionem; et sic etiam homo est ex homine: quorum nullus divinis personis convenit.

Sed ex virtute naturae, non tamquam generante, sed tamquam principio generationis per modum formae: subsistit filius nativitate; idest, nascitur subsistens: in naturam eandem, non solum specie, sicut in aliis generationibus univocis, sed numero.

Nativitas, inquit, Dei non potest non eam de qua profecta est, tenere naturam. Haec exposita est superius, 5 distinctione in exposit. Litterae.

Non ille spiritus noster quo sumus. Sciendum, quod in spiritu sancto sumus, non quidem formaliter, sed effective: sed spiritu creato, quae est anima sumus formaliter; spiritu sancto autem sumus sancti effective et formaliter, secundum quod per caritatem, quae est exemplatum amoris, qui est spiritus sanctus, formaliter sanctificamur; et per hoc nobis spiritus sanctus conjungitur.

Tollam de spiritu tuo, numer. 11, 17. Hoc enim non dicitur quia Moysi gratia minorata esset quantum ad statum habitus, sed quantum ad usum sollicitudinis, aliis in sui auxilium substitutis. De spiritu etiam dicitur illis collatum, non quia persona spiritus sancti divisibilis sit, vel quod habitus gratiae de subjecto in subjectum transferri possit, et dividi; sed quia acceperunt minorem gratiam quam Moyses habuerat, et ad similes actus, et quasi ex gratia Moysi propagatam, in quantum eis gratiam talem orando impetravit.

Post haec quaeritur, utrum spiritus sanctus ad seipsum referatur. Istam quaestionem solvet Magister in 30 distinct..

|+d19.q1 Distinctio 19, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de personis divinis quantum ad earum distinctionem per relationes aeternas, hic incipit determinare de ipsis quantum ad earum aequalitatem. Dividitur autem haec pars in duas: in prima ostendit aequalitatem personarum; in secunda movet quamdam dubitationem quae oritur ex quibusdam locutionibus, quibus in sua probatione usus fuerat, 21 distinct., ibi: hic oritur quaestio trahens originem ex praedictis.

Prima in duas: in prima ostendit secundum quid attendenda sit personarum aequalitas; in secunda secundum illa personarum aequalitatem ostendit, ibi: quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est. Circa primum duo facit: primo ostendit quod aequalitas personarum attenditur quantum ad aeternitatem, magnitudinem, et potestatem; secundo ostendit qualiter ista tria se habent ad invicem, scilicet quod sunt idem secundum rem quod divina essentia, ibi: cumque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum et idem sunt.

Quod autem aeternitate, aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est. Hic ostendit propositum; et dividitur in tres partes: in prima ex praedictis relinquit aequalitatem personarum quantum ad aeternitatem; in secunda ostendit earum aequalitatem quantum ad magnitudinem, ibi: nunc superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat; in tertia quantum ad potestatem, 20 dist., ibi: nunc ostendere restat quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia.

Nunc superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat. Hic ostendit personarum aequalitatem quantum ad magnitudinem: et primo ostendit aequalitatem in magnitudine; secundo inducit quamdam conclusionem, ibi: praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex. Prima in tres, secundum tres vias quibus probat aequalem magnitudinem trium personarum: primo ostendit ex mutua inhaesione; secundo ex remotione eorum quae inaequalitatem facere possent, ibi: sed jam nunc ad propositum redeamus; tertio ex ratione divinae simplicitatis et veritatis, ibi: sciendum est igitur, tantam aequalitatem esse in trinitate etc.. Circa primum tria facit: primo manifestat propositum; secundo proponit intentum, ibi: sciendum igitur est quia pater non est major filio; tertio ponit aequalitatis signum, ibi: et inde est quod pater dicitur esse in filio, et filius in patre, et spiritus sanctus in utroque.

Hic quaeruntur duo. Primo de aequalitate. Secundo de illis in quibus attenditur aequalitas. Circa primum quaeruntur duo: 1 an in divinis sit aequalitas; 2 an ibi sit mutua aequalitas.

|a1 Articulus 1: Utrum aequalitas sit in divinis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non sit in divinis. Sicut enim dicit Philosophus, unum in quantitate facit aequale. Sed in Deo non est quantitas, ut supra dixit Augustinus, quod est sine quantitate magnus. Ergo videtur quod non sit aequalitas ibi.

AG2

Praeterea, quidquid est in divinis de absolutis, significat divinam substantiam. Sed secundum unitatem substantiae attenditur identitas, et non aequalitas. Ergo videtur quod per hoc quod probatur una essentia trium personarum, magis probetur identitas quam aequalitas.

AG3

Item, qualitas magis se habet ad spiritualia quam quantitas: quia quaedam species qualitatis, ut scientia et virtus et huiusmodi, inveniuntur in substantiis spiritualibus; non autem species quantitatis, nisi forte numerus, secundum quem non attenditur haec aequalitas personarum. Ergo cum secundum qualitatem potius sit similitudo quam aequalitas, videtur quod ista convenientia in essentialibus magis dicenda sit similitudo quam aequalitas.

AG4

Praeterea, omnis aequalitas dicit proportionem et commensurationem quamdam. Sed infinitorum non est aliqua commensuratio nec proportio.

Cum igitur divinae personae infinitae sint, non videtur in eis esse aequalitas.

SC1

In contrarium, est quod in symbolo Athanasii dicitur: et totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Philosophus, unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile. Quamvis autem in divinis non sit qualitas vel quantitas secundum communem rationem generis, sunt tamen ibi aliquae species qualitatis secundum proprias rationes suas, quantum ad differentias constitutivas; et similiter aliquae species quantitatis secundum id quod est proprium eis, ut magnitudo et duratio: et ideo ratione eorum dicitur in divinis aequalitas et similitudo. Sicut autem ea quae significantur per modum qualitatis, ut sapientia et huiusmodi, non sunt aliud secundum rem ab essentia, sed solum secundum rationem; ita etiam similitudo et identitas in divinis differunt secundum rationem et non secundum rem, et similiter est de aequalitate. Et inde est quod diversimode invenitur aequalitas et similitudo in divinis personis et in aliis rebus. In aliis enim aequalibus non est eadem quantitas secundum essentiam, sed solummodo secundum commensurationem; et similiter una qualitas secundum speciem; quia in eis est aliud qualitas et essentia, quae respicit esse sicut actum proprium. Qualitas autem vel quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed tantum dicunt quidditatem alicujus generis. Unde potest dici una quantitas ubi non est unum esse; sed non potest dici una essentia absolute, nisi ubi est unum esse; et hoc est ubi est eadem essentia secundum numerum.

Et inde est quod ad rationem aequalitatis, unitas secundum numerum non requiritur; sed ad identitatem requiritur unitas secundum numerum.

In divinis autem personis idem est magnitudo et sapientia, quod essentia: unde aequalitas et similitudo personarum attenditur secundum eandem sapientiam numero et magnitudine.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod aequalitas non causatur ex uno in quantitate solum secundum rationem quantitatis communem, sed etiam secundum rationem alicujus speciei quantitatis. Ad rationem enim aequalitatis sufficit quod sit unitas numeri, vel etiam temporis. Et ita cum in divinis sit ratio aliquarum specierum quantitatis, potest ibi esse aequalitas proprie. Sed quia quod invenitur in pluribus, convenit eis secundum id quod est eis commune, et non secundum quod est eis proprium: ideo potest melius dici, quod aequalitas consequitur rationem quantitatis in communi, quae consistit in quadam divisibilitate: unde ratio quantitatis invenitur proprie in illis quae secundum se dividuntur; et sic Deo non convenit. Invenitur etiam quodammodo in illis quorum divisio attenditur secundum ea quae extrinsecus sunt, sicut virtus dicitur divisibilis et quantitatis rationem habens ex ratione et divisione actuum et objectorum. Et talis ratio quantitatis, scilicet virtualis, Deo convenit, et per consequens aequalitas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratione jam dicta, dist. 9, patet quod identitas ponit unitatem in essentia secundum numerum: et quia in rebus creatis, ex quarum consideratione nomina imponimus, etiam illa quae de Deo praedicantur, unitas essentiae non est nisi in eodem supposito; ideo identitas nullam importat distinctionem in supposito; sed magis unitatem.

Unde filius non potest dici, masculine loquendo, idem patri, sed neutraliter tantum; ut unitas ad essentiam referatur. Aequalitas vero et similitudo, quae important unitatem quantitatis vel qualitatis non secundum essentiam vel esse, quantum est de sui significatione, non important unitatem quantitatis vel qualitatis in numero; sed sufficit quod sint idem specie. Haec autem unitas est in diversis suppositis: et ideo aequalitas et similitudo simul cum unitate important distinctionem: et propter hoc dicimus filium similem patri vel aequalem; non tamen eundem. Et inde est quod potius Magister de aequalitate quam de identitate determinavit, dist. 9, quia in identitate importatur tantum unitas essentiae. Nec etiam secundum quemlibet modum divinis personis competit, scilicet masculine; sed in aequalitate importatur utrumque; et unitas essentiae per modum quantitatis significatae, et personarum distinctio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in similitudine similiter importetur utrumque, ut patet ex verbis Hilarii in 2 distinct. Positis quod similitudo sibi ipsi non est, tamen aequalitas addit aliquid supra similitudinem, et includit eam, quando dicitur de divinis personis. Cum enim in divinis non nisi quantitas sit virtutis, quae fundatur in

qualitate, in unitate talis quantitatis ponitur unitas qualitatis, et privatur intensionis excessus, ut patet: quia quaecumque aequalia sunt in colore, sunt etiam similia, sed non convertitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aequalitas est species proportionis: est enim aequalitas proportio aliquorum habentium unam quantitatem. Dico igitur de aequalitate, sicut de quibusdam aliis, quod praedicatur de Deo quantum ad rationem differentiae, quod est habere unam quantitatem, et non quantum ad rationem generis, quae consistit in commensuratione quantitatis. Unde dico, quod divina magnitudo nullo modo est mensurabilis vel mensurata nec ab alio nec a se. Primo, quia mensuratio ponit terminationem, et divina magnitudo non habet terminum intra nec extra; et ideo infinita dicitur, non quidem per extensionem privative, sed per negationem termini. Secundo, quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum; et nulla alia magnitudo potest esse aequalis sibi.

Pater autem et filius non habent aliam et aliam magnitudinem, sed unam et eandem, secundum quam aequales dicuntur; et ita divinae magnitudini nihil diversum ab ipsa commensuratur. Tertio, quia sicut omnis motus reducitur ad movens quod non est motum neque a se neque ab alio: ita omnis mensuratio reducitur ad unum primum quod nullo modo est mensuratum, sed est omnium mensura; et hoc Deus est, ut etiam Commentator dicit.

¶a2 Articulus 2: Utrum aequalitas in divinis sit mutua.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit ibi mutua aequalitas. Ita enim dicit dionysius quod in causa et in causatis non recipimus conversionem similitudinis et aequalitatis. Sed quamvis in divinis personis non sit causa et causatum, est tamen ibi principium et quod est de principio. Ergo videtur quod filius, qui est a patre sicut a principio, sit similis et aequalis patri, sed non e converso.

AG2

Praeterea, unumquodque est aequale illi quo non est minus; et nihil est aequale illi quo est majus. Sed supra, distinct. 16, dicit Hilarius: filius non est minor patre, et tamen pater est major filio. Ergo filius est aequalis patri, sed non e converso.

AG3

Item, cum nihil sibi ipsi sit aequale, omne quod aequale dicitur praesupponit aliquid cui aequale dicatur. Sed filius secundum ordinem naturae praesupponit patrem, non autem pater praesupponit aliquid. Ergo videtur quod filius sit aequalis patri, et non e converso.

SC1

Contra est quod in symbolo dicitur: tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

Ergo est ibi mutua aequalitas.

CO

Respondeo dicendum, quod cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis, idem est aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius; et esse simile, quod habere qualitatem illius.

Qualitas autem alicujus dicitur quam proprie et plene habet. Contingit autem quandoque quod qualitas illa perfecta est in utroque: unde utriusque dici potest: et secundum hoc in talibus potest dici quod utrumque alteri simile est. Quandoque autem qualitas aliqua est proprie et plene in uno, et in alio est tantum quaedam imitatio illius, secundum aliquam participationem: et tunc illa qualitas non dicitur utriusque, sed ejus tantum quod eam plene possidet. Et tunc illud quod non plene habet, dicitur simile ei quod plene habet, et non e converso: ut si dicamus quod pictura est similis homini, et non e converso. Non enim dicitur quod homo sit similis suae imagini, proprie loquendo. Ulterius, assimilari, supra hoc quod est simile esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis, et similiter, adaequari, ad quantitatem. In divinis autem personis non est aliquis motus; sed loco motus est ibi acceptio, prout dicitur una persona ab alia accipere: unde non potest esse assimilatio vel adaequatio, nisi secundum rationem acceptionis. Dico igitur, quod quia magnitudo vel bonitas est plene in qualibet divinarum personarum, quaelibet persona potest dici aequalis vel similis alii. Sed quia una persona accipit ab alia et non e converso, ideo persona accipiens potest dici adaequari vel assimilari illi personae a qua accipit, et non e converso.

Concedimus igitur inter patrem et filium esse mutuam similitudinem vel aequalitatem: quia pater est similis filio, et e converso: non autem mutuam adaequationem vel assimilationem: quia filius adaequatur patri et assimilatur, et non e converso.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod dionysius loquitur in causatis illis quae non perfecte recipiunt similitudinem suae causae, quod non est in divinis personis, quia tota plenitudo patris est in filio: et ideo potest dici mutua similitudo vel aequalitas.

Unde dionysius dicit, quod in coordinatis, idest aequalibus, possibile est similia sibi invicem esse, et convertere ad alterutrum similitudinem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dicitur pater major filio, non ponitur aliquis gradus magnitudinis, sed tantum ordo auctoritatis. Unde per hoc non removetur mutua aequalitas, sed tantum mutua adaequatio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aequalitas non de necessitate praesupponit aliquid aliud, sed supponit.

Unde non oportet quod illud quod dicitur aequale, habeat aliquem ordinem vel prioritatis vel principii ad illud cui aequale dicitur, vel e converso.

|+d19.q2 Distinctio 19, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de illis in quibus attenditur illa aequalitas; et circa hoc quaeruntur duo. Primo de aeternitate. Secundo de magnitudine: quia de potentia infra, distinct. 43, quaest. 1, art. 1, quaeretur.

De aeternitate, praeter ea quae supra, dist. 8, quaesita sunt, duo quaeruntur: 1 quid sit aeternitas secundum rem; 2 quomodo se habeat nunc aeternitatis ad aeternitatem.

|a1 Articulus 1: Utrum aeternitas sit substantia Dei.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit ipsa divina substantia. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed Deus est auctor aeternitatis, ut dicit Augustinus, et est etiam ante aeternitatem, sicut causa ejus, ut dicitur Lib. De causis. Ergo videtur quod aeternitas non sit ipse Deus.

AG2

Item, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed primum esse est divinum esse. Ergo per ejus mensuram mensuratur omne esse. Sed esse temporalium mensuratur per tempus, et aeternorum per aevum. Ergo videtur, cum unius non sit nisi una mensura, quod aeternitas sit idem secundum rem quod aevum et tempus.

AG3

Praeterea, in omnibus participationibus divinae bonitatis est communitas in nomine et in ratione cujusdam analogiae inter perfectionem participatam a creatura et principium communicationis in Deo, sicut se habet bonitas creaturae cum bonitate increata. Sed secundum dionysium, sicut Deus dicitur sapiens in quantum implet alios sapientia, ita per hoc dicitur aeternus quod est causa aevi et temporis. Ergo videtur quod aevum et tempus debeant dici aeternitas.

AG4

Item, mensura est proportionata mensurato.

Sed omne esse in se consideratum indivisibile est, quia nihil habet admixtum ut dicit boetius, et quamdiu res manet, esse suum substantiale non variatur, quamvis accidentia variantur.

Cum igitur esse temporalium mensuretur tempore, videtur quod tempus sit mensura indivisibilis et permanens, et sic non differat ab aeternitate.

AG5

Praeterea, in quocumque est invenire successionem, illud mensuratur tempore. Sed esse aeviternorum, sicut Angeli et substantiae caeli, non mensuratur tempore. Ergo videtur quod eorum esse non habeat successionem, et ita videtur quod non differat ab aeternitate.

CO

Respondeo dicendum, quod diversitatem aeternitatis, temporis et aevi, quidam voluerunt accipere, quod tempus habet principium et finem; aevum principium habet et non finem; aeternitas nec principium nec finem. Sed secundum hoc non attenditur essentialis eorum diversitas: quia posito quod tempus nunquam inceperit, nec nunquam finiatur, adhuc tempus non erit aeternitas, ut dicit boetius. Supposito etiam quod Angeli semper fuerint, aevum adhuc differret ab aeternitate. Quid tamen veritatis habeat, ex his quae dicentur, patebit.

Sciendum est igitur, quod tria praedicta nomina significant durationem quamdam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu: tamdiu enim res durare dicitur quamdiu in actu est, et non dum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentiae permixtus, ratione cujus ulterius in actum procedit; et talis actus est motus: est enim motus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi, ut dicit Philosophus.

Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis; et talis actus est actus quietus et permanens.

Esse autem in tali actu contingit dupliciter.

Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio; et tunc res habens tale esse est potentialis respectu hujus actus, quem tamen perfectum accipit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae; et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu hujus actus. Sic

igitur patet quod est triplex actus. Quidam cui non substernitur aliqua potentia; et tale est esse divinum et operatio ejus; et huic respondet loco mensurae aeternitas.

Est alius actus cui substat potentia quaedam; sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa; et huic respondet aevum. Est autem alius cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet tempus. Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae. Invenitur autem in actu qui motus est, successio prioris et posterioris. Et haec duo, scilicet prius et posterius, secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensurae per modum numeri, quae tempus est. Unde dicit Philosophus, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Et est numerus numeratus, et non numerus simpliciter.

Sicut enim dicimus quod duo canes est numerus numeratus, et duo est numerus simpliciter; ita etiam numerus prioris et posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit Philosophus quod si non esset anima, non esset tempus. Sic igitur de ratione hujus mensurae, quae est tempus, sunt duo: scilicet quod accipiantur ibi plura, ad minus duo; vel duo nunc, inter quae est tempus; vel duo tempora continuata per unum nunc: et quod illa sint succedentia.

Continuitas etiam accedit tempori ex ratione motus quem mensurat. Unde si aliquis motus esset non continuus, non habens ordinem ad motum continuum caeli, tempus mensurans illum motum non esset continuum. Ex quo patet quod tempore non mensuratur nisi id quod includitur in tempore, et secundum principium et finem. Motus enim caeli etsi ponatur semper fuisse, secundum Philosophum, tamen unaquaeque revolutio vel pars revolutionis, quae mensuratur tempore, secundum prius et posterius accepta in ipsa, principium habet et finem, et secundum hoc verum est quod tempus habet principium et finem: quia non est mensura nisi habentis principium et finem. In actu autem illo qui est actus completus, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura, et ita nec successionem: unde mensura quae respondet eis, non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis. Sicut ergo prius et posterius temporis, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis; ita permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unius quod habet rationem mensurae, complet rationem aevi et aeternitatis. Sed quia esse aeviternorum est acquisitum ab alio, ideo aevum mensurat esse quod habet principium; non autem aeternitas, quae mensurat esse quod non est acquisitum ab alio. Et secundum hoc potest sustineri dicta differentia, licet non uniformiter sumpto principio: quia aeternitas respicit illud esse quod non habet principium efficiens; aevum autem quod habet tale principium; tempus vero respicit actum qui habet principium et finem durationis, ut mensuratur tempore.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sicut patet ex praedictis, in corp. Art., aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata; unde non inveniuntur auctores antiqui multum curasse de differentia aevi et aeternitatis: propter hoc dionysius utitur uno pro alio. Unde si proprie accipiatur causa et auctor, Deus dicitur esse auctor aeternitatis, non qua ipse aeternus est, sed aeternitatis participatae, quae aevum est; sicut dicimus, quod ipse est causa omnis bonitatis, non suae, sed ejus quae ab ipso in creaturas effluit sicut a principio. Posset etiam dici, quamvis non ita bene, quod causa communiter accipitur pro omni eo quod est etiam prius secundum rationem: cum enim essentia divina secundum intellectum sit prius quam esse suum, et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu, et motus prior tempore; dicitur ipse Deus esse causa suae aeternitatis secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas secundum rem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet esse diversas mensuras proprias; non enim eodem modo mensurantur panis et vinum. Unde cum diversa ratio mensurandi sit in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diversae mensurae propriae: verumtamen una earum potest ordinari ad aliam, sicut ad primam mensuram et excedentem. Unde sicut divinum esse est mensura omnis actus, ita aeternitas est mensura omnis durationis, excedens et non coaequata. Sed praeter hoc oportet habere alias proprias mensuras propter diversos modos mensurandi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod divina bonitas participatur in diversis secundum diversos modos. Perfectioni autem participatae duplex nomen imponitur.

Vel secundum rationem communem perfectionis illius; et tunc nomen est commune et ipsi principio communicanti et omnibus participantibus, secundum analogiam, sicut bonitas, entitas et hujusmodi.

Vel secundum proprium modum quo recipitur vel est in aliqua creatura, ut patet quod cognitio participatur a Deo in omnibus cognoscentibus et hoc nomen sensus imponitur ad significandum cognitionem secundum aliquem modum determinatum habendi ipsam, et propter hoc non est commune omnibus. Similiter aeternitas nominat durationem secundum illum modum quo est in principio suo; et ideo aliae durationes participatae non dicuntur nomine aeternitatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tempus per se est mensura motus primi; unde esse rerum temporalium non mensuratur tempore nisi prout subjacet variationi ex motu caeli. Unde dicit Commentator, quod sentimus tempus, secundum quod percipimus nos esse in esse variabili ex motu caeli.

Et inde est quod omnia quae ordinantur ad motum caeli sicut ad causam, cujus primo mensura est tempus, mensurantur tempore; et quicumque sentit quamcumque variabilitatem quae consequitur ex motu caeli, sentit tempus, quamvis non videat ipsum motum caeli.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis actus qui mensuratur aevo, sit totus simul sine successione, hoc esse tamen est ab alio; et in hoc ab aeternitate aevum discernitur, ut prius dictum est, distin. 8, quaest. 2, art. 2.

¶a2 Articulus 2: Utrum nunc aeternitatis sit ipsa aeternitas.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nunc aeternitatis non est ipsa aeternitas. Nunc enim aeternitatis, temporis et aevi, videtur unum esse, quod significatur, cum dicitur: quando motus est, et Angelus est, et Deus est. Sed aeternitas non est tempus, ut dictum est, art. Antec.. Ergo nunc aeternitatis, quod est idem quod nunc temporis, non est idem quod aeternitas.

AG2

Item, omne nunc est indivisibile. Sed aeternitas est divisibilis: quod videtur ex hoc quod in littera inducitur: in generationem et generationem anni tui; et loquitur de duratione aeternitatis. Ergo videtur quod nunc aeternitatis non sit aeternitas.

AG3

Item, nunc stans facit aeternitatem, ut boetius dicit; et ita nunc est causa aeternitatis. Sed non potest idem esse causa sui ipsius. Ergo non est idem aeternitas et nunc aeternitatis.

AG4

Praeterea, sicut se habet nunc temporis ad tempus, ita se habet nunc aeternitatis ad aeternitatem.

Sed nunc temporis non est tempus sicut nec punctus est linea. Ergo nec nunc aeternitatis est aeternitas.

SC1

Contra, aeternitas est ipse Deus. Sed in divina essentia non est aliqua realis diversitas. Ergo non differt ibi nunc aeternitatis et aeternitas.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, tempus est mensura ipsius motus, et nunc temporis est mensura ipsius mobilis. Unde sicut est idem mobile secundum substantiam in toto motu, variatur tamen secundum esse, sicut dicitur, quod socrates in foro est alter a seipso in domo; ita nunc est etiam idem secundum substantiam in tota successione temporis, variatum tantum secundum esse, scilicet secundum rationem quam accepit prioris et posterioris. Sicut autem motus est actus ipsius mobilis in quantum mobile est; ita esse est actus existentis, in quantum ens est. Unde quacumque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis, quasi mensura: unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens cujus mensura est aevum, et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens cujus esse mensurat aeternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id cujus est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successorum sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est. Et sic etiam intelligenda est differentia aevi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione; et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, in quantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non est idem nunc aeternitatis, temporis et aevi; et quando dicitur: quando est motus, est Angelus et Deus, potest significari tripliciter nunc vel aeternitatis vel aevi vel temporis. Si significetur nunc temporis; tunc dicitur motus esse in illo, sicut in propria mensura; Angelus autem et Deus, non secundum rationem mensurationis, sed magis secundum concomitantiam quamdam, prout aeternitas et aevum cum tempore simul sunt, nec sibi deficiunt. Si autem significetur nunc aeternitatis; tunc dicitur Deus esse in illo sicut in mensura propria et adaequata; Angelus autem et mobile, sicut in mensura excedenti.

Si autem significetur nunc aevi, respondebit Angelo sicut mensura adaequata, et Deo secundum concomitantiam, et mobili sicut mensura excedens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aeternitas indivisibilis est, et quod pluraliter aliquando significetur, hoc potest esse dupliciter: vel secundum quod participatur in diversis, praecipue in beatis, ut dicitur Dan. 12, 3: qui ad

justitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates; vel ratione mensurae inferioris, cui per se accidit divisio, scilicet ratione temporis. Unde est sensus: anni aeternitatis, idest aeternitas, sub qua possibile esset contineri plurimos annos, sicut in mensura excedenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut esse, secundum rationem intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causam; ita etiam mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causae. Unde nunc aeternitatis secundum rationem videtur esse causa aeternitatis. Sed ex hoc non ostenditur diversitas in re, sed tantum in ratione; sicut nec inter ipsum divinum esse et ipsum ens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de tempore et nunc temporis et de aeternitate et nunc aeternitatis, et ratio assignata est.

|+d19.q3 Distinctio 19, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de magnitudine; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum magnitudo Deo conveniat, et quid sit; 2 de signo aequalitatis in magnitudine divinarum personarum, secundum quod in se esse dicuntur.

|a1 Articulus 1: Utrum magnitudo competat Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod magnitudo Deo non competat. Magnitudo enim est quaedam conditio materiae. Sed nulla conditio materialis de Deo dicitur, nisi metaphorice. Ergo videtur quod magnitudo Deo non conveniat nisi metaphorice.

AG2

Praeterea, magnum et parvum ex opposito dividuntur. Sed, secundum Philosophum, omne parvum est magnum sicut et omne paucum est multum, ut 10 metaphys. Dicit. Ergo videtur etiam quod omne magnum sit parvum. Sed Deus non est parvus. Ergo non est magnus.

AG3

Item, magnitudo est quantitas continua. Sed in Deo non potest esse continuatio, cum sit simplex et indivisibilis. Ergo nec magnitudo.

AG4

Si dicas, quod in Deo est quantitas virtutis secundum quam dicitur magnus; contra Deus secundum virtutem suam dicitur potens. Sed hic dividitur potentia contra magnitudinem. Ergo non intelligitur de magnitudine virtutis.

SC1

Contra est quod dicitur in psalm. 146, 5: magnus Deus et magna virtus ejus.

CO

Respondeo dicendum, quod in Deo non potest esse quantitas nisi virtutis; et cum aequalitas attendatur secundum aliquam speciem quantitatis, aequalitas non erit nisi secundum virtutem. Virtus autem, secundum Philosophum est ultimum in re de potentia. Unde etiam dicitur in 7 physic., quod virtus est perfectio quaedam, et tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem. Omnibus igitur illis modis quibus contingit pertingere ad ultimum est considerare virtutem rei. Hoc autem contingit tripliciter: primo in operationibus, in quibus contingit gradus perfectionis inveniri. Unde dicitur habere virtutem ad operandum quod attingit completam operationem, prout dicitur 2 ethic., quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundo etiam respectu ipsius esse rei, secundum quod etiam Philosophus dicit, quod aliquid habet virtutem ut semper sit. Item secundum plenitudinem perfectionis respectu ipsius entis, secundum quod attingit ultimum naturae suae. Unde etiam virtus circuli dicitur, secundum Philosophum, quando attingit complete definitionem suam.

Si igitur virtus divina consideretur secundum perfectionem ad opus, erit virtus potentiae operativae.

Si autem consideretur perfectio quantum ad ipsum esse divinum, virtus ejus erit aeternitas. Si autem consideretur quantum ad complementum perfectionis ipsius naturae divinae, erit magnitudo.

Quod patet ex hoc quod ipse probat aequalitatem in magnitudine ex hoc quod tota plenitudo naturae patris est in filio; secundum quem etiam modum Augustinus dicit, quod in his quae non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius; secundum quod etiam dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectus in scientia et virtute. Et sicut omnipotentiae suae virtute omnes potentias operativas fundat et in eis operatur; ita per virtutem aeternitatis suae instituit et firmat omnem durationem et per virtutem magnitudinis suae omnia implet et continet.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod magnitudo secundum rationem generis sui, quod est quantitas, est conditio materiae; et secundum hoc non praedicatur de Deo, sed secundum rationem differentiae suae; quae consistit in ratione completionis, prout dicimus aliquem ex parvo fieri magnum, quando attingit completam quantitatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantitas continua dividitur in infinitum, sed non in infinitum augetur; et ideo ratione divisionis infinitae quodlibet parvum potest habere minus, in cuius respectu videtur magnum; sed tamen non quolibet magno est aliquod majus, respectu cuius possit dici minus, sicut patet in quantitate caeli. Nihilominus tamen si magnum et parvum non dicatur secundum relationem, sed absolute, prout consideratur, quantitas determinata ad aliquam speciem, sic quamvis quodlibet minus sit majus, non tamen quodlibet minus est parvum, nec quodlibet majus est magnum, ut dicit Philosophus.

Nihilominus tamen sciendum quod Deus sicut dicitur magnus, ita etiam dicitur parvus, ut dicit dionysius, et accipit parvum pro subtili, secundum quod ipse penetrat omnia, etiam profundas cogitationes, et secundum quod dicitur quod principia sunt parva quantitate et magna virtute.

RA3

Ad tertium dicendum, quod continuitas sequitur magnitudinem dimensionem, non autem magnitudinem virtutis, quae sola debet in Deo intelligi.

RA4

Ad quartum patet jam solutio per ea quae dicta sunt, in corp. Art.; quia virtus non tantum dicitur respectu operationis secundum quod hic accipitur potentia, sed etiam aliis modis, ut dictum est, ubi supra.

¶a2 Articulus 2: Utrum pater sit in filio et e converso.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater non sit in filio nec e converso. Philosophus enim assignat octo modos essendi in, quorum nullus potest aptari ad hoc quod pater in filio esse dicatur vel e converso.

Neque enim est sicut totum in partibus neque sicut e converso, neque sicut genus in speciebus neque sicut e converso, neque sicut in loco, neque sicut forma in materia, neque sicut in movente, sicut regnum est in rege; neque sicut in fine optimo, ut de facili potest probari. Ergo pater non est in filio.

AG2

Praeterea, eorum quorum unum est apud alterum, ut distinctum ab ipso, unum non est in altero. Sed filius est apud patrem, ut dicitur joan. 1: et verbum erat apud Deum. Ergo videtur quod pater non sit in filio, nec e converso.

AG3

Item, in divinis non est nisi relatio originis.

Sed haec praepositio in importat aliquam habitudinem.

Ergo in divinis non potest importare nisi relationem originis. Sed non eadem relationem habet filius ad patrem et pater ad filium. Ergo vel non uterque est in altero, vel non eodem modo.

SC1

Contra, ubicumque est essentia patris, est pater.

Sed tota essentia patris est in filio et e converso.

Ergo pater est in filio et e converso.

SC2

Praeterea, in uno relativorum intelligitur aliud.

Sed pater et filius sunt relativa. Ergo videtur quod pater sit in filio et e converso.

CO

Respondeo dicendum, quod in divinis personis est duo considerare: scilicet essentiam quae est una et eadem, et relationes quibus distinguuntur; et secundum utrumque pater dicitur esse in filio et e converso, secundum diversorum assignationes.

Secundum enim tres doctores, qui in littera inducuntur, scilicet Augustinum, Hilarium, Ambrosium, hoc dicitur propter essentiae unitatem, quia essentia patris est in filio et pater non deserit naturam suam; unde ubi est natura sua, ibi est ipse, sicut patuit etiam ex verbis Hilarii supra, dist. 5, inductis. Sed secundum Damascenum, hoc intelligitur secundum rationem relationis, prout in uno relativorum intelligitur aliud.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod stricte accipiendo, non omnes modi quibus aliquid est in aliquo, continentur in illis octo, nisi per quamdam similitudinis reductionem; sicut esse in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid dicitur esse in loco, quia utrumque est sicut mensuratum in mensura; sic etiam per quamdam similitudinem ille modus potest reduci ad aliquem illorum. Si enim hoc accipiatur quantum ad unitatem essentiae, tunc pater dicitur esse in filio propter hoc quod essentia patris in filio est. Unde ad illum modum reducitur ad quem reduceretur si essentia in filio esse diceretur. Hoc autem est per modum quo natura communis est in aliquo supposito, et reducitur ad illum modum quo genus est in specie; quamvis in divinis non sit genus et species, ut infra, distin. 25, quaest. Unic., art. 3, patebit. Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc

reducetur ad illum modum quo aliquid est in aliquo sicut in principio movente et efficiente; quamvis enim pater non sit principium efficiens filii, tamen est originans ipsum. Unde filius est in patre sicut originatum in originante, et e converso pater in filio sicut originans in originato. Sed adhuc magis proprie dicitur in divinis filius in patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis; quia filius ex ipsa relatione est persona subsistens; sua enim relatio est sua personalitas, quod in aliis rebus non contingit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod una persona dicitur esse apud aliam ratione distinctionis; sed dicitur esse in alia vel quantum ad essentiam, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia, quamvis unum relativum ab altero sit distinctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur pater esse in filio propter unitatem essentiae, eodem modo est pater in filio et filius in patre: et tunc haec praepositio in non importabit aliquam relationem realem, sed tantum relationem rationis, qualis est inter essentiam et personam, secundum quam essentia dicitur esse in persona. Si autem hoc accipiatur ex parte relationis, tunc est alius modus, ut dictum est, in resp. Ad primum, secundum diversam habitudinem patris ad filium et filii ad patrem.

EX

In generationem et generationem anni tui. Aeternitas per annos Dei intelligitur, non propter sui multitudinem, cum sit una et simplex, sed in quantum virtute comprehendere potest magnam multitudinem inferioris mensurae, quae divisibilis est.

Sicut etiam dicimus, ante mundum tempus fuisse, non quidem in re, sed secundum imaginationem, prout imaginamur tempori (quod cum mundo incepit) possibilem fuisse additionem fieri ex parte ante, quae additio tota sub aeternitate continetur.

Confitemur divinitatis naturam omnem perfecte esse in singula suarum hypostaseon, idest totam et perfectam, et simile in sequentibus accipiendum est.

Nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana praestabit. Verum est, quod sufficienter divina demonstret: quia in qualibet similitudine invenitur major dissimilitudo, ut supra, 2 distin., dictum est. Sed quod non intelligibile est homini, Deo possibile est. Cum enim divina natura et virtus, quae infinita est, nostrum intellectum excedat, nihil quod intelligere possimus, est quod Deus facere non possit; sed multa quae intelligere non possumus, facere potest, et in ipso esse possunt et sunt; non enim in eo potest esse aliquid quod non sit, nec est aliquid quod non esse possit: quia mutabilis esset, si sibi aliquid posset addi vel subtrahi.

Id divinae veritatis ratio consequatur; quasi dicat: sufficiat nobis ad credendum, quasi ratio vel medium probans, divina veritas, ex qua nobis sacra Scriptura tradita est; quamvis ex rerum naturis ratio sumpta dissentire videatur. Patrem igitur in filio et filium in patre esse.

Sic construe, patrem esse in filio, et filium in patre.

Perfecta plenitudo divinitatis in utroque est; idest, ex hoc quod plena divinitas in utroque est, sequitur quod pater sit in filio, et e converso: quod probat consequenter cum dicit: quia plenitudo divinitatis est in filio, quod in patre est, hoc et in filio est.

Et ratio sua talis est. Plenitudo divinitatis in utroque ostendit quod quidquid est in uno, est in alio; quia si uni deesset quod alter haberet, neuter perfectus esset: quia dans deitatem, daret partem substantiae suae; et ita uterque, scilicet pater dans et filius recipiens, haberet terminum deitatis. Et ita patet quod nisi totum quod unus habet, alter accipiat, plenitudo divinitatis in utroque esse non potest. Sed ad hoc quod est totum quod est in patre esse in filio, sequitur patrem esse in filio: quia ubicumque est tota natura patris, ibi est pater.

Ergo ad plenitudinem deitatis in utroque, sequitur patrem esse in filio, et e converso.

Similiter etiam construendum est hoc quod dicit: quia plenitudo deitatis in filio est, quod in patre est, hoc et in filio est; idest ad plenitudinem deitatis hoc sequitur.

Nec eadem nativitas: quia nihil a seipso nascitur: nec aliud esse permittit; quia nihil nascitur ex aliquo vivo, nisi ad minus eandem naturam in specie accipiat hoc modo ut nomen filiationis consequatur.

Unde cum divina natura non possit multiplicari in diversa secundum numerum, eo quod est immaterialis, restat ut eandem numero naturam accipiat: et ita aliud non est, sed alius.

Non per duplicem convenientium generum conjunctionem, sicut conjunguntur alia similia in genere, ut equus et asinus, ut procreetur nova species: nec per insitam capacioris substantiae naturam, sicut in arbore inseritur ramus alterius arboris: sed per naturae unitam similitudinem, idest convenientiam in una natura secundum numerum. Si enim in una natura secundum speciem tantum esset convenientia, diceretur similitudo, sed non unitas.

Per necessitatem vivae naturae, idest filii, qui est vivens natura: ex vivente natura, patre, qui est vivens natura: dum res, scilicet essentialis, non differt, dum naturam Dei non degenerat nativitas, sicut est quando propter indispositionem materiae non recipitur species agentis completa in patiente, sed degenerat in aliud genus.

Sed jam nunc ad propositum redeamus. Hic ostendit secundo modo aequalitatem in magnitudine divinarum personarum, removendo ea quae inaequalitatem facere possent, et dividitur in partes duas: in prima ostendit veritatem; in secunda solvit quamdam contrarietatem, ibi: his autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt. Prima in duas: in prima ostendit quod divinae personae non conveniunt in essentia sicut in toto; in secunda ostendit quod non conveniunt in essentia sicut in parte, ibi: notandum etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum. Prima in duas: in prima ostendit quod personae divinae non conveniunt in una essentia, sicut partes in toto integrali; in secunda, quod non conveniunt in essentia, sicut partes in toto universali, ibi: hic adjiciendum est. Primum ostendit dupliciter ex verbis Augustini. Primo sic: ubicumque est totum integrale, oportet esse partes diversas per essentiam. Sed in divinis personis non est essentiae vel naturae diversitas. Ergo non sunt partes unius naturae, quasi integrantes ipsam. Secundo ibi: item in eodem capite, ostendit idem per simile; quia sicut in una persona, scilicet patre, inveniuntur plura attributa, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; ita in natura divina inveniuntur plures personae. Sed pater non dicitur esse compositus ex pluribus attributis sicut ex partibus, quia simplex est. Ergo pari ratione, quia natura divina simplex est, non erit composita ex personis sicut ex partibus.

Hic adjiciendum. Hic ostendit quod personae non conveniunt in essentia sicut in toto universali; et probat hoc dupliciter. Primo sic: omne genus praedicatur pluraliter de pluribus speciebus simul acceptis, vel de pluribus individuis sub illis speciebus contentis; sicut homo et asinus sunt animalia, et duo homines duo animalia. Sed essentia non praedicatur in plurali de tribus personis: non enim dicimus quod tres personae sunt tres essentiae, sed una essentia. Ergo tres personae non conveniunt in una essentia sicut species in genere. Eadem ratione probat, quod nec sicut individua in specie, ibi: si vero dicunt, nomine personae non speciem significari, sed aliquid singulare... Sic quoque illos eadem ratio confutabit. Secundo, ibi: alio quoque modo idem probat Augustinus, probat idem sic.

Nihil unum existens habet sub se species, sicut genus; vel individua, sicut species. Sed essentia divina est una numero. Ergo neque se habet ad personas sicut genus ad speciem, neque sicut species ad individua.

Notandum etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum. Hic ostendit, quod tres personae non conveniunt in essentia sicut in parte; et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non conveniunt in ipsa sicut in parte materiali; secundo quod non conveniunt in ipsa sicut in proprietate formali, ibi: his quoque addendum, quod tres personas non ita dicimus esse unam essentiam...

Sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem... Sexus unam esse naturam, vel unius naturae. Primum sic probat. In omnibus quae constituuntur ex una materia, sicut anuli ex auro, plus est de materia in pluribus quam in uno. Sed non plus est de essentia divina in tribus personis quam in una tantum. Ergo neque se habet ad personam sicut materia. Eodem modo ostendit quod non conveniunt in ipsa sicut in proprietate formali, sicut dicimus homines ejusdem complexionis esse unius naturae: quia in his majus aliquid sunt duo quam unus, quod non est in divinis personis.

His autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt. Hic solvit contrarietatem; et circa hoc duo facit: primo inducit contrarietatem ex verbis Damasceni, qui videtur dicere, quod essentia est sicut species, et personae sicut particularia; secundo ponit solutionem, ibi: haec autem quae hic dicuntur, licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum resonare videantur, sane tamen intelligi queunt. Et circa hoc duo facit: primo exponit qualiter intelligendum sit quod essentia est sicut species praedicata de personis sicut de partibus: quia scilicet hoc dicitur secundum similitudinem quamdam, et non secundum proprietatem; secundo ostendit qualiter intelligendum sit quod dicit personas numero differre, quia scilicet sunt relationibus distinctae ut una non sit altera, et non per essentiam divinam, ut quod est in una non sit in alia, ibi: quod autem joannes dicit hypostases differre numero, non natura; in eo quod non differre natura ait, verissime... Loquitur.

Sciendum est igitur, tantam aequalitatem esse in trinitate etc.. Hic probat tertio aequalitatem magnitudinis personarum ex ratione veritatis, sic. Ubicumque eadem est veritas et magnitudo, non est major magnitudo et veritas secundum rem. Ergo ubi non est major veritas, nec major magnitudo.

Sed non magis verum est tres personas esse quam unam tantum. Ergo non est major magnitudo trium personarum quam unius tantum.

Praeterea cum Deus dicatur trinus, non debet dici triplex. Hic concludit ex dictis, quod Deus quamvis dicatur trinus, non tamen dicendus est triplex. In illis enim rebus invenitur triplicitas, ubi tria excedunt unum in magnitudine. Sed tres personae non excedunt unam in magnitudine. Ergo non est dicenda triplicitas trium personarum respectu unius.

Hic quaeritur de duobus, secundum duas rationes quae in hac lectione habentur.

Circa primam probationem quaeruntur duo: 1 utrum in divinis sit totum integrale; 2 utrum sit ibi totum universale.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis sit totum integrale. Ubi enim est quantitas aliqua, ibi est ratio totius integralis, cum omnis quantitas in partes divisibilis sit. Sed in Deo est quantitas virtutis. Ergo est ibi totum integrale.

AG2

Praeterea, sicut quantitas continua integratur ex suis partibus, ita et numerus. Sed in divinis est numerus personarum, scilicet ternarius, cujus pars quaedam est unum et duo. Ergo videtur quod sit ibi totum integrale.

AG3

Item, quidquid est aliquid alicujus et non est illud, est pars integralis illius. Sed pater est aliquid trinitatis et non est trinitas. Ergo est pars integralis trinitatis.

AG4

Praeterea, ex sola natura nunquam constituuntur res naturae, et praecipue ubi sunt plures res naturae in una natura. Sed in una natura divina sunt plures res naturae, scilicet personae.

Ergo oportet quod ad constitutionem personae aliquid aliud naturae divinae adveniat; et sic erit ibi aliquid integratum ex pluribus.

SC1

Contra, omne totum integrale est compositum ex partibus. Sed in Deo nulla est compositio, sed summa simplicitas, ut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 1, habitum est. Ergo in divinis non est totum integrale.

CO

Respondeo dicendum, quod ratio totius integralis consistit in compositione. Ratio autem partis integralis habet imperfectionem annexam, quibus divina simplicitas et perfectio repugnat; unde non potest ibi esse totum integrale et pars.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quantitas virtutis non attenditur secundum divisionem virtutis intrinsecus; sed magis attenditur ejus divisio respectu exteriorum, vel secundum numerum objectorum, vel secundum intensionem actus, vel secundum modos agendi. Unde patet quod in quantitate virtutis non est ratio totius et partis integralis, quia partes integrales sunt intra suum totum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in divinis unitas vel dualitas non est pars ternarii nisi secundum rationis acceptionem. Cujus ratio est, quia alio modo est numerus in rebus divinis et in rebus creatis, et alio modo unitas. Cum enim unum sit quod est indivisum in se et divisum ab aliis, unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis; ipsa essentia creati, secundum quod est indivisa in se et distinguens ab aliis, est unitas ejus, et plures unitates constituentes numerum personarum creaturarum, sunt plures essentiae congregatae secundum numerationem, ita quod nihil est in una quod sit in alia secundum numerum idem. Sic ergo numerus in rebus creatis habet rationem distinctionis et cujusdam coacervationis distinctorum per essentiam, et ex hoc habet rationem totius integralis. Unitas autem personalis est ipsa proprietatis relativa, distinguens unam personam ab alia, et non essentiam ipsius personae; unde tres personae non sunt differentes per essentiam, cum una numero essentia sit in tribus personis. Et ideo non potest ibi esse coacervatio, sed tantum distinctio. Et propter hoc numerus non habet rationem totius integralis, nisi forte secundum quod in intellectu coadunantur rationes proprietatum personalium. Sed per hoc non erit integratio alicujus rei, sed in ratione tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec est falsa: pater est aliquid trinitatis, si intelligatur partitive; significaretur enim quod haberet partem essentiae trinitatis, ex hoc quod aliquid, cum sit neutrum, essentiam significat. Sed haec est vera: est aliquis trinitatis: ex quo non potest concludi quod sit pars trinitatis, nisi secundum rationem; quia scilicet non est tot personae quot est trinitas: quia trinitas est tres personae, et non pater.

RA4

Ad quartum dicendum, quod naturae divinae nihil additur ad constituendum rem naturae, cum in Deo idem sit quod est et quod est, sive qui est.

§distinctio autem non est ex ratione naturae, sed ex ratione proprietatis relativae; quae quidem, secundum quod comparatur ad essentiam, est ratione tantum et non re ab ipsa differens; prout autem comparatur ad correlativum cui opponitur, facit realem distinctionem personae, ut supra dictum est, dist. 9, quaest. Unic. Art. 1.

¶a2 Articulus 2: Utrum in divinis sit totum universale.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis sit totum universale. Quidquid enim praedicatur de aliquo substantialiter et non conversim, praedicatur de ipso ut totum universale de parte subjectiva. Sed essentia divina, vel Deus, hoc modo praedicatur de patre: pater enim est essentia divina, sed non quicumque est essentia divina est pater. Ergo ibi est totum universale.

AG2

Praeterea, universale et particulare differunt, sicut commune et proprium. Sed in divinis invenitur commune et proprium; quia essentia est communis, et relatio est propria personae. Ergo est ibi universale et particulare.

AG3

Item, supra, dist. 5, ex verbis Hilarii habitum est, quod filius Dei generis sui potestatem in habitu assumptae humanitatis exercuit. Genus autem suum nominat naturam suam. Ergo videtur quod essentia sit genus et universale respectu personarum.

AG4

Praeterea, scientia est species cognitionis.

Sed de Deo utrumque dicitur, scilicet quod cognoscit et scit. Ergo videtur quod in divinis sit totum universale.

SC1

Contra, ubicumque est universale et particulare, particularia sunt potentia in suis universalibus sicut differentiae in genere. Sed in divinis non est aliquid in potentia. Ergo non est ibi universale et particulare.

SC2

Praeterea, omne superius est pars integralis constituens definitionem inferioris; unde dicit Porphyrius, quod genus se habet ad similitudinem materiae, et differentia ad similitudinem formae, et species ad similitudinem compositi.

Sed in divinis non est totum integrale et pars. Ergo etiam nec totum universale et pars sibi respondens.

CO

Respondeo dicendum, quod in divinis non potest esse universale et particulare. Et hujus ratio potest quadruplex assignari: primo, quia, secundum Avicennam, ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse, ut prius, dist. 8, quaest. 1, art. 1, dictum est; et hoc in divinis non competit; secundo, quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem divina est eadem numero in pluribus personis; tertio, quia universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia: in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis; sed quod inveniatur tantum in uno, est ex parte materiae debitae illi speciei, quae tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia; et ista pluralitas est secundum numerum, qui numerus simpliciter est fundatus in substantiali distinctione: tres autem personae non numerantur tali numero, ut dictum est, art. Antec., et ideo essentia non habet rationem universalis; quarto, quia particulare semper se habet ex additione ad universale. In divinis autem, propter summam simplicitatem, non est possibilis additio, et ideo nec universale nec particulare.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod modus praedicandi proportionatur ipsis rebus de quibus fit praedicatio; cum, secundum Hilarium, sermo sit rei subjectus. Unde sicut nulla res in creaturis invenitur similis ex toto unitati essentiae in tribus personis, sed secundum aliquid: ita etiam nullus modus praedicandi in creaturis est similis huic modo praedicandi quo essentia vel Deus de tribus personis praedicatur.

Dico igitur, quod secundum id quod tactum est in objectione, habet similitudinem cum modo praedicandi totius universalis, sed differt secundum alia quae supra, in corp. Art., dicta sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod commune, quantum est de se, non determinat rei communitatem, vel rationis, sicut universale; et ideo essentia potest dici communis, non autem universalis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Hilarius loquitur ad similitudinem creaturarum, prout communiter loquendo dicimus, genus hominum unum genus esse, secundum quod est multitudo aliquorum se habentium ad unum principium; ita etiam dicitur genus divinum ipsa pluralitas personarum, secundum ordinem emanationis ab uno principio, qui est pater.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in creaturis quaedam inveniuntur quae tam secundum rationem generis, quam secundum rationem speciei dicunt aliquid perfectionis. Unde attribuitur Deo utrumque secundum propriam rationem, sicut patet in cognitione et scientia. Et haec quidem quamvis in creaturis se habeant sicut genus et species, tamen in divinis non sic se habent; quia unum, secundum rem nihil addit super alterum, sed solum secundum rationem.

|+d19.q5 Distinctio 19, Quaestio 5

|a0 Prologus

Circa secundam probationem quaeritur de veritate, et quaeruntur tria: 1 quid sit veritas; 2 utrum omnia sint vera una veritate, quae est veritas increata, sive prima; 3 de conditionibus veritatis, scilicet aeternitate et incommutabilitate ejus.

|a1 Articulus 1: Utrum veritas sit essentia rei.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas sit idem quod essentia. Dicit enim Augustinus, quod verum est id quod est, et ab aliis dicitur quod verum est indivisio esse et ejus quod est. Ergo unumquodque dicitur verum, secundum quod habet esse. Esse autem est actus essentiae. Ergo cum unumquodque veritate formaliter sit verum, videtur quod omnino idem sit veritas et essentia.

AG2

Praeterea, quaecumque differunt re vel ratione unum potest intelligi sine altero, unde etiam secundum boetium, potest intelligi Deus, non intellecta ejus bonitate. Sed essentia rei non potest intelligi sine veritate. Ergo essentia rei et veritas non differunt neque re neque ratione.

AG3

Item, quidquid differt secundum rationem ab ente, se habet ex additione ad illud. Sed quod habet se ex additione ad aliquid, contrahit et determinat illud, sicut se habet homo ad animal. Cum igitur verum non contrahat ens (quia verum et ens convertuntur), videtur quod veritas neque re neque ratione ab essentia differat.

AG4

Praeterea, Anselmus dicit, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.

Constat autem quod loquitur metaphorice de rectitudine, quia rectitudo proprie dicta est passio continui. Sed bonitas et justitia secundum propriam rationem habent quod sint rectitudo sola mente perceptibilis. Ergo videtur quod veritas re et ratione sit idem quod bonitas et justitia.

AG5

Contra, contingit aliquid verum dicere et de ente et de non ente. Sed non entia non habent essentiam. Cum ergo omne verum veritate sit verum, videtur quod veritas non sit idem quod essentia.

AG6

Praeterea, veritas est sola mente perceptibilis, ut patet per Anselmum. Sed illud quod est sola mente perceptibile non est in sensibilibus sed tantum in intelligibilibus; essentia autem est utriusque. Ergo essentia et veritas non sunt idem.

AG7

Item, veritas et falsitas sunt tantum in complexis; quia singulum incomplexorum neque verum neque falsum est. Sed essentia est rerum incomplexarum.

Ergo non est idem quod veritas.

AG8

Item, veritati opponitur falsitas. Sed falsitatem contingit invenire in entibus, sicut dicimus aurum falsum: sed de ente non dicitur non ens.

Ergo falsum non est idem quod non ens; ergo nec veritas est idem quod essentia; quia si contrarium de contrario non praedicatur ut idem, nec oppositum de opposito.

CO

Respondeo dicendum, quod eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas.

Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species: et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus, quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum in rebus. Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus.

Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, in quantum est causa. Unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem

quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum. Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis et factis consistens, ut dicit Philosophus.

Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium, in ipsum Deum; quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas, sicut et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus, ut probat Philosophus.

Veritas autem enuntiationis reducitur in prima principia per se nota sicut in primas causas; et praecipue in hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna. Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur.

Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas completur in manifestatione intellectus; sicut dicit Augustinus: veritas est qua ostenditur id quod est; et Hilarius: verum est declarativum aut manifestativum esse. Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini: verum est id quod est; et alia Magistralis: verum est divisio esse et ejus quod est; et alia Avicennae: veritas cujusque rei, est proprietas sui esse quod stabilitum ei est. Quaedam autem datur secundum commensurationem ejus quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: veritas est adaequatio rei ad intellectum; et Augustinus: verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere.

Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino: veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est. Quaedam autem datur de veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. In rectitudine tangitur commensuratio; et in hoc quod dicitur sola mente perceptibilis, tangitur id quod complet rationem veritatis.

Patet etiam ex dictis, quod veritas addit supra essentiam secundum rationem, scilicet ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicujus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod esse dicitur dupliciter: uno modo secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera; alio modo secundum quod esse significat compositionem quam anima facit; et istud ens Philosophus appellat verum. Et similiter Augustinus, cum dicit quod verum est id quod est; quasi dicat: verum est quando dicitur de eo quod est; et similiter intelligitur quod dicitur: verum est divisio esse et ejus quod est. Et si in negativis sit veritas quae non consistit in compositione, sed in divisione, tamen veritas negative fundatur supra veritatem affirmative, cujus signum est quod nulla negativa probatur nisi per aliquam affirmationem. Vel potest dici, quod definitiones istae dantur de vero non secundum completam sui rationem, sed secundum illud quod fundatur in re.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri. Nihilominus tamen alia est ratio veri et alia ratio entis. Dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero.

Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile. Sive ita quod quodcumque intelligitur unum, intelligatur alterum; sicut quicumque intelligit hominem intelligit animal. Et hoc modo esse potest intelligi sine vero, sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem; et ideo haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod rectitudo dicitur de bonitate, justitia et veritate, metaphorice, secundum diversas rationes. Invenitur enim in recto quaedam aequalis proportio principii, medii et finis; unde secundum hoc quod aliquis in distribuendo vel communicando, mensuram aequalitatis justitiae servat, vel mensuram praecepti legis, dicitur rectitudo justitiae; secundum autem quod aliquid non egreditur commensurationem finis, dicitur rectitudo bonitatis; secundum autem quod non egreditur ordinem commensurationis rei et intellectus, dicitur rectitudo veritatis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, secundum Avicennam, de eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari: ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur. Vel dicendum, quod quamvis res sensibiles sensu comprehendantur, tamen earum adaequatio ad intellectum sola mente capitur, et pro tanto dicitur, quod veritas est sola mente perceptibilis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum sit duplex operatio intellectus: una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus nominat intelligentiam indivisibilem, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis: prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, in corp., ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo ejus, quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid; sicut etiam quidditatis esse est quoddam esse rationis, et secundum istud esse dicitur veritas in prima operatione intellectus: per quem etiam modum dicitur definitio vera. Sed huic veritati non adjungitur falsitas per se, quia intellectus habet verum iudicium de proprio objecto, in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore; sed per accidens admiscetur falsitas, scilicet ratione affirmationis vel negationis annexae, quod contingit dupliciter: vel ex comparatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo; vel in respectu partium definitionis ad invicem, in quibus implicatur impossibilis affirmatio; sicut definitio vacui, quod est locus in quo nullum corpus est; et haec definitio dicitur falsa simpliciter, ut in 5 metaphys. Dicitur. Sed hoc non contingit nisi in quidditatibus compositorum: quia in quidditatibus rerum simplicium non deficit intellectus nisi ex hoc quod omnino nihil intelligit, ut in 9 metaph. Dicitur. Secundae autem operationi admiscetur falsitas etiam per se: non quidem quantum ad primas affirmationes quas naturaliter intellectus cognoscit, ut sunt dignitates, sed quantum ad consequentes: quia rationem inducendo contingit errare per applicationem unius ad aliud. Patet igitur ex dictis, in corp. Art., quod verum proprie loquendo, quod invenitur tantum in complexis, non impedit conversionem veri et entis: quia quaelibet res incomplexa habet esse suum, quod non accipitur ab intellectu nisi per modum complexionis; et ideo ipsa ratione quam addit verum supra ens, scilicet ordinem ad intellectum, sequitur ista differentia, quod verum sit complexorum, et ens dicatur de re extra animam incomplexa.

RA8

Ad ultimum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. Art., ens est prima conceptio intellectus; unde enti non potest aliquid opponi per modum contrarietatis vel privationis, sed solum per modum negationis: quia sicut ipsum non fundatur in aliquo, ita nec oppositum suum: opposita enim sunt circa idem. Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis, et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundantur. Unde patet quod non eodem modo se habet verum et falsum et malum et bonum sicut ens et non ens, nisi accipiatur non ens particulariter pro remotione alicujus cui substernitur aliquod ens. Unde sicut quaelibet privatio entis particularis fundatur in bono, sic et falsum fundatur in aliquo vero sicut in aliquo esse. Unde sicut illud in quo est falsitas vel malitia, est aliquod ens, sed non est ens completum; ita etiam illud quod est malum vel falsum, est aliquod bonum vel verum incompletum.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnia sint vera veritate increata.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum ejus, et medicina sana sicut causa ejus, et urina sana sicut signum ejus. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera.

AG2

Praeterea, omnis rectitudo attenditur per aliquam mensuram. Sed veritas est rectitudo quaedam.

Cum igitur videamus, omnibus temporalibus respondere unum tempus quasi mensuram, videtur etiam quod omnibus veris respondeat una veritas, secundum quam dicuntur vera.

AG3

Praeterea, sicut se habet bonitas ad bona, ita se habet veritas ad vera. Sed omnia sunt bona una bonitate. Unde Augustinus: bonus est homo, bona est facies, bonum est hoc et illud. Tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni. Unde videtur quod sit una bonitas numero in omnibus participata, secundum quam dicuntur bona. Ergo videtur quod similiter omnia dicuntur vera una veritate, quae est veritas increata.

AG4

Si dicas quod omnia dicuntur vera veritate increata exemplariter; contra. Uniuscujusque formae exemplar est in Deo, quod est creatrix essentia.

Si igitur hoc sufficeret ut omnia dicerentur vera veritate increata, quia exemplantur ab ipsa, videtur quod similiter omnia possent dici colorata, quia exemplantur colore, qui est in Deo exemplariter: quod est inconueniens.

AG5

Contra, mala fieri est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo videtur quod non omnia vera sint vera veritate increata.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. Antec., ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est, distin. 8, quaest. 1, art. 1, reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis.

Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus.

Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 metaphys., ex Philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligatur mensura, et sicut dictum est, in corp. Art., oportet esse commensationem rei ad intellectum, ut compleatur ratio veritatis.

Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuretur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium; et ideo dicit Anselmus, quod res dicitur esse vera quando implet hoc ad quod est ordinata in intellectu divino. Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis, ut dicitur 10 metaphysic..

Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis: sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans. Dico igitur, quod prima mensura veritatis est una tantum; sed mensurae secundae, scilicet ipsae res, sunt plures; unde sunt plures veritates. Et si non esset nisi una mensura veritatis, adhuc non sequeretur quod esset tantum una veritas: quia veritas non est mensura, sed commensuratio vel adaequatio; et respectu unius mensurae possunt esse diversae commensationes in diversis. Unde non est simile de tempore, quia tempus est ipsa mensura.

RA3

Ad tertium dicendum, quod similiter dico de bonitate, quod est una bonitas, qua sicut principio effectivo exemplari omnia sunt bona. Sed tamen bonitas qua unumquodque formaliter est bonum, diversa est in diversis. Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata, et secundum aliquid; ideo dicit

Augustinus, quod si removeamus omnes rationes particulacionis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena, quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato.

RA4

Ad quartum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis quae est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis, et ideo objectio non procedit.

RA5

Ad ultimum dicendum, quod quamvis malum non sit bonum, nec sit a Deo, nihilominus intelligere malum bonum est, et a Deo est; et ideo veritas quae consistit in commensuratione intellectus ad privationem existentem extra animam, bona est, et a Deo; et ideo dicit Ambrosius, quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.

ja3 Articulus 3: Utrum sint plures veritates aeternae.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sint plures veritates aeternae. Sicut enim patet ex dictis, diversarum propositionum diversae sunt veritates.

Sed: pater est Deus, filius est Deus, sunt duae propositiones. Ergo et sunt duae veritates. Sed utrumque istorum ab aeterno est verum. Ergo plures veritates sunt aeternae.

AG2

Praeterea, omnia quaecumque fuerunt, sunt et erunt, Deus ab aeterno praescivit, quae constat quod plura sunt. Sed Deus non praescivit nisi verum. Ergo plura vera sunt ab aeterno.

AG3

Item, Augustinus, probat animam esse immortalem per hoc quod est subjectum veritatis, quae est aeterna. Sed constat quod veritas quae est in intellectu nostro sicut in subjecto, non est veritas divina per essentiam. Ergo videtur quod plures veritates sint aeternae. Quod autem veritas sit aeterna, sic probatur. Omne illud ad cuius remotionem sequitur positio ejus, est aeternum.

Sed si negatur veritas esse, ponitur esse.

Ergo veritas est aeterna. Probatio mediae. Si veritas non est, veritatem esse est falsum. Sed si affirmatio est falsa, negatio est vera. Ergo veritatem non esse erit verum. Sed non est verum nisi aliqua veritate.

Ergo aliqua veritas est.

AG4

Praeterea, illud quod non potest intelligi non esse, est aeternum: quia quidquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas non potest intelligi non esse, quia quidquid intelligitur, intelligitur per iudicium veritatis. Ergo videtur quod veritas quae est in intellectu, sit aeterna et immutabilis.

AG5

Praeterea, idem videtur de veritate enunciationis.

Si enim veritas enuntiationis mutetur vel destruitur, hoc erit vel per destructionem signi vel per destructionem rei. Sed neutro modo destruitur vel mutatur. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis et aeterna. Probatio mediae. Non existente signo, rectum est rem signari. Sed veritas est rectitudo, et veritas signi est rectitudo significationis.

Ergo si non sit enuntiatio, vel quodcumque signum veritatis, adhuc remanebit veritas signi.

Similiter probatur, quod non mutetur ex mutatione rei; quia ut dictum est, art. 1 istius quaest., ad secundum, unumquodque habet veritatem quando implet id ad quod est ordinatum in mente divina.

Sed cessante cursu socratis, adhuc ista enuntiatio, socrates currit, facit id ad quod ordinata est in mente divina, quia significat socratem currere. Ergo videtur quod destructa vel mutata re, non mutatur neque destruitur veritas signi.

AG6

Praeterea, idem videtur de veritate quae est in re: quia, ut dicit Augustinus, pereunte vero, non perit veritas. Sed veritas rei non posset destrui vel mutari nisi per mutationem rei. Ergo videtur quod nullo modo pereat.

AG7

Item, omne totum est majus sua parte, est quaedam veritas, quae nullo modo videtur mutabilis, et similiter multa hujusmodi. Ergo videtur quod sint plures veritates aeternae immutabiles.

SC1

Contra, Augustinus dicit, quod vera aeternitas et sola immutabilitas in Deo est. Sed veritas Dei est una tantum, sicut et essentia.

Ergo videtur quod sit una tantum veritas aeterna et immutabilis.

CO

Respondeo dicendum, quod est una tantum veritas aeterna, scilicet veritas divina. Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei; iudicium de veritate sequitur iudicium de esse rei et de intellectu. Unde sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum, ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi; ut enim supra dictum est, art. Antec., simpliciter immutabile non est nisi esse divinum; unde simpliciter immutabilis veritas non est nisi una, scilicet divina. Esse autem aliarum rerum quarundam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus; et horum etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorumdam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. Similiter etiam si loquaris de veritate secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est aeternus et invariabilis ex natura sua, nisi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quae in Deo est, et quae Deus est, est aeterna et immutabilis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut trium personarum una est essentia, qua quaelibet habet esse, quamvis sint plures proprietates quibus distinguuntur (quae tamen omnes non differunt secundum rem ab essentia), ita etiam est una veritas trium personarum ex parte ipsius rei, de qua fit enuntiatio. Sed quod sint enuntiationes plures verae, est per intellectum nostrum. Unde veritas quae est in istis enuntiationibus, qua formaliter verae sunt, vel quae est in intellectu nostro, non est aeterna, sicut nec propositiones, nec intellectus noster aeternus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod rationes ideales rerum, quae sunt in Deo ab aeterno, non sunt aliud secundum rem ab ipso intellectu et essentia divina. Unde sicut veritas essentiae est una secundum rem, ita etiam veritas omnium illarum rationum; et non multiplicatur, nisi secundum respectum ad diversas res. Unde ex hoc non probatur quod sint plures veritates ab aeterno, sed solum hoc quod sit una veritas plurium secundum rationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si anima non esset, nec aliquis intellectus creatus, veritas, secundum quod consistit in operatione animae, non esset.

Posset tamen remanere, secundum quod fundamentum habet in re. Remaneret etiam intentio veritatis intellecta in Deo. Unde cum anima non sit aeterna, nec aliquis intellectus creatus, antequam haec essent, nulla veritas creata erat.

Et si objicitur: veritas non est; ergo veritatem esse est falsum, quantum ad illud tempus in quo non erat veritas creata: dico quod non sequitur: quia quando non est veritas, nec etiam falsitas est.

Hoc autem quod non sit veritas vel falsitas, non est ex defectu veritatis vel falsitatis quantum ad intentiones ipsarum, sed ex defectu eorum in quibus veritas habet esse. Sicut enim dicimus de universalibus, quae sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse; ita etiam est de veritate et falsitate, quod consideratae secundum intentiones suas, non accidunt eis corruptio per se, sed solum secundum esse quod habent in alio: et ex hoc procedit probatio Augustini; quia omnis virtus quae apprehendit rationem intentionis alicujus, oportet quod sit virtus non obligata ad corpus, nec dependens a corpore, eo quod virtutes apprehensivae quae sunt impressae in organo corporalibus, ut patet in sensibus, non apprehendunt intentionem rationis, ut rationem hominis vel coloris, sed tantum apprehendunt hujusmodi, secundum quod sunt particulata. Virtus autem quae non dependet a corpore, est incorruptibilis; et ita probatur quod anima intellectiva est immortalis ex eo quod apprehendit veritatem. Virtutes enim sensitivae quamvis sint verae in suis apprehensionibus, non tamen apprehendunt rationem suae veritatis, sicut facit intellectus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquid non posse intelligi non esse, contingit dupliciter: vel ex parte ipsius intellecti, vel ex parte intelligentis. Ex parte intellecti, sicut illud quod de ratione sua habet esse, sicut est Deus, cujus esse est sua quidditas per quam intelligitur. Ex parte intelligentis, sicut non potest intelligi res sine actu intelligendi; unde si actus intelligendi non esset, nihil posset intelligi; unde non potest intelligi actus intelligendi non esse. Utroque modo veritas non potest intelligi non esse; quia verum habet in ratione sua esse, secundum quod fundatur in re, et habet in ratione sua actum intellectus, secundum quod completur in anima. Tamen ex hoc non sequitur quod sit aeterna, nisi sub hac conditione, si ab aeterno fuisset intelligere: quamvis enim non possit intelligi de veritate non esse, ita scilicet quod apprehendatur intentio veritatis et non apprehendatur esse, tamen possibile est nec istum intellectum esse, nec illud esse in quo veritas fundatur, sicut aliquando fuit; sed illa veritas sola est aeterna quae fundatur in esse aeterno et intellectu aeterno.

RA5

Ad quintum dicendum, quod utroque modo veritas enuntiationis potest mutari; si enim nulla enuntiatio esset, veritas enuntiationis non esset. Et ad id quod objicitur, quod adhuc rectum esset rem significari, dicimus, quod verum est; sed tamen illa rectitudo nihil est aliud quam signabilitas rei; et hoc non ponit veritatem signi in actu, sed tantum in potentia. Similiter etiam quando mutatur res, mutatur veritas enuntiationis. Unde, secundum Philosophum, eadem propositio quandoque potest esse vera et quandoque falsa. Et ad id, quod ulterius objicitur

quod implet illud ad quod ordinatum est in mente divina dicendum, quod enuntiatio potest dupliciter considerari: vel ut res quaedam, et sic est in ipsa veritas rei, sicut in qualibet re, quando implet illud ad quod ordinata est in mente divina; et talis veritas manet in ipsa etiam mutata re; vel ut signum talis rei, et sic veritas ejus est per adaequationem ad rem illam. Mutata autem re, tollitur adaequatio signi ad signatum, sine aliqua mutatione ipsius signi; quod manifestum est in relationibus posse contingere; unde veritas enuntiationis non manet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod pereunte re vera, perit veritas quantum ad illud esse quod habet in re illa. Sed tamen potest remanere intentio veritatis secundum esse quod habet in alia re, vel secundum esse quod habet in anima. Quae omnia si auferantur, non remanebit veritas nisi in Deo. Nec ille defectus accidit veritati per se, sed per accidens, ut dictum est, in resp. Ad 3; quia, secundum Philosophum, destructis primis substantiis, impossibile est aliquid ceterorum remanere; quamvis universalis sint per se incorruptibilia.

RA7

Ad septimum dicendum similiter, quod veritas propositorum necessariorum potest deficere per accidens quantum ad esse quod habet in anima vel in rebus si res illae deficerent: tunc enim non remanent istae veritates nisi in Deo, in quo sunt una et eadem veritas.

EX

Si ergo in una persona patris illa invenis quae plura videntur, et partes non invenis, quia una virtus simplex est; quanto magis pater et filius et spiritus sanctus, et propter individuum deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personae sunt? videtur quod ipse arguat a majori affirmando. Magis enim videtur quod in una persona simplicitas inveniatur quam in duabus simul acceptis. Respondeo dicendum, quod est locus a minori; quia agit in una persona patris, et accipit ea quae sunt diversa secundum rationem, ut sapientiam, virtutem et hujusmodi, sed in duabus personis patris et filii accipit hoc quod est unum secundum rationem, scilicet naturam divinam quae secundum numerum etiam multiplicari non potest.

Sicut tres statuae dicuntur unum aurum. Videtur hoc esse falsum, quia materia non praedicatur de composito, cum sit pars. Et dicendum, quod hoc est verum in naturalibus, quorum materia non est tota substantia eorum, sicut in artificialibus quae ordinantur in genere substantiae per suam materiam, ut Commentator dicit; formae enim artificiales accidentia sunt.

Substantia significat communem et circumplectivam speciem homoideon, idest similibus specie hypostaseon, idest personarum; idest substantia quae communis in divinis dicitur, se habet ad modum speciei, quae colligit plura individua. Sic enim in essentia tres personae uniuntur, non ita quod in divina essentia sit species, ut Magister exponit.

Dicuntur enim aliqua differre numero quae ita differunt ut hoc non sit aliud. Ratio hujus distinctionis haec est: quia diversitas secundum numerum in his quae simpliciter numerantur, est ex divisione essentiae; unde unum individuum non est alterum, nec aliquid quod est in uno, idem numero est in alio: sed numerus in divinis personis consequitur distinctionem relationum, quae quidem distinguunt supposita, sed non dividunt essentiam; et ideo pater non est filius, sed tamen quod est in patre, est etiam in filio.

Praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex. Hujus ratio est, quia triplicitas est quaedam proportio contenta sub multiplicitate, quae est inaequalitatis species; et ideo ubi est triplicitas, oportet inaequalitatem esse.

|+d20.q1 Distinctio 20, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam probavit aequalitatem personarum in magnitudine, hic ostendit earum aequalitatem in potestate; et dividitur in partes duas: primo proponit intentum; secundo propositum probat rationibus Augustini, ibi: nihil, inquit pater minus habet ille qui dicit: omnia quae habet pater mea sunt. Et haec dividitur in duas: in prima Augustinus probat propositum per auctoritatem; in secunda per rationem, ibi: item alio modo probat filium aequalem patri. Circa primum duo facit: primo enim ponitur probatio Augustini; secundo refellitur duplex haereticorum responsio, ibi: tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit filius, sed potentior pater. Probatio talis est. Si filius minus habet in potestate quam pater, non omnia habet quae pater habet. Sed omnia quae pater habet, filius habet, ut dicitur Joan. 17. Ergo non habet minus in potestate quam pater, et ita est aequalis patri in potestate.

Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit filius, sed potentior pater. Hic refelluntur responsiones haeretici, et dividitur in duas partes, secundum duas responsiones. Secunda ibi: sed inquis, pater a nemine potentiam accepit. Prima responsio haeretici ad auctoritatem inductam, est talis. Verum est quod quidquid habet pater, habet filius, sicut bonitatem, sapientiam, potentiam et hujusmodi; sed non tantum habet de unoquoque quantum pater. Hoc enim non videtur haberi ex auctoritate inducta. Quod refellit Augustinus hoc modo. Omnia quae habet pater, habet filius.

Sed omnipotentiam habet pater. Ergo et filius, et sic tantumdem habet de potentia. Responsio secunda talis est. Etsi filius habet omnia quae pater, tamen hoc ipso pater potentior ostenditur quod hoc filio dedit. Quod refellit Augustinus hoc modo.

Verum est quod pater potentiam filio dedit. Aut ergo dedit sibi aequalem, vel non. Si aequalem, tunc sicut pater est omnipotens, et filius est omnipotens.

Si non aequalem, ergo non omnia quae pater habet, filius habet.

Item alio modo probat filium aequalem patri.

Hic ponitur secunda probatio per rationem; et circa hoc tria facit: primo ponit rationem; secundo confirmat per similitudinem, ibi: hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat; tertio refellit haeretici responsionem, ibi: sed forte dices: eo ipso pater est major filio, quia de nullo genitus. Probatio talis est. Si pater genuit filium minorem se in potestate, aut potuit eum gignere aequalem et noluit; aut voluit, sed non potuit.

Si potuit, sed non voluit, invidus fuit; si voluit, sed non potuit, omnipotens non fuit; quorum utrumque est impossibile. Ergo impossibile est filium non esse aequalem patri in potestate, et ad hoc inducit similitudinem de generatione humana, ut patet in littera.

Sed forte dices: eo ipso pater est major filio, quia de nullo genitus genuit tamen aequalem. Hic refellit responsionem haeretici. Posset enim dicere quod eo ipso quo filius est a patre, est inaequalis sibi. Quod refellit Augustinus sic. Aequalitas et inaequalitas attenditur secundum quantitatem et non secundum relationem. Sed hoc quod dicimus filium esse a patre, non designat nisi relationem originis. Ergo ex hoc non ostenditur inaequalitas patri ad filium.

Hic quaeruntur tria: 1 an filius sit omnipotens; 2 an sit aequalis patri in omnipotentia; 3 utrum sit aliquis ordo inter patrem et filium.

|a1 Articulus 1: Utrum filius sit omnipotens.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod filius non sit omnipotens. Potentia enim, ut dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, dicitur secundum virtutem ad opus. Sed aliqua operatio est quae pertinet ad omnipotentiam patris, in quam non potest filius, scilicet generatio activa; non enim filius potest generare, ut supra, dist. Ead., qu. 2, art. 2, habitum est. Ergo videtur quod non sit omnipotens.

AG2

Praeterea, Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, quod simpliciter possibile est. Sed maximum posse patris ostenditur in generatione filii; majus enim est generare filium in infinitum quam creare caelum et terram. Cum igitur istud posse filio detrahatur, videtur quod non sit omnipotens.

AG3

Si dicas, quod posse generare non est aliquid, sed ad aliquid, et ita quamvis filius non possit generare, non tamen sequitur quod non possit omnia; contra. Cum dico omnia, includo universaliter omnia entia. Sed relativa continentur in entibus. Ergo videtur quod distributio etiam fiat pro relativis.

AG4

Si dicas, quod intelligitur respectu omnium creatorum, et non respectu eorum quae in Deo sunt; contra. Secundum hoc ratio Augustini in littera posita nihil valeret. Arguit enim, quod si pater non potuit generare filium aequalem sibi, non fuit omnipotens. Ergo videtur quod omnipotentia patris etiam ad generationem filii se extendat.

Sed filius non potest generare. Ergo non habet omnipotentiam.

SC1

In contrarium est quod in symbolo dicitur: omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus.

CO

Respondeo dicendum, quod sine omni dubio concedendum est, filium Dei omnipotentem esse, sicut et pater: et tamen dicimus quod filius non potest generare. Unde ad intellectum hujus videndum est, quod Deus dicitur omnipotens, quia omnia potest, et quidquid est aliquid vel ens, potest Deus. Sed notandum, quod relatio alio modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur dupliciter esse: et quantum ad esse suum, et quantum ad rationem quidditatis suae; sicut sapientia secundum esse suum aliquid ponit in subjecto, et similiter secundum rationem suam ponit naturam quamdam in genere qualitatis. Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subjecto; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliud referatur; unde secundum rationem suam non ponit aliquid in subjecto: propter quod boetius dicit quod relativa nihil praedicant de eo de quo dicuntur. Inde etiam est quod invenitur aliquid relatum in quo est tantum relatio rationis, et non ponitur ibi aliquid secundum rem, sicut cum scibile refertur ad scientiam. Et hoc est verum tam in relationibus quae de Deo dicuntur quam de illis quae in creaturis sunt; sed diversimode; quia relatio quae habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti; unde est aliquid aliud a suo subjecto: sed in Deo nihil est quod habeat esse aliud ab ipso: esse enim sapientiae est ipsum esse divinum et non superadditum, et similiter esse paternitatis. Unde relatio, quantum ad esse suum, secundum quem solum modum debetur ei quod ponat aliquid, est essentia divina; sed secundum rationem suam, per quam habet

distinguere unam personam ab alia, non debetur ei quod dicat aliquid, sed potius ad aliquid. Unde quamvis pater habeat paternitatem quam filius non habet, et paternitas sit aliquid, non tamen pater habet aliquid quod filius non habeat. Sicut: paternitas est essentia; filius non habet paternitatem; ideo tamen non sequitur quod pater essentiam aliquam habeat qua careat filius.

Si autem pater haberet sapientiam et non filius, haberet aliquid pater quod non haberet filius; quia sapientia dicit aliquid in sapiente etiam secundum rationem suam. Similiter dico, quod cum generare in divinis sit relatio quaedam, et sit aliquid, quamvis pater possit generare, et non filius, non sequitur quod possit aliquid pater quod non possit filius; sed bene sequeretur, si pater posset intelligere, et non filius, quod pater posset aliquid quod non posset filius: sicut pater est pater, et esse patrem est aliquid esse, et tamen cum filius non sit pater, nullum esse est patris, quod non sit filii, quia omne esse in divinis est essentiae; et similiter omne ad aliquid est ibi secundum rationem essentiae, vel secundum rationem attributorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod generatio significat relationem per modum operationis, et etiam est operatio aliqua divinae naturae, secundum Damascenum. Et quamvis generatio non conveniat filio, non tamen sequitur quod aliqua operatio conveniat patri quae non conveniat filio: una enim et eadem operatione pater generat et filius nascitur; sed haec operatio est in patre et filio secundum aliam et aliam relationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nullum posse detrahitur filio; sed illo eodem posse quo pater generat, filius generatur, ut supra, in corp. Art., dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sub omnibus comprehenditur ad aliquid, quantum ad hoc quod habet esse, sic enim ad aliquid est aliquid de omnibus, sed non quantum ad rationem ad aliquid, secundum quod ad aliud refertur: sic enim non habet quod sit aliquid simpliciter.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnipotentia Dei potest comparari ad aliquid vel sicut ad operatum vel sicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad aliquid quod in ipso sit: quia in Deo nihil est factum; et sic omnipotentia est respectu creaturarum solum; sed comparatur sicut ad operationem ad hoc quod in ipso est, praecipue cum nulla operatio sit ipsius quae sit extra essentiam ejus. Unde omnipotentia patris extenditur et ad generare et ad intelligere et creare, et breviter ad omnia quae perfectionis sunt; et propter hoc patet quod ratio Augustini efficax est. Nec tamen sequitur quod filius non sit omnipotens, si non potest generare filium aequalem sibi, ratione praedicta. Sequeretur tamen in patre; quia patri non deest relatio, quae significatur in generatione activa. Unde si negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod esset defectus in ipsa operatione in quantum operatio est; et hoc redundaret in defectum potentiae. Sed a filio removetur activa generatio non nisi ratione relationis importatae. Relatio autem, in quantum hujusmodi, nullum ordinem ad potentiam habet, ut ex dictis, distinct. 2, quaest. Unic., art. 5, patet.

¶a2 Articulus 2: Utrum filius sit aequalis patri.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius non sit aequalis patri in omnipotentia. Sicut enim infra dicitur, distinct. 31, quaest. Unic., art. 2, potentia appropriatur patri, non autem filio.

Ergo videtur quod magis patri quam filio conveniat; et sic non sunt aequales in potentia.

AG2

Praeterea, inter habere aliquid ab alio personaliter et essentialiter, et non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, medium est habere aliquid ab alio personaliter et non essentialiter.

Sed non habere aliquid ab alio nec personaliter nec essentialiter, quod convenit patri, dignitatis et auctoritatis est; habere autem aliquid ab aliquo personaliter et essentialiter, quod creaturae competit, minorationem ponit et defectum creaturae respectu creatoris. Ergo cum medium sapiat naturam extremorum, videtur quod habere ab alio personaliter et non essentialiter, quod filio competit, secundum aliquid sit dignitatis, quod est scilicet non habere ab alio essentialiter, et secundum aliquid ponat defectum et minorationem, quod est ab alio habere personaliter; et sic filius est minus potens quam pater.

AG3

Item, ita videmus in creaturis quod nihil receptum ab aliquo est aequae potens illi a quo recipitur; sicut lumen in aere non est aequae potens lumini in sole. Sed potentia est recepta in filio a patre. Ergo videtur quod filius non sit aequalis patri in potentia.

AG4

Praeterea, illud quod agit per alium videtur esse potentius eo per quod agit. Sed pater agit per filium et non e converso. Ergo pater est potentior filio.

SC1

Contra, potentia radicitur in essentia. Sed est una essentia patris et filii numero. Ergo et una potentia: ergo non est aliqua inaequalitas in potentia, cum omnis inaequalitas diversitatem ponat; sicut enim unum in quantitate facit aequale, ita diversum facit inaequale: quod concedimus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod potentia appropriatur patri, non quia magis sibi conveniat quam filio, sed quia majorem similitudinem habet cum proprietate patris quam cum proprietate filii: potentia enim habet rationem principii, et pater est principium non de principio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod habere essentialiter et personaliter ab alio, importat defectum solum quantum ad hoc quod est habere ab alio essentialiter, idest in diversitate essentiae; ex hoc enim causatur inaequalitas magnitudinis et potentialitatis: quia inaequalitatis causa est diversitas, sicut unitas aequalitatis, ut dictum est, in argum.

Sed contra istius artic., et quantum ad hoc filius non est medium inter patrem et creaturam, immo aequali et eadem dignitate convenit filio sicut et patri non habere ab alio essentialiter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in inferioribus quandoque recipitur aliquid in eadem virtute quae est in eo a quo recipitur, quando scilicet recipiens est proportionatum ad recipiendum totam virtutem dantis, sicut patet in omni generatione univoca, ut quando homo generat hominem, et ignis ignem: quandoque autem non recipitur tota virtus, et hoc est ex defectu recipientis, quod non est proportionatum ad recipiendum totum quod agens influere potest, sicut corpora inferiora se habent ad actionem solis; vel forte ex defectu agentis, cujus virtus est deficiens a communicatione suae similitudinis; sicut una scintilla non potest calefacere aliquod lignum, etiam multum dispositum. Sed in divinis non est defectus ex parte dantis neque ex parte accipientis, cum una et eadem sit virtus utriusque; et ideo quantam potentiam pater habet, tantam accipit filius ab eo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur pater operari per filium, non ponitur aliquis gradus potestatis, sed signatur auctoritas in patre, ut dictum est, dist. 15, quaest. Unic., art. 4.

|a3 Articulus 3: Utrum in divinis personis sit ordo.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo. Ut enim dicit Augustinus: ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Sed in divinis personis non competit aliqua localis dispositio. Ergo videtur quod nec ordo.

AG2

Praeterea, boetius dicit: eos sequitur differentia deitatis qui in trinitate gradus constituunt. Sed ubicumque est ordo, est aliquis gradus. Ergo si in divinis personis est ordo, videtur quod sequatur diversitas deitatis.

Hoc autem est impossibile. Ergo personae divinae non habent ordinem.

AG3

Praeterea, ubi est eadem aeternitas, simplicitas et dignitas, non videtur esse aliquis ordo: aeternitas enim aequalis excludit ordinem temporis, simplicitas aequalis ordinem causae ad causatum et partis ad totum, et aequalis dignitas ordinem dignitatis. Sed in patre et filio est eadem numero aeternitas, simplicitas et dignitas. Ergo non est aliquis ordo.

AG4

Item, quidquid est in divinis, aut significat essentiam aut notionem. Sed ordo non pertinet ad essentiam divinam, in qua nulla est distinctio, nec ad notionem, quia nulla notio communis est tribus personis, sicut ordo. Ergo videtur quod in divinis personis non sit ordo.

AG5

Contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis est pluralitas et non confusio. Ergo ibi est ordo.

AG6

Hic etiam videtur, quod spiritus sanctus dicitur tertia in trinitate persona; et hoc dicit aliquem ordinem.

CO

Respondeo dicendum, quod ordo in ratione sua includit tria, scilicet rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi.

Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis: et ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis personis. Unde dico quod ordo originis signatur cum dicitur ordo

naturae, secundum quod dicitur natura a Philosopho, 5 metaphys., ex qua pullulat pullulans primo. Unde nomen naturae importat rationem originis: et sic ista duo nomina ordo naturae sumuntur in VI unius nominis, ad significandum speciem ordinis: quae quidem species salvatur in divinis personis quantum ad rationem differentiae, scilicet originem, et non quantum ad rationem generis, scilicet prioritatem et posterioritatem, ut in pluribus aliis dictum est. Et hoc patet ex definitione Augustini quam ponit, quod ordo naturae est quo aliquis est ex alio, in quo ponitur differentia originis, et non prior alio, in quo removetur ratio generis. Unde non est concedendum quod sit ibi ordo simpliciter, sed ordo naturae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio Augustini datur de ordine secundum locum, qui divinis personis non competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gradus dicit quamdam speciem ordinis, scilicet secundum dignitatem vel perfectionem, vel locum: et nullus horum competit divinis personis; et ideo nec gradus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de ordine quantum ad rationem generis, prout ponit prius et posterius, quod nullo modo divinis competit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen ordo significat notionem, non tamen in speciali, sed in communi, quae determinatur secundum diversa adjuncta; ut cum dicitur ordo patris ad filium, significatur notio quae est paternitas; et cum dicitur ordo filii ad patrem, significatur notio quae est filiatio; et similiter patet in aliis; et similiter etiam est de hoc nomine principium, quod aliam notionem significat cum dicitur pater principium filii, et cum dicitur principium spiritus sancti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ordo originis sufficit ut confusio non ponatur, et ad hoc quod spiritus sanctus dicatur tertia persona.

RA6

Unde patet solutio ad sextum.

Articulus 3B

AG1

Ulterius quaeritur, an sit ibi ordo naturae: et videtur quod non. Quia omnis ordo importat aliquam distinctionem. Sed in natura divina nulla est distinctio. Ergo nec naturae divinae est aliquis ordo; et ita in divinis personis non est ordo naturae.

AG2

Praeterea, natura divina est idem quod essentia.

Sed nihil est dictu quod in divinis personis sit ordo essentiae. Ergo nec naturae.

SC1

In contrarium est quod in littera dicitur.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod est ibi ordo naturae, non tamen ita quod natura ordinetur, vel quod pater naturaliter prior sit filio; sed ita quod dicat rationem ordinis, secundum quod in natura importatur origo. Et quamvis secundum rem sit idem divina natura quod essentia, tamen ratio originis non importatur in nomine essentiae sicut in nomine naturae, ratione enim differunt; et ideo non potest dici ordo essentiae, sicut ordo naturae.

RA

Et per hoc patet responsio ad ea quae objiciuntur.

EX

Nam si minus habet in potestate aliquid quam pater, non sunt ejus omnia quae habet pater. Videtur quod ratio Augustini non valeat sed mutet quid in quantum, sic arguens: omnia quae habet pater, habet filius. Ergo filius non habet minorem potentiam quam pater. Nec etiam videtur valere hoc quod postea de omnipotentia inducit, quia omnipotentia etiam nominat quantitatem potentiae; et ideo idem peccatum videtur esse utrobique.

Sed dicendum, quod quamvis non valeat ex modo arguendi, valet tamen ex natura rei de qua argumentum sumitur: non enim potest hoc quod habet pater, filius habere, nisi idem in numero non mutatum: unde oportet quod quantum est in patre, tantum etiam sit in filio.

Si dicis, quia non voluit, eum invidum esse dixisti. Videtur quod non sequitur: quia per eundem modum posset probari quod nullam creaturam meliorem quam fecit, facere potuisset. Sed dicendum, quod non est simile: quia si negatur rei illud quod sibi debetur, invidiae est: non autem si non datur quod ei non debetur. Filio autem ex natura deitatis aequalitas generantis debetur: unde invidia esset si sibi subtraheret. Non autem debetur creaturae secundum naturam suam amplior perfectio quam illud quod consequitur principia naturae: unde si aliquid in natura rationali superadditur, gratiae imputatur; unde etiam sine invidia subtrahi posset.

Aequalitatis autem, qualis aut quantus sit.

Videtur hoc esse falsum: quia unitas qualitatis non causat aequalitatem, sed similitudinem, ut Philosophus dicit. Sed dicendum, quod in divinis non attenditur aequalitas nisi secundum quantitatem virtutis. Haec autem quantitas in qualitate fundatur; et ideo dicitur secundum qualitatem aequalitas attendi.

|+d21.q1 Distinctio 21, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostensa aequalitate personarum, quia usus fuit Magister quibusdam locutionibus in sua propositione, in quibus dictiones exclusivae terminis personalibus addebantur, ut cum dicitur: solus pater tantum habet de potentia, quantum omnes tres simul; et similia: ideo in parte ista inquirit de veritate omnium locutionum, qualiter hujusmodi dictiones exclusivae nominibus divinis adjungi possint. Dividitur ergo in partes duas: in prima inquirit, utrum dictio exclusiva possit adjungi nomini personali in subjecto posito cum praedicato personali; in secunda inquirit, utrum possit adjungi nomini personali quando praedicatur de ipso essentielle, verbi gratia: solus pater est Deus, ibi: post haec quaeritur, utrum, sicut dicitur, solus pater est pater, vel, solus filius est filius; ita possit dici, solus pater est Deus, vel, solus filius est Deus. Et haec in duas: in prima ostendit quod hujusmodi locutiones non sint concedendae simpliciter, ut cum dicitur: solus pater est Deus; in secunda ostendit quod secundum aliquem intellectum concedi possunt; et si concedantur, non sequitur inconueniens, ibi: verumtamen, ut ait Augustinus, etsi de solo patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur filius vel spiritus sanctus. Prima in duas: in prima ostendit quod dictio exclusiva non potest poni ex parte subjecti, quando nomen essenziale de persona praedicatur, ut cum dicitur: solus pater est Deus; in secunda ostendit quod nec addi potest ex parte praedicati, ut dicatur: pater est solus Deus; quamvis quidam contrarium dicant, quorum dicta auctoritatibus Augustini refellit, ibi: atque solum hic in parte subjecti tantum accipere quidam volunt.

Et haec in duas: in prima ostendit quod nomen essenziale adjunctum dictioni exclusivae, non potest praedicari de singulis personis, ut dicatur: pater est solus Deus, et filius est solus Deus; sed de omnibus simul, ut dicatur: trinitas est solus Deus; in secunda inquirit, quomodo talis praedicatio de trinitate verificari possit, ibi: sed iterum quaeritur, quomodo ipsam trinitatem dicimus solum Deum.

Hic quaeruntur duo. Primo, utrum dictio exclusiva possit in divinis addi ex parte subjecti. Secundo, utrum ex parte praedicati.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum possit addi ex parte subjecti termino essentiali cum praedicato essentiali vel personali; 2 utrum possit addi termino personali cum praedicato essentiali.

|a1 Articulus 1: Utrum ista propositio, solus Deus est Deus, sit falsa.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: solus Deus est Deus. Omne enim adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum.

Sed solus est quoddam adjectivum. Ergo cum dicitur: solus Deus, implicat solitudinem circa Deum. Sed sicut dicit Hilarius, et habitum est supra distinctione 2, nobis neque solitarius est Deus, neque diversus confitendus. Ergo videtur quod haec sit falsa: solus Deus est Deus.

AG2

Praeterea, hoc nomen Deus intantum habet naturam termini communis, ut quod de Deo dicitur de omnibus personis dicatur, ut cum dicitur: Deus creat; vel saltem de aliqua, ut cum dicitur: Deus generat. Unde potest fieri descensus sub hoc nomine Deus, in subjecto posito pro aliqua personarum. Si igitur haec est vera: solus Deus est Deus, aliqua istarum erit vera: solus pater est Deus, vel solus filius est Deus, vel solus spiritus sanctus est Deus. Sed quaelibet harum falsa est. Ergo et prima.

AG3

Item, secundum Philosophum, solum idem est quod non cum alio.

Sed Deo, praecipue post rerum creationem, nunquam convenit cum alio non esse, quia in participationem sui esse res creando adduxit. Ergo non potest dici aliquo modo solus Deus.

AG4

Contra, proprium est quod convenit uni soli.

Sed esse divinum vel omnipotentem est proprium Deo. Ergo solus Deus est Deus vel omnipotens.

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, solum idem est quod non cum alio, in quo consortium removetur.

Potest igitur haec dictio solus remove consortium simpliciter, vel respectu alicujus. Et dicitur simpliciter remove consortium, quando tollitur associatio alterius quod sit ejusdem naturae et conditionis cum ipso; sicut dicimus aliquem hominem esse solum in domo, quamvis ibi sint multa alia animalia: et dicimus aliquem religiosum incedere solum, cum sine socio sui ordinis vadit, multis etiam ipsum comitantibus; et tunc solus idem est quod solitarius; et est etiam dictio categorematica implicans solitudinem circa subjectum, sicut et quodlibet aliud adjectivum; et ita nullo modo potest accipi in divinis: quia una persona semper habet consortium societatis alterius personae connaturalis et similis sibi. Si autem excludat consortium respectu alicujus determinati, tunc dictio est syncategorematica, importans aliquem ordinem vel habitudinem unius ad alterum, ratione negationis implicitae, magis quam implicans formam aliquam; et secundum hoc dico, quod haec est duplex: solus Deus creat; quia remove consortium alterius a forma subjecti subintellecta implicatione, quod est, vel qui est; et tunc est sensus: solus Deus, idest ille qui ita est Deus quod praeter ipsum nullus alius est Deus, creat, et sic vera est. Vel remove consortium in participatione praedicati, et in hoc etiam sensu vera est: est enim sensus, quod nullus alius praeter Deum creet. Et idem est iudicium de hac: solus pater est pater; vel: solus pater generat. Omnes enim hujusmodi in primo sensu sunt falsae et in duobus aliis verae.

RA1

Ex quo patet responsio ad primum, quod procedit secundum primum sensum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut dicunt sophistae, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur ratione negationis implicitae. Unde non sequitur: solus homo est rationalis; ergo solus socrates. Non enim omne quod est aliud a socrate, est aliud ab homine. Unde negatio implicita in dictione exclusiva ad plura se extendit quando adjungitur proprio quam quando adjungitur communi.

Sed verum est quod ratione affirmationis posset fieri descensus. Unde cum ista: solus Deus est Deus, habeat duas expositivas, unam affirmativam: Deus est Deus, et alteram negativam, scilicet hanc: alius a Deo non est Deus, sub affirmativa potest fieri descensus, ut dicatur: pater est Deus, et non sub negativa: alius a patre non est Deus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. Art., haec dictio solus privat consortium; et quamvis, creaturis existentibus, non possit ab eo removeri consortium respectu hujus quod est esse, tamen potest removeri consortium respectu propriae suae operationis, quae est creatio, et etiam respectu propriae suae naturae. Unde, secundum Hilarium, remota distinctione personarum, etiam creaturis existentibus, Deus dicitur solitarius. Quamvis enim haec non esset vera: solus Deus est, haec tamen vera esset: Deus est solus, idest solitarius.

RA4

Quartum concedimus, quod procedit secundum tertium sensum.

Articulus 1B

AG1

Uterius quaeritur de ista: solus Deus est pater; videtur enim esse falsa. Quia id quod in alio invenitur, non potest alicui soli inesse. Sed paternitas non tantum est in Deo, sed etiam in hominibus, et quodammodo in Angelis, ut dicit dionysius.

Ergo non potest dici, quod solus Deus est pater.

SC1

Contra, de quocumque praedicatur commune praecise, praedicatur cum praecisione et proprium, si de ipso praedicetur: si enim solum corpus est coloratum, sequitur solum corpus esse album, si supponatur album de corpore praedicari. Sed Deus est sicut commune respectu trium personarum, ut supra habitum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, ex verbis Damasceni.

Ergo sequitur, si solus Deus est Deus, cum Deus sit pater, quod solus Deus sit pater.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, an haec sit vera: solus Deus est pater, dicendum; quod secundum tres sensus tripliciter potest judicari.

Si enim haec dictio solus implicet solitudinem circa Deum, locutio falsa est. Si autem importat exclusionem a forma subjecti, vera est, et est sensus; Deus, praeter quem non est alius, est pater.

Si autem removeat consortium a participatione praedicati, dico quod est duplex. Quia in nomine patris potest intelligi tantum proprietas paternitatis prout praedicatum formaliter tenetur, et sic falsa est, quia paternitas non tantum in Deo est sed etiam in hominibus. Vel ipsa persona subsistens distincta paternitate; et sic est vera, et hoc modo probatur et improbat. Tamen sciendum, quod paternitas non est ejusdem rationis secundum univocationem in Deo et in creaturis, quamvis sit eadem ratio secundum analogiam, quae quidem aliquid habet de identitate rationis, et aliquid de diversitate.

Unde etiam si praedicatum sumatur formaliter.

Tamen potest aliquo modo vera esse: solus Deus est pater, et secundum eundem modum loquendi quo dicitur Luc. 18, 19: nemo bonus nisi solus Deus.

¶a2 Articulus 2: Utrum ista propositio, solus pater est Deus, sit vera.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera: solus pater est Deus, vel, solus filius est Deus. Sicut enim esse Deum convenit tribus personis, ita et esse altissimum. Sed de filio legitur: tu solus altissimus. Ergo potest dici: solus filius est Deus.

AG2

Praeterea, haec, solus pater est Deus, habet duas expositivas: unam indefinitam, vel singularem, quae convertitur sicut particularis affirmativa, scilicet haec: pater est Deus; aliam negativam universalem, scilicet: nullus alius a patre est Deus; et utraque harum convertitur simpliciter. Sed haec est vera in aliquo sensu: solus Deus est pater. Ergo a simplici conversa haec erit vera: solus pater est Deus.

AG3

Praeterea, si haec est falsa: solus pater est Deus, hoc non erit nisi quia per dictionem exclusivam excluduntur aliae personae divinae a participatione praedicati. Sed per dictionem exclusivam adjunctam patri non excluduntur filius et spiritus sanctus. Ergo haec est simpliciter vera: solus pater est Deus. Media probatur per auctoritatem Augustini in littera qui dicit: si de solo patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur filius nec spiritus sanctus, quia hi unum sunt. Probatur etiam per rationem sic. Major est unio filii ad patrem, quam partis ad totum. Sed dictio exclusiva adjuncta toti, non excludit partem: non enim sequitur: solus socrates est albus, ergo pes ejus non est albus. Ergo cum exclusio fiat ratione diversitatis, videtur quod non excludatur filius per dictionem exclusivam adjunctam patri.

AG4

Praeterea, dictio exclusiva non removet a consortio nisi hoc quod est separatum ab eo cui adjungitur. Sed filius est in patre, ut supra, distin. 9, quaest. 1, art. 1, probatum est. Ergo cum dicitur: solus pater, non excluditur filius.

AG5

Praeterea, dictio exclusiva adjuncta antecedenti, non excludit consequens; non enim sequitur: solus homo currit, ergo animal non currit, vel: solum animal non currit, ergo homo non currit.

Sed filius sequitur ad patrem et e converso, ut habitum est ex Ambrosio, dist. 9. Ergo videtur quod cum dicitur: solus pater, non excludatur filius nec e converso; et ita haec erit vera: solus pater est Deus.

SC1

Contra est quod in littera dicitur.

SC2

Praeterea, hujus propositionis: solus pater est Deus, una expositiva est: nullus alius a patre est Deus. Sed haec est falsa, quia filius, qui est alius a patre, est Deus. Ergo haec est falsa: solus pater est Deus.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam dictio exclusiva adjuncta uni relativorum in creaturis non excludit alterum: non enim sequitur: tantum pater est, ergo filius non est; quia ad unum relativorum sequitur alterum. Sed hoc videtur esse falsum, quia dictio exclusiva adjuncta supposito excludit omne aliud suppositum. Unde cum filius sit aliud suppositum a patre, excluditur filius, cum dicitur: solus pater. Nec hoc impeditur per hoc quod unum sine altero esse non potest: quia generatio etiam non potest esse sine alteratione et loci transmutatione; et tamen cum dicitur: sola generatio est, excluditur omnis alia mutatio.

Praeterea, quamvis relativa consequantur se in esse, non tamen consequuntur se in aliis praedicamentis: non enim sequitur, si pater est musicus, quod filius est musicus. Et praeterea, cum solus sit determinatio suppositi, excludit omne aliud suppositum.

Diversitatem autem suppositorum non tollit relativorum consecutio. Unde non est aliqua ratio quare respectu horum praedicatorum, unum non excluderetur per exclusionem adjunctam alteri.

Et ideo dicendum est, quod dictio exclusiva adjuncta patri excludit filium, quantum pertinet ad oppositionem relationis. Tamen intelligendum est quod diversimode se habet in creaturis et in divinis quantum ad duo: primo, quia in creaturis pater et filius non sunt unum in essentia, unde filius est alius a patre, et aliud; quod tamen non est verum in divinis. Secundo, quia in creaturis per paternitatem additur novum esse quod est esse accidentale, et non idem, quod est esse subjecti. In divinis autem paternitas non addit secundum rem aliud esse quam esse essentiae, in quo pater et filius communicant. Cum ergo loquimur in humanis, dicentes: solus pater, excluditur omnibus modis filius, quia filius est alius et aliud a patre. Et praeterea, si esset unum in essentia cum patre, adhuc excluderetur ab illo, inquantum est alius a patre secundum esse relationis superadditum essentiae; unde secundum quid esset aliud a filio, quamvis in essentia convenirent. Sed in divinis pater et filius sunt unum in essentia, et tamen distinguuntur relationibus; et tamen illae relationes non addunt aliquid secundum rem ad essentiam. Unde ratione illius distinctionis nullo modo potest dici filius aliud a patre, sed tantum alius. Unde cum dicitur: solus pater, potest intelligi fieri exclusio alius masculine, et sic excluditur filius: et hoc magis proprium est considerata consignificatione vocabulorum; vel aliud neutraliter, et sic non excluditur filius, quia filius non est aliud a patre, cum essentia divina quae est in filio sit totum id quod est pater, et non aliqua pars ejus. Secundum hoc ergo haec est distinguenda: solus pater est Deus, per tres sensus praedictos. Quia si solus implicet solitudinem circa patrem, falsa est. Si autem excludit a forma subjecti, sic vera est; et est sensus: ille qui

est pater, praeter quem nullus alius est pater, est Deus. Si autem fiat exclusio a participatione praedicati, sic est duplex. Quia cum solus sit idem quod non cum alio, vel excludit alium masculine; et sic est falsa, et sic primo negat eam Augustinus: vel excludit aliud; et sic est vera, quia sic non excluditur filius qui non est aliud a patre; et sic potest concedi, ut patet ex dictis Augustini supra positus.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod ista: solus filius est altissimus, est distinguenda, sicut et prima; et in aliquo sensu est vera, et in aliquo falsa.

Et praeterea hoc quod dicitur: tu solus altissimus Jesu Christe, intelligendum est cum toto hoc quod consequitur: cum sancto spiritu in gloria Dei patris; et hoc est absolute verum, quod solus filius cum patre et sancto spiritu est altissimus.

RA2

Ad secundum dicendum quod haec: solus Deus est pater, quantum ad hanc expositivam, Deus est pater, convertitur simpliciter; sic: pater est Deus.

Similiter alia: nullus alius a Deo est pater, convertitur simpliciter; sed ejus conversa non est: nullus alius a patre est Deus, cum non sit idem in subjecto et praedicato, sed magis ista: pater non est alius a Deo, quae quodammodo vera est, ut supra dictum est, in corp. Art.; et ex hoc non sequitur quod solus pater sit Deus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur solus pater, excluditur filius, si solus dicat idem quod non cum alio masculine; si autem dicat idem quod non cum alio neutraliter, non excluditur; et sic intelligitur dictum Augustini; quod patet ex hoc quod dicit, quia hi tres unum sunt.

RA4

Et ad id quod objicitur de parte et consequente, et de hoc quod unus est in alio, patet quod non sequitur; quia pars non est aliud suppositum quam totum, immo includitur in supposito totius; similiter hoc consequens quod est animal, non est aliud secundum suppositum ab homine. Et ideo quamvis pater sit in filio per unitatem essentiae, et quantum ad intellectum relationis; tamen relatio, in quantum habet rationem oppositionis, distinguit patrem a filio secundum suppositum.

|+d21.q2 Distinctio 21, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur, quomodo possit addi ex parte praedicati dictio exclusiva in divinis; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum haec sit vera, trinitas est solus Deus; 2 utrum sit haec vera, pater est solus Deus.

|a1 Articulus 1: Utrum ista propositio, trinitas est solus Deus, sit vera.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, trinitas est solus Deus. Solus enim est dispositio subjecti, sicut et omnis. Sed haec dictio omnis incongrue additur ad praedicatum. Ergo videtur quod etiam haec dictio solus.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, nomina transposita et verba, idem significant. Si ergo haec est vera: trinitas est solus Deus, haec etiam erit vera: trinitas est Deus solus.

AG3

Praeterea, haec dictio solus est syncategorematica, et importat negationem. Sed negatio debet praecedere compositionem vel aliquid quod negetur, cum autem dicitur sic, pater est solus Deus, nihil sequitur. Ergo videtur quod locutio sit falsa vel incongrua, et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, termini in praedicato tenentur formaliter. Sed solitudo non convenit formae, quia forma, quantum est de se, communicabilis est. Ergo videtur quod non debeat poni ex parte praedicati; et sic idem quod prius.

SC1

Contra est quod habetur in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod istae dictiones exclusivae solus, et tantum in hoc differunt, quod tantum, cum sit adverbium, et similiter solum determinat actum verbi, quia adverbium est adjectivum verbi; unde cum verbum ratione compositionis jungat praedicatum subjecto, et ad utrumque se habeat, congrue possunt ista adverbia tam ad subjectum quam ad praedicatum adjungi. Sed haec dictio solus cum sit nomen privans consortium, est determinatio ejus cum quo consortium potest haberi.

Habetur autem consortium cum eo cui aliquid convenit, et hoc significatur ut subjectum; unde proprie est dispositio subjecti. Secundum haec igitur dicunt, quod est impropria: trinitas est solus Deus, quia si ly solus proprie tenetur, non additur ad praedicatum. Si autem teneatur pro ly tantum superflue additur praedicato essentiali vel substantiali, ut si diceretur: socrates est tantum homo; quia per dictionem exclusivam non potest excludi nisi natura extranea ab eo cui adjungitur. Et hoc intelligitur etiam ex ipso praedicato substantiali; ex hoc enim quod dicitur, socrates est homo, intelligitur quod non est asinus vel equus. Et similiter dicunt, quod superflue additur, cum dicitur, trinitas est tantum Deus: nisi addatur unus, vel aliquis alius terminus accidentalis, qui possit inesse vel non inesse; quia sic excluderetur oppositum unitatis quod est pluralitas. Et dicunt, quod intentio Augustini non est dicere, quod hoc quod dico solus Deus praedicetur de trinitate, ut Magister innuit; sed cum dicitur solus Deus, supponitur trinitas, et non pater vel filius. Sed hoc non videtur multum necessarium. Quamvis enim ly solus sit dispositio subjecti, non tamen oportet quod addatur semper ad subjectum; quia illud etiam quod in praedicato ponitur, potest significari ut suppositum alicui naturae vel proprietati, ratione cujus potest ab eo privari consortium, ut si diceretur: socrates est solus homo sedens. Similiter dico in proposito, quod alio modo praedicatur hoc nomen Deus de tribus personis, et hoc nomen homo de socrate et Platone. Cum enim non praedicetur de utroque nisi id quod utrique commune est; utrique autem non est commune nisi natura humana, quae in se considerata non est quid subsistens; constat quod iste terminus homo non praedicat aliquam rem subsistentem, sed solum naturam inhaerentem, et ut inhaerentem; et ideo non potest sibi fieri additio hujus dictionis solus, quae privat consortium. Naturae enim communis non est ut ipsa habeat consortium, sed in ipsa consortium habeatur. Sed iste terminus Deus praedicat naturam divinam de tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens nulla personarum distinctione intellecta. Unde quamvis praedicet naturam divinam ut naturam divinam et non ut quid subsistens, nihilominus tamen hoc quod praedicat, quid subsistens est; et ideo habet rationem ut in ipsa sit consortium, prout significatur in quo est, et ut ipsius sit consortium, secundum aliquid sibi conveniens, prout significatur ut quid est.

Unde potest sibi addi haec dictio solus in praedicato, tamquam rei subsistenti; et excludet omnia extranea a participatione formae praedicati, ut sit sensus: trinitas est solus Deus: idest, trinitas est ille Deus praeter quem nullus alius est Deus; et expressior erit veritas ejus, si aliquid aliud addatur, ut si dicatur: trinitas est solus verus Deus vel solus unus Deus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod diversimode haec dictio omnis est dispositio subjecti, et haec dictio solus: quia per hanc dictionem omnis, ratione distributionis importatur quaedam divisio subjecti, et multiplicatio ratione contentorum. Unde incongrue additur his sub quibus non est accipere aliquam multitudinem suppositorum, ut terminis singularibus. Et propter hoc etiam ex parte praedicati poni non potest; quia praedicatum sumitur formaliter, et in forma communi uniuntur supposita, non distinguuntur. Solus autem non dicit aliquam divisionem, sed tantum removet consortium respectu alicujus quod convenit rei subsistenti. Unde si praedicetur aliqua res subsistens, convenienter potest sibi addi solus, sicut cum praedicatur hoc nomen Deus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum haec dictio solus ex parte praedicati sequitur suum substantivum, semper implicat solitudinem. Tunc enim excluditur consortium simpliciter, et non respectu alicujus determinati, cum nihil sequatur. Et ideo quamvis concedatur haec, trinitas est solus Deus, non tamen conceditur, proprie loquendo, trinitas est Deus solus; et hoc accidit ratione negationis importatae.

Unde non est idem iudicium de hoc homine solus, et de hoc nomine albus; differt enim negatio postposita et praeposita termino.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in hac propositione, trinitas est solus Deus vel solus verus Deus, intelligitur duplex compositio; una principalis, quae est importata per verbum; et alia intelligitur in hoc nomine Deus, prout significatur habens deitatem.

Unde ratione hujus compositionis potest fieri exclusio, secundum quod aliquid excluditur a participatione formae praedicati, quae convenit rei subsistenti praedicatae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen Deus non praedicat naturam divinam solum per modum formae, sicut alia praedicata substantialia, prout significatur natura divina ut quo est, sed ut rem subsistentem, prout significatur ut quod est; et secundum hoc potest ei addi solus. Dictum enim est supra, distin. 19, quaest. 4, art. 2, quod hoc nomen Deus partim habet rationem termini communis, et partim rationem termini singularis.

la2 Articulus 2: Utrum pater sit solus Deus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater sit solus Deus. Omne enim quod praedicatur de tribus personis simul sumptis, est praedicatum essentialia. Sed hoc quod dico, solus Deus est hujusmodi, dicitur enim: trinitas est solus Deus.

Ergo videtur, cum omne praedicatum essenziale possit dici de patre, quod possit dici: pater est solus Deus.

AG2

Praeterea, pater est Deus, et non est aliud quam Deus. Ergo est solus Deus.

AG3

Item, constat quod non est nisi unus solus Deus. Sed ille Deus praeter quem non est alius Deus, est pater. Ergo pater est unus solus Deus.

SC1

Contra est quod in littera dicitur.

CO

Respondeo dicendum, quod cum dicitur, pater est solus Deus, haec dictio solus quamvis ex parte praedicati ponatur, tamen potest intelligi ex parte subjecti; ut cum dicitur: est homo albus, intelligitur homo est albus; et tunc erit idem iudicium de hac sicut et de illa quae supra, art.

Antec., dicta est: solus pater est Deus. Si autem intelligatur ex parte praedicati, tunc uno modo potest intelligi, quod ly solus ponatur pro tantum, et sic erit vera. Nec erit superflua additio; quia filius quamvis sit Deus, non tamen est tantum Deus, quia est etiam homo, quod de patre dici non potest, cum tamen pater humanam naturam assumere potuerit. Sed sic non accipitur hic. Si autem ly solus sumatur proprie, tunc habet proprietatem ista locutio, secundum quod hoc praedicatum Deus non tantum praedicat naturam deitatis ut formam, sed ut quid subsistens.

Dico igitur, quod cum dicitur, pater est solus Deus, locutio est duplex. Quia ly solus potest excludere omne aliud a patre a participatione formae praedicati; et sic vera est; sic enim non excluditur filius neque spiritus sanctus; qui non sunt aliud a supposito patris. Si autem excludat alium masculine, tunc est falsa: in quo tamen sensu vera est ista, trinitas est solus Deus; quia cum ly Deus praedicet non tantum naturam, sed etiam suppositum, quando praedicatur de trinitate praedicat suppositum totius trinitatis; et ideo etiam si fiat exclusio ratione alterius suppositi, vera est: quia nullum aliud suppositum extra trinitatem, sicut nec alia natura, Deus est. Sed cum dicitur: pater est Deus, ly Deus praedicat suppositum patris; unde si fiat exclusio respectu ejus quod est aliud suppositum a patre, est falsa; et in hoc sensu negatur; si autem ejus quod est aliud in natura a patre, vera est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod secundum quod ly solus excludit suppositum extraneum, et non solum extraneam naturam, ad plura extendit se negatio implicita, cum dicitur: pater est solus Deus, quam cum dicitur: trinitas est solus Deus. Quia in hac cum dicitur: pater est solus Deus, excluditur etiam suppositum filii et spiritus sancti. Et ideo haec est falsa, secundum illum intellectum, pater est solus Deus; quamvis haec sit vera, trinitas est solus Deus. Nec hoc est ratione praedicati essentialis, sed ratione negationis excludentis suppositum illud.

RA2

Ad secundum, dicendum, quod si ly solus proprie sumatur, non est illa expositio ejus, sed magis esset expositio ejus si solus sumeretur pro tantum, et in hoc sensu concessa est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si ly solus proprie sumatur, per illud argumentum non probatur quod sit vera: pater est solus Deus, sed magis quod ista est vera: solus Deus est pater, et haec secundum aliquem sensum supra concessa est. Si autem assumatur, pater est ille Deus, praeter quem non est alius, haec propositio est multiplex: quia hoc relativum quem potest referre distinctum suppositum patris ut sit sensus: praeter patrem non est alius. Et si intelligatur: non est alius Deus, verum est, quia filius non est alius Deus a patre; si autem intelligatur: praeter patrem non est alius qui sit Deus, falsa est, quia filius est alius a patre, qui tamen est Deus. Si vero relativum referat suppositum indistincte, secundum quod supponit hoc nomen Deus cum dicitur: Deus est unus, tunc est vera in omni sensu. Et sic patet quod non concludetur propositum, nisi per modum quo propositio dicta concessa est in distinctione supra posita.

EX

Nemo novit patrem nisi filius. Videtur quod Augustinus male exponit: quia nemo idem est quod nullus homo: sub hoc autem non continentur pater et spiritus sanctus, de quibus hoc nomen homo non praedicatur; et ita videtur quod inconvenienter subjungat Augustinus: non inde separatur pater vel spiritus sanctus quia inseparabiles sunt.

Ad hoc dicunt quidam, quod haec dictio nisi non ponitur exceptive, sed adversative, ut sit sensus: nullus purus homo novit patrem notitia comprehensionis, sed tantum filius. Sed potest melius dici, quod haec dictio nemo habet aliquid ex proprietate significationis, et aliquid ex usu nominis.

Ex proprietate significationis habet quod nemo significet idem quod nullus homo, et ita sub hac distributione non includitur persona patris vel spiritus sancti. Sed quia homo est secundum quod habet intellectum, nec aliquid habens intellectum est nobis ad sensum manifestum nisi homo; ideo ex usu loquentium habet quod nemo distribuatur pro omni intellectuali natura; et ita sub distributione potest fieri descensus ad personas divinas, angelicas et humanas.

|*IN_I_SENTENTIARUM

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad unitatem essentiae et trinitatem personarum, hic determinat de nominibus quibus et essentiae unitas et personarum pluralitas designatur.

Dividitur autem in partes duas: in prima ponit divisionem divinorum nominum, ut ostendat quid pluraliter et quid singulariter de divinis personis praedicetur; in secunda ostendit qualiter unitas et pluralitas in divinis accipiatur, 24 distinct., ibi: hic diligenter inquiri oportet. Prima in duas: in prima ponit universalem distinctionem divinorum nominum; in secunda agit de quodam nomine quod specialem difficultatem affert, scilicet de hoc nomine persona, quod non videtur aliorum naturam sequi, 23 dist., ibi: praedictis adjiciendum est. Prima in duas: in prima ostendit diversitatem divinorum nominum; in secunda ponit quasdam regulas, ex quibus colligi potest qualiter unumquodque praedicetur, ibi: sciendum est igitur, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur. Prima in duas: in prima ponit trimembrem distinctionem divinorum nominum, secundum Ambrosium et Augustinum; in secunda addit tres modos divinorum nominum, et concludit esse sex differentias eorum quae de Deo dicuntur, ibi: hic adjiciendum est, quaedam esse nomina... Quae ex tempore Deo conveniunt.

Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus sit nominabilis; 2 an aliquod nomen proprie ei conveniat, vel omnia nomina de eo transumptive dicantur; 3 utrum sit nominandus uno tantum nomine, vel pluribus, vel etiam omnibus; 4 quaeritur de multiplicatione divinorum nominum in littera posita.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus sit nominabilis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit nominabilis, per id quod dicit dionysius de Deo loquens: omnibus autem universaliter incomprehensibilis est, et neque sensus ejus est, neque phantasma, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia.

Hoc etiam videtur per hoc quod dicit Philosophus Lib. De causis: causa prima superior est narratione, et deficiunt linguae a narratione ejus.

AG2

Item, omne nomen est signum alicujus formae existentis in anima, secundum Philosophum.

Sed, sicut dicit Augustinus, Deus, qui omnem formam subterfugit, intellectui pervius esse non potest. Ergo videtur quod nullo nomine possit nominari.

AG3

Praeterea, si nominatur, aut nominatur per nomen, aut per pronomen, aut per verbum, aut per participium. Sed non potest nominari per nomen, cum omne nomen significet substantiam cum qualitate; in Deo autem nulla est compositio substantiae et qualitatis; nec per verbum, nec per participium, quae tempus designificant, quod a Deo longe est; nec per pronomen, cum pronominis significatio determinetur per demonstrationem vel relationem; demonstratio autem fit mediantibus accidentibus, quae in Deo non sunt, et relatio est antedictae rei recordatio, et sic per relationem significari non potest, nisi aliquid aliud praesupponatur vel praenominetur. Ergo videtur quod nullo modo possit nominari.

SC1

Contra, in Psal. 67, 5, dicitur: Dominus nomen illi; et Exod. 3: si quaesierint nomen meum etc..

SC2

Praeterea, omne quod cognoscitur, potest etiam voce significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem.

Ergo possumus eum nominare.

CO

Respondeo dicendum, quod cum voces sint signa intellectuum, secundum Philosophum, idem iudicium est de cognitione rei et nominatione ejus. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius.

Ipsae autem solus seipsum comprehendit; et ideo ipse solus seipsum perfecte nominavit, ut ita dicam, verbum coaequale sibi generando.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod omnes auctoritates quae dicunt Deum esse innominabilem, intendunt dicere, quod nullum nomen exprimit perfecte ipsum Deum: quod significatur in verbis Philosophi, qui dicit, quod linguae deficiunt a narratione ejus; et quod alibi dicit: causa prima superior est omni narratione, et supra omne id quod nominatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si Augustinus intelligat de forma corporali, sic planum est quod Deus non habet formam corporalem, nec oportet quod omne quod nominatur, formam corporalem habeat. Si autem intelligat de

forma absolute, tunc dicitur omnem formam subterfugere, non quia ipse in se non sit vere forma, cum ipse sit purus actus et simplex et prima forma, secundum boetium, sed quia quamcumque formam intellectus concipiat, Deus subterfugiat illam sui eminentia. Si enim intellectus noster apprehendit sapientiam, ipse Deus in sapientia sua excedit omnem sapientiam a nobis intellectam. Et ideo concludit quod non est pervius nostro intellectui, ita quod in ipsum ire perfecte comprehendendo possit.

Propter quod etiam dionysius dicit, quod quidquid de ipso affirmamus, potest etiam de ipso negari: quia sibi non competit secundum hoc quod nos intelligimus et nomine significamus, sed excellentius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potest significari et nomine et pronomine et verbo et participio.

Cum enim dicitur, quod nomen significat substantiam cum qualitate, non intelligitur qualitas et substantia proprie, secundum quod logicus accipit praedicamenta distinguens. Sed grammaticus accipit substantiam quantum ad modum significandi, et similiter qualitatem; et ideo, quia illud quod significatur per nomen significatur ut aliquid subsistens, secundum quod de eo potest aliquid praedicari, quamvis secundum rem non sit subsistens, sicut albedo dicit, quod significat substantiam, ad differentiam verbi, quod non significat ut aliquid subsistens. Et quia in quolibet nomine est considerare id a quo imponitur nomen, quod est quasi principium innotescendi, ideo quantum ad hoc habet modum qualitatis, secundum quod qualitas vel forma est principium cognoscendi rem. Unde, secundum Philosophum, uno modo forma substantialis qualitas dicitur. Nec refert quantum ad significationem nominis, utrum principium innotescendi sit idem re cum eo quod nomine significatur, ut in abstractis, vel diversum, ut in hoc nomine homo.

Et quia Deus seipso cognoscitur, ideo potest significari per nomen quod habeat qualitatem quantum ad rationem a qua nomen imponitur, et substantiam quantum ad id cui imponitur. Similiter dicendum est de pronomine, quod etiam per pronomen significari potest, ut habetur Exod. 3, 14: ego sum qui sum. Et quamvis non possit demonstrari quantum ad sensum, tamen potest demonstrari quantum ad intellectum, secundum id quod intellectus de ipso apprehendere potest. Potest etiam significari per pronomen relativum, cum ponatur ipsum significari per nomen quod relativum referre potest. Similiter etiam per verbum vel participium potest significari, ut cum dicitur, quod ipse est intelligens vel potens vel huiusmodi. Et tamen verba et participia dicta de ipso non significant aliquid temporale in ipso.

Sed verum est quod quantum ad modum significandi quo tempus significant, deficiunt a repraesentatione ipsius.

¶a2 Articulus 2: Utrum aliquod nomen possit dici proprie de Deo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen de Deo proprie dici possit. Nihil enim proprie dicitur de aliquo quod verius negetur de ipso quam affirmetur. Sed, secundum dionysium, verius omnia nomina quae de Deo dicuntur, de ipso negantur quam affirmantur; unde dicit, quod negationes in divinis sunt vere affirmationes incompactae. Ergo etc..

AG2

Praeterea, Deum non possumus nominare, nisi secundum quod ipsum cognoscimus. Sed non cognoscimus ipsum nisi ex effectibus suis, vel per viam causalitatis, vel per viam negationis, vel per viam eminentiae. Ergo non potest nominari a nobis nisi ex creaturis. Sed quodcumque nomen creaturae praedicatur de Deo, non est vera praedicatio nisi intelligatur metaphorice vel transumptive, ut cum dicitur, Deus est leo, vel, Deus est lapis. Ergo videtur quod nullum nomen proprie dicatur de Deo, sed metaphorice.

AG3

Praeterea, magis differt sapientia creata vel esse creatum, a Deo, quam differat floritio prati a risu hominis. Sed, ratione hujus diversitatis, pratum non dicitur ridere nisi metaphorice. Ergo videtur quod etiam Deus non possit dici sapiens, vel aliquid aliud, nisi metaphorice.

AG4

Praeterea, quodcumque aliquod nomen importans aliquam corporalem conditionem Dei dignitati repugnantem, dicitur de Deo, non potest dici nisi metaphorice; et eadem ratione quodcumque conditionem Deo non convenientem importet, non poterit de Deo proprie dici. Sed omne nomen a nobis impositum importat aliquam conditionem divinae dignitati repugnantem, ut patet in verbis, quae consignant tempus, et in nominibus, quae vel in abstracto dicuntur, ut scientia et humanitas, quae dicunt quid imperfectum et non in se subsistens, vel in concreto, quae important quamdam compositionem: quorum neutrum Deo competit. Ergo videtur quod nihil proprie de Deo dicatur.

SC1

Contra, quidquid dicitur de aliquibus per prius et posterius, magis proprie convenit ei de quo per prius dicitur; sicut ens per prius convenit substantiae quam accidenti. Sed quaedam sunt quae per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, sicut paternitas, sicut habetur Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur: et eadem ratione bonitas etc.. Ergo videtur quod huiusmodi nomina etiam magis proprie dicantur de ipso quam de creaturis.

SC2

Praeterea, hoc videtur per dionysium, qui distinguit nomina symbolica, idest metaphorice dicta, ab aliis divinis nominibus: et ita videtur quod non omnia dicantur transumptive: quod etiam videtur ex divisione Augustini et Ambrosii in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones; nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris. Et ex hoc etiam in creaturis est quidam gradus, secundum quod quaedam quibusdam plures perfectiones et nobiliores a Deo consequuntur, et plenius participant; et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam, et modum significandi.

Considerandum est igitur, quod cum nomina sint imposita a nobis, qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis. Si autem consideremus rem significatam in nomine, quae est id ad quod significandum imponitur nomen, invenimus, quaedam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo simpliciter, non concernendo aliquem modum in sua significatione; et quaedam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi; verbi gratia, omnis cognitio est exemplata a divina cognitione, et omnis scientia a divina scientia.

Hoc igitur nomen sensus est impositum ad significandum cognitionem per modum illum quo recipitur materialiter secundum virtutem conjunctam organo. Sed hoc nomen cognitio non significat aliquem modum participandi in principali sua significatione.

Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia hujusmodi; et haec sunt de quibus dicit Anselmus, quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse. Illa autem quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen ratione illius perfectionis possunt dici de Deo metaphorice, sicut sentire, videre et hujusmodi. Et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo et hujusmodi: omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum modum determinatum participandi esse vel vivere vel aliquam divinarum perfectionum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo vel secundum utrumque; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit dionysius, quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes non nisi secundum quid: quia quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quae est propria creaturae, secundum proprium modum participandi illam; sed etiam possumus nomen imponere ipsi perfectioni absolute, non concernendo aliquem modum significandi in ipso significato, quod est quasi objectum intellectus; quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum; et haec proprie dicuntur de Deo, ut dictum est, in corp. Art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi; quam floritio prati a risu hominis: sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt; quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens; et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietas locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quodcumque conditio corporalis importatur a principali significato, non potest nomen dici de Deo nisi metaphorice; sed hoc quod in modo significandi importetur aliqua imperfectio, quae Deo non competit, non facit praedicationem esse falsam vel impropriam, sed imperfectam; et propter hoc dictum est, quod nullum nomen perfecte Deum repraesentat.

¶a3 Articulus 3: Utrum Deus habeat tantum unum nomen.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat nisi unum nomen. Nomen enim debet respondere rei significatae per nomen, cum, sicut dicit Hilarius, rei sit sermo subjectus. Sed in Deo est summa unitas sine aliqua diversitate. Ergo non nominatur nisi uno nomine.

AG2

Praeterea, non est nisi duplex modus praedicandi in divinis, scilicet vel substantialiter vel relative. Sed nomina non possunt diversificari nisi vel quantum ad id quod significatur, vel quantum ad modum significandi. Ergo videtur quod vel tantum unum debeat esse propter unitatem rei, vel ad plus duo propter duos modos praedicandi.

AG3

Praeterea, si dicas, quod pluralitas nominum divinatorum est secundum quod ex diversis creaturis nominatur; contra. Ipse Deus est principium a quo effective et exemplariter est omnis creatura. Si ergo secundum diversitatem creaturarum multiplicantur divina nomina, tunc omnium creaturarum nomina de ipso dici possent, quod falsum est. Ergo videtur quod ex creaturis non sit diversitas divinatorum nominum.

AG4

Si dicas, quod multiplicantur secundum rationem tantum; contra. Diversitas rationis est diversitas secundum intellectum. Sed diversitas intellectus imponentis nomina, nisi subsit aliquod diversum in re, non causat multitudinem nominum, nisi secundum quod nomina synonyma multiplicantur. Ergo secundum hoc omnia nomina divina essent synonyma, quod Commentator expresse negat in 11 metaphys. Dicens, quod haec nomina vivens et vita, non differunt in Deo sicut nomina synonyma, multo minus vivens et sapiens; et ita videtur quod non differant divina nomina secundum acceptionem intellectus significantis tantum; et sic idem quod prius.

SC1

Contra est quod in Scriptura inveniuntur de ipso multa nomina divina.

SC2

Praeterea, nullum nomen sufficit ad exprimendam divinam perfectionem. Sed aliquid perfectionis datur nobis intelligi per unum nomen quod non datur per aliud. Ergo videtur quod ut magis nobis divina perfectio innotescat, quod pluribus nominibus a nobis nominandus sit.

CO

Respondeo dicendum, quod multiplicitas nominum potest dupliciter contingere. Vel ex parte intellectus, quia cum nomina exprimant intellectum, contingit unum et idem diversis nominibus significari, secundum quod diversimode in intellectu accipi potest. Et inde est quod Deum possumus nominare et secundum quod in se est, et secundum id quod est ad creaturas se habens. Et hoc dupliciter: vel secundum negationes quibus conditiones creaturarum a Deo removentur; et inde veniunt nomina negativa, quae multiplicationem recipiunt ex creaturarum conditionibus quae de Deo negantur, et praecipue quae consequuntur universaliter omnem creaturam, ut immensus, increatus etc.; vel secundum relationem Dei ad creaturam, quae tamen realiter in Deo non est, sed in creatura; et inde veniunt illa nomina divina quae important habitudinem ad creaturam, ut Dominus, rex et hujusmodi.

Item, multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei secundum quod nomina rem significant; et inde veniunt nomina experimentia id quod in Deo est. In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res. Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis; et inde veniunt diversa nomina attributorum; quae omnia quamvis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem; et ideo non sunt synonyma.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum. Quia quamvis sit unitas in re essentiali, est tamen pluralitas in re personali, et in rationibus quibus diversimode una essentia significari potest, et in diversa acceptione intellectus; secundum quae omnia divina nomina multiplicantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas; univocum vero dividitur secundum differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos. Unde cum ens praedicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi. Et quia in divinis non salvantur nisi duo genera quantum ad rationem communem generis, scilicet substantia et ad aliquid; ideo dicuntur in divinis duo modi praedicandi. Unumquodque autem genus dividitur univoce in species contentas sub genere, et ideo speciebus non debetur proprius modus praedicandi.

Et propter hoc quamvis quaedam contenta in praedicamento qualitatis dicantur de Deo secundum rationem speciei, non tamen afferunt novum modum praedicandi, etsi afferant novam rationem significandi. Unde quamvis in Deo non sint nisi duo modi praedicandi, sunt tamen plures rationes significandi secundum quas divina nomina multiplicari possunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, ut patet ex praedictis, in corp. Art., quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et hujusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, immo potius e converso.

Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione, sed etiam re. Sed verum est quod diversitas talium nominum prout praedicantur de Deo, innotescit nobis ex diversitate eorum in creaturis. Quaedam vero nomina praedicantur de ipso transumptive; et haec multiplicantur secundum diversas creaturas, quarum nomina in Deum transumuntur. Nec tamen oportet quod ex omnibus nominibus creaturarum significetur.

Quaedam enim sunt quae important deformitatem et defectum, cuius Deus non est auctor, et praecipue si sit defectus culpae. Unde non possumus dicere Deum peccatorem vel diabolum, quod est nomen naturae depravatae, quamvis transumptive dicatur leo vel agnus vel etiam iratus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod differunt nomina attributorum secundum rationem, non tamen quae sit solum in ratiocinante, sed quae salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Quod sic patet. Omnia enim huiusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re et non ratione; et qualiter possit esse, supra, in responsione ad 3, praec. Art., dictum est.

¶a4 Articulus 4: Utrum divisio nominum Dei posita ab Ambrosio sit insufficientis.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divisio Ambrosii sit insufficientis.

Trinitas enim et persona sunt quaedam divina nomina, quae nec pertinent ad unitatem majestatis, nec proprie alicui personae conveniunt, nec translative de Deo dicuntur. Ergo etc..

AG2

Praeterea, quaedam nomina sunt quae dicuntur de Deo negative, ut increatus, immensus.

Haec autem cum nihil de Deo praedicent, nec ad proprietatem personarum pertinere videntur, nec ad majestatem deitatis. Constat etiam quod nec translative dicuntur, quia non conveniunt creaturis ut ex eis in divinam praedicationem transumantur.

Ergo videtur quod divisio sit insufficientis.

AG3

Item, majestas deitatis et proprietas personalis constat quod aeterna sunt. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, ut Dominus, et huiusmodi.

Ergo videtur quod nec ad majestatem deitatis pertinent, nec ad proprietatem personalem.

Constat etiam quod nec translative dicuntur. Videtur igitur, quod sub divisione Ambrosii non contineantur.

Ergo insufficientis est.

AG4

Praeterea, Damascenus ponit aliam divisionem divinorum nominum, dicens, quod quaedam significant pelagus substantiae infinitum, et non quid est, ut hoc nomen qui est; quoddam autem est nomen operationis, ut Deus; quaedam autem significant id quod assequitur substantiam, ut justus, bonus et huiusmodi; quaedam vero habitudinem ad ea a quibus distinguitur, scilicet ad creaturas; quaedam significant id quod non est, ut incorporeus, immensus et huiusmodi.

AG5

Item, dionysius ponit multiplicem divisionem divinorum nominum. Magister autem in littera super trimembrem divisionem Ambrosii inducit alias tres differentias divinorum nominum, et efficiuntur in universo sex. Quaeritur ergo de assignatione harum divisionum.

CO

Respondeo dicendum, quod prima divisio trimembris, quae in littera ponitur, sufficienter comprehendit omnia divina nomina, et est trium sanctorum Augustini, Ambrosii, dionysii. Ipsemet enim dividit divina nomina in ea quae translative dicuntur, quae appellat symbolicam theologiam, et in ea quae proprie dicuntur, quae scilicet per prius in Deo sunt: et hoc dividit in unitam theologiam, quantum scilicet ad ea quae praedicantur de tribus personis communiter; et in discretam theologiam, quantum ad ea quae ad singulas personas pertinent. Ex quo etiam patet in promptu sufficientia huius divisionis. Quia Deus vel nominatur per id quod prius in ipso est et per posterius in creaturis, vel per similitudinem a creaturis sumptam.

Si secundo modo, sic sunt ea quae translative dicuntur. Si primo modo, hoc erit dupliciter: illud enim quod per prius in Deo est, vel est commune, et sic pertinet ad majestatis unitatem; vel est proprium personae, et sic pertinet ad distinctionem trinitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen trinitas quamvis non explicite dicat proprium alicujus personae, tamen implicite includit omnia propria personarum, in quantum est quasi collectivum personarum. Similiter etiam hoc nomen persona quamvis non imponatur ab aliqua proprietate personali speciali, imponitur tamen a personalitate quae dicit proprietatem in communi, et quodammodo etiam dicit substantiam, ut infra patebit, dist. 26, qu. 1, art. 1.

RA2

Ad secundum dicendum, quod negatio quaelibet causatur ex aliqua affirmatione. Et sic etiam in divinis ratio negativorum nominum fundatur supra rationem affirmativorum: sicut hoc quod dicitur incorporeus, fundatur super hoc quod est esse simplex.

Unde patet quod nomina negativa reducuntur ad unitatem essentiae, sicut increatus et immensus, vel ad distinctionem personarum, sicut ingenitus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis huiusmodi nomina non ponant aliquid temporaliter in Deo, quia relationes illae temporales realiter in creaturis sunt, et in Deo solum secundum rationem, tamen in quantum innascuntur ex operationibus Dei in creaturas, dant intelligere aliquid quod in Deo est absolute; sicut relatio dominii dat intelligere in Deo potestatem qua universam creaturam gubernat.

Unde patet etiam quod ista nomina reducuntur ad illa quae pertinent ad unitatem majestatis, sicut creator, Dominus et huiusmodi, vel ad distinctionem personarum, sicut missus, incarnatus et huiusmodi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod divisio Damasceni respicit tantum unum membrum praedictae divisionis: omnia enim quae ponit, pertinent ad unitatem majestatis. Unitas autem majestatis potest nominari dupliciter, ut patet ex dictis, art. Ant.: vel secundum id quod in Deo est, vel secundum acceptionem intellectus, qui accipit ipsum secundum aliquam comparisonem ad creaturam. Si nominetur Deus quantum ad id quod in ipso est, erit triplex diversitas nominum secundum tria quae in unaquaque re inveniuntur, scilicet essentia, virtus et operatio; quae quidem in aliis realiter differunt, in ipso autem sunt unum re et distincta ratione.

Et secundum essentiam accipitur hoc nomen qui est; et secundum virtutem accipiuntur ea quae se habent per modum assequentium substantiam, ut justus, sapiens et huiusmodi; et secundum operationem nomina operationis, ut Deus. Si autem nominetur Deus per acceptionem intellectus in comparisonem ad creaturam, et hoc erit dupliciter: vel in quantum ea quae sunt creaturae, removentur ab ipsa, et sic erunt nomina negativa; vel secundum quod importatur in nominibus aliquis respectus causalitatis ad creaturam, cujus condiciones a Deo removentur; et sic erunt illa nomina quae important habitudinem ad alia, a quibus Deus distinguitur per essentiam. Divisio autem divinorum nominum quam dionysius ponit, patet ex praedictis, in corp. Art., quod est eadem cum divisione Ambrosii, nisi quod dionysius ulterius nomina pertinentia ad unitatem majestatis multiplicat secundum diversas processiones in creaturis repertas, quibus nominatur Deus illis perfectionibus per prius in Deo existentibus, ut bonus, sapiens, existens et huiusmodi. Magister autem in tribus differentiis quas addit, specificat divisionem Ambrosii quantum ad quosdam speciales modos; qui tamen possunt reduci ad divisionem Ambrosii.

Quod enim pertinet ad proprietates deitatis, vel nominat determinate proprium alicujus personae, ut pater et filius; vel colligit nomina propria personarum, ut hoc nomen trinitas, quod significat proprietatem personae secundum quemdam specialem modum. Similiter etiam quae pertinent ad unitatem majestatis et proprietatem divinitatis conveniunt Deo vel ab aeterno vel ex tempore. Si ex tempore, vel dicuntur relative secundum nomen, ut Dominus et huiusmodi, vel non referuntur ad aliud secundum nomen, ut incarnatus et huiusmodi. Et sic patet quod ea quae Magister addit continentur in divisione Ambrosii per reductionem, non tamen simpliciter, sed secundum quid, ut patet ex dictis, in corp. Art..

EX

Disserendum nobis videtur de nominum diversitate.

Videtur quod hoc ad ipsum non pertineat, quia non est ejusdem scientiae considerare res et nomina. Sed dicendum, quod, ut supra dictum est, in prolog. Art. 3, theologia, in quantum est principalis omnium scientiarum, aliquid in se habet de omnibus scientiis; et ideo non solum res, sed nominum significationes pertractat: quia ad salutem consequendam non solum est necessaria fides de veritate rerum, sed etiam vocalis confessio per nomina. Roman. 10, 10: corde creditur ad justitiam; ore autem confessio fit ad salutem.

Similitudinis vero, splendor, character, speculum et huiusmodi. Videtur hoc esse falsum: quia, secundum Augustinum, lux magis proprie dicitur in spiritualibus quam in corporalibus; et ita splendor non continetur inter metaphorica. Sed dicendum, quod lux quantum ad rem significatam proprie est in corporalibus nec in spiritualibus nisi metaphorice dicitur; sed quantum ad rationem a qua nomen imponitur, quae consistit in manifestatione, magis proprie est in spiritualibus. Sed hoc melius dicitur in 2, distin. 13, qu. Unica, art. 2.

Ut incarnatus, humanatus et huiusmodi. Hoc dicitur, quia secundum nomen ad aliud nomen non referuntur; quamvis implicitam relationem contineant, secundum quod unionem in suo intellectu includunt.

Sciendum est igitur, quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur.

Hic ponit quasdam regulas de nominibus pertinentibus ad unitatem essentiae et quasdam de proprietatibus pertinentibus ad proprietatem personarum.

De pertinentibus ad unitatem essentiae ponit quatuor: prima est, quod a se et absolute dicuntur; secunda, quod significant substantiam; tertia, quod de singulis personis dicuntur; quarta, quod de omnibus sunt dicenda in singulari et non in plurali. De pertinentibus ad proprietatem personarum ponit tres: prima est, quod relative dicuntur; secunda, quod non praedicant divinam substantiam; tertia est, quod non de omnibus personis dicuntur.

Quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur.

Contra, Dominus relative dicitur, et tamen ad essentiae unitatem pertinet. Sed dicendum, quod non importat relationem quae realiter in Deo sit, sed secundum rationem tantum, ut infra dicitur, dist. 30, quaest. Unic., art. 2. Quod ad aliquid dicitur, non substantialiter dicitur, sed relative. Videtur hoc esse falsum: quia relationes in divinis sunt ipsa divina essentia. Sed dicendum, quod realiter quidem sunt ipsa divina essentia, sed secundum rationem non. Et quia salvantur in divinis secundum rationem generis, ideo retinent specialem modum, qui debetur ipsi generi et non speciei. Alia vero, ut bonitas et sapientia, quamvis secundum rationem ab essentia differant, quia tamen ratio generis, quam consequitur modus praedicandi, in divinis non salvatur; ideo secundum modum praedicandi a substantia non differunt, sed substantialiter praedicantur.

Non tamen tres magni, sed unus magnus. Hoc intelligendum est, si substantive sumatur. Si autem adjective, sic praedicari potest pluraliter, quia numerum a suppositis trahit.

Deus enim non est magnus ea magnitudine quae non est quod ipse. Hic vult probare quod magnitudo de Deo substantialiter dicatur. Quod enim substantialiter non est magnum, magnum dicitur participatione alicujus magnitudinis, quae substantia non est. Sed illa magnitudo cujus participatione aliud magnum dicitur, major est eo quod per ipsum magnum dicitur. Ergo omni eo quod non substantialiter magnum est, aliquid majus est. Deo autem nihil est majus. Ergo ipse substantialiter magnus est.

Sed videtur quod haec ratio non valeat, quia concretum de abstracto non praedicatur, ut album de albedine. Unde non videtur ut ex eo quod dicitur magnum accidentaliter, major sua magnitudo dicatur.

Et praeterea in eadem magnitudine non est accipere majus vel minus. Illud autem quod participat magnitudinem non habet nisi magnitudinem participatam.

Ergo non potest dici major quam sit ipsa magnitudo.

Est dicendum, quod Augustinus vult hanc rationem communiter concludere de omnibus quae de Deo dicuntur in aliis rebus accidens significantibus; et ideo oportet assumere hoc pro medio, quod abstractum praedicetur magis quam concretum. Hoc autem sic intelligendum est, ut dicatur id esse majus quod verius rationem magnitudinis habet, et similiter albius, non quod plus habet de albedine, vel quod est magis proprie album, sed cui verius convenit ratio albedinis. Semper autem principalior praedicatio est quae est per essentiam, quam quae est per participationem. Et ideo albedo quae recipit praedicationem albedinis vere per modum essentialem, ut dicatur albedo est albedo, dicitur magis vere praedicationem albedinis recipere, quam res alba; quamvis non eodem modo recipiat, quia rem albam dicimus albam, sed albedinem dicimus albedinem.

Non enim quod est in causato, oportet esse in causa eodem modo, sed eminentiori; et sic exponit dionysius, sic dicens: vivere si quis dicat vitam, aut illuminari lumen, non recte secundum meam rationem dicit; sed secundum alium modum ista dicuntur: quia abundanter et substantialiter ea quae sunt causatorum, prius insunt causis; et dicit causam vitam vel lumen; causatum, vivens vel illuminatum.

|+d23.q1 Distinctio 23, Quaestio 1

|a0 Prologus

Posita divisione nominum divinatorum, hic excludit Magister quoddam nomen a generalitate nominum, scilicet hoc nomen persona, quod quidem secundum substantiam dicitur, tamen pluraliter praedicatur.

Et dividitur in partes duas: in prima ponit exceptionem; in secunda inquit exceptionis rationem, ibi: ideo oritur hic quaestio difficilis. Circa primum duo facit: primo excipit hoc nomen persona ab aliis divinis nominibus quae secundum substantiam dicuntur: et quia nihil potest excipi ab aliquibus, nisi in illis contineatur; secundo ostendit hoc nomen persona significare substantiam, ibi: quod autem persona secundum substantiam dicatur Augustinus ostendit.

Ideo hic oritur quaestio difficilis. Hic inquit rationem exceptionis, et dividitur in partes duas: in prima inquit, quare hoc nomen persona de pluribus personis pluraliter praedicetur; secundo inquit, quare alia essentialia nomina pluraliter non praedicentur, ibi: sed quaeritur hic, cum dicamus patrem et filium et spiritum sanctum esse tres personas... Cur non dicamus similiter tres deos.

Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo ponit responsionem, ibi: quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi qua intelligitur trinitas. Ubi duo facit: primo ostendit necessitatem imminentem Latinis, quare oportet aliquod nomen secundum substantiam dictum pluraliter praedicari, scilicet hoc nomen persona; secundo ostendit eandem necessitatem Graecis imminere, ut nomen significans substantiam pluraliter praedicetur, scilicet hypostasis, ibi: qua necessitate non solum Latinus sermo, sed etiam Graecus...

Coarctatur.

Sed quaeritur hic, cum dicamus patrem et filium et spiritum sanctum esse tres personas...

Cur non dicamus similiter tres deos. Hic inquit rationem quare alia nomina essentialia non praedicentur pluraliter; et primo inquit de hoc nomine essentia, ibi: verum et hic alia emergit quaestio; et circa hoc duo facit: primo assignat rationem; secundo probat quoddam quod in ratione supposuerat, quod in Deo non est diversitas,

propter quod essentia pluraliter non praedicatur; nec singularitas, propter quod persona in plurali praedicatur, ibi: jam sufficienter ut puto, ostensum est qua necessitate dicamus tres personas.

Hic quatuor quaeruntur: 1 de distinctione horum nominum: essentia, subsistentia, substantia et persona; et de nominibus eis in Graeco respondentibus, quae sunt usia, usiosis, hypostasis, prosopon; 2 utrum nomen personae proprie in divinis dicatur; 3 utrum significet substantiam, vel relationem; 4 si aliquo modo substantiam significat, utrum pluraliter praedicetur.

¶a1 Articulus 1: Utrum substantia, subsistentia, essentia, persona dicta de Deo sint synonyma.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dicta nomina nullam distinctionem habeant, sed sint quasi synonyma. Sicut enim boetius dicit in commentariis super praedicamenta, usia significat substantiam compositam. Sed substantia composita est individuum subsistens in genere substantiae, quod significatur nomine substantiae, vel hypostasis, vel personae. Ergo videtur quod hoc nomen essentia, vel usia, non differat secundum significationem ab aliis.

AG2

Praeterea, non subsistit nisi illud quod habet in se esse completum. Sed esse completum non invenitur nisi in particulari; quia universalia non habent esse praeter particularia nisi in anima, quod est esse incompletum. Cum igitur particulare in genere substantiae dicatur hypostasis, vel substantia prima, videtur quod subsistentia sit idem quod substantia.

AG3

Praeterea, cum utrumque importet positionem alicujus sub aliquo, ergo idem quod prius.

AG4

Item, boetius dicit, quod hoc nomine hypostasis non utuntur Graeci nisi pro individuo rationalis naturae. Sed individuum rationalis naturae dicitur persona. Ergo videtur quod hypostasis et prosopon, vel substantia et persona sint omnino idem.

AG5

Praeterea, sicut Graeci dicunt tres hypostases, ita nos dicimus tres substantias. Non autem tres substantias dicimus, sicut ipsi tres usioses. Ergo videtur quod idem sit subsistentia apud nos, quod hypostasis apud Graecos; cujus contrarium boetius dicit Lib. De duabus naturis.

SC1

In contrarium est auctoritas boetii, qui significationes horum nominum distinguit; et etiam auctoritas marci tullii quam ibi boetius inducit.

CO

Respondeo dicendum, quod quatuor dicta nomina secundum significationem differunt; sed horum differentia differenter a diversis assignatur.

Quidam enim sumunt horum differentiam ex hoc quod in divinis est aliquid commune, et aliquid distinctum. Et commune potest significari ut quo est, et sic est essentia, vel ut quod est, et sic est subsistentia. Vel aliter: quia Deus potest significari in quantum dat omnibus esse, et sic dicitur essentia; vel in quantum habet esse sufficiens nullo indigens, et sic dicitur subsistentia. Distinctum similiter potest significari vel in concretionem, et sic est nomen persona; vel in abstractionem, et sic est nomen hypostasis. Vel aliter: quia potest significari ut distinguibile, et sic significatur nomine hypostasis; vel ut distinctum, et significatur nomine personae.

Vel aliter: quia vel significatur ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente, et sic est nomen persona; vel distinctum absolute quacumque proprietate, et sic est nomen hypostasis. Sed iste modus non solvit quaestionem: quia etiamsi nulla esset distinctio in divinis, adhuc ista nomina dicerentur de Deo, et non idem significarent, sicut nomina synonyma. Et praeterea etiam quantum ad quaedam, falsum est. Non enim dicitur Deus essentia ex eo quod det esse, sicut nec sapiens ex eo quod det sapientiam; quinimmo e converso ex eo quod Deus essentiam habet, esse in creaturas infundit, et sic de aliis; sicut etiam ignis ex hoc quod calorem habet calefacit, et non e converso; quamvis divina sapientia et essentia per esse et cognoscere creaturae communicatum nobis innotescat. Similiter etiam in divinis cum Deus sit actus purus, non permixtus potentiae, non est aliquid in eo significabile per modum potentiae non conjunctae actui et per modum actus, ut distinguibile et distinctum.

Nec iterum verum est quod hoc nomen hypostasis significet id quod proprium est in abstractionem. Hoc enim modo significatur nomine proprietatis, sicut nomine paternitatis quae significatur non ut hypostasis, sed ut in hypostasi ens.

Alii sumunt differentiam horum nominum secundum distinctionem rationis, quo est, et quod est. Quorum quidam dicunt, quod tria horum significant quo est, vel substantiam suppositi; ita quod essentia significat substantiam, sive naturam generis; subsistentia naturam speciei; hypostasis naturam individualem; et quartum, scilicet persona, sumitur secundum id quod est, et significat substantiam quae est suppositum. Alii dicunt e converso quod unum significat quo est, scilicet essentia, et tria significant quod est, diversimode: quia hoc nomen substantia significat quod est per respectum ad naturam vel essentiam; hoc nomen subsistentia significat

quod est per respectum ad individuationem; sed hoc nomen persona ponit specialem rationem vel proprietatem pertinentem ad dignitatem.

Sed de primis duobus est e converso, secundum boetium: haec enim doctrina sumpta est secundum Augustinum et Hieronymum. Alii dicunt, quod duo significant quo est. Essentia quidem significat quo est, vel naturam communem, prout non est praedicabilis, ut consideratur cum dicitur, homo est species; sed subsistentia significat naturam communem ut praedicabilis est, secundum boetium; alia duo significant quod est, et eo modo differunt, sicut in proximo dictum est.

Sed quia quodlibet horum nominum, praeter hoc nomen persona, invenitur quandoque poni pro quo est, et quandoque poni pro quod est; ideo non videtur esse essentialis distinctio eorum secundum aliquem dictorum modorum.

Ideo aliter dicendum est, secundum boetium, ut sumatur differentia horum nominum, essentia, subsistentia, substantia, secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse, subsistere, substare. Patet enim quod esse, commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens; substare autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod esse dicit id quod est commune omnibus generibus; sed subsistere et substare id quod est proprium primo praedicamento secundum duo quae sibi conveniunt; quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur accidentibus, scilicet quae in substantia esse habent. Unde dico, quod essentia dicitur cujus actus est esse, subsistentia cujus actus est subsistere, substantia cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet. Esse enim est actus alicujus ut quod est, sicut calefacere est actus calefacientis; et est alicujus ut quo est, scilicet quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris.

Sciendum est autem, quod si aliquid consequitur aliqua plura convenientia ad invicem, non potest denominari aliquid secundum alterum illorum, quamvis etiam illud sit principium totius, sed per totum: verbi gratia, sapor consequitur calidum et humidum, prout aliquo modo conveniunt: et quamvis calor sit principium saporis sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a calore, sed a sapore qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod ens a forma sed a toto; et ideo essentia non dicit formam tantum; sed in compositis ex materia et forma, dicit totum; et hoc etiam dicitur quidditas et natura rei; et ideo dicit boetius in praedicamentis quod usia significat compositum ex materia est forma. Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata determinatis accidentibus substantive, in qua individuatur forma; quia hujusmodi compositum dicit hoc nomen socrates. Haec autem materia demonstrata, est sicut recipiens illam naturam communem.

Et ideo natura vel essentia significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis; sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen humanitas, et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine homo, et significatur ut quod est. Et utroque modo invenitur hoc nomen essentia. Unde quandoque dicimus socratem esse essentiam quamdam; quandoque dicimus, quod essentia socratis non est socrates: et sic patet quod essentia quandoque dicit quo est, ut significatur nomine humanitatis; et quandoque quod est ut significatur hoc nomine homo. Similiter etiam subsistere est actus alicujus ut quod subsistit, vel ut quo subsistit. Cum autem subsistere dicat esse determinatum, et tota determinatio essendi consequatur formam, quae terminus est, constat quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quae est in genere substantiae, sicut album per albedinem, et animatum per animam: et ideo in praedicamentis dicit boetius quod usiosis vel subsistentia est forma accipiens subsistentiam, pro quo subsistitur.

Si autem accipiatur subsistentia pro eo quod subsistit, sic proprie dicitur illud in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est; et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam: constat quod nomen subsistentiae per prius convenit generibus et speciebus in genere substantiae, ut dicit boetius, et individuus non convenit habere tale esse, nisi inquantum sunt sub tali natura communi. Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuus, quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quidditate superiori. Similiter hypostasis, vel substantia, dicitur dupliciter: vel id quo substatur; et quia primum principium substandi est materia, ideo dicit boetius in praedic., quod hypostasis est materia, vel quod substatur, et hoc est individuum in genere substantiae per prius. Genera enim et species non substant accidentibus nisi ratione individuorum; et ideo nomen substantiae primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum Philosophum, et secundum boetium.

Sic ergo patet differentia istorum trium dupliciter. Quia si accipiatur unumquodque ut quo est, sic essentia significat quidditatem, ut est forma totius, usiosis formam partis, hypostasis materiam. Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et idem dicitur essentia, inquantum habet esse, subsistentia, inquantum habet tale esse, scilicet absolutum; et hoc per prius convenit generibus et speciebus, quam individuus; et substantia, secundum quod substatur accidentibus; et hoc per prius convenit individuus, quam generibus et

speciebus. Uterius, hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quae sonat dignitatem, et similiter prosopon apud Graecos; et ideo persona non est nisi in natura intellectuali. Et secundum boetium, sumptum est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam larvam ad repraesentandum illum cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usu ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur; et ex hoc etiam dicitur prosopon in Graeco a pro quod est ante, et sopsos quod est facies, quia hujusmodi larvas ante facies ponebant.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quia particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sed universale in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex his carnibus et ex his ossibus.

Unde non oportet quod usia significet idem quod particularis substantia, immo se habet ad utrumque.

Et ideo omne quod est in genere substantiae potest dici usia, sive sit universalis substantia, sive particularis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod subsistere duo dicit, scilicet esse, et determinatum modum essendi; et esse simpliciter non est nisi individuorum; sed determinatio essendi, est ex natura vel quidditate generis vel speciei; et ideo quamvis genera et species non substantent nisi in individuis, tamen eorum proprie subsistere est, et subsistentiae dicuntur; quamvis et particulare dicatur, sed posterius; sicut et species substantiae dicuntur, sed secundae.

RA3

Ad tertium dico, quod substantia dicitur, in quantum subest accidenti vel naturae communi; subsistere vero dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen hypostasis apud Graecos aliud habet ex proprietate significationis, et aliud ex usu. Ex proprietate enim significationis habet quod significet quamlibet substantiam particularem, sed ex usu accommodatum est nobilioribus substantiis; et ideo ipsi utuntur eodem modo hoc nomine hypostasis sicut nos utimur hoc nomine persona; sed talis usus non est apud nos in hoc nomine substantia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod apud nos nomen substantia aequivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia, secundum quod nos dicimus definitionem significare substantiam rei. Quandoque ponitur pro supposito substantiae, sicut dicimus socratem esse substantiam quamdam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine substantia pro supposito, sicut Graeci utuntur; sed transmutterunt, et posuerunt subsistentiam respondentem hypostasi et substantiam respondentem usios; quamvis sit e converso, secundum veritatem significationis; magis enim curaverunt vitiationem errorum quam proprietatem nominum.

¶a2 Articulus 2: Utrum nomen persona dicatur proprie de Deo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomen personae non proprie dicatur in divinis.

Persona enim significat hominem larvatum, ut dictum est, art. Antec., cujus figura repraesentatur.

Sed hoc non potest Deo convenire nisi metaphorice; nec etiam habet figuram quae repraesentari possit, ut dicitur isa. 40, 18: cui similem fecistis Deum? ergo nomen persona proprie non convenit Deo.

AG2

Praeterea, in tota natura persona videtur dicere maximam compositionem: quia in individuo hominis concurrunt quasi omnes naturae ad constitutionem ejus, vel ex parte animae, vel ex parte corporis; unde etiam cum omnibus commune habere dicitur. Sed Deus est summe simplex. Ergo videtur quod nomen personae sibi non conveniat.

AG3

Item, persona dicitur quae substat alicui proprietati, vel subsistit. Sed, sicut supra dictum est, dist. 8, ex verbis Augustini, Deus non dicitur proprie substare alicui quod in ipso est. Ergo non proprie dicitur persona.

AG4

Praeterea, persona dicit substantiam particularem vel singularem. Sed particulare vel singulare Deo non competit. Ergo videtur quod nec personae nomen.

SC1

Contra, quia persona dicitur quasi per se una.

Sed hoc maxime Deo convenit. Ergo videtur quod et nomen personae.

SC2

Item, persona dicit quid completum existens in natura intellectuali. Sed hoc Deo competit. Ergo videtur quod et nomen personae.

CO

Respondeo dicendum, quod nomen personae proprie convenit Deo; tamen non eodem modo sicut est in creaturis, sed quodam nobiliori modo; sicut est in omnibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Salvatur enim ratio personae in divinis, secundum quod habet esse per se subsistens in natura intellectuali.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in significatione nominis duo sunt consideranda: scilicet id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum imponitur. Contingit autem quandoque quod substantia alicujus rei nominatur ab aliquo accidente quod non consequitur totam naturam de qua nomen illud dicitur; sicut lapis dicitur ex eo quod laedit pedem, nec tamen omne laedens pedem est lapis, vel e converso. Et ideo iudicium de nomine non debet esse secundum hoc a quo imponitur, sed secundum id ad quod significandum instituitur. Unde quamvis nomen personae sit impositum a dicta repraesentatione, tamen est impositum ad significandum substantiam completam, in natura intellectuali subsistentem: et hoc Deo convenit, quamvis non conveniat sibi illud a quo nomen imponitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa compositio accidit personae praeter rationem suam. Quia enim persona dicit quid completum in natura intellectuali, et in natura humana non invenitur complementum nisi per maximam compositionem; ideo per accidens significat compositionem in natura. Si autem perfectionem intellectualem inveniret in corpore simplici, sicut est ignis, diceretur persona; et ideo divina simplicitas non repugnat personalitati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in Deo secundum rem nihil ponitur sub aliquo; sed tantum secundum modum intelligendi, prout intelligitur substans proprietati sive personali, sive essentiali, secundum quod dicitur substantia; et esse sub, secundum quod dicitur subsistentia: nihilominus tamen, quia secundum rem nihil ibi est sub alio, ideo Richardus de sancto victore, volens proprie loqui, dicit, quod personae divinae non subsistunt, sed existunt, inquantum scilicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia, quibus non supponuntur per modum subjecti; et ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed existentias.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, proprie loquendo, in divinis non est particulare, quia particulare dicitur eo quod particulatur in ipso natura communis, cujus partem accipit secundum virtutem qua potest esse in pluribus, quamvis accipiat totam rationem ejus. Sed in patre est natura divina secundum totam virtutem suam: unde non potest dici particulare; nisi forte solum secundum rationem numeralis multitudinis, ut supra dictum est, distin. 19, quaest. 4, art. 2, et patet ex verbis Damasceni.

Similiter etiam, hoc nomen Deus non potest esse particulare vel singulare, cum de pluribus suppositis praedicetur, et materia careat, quae singularitatis principium est; unde persona dicitur de Deo non secundum rationem participationis vel singularitatis, sed secundum rationem completionis, secundum quod nominat quid completum subsistens vel existens in natura intellectuali.

¶a3 Articulus 3: Utrum persona significet substantiam.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona significet substantiam. Primo per auctoritatem Augustini in littera, qui hoc expresse videtur dicere.

AG2

Praeterea, hoc videtur per definitionem boetii; dicit enim, quod persona est rationalis naturae individua substantia. Sed substantia significat quid absolutum et non relativum.

Ergo videtur quod nomen personae non significet relationem.

AG3

Praeterea, omne relativum, secundum nomen suum ad aliud refertur. Sed hoc nomen persona non refertur ad aliud, secundum nomen. Ergo non significat relationem.

AG4

Item, quid quaerit de substantia vel essentia.

Sed, sicut in littera dicitur, haereticis quaerentibus, quid tres sunt? respondetur: pater et filius et spiritus sanctus; quod est nomen personae. Ergo persona significat essentiam.

AG5

Praeterea, persona dicitur quasi per se una.

Sed unum significat essentiam. Ergo videtur quod persona essentiam significat.

SC1

Contra, boetius: omne nomen quod ex personis originem capit, certum est ad substantiam non pertinere. Sed nullum nomen ita capit originem ex personis sicut persona. Ergo, etc..

SC2

Praeterea, in nullo absoluto distinguitur pater a filio, sed solum relatione. Distinguitur autem in persona. Ergo persona non significat aliquid absolutum, sed relationem. Prima probatur ex simplicitate divina, et perfectione totius trinitatis.

SC3

Item, ad quocumque genus reducitur inferius, reducitur et suum superius. Sed sub hoc communi quod est persona, continetur pater et filius et spiritus sanctus. Ergo cum pater significet ad aliquid, et persona similiter.

CO

Respondeo dicendum, quod de significatione personae invenitur multiplex doctorum sententia.

Quidam enim dicunt, quod est nomen aequivocum; et quidam, quod est nomen univocum.

Aequivocatio autem hujus nominis tripliciter a diversis assignatur. Quidam enim assignant multipliciter nomen secundum diversitatem temporis: quia ante quaestionem haereticorum significabat essentiam divinam, prout erat distincta ab aliis essentiis; sed post quaestionem haereticorum mutata fuit ejus significatio, ut in singulari significet essentiam, et in plurali relationem. Sed post tempus boetii significat relationem, secundum usum modernorum, et in singulari et in plurali. Sed hoc non videtur rationabile: quia plurale non est nisi geminatum singulare: unde eadem est significatio in singulari et plurali sub diversa consignificatione.

Item constat quod usus variatus istius nominis non est rationabilis; unde oportet quod in significatione ipsius nominis attendatur aliquid secundum quod eo sic vel sic uti possumus.

Alii assignant multipliciter hujus nominis secundum diversa significata, non ex diversitate temporis, sed ex propria significatione nominis. Dicunt enim simpliciter, quod quandoque significat essentiam, quandoque hypostasim, quandoque proprietatem, sicut infra, distin. 26, Magister sentire videtur.

Sed nullum istorum videtur complete dicere significationem personae; immo persona videtur omnia includere; dicit enim quid subsistens in natura aliqua, et distinctum aliqua proprietate.

Alii assignant multipliciter ex adjuncto: dicunt enim, quod quando per se sumitur, significat substantiam; sed ex adjuncto partitivo vel numerali termino trahitur ad significationem relationis, ut cum dicitur, duae personae, vel, alia persona. Sed hoc non videtur: quia nomina significantia substantiam absolute, non recipiunt talium additionem; non enim dicimus plures deos, vel alium Deum.

Item qui dicunt quod est nomen univocum, similiter variantur. Quidam enim dicunt, quod in sua significatione claudit unum tantum, scilicet substantiam, et significat substantiam, non quae est essentia, sed quae dicitur hypostasis vel substantia prima, ut dictum est, art. 1 istius dist.. Sed hoc non videtur sufficere: quia nihil absolutum in divinis numeratur. Unde si nullo modo relationem importaret, non posset in plurali praedicari.

Alii dicunt, quod in sua significatione includit duo, sed unum principaliter et quasi in recto, et aliud secundario et quasi in obliquo; et horum est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod significat relationem in recto, et substantiam in obliquo; et quidam dicunt e converso. Alii dicunt, quod claudit in sua significatione duo principaliter, scilicet substantiam et proprietatem; et isti iterum diversificantur.

Quidam enim dicunt, quod proprietas illa ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam; unde dicunt, quod significat substantiam proprietate distinctam. Sed qualiter absolutum distinguatur in divinis, non facile est videre.

Alii praeterea dicunt, quod significat duo principaliter, et unum illorum non ponitur circa alterum: quia proprietas quam significat, non distinguit substantiam. Sed qualiter unum nomen possit plura significare, nisi ex eis aliquid unum efficiatur aliquo modo, non plene videtur.

Et ideo ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus, et in quo deficiant, videndum est, quod persona, ut dictum est, ubi supra, significat individuum substantiam. Sed individuum dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen individuum vel singulare, quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis; et ita significatur hoc nomine persona; significat enim rem ipsam, cui accedit intentio individui. Secundum hoc ergo dupliciter possumus loqui de significatione personae: vel per se, scilicet quid hoc nomen persona secundum se significet; vel per accidens, secundum quod accipitur in tali vel in tali natura. Per se quidem significat substantiam intellectualem individuum, quaecumque sit illa, et qualitercumque individuetur. Si autem accipiatur persona humana, significat hoc quod est subsistens in tali natura, et distinctum tali distinctione qualis competit naturae humanae, scilicet per naturam determinatam. Et sic loquimur hic de significatione personae, prout dicitur persona divina; et secundum hoc significabit hoc quod est distinctum existens in natura divina.

Ut ergo videamus quid sit ibi distinctum, et quomodo competat sibi ratio personae, notandum est, quod secundum necessitatem fidei, quae in Deo tres et unum confitetur, oportet ponere aliquid commune, secundum quod sunt unum, et aliquid proprium, quod est distinguens, ex qua distinctione sunt tres. Et illud commune est essentia vel natura divina, prout significatur nomine divinitatis; et illud distinguens est relatio, ut paternitas. Et quia in divinis non est aliqua compositio, ideo oportet quod deitas intelligatur secundum rem idem quod Deus, et paternitas idem quod pater. Si ergo accipiamus ista quatuor, scilicet deitatem, Deum, patrem, paternitatem, constat quod ipsi deitati, prout sic significatur ut natura quaedam, non convenit ratio personae, dupliciter: primo, quia non significatur ut per se subsistens; secundo, quia est commune pluribus, et persona significat distinctum quid. Similiter hoc nomen Deus non habet rationem personae: quia quamvis significetur ut subsistens, non tamen

habet rationem distinctionis: quia sicut pater et filius conveniunt in hoc quod est deitas, ita conveniunt in hoc quod est Deus. Sed verum est quod si tolleretur pluralitas personarum, et per consequens communitas hujus nominis Deus, hoc nomen Deus significaret personam quamdam distinctam ab omnibus aliis naturis proprietatibus essentialibus. Unde hoc nomen Deus significaretur ut persona quaedam.

Similiter etiam paternitas cum non significetur ut quid subsistens, nec ut distinctum, sed ut distinguens, non significatur per modum personae. Similiter pater, quamvis significetur ut quid distinctum, non tamen significatur ut subsistens in natura aliqua, sed magis ut subjectum cuidam proprietati.

Unde sicut album de ratione nominis sui non est nomen personae, ita nec pater: sed in quantum pater et Deus sunt idem, non quidem sicut accidens et subjectum, sed per omnimodam rei indifferentiam; sic pater, in quantum est pater Deus, habet ut sit persona. Et ideo dico, quod persona in divinis significat relationem per modum substantiae. Ipsa enim relatio, quae est distinguens, est distinctum, quia paternitas est pater. Et quia persona significat quid distinctum existens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, in quantum ipsa relatio est ad ipsum relatum, et in quantum ipsum relatum est subsistens in tali natura. Et ideo patet quod persona significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam. Et ex hoc patet quod omnes opiniones, secundum aliquid, verum dixerunt. Qui enim dixerunt, quod est aequivocum, et quandoque significat unum, quandoque aliud, pro tanto verum dixerunt, quod cum in persona includatur et proprietate et hypostasis et essentia, et haec non differant realiter in Deo, significat relationem ut hypostasim; significat enim essentiam, quae est hypostasis, et significat etiam proprietatem, quae est ipsum suppositum distinctum; unde quandoque potest poni pro uno, quandoque pro alio. Sed hoc accidit personae ex hoc quod in divinis omnia praedicta unum sunt secundum rem. Similiter qui dixerunt, quod significat tantum hypostasim, attenderunt modum secundum quem significat nomen, quia significat per modum subsistens in natura aliqua; quamvis significet ipsum distinctum, quod est ipsa relatio distinguens.

Similiter qui dixerunt, quod significat substantiam in recto, attenderunt substantiam quae est hypostasis distincta proprietate. Qui autem dixerunt e converso, attenderunt substantiam quae est essentia. Et qui dixerunt, quod significat hypostasim, et proprietatem ponit circa eam, non acceperunt hypostasim ex parte qua subsistit naturae divinae, ut significatur hoc nomine Deus, quod indistincte tribus personis convenit; sed ex parte illa qua hypostasis est ipsa relatio distinguens hypostasim: quia in Deo idem est distinguens et distinctum. Et e converso consideraverunt hypostasim vel substantiam, qui dixerunt, quod proprietate non ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus attendit significationem personae quantum ad modum significandi, et non quantum ad id quod significatur; et ideo quamvis significetur relatio, quia tamen significatur per modum substantiae, ideo dixit, quod significat substantiam: et quia ulterius substantia in Deo est idem quod essentia, ideo consequitur ut significet etiam essentiam, secundum quod pater est Deus, et etiam ipsa deitas.

RA2

Et per hoc patet responsio ad secundum de definitione boetii.

RA3

Et similiter ad tertium: quia quamvis significet relationem, non tamen significat per modum relationis; et ideo non refertur secundum nomen ad aliud.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quid quandoque quaerit essentiam, ut cum quaeritur: quid est homo? animal rationale mortale. Quandoque quaerit ipsum suppositum, ut cum quaeritur, quid natat in mari? piscis, respondetur. Et ita etiam fuit responsum haereticis quaerentibus, quid tres? personae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur persona, quasi per se una, non significatur unitas essentialis, sed magis unitas personae, quae est ex proprietate; et ideo illa ratio non est ad propositum.

RC

Et per hoc etiam patet responsio ad ea quae in contrarium objecta sunt, quae procedunt quantum ad id quod significat hoc nomen persona. Invenimus enim in divinis quatuor modos significandi.

Aliquid enim significat absolutum per modum absoluti, ut Deus; aliquid relationem per modum relationis, ut pater; aliquid, absolutum per modum relationis, ut potentia generandi; et aliquid, relatum per modum absoluti, ut persona; et hoc accidit in quantum relatio essentialiter est ipsa substantia divina, etc..

¶a4 Articulus 4: Utrum persona praedicetur pluraliter in divinis.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona non praedicetur pluraliter. Ut enim ex littera habetur, esse tres personas, est esse tria quaedam.

Sed non conceditur quod pater et filius et spiritus sanctus sint tria, sed unum. Ergo videtur quod non possint dici tres personae.

AG2

Praeterea, persona significat existens substantialiter in natura aliqua. Sed distinctio proprietatum non diversificat id quod substantialiter est in natura aliqua. Ergo videtur, cum pater et filius et spiritus sanctus non distinguantur nisi proprietatibus,

AG3

Item, proprietates personales non magis substantialiter sunt in Deo quam proprietates essentielles, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed proprietates essentielles non faciunt personas plures. Ergo nec proprietates relativae.

AG4

Praeterea, sicut hoc nomen Deus significat habens naturam divinam, sic hoc nomen persona significat subsistens in divina natura. Sed, propter unitatem divinae naturae, non potest dici quod sint plures dii. Ergo quod nec eadem ratione sint plures personae.

SC1

Contra est quod in littera dicitur, et quod communis usus ecclesiae habet.

SC2

Praeterea, hoc videtur per Richardum, qui dicit: timentes ubi non est timor, recte timerent personas secundum substantiam dici, si persona tantum esse substantiale significaret, nec aliquid consignificaret; ratione cujus dicit, quod multiplicantur personae.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, persona dicit aliquid distinctum subsistens in natura intellectuali. Unde ubicumque ponuntur aliqui distincti habentes naturam intellectualem, ponuntur plures personae. Nec interest ad pluralitatem personarum, utrum habeant eandem naturam, nec ne.

Divisio enim naturae in pluribus personis in hominibus accidit, tum ex imperfectione naturae humanae quae non est suum esse, sed accipit ipsum in supposito suo; unde in diversis suppositis est secundum diversum esse: tum etiam ex modo distinctionis, quia personae humanae distinguuntur per materiam, quae est pars essentiae. Unde oportet personam distinctam unam essentiam non habere: quorum neutrum est in divinis personis: unde tres personae sunt subsistentes in una natura.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, accipit largo modo tria pro tres: sicut etiam Hilarius dicens, quod per substantiam sunt tria, per consonantiam unum, accipiens substantiam pro hypostasi.

Vel dicendum, quod non sunt tria simpliciter, sed tria quaedam, scilicet tria supposita.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in creaturis diversitas proprietatum non facit plures personas, quia proprietas non est persona subsistens; sed in divinis proprietates sunt ipsae personae subsistentes: quia et paternitas est ipse pater; et esse patrem et esse Deum, non est aliud et aliud esse: non enim est aliud esse patris, quod non sit esse filii; et ideo ad numerum proprietatum personalium sequitur numerus personarum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod proprietates essentielles etiam sunt subsistentes, sed tamen, una non habet rationem quod distinguatur ab alia secundum rem, sed solum secundum rationem; sed proprietates relativae habent hoc ex virtute oppositionis.

Unde sicut pater est quid subsistens, ita et bonus; sed pater et filius est alius et alius subsistens; sed bonus et sapiens est unum et idem subsistens. Unde de singulis personis omnia ista dicuntur; et ideo proprietates essentielles non faciunt numerum personarum; quia numerus sequitur distinctionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nomina substantiva non recipiunt pluralitatem nisi ex multiplicatione formae a qua imponuntur: et quia deitas a qua imponitur hoc nomen Deus, non multiplicatur; ideo nec ipsum nomen, quod a tali forma imponitur: sed nomen personae imponitur a forma personalitatis, quae dicit rationem subsistendi naturae tali; et ideo ubi sunt plures subsistentes, sunt plures personalitates et plures personae.

EX

Non est aliud Deum esse, aliud personam esse.

Hoc non dicitur solum quantum ad identitatem rei, quia sic in Deo non est nisi unum esse; sed etiam secundum rationem, quia ex hoc ipso quod habet esse subsistens in natura divina, persona in Deo dicitur. Istud tamen esse rationis cujus causa per se convenit est relatio, prout est subsistens distincta, cum nihil aliud tale possit poni in divinis. Et ideo quantum ad modum significandi, persona est de substantialibus; quantum vero ad id quod nomine personae in divinis supponitur pertinet ad relativa.

Non aliud dicimus quam substantiam patris; ut tamen nomine substantiae non essentia sed hypostasis intelligatur.

Hic sit sensus, pater est essentia divina. Hoc Magister de suo addit, quia ex verbis Augustini expresse non habetur: et tamen quodammodo verum est non ratione significationis nominis, sed ratione identitatis rei; quia in divinis est idem hypostasis quod essentia secundum rem.

Non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino.

Videtur quod secundum hoc non proprie dici possunt tres personae. Sed dicendum, quod de Deo nihil proprie dici potest ex verbis nostris quod divinam veritatem perfecte exprimat; tamen per modum quo alia de Deo dicimus, etiam hoc, necessitate cogente, in usum relationis venit. Cum enim per Scripturam canonicam traditum non inveniatur, non attentassent tali modo relationis uti, nisi necessitas coegisset. Unde necessitas magis est excusatio praesumptionis quam falsitatis.

Verius enim cogitatur Deus quam dicitur. Videtur falsum: quia multa de Deo dicimus ore quae corde non intelligimus, ut etiam infra per chrysostomum habetur. Sed dicendum, quod quamvis ad talia quae intellectum excedunt, cor non perveniat intelligendo veritatem, tamen per fidem tenet, quam verbis perfecte exprimere non valet.

Quomodo tamen aliquid verius dicitur quam intelligitur, vel e contrario, infra dicitur, dist. 39, qu. 1, art. 1.

Quia Scriptura non contradicit. Hoc videtur nihil esse, quia similiter Scriptura non contradiceret si diceremus unam esse personam. Sed dicendum, quod Augustinus non assignat totam rationem, quia hoc non est causa, quare proprie et vere dici possit; sed quare fidei pietati non repugnat, ut sic loquamur, proprietate significationis observata.

Timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. In essentia etiam non intelligitur aliquid per quod ad relationem trahi possit, sicut invenitur distinctio per se: unde pluralitas rerum non salvaretur in distinctione relationum, sed exigeret divisionem in absolutis.

Cum hoc dicitur, excluditur singularitas. Hilarius ex auctoritate inducta vult probare et unitatem essentiae et pluralitatem personarum. Ex hoc enim quod pater separatim a filio nominatur, intelligitur distinctio personarum; et ideo dicit, quod ex hoc excluditur intelligentia singularis, scilicet ne Deus singularis putetur quasi deitas in uno tantum supposito inveniatur: atque unci, idest solitarii intelligentia; quasi non sit consortium divinarum personarum per unionem amoris. Unitatem autem essentiae probat consequentia visionis, quia qui videt filium, videt et patrem.

|+d24.q1 Distinctio 24, Quaestio 1

|a0 Prologus

Posita divisione divinatorum nominum, et ostenso quod quaedam pluraliter in divinis praedicantur, et quaedam singulariter tantum, inquit Magister hic de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem, qualiter in Deo accipiantur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsis nominibus significantibus unitatem et pluralitatem secundum se; in secunda ostendit qualiter termini significantes pluralitatem, possunt addi huic nomini persona, 25 dist. Ibi: praeterea considerandum est. Prima in tres: in prima movet quaestionem; in secunda solvit eam, ibi: si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus; in tertia solvit quamdam objectionem, ibi: hic non est praeterrittendum quod cum supra dictum sit, Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum... In contrarium videtur sentire Isidorus.

Si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus...

Magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate divinitatis quae ibi non sunt. Hic solvit quaestionem, et circa hoc tria facit: primo ponit summam solutionis in generali; secundo specificat quantum ad nomina significantia unitatem, ibi: cum enim dicitur Deus, multitudo deorum excluditur; tertio quantum ad nomina significantia pluralitatem, ibi: ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus.

Circa primum duo facit: primo ostendit quid significet hoc nomen unus, quando termino essentiali adjungitur; secundo quid significet, quando termino personali adjungitur, ibi: similiter cum dicitur, unus est pater... Ratio dicti est quod non sunt multi patres.

Ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus. Hic ostendit quid significant in divinis nomina pertinentia ad pluralitatem; et circa hoc tria facit: quaedam enim nomina pertinent ad pluralitatem, significantia ipsam pluralitatem, quorum significationem primo exprimit: quaedam vero significant id quod est principium pluralitatis, sicut distinctio et discretio, quorum significationem secundo exponit, ibi: cum autem dicimus, distinctae sunt personae, vel distinctio est in personis, confusionem, atque permixtionem excludimus. Quoddam vero est quasi continens pluralitatem, sicut hoc nomen trinitas, quod est collectivum personarum, cujus significationem tertio explanat, ibi: cum vero dicitur trinitas, id significari videtur quod significatur cum dicitur, tres personae. Circa primum duo facit: primo exponit nomina significantia pluralitatem in communi, sicut hoc nomen plures; secundo nomina significantia pluralitatem in speciali, ibi: ita et cum dicuntur discretae personae... Eadem intelligentiam facimus.

Ubi primo exponit nomen pertinens ad ternarium personarum; secundo nomen pertinens ad binarium, ibi: similiter cum dicimus, duo sunt pater et filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus.

Cum autem dicimus, distinctae sunt personae...

Confusionem atque permixtionem excludimus. Hic exponit nomina significantia id quod est principium pluralitatis: et primo nomen distinctionis; secundo nomen discretionis, ibi: ita et cum dicuntur discretæ personæ... Eadem intelligentiam facimus.

Hic quaeruntur duo: primo de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis; secundo de nominibus significantibus ea quae sunt pluralitati annexa.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum unitas sit in divinis, ut Deus vere unus dici possit; 2 utrum sit ibi aliquis numerus; 3 si utrumque est ibi, utrum nomina significantia unitatem et pluralitatem praedicent aliquid positive in Deo, vel tantum removendo, ut in littera dicitur; 4 si ponunt aliquid aliquo modo, quid significant, utrum essentiam vel notionem.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus possit dici unus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit dici unus. Principium enim determinatum alicujus generis non invenitur nisi in habentibus naturam illius generis, sicut anima non invenitur nisi in rebus viventibus. Sed unitas est in genere quantitatis sicut principium, sicut et punctus. Ergo cum quantitas non sit in Deo, videtur quod nec unitas.

AG2

Praeterea, secundum boetium, unitas est potentia omnis numerus, unde omnes passiones numerorum inveniuntur unitae in unitate. Sed in Deo non est aliqua potentia ad multitudinem numeri. Ergo videtur quod non sit ibi unitas.

AG3

Praeterea, nihil potest dici unum nisi quod est in se terminatum et distinctum ab aliis; unde unitas consequitur actum formae terminantis. Sed Deus non potest dici in se terminatus; nihil enim est terminatum, nisi cujus essentiam termini circumplectuntur; quod Deo non competit. Ergo videtur quod non possit dici unus.

AG4

Praeterea, omne quod est unum, est connumerabile alteri. Sed Deus non est connumerabilis alicui creaturae; tum quia creatura et Deus in nullo conveniunt, quia hoc esset prius utroque; nec inveniuntur aliqua connumerari, nisi quae in aliquo conveniunt; sicut dicimus duos homines vel duos equos; tum quia quod alteri connumeratur, est pars pluralitatis resultantis et exceditur ab ea; quod Deo non competit. Ergo Deus non potest dici unus.

SC1

Contra est quod dicitur deuter. 6, 4: audi Israel: Dominus Deus tuus, Deus unus est.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum, illud quo mensurantur omnia quae sunt alicujus generis, est unum illius generis. Sed Deus est primum quo mensurantur omnes substantiae, ut dicit Commentator.

Ergo videtur quod sit unum in genere substantiae.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus summe et verissime unus est. Secundum enim quod aliquid se habet ad indivisionem, ita se habet ad unitatem; quia, secundum Philosophum, ens dicitur unum in eo quod non dividitur. Et ideo illa quae sunt indivisa per se, verius sunt unum quam illa quae sunt indivisa per accidens, sicut albus et socrates quae sunt unum per accidens; et inter illa quae sunt unum per se, verius sunt unum quae sunt indivisa simpliciter quam quae sunt indivisa respectu alicujus vel generis vel speciei vel proportionis.

Unde etiam non dicuntur simpliciter unum, sed unum vel in genere vel in specie vel in proportione; et quod est simpliciter indivisum, dicitur simpliciter unum, quod est unum numero. Sed in istis etiam invenitur aliquis gradus. Aliquid enim est quod quamvis sit indivisum in actu, est tamen divisibile potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque. Divisione quantitatis, sicut quod est unum continuitate; divisione essentiali, sicut in compositis ex forma et materia, vel ex esse et quod est; divisione secundum utrumque, sicut in naturalibus corporibus. Et quod aliqua horum non dividantur in actu, est ex aliquo in eis praeter naturam compositionis vel divisionis, sicut patet in corpore caeli et hujusmodi; quae quamvis non sint divisibilia actu, sunt tamen divisibilia intellectu. Aliquid vero est quod est indivisibile actu et potentia; et hoc multiplex est. Quoddam enim habet in sui ratione aliquid praeter rationem indivisibilitatis, ut punctum, quod praeter indivisionem importat situm: aliquid vero est quod nihil aliud importat, sed est ipsa sua indivisibilitas, ut unitas quae est principium numeri; et tamen inhaeret alicui quod non est ipsamet unitas, scilicet subjecto suo. Unde patet quod illud in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuas, nulla accidentium varietas, nulli inhaerens, summe et vere unum est, ut concludit boetius.

Et inde est quod sua unitas est principium omnis unitatis et mensura omnis rei. Quia illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, sicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur 2 metaphysic., et illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut 10 metaphysic. Dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod unum dupliciter dicitur. Est enim unum quod convertitur cum ente, et est unum quod est principium numeri.

Loquendo de uno quod convertitur cum ente, non est determinatum ad genus quantitatis, immo invenitur in omnibus entibus: et ideo sicut Deus est ens non aliquo esse quod non sit ipse, ita etiam est unus non aliqua unitate quae non sit ipse, sed per essentiam suam; et ideo maxime unum est.

Loquendo autem de uno quod est principium numeri, non potest transumi in divinam praedicationem quantum ad genus suum quod est quantitas, sed quantum ad differentiam suam quae ad perfectionem pertinet, sicut indivisibilitas et prima ratio mensurandi vel aliquid huiusmodi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam unitas et numerus quae considerat arithmeticus non sunt illa unitas et multitudo quae inveniuntur in omnibus entibus; sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus, secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui; ex hoc enim possunt inveniri omnes illae passionis in numeris quas arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio et aggregatio, et huiusmodi, quae fundantur supra divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero, secundum Philosophum, et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus. Nihilominus tamen intelligendum est quod in Deo est omnis numerus secundum potentiam, non quidem passivam, sed activam, secundum quod ipse, velut omnium causa, praecepit in se omnium numerum, secundum dionysium, prout omnia in ipso dicuntur esse sicut in principio efficiente et exemplari. Sed sic non procedit objectio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus est aliquid determinatum in se, alias non possent de ipso negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus et creatura non conveniant in aliquo uno secundum aliquem modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt. Unde aliquo modo potest connumerari aliis rebus, ut dicatur, quod Deus et Angelus sunt duae res, non tamen simpliciter et proprie, sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce in aliquo uno conveniunt. Et ex hoc non sequitur quod Deus sit pars alicujus, vel quod Deus et Angelus sint aliquid majus quam Deus; sed quod sint plures res.

|a2 Articulus 2: Utrum in Deo sit aliquis numerus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit aliquis numerus. Sicut enim dicit boetius hoc vere unum est, in quo est nullus numerus: et loquitur de Deo qui summe unum est. Ergo videtur quod non sit in eo aliquis numerus.

AG2

Praeterea, secundum Isidorum, numerus dicitur quasi unius meros, scilicet divisio. Sed in Deo non est divisio. Ergo nec numerus.

AG3

Item, ubi invenitur numerus, et passionis numeri.

Sed aggregatio et multitudo et huiusmodi, quae sunt passionis numeri, non inveniuntur in Deo. Ergo nec numerus.

AG4

Praeterea, numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur 10 metaphys..

Sed Deus est mensura non mensurata, sed omnia mensurans. Ergo videtur quod numerus in divinis non competat.

SC1

Contra est quod habetur 1 joan. 5, 7: tres sunt qui testimonium dant in caelo: pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Sed tres dicit aliquem numerum. Ergo videtur quod ibi sit numerus.

SC2

Praeterea, ubicumque est distinctio vel discretio, ibi est aliquis numerus. Sed dicimus divinas personas esse discretas vel distinctas. Ergo in divinis personis est numerus.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut ratio unitatis consistit in indivisione, ita et ratio numeri vel multitudinis consistit in divisione vel distinctione aliqua. Unde ea quae invenimus divisa simpliciter, dicimus esse multa simpliciter; et quae invenimus divisa secundum quid, dicimus esse multa secundum quid. Divisio autem simpliciter attenditur vel secundum essentiam, sive formam; vel secundum quantitatem, seu materiam; unde ea quae differunt secundum essentiam, dicimus esse multa, ut hominem et lapidem; et similiter duas partes lineae jam divisae dicimus duas lineas. Divisio autem secundum quid est quae attenditur secundum proprietates rei; sicut dicimus hominem album esse alium et distinctum a se nigro, et adhuc magis secundum quid in illis in quibus attenditur diversitas relationum secundum rationem tantum; sicut punctus si diceretur multiplex, secundum quod est principium plurium linearum. Sciendum est igitur quod in divinis non est numerus simplex,

qui est per divisionem essentiae vel quantitatis; sed est numerus quidam, scilicet numerus relationum, non tamen relationum existentium in Deo secundum rationem tantum, sed realiter in ipso subsistentium. Unde numerus divinarum personarum est medius inter numerum qui est numerus simpliciter, et numerum qui est in ratione tantum, sicut punctus dicitur multiplex secundum rationem tantum. Est enim minus de ratione numeri in numero personarum quam in numero simpliciter, et plus quam in numero qui est secundum rationem tantum. Si autem comparemus numerum personarum ad numerum proprietatum absolutarum qui est in creaturis, habebunt se sicut excedentia et excessa. Si enim attendatur ratio distinctionis, invenitur major distinctio in proprietatibus absolutis creaturarum quam in divinis personis; quia color et sapor distinguuntur secundum aliud et aliud esse accidentale, sed in divinis personis est unum et idem esse trium personarum. Si autem consideretur perfectio distinctorum, sic numerus personarum excedit, quia relationes in divinis sunt subsistentes personae. Unde ad numerum relationum sequitur numerus personarum, non autem ad numerum proprietatum in creaturis, quia proprietates in creaturis non sunt subsistentes, sed tantum inhaerentes.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod boetius loquitur de unitate essentiali; et in essentia nullus numerus cadit, sed tantum in personis, qui etiam non est numerus absolute sed numerus quidam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis divisio non sit proprie in Deo, tamen ibi est personarum distinctio, quae sufficit ad rationem talis numeri qualis in Deo ponitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aggregatio et huiusmodi sunt passiones numeri qui consequitur divisionem continui, ut Avicenna dicit; et hunc numerum constat in Deo non esse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in numero absoluto pluralitas habet quamdam compositionem et aggregationem, quae est minus certa quam unum, quod est principium ipsius; et ideo non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad rem est mensurabilitas multitudinis talis per unitatem.

Sed in numero relationum vel personarum non est aliquis ordo certitudinis vel compositionis in re; et ideo numerus in Deo non est multitudo mensurata, nisi forte secundum acceptionem intellectus tantum, qui componit etiam quae composita non sunt secundum quod diversa ex eis intelligit, secundum quod etiam propositiones affirmativas in divinis format.

|a3 Articulus 3: Utrum unitas et numerus ponant aliquid in divinis vel removeant.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod unitas et numerus aliquid ponant in divinis, et non dicantur secundum remotionem tantum. Si enim per unum removetur aliquid, non removetur nisi pluralitas; et similiter si per pluralitatem removetur aliquid, non removetur nisi unitas. Si ergo utrumque dicatur per remotionem, tunc utrumque non erit nisi remotio remotionis. Sed privatio privationis nihil est nisi secundum intellectum, qui potest sic multiplicari in infinitum, sicut dicit Avicenna.

Ergo secundum hoc numerus et unitas non essent realiter in Deo, sed in ratione intelligentis tantum, et sic non possent dici plures personae sed plures rationes, quod videtur haereticum.

AG2

Praeterea, omnis privatio vel negatio definitur per positionem. Si igitur unitas privat multitudinem vel numerum, in definitione unitatis cadit numerus vel multitudo.

AG3

Item, cum multitudo dicatur per remotionem unitatis, oportet quod in definitione ejus ponatur unitas, et ita erit circulus in definitione; quod non potest esse; quia sic idem erit prius et posterius, notius et minus notum.

AG4

Praeterea, si unum dicatur secundum negationem, dicetur per negationem divisionis, ut dicit Philosophus, quod unum est quod non dividitur. Sed divisio videtur in intellectu suo habere multitudinem, quia omne divisum est multiplicatum. Ergo in definitione unitatis cadit multitudo, nec unquam potest definiri multitudo, nisi accipiatur in definitione ejus unitas. Ergo videtur quod erit circulus, ut prius.

AG5

Praeterea, privatio nunquam constituit habitum, nec e converso et similiter nec affirmatio negationem, nec unum contrariorum alterum. Sed multitudo constituitur ex unitatibus. Ergo videtur quod unitas non privet multitudinem, nec e converso.

AG6

Item, quidquid dicitur de Deo et creatura, nobiliori modo est in Deo quam sit in creatura. Sed numerus et unitas in creaturis non sunt per modum remotionis tantum, sed per modum positionis; cum numerus sit quaedam species quantitatis, et unitas principium illius, et iterum cum se habeant sicut mensura et mensuratum. Ergo cum nobilius sit esse quam non esse, videtur etiam quod in Deo positive aliquid praedicent.

SC1

Contra, secundum Philosophum, unum opponitur multitudini, sicut privatio habitui. Sed privatio non praedicat aliquid positive.

Ergo nec unum. Sed ex unitatibus constituitur numerus.

Ergo nec numerus aliquid positive praedicat.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit, quod unum dicitur ex eo quod non dividitur. Sed hoc est negatio tantum. Ergo videtur quod unum nihil positive praedicet, et eadem ratione nec numerus ex unitatibus constitutus.

CO

Respondeo dicendum, quod de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter Philosophos et inter Magistros. Avicenna enim dicit, quod unum quod convertitur cum ente, est idem quod unum quod est principium numeri; et multitudo quae est numerus, est idem quod multitudo quae dividit ens; et sic vult quod utrumque aliquid positive addat supra ea quibus adiungitur, eo quod in uno intelligitur esse non solum sicut in subjecto, sed sicut illud quod clauditur in intellectu suo. Unde unum est quoddam esse quod non dividitur. Et istud esse non dicit quod sit esse substantiae: quia sic non inveniretur in accidentibus unitas et numerus. Nec etiam est esse commune ad substantiam et ad accidens, quia sic inveniretur aliquis numerus qui non esset accidens.

Sed dicit, quod est esse accidentis, et per illud esse adveniens post esse completum substantiae dicitur substantia una; sicut per esse albedinis dicitur esse substantia alba; et inde probat quod numerus est accidens tantum. Et secundum hoc unitas dicit intentionem accidentalem, et ex aggregatione talium intentionum efficitur numerus, qui est species quantitatis. Et hanc positionem sequentes quidam theologi, dicunt, quod unitas et numerus transferuntur in divinam praedicationem, non quantum ad esse accidentis vel quantitatis, sed quantum ad rationem propriam unitatis vel numeri: et ita positive aliquid in Deo praedicant, sicut scientia et bonitas, et alia quae sic de Deo dicuntur.

Alii Philosophi, scilicet Aristoteles et Averroes, dicunt, quod unum et multa quae dividunt ens, non sunt idem cum uno quod est species quantitatis. Et hoc rationabile est.

Non enim convenit aliquid contentum sub inferiori esse differentiam superioris, sicut rationale non est differentia substantiae. Unde nec multitudo quae est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter.

Dicunt ergo, quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adiungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam: quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis cujusdam super ens, idest indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum: et eadem ratione multitudo non addit supra res multas nisi rationem quamdam, scilicet divisionis. Sicut enim unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa dicuntur ex eo quod dividuntur; prima autem ratio divisionis, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, est in affirmatione et negatione; et ideo multitudo dicit in ratione sua negationem, secundum scilicet quod multa sunt quorum unum non est alterum: et huiusmodi divisionis hoc modo acceptae in ratione multitudinis, negatio importatur in ratione unius.

Et sic accepta, unum, et multa sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dividitur in unum et multa et in actum et in potentiam. Unde sic accepta non determinantur ad aliquod genus; et sic haec multitudo sic accepta non est numerus qui est species quantitatis: nec hoc unum sic acceptum, est unum quod est principium numeri. Sed secundum praedictos Philosophos, Aristotelem, Averroem et Avicennam, unum, secundum quod est principium numeri, ponit aliquid additum ad esse, scilicet esse mensurae, cujus ratio primo invenitur in unitate, et deinde consequenter in aliis numeris et deinceps in quantitibus continuis; et deinde translatum est hoc nomen ad alia omnia genera, ut dicit Philosophus. Quidam vero medium inter utrumque tenent, consentientes Aristoteli in hoc quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquid positive supra id cui adiungitur; Avicennae vero in hoc quod dicit, unum, secundum quod est principium numeri, et secundum quod convertitur cum ente, esse idem, et non differre nisi ratione; et sic, secundum eos, addit aliquid positive supra id cui adiungitur. Ratio autem eorum quod unum utroque modo differat tantum ratione, est. Cum enim unum sequatur actum formae distinguuntis, ex hoc quod forma dat esse, habet unum quod convertitur cum ente; sed ex secundo actu formae, qui est distinguere ab aliis, habet quod sit principium numeri, et quod computetur in genere accidentis: quia ista distinctio secundum rationem sequitur esse completum. Sed hoc non potest stare: quia si unitas quae est principium numeri, dicatur secundum rationem privationis, tunc non erit aliquid nisi in anima; ita etiam nec numerus cujus est principium, unde non posset esse species in aliquo genere. Est ergo differentia inter duas opiniones primas, quia prima non distinguit inter unum et multa, prout sunt in genere quantitatis, et prout sunt primae differentiae entis; secunda autem opinio distinguit, ut dictum est, Paulo Sup., et hanc credo esse veriore. Dico ergo secundum hanc, quod numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis: unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam; unde Philosophus dicit, quod numerum cognoscimus divisione continui: et hic tantum numerus est subjectum arithmetici, ut etiam Avicenna dicit. Unde iste numerus et unitas non venit in divinam praedicationem; sed tantum unum et multitudo secundum quod sunt de aliis quae consequuntur universaliter ens:

et ita hujusmodi termini nihil addunt in divinis secundum rationem supra id de quo dicuntur, nisi rationem negationis tantum, secundum quod Magister dicit in littera.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in multitudine negatio est, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem; unde in multitudine est negatio vel privatio realis, secundum quod una res non dicitur esse alia: et hujusmodi distinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico, quod negatio ista in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis.

Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione: et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis. Et sic patet quod non ponimus distinctionem in divinis personis secundum rationem tantum, quia dicimus quod una persona realiter non est alia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, ut ex praedictis, in corp. Art., patet, unum non importat negationem nisi in ratione. Unde secundum rem magis se habet ad positionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur.

Et ideo unum in intellectu est prius quam multitudo, quamvis secundum sensum vel imaginationem sit e converso, ut dicit Philosophus; quia sic composita priora sunt simplicibus et divisa indivisis: et ideo in definitione unius non cadit multitudo, sed illud quod est prius secundum intellectum unitate. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens: et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens: et haec, scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis; et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum; et sic in definitione multitudinis cadit unitas, licet non e converso.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur; quamvis Avicenna, nitatur eam improbare ratione inducta. Est enim duplex divisio: scilicet divisio secundum quantitatem; et talis divisio consequitur rationem multitudinis, eo quod rationem multitudinis communiter acceptae sequitur ratio numeri, prout est species quantitatis, secundum quod addit rationem mensurae: unde dicit Philosophus, quod numerus est multitudo mensurata per unum; et rationem numeri sequitur intellectus divisionis continui: ratio enim divisionis et quantitatis et mensurae, secundum Commentatorem, prius invenitur in quantitate discreta quam in quantitate continua: et talis divisio non ponitur in definitione unius quod convertitur cum ente. Est etiam quaedam divisio secundum formam vel essentiam, secundum quod una res per formam suam dividitur ab alia: et ista divisio primo invenitur in affirmatione et negatione, quae secundum intellectum praecedit rationem unius, ut dictum est in respons. Ad primum.

Et sic patet quod non erit circulus in definitione.

RA4

Ad quartum dicendum, quod unum dupliciter dicitur, scilicet quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente. Loquendo de uno quod est principium numeri, ut dictum est, in corp. Art., ponit aliquid additum supra ens quod dicitur unum, scilicet rationem mensurae: unde hoc unum potest dupliciter considerari: aut secundum id quod est; aut secundum id quod consequitur ad intellectum ejus, scilicet relationem quamdam. Si secundo modo, sic opponitur multitudini numerali relative, sicut principium ad principiatum, sicut punctus ad lineam, et sicut pars ad totum et magis proprie sicut mensura ad mensuratum. Si primo modo, tunc dupliciter: quia vel considerabitur ipsum unum cum praecisione, scilicet quod est tantum unitas; et sic habebit disparatam oppositionem mensurae ad alios numeros (quilibet enim numerus, secundum quidditatem suae speciei, habet specialem rationem mensurae, sicut species oppositae sunt disparatae) et talis oppositio reducitur ad contrarietatem, sicut principium: quia species disparatae distinguuntur differentiis contrariis, quibus primo dividitur genus, ut probatur 10 metaph.. Vel sine praecisione, et sic unitas nullam oppositionem habet ad numerum, sed est constituens ipsum. Si autem loquimur de uno quod convertitur cum ente, sic unum habet rationem privationis, ut dictum est, in corp. Art., respectu divisionis quae salvatur in multitudine; et ita opponitur multitudini, sicut privatio habitui, ut dicit Philosophus. Unde etiam aequale opponitur magno et parvo, sicut privatio.

Nec unum est privatio illius multitudinis quam constituit; sed multitudinis quae negatur esse in ipso quod dicitur unum. Non enim de ratione sua unum privat omnem divisionem; sed sufficit ad rationem ejus, quaecumque divisio removeatur. Et inde potest esse quod unum est pars multitudinis, et quod ipsa multitudo dicitur quodammodo unum, prout scilicet aliquid non dividitur, ad minus secundum intellectum aggregantem; sicut etiam ipsum malum non est omnino expers boni, quia non privatur quodlibet bonum per malum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod multitudo numeralis, quae est species quantitatis, ponit aliquid in creaturis. Haec autem non transfertur in divina, nisi forte secundum rationem distinctionis quam habet ex ratione multitudinis

simpliciter. Multitudo vero quae dividit ens, non addit accidens positive supra ens, sed rationem distinctionis tantum, secundum quod una non est altera; et sic est etiam in divinis.

|a4 Articulus 4: Utrum unum et numerus significant essentiam.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi dictiones significant divinam essentiam.

Quidquid enim ad se dicitur in divinis, substantialiter dicitur, et essentiam significat; sed huiusmodi dictiones secundum suum nomen non referuntur ad aliud, sed ad se dicuntur. Ergo sunt essentialia.

AG2

Praeterea, secundum boetium, omnia praedicamenta mutantur in substantiam, cum in divinam praedicationem venerint, praeter ad aliquid. Sed numerus et unitas videntur ad quantitatem pertinere. Ergo sunt essentialia.

AG3

Si dicas, quod significant essentiam quando adjunguntur termino essentiali, ut cum dicitur unus Deus; et notionem, quando adjunguntur personali, ut cum dicitur unus pater. Contra. Quaecumque dicuntur non secundum unam rationem, aequivoce dicuntur. Sed non est eadem ratio unitatis personalis et essentialis; sicut nec est eadem ratio distinctionis essentialis et personalis. Ergo videtur quod aequivoce de eis dicantur.

AG4

Item, unum pertinet ad essentiam; unde dicimus, quod pater et filius sunt unum propter essentiae unitatem. Sed cum multitudo constituatur ex uno, ad quodcumque genus pertinet significatio unius, et significatio multitudinis. Ergo videtur quod etiam omnia nomina significantia distinctionem vel pluralitatem, significant essentiam.

SC1

Contra, quidquid essentialiter dicitur, de singulis personis praedicatur. Sed termini numerales non praedicantur de patre: non enim potest dici, quod pater sit duo vel tres. Ergo videtur quod non significant essentiam, et ita nec unum, quod est pluralitatis principium.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut patet ex dictis, art. Antec., in divinis non est aliqua unitas et multitudo, nisi secundum quod unum et multa dividunt ens commune. Et hoc modo, ut dictum est, non addunt aliquid supra ens, de quo dicitur unitas vel multitudo, nisi secundum rationem.

Unde sicut ens communiter se habet ad absoluta et relativa, et similiter distinctio et indistinctio, quae secundum rationem adduntur, ita et unum et multa quae dividunt ens commune. Et ideo secundum quod diversis adjunguntur significant essentiam vel notionem. Unitas enim essentialis est ipsa essentia divina secundum quod est indivisa, et unitas personalis patris est unitas proprietatis secundum quod non est divisa: et similiter multitudo vel pluralitas personarum sunt ipsae personae secundum quod sunt distinctae: et quia non est ibi aliqua distinctio essentialium, ideo nec aliqua pluralitas essentialis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod huiusmodi dictiones, secundum rationem quam addunt eis de quibus dicuntur, non ponunt relationem, nec aliquid; et ideo secundum nomina quae imponuntur ab huiusmodi rationibus, non referuntur ad aliud; sed quantum ad illud circa quod ponitur ista ratio, possunt importare et absolutum et relatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, ut dictum est, art. 2 huius quaest., pluralitas non venit in divinam praedicationem ex multitudine quae est species quantitatis; et ideo ratio non procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis ponit ens indivisum simpliciter: unde abstrahit a quolibet modo distinctionis: unde secundum unam rationem communem dicitur persona una et essentia una, quamvis sit non una ratio distinctionis in speciali.

Unde ex hoc non habetur quod aequivoce praedicetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut ens absolute dictum intelligitur de substantia, ita unum absolute dictum, prout significatur in neutro genere, quod substantivatur, importat unitatem absolute et significat unitatem substantiae. Sed talis unitas non constituit numerum personarum, sed constitueret numerum essentialium, si essent ibi. Sed in masculino genere non significat unitatem absolute, sed ponit unitatem circa terminum cui adjungitur, quia adjectivum est; unde importat unitatem convenientem illi termino. Et ideo cum dicitur unus Deus, importat unitatem essentialem: et cum dicitur unus pater, importat unitatem personalem: et haec unitas constituit numerum personarum, qui ad relationem pertinet.

RC1

Et per hoc patet responsio ad illud quod in contrarium objiciebatur.

|+d24.q2 Distinctio 24, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de nominibus quae sunt pluralitati adnexa; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de his quae se habent ad pluralitatem sicut principium; 2 de nomine trinitatis, quod consequitur pluralitatem, quasi collectivum.

|a1 Articulus 1: Utrum in Deo sit diversitas.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit diversitas. Sicut enim unum in substantia facit idem, ita multitudo in substantia facit diversitatem.

Sed dicit Hilarius, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum.

Ergo est ibi diversitas.

AG2

Praeterea, sicut unum dicitur ex eo quod non dividitur, ita multa vel plura dicuntur ex eo quod dividuntur. Sed pater et filius sunt plures.

Ergo videtur quod ibi sit divisio.

AG3

Item, alienum denominatur ab alio. Sed filius est alius a patre. Ergo potest etiam dici alienus.

AG4

Item, videtur quod possit dici singularis: quia singulare significat aliquid demonstratum, subsistens in natura communi. Sed hoc modo est pater. Unde supra, dist. 19, dixit Damascenus quod se habet sicut individuum.

Ergo videtur quod possit dici singularis.

AG5

Praeterea, videtur quod possit dici unicus, per hoc quod cantat ecclesia: trinum Deum, unicumque cum favore praedicat.

AG6

Item videtur quod non possit ibi esse discretio.

Discretum est enim quaedam differentia quantitatis. Sed in divinis non est quantitas. Ergo nec discretio.

AG7

Et quaeritur generaliter, quid de huiusmodi possit concedi in divinis.

CO

Respondeo dicendum, quod circa fidem trinitatis, fuerunt duae haereses: scilicet Arii, qui induxit pluralitatem essentiae; et Sabellii, qui abstulit pluralitatem personarum; quorum utrumque concedit fides catholica; et ideo ea oportet concedere quae utrique haeresi adversantur, et ea negare quae utrique sunt consona.

Unde contra Arium quatuor ponit ecclesia: scilicet essentiae unitatem, et ex hoc confitetur Deum unum, et negat diversitatem. Secundo essentiae divinae simplicitatem; et ideo confitetur simplicem et negat multipliciter vel divisionem, quae ponit rationem totius et partis, quae simplicitati adversantur, et similiter separationem. Tertio ponit similitudinem in natura deitatis, prout significatur ut forma quaedam; et ideo praedicat filium similem patri et negat alienum: quia alienum dicitur quod est extraneum a natura alicujus. Quarto ponit indivisam virtutem et magnitudinem trium personarum, et ideo ponit aequalem et negat disparem vel inaequalem.

Similiter contra Sabellium quatuor ponit. Primo naturae communicationem pluribus suppositis, et ideo praedicat pluralitatem et excludit singularitatem.

Secundo ponit quod ista pluralitas non est tantum rationis, sed etiam rei, quia sunt tres res; et ideo praedicat discretionem, et excludit unicum.

Tertio ponit in istis rebus personalibus esse ordinem originis; et ideo praedicat discretionem quae ordinem quemdam importat, et excludit confusionem.

Quarto ponit tres personas unitas societate quadam amoris, qui est spiritus sanctus, et ideo praedicat consonantiam, ut patet ex Hilario et excludit solitudinem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod unum in substantia prout significat essentiam, facit idem; et similiter multitudo in substantia, quae est essentia, facit diversum. Sed cum dicit Hilarius quod sunt per substantiam tria, accipit substantiam pro hypostasi non pro essentia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ubi est numerus simpliciter, ibi est divisio vel per essentiam vel per quantitatem. Sed talis numerus non est in divinis, sed numerus quidam, ut dictum est; et ad istum numerum sufficit distinctio relationum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis filius dicatur alius a patre, non tamen dicitur alienus, quia hoc sonat inextraneitatem naturae; denominatur enim alienum ab alietate naturae, et non ab alietate suppositi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod persona divina non potest dici singularis proprie, quia singulare est cujus essentia est incommunicabilis; essentia autem patris non est incommunicabilis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratione dicta non potest Deus dici unicus; et si inveniatur, improprie accipitur unicus pro uno; et ita glossandae sunt omnes auctoritates tales, in quibus aliquod praedictorum ponitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod discretio non salvatur in divinis quantum ad rationem quantitatis, sed solum quantum ad rationem ordinis.

RA7

Ad quaestionem patet responsio per jam dicta.

¶a2 Articulus 2: Utrum trinitas sit nomen essentiale.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod trinitas sit nomen essentiale. Quidquid enim ad aliud non refertur, est essentiale. Sed trinitas, secundum nomen suum, est hujusmodi. Ergo etc..

AG2

Praeterea, quidquid praedicatur de singulis personis et de omnibus simul singulariter et non pluraliter, est essentiale. Sed hoc nomen trinitas videtur hujusmodi esse: quia trinitas dicitur quasi trium unitas, et illa unitas significat divinam essentiam.

Unde cum possit dici, pater est essentia, et unitas essentiae, potest dici quod est unitas trium, et ita quod est trinitas, et similiter filius et spiritus sanctus: et hi tres sunt una trinitas et non plures trinitates. Ergo videtur quod sit essentiale.

AG3

Si dicas quod non, quia est collectivum personarum.

Contra, secundum bernardum, inter omnes unitates arcem tenet unitas trinitatis. Sed inter omnes unitates est minor illa quam importat nomen collectivum. Ergo videtur quod non sit collectivum, et ita nullo modo significat relationem.

SC1

Contra est quod dicit boetius, quod ipsum nomen trinitatis ad relationem pertinet. Ergo non est essentiale.

CO

Respondeo dicendum, quod in nomine trinitatis importatur unitas et numerus quidam; sed unitas in divinis dicitur dupliciter: scilicet unitas essentialis, et unitas personalis. Unde quidam dicunt quod nomen trinitatis importat unitatem personalem; et secundum eos sic exponitur trinitas quasi ter unitas, quia sunt ibi tres unitates personales; et secundum hoc absolute relationem significat. Alii dicunt, quod unitas importata, est unitas essentialis; et sic isti exponunt, trinitas, idest, trium unitas; sicut etiam Isidorus in littera exponit. Unde et hoc videtur convenientius esse cum nos a trinitate nominemus Deum trinum; et non potest dici ter unus: quia cum dicitur Deus unus significatur unitas essentialis; et secundum hoc trinitas significat utrumque, scilicet unitatem essentialis, et distinctionem personarum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod trinitas quantum ad id ad quod significandum imponitur, non significat relationem, sed numerum; unde secundum nomen, ad aliud non refertur, sed quantum ad ea circa quae ponitur numerus iste in divinis significat ipsas relationes, quae solum in divinis numerantur; et non addit aliquid secundum rem, sed tantum rationem negationis, ut dictum est, in hac dist., q. 1, art. 3; et hoc convenit trinitati, scilicet quod sit ad aliquid, non in quantum est trinitas, sed in quantum est trinitas divina; unde habet relationem implicitam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod haec est falsa: pater est trinitas. Quamvis enim hoc nomen trinitas propter modum significandi, quia significatur in abstracto, significet unitatem essentialis in recto, et numerum personarum in obliquo quantum ad etymologiam nominis, prout dicitur trinitas, trium unitas; tamen quantum ad impositionem nominis est e converso. Impositum est enim nomen ad significandum ab ipso numero qui in nomine importatur.

Unde quantum ad veram nominis significationem idem significatur cum dicitur trinitas, ac si diceretur: tres personae unius essentialis; sicut Magister exponit. Unde patet quod pater non potest trinitas dici. Similiter cum dicitur: Deus est trinus, significatur quod est habens tres personas in una essentia, unde ly Deus supponit tunc vel essentiam vel suppositum indistinctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen trinitas habet aliquid simile cum nomine colectivo, non tamen est vere collectivum. In colectivo enim est duo considerare, scilicet multitudinem eorum quae colliguntur, quae simpliciter sunt per essentiam divisa, et id in quo colliguntur, quae est minima unitas.

Sed in nomine trinitatis est e converso quia illud in quo colliguntur tres personae, est maxima unitas scilicet unitas essentialis; personae autem quae colliguntur, habent minimum de ratione realis multitudinis tamen est

aliqua similitudo in quantum est aliquis numerus et aliqua unitas utrobique, unde supra, dist. 19, dixit Magister, quod est quasi collectivum.

EX

Quia nec numerus nec quantitas ibi est. Per hoc patet quod Magister intendit quod unitas et multitudo non praedicant aliquid superadditum rebus quibus adiunguntur, nisi secundum quod sunt in genere quantitatis, et hoc modo de Deo non praedicantur.

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Hoc est expositum supra, dist. 2.

|+d25.q1 Distinctio 25, Quaestio 1

|a0 Prologus

Determinato, distinct. 24, de nominibus significantibus unitatem et pluralitatem in divinis, consequenter determinat Magister de nomine quod additionem recipit et pluraliter consignificatur, qualiter hoc possit esse, scilicet de hoc nomine persona, quid significet, quando pluraliter significatur. Dividitur ergo pars ista in duas: in prima inquit utrum sicut singulariter prolatum hoc nomen persona significat essentiam, ita et quando pluraliter consignificatur; in secunda ponit quaestionis solutionem, ibi: quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem, secundo inducit rationem ad alteram partem, ibi: persona enim, ut supra ait Augustinus, ad se dicitur.

Quaestio autem sua quasi ad duo deducit inconvenientia.

Cum enim persona in singulari significet essentiam, ut supra dixerat; aut in plurali significat essentiam, aut non. Si essentiam, ergo videtur quod dicere plures personas non est aliud quam dicere plures essentias. Si aliud, ergo nomen persona est aequivocum in singulari et plurali; quod videtur esse inusitatum.

Persona enim... Ad se dicitur: hic ponit rationes ad alteram partem, scilicet quod tam in singulari quam in plurali essentiam significet. Quod enim in singulari essentiam significet, probat ex his quae supra dixerat; quod in plurali etiam essentiam significet, probat duabus rationibus. Prima talis est secundum Augustinum: cum dicimus tres personas, significamus id quod commune est patri et filio et spiritui sancto. Sed nihil est commune eis nisi essentia; ergo significatur essentia nomine personae pluraliter sumptae. Secundam ponit, ibi: aliter etiam videtur posse ostendi quod ibi nomine personae significetur essentia; et est talis. Quid quaerit de essentia. Sed interrogantibus, quid tres? responsum est: tres personae, pluraliter. Ergo pluraliter essentiam significat.

Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia. Hic solvit; et circa hoc duo facit: primo ponit quorundam solutionem, et improbat eam; secundo ponit solutionem suam, ibi: sciendum est igitur, quod hoc nomen persona multiplicem intelligentiam facit. Solutio istorum erat, quod hoc nomen persona in plurali significaret essentiam, nec tamen sequebatur quod essentia esset tres essentiae; sed quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres habentes illud commune quod est essentia: et similiter exponebant cum dicitur: alia est persona patris, alia filii; idest, alius est pater a filio, quorum uterque est persona. Sed Magister inducit alium modum loquendi, quem non possunt sic exponere.

Dicitur enim ab Augustino, quod filius est alius a patre in persona vel personaliter.

Sciendum est igitur, quod hoc nomen persona multiplicem intelligentiam facit. Hic ponit suam solutionem: et primo ponit solutionem; secundo ex solutione inducit quamdam conclusionem, quasi epilogum, ibi: ex praedictis colligitur quod nomen personae in trinitate triplicem tenet rationem. Circa primum duo facit: primo exponit quid significet nomen personae cum pluraliter profertur, adjuncto termino numerali; secundo, quid significet, quando adiungitur termino partitivo, ibi: nunc inspiciamus utrum secundum eandem rationem et causam dicatur: alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.

Primo ponit expositionem; secundo respondet ad rationes in contrarium factas, ibi: et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis.

Dicit ergo Magister, quod solitudo, quamvis in singulari significet essentiam, in plurali significat hypostasim; unde sensus est: tres personae, idest tres hypostases; et hoc confirmat auctoritate Augustini.

Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini praemissis.

Hic respondet ad objectiones in contrarium factas, et circa hoc duo facit: primo respondet ad objectiones; secundo excludit quamdam dubitationem ibi: non autem te moveat quod dicimus tres res.

Prima in duas, secundum duas rationes. Secundam solvit, ibi: ad hoc autem quod illi dicunt... Ita dicimus.

Nunc inspiciamus, utrum secundum eandem rationem et causam dicatur: alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti. Hic exponit significationem personae, quando adiungitur termino partitivo, ut est alius. Hoc autem contingit dupliciter.

Vel ita quod distinctio importetur circa personam, ut cum dicitur: alia est persona, etc. Et tunc dicit, quod significat hypostasim. Vel quod persona designet rationem distinctionis, ut cum dicitur: alius est persona, vel personaliter etc., et tunc dicit, quod significat proprietatem; quamvis in utroque utrumque significari possit.

Ex praedictis colligitur, quod nomen personae in trinitate triplicem tenet rationem. Hic concludit, quod nomen personae tripliciter dicitur, et confirmat auctoritate joannis et aliorum sanctorum.

Hic quaeruntur quatuor: 1 de definitione personae; 2 utrum univoce in Deo et in creaturis inveniatur; 3 de communitate ipsius respectu personarum divinarum; 4 utrum tres personae sint tres res vel tres entes.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio personae posita a boetio sit competens.

AG1

Ad primum sic proceditur et ponitur definitio personae a boetio: persona est rationalis naturae individua substantia. Videtur quod haec definitio sit incompetens.

Definitio enim debet esse convertibilis cum definito. Sed ratio personae invenitur in Deo et in Angelis et hominibus; haec autem definitio personae non convenit divinis personis, ut dicit Magister in 3, dist. 10. Ergo videtur quod definitio sit incompetens.

AG2

Praeterea, sicut definitio se habet ad rem, ita partes definitionis ad partes rei. Sed definitio significat rem definitam. Ergo et partes definitionis significant partes rei. Sed in divinis persona est simplex, non habens partes. Ergo talis definitio sibi non competit.

AG3

Item, quod praedicatur de aliquo in recto, non debet poni in definitione ejus in obliquo. Sed intellectualis natura praedicatur de persona in recto: dicimus enim quod socrates est quaedam natura intellectualis vel rationalis. Ergo videtur quod male dicitur, rationalis naturae.

AG4

Praeterea, differentia propria alicujus generis non invenitur extra genus illud. Sed rationale est differentia animalis. Ergo non invenitur nisi in animalibus.

Sed persona invenitur in Angelis et Deo qui non continentur in genere animalis. Ergo rationale non debet poni in definitione personae.

AG5

Item, persona in assignatione boetii et tullii coordinatur essentiae, subsistentiae et substantiae.

Sed in Deo idem est natura et essentia. Ergo magis debuit dicere rationalis essentiae, quam naturae.

AG6

Praeterea, individuationis principium est materia. Sed in aliquibus invenitur persona in quibus nihil est de materia, ad minus in Deo.

Ergo individuum non debet poni in definitione personae.

AG7

Item, substantia in usu Latinorum aequivocatur ad essentiam et hypostasim. Cum ergo dicitur, persona est substantia individua, substantia aut ponitur pro essentia, aut pro hypostasi. Si pro hypostasi; hypostasis autem est substantia particularis aut individua; videtur quod superflue additur individua. Si pro essentia; cum individuatione ponatur circa subjectum, quae individuatione in divinis est per distinctionem proprietatis; sequeretur quod proprietas distingueret essentiam. Et praeterea, cum multiplicato definito multiplicetur definitio, sicut plures homines sunt plura animalia rationalia etc., sequitur quod plures personae sunt plures essentiae; quod videtur inconveniens.

AG8

Praeterea, persona aut est nomen substantiae, vel accidentis. Sed non potest dici quod sit nomen accidentis: quia substantia ponitur in sua definitione in recto; et hoc etiam patet per boetium qui separat personam a genere accidentium. Ergo est nomen substantiae. Sed accidentia non ponuntur in definitione substantiae. Cum igitur individuum nominet accidens, quia dicit intentionem quamdam, sicut et nomen generis et speciei, videtur quod inconvenienter ponitur in definitione personae, quasi differentia substantiae.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 24, qu. 2, art. 2, hoc nomen persona secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen singulare, vel genus et species; sed est nomen rei, cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis; et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personae ponuntur tria: scilicet genus illius rei, quod significatur nomine personae, dum dicitur substantia; et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam, in qua ponitur res, quae est persona, in hoc quod dicitur, rationalis naturae; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam, sub qua significatur nomen personae rem suam; non enim significatur substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis: et ideo additur individua.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ea quae ponuntur in ista definitione, possunt dupliciter considerari: vel stricte secundum proprietatem vocabulorum, et sic, ut patebit, non convenit divinis personis, ut dicit Magister: vel large, et sic convenit personae in quacumque natura intellectuali ponatur, et ita accipit boetius: unde etiam ibi

inquirat definitionem personae ad ostendendum quomodo in Christo sit una persona, in quo constat non esse nisi personam divinam increatam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, secundum Avicennam, dupliciter definitio potest considerari: vel secundum id quod significatur per definitionem, vel secundum intentionem definitionis. Si primo modo, tunc idem est significatum per definitum et definitionem: unde dicit Philosophus, quod ratio quam significat nomen, est definitio: et sic definitio et definitum sunt idem, et hoc modo ea quae ponuntur in definitione in recto, non sunt partes definitionis, id est rei per definitionem significatae, sicut nec definiti. Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis, non praedicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto praedicetur. Unde animal dicit totum et similiter rationale mortale.

Et ideo homo non dicitur esse ex animali et rationali et mortali; sed dicitur esse animal rationale mortale. Sed genus significat totum ut non designatum et differentia ut designans, et definitio ut designatum, sicut et species, quae differunt: verbi gratia, corpus, secundum quod est pars animalis et genus, differt, ut Avicenna dicit.

Cum enim ratio corporis in hoc consistat quod sit talis naturae, ut in eo possint designari tres dimensiones; si nomine corporis significetur res hujusmodi, ut in ea possint designari tres dimensiones sub hac conditione, ut superveniat alia perfectio quae compleat ipsam in ratione nobiliori, sicut est anima; sic est corpus pars animalis, et sic non praedicatur de animali. Si vero nomine corporis significetur res habens talem naturam ex quacumque forma ipsam perficiente, ut possint in ea designari tres dimensiones; tunc corpus est genus, et significat totum: quia quaecumque forma sumatur specialis, non erit extra hoc per quod ratio corporis conditionabatur; sed tamen indistincte, eo quod non determinetur, utrum ex tali vel tali forma dictam rationem habeat. Sed cum dicitur animatum, designatur forma per quam talem rationem recipit; quamvis etiam aliquid plus recipiat ab anima quam rationem corporis: et ita differentia est designans, et tunc species erit designatum.

Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt: quia genus fluit a materia, quamvis non sit materia: et differentia a forma, quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius; et sic definitio composita ostendit realem compositionem. In simplicibus autem, et praecipue in Deo, compositio quae est in definitione, non reducitur in aliquam compositionem rei: sed solum secundum rationem quae fundatur in veritate rei; sicut si aliquis definiens Deum diceret, quod est substantia intellectualis divina, vel aliquid hujusmodi. Unde quodcumque istorum nominum quod diceret in definitione, haberet veram significationem in Deo: et significatio unius non esset significatio alterius; et tamen diversitas significationum non fundaretur super aliquam diversitatem rei. Et inde est quod sicut esse rei simplicis, intellectus enuntiat per compositionem affirmativam plurium nominum, cum tamen in re nulla sit compositio; ita etiam quidditatem rei simplicis, in qua non est compositio, designat per plura nomina, quibus subest in re pluralitas rationum, et non diversitas rei. Et secundum hoc ea quae ponuntur in definitione personae divinae, non sunt majoris simplicis quantum ad rem quam ipsa persona, sed solum secundum rationem. Si autem consideretur definitio secundum suam intentionem, sic definitio non est definitum, sed ductivum in cognitionem ejus; et sic etiam definitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla praedicatur de ipsa, nec e converso, quia intentio generis non est intentio definitionis; sed hoc non est nisi secundum intellectum qui advenit has intentiones; et sic non est inconveniens in divinis ponere totum et partem secundum operationem intellectus, sicut etiam in propositione quae de Deo formatur, subjectum est pars totius propositionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, ut ex praedictis patet, essentia vel natura dupliciter potest significari.

Vel ut pars, ut significatur nomine humanitatis, et sic natura vel essentia non potest praedicari de persona in recto, sicut nec humanitas de socrate. Vel sicut totum, ut significatur nomine hominis, et sic praedicatur de persona. Dicimus enim, quod socrates est homo. Hic autem accipitur rationalis natura secundum primum modum, prout est principium differentiae et non differentia, sicut rationalitas, quae non posset poni in definitione hominis in recto, sed in obliquo; ut si diceretur, quod est animal rationalitatem habens vel aliquid hujusmodi; natura autem signata in rebus compositis etiam realem differentiam habet ad personam, in quantum scilicet naturae fit additio alicujus ut materiae demonstratae, per quam natura communis generis vel differentiae individuatur.

Sed in simplicibus, et praecipue in Deo, cum nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturae, ut sic significatae, ad personam; sed solum quantum ad modum significandi; propter quod cadit in definitione divinae personae in obliquo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod rationale dupliciter dicitur. Quandoque enim sumitur stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit; et sic rationale est differentia animalis, et Deo non convenit nec Angelis. Quandoque sumitur communiter pro qualibet cognitione virtutis non impressae in materia; et sic convenit communiter Deo, Angelis et hominibus: unde etiam Gregorius, nominat Angelum animal rationale, et dionysius, etiam dicit, quod sensibile et rationale

sunt in Angelis supereminenter quam in nobis; et rationem etiam inter divina nomina connumerat; et sic accipit boetius.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum boetium natura uno modo dicitur unamquamque rem informans specifica differentia; et ideo nomen naturae non nominat essentiam absolute, sed secundum quod determinatur ad aliquod genus vel ad aliquam speciem: et ideo quia persona non nominat substantiam subsistentem nisi in determinato genere, scilicet intellectualis naturae, ideo potius posuit naturam quam essentiam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in individuazione, secundum quod est in rebus compositis, est duo considerare; id est individuacionis causam quae est materia, et secundum hoc in divina non transfertur; et secundum, scilicet rationem individuacionis quae est ratio incommunicabilitatis, prout scilicet aliquid unum et idem in pluribus non dividitur, nec de pluribus praedicatur, nec divisibile est, et sic convenit Deo: unde etiam Richardus, loco individui posuit incommunicabile.

RA7

Ad septimum dicendum, quod substantia dicitur quatuor modis. Uno modo substantia idem est quod essentia; et sic substantia invenitur in omnibus generibus, sicut et essentia; et hoc significatur, cum quaeritur: quid est albedo? color. Alio modo significat individuum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima, vel hypostasis.

Tertio modo dicitur substantia secunda. Quarto modo dicitur substantia communiter prout abstrahit a substantia prima et secunda, et sic sumitur hic, et per individuum, quasi per differentiam, trahitur ad standum pro substantia prima; sicut cum dicitur animal rationale mortale, significat animal naturam animalis prout abstrahitur ab omnibus speciebus, et per differentiam additam trahitur in determinatam speciem. Quidam tamen dicunt quod sumitur pro hypostasi substantia, et cum de ratione personae sit triplex incommunicabilitas, scilicet qua privatur communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in constitutione totius, et qua privatur communitas assumptibilis conjuncti rei digniori, prout dicimus, quod natura humana non est persona in Christo; per nomen hypostasis tollitur ratio universalis et particularis, et per additionem individui tollitur communicabilitas assumptibilis. Sed primum melius est, quia hoc non potest trahi de significatione vocabulorum. Et praeterea adhuc remanet objectio, qualiter sumatur substantia in definitione hypostasis, cum dicimus, quod hypostasis est substantia individua.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, ut patet ex dictis, in corp. Art., persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio: et ideo non nominat accidens, sed substantiam; nec hoc quod est individuum, est differentia substantiae, quia particulare non addit aliquam differentiam supra speciem.

Sed tamen particulare efficitur individuum per aliquod principium essenziale, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio distinguens; et quia essentialia principia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in definitionibus aliquid accidentale, ad significandum aliquid essenziale; et sic etiam nomen individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod sit individuatio.

Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi qui corrigens definitionem boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: persona est divinae naturae incommunicabilis existentia; quia rationale et individuum et substantia non proprie competunt in divinis quantum ad communem usum nominum.

Alia datur a Magistris sic: persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente; et quasi in idem redit: nisi quod haec sumitur per comparisonem ad proprietatem distinguentem et cui substat persona, et illa boetii per comparisonem ad naturam, ad quorum utrumque persona comparisonem habet.

|a2 Articulus 2: Utrum persona dicatur univoce de Deo et creaturis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona univoce dicatur de Deo et creaturis. Quantumcumque enim aliqua differant, univoce convenire possunt in negatione aliqua; sicut hoc quod est non esse lapidem, univoce convenit Deo et homini.

Sed ratio personae consistit in negatione; est enim individua substantia. Ergo videtur quod univoce Deo, et creaturis conveniat.

AG2

Praeterea, quicquid praedicatur de aliquibus secundum unum nomen et unam rationem, univoce eis convenit. Sed nomen personae et definitio assignata convenit Deo et creaturis, ut patet per boetium. Ergo videtur quod univoce dicatur.

AG3

Item, si non dicitur univoce, aut dicitur aequivoce aut analogice. Sed non aequivoce, quia omnia quae in definitione ponuntur, non aequivoce dicuntur de Deo et creaturis, ut ex dictis patet, art. Praeced., nec etiam

analogice, quia nihil analogice dictum de Deo et creaturis, per prius est in creatura quam in Deo; sicut hoc nomen persona, quod a creaturis translatum est ad divina.

Ergo persona univoce dicitur de Deo et creaturis.

AG4

Contra, quaecumque non conveniunt in uno genere generalissimo, non potest de eis aliquid univoce dici. Sed Deus, cum non sit in genere, non convenit cum creatura in genere, nec in specie, nec in accidente, cum subjectum esse non possit, ut boetius probat, et sic de aliis. Ergo nec persona nec aliquid de Deo univoce et creaturis dicitur.

AG5

Praeterea, persona significat distinctum in natura aliqua. Sed non est eadem ratio distinctionis in divinis, Angelis et hominibus; quia in divinis est distinctio per solas relationes originis, in Angelis per proprietates absolutas, in hominibus utroque modo, ut dicit Richardus.

Ergo persona aequivoce dicitur de his.

CO

Respondeo dicendum, quod persona dicitur de Deo et creaturis, non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam; et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis, sed quantum ad modum significandi est e converso, sicut est etiam de omnibus aliis nominibus quae de Deo et creaturis analogice dicuntur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod individuum, quamvis secundum rationem nominis importet negationem quamdam, tamen talis negatio fundatur super aliquam rem, scilicet super distinctionem alicujus principii distinguentis, in quo non univocatur Deus et creatura. Et praeterea in definitione personae non tantum ponitur hoc nomen, individuum, sed etiam substantia, et quaedam alia quae Deo et creaturis univoce convenire non possunt: nisi forte diceretur, quod persona est nomen accidentis, scilicet intentionis, et non nomen rei, et quod substantia ponitur in definitione personae sicut subjectum in definitione accidentis, ut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sed hoc est contra intentionem boetii, qui venatur differentiam personae per divisionem substantiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, secundum Philosophum, quorundam rationes nihil prohibet non univocas esse: unde sicut nomen personae non univoce dicitur de Deo et creaturis, sed analogice, ita etiam definitio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen persona quantum ad rem significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, unde est in illis analogice; sed quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiaris convenit creaturis.

RA4

Quartum concedimus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio personae importat distinctionem in communi; unde abstrahitur a quolibet modo distinctionis; et ideo potest esse una ratio analogice in his quae diversimode distinguuntur.

¶3 Articulus 3: Utrum persona sit commune tribus personis.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona non sit commune in trinitate. Quidquid enim communiter convenit tribus personis, significat essentiam, et singulariter praedicatur, ut sapientia, bonitas et hujusmodi; nec in ipso personae distinguuntur. Sed persona pluraliter praedicatur in trinitate, et in persona pater et filius distinguuntur.

Ergo persona non est commune in trinitate.

AG2

Praeterea, omne commune quod est de ratione alicujus se habet sicut universale. Si igitur persona sit commune patri et filio, et non sit extra rationem utriusque, quia alias esset accidens; videtur quod sit universale. Sed totum universale non est in divinis. Ergo persona non est commune.

AG3

Si dicas, quod est commune secundum rationem, et non secundum rem; contra. Quia etiam in universali non est eadem ratio numero, ut eadem humanitas in diversis particularibus; sed solum eadem secundum rationem. Ergo videtur quod hoc non impediatur rationem universalis.

AG4

Praeterea, illud quod de se habet rationem incommunicabilis, non potest dici commune, quia haec sunt opposita. Sed persona habet rationem incommunicabilis. Ergo videtur quod non possit esse communis.

SC1

Contra est quod in littera dicitur ab Augustino.

SC2

Praeterea, nihil potest connumerari alicui nisi in eo quod est commune utrique.

CO

Respondeo dicendum, quod est duplex communitas: scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei quando aliquid unum et idem numero convenit pluribus; et talis communitas naturae non est nisi in divinis personis, nec aliqua talis communitas est in trinitate, nisi essentiae, et eorum quae ad essentiam pertinent, ut attributorum et operationum et negationum et relationum essentialium. Communitas autem rationis est, secundum quam persona communis dicitur in trinitate.

Hoc autem diversimode assignatur a diversis.

Quidam enim dicunt, quod est commune secundum rationem negationis, eo quod in definitione personae cadit individuum, quod dicit negationem. Unde dicunt, quod talis communitas rationis, quae est per negationem tantum, non facit universale. Sed hoc non videtur sufficiens: quia persona de ratione sua non dicit negationem tantum, sed etiam positionem quamdam.

Unde alii dicunt, quod est communitas secundum rationem proportionis, sicut dicimus, quod sicut se habet rector in civitate, ita nauta in navi; et sic dicunt, quod persona est communis patri et filio: quia sicut pater se habet ut subsistens ad naturam divinam, ita et filius.

Alii dicunt, quod est communitas secundum rationem intentionis; sicut dicitur quod color et animal conveniunt in intentione generis. Sed haec duo dicta in idem referuntur: quia communitas intentionum non est nisi secundum proportionem communis ad proprium, vel e contrario. Et hoc etiam non videtur sufficere: quia persona non tantum nominat intentionem vel habitudinem alicujus subsistentis ad naturam communem, sicut hoc nomen suppositum vel particulare vel aliquid hujusmodi; sed magis nominat illam rem cui accidit talis intentio: unde communitas personae in divinis non potest esse secundum communitatem talis habitudinis vel intentionis; sed ista communitas est, qua hoc nomen suppositum commune est tribus personis.

Et ideo aliter dicendum, quod praeter has communitates quae aliquo modo includuntur in communitate personae, est ibi communitas rationis fundata in re; sicut dicimus quod ratio animalis est communis homini et asino. Sed ratio fundata in re est duplex: quia quaedam est communis, sicut ratio animalis, et quaedam est specialis, sicut ratio hominis. Sic etiam est in divinis, quod cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis.

Item, cum realiter sit ibi paternitas, est ibi specialis ratio paternitatis realiter: unde relatio est communis paternitati et filiationi, sicut ratio communis in rationibus specialibus. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem et filiationem: quia omne universale est secundum aliud et aliud esse in suis inferioribus, sed in divinis non est nisi unum esse, unde idem esse relationis est in paternitate et filiatione: unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes. Et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de persona quod persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura, et pater significat relationem distincti speciali ratione subsistentis in natura communi, et similiter filius: et inde patet quod persona secundum rem non est communis patri et filio: quia non est numero una persona utriusque, sicut una numero essentia: sed sicut habens rationem communem est commune habentibus rationes speciales et proprias in quibus distinguuntur, nec tamen est universale: quia non est secundum aliud et aliud esse in patre et filio.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod persona non est communis communitate rei, sicut essentia: et ideo quamvis secundum rem non differat ab essentia, non tamen significat per modum essentiae; et similiter cum dicitur quod pater distinguitur a filio in persona, non intelligitur quod sit distinctio in ratione communi personae, sed solum in ratione speciali, quae est ratio patris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod persona non est de ratione patris, si proprie accipiatur: quia in divinis non proprie est definitio, sicut nec genus et species. Si tamen in hoc non fiat vis, tunc dicendum, quod si sit de ratione patris, non tamen est secundum aliud esse in patre et filio: et ideo non est commune eis per modum universalis, sed secundum rationem tantum.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis id quod est persona, sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personae esse communem, sicut socrates est incommunicabilis, et tamen ratio individui vel intentio communis est, sicut e contrario intentio generis designatur ut particularis, quando contrahitur ad hoc genus: similiter etiam ratio personae, inquantum persona est, quamvis non nomet intentionem particularem, tamen est communis, eo quod non dicit specialem rationem distinctionis, sed generalem; sicut etiam individuum vagum, ut aliquis homo, est aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel aliam rationem individuationis, sed individuationem tantum in communi.

¶a4 Articulatus 4: Utrum tres personae possint dici tres res.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tres personae non possint dici tres entes, vel tres res. Quidquid enim absolute praedicatur in divinis, hoc singulariter de tribus praedicatur. Sed ens et res dicuntur absolute. Ergo etc..

AG2

Praeterea, sicut est una deitas patris et filii, ita unum esse et una quidditas. Sed una quidditas et unum esse non dicitur nisi unus Deus.

Ergo eadem ratione non debent tres personae dici tres entes vel tres res; cum nomen entis imponatur ab esse, et nomen rei a quidditate, ut dicit Avicenna.

AG3

Item, pater et filius non distinguuntur nisi relationibus. Sed relatio, quantum ad respectum, quo distinguit, non habet quod ponat aliquid. Ergo videtur quod ex hoc quod relationibus distinguuntur, non possunt dici tres entes, vel tres res.

AG4

Praeterea, Damascenus dicit, quod tres personae re non differunt, sed ratione et cognitione distinguuntur. Sed quaecumque distinguuntur sola ratione, non sunt tres res. Ergo etc..

SC1

Contra, Augustinus dicit: res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus. Ergo, etc..

SC2

Praeterea, quaecumque realiter distinguuntur sunt plures res. Sed pater et filius et spiritus sanctus realiter distinguuntur. Ergo etc.. Probatio mediae.

Sicut ratio sapientiae est in Deo, ita ratio paternitatis realiter. Sed propter realem rationem sapientia dicitur Deus realiter sapiens. Ergo et eadem ratione dicitur realiter pater: ergo realiter relatus: ergo et realiter distinctus: quia haec invicem per se consequuntur.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 3, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura.

Sed nomen entis sumitur ab esse rei: et ideo cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter praedicari de tribus personis: quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis. Si autem sumatur participialiter et adjective, sic pluraliter praedicari potest: quia hujusmodi recipiunt numerum a suppositis, et non a forma significata, ut dictum est, dist. 22, qu. 1, art. 1. Sed quidditas sive forma, a qua sumitur nomen rei in divinis, consideratur dupliciter. Aut ut forma absoluta, ut essentia vel deitas et hujusmodi, quae non multiplicantur in divinis: unde et nomen rei, quod a tali forma sumitur, pluraliter non praedicatur, sed singulariter; prout dicitur quod pater et filius sunt una res. Est etiam in divinis quaedam forma relativa, ut paternitas, quae secundum rationem non solum in intellectu existentem, sed etiam extra, est alia a filiatione. Unde secundum quod ab hac relatione sumitur nomen rei, res pluraliter praedicatur, ut sint ibi plures tales formae relativae: et secundum hoc dicimus, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres res, non tantum in anima, sed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nomen entis nullo modo sumitur ab aliqua relatione, sed ab esse quod absolutum est simpliciter in divinis: et ideo non praedicatur pluraliter ex forma sua, sed ex supposito, prout est adjectivum vel participium.

Sed nomen rei imponitur a quidditate vel forma, quae potest esse et absoluta et relata: et ideo potest pluraliter praedicari, quamvis secundum nomen ad aliud non referatur: quia ad rationem rei accidit absolutum vel relatum, sicut animali accidit quod sit rationale et irrationale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unum esse sicut et deitas, tamen ens est adjectivum et Deus est substantivum: unde non est eadem ratio.

Si autem per quidditatem intelligitur non solum natura absoluta, sed ratio vel intentio cujuscumque vel substantiae vel accidentis vel relationis; sic in divinis quamvis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates quodammodo; quamvis hoc non possit proprie concedi: quia quidditas et essentia et definitio est simpliciter tantum substantiarum, ut probat Philosophus, et inde est quod nomen rei praedicari potest pluraliter et singulariter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod relatio quamvis non ponat ex illo respectu aliquid absolutum, tamen ponit relationis rationem realiter in Deo existentem: et ideo ex hoc potest dici res, et ex pluribus relationibus oppositis plures res.

RA4

Ad dictum Damasceni responsum est supra, distinct. 2, art. 4, ubi glossatur, ratione, idest relatione; et dicitur relatio ratio per comparisonem ad essentiam.

EX

Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia. Ista opinio erronea est; quia si essentia et persona omnino idem significant et quantum ad modum significandi et quantum ad rem significatam, oportet, sicut dicimus tres personas, ita dicere tres essentias; aut si hoc est falsum, et illud. Sicut enim exponunt: tres personae, idest tres id habentes commune, quod est persona; ita possunt exponere: tres essentiae, idest tres id habentes commune quod est essentia. Nec potest dici quod hoc dictum est propter instantiam haereticorum: quia ad id quod falsum est, concedendum nulla necessitas cogere debet. Et praeterea cessante necessitate, debuit ille modus loquendi cessasse.

Quadam tamen necessitate, ut supra dixit Augustinus, translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur, tres personae. Videtur hoc nihil esse quod dicit: quia cum plurale non sit nisi singulare geminatum, non potest aliud esse significatum in singulari quam in plurali. Sed dicendum, quod in ratione nominis tam in singulari quam in plurali hypostasim significat: sed propter identitatem secundum rem hypostasis et essentiae in divinis persona potest poni pro essentia in singulari, non autem in plurali, quia repugnat unitati essentiae: unde ista distinctio quam Magister ponit, magis attenditur secundum usum nominis quam secundum diversam significationem ejus.

Ideoque Augustinus, causam dictorum discernens, dicit tres personas esse unam essentiam, vel ejusdem essentiae. Hujus ratio est, quia essentia et persona possunt considerari secundum quod sunt idem re in divinis et sic dicimus tres personas unam essentiam; et secundum quod ratione differunt, et sic dicimus eas esse ejusdem essentiae, non tamen ex eadem essentia: quia haec praepositio ex denotat habitudinem causae efficientis, vel materialis; sed in genitivo potest intelligi habitudo cujuslibet causae.

Et quia essentia se habet ad personam per modum causae formalis, ideo dicuntur personae unius essentiae, non ex essentia una. Ut hic personae nomine proprietas personae intelligatur. Hoc non dicitur quantum ad proprietatem significationis, sed quantum ad identitatem rei: quia in Deo idem est proprietas distinguens et persona distincta, secundum rem; et ideo nomen personae pro proprietate poni potest, et communiter variatur acceptio hujus nominis persona in illis locutionibus: quia cum dicimus.

Alia est persona, vel: plures personae, significatur persona ut numerata et distincta; et ideo convenienter accipitur pro hypostasi. Sed cum dicitur, alius est in persona vel pluraliter, significatur ratio distinctionis, et hoc convenientius aptatur ad proprietatem.

Non est prorsus aliquis in trinitate gradus.

Contra. Augustinus: pater et filius non differunt in substantia, sed tantum in gradu.

Praeterea, sub denotat gradum. Sed in filio dicitur esse subauctoritas. Ergo etc..

Est dicendum, quod cum gradus importet ordinem dignitatis secundum sub et supra, in divinis proprie gradus non potest concedi; unde dicitur in Glossa Exod. 20, 26, super illud: non ascendes ad altare meum per gradus; per gradus ad altare ascendit, qui filium minorem, patrem majorem facit. Augustinus autem large gradum pro ordine accipit, sicut causam pro principio.

Subauctoritas autem non invenitur a sanctis in filio posita: unde non videtur proprie esse dictum.

|+d26.q1 Distinctio 26, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de essentia et personis, hic determinat de proprietatibus quibus personae distinguuntur. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat de proprietatibus propriis personarum; in secunda de appropriatis personis, 31 dist., ibi: praeterea considerari oportet.

Prima in duas: in prima determinat de proprietatibus personalibus; in secunda de proprietatibus personarum quae non sunt personales, 28 dist..

Prima in duas: in prima determinat de proprietatibus personalibus; in secunda comparat nomina significantia personas, 27 dist., ibi: hic quaeri potest.

Prima in duas: in prima determinat de hypostasi quae substat proprietatibus sicut distinctum distinguenti; in secunda determinat de proprietatibus quibus hypostases distinguuntur, ibi: jam de proprietatibus personarum videamus. Et haec dividitur in duas: in prima assignat personales proprietates personarum; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi: hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod est Dei filius. Circa primum duo facit: primo assignat personalium proprietatum numerum; secundo assignat praedicandi modum quantum ad tria, scilicet quod non praedicantur substantialiter sed relative, et quod non praedicantur accidentaliter, et quod non praedicantur temporaliter sed ab aeterno, et confirmat per auctoritatem sanctorum, ibi: quocirca sciendum est, non omne quod dicitur de Deo, dici secundum substantiam.

Hic quaeritur, quomodo dicatur proprium nato Deo, quod est Dei filius. Hic removet primo dubitationes: et primo quantum ad proprietatem filii; secundo quantum ad proprietatem spiritus sancti, ibi: ita etiam de spiritu

sancto dicendum est. Et haec dividitur in duas: in prima removet dubitationem; in secunda excludit errorem, ibi: quidam tamen putant, spiritum sanctum vel donum non dici relative ad patrem vel ad filium. Circa primum duo facit: primo removet dubitationem de proprietate spiritus sancti, secundum quod significatur nomine doni; secundo prout significatur nomine spiritus sancti, ibi: hic quaeri potest, utrum pater et filius vel etiam ipsa trinitas possit dici spiritus sanctus.

Hic quaeruntur duo. Primo de hypostasi. Secundo de proprietatibus.

Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum hypostasis sit in divinis, et quid ibi significet; 2 utrum abstractis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneant hypostases distinctae.

¶a1 Articulus 1: Utrum hypostasis proprie dicatur in divinis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod hypostasis non sit in divinis proprie dicenda. Primo per hoc quod Hieronymus dicit in littera, quod hoc nomen non est bonae suspitionis, et quod venenum sub melle latet.

AG2

Praeterea, sicut dicit boetius, hypostasis nominat substantiam subjectam accidentibus. Sed Deus non substat alicui accidenti, ut supra, distinct. 8, quaest. 5, dixit Augustinus.

Ergo non proprie potest dici hypostasis.

AG3

Item, hypostasis nominat rem naturae, quae alicui naturae supponitur. Sed in omni re naturae videtur quod natura sit majoris simplicitatis quam ipsa res naturae, et quod res naturae addit aliquid supra naturam; alias sicut est una natura, ita esset una res naturae. Sed ubicumque est additio, ibi est compositio. Ergo videtur quod omnis hypostasis sit composita. Sed in Deo non est aliqua compositio.

Ergo nec hypostasis.

AG4

Praeterea, omnis hypostasis est subsistentia et essentia: quia omne quod substat, subsistit et est. Si igitur in Deo est hypostasis, illa hypostasis erit subsistentia et essentia: quod non videtur, quia dicimus tres hypostases, non autem tres essentias vel subsistentias, secundum boetium. Ergo videtur quod hypostasis in divinis nihil sit.

AG5

Praeterea, omne quod est in divinis, aut est absolutum aut ad aliquid. Sed hypostasis non videtur in divinis significare absolutum; quia nihil absolutum in divinis distinguitur, secundum Augustinum, et boetium; hypostasis autem distinguitur.

Nec etiam est ad aliquid; quia relatio in divinis est distinguens, et hypostasis est distinctum. Ergo videtur quod hypostasis non sit in divinis.

AG6

Praeterea, omne indeterminatum se habet ad determinatum sicut possibile et materiale. Sed persona se habet ad hypostasim sicut determinatum ad indeterminatum, vel sicut distinctum ad distinguibile, ut quidam dicunt: eo quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.

Ergo cum in divinis nihil sit materiale et potentiale vel incompletum, videtur quod in divinis non sit hypostasis.

SC1

Contra, sicut supra dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 1, idem dicunt Graeci hypostasim, quod nos personam. Sed persona proprie dicitur in Deo, et pluraliter de tribus, et singulariter de singulis.

Ergo et similiter hypostasis.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, et ex verbis boetii, hypostasis apud Graecos est principaliter individuum substantiae, quod nos substantiam primam dicimus. Hoc autem est aliquid completum et distinctum et incommunicabile in natura substantiae. Unde hypostasis divina erit illud quod est per se subsistens, distinctum et incommunicabile.

Nihil autem absolutum est distinctum in divinis, sed solum id quod est ad aliquid: et sicut essentia est ipsum quod est secundum rem, ita realiter relatio distinguens est ipsum distinctum; et cum relatio sit idem secundum rem quod essentia, ipsum distinctum relatione erit idem secundum rem quod subsistens in essentia vel natura divina; et hoc significat nomen hypostasis.

Unde dico, quod nomen hypostasis in divinis significat relationem ut distinctam per modum subsistentis in natura divina, ut dictum est de nomine personae; sed differt, quia hypostasis de ratione sua non includit determinatam rationem distinctionis, sed nomen personae specialem includit distinctionis rationem quae ad dignitatem pertinet, prout dicit quid subsistens in natura nobili, scilicet intellectuali: quamvis hoc idem dicat nomen hypostasis ex usu Graecorum, ut boetius dicit, ubi supra. Sed hoc nomen pater ulterius significat distinctum, exprimendo specialem et determinatam rationem distinctionis ad nobilitatem pertinentem, scilicet relationem paternitatis.

Ex hoc patet quod ista quatuor se habent consequenter: hypostasis enim dicit subsistens distinctum quocumque modo. Hypostasis divina dicit subsistens distinctum relatione, quia alia distinctio non potest esse in divinis. Persona dicit distinctum distinctione relationis ad dignitatem pertinentis.

Pater in divinis dicit subsistens distinctum relatione ad nobilitatem pertinente, quae est paternitas.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod nomen respondens hypostasi lingua Latina, scilicet substantia, aequivocatur ad essentiam et ad substantiam primam, et ideo ne fieret occasio deceptionis, noluit Hieronymus uti nomine hypostasis ante notam et determinatam ejus significationem; ne ex distinctione hypostasis, distinctionem essentiae haeretici, simplices decipiendo, arguerent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum rem in divinis non sit aliquid sub alio vel substans alii per modum accidentis; tamen intelligitur aliquid substare quantum ad modum significandi, secundum quod etiam dicit Damascenus, quod in divinis quaedam significant id quod consequitur substantiam, ut bonitas, sapientia, paternitas et hujusmodi; et secundum hoc potest dici ibi nomen hypostasis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hypostasis in Deo est res naturae. Sciendum est enim quod individuum substantiae dicitur dupliciter: vel ex eo quod substat naturae, vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus; et quantum ad utrumque potest significari per nomen primae intentionis, vel per nomen secundae intentionis. Per nomen primae impositionis significatur ut substat naturae, hoc nomine res naturae; et per nomen secundae impositionis, hoc nomine quod est suppositum. Similiter inquantum substat proprietati, significatur nomine primae impositionis, quod est nomen hypostasis vel personae, et nomine secundae impositionis, quod est singulare, ut individuum: quae proprie non sunt in divinis, quia exprimunt determinatum modum distinctionis, quod est per materiam; sed loco horum dicitur ibi incommunicabile. Nec tamen oportet quod natura sit aliquid simplicius quam ipsa res naturae: quia in simplicibus, secundum Avicennam, quidditas simplicis est ipsum simplex; sed differt tantum quantum ad modum significandi: quia quidditas significatur ut forma, et ipsa res simplex significatur ut subsistens; et distinctio in re naturae non est ex parte naturae, sed ex parte relationum oppositarum subsistentium in natura illa.

RA4

Ad quartum dicendum, quod persona, ut dictum est, dist. 25, qu. 1, art. 4, non distinguitur in divinis ex parte naturae, vel ex parte ipsius esse; sed solum ex parte proprietatum; unde illa nomina quae dicuntur secundum respectum ad proprietatem, pluraliter praedicantur, sicut hypostasis et persona; quae autem dicuntur per respectum ad esse, praedicantur singulariter, ut subsistentia et essentia: quamvis nomen subsistentiae apud usum sanctorum sumatur pro hypostasi, ut prius dictum est. Sed quaedam sunt nomina quae dicunt respectum ad naturam communem, quae etiam pluraliter praedicantur, ut res naturae et suppositum; quia quamvis non dicant respectum ad proprietatem per modum formae, tamen, inquantum nominant aliquid distinctum sub natura communi, significant in divinis relationes ut subsistentes. Subsistentia autem et essentia non nominat distinctum: unde etiam per prius sunt in generibus et speciebus quam in individuis, secundum boetium: et ideo si proprie accipiantur, pluraliter non praedicantur, sicut est apud Graecos.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hypostasis, ut dictum est, in corp. Art., significat in divinis relationem per modum substantiae: quia sicut propter simplicitatem, idem est in Deo essentia et esse: ita etiam idem est in eo relatio distinguens et distinctum relatione; sed differunt secundum modum significandi, qui fundatur in re, quia utrumque nomen habet veram significationem suam in Deo; et ideo differunt etiam quantum ad modum supponendi, quia supposito uno non supponitur aliud.

Sicut enim dicimus quod Deus generat et deitas non generat: ita dicimus quod hypostasis distinguitur et relatio distinguit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut nomen personae significat quid distinctum in divinis, ita et nomen hypostasis; sed nomen personae determinat specialem modum distinctionis, scilicet per proprietatem nobilem, quod nomen hypostasis non determinat; unde se habent quasi sicut superius et inferius; sicut aliqua substantia est quodammodo magis communis quam aliquis homo. Sed ista determinatio et indeterminatio communis et proprii, in rebus compositis reducitur ad materiale et formale secundum rem, eo quod ratio generis fluit a materia, et ratio differentiae a forma, ut dictum est: sed in rebus simplicibus non habet aliquid respondens in re quod sit indeterminatum, quasi materiale, et forma adveniente determinetur; sed est solum quantum ad modum significandi, inquantum utrumque illorum est vere significare in divinis.

¶a2 Articulus 2: Utrum remotis relationibus per intellectum, hypostases remaneant distinctae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod remotis relationibus per intellectum, remaneant hypostases distinctae. Sicut enim dicit Augustinus, in omni quod ad alterum dicitur, est accipere aliquid quod per se dicitur; quia

relatum, non est relatum tantum, sed etiam est aliquid. Si igitur hypostasis secundum relationem ad aliquid dicitur, videtur quod praeter intellectum relationis, sit aliquid intelligere subsistens; et ita remotis proprietatibus relativis per intellectum, videtur quod remaneant ipsae hypostases subsistentes.

AG2

Praeterea, hypostasis in divinis est perfectior quam sit in creaturis. Sed in creaturis remoto per intellectum, vel secundum rem, hoc quod una hypostasis ad aliam dicitur, adhuc remanent ipsae hypostases, sicut socrates et Plato. Ergo videtur quod etiam in divinis.

AG3

Item, omne quod cadit in definitione alicujus, potest intelligi, non intellecto illo; sicut remoto per intellectum rationali, per quod homo constituitur, intelligitur animal, quod in definitione hominis ponitur. Sed persona est hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota per intellectum proprietate relativa, adhuc remanet hypostasis distincta.

AG4

Praeterea, pater habet quod est quis, et quod est pater. Aut igitur ab eodem, aut ab alio. Si ab eodem, tunc cum paternitate sit pater, paternitate erit quis. Sed in filio non est paternitas. Ergo filius non erit quis: quod est falsum. Ergo oportet dare alterum, quod non ab eodem habeat. Remoto igitur a patre hoc quo pater dicitur, adhuc remanet quod est quis. Sed quis nominat hypostasim.

Ergo remota relatione remanet hypostasis distincta.

SC1

Contra, sicut dicit Augustinus in omnibus pater et filius unum sunt, praeter ea quae ad aliquid dicuntur. Remoto igitur per intellectum hoc quo pater ad alterum dicitur, remanet solum id in quo pater et filius uniuntur.

Sed hoc non potest esse distinctum in divinis. Ergo remota relatione per intellectum, non remanent hypostases distinctae. Hoc idem videtur per boetium qui dicit quod in divinis sola relatio multiplicat trinitatem.

CO

Respondeo dicendum, quod duplex est opinio. Quidam dicunt, quod sicut est in creaturis, quod remotis relationibus et proprietatibus, remanent ipsae hypostases seipsis distinctae, ita est etiam in divinis; unde dicunt, quod abstracta personalitate, idest, relatione constituyente personam, remanet hypostasis. Sed hoc non videtur posse stare secundum fidei suppositionem, propter duo. Primo, quia cum pluralitas semper causetur ex aliqua distinctione, et distinctio omnis sit vel per essentiam vel per quantitatem vel per relationem, impossibile est in Deo esse aliquam distinctionem nisi quam causat relatio. Unde remotis relationibus per intellectum, simul tollitur ipse intellectus distinctionis.

Secundo, quia in divinis nihil praedicatur sicut accidens, vel sicut forma inhaerens alicui praeexistenti; unde quidquid significatur per modum formae, totum est subsistens. Unde sicut remota essentia per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quia ipsamet essentia est subsistens; ita etiam remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens; et similiter remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum illi relationi, sed ipsamet relatio est res subsistens. Unde abstracta relatione, proprie loquendo, nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit boetius, et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate vel relatione, sicut Judaei intelligunt, sed non per modum abstractionis. Sed non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio et remaneat aliquid subsistens relationi, quia ipsamet ibi subsistit.

Et ideo concedimus cum aliis, quod remota relatione, non manet hypostasis distincta in divinis; tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi. Sed verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset et substantia et persona ex hoc quod subsisteret in esse suo, et substaret proprietatibus essentialibus, quibus ab essentiis aliis distingueretur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod in divinis est accipere et absolutum et relatum; sed relatio non advenit absoluto sicut distinguens ipsum, sed per omnimodam identitatem rei. Sed id quod distinguitur relatione, est ipsa relatio; et hoc potest significari per modum subsistentis; et sic significatur nomine personae vel hypostasis, ut patet ex dictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in creaturis hypostases distinguuntur per materiam et proprietates diversae sunt ostendentes distinctionem; sed in divinis hypostases non distinguuntur nisi per relationem: quia non est ibi invenire aliquam realem alietatem, nisi quae est secundum oppositionem relativam.

Unde sicut in creaturis, subtracta per intellectum divisione materiae et quantitatis, non remanent hypostases distinctae; ita etiam in divinis subtracta oppositione relativa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hypostasis ponitur in definitione personae, quia persona addit aliquid supra hypostasim: non quidem relationem, quia relatio est de intellectu hypostasis divinae, sicut de intellectu personae: sed addit determinatam rationem relationis, scilicet pertinens ad dignitatem: et ideo remota relatione, neque

hypostasis intellectus, neque personae manet in divinis: quia etiam ex hoc ipso quod ponitur hypostasis divina, ponitur subsistens in proprietate nobili. Unde ratio nobilitatis quam addit persona, includitur in hoc quod est divina hypostasis. Unde sicut hypostasis humana nihil minus dicit quam persona, ita nec hypostasis divina.

RA4

Ad quartum dicendum, quod paternitate habet pater quod est quis, et quod est pater; non tamen sequitur quod filius non sit quis; quia hoc quo pater habet paternitatem, filius habet filiationem, quae etiam est relatio. Unde abstracta relatione, neque pater est quis, neque filius est quis; sed tamen uterque est quis sua relatione, sicut uterque est persona sua personalitate; et tamen personalitas unius non est personalitas alterius: et hoc quomodo sit patet ex praedictis, dist. 25, quaest. 1, art. 3, de communitate personae.

|+d26.q2 Distinctio 26, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de proprietatibus; et circa hoc quaeruntur tria: 1 an relationes sint in divinis; 2 utrum solis relationibus originis personae distinguantur; 3 de numero relationum, notionum, et proprietatum, et qualiter haec differant.

|a1 Articulus 1: Utrum relationes divinae sint omnino nihil.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis relationes omnino nihil sint. Sicut enim dicit boetius, cuncta quae in divinam praedicationem veniunt, mutantur in substantiam; ad aliquid vero omnino non praedicatur. Sed quidquid est in Deo, praedicatur de ipso. Ergo relationes non sunt in Deo.

AG2

Praeterea, ipse dicit, quod relationes quibus pater refertur ad filium, et filius ad patrem, sunt similes relationibus quibus aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur idem eidem idem. Sed tales relationes nihil secundum rem ponunt in eo de quo dicuntur, ut videtur dicere Philosophus, sed sunt solum secundum intellectum.

Ergo videtur quod relationes non sunt realiter in Deo.

AG3

Item omne quod advenit alicui et recedit ex sola habitudine alterius ad ipsum, sine omni sua mutatione, non ponit aliquid in ipso. Nihil enim potest advenire alicui de novo sine sui mutatione vel per se vel per accidens. Sed relationes hoc modo adveniunt et recedunt; sicut per mutationem alterius efficitur columna immobilis dextra et sinistra: sicut mortuo filio aliquis desinit esse pater, nulla mutatione circa ipsum facta. Ergo videtur quod relationes huiusmodi omnino nihil sunt in divinis.

AG4

Praeterea, si relatio est in divinis, aut est idem quod essentia, aut aliud. Si idem quod essentia, tunc cum essentia sit una in omnibus, et relatio erit una in omnibus; vel si personae distinguuntur relationibus, distinguuntur etiam in essentia: quod est haeresis Arii. Si aliud, ergo facit compositionem cum essentia; quod non potest esse.

Ergo relatio omnino non est in divinis.

AG5

Item, simplicissima seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt simplicissimae. Ergo seipsis distinguuntur: ergo videtur quod non distinguantur aliquibus relationibus.

SC1

Contra, omne quod est in Deo vel est absolutum vel est ad aliquod aliud. Sed personae divinae non distinguuntur in aliquo absoluto, quia in absolutis tres personae unum sunt. Ergo vel non distinguuntur, vel relationibus distinguuntur. Si igitur relationes non sunt realiter in divinis, sed secundum rationem tantum, tunc pater et filius non realiter distinguuntur, et ita sequetur haeresis Sabellii. Oportet ergo relationes in divinis ponere.

SC2

Praeterea, pater refertur ad filium et ad spiritum sanctum, sed non eodem modo ad utrumque: quia ad unum generando, ad alium spirando. Ergo videtur quod oporteat in persona significare plures relationes, quibus ad alteram referatur, sicut in una essentia plures personas. Ergo sicut in divinis non tantum ponimus essentiam, sed etiam personas, quia invenimus plures personas in una essentia; ita oportet ponere etiam relationes.

CO

Respondeo dicendum, quod apud omnes catholicos certum est relationes esse in divinis. Sed in positione relationum inveniuntur diversae doctorum sententiae.

Quidam dixerunt, ut Porretani, quod relationes in divinis sunt tantum assistentes. Quidam vero dixerunt, quod relationes in divinis sunt ipsae personae; et quod aliquando in abstracto significantur, hoc est solum propter modum loquendi; sicut dicimus, rogo benignitatem tuam, idest te benignum; et similiter resolvendae sunt omnes illae locutiones in quibus relationes vel proprietates in abstracto dicuntur. Alii dicunt, quod relationes sunt

personae et sunt in personis etiam secundum veritatem rei et non solum quantum ad modum loquendi: et omnes isti secundum aliquid verum dixerunt. Sed tamen ultima opinio continet totam veritatem.

Et ad hujus intellectum sciendum est, quod, ut supra dictum est, dist. 8, quaest. 4, art. 3, in relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens; et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sicut omnes aliae formae absolutae ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo quod dicuntur, ponant. Et ideo inveniuntur quaedam relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur; et hoc attendentes quidam Philosophi dixerunt, quod relatio non est aliquod unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura; sed est tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus, et quod relationes sunt de intentionibus secundis quae non habent esse nisi in anima. Cui etiam Porretanorum opinio consentire videtur. Sed hoc falsum est: quia nihil quod est ens tantum in anima, in genere determinato collocatur. Unde distinguendum est inter relationes.

Quaedam enim sunt quae habent aliquid in re, supra quod esse eorum fundatur, sicut aequalitas fundatur supra quantitatem; et hujusmodi relationes aliquid realiter in re sunt. Quaedam vero sunt quae non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatae istae positiones secundum naturam, sicut in partibus animalis. Ibi enim, scilicet in animali, istae relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium; sed in aliis non sunt nisi secundum rationem habitudinis unius ad alterum; et ideo dicuntur relationes rationis. Et hoc contingit quatuor modis, scilicet quod sint relationes rationis, et non rei. Uno modo, ut dictum est, in hoc art., Paulo Sup., quando relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundatur: et inde est quod quandoque contingit quod relatio realiter est in uno et non in altero: quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quae quidem realiter sunt in creatura, et non in Deo. Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis; et ideo hoc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur quod nos sumus priores illis qui futuri sunt: ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo quando ponitur relatio relationis: ipsa enim relatio per seipsam refertur, non per aliam relationem. Unde in creaturis paternitas non conjungitur subjecto per aliquam relationem mediam. Et hos ultimos duos modos ponit Avicenna.

Primi duo possunt etiam extrahi ex verbis Philosophi.

Cum igitur istae relationes, paternitas et filiatio, habeant fundamentum aliquod in re, scilicet ipsam naturam, quae communicatur secundum communicationem naturae, constat quod sunt realiter in Deo; et propter simplicitatem sunt idem quod personae in quibus sunt, et propter veritatem relationum oportet quod alio modo significantur. Primi igitur attendentes in relationibus solum id quod ad alterum est, et non fundamentum quod habent in re, dixerunt, relationes assistentes esse, quasi ex habitudine alterius advenientes. Secundi attendentes fundamentum rei et simplicitatem divinam, dixerunt, quod relationes non sunt in personis, sed sunt ipsae personae. Tertii autem considerantes utrumque, dixerunt, quod sunt in personis propter veram rationem relationis, et quod tamen sunt personae propter simplicitatem; sicut deitas est in Deo, et tamen est Deus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod dictum boetii intelligitur de ad aliquid, prout ad alterum est: sic enim non praedicat aliquid in re de qua dicitur, sed ponit aliquid extra; sed tamen aliquae relationes, quantum ad esse suum, aliquid in re de qua dicuntur ponunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in relatione identitatis duo est considerare: scilicet illud respectu cuius dicitur identitas, scilicet ipsa essentia, sicut aequalitas respectu quantitatis; et id cuius est identitas, quod dicitur idem secundum unam essentiam, sicut aequale, quod habet unam quantitatem. Et quia etiam unum numero est essentia quam pater filio communicat, ideo similitudo est harum relationum cum relatione identitatis, quantum ad id cuius respectu dicuntur; sed non est quantum ad ea quae invicem referuntur secundum illud. Unde etiam filius non dicitur idem patri masculine, sed neutraliter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quodcumque aliquid quod est de ratione rei, tollitur, oportet quod ipsa res auferatur, sicut remoto rationali destruitur homo. Ad rationem autem relationis quae habet fundamentum in re duo concurrunt; scilicet fundamentum rei, quod est quantitas, quae est causa hujus relationis: est etiam aliud de ratione ejus, scilicet respectus ad alterum: et utroque modo contingit in realibus relationibus destrui relationem: vel per destructionem quantitatis, unde ad hanc mutationem quantitatis sequitur per accidens mutatio relationis: vel etiam secundum quod cessat respectus ad alterum, remoto illo ad quod referebatur; et tunc relatio cessat, nulla mutatione facta in ipsa. Unde in illis in quibus non est relatio nisi secundum hunc respectum, veniunt et recedunt relationes sine aliqua mutatione ejus quod refertur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod relatio realiter est idem quod essentia, sed differunt solum ratione, sicut etiam bonitas ab essentia; et ex illa ratione relatio habet quod distinguat in divinis, quod non convenit essentiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etiam personae divinae seipsis distinguuntur, inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. Sed sicut persona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio; ita etiam seipsis non distinguuntur, sed relationibus; sicut Deus per seipsum est Deus, quamvis deitas sit Deus, quia ipse est sua deitas.

¶a2 Articulus 2: Utrum relationes originis distinguant hypostases.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relationes originis non distinguant hypostases. Quod enim secundum intellectum sequitur substantiam, non potest esse principium alicujus distinctionis in substantiis. Sed relatio est de assequentibus substantiam in Deo, saltem secundum intellectum, sicut bonitas et sapientia, ut dicit Damascenus. Cum igitur hypostasis sit substantia, videtur quod distinctionem hypostasum relatio non facit.

AG2

Praeterea, ordo distinguendum debet respondere ordini distinctionum. Sed inter omnes distinctiones rerum, prima est distinctio divinarum personarum, cum sit processio personarum causa processionis creaturarum, ut supra, dist. 14, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo videtur quod cum primum in entibus sit substantia, quod principium illius distinctionis non sit relatio, sed substantia.

AG3

Item, relatio non habet virtutem distinguendi, nisi secundum quod habet oppositionis rationem.

Sed rationem oppositionis non habet nisi secundum quod ad alterum est. Ergo non distinguit nisi secundum quod ad alterum est. Sed secundum quod ad alterum est, non habet relatio quod sit res aliqua vel substantia vel hypostasis. Ergo relatio non poterit facere distinctionem realem hypostasum.

AG4

Praeterea, cum multae sint aliae relationes, quam relationes originis, quare secundum eas tantum divinae personae distinguuntur? quia in divinis est invenire etiam aequalitatem et similitudinem, et hujusmodi, quae relationes quaedam sunt. Unde si istae non distinguunt, videtur eadem ratione quod nec illae.

SC1

Contra, minimae distinctioni debet respondere pro principio illud quod minimum habet de ente, et quod minimam compositionem facit. Sed inter omnia alia relatio est debilioris esse, ut dicit Commentator, adeo quod quidam reputaverunt eam esse de intentionibus secundis, ut dictum est, artic. Antec.. Ergo videtur quod maxime competat ad distinctionem personarum.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod principium distinctionis hypostasum divinarum non est relatio, immo hypostases seipsis distinguuntur per solam originem; relationes autem manifestant distinctionem; sicut in creaturis proprietates non faciunt differre secundum numerum; immo talis differentia causatur ex divisione materiae, sed proprietates tantum manifestant eam. Sed hoc non potest esse: quia quae seipsis distinguuntur, ex seipsis habent aliquam rationem distinctionis, sicut substantia distinguitur a quantitate per id quod est in intellectu utriusque, quod est esse subsistens, et esse mensuram et hujusmodi. Si autem considerentur duae hypostases, hypostasis inquantum hypostasis, non habet in intellectu suo unde ab alia distinguatur, cum utraque sit hypostasis. Ergo oportet quod hoc habeat inquantum est hypostasis per aliquam determinationem in ipsa, vel secundum determinatam materiam, sicut in creaturis, quod non potest esse in Deo, vel secundum aliquid aliud. Si autem dicatur, quod haec est sola origo per quam determinate efficitur haec hypostasis, aut per originem intelligitur ipsa relatio originis, et hoc est quod ponimus; aut origo significatur per modum operationis, et sic nullo modo habet quod distinguat hypostases; immo quod sit ab hypostasi distincta: quia omnis operatio est individuorum distinctorum, secundum Philosophum. Et ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis, nisi relatio. Cujus ratio est, quia omnis distinctio vel divisio est vel per quantitatem vel per formam, secundum Philosophum.

Secundum quantitatem vel materiam, divisio in divinis non est, cum non sit ibi quantitas et materia. Omnis autem distinctionis formalis principium est aliqua oppositio, ut largo modo sumatur oppositio, secundum quod etiam imperfectum et perfectum opponuntur, inquantum in uno est negatio vel privatio alterius. In omnibus autem oppositionibus alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, praeter relationem; quod patet per se in affirmatione et negatione et privatione et habitu. Patet etiam in contrarietate: quia secundum Philosophum, semper alterum contrariorum est sicut nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio, ut album et nigrum, frigidum et calidum et hujusmodi omnia; et ideo nulla talis distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. In relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, vel defectum aliquem importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum id quod relativum in aliquo est: sed secundum id quod ad aliud dicitur.

Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem supposito, non tamen ista negatio importat aliquem defectum, quia defectus non est nisi secundum aliquid quod in aliquo natum est esse: unde cum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus; et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod relatio divina habet aliquid in quantum est relatio, et aliquid in quantum est divina; in quantum enim divina, habet quod sit subsistens hypostasis, quia ibi nihil est accidens, nec aliqua forma inhaerens non subsistens; unde quamvis ex hoc quod est relatio, non habeat quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret; tamen habet hoc in quantum est relatio divina: sic enim non sequitur substantiam, immo est ipsa substantia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ordo distinctionis potest dupliciter considerari: vel quantum ad quantitatem distinctionis, vel quantum ad dignitatem et causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis quae possit esse, ut supra habitum est, in corp. Art.. Et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Sed quantum ad ordinem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones; et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis: non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio, ut supra habitum est, dist. 14, quaest. 1, art. 1.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, quamvis relationi ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quod sit res quaedam, est tamen res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur; et ex hoc ulterius habet, in quantum est divina, quod sit hypostasis vel substantia: et ideo facit realem hypostasum distinctionem; sicut sapientia ex hoc quod est sapientia, non habet quod sit substantia; et tamen quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens.

Et ideo considerandum est, quod ubi est relatio secundum habitudinem tantum et non secundum aliquod esse naturale, ibi non requiritur distinctio suppositorum secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Quando autem est ibi relatio non solum secundum habitudinem, sed secundum esse naturale, requiritur distinctio suppositorum etiam realiter, ut aequalis aequali aequalis. Sed ubi ipsa relatio non tantum est realiter, sed etiam est ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit, sed facit etiam suppositorum distinctionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere; inde est quod differentiae relationum essentiales sumuntur secundum differentias aliorum entium; ut patet ex Philosopho ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem, et quaedam supra actionem, et sic de aliis. Inde est quod secundum ordinem eorum in quibus fundantur relationes, est etiam ordo relationum. Sicut ergo videmus in his quae distinguuntur per essentiam, quod principia substantiae sunt distinguuntur, ut materia et forma, et aliae res accidentales sunt signa manifestantia distinctionem, ita est in his quae distinguuntur per relationem, quod relationes quae fundantur supra naturam rei, sunt distinguuntur, et aliae relationes sunt signa distinctionis. Relationes autem habentes fundamentum in natura rei, sunt relationes originis: paternitas enim fundatur in communicatione naturae; et ideo sancti ponunt, quod paternitate et filiatione pater et filius distinguuntur: sed aequalitas et similitudo demonstrant distinctionem.

Unde Hilarius supra, dist. 25, per similitudinem divinarum personarum distinctionem probavit.

¶a3 Articulus 3: Utrum notiones sint tantum quinque.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint tantum quinque notiones. Quod enim innascitur alicui ex sola habitudine alterius ad ipsum, multiplicatur secundum multitudinem eorum quae ad ipsum comparantur: quia ad multipliciter causae sequitur pluralitas in effectu. Sed relationes innascuntur ex sola habitudine alterius ad aliquem.

Ergo tot erunt relationes in Deo, quot sunt creaturae quae comparisonem ad ipsum habent.

AG2

Praeterea, in Deo fuerunt ab aeterno, secundum Augustinum, rationes rerum creandarum, quae non differunt ab invicem nisi relationibus secundum respectum ad creaturam. Ergo videtur quod quot sunt creaturae, quarum rationes sunt in Deo, tot sunt ibi etiam relationes.

AG3

Item, divinae personae non tantum comparantur ad invicem secundum naturam quam una ab alia accipit, sed etiam secundum alia attributa.

Sed in omnibus illis comparisonibus intelliguntur aliquae relationes vel aequalitatis vel similitudinis.

Ergo videtur quod tot sint relationes quot sunt ibi attributa.

AG4

Praeterea, ex omni operatione innascitur aliqua operantis relatio ad id circa quod est operatio. Sed in Deo secundum rationem distinguuntur plures operationes, ut est velle, intelligere et huiusmodi.

Ergo sicut operationem generationis consequuntur secundum intellectum relationes originis, ita et ad alias operationes consequuntur aliae relationes, sicut intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum: et ita multiplicabuntur relationes secundum numerum operationum.

AG5

Item, sicut pater et filius conveniunt in hoc quod comparantur ad spiritum sanctum ut principium; ita filius et spiritus sanctus conveniunt in hoc quod comparantur ad patrem sicut ad principium.

Sed communis spiratio est quaedam relatio conveniens patri et filio. Ergo esse a patre erit alia relatio communis filio et spiritui sancto; et ita sunt plures quam quinque.

AG6

E contra videtur quod sint pauciores: quia, ut dictum est, artic. Praec., proprietates sunt subsistentes personae. Ergo sunt ibi proprietates tot, quot sunt personae subsistentes. Sed personae subsistentes non sunt nisi tres. Ergo proprietates non sunt nisi tres.

CO

Respondeo dicendum, quod notionis, proprietatis et relationis differentia potest tripliciter assignari. Primo quantum ad rationem significationis; et sic sciendum est, quod paternitas dicitur relatio, secundum quod ad filium refertur; dicitur autem proprietas, in quantum soli patri convenit: dicitur notio, in quantum est principium formale innotescendi patrem. Secundo quantum ad ordinem intelligendi; quia cum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit sibi proprium, intellectum notionis praecedit intellectus proprietatis. Et quia proprietas non convenit nisi rei distinctae ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis; intellectum proprietatis in divinis praecedit intellectus relationis.

Tertio quantum ad numerum; quia notiones sunt quinque, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Harum autem quatuor tantum sunt proprietates, quae uni personae tantum conveniunt, scilicet paternitas, innascibilitas, quae conveniunt tantum patri; filiatio, quae convenit tantum filio; processio, quae convenit tantum spiritui sancto. Communis autem spiratio non potest dici proprietas simpliciter, quia convenit duabus personis; sed secundum quid, secundum quod aliquid dicitur esse proprium ad aliquid; est enim proprium patris et filii respectu spiritus sancti. Harum etiam notionum quatuor sunt tantum relationes, scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio; innascibilitas enim non proprie dicitur relatio, nisi per reductionem, secundum quod negatio reducitur ad genus affirmationis, ut non homo ad genus hominis. Harum autem proprietatum vel notionum vel relationum, tres tantum sunt personales, scilicet constituentes personas: unde habent quasi actum differentiae constitutivae, scilicet paternitas, filiatio, processio. Aliae duae sunt proprietates personae, sed non personales.

Harum autem notionum quinque sufficientia sic patet. Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio personae, tria requiruntur; primo quod ad originem pertineat, quia relationibus originis personae distinguuntur; secundo quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente; tertio quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi. Dico igitur, quod pertinens ad originem potest significari vel affirmative vel negative. Si affirmative, vel dicetur secundum rationem principii, ut a quo alius, vel secundum rationem ejus quod est a principio, ut qui ab alio.

Utrumque istorum dicit originem in communi: unde neutrum potest esse notio. Oportet ergo quod determinetur secundum specialem modum originis, qui non est nisi dupliciter, ut supra probatum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, scilicet per modum naturae, et per modum amoris; et secundum utrumque habemus duas relationes: unam quae designat rationem principii, et alteram quae designat rationem ejus quod est a principio; et sic sunt quatuor rationes, scilicet paternitas et filiatio quantum ad modum originis naturae; processio et communis spiratio quantum ad modum originis amoris. Si significatur negative, vel negatur ratio principii, vel ratio ejus quod est a principio. Si negatur ratio principii, non est ad dignitatem pertinens, et ideo non potest esse notio spiritus sancti, nec esse principium alicujus personae divinae. Si negatur ratio ejus quod est a principio; aut in speciali, aut in generali. Si in speciali, non potest esse notio; quia quanto affirmatio est magis specialis, tanto notio opposita est magis communis, sicut non homo est magis commune quam non animal; quia omne non animal est non homo; sed non convertitur. Si in generali, sic erit negatio specialis, et ad dignitatem pertinens; unde faciet notionem patris, quae est innascibilitas quae significat non esse ab alio, secundum quod est proprietas patris. Quare autem dicatur innascibilitas per privationem nativitatis, specialiter infra dicetur, dist. 28, qu. 1, art. 1.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod relationes illae quae significantur in Deo ex habitudine creaturarum ad ipsum, nihil realiter ponunt in Deo, ut ex praedictis, hac quaest. Art. 1, patet; et ideo non sequitur quod secundum hoc in infinitum multiplicentur relationes realiter in Deo existentes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod relationes illae secundum quas attenditur distinctio idearum, non sunt fundatae in esse divino, sed in intellectu ejus; unde realiter non habent esse in Deo, sed solum sunt intellectae ab ipso, sicut forma asini, et forma equi et hujusmodi; et non sicut bonitas et sapientia in ipso habent esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aequalitas et similitudo non addunt aliquam relationem realem super paternitatem et filiationem; et ratio hujus infra dicitur, 31 dist., quaest. 1, art. 1.

RA4

Ad quartum dicendum, quod relationes quibus non subest aliqua realis distinctio in re quae refertur, non est relatio realis. Unde quaecumque aliqua operatio reflectitur in suppositum operans, ex reali operatione non innascitur aliqua realis relatio, sed rationis tantum; et ideo cum dicitur, quod Deus vel anima intelligit se, non importatur ibi aliqua realis relatio, sed rationis tantum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod esse ab aliquo non dicit determinatum modum originis; et ideo non dicit specialem notionem, sed salvatur in duabus notionibus, scilicet filiatione et processione, cum quibus non ponit in numerum, sicut nec aliquod commune cum propriis quae sub eo continentur, sed communis spiratio dicit determinatum modum originis, secundum quam pater et filius sunt principium spiritus sancti; et ideo dicit specialem notionem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quaelibet proprietas in divinis, et quidquid est ibi, est subsistens; non tamen oportet quod sint tot res subsistentes quot sunt proprietates; sed quot oppositio exigit realiter distinguens. Unde sicut in Deo bonitas et sapientia est subsistens, non tamen alia et alia res est subsistens, quia non habent oppositionem; ita etiam communis spiratio est subsistens, non tamen est alia res subsistens quam paternitas et filiatio, quia non habent oppositionem ad eam: unde in una re subsistente cum utroque esse potest.

Nec tamen constituit personam in qua est, quia praesupponit secundum ordinem naturae paternitatem et filiationem, sicut et processio praesupponit generationem; et ideo non est personalis notio; et similiter innascibilitas, cum non habeat oppositionem ad paternitatem, in eadem re subsistente esse potest; et quia negatio importata consequitur secundum intellectum in ea positionem principii, ideo non constituit personam, sed est in persona constituta per paternitatem.

EX

Nihil quidem secundum accidens dicitur. Videtur ratio haec non valere; quia multa sunt accidentia inseparabilia, quae semper consequuntur subjectum inamissibiliter. Ad quod dicendum, quod omne subjectum accidentis potest intelligi sine accidente, quamvis quandoque accidens inseparabiliter sequatur subjectum; et ideo, quia ipsum suppositum relationis non potest intelligi sine relatione, cum ipsa relatio sit suppositum subsistens, non potest esse accidens. In omni enim accidente quod advenit, est quaedam compositio subjecti ad accidens, propter quod sine eo intelligi potest; et ubi est compositio, est mutabilitas quantum ad naturam compositionis; quia omne quod compositum est, divisibile est, nisi aliqua causa impediatur.

Item omnes enim homines filii Dei sunt factura, idest creatione; non tamen omnis creatura habet nomen filiationis, sed solum illa quae ad imaginem est. Vel melius. Homo dicitur filius factura etiam per adoptionem, quia cum prius non esset filius, factus est filius; et non habet hoc ex origine nativitatis suae quod sit filius Dei, sicut habet aeternus filius. Et haec expositio consonat sequentibus.

De hac filiatione adoptionis dicitur in 3, dist. 10, qu. 3, art. 1.

Nec quidquam proprie, nisi filius. Hoc dicit, quia filiatio est tota substantia ipsius; unde essentia divina non excluditur, quia essentia divina in filio est filiatio. Origine non adoptione. Hoc est contra Nestorium et Photinum, qui dicebant, aliam esse personam Dei et hominis; et ita sequitur quod filius hominis non sit filius Dei naturaliter, sed per adoptionem. Veritate non nuncupatione. Contra Sabellium, qui dixit his nominibus, pater et filius nullam distinctionem in re subjacere. Nativitate non creatione. Contra Arium, qui dixit Dei filium creaturam. Alia patent ex his quae dicta sunt de spiritu sancto, dist. 18, qu. 1, art. 2.

|+d27.q1 Distinctio 27, Quaestio 1

|a0 Prologus

Positis tribus personalibus proprietatibus divinarum personarum, hic Magister determinat de ipsis proprietatibus in comparatione ad nomina personarum, et dividitur in partes tres: in prima ostendit quod in omnibus personalibus nominibus praedictae proprietates designantur; in secunda proponit generalem regulam ad inveniendum hujusmodi nomina, quae proprietates designant, ibi: et est hic advertenda quaedam generalis regula. Prima in duas: in prima ostendit quod dictae proprietates designantur in nominibus personalibus consuetis, scilicet nomine patris et filii et spiritus sancti; in secunda ostendit quod designantur etiam aliis nominibus personas significantibus, ibi: hic non est praetermittendum.

Prima in duas: in prima ostendit quod praedicta nomina proprietates personarum designant; in secunda subjungit rationem, ibi: illae enim proprietates singulae singulis proprie conveniunt personis, quae scilicet determinant personas: unde in nominibus personarum intelliguntur, sicut determinans in determinato. Prima in duas: in prima ostendit quod nomina personarum designant proprietates praedictas; in secunda ostendit quod non est omnino idem modus significandi in nominibus proprietatum et nominibus personarum, ibi: non tamen videtur nobis omnino esse idem dicere, aliquid esse patrem et genuisse filium etc.. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit objectionem ad alteram partem, ibi: videtur quod non sint eadem proprietates quas ponit Hilarius; tertio ponit solutionem, ibi: ad quod sine praepudicio aliorum dicimus.

Et est hic advertenda quaedam generalis regula.

Hic ponit regulam ad inveniendum nomina personalia, et circa hoc tria facit: primo ponit regulam; secundo movet quaestionem circa regulam, et solvit eam, ibi: quaeritur hic, cum dicitur, Deus de Deo, lumen de lumine, et hujusmodi, utrum dicantur secundum substantiam; tertio ex solutione quasi elicit quamdam conclusionem, ibi: et est sciendum quod secundum nomina substantiae tantum dicitur illud de illo.

Hic quaeruntur duo. Primo de ipsis notionibus vel proprietatibus. Secundo de nominibus personalibus, et praecipue de verbo.

Circa primum duo quaeruntur: 1 qualiter proprietates ad invicem differant; 2 utrum proprietates vel relationes, operationes personales secundum intellectum praecedant, vel e converso.

¶a1 Articulus 1: Utrum proprietates ad invicem distinguantur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod proprietates ad invicem non distinguantur. Nulla enim est distinctio in divinis, nisi secundum originem.

Sed una proprietas non oritur ab alia: quia sicut essentia non generat, ita nec proprietas.

Ergo proprietates ad invicem non distinguuntur.

AG2

Praeterea, relatio est medium inter duo extrema.

Sed inter duos terminos est una via media secundum rem, quamvis differat secundum rationem, sicut est eadem via a thebis ad Athenas et e converso, ut dicit Philosophus.

Ergo videtur quod una relatione referatur pater ad filium et filius ad patrem; et ita ad minus paternitas et filiatio sunt una relatio.

AG3

Item, in divinis nihil invenimus distinctum secundum rem, nisi per oppositionem relativam.

Sed sicut inter attributa essentiae, ut bonitatem et sapientiam, non invenitur aliqua oppositio, ratione cujus de se invicem praedicantur, quia bonitas est sapientia, et e converso; ita etiam proprietates unius personae non habent aliquam oppositionem ad invicem; alias non possent in eodem supposito esse.

Ergo videtur quod non sint plures secundum rem, et quod una praedicetur de alia, ut dicatur: paternitas est innascibilitas, et e converso.

AG4

Praeterea, non magis distat ratio verbi a ratione filii, quam ratio ingeni a ratione patris.

Sed eadem notio designatur nomine verbi et filii, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod similiter eadem notio designetur nomine ingeni et nomine patris; et sic innascibilitas et paternitas est una et eadem notio.

AG5

Item, unius personae ad aliam personam in divinis non est nisi una relatio. Sed nomine patris, generationis et paternitatis importatur relatio patris ad filium. Ergo videtur quod omnia ista in divinis idem sunt: quod est contra Magistrum in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod in divinis, ut supra dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 3, sunt quinque notiones; non tamen sunt quinque res, sed solum tres res, scilicet pater et filius et spiritus sanctus.

Ad cujus intellectum sciendum est, quod in illo proprie aliqua multiplicantur et non unum sunt, cujus differentiis propriis distinguuntur, ut dicit Philosophus, verbi gratia, isosceles, idest triangulus duorum aequalium laterum, et isopleuros, idest triangulus aequilaterus, distinguuntur differentiis trianguli; et ideo non dicimus quod sunt unus triangulus, sed plures. Non autem distinguuntur propriis differentiis figurae, immo sub una figurae differentia incidunt, quod est habere tria latera; et ideo dicuntur una figura, quae est triangulus; et ideo non potest dici quod sunt plures res, nisi de illis quae per differentiam rei distinguuntur. Differentia autem rei in divinis non est nisi per oppositionem relationis; et ideo non poterit dici quod sunt plures res, nisi secundum quod exigit ista oppositio. Unde paternitas et filiatio sunt duae res, et similiter pater et filius.

Sed paternitas et communis spiratio non sunt duae res, quia non opponuntur relative; sed tantum duae relationes, quia distinguuntur differentiis relationis in quantum est relatio. Cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentiae relationis erunt secundum quod est ad diversa; et ideo, quia paternitate pater refertur ad

filium, et communi spiratione ad spiritum sanctum, communis spiratio et paternitas sunt duae relationes, et similiter duae notiones, in quantum est alia et alia ratio innotescendi patrem in una et alia.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod oppositio secundum originem per prius secundum intellectum est in relationibus originis quam in ipsis personis quae ab invicem oriuntur: quia personae non opponuntur nisi secundum quod hujusmodi relationes habent; et ideo relationes oppositae seipsas distinguuntur, sicut differentiae constitutivae; sed personae relationibus, sicut species differentiis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, ut Avicenna dicit, quod eadem numero relatio est in utroque extremorum; quod non potest esse, quia unum accidens non est in duobus subjectis; et ideo dicendum, quod in utroque extremorum est una relatio differens ab alia in quibusdam secundum speciem, sicut in illis quae diversis nominibus utrinque nominantur, ut paternitas et filiatio; sed in quibusdam non differunt specie, sed numero tantum, sicut quando utrumque est unum nomen, ut in similitudine et aequalitate; et tunc relatio quae est in uno sicut in subjecto, est in altero sicut in termino, et e converso; et ideo relatio secundum esse suum, prout in re fundamentum habet, non est medium, sed extremum; sed secundum respectum est medium; unde patet quod realiter distinguuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut attributa essentialia non sunt plures res, ita nec proprietates uni personae convenientes; sed sunt una res, quae est illa persona; sed tamen quia relatio manet in divinis etiam secundum communem rationem generis, manet etiam relationis distinctio, in quantum est relatio; et ideo potest dici quod sunt plures relationes, et una relatio de alia non praedicatur.

Non sic autem est in essentialibus, quae non manent ibi secundum communem rationem generis; unde non distinguuntur secundum rationem alicujus communis, cujus ratio in Deo sit, si tamen accipiatur commune reale, ut significatur nomine primae impositionis; si vero accipiatur commune rationis, quod significatur nomine secundae impositionis, sic commune est omnibus quod sint attributa; et ideo quia dividunt unum commune rationis, secundum hoc non praedicantur de invicem. Non enim dicimus quod hoc attributum sit illud attributum; sed quod est aliud attributum ab illo. Sed quia non dividunt unum commune reale, ideo ratione divinae simplicitatis secundum quodcumque nomen primae impositionis de se invicem praedicantur, ut dicatur: haec res est illa res; vel etiam propriis nominibus, ut: sapientia est bonitas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum et filius non distinguuntur differentia relationis; quia utrumque dicit relationem ejusdem ad idem; et propter hoc non importantur nomine verbi et filii duae relationes, sed una; similiter nomine doni et amoris; sed distinguuntur tantum secundum quod habent fundamentum in re, prout unum fundatur in emanatione naturae, scilicet filius, et aliud in emanatione intellectus, scilicet verbum; quae in Deo non nisi ratione differunt; et ideo verbum et filius differunt solum ratione et non relatione; sed ingenitus et pater non respectu ejusdem dicuntur; et ideo constat quod non est una relatio, vel notio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut est in essentialibus quod idem est secundum rem divina operatio et Deus et deitas, sed distinguuntur secundum rationem tantum fundatam in re; ita etiam est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis et persona et proprietas constituens personam; sed differunt tantum secundum rationem et modum significandi. Unde dico, quod eadem ratio significatur per haec tria, pater, paternitas, generatio; sed pater significat illam per modum hypostasis vel personae, paternitas per modum proprietatis, generatio per modum operationis.

¶a2 Articulus 2: Utrum operatio personalis praecedat secundum rationem relationem personae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod operatio personalis praecedat secundum intellectum relationem personae. Generatio enim, ut dictum est, dist. 5, qu. 1, art. 1, significat operationem personalem.

Sed Magister in littera dicit, quod ideo est pater quia genuit. Ergo videtur quod generatio secundum intellectum praecedat relationem patris.

AG2

Praeterea, relatio paternitatis et operatio generationis se consequuntur. Aut ergo paternitas est principium hujus operationis quae est generatio, ut scilicet quia pater est, ideo generat; aut consequitur ipsam per modum effectus relictus ab ipsa, ut scilicet quia generat, est pater. Sed paternitas non est principium ipsius operationis; quia, ut dicit Anselmus, eo quod est Deus generat, et non eo quod est pater. Ergo videtur quod paternitas consequatur generationem secundum intellectum.

AG3

Item, omnis relatio secundum intellectum consequitur illud in quo fundatur; sicut aequalitas consequitur quantitatem. Sed, secundum Philosophum, paternitas et filiatio fundantur in operatione. Ergo paternitas sequitur operationem generationis secundum intellectum.

AG4

Praeterea, sicut se habet generatio activa ad patrem, ita se habet generatio passiva vel nativitas ad filium. Sed filiatio nullo modo praecedat nativitatem secundum intellectum, sed semper consequitur.

Ergo nec paternitas generationem activam, sed consequitur eam. Ergo videtur quod etiam paternitas secundum intellectum generationem activam sequatur.

SC1

Contra, operatio, secundum Philosophum, est individuorum distinctorum, vel singularium. Sed non est distinctum quid in divinis nisi per relationem. Ergo intellectum operationis personalis praecedat intellectum relationis.

SC2

Praeterea, principium operationis propriae alicujus oportet quod sit forma propria ejus. Sed generatio est propria operatio patris. Cum igitur nulla forma patris potentiae sit propria nisi paternitas, videtur quod paternitas sit principium generationis in patre, et ita praecedat secundum intellectum.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod relationes non distinguunt nec constituunt personas, sed tantum manifestant constitutas et distinctas, relatio consequitur operationem personalem absolute secundum intellectum.

Sed quia non invenitur aliquid distinguens personas et constituens eas nisi relatio secundum rationem suae oppositionis; ideo dico, quod relatio, in quantum est constituens personam, praecedat secundum intellectum operationem. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa relatio potest tripliciter considerari. Vel in quantum est relatio absolute, et ex hoc non habet quod praecedat operationem, immo magis quod sequatur.

Vel in quantum est relatio divina quae est constituens personam et ipsa persona subsistens; et sic praecedat secundum intellectum operationem. Vel in quantum est ipsa operatio personalis; et sic sunt simul secundum intellectum, et idem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Magister, quod quia genuit est pater, accipit generationem non prout significatur per modum operationis, sed prout significatur per modum proprietatis constituentis personam; et sic secundum intellectum praecedat personam constitutam et distinctam. Sic enim generationem pro paternitate ponunt, sicut etiam supra praecedenti distinct.. Vel dicendum quod attendit ad relationem secundum quod relatio est, et non secundum quod est relatio divina constituens personam et distinguens. Vel potest melius dici, quod in hoc quod dicit, quod est pater quia genuit, non importatur aliquis ordo per modum causae, sed potius identitas relationis; unde etiam ipse dicit, quod ideo est filius quia genitus, et quia filius ideo genitus, ex verbis Augustini.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 1, art. 1, principium generationis in divinis non potest esse tantum natura, nec iterum tantum proprietates; sed natura divina prout est in patre, vel proprietates quae est paternitas. Unde Anselmus non dicit totum quod exigitur ad principium generationis. Ut enim totum complectamur, oportet dici quod non tantum quia Deus est, generat, vel quia pater, sed quia Deus pater.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de relatione secundum rationem relationis absolute; sed haec relatio quae est paternitas, habet aliquid ultra: quia cum sit divina, constituit personam, et est ipsa persona constituta, ratione cujus praecedat secundum intellectum operationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in patre et filio: quia forma propria generati nullo modo est principium generationis activae vel passivae, sed consequens, et quasi terminus; et ideo filiatio nullo modo praecedat intellectum nativitatis; sed forma generantis propria est principium generationis activae: et ideo oportet quod praecedat intellectum generationis.

|+d27.q2 Distinctio 27, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de verbo; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum verbum proprie sit in divinis; 2 utrum dicatur essentialiter, vel personaliter tantum; 3 utrum in verbo importetur respectus ad creaturam.

|a1 Articulus 1: Utrum verbum dicatur proprie in divinis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod verbum non proprie in divinis dicatur. Omne enim nomen quod significat corporalem operationem, non potest Deo convenire nisi metaphorice. Sed verbum est hujusmodi: dicitur enim a verberatione aeris ut dicit Priscianus. Ergo verbum proprie de Deo non dicitur.

AG2

Praeterea, inter omnia quae apud nos sunt, verbum videtur magis esse transiens, vel de magis transeuntibus, nec est quid subsistens. Sed quidquid dicitur in divinis, est permanens et subsistens.

Ergo videtur quod verbum de Deo non proprie dicatur.

AG3

Si dicas, quod de Deo dicitur non verbum vocis, sed verbum cordis. Contra. Hoc verbum definiens Anselmus dicit, quod dicere summo spiritui nihil est aliud, quam cogitando intueri. Sed cogitare Deo non convenit, quia cogitatio dicit quemdam discursum rationis inquirentis et procedentis ex uno in aliud. Ergo videtur quod nec verbum aut dicere Deo conveniat.

AG4

Praeterea, verbum cordis videtur esse quaedam conceptio intellectus. Sed nihil concipitur ab intellectu nisi species rei intelligibilis, quam apud se format. Cum igitur Deus non cognoscat per speciem aliquam, sed se per essentiam suam videat, et sic cognoscat omnia; videtur quod non sit ibi proprie verbum intellectus.

SC1

Contra, joan. 1, 1: in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.

SC2

Praeterea, nihil aliud est verbum, ut infra Augustinus dicit, dist. 18, quam genita sapientia. Sed genita sapientia est in Deo. Ergo videtur quod et verbum.

CO

Respondeo, absque omni dubio confitendum est, Deum esse verbum, et proprie verbum dici.

Ad cujus intellectum sciendum est, quod in nobis, ut quaedam Glossa ordinaria super joan.

Dicit, invenitur triplex verbum; scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis; cujus necessitas est, quod cum locutio nostra sit quaedam corporalis operatio, oportet quod ad ipsam concurrant ea quae ad omnem motum corporalem exiguntur.

Oportet autem ad hoc quod sit motus corporalis hominis, qui scilicet est per deliberationem, quod praecedat deliberatio et iudicium in parte intellectiva. Sed quia intellectus est universalium, et operationes singularium, ideo, ut dicitur 3 de anima, oportet esse quamdam virtutem particularem quae apprehendit intensionem particularem rei, circa quam est operatio; et tertio oportet quod sequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas musculis et nervis; ut quasi videatur esse quidam syllogismus, cujus in parte intellectiva habeatur major universalis, et in parte sensitiva habeatur minor particularis, et demum sequatur conclusio operationis particularis, per virtutem motivam imperatam; ipsa enim operatio se habet in operabilibus sicut conclusio in speculativis, ut dicitur 7 metaphysic..

Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei; et a Damasceno dicitur, quod est naturalis intellectus motus, velut lux ejus et splendor; et ab Augustino dicitur verbum animae impressum. Secundum autem quod est in imaginatione, quando scilicet quis imaginatur voces quibus intellectus conceptum proferre valeat, sic est verbum quod habet imaginem vocis, et quod ab aliis dicitur verbum speciei vocis, et a Damasceno dicitur verbum in corde enuntiatum, et ab Augustino dicitur verbum animi sinu cogitatum.

Secundum autem quod jam est in corporali actione per motum linguae et aliorum instrumentorum corporaliu, dicitur verbum vocis; et a Damasceno verbum quod est Angelus, scilicet nuntius, intelligentiae, et ab Augustino verbum cum syllogismis pronuntiatum.

Dico igitur, quod verbum vocis, et quod habet imaginem vocis, non potest dici in divinis, nisi metaphorice; sed verbum cordis quod consistit in intellectu tantum, dicitur etiam per prius de Deo quam de aliis.

Sed tamen sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis. Et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio; ideo est duplex verbum: scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quae etiam displicet; unde dicit Augustinus quod verbum dicitur animo impressum, quamvis res ipsa displiceat aut non placeat.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis nomen verbi impositum sit a motu corporali, quod est ultimum in nostra locutione; tamen impositum est ad significandum omne quod dicitur vel exterius vel interius. Unde quamvis interpretatio nominis non conveniat Deo, convenit tamen res significata per nomen, sicut frequenter contingit, ut dictum est, dist. 26, qu. 1, art. 1, de hoc nomine persona.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum vocis neque permanet neque subsistit in nobis, sed verbum cordis nostri permanet, quamvis non subsistat: et ideo patet quod quamvis verbum non habeat ex ratione verbi quod

permaneat vel subsistat, tamen habet diversas rationes perfectionis, secundum quod in diversis invenitur; et ideo verbum divinum habet quod sit permanens et subsistens; sicut et de amore supra, dist. 10, qu. 1, art. 1, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sine dubio cogitatio in Deo proprie non est; sed Anselmus per similitudinem nomen cogitationis posuit. Sicut enim in cogitatione est exitus rationis ab uno in aliud per collectionem, ita etiam ratio verbi, ut dictum est, in corp. Art., completur in quadam emanatione et exitu ab intellectu; unde addit supra simplicem intuitum intellectus aliquid cogitationi simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit essentiam suam per aliquam speciem differentem essentialiter aut realiter ab ipsa essentia; nihilominus tamen ipse intelligit essentiam suam per essentiam suam; unde essentia se habet ut intelligens et ut intellecta et ut quo intelligitur; et in quantum se habet ut intelligens, sic vere et proprie est ibi ratio intellectus; et in quantum se habet ut id quod intelligitur, est ibi vere ratio intellecti; sed in quantum se habet ut quo intelligitur, sic est ibi ratio verbi.

¶a2 Articulus 2: Utrum verbum dicatur personaliter.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verbum non dicatur personaliter; sicut enim dicit Augustinus, verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Sed notitia dicitur essentialiter. Ergo et verbum.

AG2

Praeterea, omne illud quod potest intelligi non intellecta distinctione personarum, est essentialiter in divinis. Sed non intellecta distinctione personarum, adhuc potest intelligi quod intellectus divinus manifestat se sibi, et manifestat se creaturae.

Cum ergo verbum non addat aliquid supra rationem intellectus nisi ordinem manifestationis, videtur quod verbum sit essentialiter, sicut et intelligere.

AG3

Item, verbum est terminus hujus actus qui est dicere; nihil enim dicitur nisi verbum. Sed quaelibet persona potest dicere se, et potest dicere essentiam suam. Ergo essentia est verbum, et quaelibet persona est verbum; et ita verbum essentialiter dicitur. Nec potest dici, quod quilibet eorum dicat se verbo patris; quia perfectius est dicere verbo proprio, quam alterius; et ita, cum unaquaeque persona perfectissime se dicat, videtur quod quaelibet dicat se verbo proprio; sed non verbo proprio quod sit ab ipsa; quia sic essent plures personae quam tres. Ergo verbo proprio quod est ipsa.

AG4

Praeterea, ut dictum est, artic. Antec., verbum dicit conceptionem intellectus. Sed conceptus intellectus nullus est nisi species intelligibilis formata in intellectu. Ergo in Deo non potest esse verbum nisi illud quod se habet per modum speciei, et quo intelligitur. Sed hoc est principium intelligendi, in quo aliquid intelligitur, et quo intelligitur.

Ergo videtur quod si filius diceretur tantum verbum personaliter, filius esset principium actus intelligendi in patre, quod supra improbatum est, in 5 distinct., ab Augustino.

AG5

Contra est quod Augustinus dicit, quod eo dicitur verbum in divinis quo filius et quo sapientia genita. Sed ista omnia dicuntur personaliter. Ergo videtur quod et verbum.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, quod quamvis sint tres qui dicant, tamen non est ibi nisi unum verbum. Ergo videtur quod verbum tantum dicatur personaliter.

AG7

Item, verbum, ut dictum est, artic. Antec., dicit ordinem cujusdam exitus, et conceptionem intellectus, et dicitur ad aliquid, sicut in littera dicitur. Omnia autem haec videntur ad personas pertinere. Ergo videtur quod verbum sit personale.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod dicere de Deo dicitur tripliciter: quandoque enim dicere est idem quod intelligere, et sic est essentialiter; quandoque autem dicere idem est quod generare, et sic est notionale; quandoque autem dicere est idem quod creare, et sic dicere connotat respectum ad creaturam, et est essentialiter. Dicunt igitur quod huic actui non respondet verbum nisi quantum ad secundum modum dicendi; et ideo quamvis dicere dicatur essentialiter et personaliter, tamen verbum non dicitur nisi personaliter. Sed hoc non videtur verum: quia non est intelligibile quod aliquid dicatur et non sit verbum; unde oportet quod quoties dicitur dicere toties dicatur verbum.

Alii dicunt, quod dicere nihil aliud est in universali quam manifestare intellectum suum. Potest autem homo manifestare intellectum suum vel alteri, sicut verbo vocali, vel sibi ipsi, sicut verbo cordis.

Ita dicunt, quod utroque modo Deus manifestat intellectum suum, scilicet condendo creaturam, quae est verbum ipsius, quasi verbum vocabile, et generando filium, secundum quod manifestat se apud seipsum, et hoc est idem quod verbum cordis. Unde dicunt, quod verbum dictum de Deo semper est personale. Sed hoc non videtur verum: quia si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus.

Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae.

Unde cum pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est filius, oporteret quod pater intelligeret filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est, dist. 5, quaest. 3, art. 1.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater, vel filius, sed imponitur ad significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen scientia; sed in hoc differt, quia relatio quae importatur hoc nomine scientia, non est relatio originis, secundum quam referatur scientia ad illud a quo est; sed est relatio secundum quam refertur ad illud ad quod est, scilicet ad scibile; sed hoc nomen verbum importat relationem secundum quam refertur ad illud a quo est, scilicet ad dicentem. Hujusmodi autem relationes in divinis contingit esse dupliciter: quaedam enim sunt reales, quae requirunt distinctionem realem, sicut paternitas et filiatio, quia nulla res potest esse pater et filius respectu ejusdem; quaedam autem sunt relationes rationis tantum, quae non requirunt distinctionem realem, sed rationis, sicut relatio quae importatur in hoc nomine operatio.

Habet enim operatio respectum implicitum ad operatorem a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio, nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine verbum, sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transumitur; quia in nobis, ut dictum est, art. Praec., nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina. Si autem importet relationem realem distinctionem exigentem, oportet quod personaliter dicatur, quia non est distinctio realis in divinis nisi personarum. Et est simile de amore, qui secundum eandem distinctionem essentialiter et personaliter dicitur, ut supra dictum est, dist. 18, quaest. 1, art. 1. Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cujus est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cujus similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens. Sed tamen in usu sanctorum et communiter loquentium est quod hoc nomen verbum relationem realiter distinguentem importat, ut dicit Augustinus, quod verbum idem est quod sapientia genita; et ideo ista quaestio parum valet, quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum; unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures, secundum Philosophum; de rebus autem judicandum secundum sapientes. Cum enim de rebus constat, frustra in verbis habetur controversia, ut dicit Magister, Lib. 2, dist. 14. Sed tamen ea quae in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi quantum sacra Scriptura eis utitur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod notitia non dicit totam rationem verbi: quia notitia et sapientia dicuntur per modum quiescentis et manentis in eo cujus sunt; et ideo nunquam dicuntur nisi essentialiter, quamvis possint esse appropriata: sed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, et exitum in manifestationem sui; et ideo, quia exitus iste potest intelligi vel secundum rem distinctam, prout filius exit a patre, vel secundum rationem tantum, prout intelligere est ab intellectu divino; ideo verbum quandoque essentialiter et quandoque personaliter dicitur, sicut et amor.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, adhuc intellectus divinus potest manifestare seipsum et ad se et ad alterum. Ad alterum, sicut creando creaturam, vel inspirando cognitionem sui creaturae. Ad seipsum, per modum quo aliquis convertitur supra id quod intellexit, ut manifestum fiat utrum verum sit vel non quod intellectu percipit; hoc enim proprie est loqui in corde. Propter quod habet aliquid simile cognitioni; non tamen esset ibi manifestatio principii in aliquo realiter distincto et existente per modum intellectus in eadem natura, non intellecta distinctione personarum.

RA3

Tertium conceditur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nullo modo est concedendum quod pater intelligat a filio, vel quod intelligat in filio, sicut in objecto vel specie qua cognoscitur: quia hoc poneret filium habere aliquam rationem principii ad patrem. Sed tamen concedendum est quod pater intelligit in filio et seipsum et alia, inquantum videt filium esse similitudinem suam et omnium aliorum, sicut principium videtur in eo cuius est principium, quamvis et in seipso videatur. Possum enim videre hominem in imagine sua, quamvis ipsum etiam per se videam.

Ita quamvis pater seipsum videat in se et omnia alia, tamen omnia potest videre in filio, et seipsum, sicut et seipsum in creatura videre potest, inquantum ipsum creatura repraesentat, quamvis imperfecte.

RA5

Ad quintum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Augustinus accipit verbum prout dicit realem exitum et distinctionem a dicente, et non secundum quod ad rationem verbi sufficit distinctio rationis; et ideo accipit verbum tantum personaliter.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in divinis non est nisi tantum unum verbum; et tamen est ibi verbum personale et essenziale, quia persona non distinguitur ab essentia; unde nec excluditur per dictionem exclusivam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod omnia illa quae dicuntur, possunt accipi realiter vel secundum rationem; et utrumque sufficit ad rationem verbi; et ideo potest dici essentialiter et personaliter.

Articulus 2B

AG1

Ulterius quaeritur circa hoc: si verbum dicatur personaliter, utrum solus filius dicendus sit verbum.

Videtur quod non. Quia sicut filius exit a patre ut manifestans ipsum, ita et spiritus sanctus. Ergo ratio verbi utrique aequaliter convenit.

AG2

Praeterea, intellectus est quasi medium inter naturam quam sequitur, et voluntatem quam praecedit.

Sed medium pertinet ad utrumque extremorum.

Cum ergo verbum dicat processionem intellectus, videtur quod non magis dicatur filius verbum, qui procedit per modum naturae, quam spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis.

AG3

Item, causa manifestatur per effectum. Sed intellectus divinus est causa omnium creaturarum, sicut intellectus artificis causa artificiorum. Ergo omnes creaturae possunt dici verbum Dei.

SC1

Contra est quod dicit Augustinus, quod sicut in trinitate solus filius dicitur verbum, ita solus spiritus sanctus dicitur donum. Ergo sicut donum non convenit filio, ita nec verbum spiritui sancto.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod si verbum personaliter sumatur, soli filio convenit, et non spiritui sancto; quia spiritus sanctus procedit per modum voluntatis; et ideo proprie dicitur amor et donum; sed procedere per modum naturae vel intellectus convenit filio; et ideo ipse proprie et genitus et verbum dicitur.

RA1

Ad primum ergo quod objicitur, dicendum, quod ad rationem verbi non solum exigitur esse manifestativum: quia sic cujuslibet causae esset verbum suus effectus, quod non potest dici nisi metaphorice; sed oportet quod in illo verbo intelligatur processio intellectus, et hoc non convenit spiritui sancto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus procedit a duobus; et ideo sua processio est per modum conformitatis amoris, quae est ex unione voluntatis in volentibus; et propter hoc procedit tantum per modum voluntatis. Sed tam processio intellectus quam processio naturae, est ab uno tantum; non autem ab uno secundum quod unitur alteri, si sit perfectum agens sicut est agens divinum; et ideo uterque modus processionis convenit illi personae quae solum ab uno est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod creatura non potest dici proprie verbum, sed magis vox verbi; sicut enim vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum; unde dicit Augustinus: omnia clamant: Deus fecit.

Sed hoc non dicitur nisi metaphorice.

¶a3 Articulus 3: Utrum verbum dicat semper respectum ad creaturam.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verbum semper respectum dicat ad creaturam. Sicut enim dicit Augustinus: dixit et facta sunt, idest: verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura.

Sed per hoc ponitur respectus ad creaturam. Ergo videtur quod verbum dicat respectum ad creaturam.

AG2

Praeterea, Augustinus in principio joan.

Dicit, quod verbum est operativa potentia patris. Sed operativa potentia dicitur per respectum ad creaturam. Ergo et verbum.

AG3

Item, Anselmus dicit, quod Deus dicendo se, dixit omnem creaturam. Sed dicendo genuit verbum sibi aequale. Ergo videtur quod verbum quod genitum est a patre, ponat respectum ad creaturam, secundum quod per verbum creaturae dicuntur a Deo.

AG4

Praeterea, artificata non cognoscuntur ab artifice nisi secundum quod convertitur ad formam artis quam apud se habet. Ergo idem est artificii converti ad artem suam et ad artificata, et intelligere utrumque. Sed verbum est ars omnium eorum quae a summo artifice condita sunt. Ergo videtur quod nunquam fiat conversio intellectus paterni ad artificata, nisi per hoc quod ad verbum convertitur; et e converso quandocumque convertitur ad verbum, ad artificata convertitur. Ergo videtur quod verbum semper accipiendum sit cum respectu ad creaturam.

AG5

Contra, nihil quod dicit respectum ad creaturam, convenit Deo ab aeterno, ut Dominus et hujusmodi. Sed verbum convenit Deo ab aeterno, quia in principio erat verbum, joan. 1, 1. Ergo verbum non dicit respectum ad creaturam.

AG6

Praeterea, omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed verbum est personale, ad minus quandoque. Ergo videtur quod verbum non dicat respectum ad creaturam.

CO

Respondeo dicendum, quod verbum non semper dicitur secundum respectum ad creaturam; sed quandoque cum respectu, et quandoque sine respectu; et hoc sic patet. Verbum enim sive dicatur personaliter, sive essentialiter, est species concepta, in qua est similitudo ejus quod dicitur, et dicentis, quando aliquis seipsum dicit. Constat autem quod divina essentia, sive pater, praehabet in se similitudinem omnis creaturae, sicut exemplar.

Unde illud quod significatur ut species vel similitudo patris aut essentiae divinae, si perfecta similitudo sit, continebit in se similitudinem omnium rerum. Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quandocumque convertitur in speciem, convertatur in illud cujus est species vel similitudo; quia in speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter: vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quaedam; et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem; sicut quando aliquis considerat imaginem in quantum est corpus lapideum, et in quantum est similitudo socratis vel Platonis.

Dico igitur, quod cum ipse Deus sit similitudo et species omnium rerum, duplex conversio intellectus potest fieri in ipsum; vel absolute secundum quod est res quaedam; vel in quantum est similitudo omnium rerum; et utroque modo seipsum Deus cognoscit, et supra se convertitur; quamvis non diversa, sed una operatione. Unde si verbum accipiatur prout consequitur intuitum intellectus divini, secundum quod absolute seipsum intuetur, sic verbum absolute dicitur in divinis sine respectu ad creaturam, sive essentialiter sive personaliter dicatur. Si autem verbum consequatur intuitum intellectus divini prout convertitur supra se, in quantum est similitudo omnium rerum et exemplar; tunc etiam in verbo accipitur respectus ad creaturam ut est respectus artis ad artificata; et sic proprie verbo competit nomen artis. Si tamen verbum accipiatur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam; quia talis manifestatio divini intellectus est per eductionem creaturarum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis in verbo sit unde fiat omnis creatura, nihilominus tamen consideratio verbi et ejus cujus est verbum non dependet a consideratione creaturae; et ideo verbum non de necessitate dicit respectum ad creaturam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum dicitur potentia operativa patris per modum artis; unde in quantum significatur ut ars, significatur per respectum ad creaturam. Sed non de necessitate sic intelligitur quando significatur ut verbum, sicut patet de spiritu sancto, qui ipse est amor quo pater diligit filium; et iste amor est ratio amoris quem in creaturam habet, quae in sui similitudinem dilectionis adducit; et in quantum est amor absolute significatur nomine amoris, non connotando aliquem respectum ad creaturam; sed in quantum est ratio eorum quae liberaliter creaturae conferuntur, significatur nomine doni, quod respectum ad creaturam importat. Sic est de nomine verbi et nomine artis; quia verbum potest absolute dici; sed ars dicit respectum ad artificata.

RA3

Ad tertium dicendum, quod uno et eodem verbo pater dixit se et omnem creaturam; tamen diversa est consideratio verbi secundum quod per illud dicitur pater et creaturae. Non enim deest cognitio absoluta sui ipsius, nec etiam cognitio absoluta creaturarum, nec etiam cognitio comparata, secundum quod cognoscit se esse causam illorum; quamvis istae tres cognitiones non differant realiter in ipso, sed ratione tantum; et ideo non exigitur ad intellectum verbi, secundum quod eo intelligitur pater dixisse seipsum, respectus ad creaturam; sed secundum quod eo intelligitur creaturas dixisse; et ideo verbum absolute et cum respectu ad creaturam intelligitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod artifex potest converti ad speciem artis quae apud ipsum est, tripliciter.

Vel secundum quod est similitudo rei per ipsum fiendae; et sic absolute convertitur in rem artificiatam, nullam considerationem habens de arte sua. Vel in ipsam speciem artis, secundum esse quod habet in anima ejus; et sic est consideratio absoluta ipsius speciei, inquantum est res quaedam; nec aliquid tunc de re artificiatam considerat. Vel comparando unum ad alterum, dum considerat illam speciem quae apud se est, esse causam eorum quae ab ipso fiunt. Et ita etiam est de intellectu divino, secundum quod convertitur supra seipsum, vel inquantum est res quaedam, vel prout est similitudo rerum tantum, vel prout illa res quae est similitudo est causa eorum quae sibi assimilant; quamvis istae cognitiones in Deo simul sint, et realiter non differant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod verbum non dicit respectum ad creaturam in actu, sed quasi in habitu, sicut donum; et ideo utrumque aeternum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod omnis effectus creaturae est communis totius trinitatis. Unde quidquid dicit respectum ad creaturam, ducit in cognitionem essentiae, sicut in effectu suo causa cognoscitur.

Sed quia non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum; ideo potest etiam aliquid personale cum respectu ad creaturam significari; et tunc tale nomen principii significabit personam principaliter, sed ex consequenti ducet in intellectum essentiae; et sic est in nomine verbi et in nomine doni.

EX

Natura igitur divina si pater est genuit filium. Istud non sequitur; quia quamvis secundum rem idem sit pater et generatio, tamen per verbum generationis significatur illa proprietas ut inhaerens et determinans illud de quo dicitur; et ideo quia essentia non determinatur a proprietate ut per se subsistente, non dicitur quod essentia generet. Sed pater significat eandem proprietatem ut per se subsistentem, et ideo propter identitatem rei dicitur, quod essentia est pater.

A se invicem differunt. Differentia non proprie in divinis est; quia opponitur similitudini, sicut diversitas unitati; tamen hic large accipitur pro distinctione.

|+d28.q1 Distinctio 28, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic determinat Magister de notionibus personarum quae non sunt personales; et dividitur in partes duas: in prima determinat de innascibilitate quae est proprietas personae, quamvis non sit proprietas personalis; in secunda de hoc nomine principium, quod nec est proprietas personalis nec personae, 29 dist., ibi: est praeterea aliud nomen multiplicem notans relationem. Prima in duas: in prima ostendit qualiter pater dicatur ingenitus; in secunda qualiter e contrario omne quod genitum dicitur, de filio sit accipiendum, ibi: sciendum est quoque, quod sicut solus filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita. Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter pater ingenitus dicatur; secundo movet quaestionem ex dictis, ibi: praeterea quaeri solet...

Utrum similiter diversum sit esse patrem et esse filium; an idem. Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter nomen ingeniti a sanctis accipitur; secundo qualiter ab eis etiam quandoque taceatur, ibi: illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur, alterius substantiae esse patrem, alterius filium. Circa primum duo facit: primo ostendit qualiter pater ingenitus dicatur; secundo ostendit quae sit notio patris quam nomen ingeniti designat, ibi: si autem vis scire quae sit proprietas secundum quam dicitur pater ingenitus, audi Hilarium. Circa primum tria facit: primo exponit ingeniti significationem; secundo ponit expositionis manifestationem, ibi: hoc exemplis planum faciendum est; tertio excludit quamdam dubitationem; circa cujus solutionem diversorum opinionum narrat, ibi: ideo solet quaeri, utrum sicut solus pater dicitur ingenitus, ita ipse solus debeat dici non genitus.

Sciendum quoque est, quod sicut solus filius dicitur verbum vel imago; ita etiam ipse solus dicitur sapientia nata vel genita. Hic ostendit qualiter filius dicatur sapientia genita; et circa hoc duo facit: primo ostendit dicti significationem; secundo excludit dubitationem ex dictis, ibi: cave lector qualiter hoc intelligas; ubi duo facit

secundum duas dubitationes quas removet. Secunda incipit ibi: illud etiam sciri oportet, quia, cum supra dictum sit, imaginem relative dici de filio... Interdum tamen reperitur secundum substantiam dici; et utraque per se patet in littera.

Hic est duplex quaestio. Primo de innascibilitate.

Secundo de imagine.

Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum innascibilitas sit notio vel proprietas patris; 2 utrum sit personalis proprietas ejus. Utrum autem innascibilitas vel ingenitus conveniat spiritui sancto, habitum est supra, 13 dist., quaest. 1, art. 1.

¶a1 Articulus 1: Utrum innascibilitas sit proprietas patris.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod innascibilitas non sit notio vel proprietas patris.

Ut enim in littera habetur, cum pater ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit, ostenditur.

Sed negatio non potest esse sufficiens principium notificandi aliquid. Ergo cum notio dicatur illud quod est principium cognoscendi personam, videtur quod ingenitum non dicat aliquam notionem patris.

AG2

Praeterea, si ingenitum sit proprietas patris; aut hoc erit secundum quod intelligitur negative, aut secundum quod intelligitur privative. Sed non secundum quod intelligitur negative; quia sic convenit ei quod non generatur; et sic convenit essentiae et spiritui sancto. Similiter nec secundum quod privative; quia privatio semper ponit imperfectionem in eo cujus est, cum privatio sit ejus quod natum est haberi et non habetur. Ergo videtur quod ingenitus nullo modo sit notio vel proprietas patris.

AG3

Praeterea, cum personae divinae non distinguantur nisi per relationes, nihil potest esse proprietas vel notio divinae personae, quod non est in genere relationis. Sed ingenitus non est in genere relationis. Ergo non est notio personae divinae.

Probatio mediae. Sicut se habet inferius ad superius, ita se habet negatio superioris ad negationem inferioris, et e contra. Quanto enim homo est in paucioribus quam animal, tanto magis negatio animalis de paucioribus praedicatur quam negatio hominis. Sed generatio prout significat relationem, est minus commune quam relatio. Ergo negatio generationis est plus commune quam non relatio, et ita praedicatur de illa; et salvatur cum ea, sicut commune cum proprio. Sed quidquid salvatur cum opposito generis, non est contentum sub genere. Ergo ingenitus cum salvetur cum eo quod est non relatio, non est in genere relationis.

AG4

Item, ingenitum convenit patri, secundum quod est principium. Sed ipse non est principium solum per generationem, sed etiam per spirationem.

Ergo videtur quod non debeat notificari per negationem generationis, sed per negationem processionis, quae est commune ad utrumque, ut dicatur improcessibilis; vel secundum specialem rationem utriusque processionis, ut sicut dicitur ingenitus, ita dicatur inspirabilis.

SC1

Contra est quod in littera per Hilarium dicitur.

SC2

Praeterea, illud quo persona divina distinguitur ab aliis personis, est notio vel proprietas ejus. Sed ingenitum soli patri convenit, ut supra, 13 dist.

Qu. 1, art. 4, habitum est. Ergo est notio vel proprietas patris.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, pater est principium totius divinitatis; unde etiam dionysius dicit, quod in patre est fontana divinitatis. Unde si in divinis personis esset ordo qui poneret prius et posterius, pater esset primum principium. Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est primum, dicimus principium non de principio. Unde pater potest dupliciter innotescere: vel in quantum est de non principio, et sic innotescit per notionem innascibilitatis: vel in quantum est principium; et sic, quia principium dicitur secundum emanationem quae ab ipso est, secundum duplicem modum emanationis in divinis, duabus notionibus innotescit; scilicet paternitate, in quantum est principium per generationem; et communi spiratione, in quantum est principium spiritus sancti per spirationem amoris; et sic patet quod in universo sunt tres notiones patris.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod aliqua dictio dicitur ponere aliquid dupliciter: vel ita quod illud quod ponit sit de intellectu ejus sicut aliquid essentiae ipsius, ut homo ponit animal; vel quia praesupponit illud quasi in quo fundatur, quamvis non sit de essentia ejus; sicut omne accidens ponit substantiam.

Dico ergo, quod hoc nomen ingenitus non ponit aliquid quod constituat intellectum ipsius: quia hoc non posset esse nisi poneret aliquam rationem principii, vel in communi vel in speciali; quia nihil aliud notionale potest patri convenire, et quocumque modo dicatur non ponet in numerum innascibilitas cum paternitate, quia commune non ponit in numero cum proprio; sed tamen ponit aliquid quod praesupponit ut id in quo fundatur; et

ex hoc est quod quidam dixerunt, quod ingenitus aliquid ponit, et quidam quod nihil. Sed quamvis nihil ponat quod sit de intellectu ejus constitutive, non tamen sequitur quod non possit esse notio; quia illud cujus ratio consistit in remotione, optime per negationem certificatur, sicut caecitas et hujusmodi: et hujusmodi est ratio primi, vel ejus quod est non de principio esse, quia primum est ante quod nihil.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ingenitus non importat negationem absolutam, sed aliquo modo privationem. Omnis enim negatio quae est in aliquo subjecto determinato, potest dici privatio. Unde in 8 metaph. Dicitur, quod privatio est negatio in subjecto vel in substantia. Unde dico, quod haec negatio quam importat ingenitus, intelligitur ut fundata in ratione principii, secundum quod est notio patris; et hoc modo non convenit nec essentiae nec spiritui sancto, quibus non competit esse principium per originem alicujus divinae personae: nec iterum filio, cui convenit affirmatio opposita.

Sed ex hoc non sequitur quod in patre sit aliqua imperfectio. Quamvis enim privatio semper sit ejus quod natum est haberi; tamen hoc contingit tripliciter, ut dicit Philosophus 5 metaph..

Vel quando aliquid non habet quod natum est haberi a quocumque, quamvis ipsum non sit natum habere, sicut pes non dicitur habere visum: vel quando non habet illud quod natum est haberi a suo genere, quamvis non ab ipso nec ab aliquo suae speciei, sicut talpa non habet visum: vel quando non habet illud quod natum est habere, et quando et ubi et secundum alias condiciones; et sic proprie dicitur privatio, et imperfectionem importat: et hoc modo nihil privative in Deo dicitur; sed aliis primis modis potest dici. Sed quantum ad primum modum potest ingenitum dici de essentia et de spiritu sancto, ut supra, dist. 13, accepit Hieronymus; sed quantum ad secundum modum dicitur tantum de patre: quia ipse est principium notionaliter, et non habet generationem passivam quam habet filius, qui etiam notionaliter principium est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in genere continetur aliquid dupliciter: vel per se et proprie, sicut species, et ea quae recipiunt praedicationem generis; vel per reductionem, sicut principia generis, ut materia et forma ad substantiam; et unitas et punctus ad quantitatem; quamvis neutrum sit quantitas. Ita etiam nulla negatio vel privatio est in genere per se: quia non habet aliquam quidditatem nec esse; sed reducitur ad genus affirmationis, secundum quod in non esse intelligitur esse, et in negatione affirmatio, ut dicit Philosophus, quia omnis privatio per habitum cognoscitur, et remotio per positionem; et sic etiam non relatio est in genere relationis, quamvis ea de quibus dicitur ista negatio, non sint in illo genere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur ingenitus, removetur a patre esse ab alio simpliciter, et non solum secundum aliquem determinatum modum. Quare autem nominetur per negationem specialis processio, scilicet generationis, potest assignari triplex causa: una est, quia processio spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem filii: et ideo, quia negato priori removetur posterius, ad remotioem generationis a principio fontali, sequitur processio remotio per modum amoris: secunda est, quia per hoc quod dicitur ingenitus, secundum quod est notio patris, tollitur omnis modus consequendi generationem: hoc enim convenit patri in quantum est principium generationis, ut nullo modo generationem consequatur. Generationem autem consequitur aliquid secundum intellectum tripliciter: vel sicut genitum, ut filius; vel sicut per generationem acceptum, ut essentia divina; vel sicut a generato procedens, ut spiritus sanctus. Unde nulli horum convenit ingenitus secundum praedictum modum.

Tertia potest esse ratio, quia negatio ingeniati fundatur super rationem principii, ut dictum est, in corp. Art.. Quamvis autem pater sit principium utriusque processiois divinae, sola tamen ratio per quam est principium generationis, est proprietas personalis, constituens personam patris, scilicet paternitas; et ideo etiam per generationis negationem eadem persona convenientius et magis proprie notificatur.

¶a2 Articulus 2: Utrum innascibilitas sit proprietas personalis patris.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis patris. Sicut enim paternitas convenit tantum patri, ita et innascibilitas.

Sed paternitas est proprietas personalis ejus. Ergo et innascibilitas.

AG2

Praeterea, persona dicit aliquid distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Sed innascibilitas magis videtur pertinere ad dignitatem quam paternitas; quia paternitas communicatur etiam creaturis, non autem innascibilitas. Ergo innascibilitas magis est proprietas personalis quam paternitas.

AG3

Item, persona non potest intelligi nisi intelligatur aliquid constituens ipsam in personalitate sua. Sed, ut in littera dicitur, potest intelligi ingenitus, etiam si non intelligatur pater. Ergo oportet quod innascibilitas constituat personam patris; et ita videtur quod sit proprietas personalis.

AG4

Praeterea, illud quod est principium personalis operationis, videtur esse proprietas personalis, quia propria operatio est a propria forma operantis.

Sed innascibilitas est principium generationis in patre. Dicitur enim, quod pater generat, quia est ingenuus; unde quaerit delicias in consortio filii. Ergo videtur quod innascibilitas sit proprietas personalis.

SC1

Contra, quidquid dicitur per positionem, non constituitur negative vel privative tantum. Sed pater nominat aliquid positive. Ergo persona patris non constituitur per innascibilitatem, quia nihil ponit in intellectu suo.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut est in inferioribus, quod quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutum illius rei, ita etiam in divinis quidquid secundum intellectum praesupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutum personae; et inde est quod communis spiratio non potest esse proprietas personalis, quia praesupponit in patre et filio generationem activam et passivam, quibus illae personae constituuntur.

Similiter innascibilitas, cum ponat negationem, quae fundatur super rationem principii, ut dictum est, art. Praeced., praesupponit secundum intellectum rationem principii supra quam fundatur, scilicet paternitatem; et ideo non potest constituere personam patris, nec potest esse personalis proprietas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod convenit soli patri, potest probari quod sit proprietas patris, non autem quod sit proprietas personalis, nisi constitueret personam patris ad similitudinem differentiae constitutivae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione supra quam fundatur; et ideo innascibilitas quae fundatur supra talem paternitatem, pertinet ad dignitatem sicut talis paternitas; et sicut innascibilitas non communicatur creaturae, ita nec talis paternitas, scilicet quae non est ab alio principio, quamvis communicetur paternitas absolute.

RA3

Ad tertium dicendum, quod remota paternitate per intellectum, non remanet hypostasis patris; et quod dicitur in littera, quod remanet ingenuus, est intelligendum quantum ad communem rationem ingenui et patris, quia separatim inveniuntur in diversis; non autem secundum quod utrumque ponitur proprietas patris. Nihilominus tamen, etiam remota paternitate, remaneret ingenuus in Deo, non quasi proprietas vel notio alicujus personae; sed quasi attributum essentiae, ut immensus et increatus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod innascibilitas non est principium generationis in patre quasi forma eliciens hanc operationem, sed solum quasi ponens aliquam conditionem circa generationem. Sicut enim videmus in alterationibus, quod prima alteratio est quam operatur alterans non alteratum; et ex hoc quod non est alteratum, alteratio quam facit, est prima: ita etiam prima generatio est quae est generantis non generati; unde conditionem istam, quod sit prima generatio, habet ex hoc quod generans est ingenuus. Sed principium formale quasi eliciens generationem, est forma patris, quae est paternitas, sicut calor est principium calefactionis in calido.

|+d28.q2 Distinctio 28, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de imagine; et circa hoc tria quaeruntur: 1 quid sit imago; 2 utrum imago in divinis dicatur essentialiter vel personaliter; 3 si dicatur personaliter, utrum conveniat filio tantum.

|a1 Articululus 1: Utrum definitio imaginis: imago est species indifferens ejus rei ad quam imaginatur, sit competens.

AG1

Ad primum sic proceditur, et ponitur definitio Hilarii talis: imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens.

Videtur autem quod sit incompetens. Imago enim est secundum imitationem in exterioribus. Sed species non est de extrinsecis rei; immo dicit quidditatem intrinsecam. Ergo male ponitur in definitione imaginis.

AG2

Praeterea, imago proprie dicitur quod est ad imitationem alterius. Sed species indifferens duorum non est ad imitationem alterius, immo est id in quo imitatio attenditur. Ergo imago non debet dici species, sed habens speciem.

AG3

Item, eorum quae in infinitum distant, non potest esse indifferentia. Sed creatura est imago Dei, a quo tamen in infinitum distat. Ergo indifferentis male ponitur in definitione imaginis.

AG4

Praeterea, in definitionibus non debet esse circulus. Sed ex hac definitione sequitur circulus; definit enim imaginem per rem imaginatam, et imaginatum non potest definiri nisi per imaginem.

Ergo videtur quod male definiat.

AG5

Item, de ratione imaginis est aequalitas et similitudo, ut patet ex alia ejus definitione, quod imago est rei, ad rem coaequandam, indiscreta et unita similitudo. Cum igitur in praedicta definitione nihil ponatur ad aequalitatem et similitudinem pertinens, videtur quod sit diminuta.

CO

Respondeo dicendum, quod ratio imaginis consistit in imitatione; unde et nomen sumitur.

Dicitur enim imago quasi imitatio. De ratione autem imitationis duo consideranda sunt; scilicet illud in quo est imitatio, et illa quae se imitantur. Illud autem respectu cuius est imitatio, est aliqua qualitas, vel forma per modum qualitatis significata. Unde de ratione imaginis est similitudo. Nec hoc sufficit, sed oportet quod sit aliqua adaequatio in illa qualitate vel secundum qualitatem vel secundum proportionem; ut patet quod in imagine parva, aequalis est proportio partium ad invicem sicut in re magna cuius est imago; et ideo ponitur adaequatio in definitione ejus. Exigitur etiam quod illa qualitas sit expressum et proximum signum naturae et speciei ipsius; unde non dicimus quod qui imitatur aliquem in albedine, sit imago illius; sed qui imitatur in figura, quae est proximum signum et expressum speciei et naturae. Videmus enim diversarum specierum in animalibus diversas esse figuras. Ex parte autem imitantium duo sunt consideranda; scilicet relatio aequalitatis et similitudinis, quae fundatur in illo uno in quo se imitantur; et adhuc ulterius ordo: quia illud quod est posterius ad similitudinem alterius factum, dicitur imago; sed illud quod est prius, ad cuius similitudinem fit alterum, vocatur exemplar, quamvis abusive unum pro alio ponatur.

Et ideo Hilarius ad significandum ordinem et relationem se imitantium, dixit: imago est ejus rei ad quam imaginatur; ad designandum vero id in quo est imitatio, dixit: species indifferentis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non in imitatione quorumcumque exteriorum est ratio imaginis; sed eorum quae sunt signa quodammodo speciei et naturae; et ideo posuit speciem potius quam qualitatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ista definitio data est per causam: non enim illud quod est imago, est ipsa species in qua fit imitatio, proprie loquendo; sed indifferentia speciei est causa quare dicatur imago. Vel dicatur, quod utrumque potest dici imago; et illud quod imitatur, et id in quo est imitatio, quamvis non ita proprie; et sic definit Hilarius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unumquodque quantum attingit ad rationem imaginis, tantum attingit ad rationem indifferentiae: secundum enim quod differt, non est imago. Invenitur tamen quidam gradus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non inveniatur; sicut lapis dicitur esse imago hominis in quantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cuius est signum; et sic imago Dei est in creatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam substantiae, subest natura in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eadem numero formam et naturam invenimus in imitante cum eo quem imitatur; et sic est filius perfectissima imago patris: quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in filio, non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit: ejus rei ad quam imaginatur, est circumlocutio exemplaris. Unde ponitur in virtute unius dictionis, et ponitur convenienter in definitione imaginis, sicut prius in definitione posterioris, et non e converso.

Exemplar enim prius est imagine; unde non est ibi circulus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod indifferentia speciei intelligitur et similitudo et aequalitas, qualis ad imaginem requiritur; unde illae duae definitiones quasi in idem redeunt.

¶a2 Articulus 2: Utrum imago dicatur essentialiter.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago non dicatur essentialiter. Ut enim supra, dist. 27, dictum est ab Augustino, nihil est absurdius quam imaginem ad se dici. Sed illud quod essentialiter dicitur in divinis, ad se dicitur. Ergo absurdum est ut essentialiter dicatur.

AG2

Praeterea, imago de ratione sua, ut dictum est, art. Praeced., importat ordinem. Sed in divinis non est nisi ordo originis. Cum igitur nihil importans originem, in divinis essentialiter dicatur, videtur quod nec imago.

AG3

Item, ex absolutis vel essentialibus non potest probari personarum distinctio: quia in essentialia trinitatis potest deducere naturalis ratio; non autem in personarum distinctionem. Sed supra, 2 distinct., qu. 1, art. 4, probata est distinctio personarum ex ratione imaginis. Ergo imago non dicitur essentialiter.

SC1

Contra est quod in littera dicitur per Augustinum et Hilarium.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. Praeced., imago potest dici dupliciter: vel id quod imitatur aliquid, vel id in quo est imitatio.

Si dicatur imago prout proprie accipitur id quod imitatur alterum; sic essentia divina non potest dici imago, sed exemplar; cuius imago est creatura: quia imago praesupponit ordinem ad aliquod principium: essentia autem divina non habet aliquod principium; sed tamen sic aliqua persona potest dici imago alterius, inquantum persona praesupponit sibi secundum ordinem naturae aliam personam. Unde sic imago, secundum quod proprie de Deo dicitur, semper est personale. Si autem dicatur imago id in quo est imitatio, sic natura divina est imago; quia in ipsa est duplex imitatio.

Una personae ad personam, secundum quod filius in natura divina quam habet a patre, imitatur patrem. Alia creaturae ad creatorem, inquantum creatura imitatur creatorem, sed imperfecte, secundum aliquam similitudinem bonitatis ipsius. Et quantum ad primam imitationem, quae scilicet est personae ad personam, imago in recto significabit essentiam, sed in obliquo faciet intellectum personarum; sic enim idem erit imago quod natura divina personarum in ea se imitantium; et sic accepit supra Hilarius. Unde probavit ex ratione imaginis et unitatem essentiae et distinctionem personarum. Sed quantum ad secundam imitationem, quae est creaturae ad creatorem, imago significabit divinam essentiam, et connotabit respectum ad creaturam quae imitatur ipsam; et sic accepit ibidem Augustinus; unde ex ratione imaginis non probavit nisi unitatem essentiae.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶a3 Articulus 3: Utrum spiritus sanctus possit dici imago.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus possit dici imago. Primo per Damascenum qui dicit, quod spiritus sanctus est imago filii.

AG2

Praeterea, sicut filius imitatur patrem, per omnia consimilis sibi, ita etiam spiritus sanctus.

Sed hoc est quod requiritur ad perfectam rationem imaginis, ut dictum est, art. 1 hujus quaest.. Ergo spiritus sanctus est imago patris.

AG3

Si dicis, quod spiritus sanctus non habet hoc quod sit similis patri per omnia, ex ratione processions, sicut filius hoc habet inquantum procedit ut genitus; contra: quia processio spiritus sancti non tantum est processio amoris, sed processio amoris divini. Sed processio amoris divini, inquantum hujusmodi, habet quod sit in plenitudine ejusdem naturae. Ergo videtur quod spiritus sanctus ex processione sua habeat quod sit imago.

AG4

Praeterea, dicitur absolute, quod spiritus sanctus est aequalis patri, et similis, et connaturalis; quamvis hoc non habeat ex ratione suae processions absolute. Cum igitur similitudo et aequalitas et connaturalitas constituent perfectam rationem imaginis; videtur quod spiritus sanctus absolute sit imago.

SC1

Contra est quod Hilarius dicit, quod aeternitas est in patre, et species in imagine, et usus in munere. Sicut ergo munus vel donum est proprium spiritus sancti, ita imago filii. Hoc idem videtur per Augustinum, supra, distinct. 27.

CO

Respondeo dicendum, quod imago, secundum quod personalis dicitur, convenit tantum filio, et non spiritui sancto. Cujus ratio diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt, quod cum imago ponat imitationem in exterioribus, et notionalia in divinis sint quasi exteriora, filius convenienter dicitur imago patris, quia imitatur patrem etiam in aliqua notione, scilicet in communi spiratione; non autem spiritus sanctus, qui nullam notionem communem cum patre habet. Sed hoc non videtur conveniens propter duo: primo, quia notionalia in divinis non se magis habent per modum exteriorum quam essentialia, praeter illa quae sunt assequentia substantiam, secundum Damascenum; et ideo imitatio in illis adhuc faceret rationem imaginis. Secundo, quia secundum relationem originis non attenditur in divinis similitudo aut aequalitas, vel dissimilitudo vel inaequalitas, ut ex verbis Augustini habitum est supra, 20 distinct..

Ad rationem autem imaginis requiritur similitudo et aequalitas, ut dictum est, art. 1 hujus quaest..

Et ideo alii dicunt, quod impossibile est unius rei esse plures imagines immediate ducentes in illam, nisi per materiam divisas; nec etiam e contrario est possibile quod idem sit imago plurium; et ideo, cum patris imago sit filius, non potest etiam esse imago spiritus sanctus: quia sic plures essent imagines unius. Nec item potest esse quod spiritus sanctus sit imago patris et filii: quia sic idem esset imago immediata plurium. Istud etiam non videtur conveniens propter duo: primo, quia spiritus sanctus refertur ad patrem et filium ut ad unum principium; unde posset esse imago eorum ut sunt unum principium ejus, sicut homo est imago totius trinitatis. Secundo, quia non est major ratio quare non possunt esse unius plures imagines quam unius plures similes vel aequales; hoc enim convenit in divinis, scilicet quod plures sint similes vel aequales unius, non per divisionem materiae, sed per distinctionem relationum.

Et ideo dicendum cum aliis, quod quamvis diversitas rationis attributorum non sufficiat ad distinctionem realem processionum, tamen sufficit ad diversas notiones eorum, ut supra, 13 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est: et ideo quamvis spiritus sanctus sua processione accipiat naturam; quia tamen sua processio non est per modum naturae, non dicitur nec est generatio quia generatio est processio per modum naturae; et per consequens non dicitur filius. Ita etiam dico quod filius ex ratione processionis suae habet quod sit imago, et inquantum procedit ut filius, quia filius dicitur ex hoc quod habet naturam patris; et inquantum procedit ut verbum, quia verbum, ut dictum est, dist. 27, quaest. 2, art. 1, est quaedam similitudo in intellectu ipsius rei intellectae.

Sed spiritus sanctus non habet hoc ex ratione suae processionis, quia procedit ut amor; et ideo sicut non dicitur filius, quamvis accipiat sua processione naturam patris; ita nec imago, quamvis habeat similitudinem ad patrem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod Damascenus large accipit imaginem pro quacumque similitudine.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis spiritus sanctus imitetur patrem, non tamen habet ex ratione suae processionis ut imago dicatur; et ideo non dicitur imago sicut non dicitur filius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod identitas rei in divinis non praepjudicat distinctioni secundum rationem in veritate attributorum; et ideo quamvis sapientia, inquantum est divina, sit essentia, nihilominus manet ibi propria ratio sapientiae praeter rationem essentiae, et similiter ratio voluntatis praeter rationem naturae et intellectus; et propter hoc etiam remanet distinctio in processionibus quae sunt per modum voluntatis et intellectus et naturae, ad minus secundum rationem; et diversitas rationum causat diversitatem nominum; unde illa nomina nunquam concurrerent in idem, nisi rationes in eadem re fundarentur; et quia processio per modum voluntatis et naturae non eidem competit in divinis, ideo nec nomina se consequuntur quae proprias rationes processionum demonstrant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis nomen imaginis sit impositum ab aequalitate et similitudine, tamen est impositum ad significandum rem cui ex modo suae productionis competit similitudo et aequalitas; et ideo non oportet quod dicatur absolute similis et aequalis nisi ex modo suae processionis hoc habeat quod etiam imago proprie et absolute dicatur.

EX

Quibusdam videtur quod pater solus debeat dici non genitus. Sciendum, quod utraque opinio secundum aliquid verum dicit. Si enim accipiatur non genitus prout dicit negationem absolute, tunc non convenit patri tantum, nec est idem quod ingenitus, quod importat negationem per modum privationis, prout ingenitus proprie accipitur. Si autem dicat negationem in genere principii, sic est idem quod ingenitus, et tantum patri convenit; et sic procedit prima opinio.

Sed si transponas, ut dicas: aliud est patrem esse, aliud filium esse, variatur intelligentia. Ratio dicti est, quia esse dicitur dupliciter: scilicet prout significat veritatem compositionis, et secundum quod significat actum essentiae. Quando ergo dicitur, aliud est patrem esse, aliud est filium esse, ita quod ly esse sit praedicatum dicti; significatur esse quod est accidens essentiae; unde falsa est; quia sicut una est essentia trium, ita et unum esse.

Cum autem dicitur: aliud est esse patrem, aliud filium esse, ita quod ly patrem praedicetur in dicto inesse; significatur veritas compositionis, et secundum hoc pater eo est pater quo verum est ipsum dici patrem, scilicet paternitate, et non essentia.

Et quia alio Deus dicitur pater, scilicet paternitate, et alio filius, scilicet filiatione; ideo conceditur quod aliud est esse patrem et aliud esse filium, secundum quod ly aliud dicit alietatem notionis, et non alietatem essentiae.

|+d29.q1 Distinctio 29, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de innascibilitate, quae est proprietas personae, sed non personalis, hic determinat de alia notione, quae non est proprietas personae, quia non uni tantum personae convenit, nec proprietas personalis, quia nullam personam constituit, scilicet de communi spiratione, quae designatur cum dicitur: pater et filius sunt principium spiritus sancti. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo nomen principii de Deo dicatur; et quia quandoque dicitur ex tempore, quandoque ab aeterno principium, ideo in secunda ostendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici possit, 30 dist., ibi: sunt enim quaedam quae ex tempore de Deo dicuntur. Circa primum duo facit: primo ostendit quot modis Deus dicatur principium; secundo prosequitur divisionis partes, ibi: et pater ab aeterno principium est filii. Et haec in duas: in prima ostendit qualiter Deus dicatur principium creaturae, quia non ab aeterno, sed ex tempore; et quia hoc commune est toti trinitati, et quia est principium per creationem per aliquam operationem in creatura; in secunda ostendit qualiter dicatur principium divinae personae, ibi: deinde in eodem libro continuo ostendit quomodo pater dicatur principium ad filium et ad spiritum sanctum. Et haec in duas: in prima ostendit quod pater dicitur principium filii; et ipse et filius est principium spiritus sancti ab aeterno, non essentialiter sed notionaliter; in secunda ostendit qua notione principium dicatur, ibi: qua ergo notione est pater, ea principium filii dicitur. Et circa hoc duo facit: primo ostendit qua notione pater principium filii dicatur; secundo qua notione uterque principium spiritus sancti, ibi: unum autem principium sunt pater et filius.

Et circa hoc duo facit, secundum duas quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: si vero quaeritur, quae sit illa notio quam ibi notat principium, nomen ejus non habemus.

Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum una persona sit principium respectu alterius: et supposito quod sit; 2 utrum principium dicatur univoce de Deo respectu divinae personae, et respectu creaturae; 3 utrum eadem notione pater et filius sint principium spiritus sancti; 4 si possint dici unum principium ipsius.

|a1 Articulus 1: Utrum una persona sit principium alterius.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod una persona non sit principium alterius. Nomen enim principii imponitur a prioritate sicut et nomen sonat. Sed in divinis personis non est prius et posterius, ut supra habitum est, dist. 9, quaest. 2, art. 1. Ergo una persona non est principium alterius.

AG2

Praeterea, quod est principium alicujus, videtur esse causa ejus: quia, sicut dicit Philosophus in 5 metaph., quot modis dicitur causa, tot modis dicitur principium vel initium. Sed una persona non est causa alterius, quia in divinis personis nihil est causatum. Ergo una persona non est principium alterius.

AG3

Item, una persona non est principium alterius nisi in quantum dat esse. Sed tale principium est operativum vel effectivum. Cum igitur una persona non dicatur factrix vel operatrix alterius, videtur quod una non sit principium alterius.

SC1

Contra est quod in littera dicitur, quod pater est principium totius deitatis.

SC2

Praeterea, a quocumque oritur aliquid, est principium illius. Sed ab una persona oritur alia. Ergo una est principium alterius.

CO

Respondeo dicendum, quod ad significandum originem divinarum personarum, utendum est talibus nominibus qualia modo originis competant; quia secundum Hilarium, sermo debet esse rei subjectus. Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse. Et ideo ad significandum ordinem talis originis, non competit nomen causae propter duo: primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel pars essentiae, sicut materia et forma.

Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati quod per ipsam constituitur.

Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse filii, sicut nec ad esse suum, cum unum et idem sit esse utriusque: unde pater non est causa filii, sed principium; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum alienus sit. Invenitur enim aliquod principium quod non est extra essentiam principiatum, sicut punctus a quo fluit linea; et quod non habet aliquam influentiam ad esse principiatum, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut mane dicitur principium diei. Sed nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab aliquo; et ideo solus pater auctor dicitur, quamvis etiam filius principium dicatur notionaliter.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quia nomen principii impositum est secundum quod invenitur in creaturis, ubi principium est prius aliquo modo principiato, ideo a prioritate imponitur; sed tamen imponitur ad significandum illud a quo est aliquid.

Unde quamvis quantum ad modum significandi divinis non competat, sicut et alia nomina essentialia quae a nobis imposita sunt: tamen quantum ad rem significatam, propriissime ratio principii sibi competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis pater dicatur principium filii, non tamen dicendus est causa, nisi improprie, sicut chrysostomus utitur nomine causae, dicens patrem causam filii: principium enim in plus est quam causa, et causa in plus est quam elementum, sicut dicit Commentator. Unde omnis causa est principium, sed non convertitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia factio et operatio semper terminantur ad esse rei, ideo filius non potest dici factus nec operatus a patre, cum quo unum esse habet; sed tantum generatus, propter originem personae.

¶a2 Articulus 2: Utrum principium dicatur univoce de Deo secundum quod dicitur principium divinae personae et creaturae.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod principium univoce dicatur secundum quod Deus dicitur principium personae divinae et creaturae.

Sicut enim dicit basilius, accipere a patre filius habet commune cum omni creatura; sed habere per naturam est filii proprium. Sed ratio principii fundatur supra originem unius ab alio, ut dictum est, art. Praeced..

Ergo principium univoce dicitur respectu personae divinae et respectu creaturae.

AG2

Praeterea, Magister utitur tali divisione principii, quod principium est de non principio, et principium de principio, et principium de utroque principio. In hac autem divisione oportet quod principium accipiatur et secundum quod dicit respectum ad creaturam, et secundum quod dicit respectum ad personam. Cum igitur haec divisio omnino esset inartificialis si principium aequivoce diceretur, videtur quod principium univoce dicatur secundum utrumque modum.

SC1

Contra, aeterno et temporali nihil potest esse univocum. Sed principium respectu creaturae est ex tempore, principium autem respectu divinae personae est ab aeterno. Ergo principium aequivoce dicitur.

SC2

Praeterea, pater est principium filii per generationem, et spiritus sancti per spirationem, et creaturae per creationem. Hae autem sunt diversae rationes originis. Ergo videtur quod principium in istis acceptionibus aequivoce sumatur.

CO

Respondeo dicendum, quod idem iudicium est de principio et de origine super quam fundatur ratio principii. Potest autem origo considerari dupliciter: aut secundum communem rationem originis, quae est aliquid ab aliquo esse; et sic una ratio est communis ad originem personarum et originem creaturarum, non quidem communitate univocationis, sed analogiae: et similiter etiam nomen principii. Potest etiam considerari secundum determinatum modum originis; et sic sunt diversae speciales rationes originis et principii; sed hoc non facit aequivocationem: quia sic etiam, secundum Philosophum, animalis ratio secundum unumquodque est alia.

RA1

Ad primum dicendum, quod principium est commune communitate analogiae, et non univocationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Magister accipit principium in divisione secundum communem rationem, quae una est, ut dictum est, in corp. Art., et non secundum speciales, quae differunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno et temporali nihil sit univocum; est tamen aliquid commune secundum analogiam, ut saepe dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad speciales rationes originis quae non faciunt aequivocationem, ut dictum est.

Articulus 2B

AG1

Ulterius quaeritur, quomodo per prius dicatur.

Videtur enim quod secundum quod dicit respectum ad creaturam. Essentiale enim est prius secundum intellectum notionali, et commune proprio. Sed esse principium creaturae, est essentiale et toti trinitati commune; esse autem principium divinae personae, est notionale et proprium. Ergo etc..

SC1

Contra, aeternum est prius temporali. Sed principium personae dicitur ab aeterno; principium autem creaturae a tempore. Ergo etc..

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum; unde, absolute loquendo, per prius dicitur principium respectu personae quam respectu creaturae. Sed tamen sciendum, quod in principio, secundum quod dicitur respectu creaturae, est considerare ipsam habitudinem quae temporalis est, et illud in quo fundatur ista habitudo, scilicet virtus et operatio divina; in quibus tamen non est ratio principii nisi quasi habitualiter; et sic secundo modo considerando principium secundum quod dicitur principium creaturae, est prius quam principium divinae personae quod fundatur in proprietate, per modum quo essenziale dicitur prius notionali secundum intellectum.

Sed hoc non est nisi secundum quid.

RA

Et per hoc patet responsio ad utrumque objectum.

¶a3 Articulus 3: Utrum proprietas patris et filii, qua dicuntur principium spiritus sancti, sit tantum una.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una proprietas patris et filii, secundum quam dicuntur principium spiritus sancti. Proprietas enim unitatem et multitudinem trahit a suppositis.

Sed pater et filius non sunt unum suppositum.

Ergo nec ipsorum est una proprietas.

AG2

Praeterea, nihil idem est uniens principium, et distinguens. Sed notiones in divinis sunt distinguentes.

Ergo videtur quod nulla notio patrem et filium uniat.

AG3

Item, magis sunt unum quae uniuntur in natura et proprietate, quam quae uniuntur in natura tantum. Sed pater et filius non sunt magis unum quam pater et spiritus sanctus. Cum igitur pater et spiritus sanctus non conveniant nisi in natura, videtur quod pater et filius non uniantur in aliqua proprietate una.

AG4

Praeterea, propinquius est proprietati illud in quo est, quam illud ad quod dicitur. Sed proprietates quae sunt in una persona, sunt plures ex hoc quod ad diversa referuntur; sicut generatio in patre ad filium, et communis spiratio ad spiritum sanctum. Ergo multo magis efficientur duae proprietates ex hoc quod sunt in duabus personis.

SC1

Contra, secundum Anselmum, in omnibus pater et filius unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Sed in communi spiratione pater et filius non opponuntur. Ergo est una et eadem numero in utroque.

CO

Respondeo dicendum, quod una numero notio est patris et filii, secundum quod principium spiritus sancti dicuntur, ut dicitur in littera.

Cujus ratio est, quia distinctionem rerum secundum formam aliquam non invenimus nisi dupliciter: uno modo secundum quod aliquid commune distinguitur per plures rationes speciales, sicut ratio generis distinguitur in plures species; alio modo secundum quod natura specialis distinguitur in plura secundum numerum. Hic autem secundus modus non potest esse in divinis, duplici ratione: primo, quia multiplicatio secundum numerum unius speciei non est ex aliquo formali adjuncto, sed ex materiali principio diviso: quia ratio speciei specialissimae constituitur per adventum ultimae formae constitutivae: materia autem non est in divinis. Secundo, quia natura specialis non multiplicatur nisi secundum esse quod in diversis habet: quia tota quidditas completa est in specie. In divinis autem non est nisi unum esse; unde non potest esse quod aliquid dictum secundum specialem rationem, in divinis numero multiplicetur. Relinquitur igitur quod quidquid est in divinis, vel remaneat indistinctum et unum numero, sicut natura communis tribus personis: vel habeat rationem communem distinguibilem secundum plures rationes speciales: sicut relatio communis est tribus, non tamen una numero relatio, sed alia et alia, etiam secundum rationem specialem distincta. Cum igitur communis spiratio nominet specialem rationem principii secundum specialem modum originis, impossibile est quod sit nisi una numero in patre et filio.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod in creaturis supposita distincta sunt per esse; et ideo proprietates ipsorum etiam secundum esse distinguuntur.

Sed in divinis suppositis est unum esse; unde et proprietas non potest multiplicari secundum esse, sed solum secundum rationem proprietatis specialem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum idem non potest esse aliquid uniens et distinguens, et respectu ejusdem; unde communis spiratio distinguit patrem a spiritu sancto, sed unit filio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum, secundum relationes originis attenditur aequalitas vel inaequalitas; et ideo ex hoc quod pater convenit cum filio in aliqua notione, non dicitur magis unum esse cum eo quam cum spiritu sancto, sed solum in pluribus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proprietates relativa, quantum ad esse quod habet, proximius se habet ad suum suppositum quam ad id ad quod dicitur; unde si esset ibi variatio secundum esse, hoc haberet a suppositis. Sed secundum rationem relationis dicitur ad aliud; et ideo distinguitur specialis ratio relationis, secundum quod ad aliud et aliud refertur.

¶a4 Articulus 4: Utrum pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non sint unum principium spiritus sancti. Si enim unum sunt principium, aut unum quod est pater, aut unum quod non est pater. Si unum quod est pater, ergo filius est pater, quod falsum est. Si unum quod non est pater, ergo pater non est pater, quod iterum falsum est. Ergo nullo modo sunt unum principium.

AG2

Praeterea, de patre et filio et spiritu sancto, ex eo quod sunt unum principium creaturae, dicimus, quod sunt unus creator. Sed non dicimus quod pater et filius sunt unus spirator. Ergo non sunt unum principium spiritus sancti.

AG3

Item, unitas causa est identitatis. Sed pater et filius non dicuntur idem principium spiritus sancti. Ergo nec unum.

SC1

Contra, sicut supra habitum est in omnibus pater et filius unum sunt, in quibus non distinguitur relationis oppositio, et in quibus hoc de illo dicitur. Sed filius est principium de principio. Ergo pater et filius sunt unum principium.

SC2

Praeterea, unius rei unum est principium. Sed spiritus sanctus est unus. Ergo unum eius est principium.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum omnes, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, qui spiritum sanctum ab utroque confitentur procedere. Sed circa hoc qualiter dicatur, sunt diversae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod unum non designat nisi unitatem proportionis; quia sicut se habet pater ad spiritum sanctum ut spirans, ita et filius. Sed istud non sufficit; quia secundum unitatem proportionis etiam conveniunt pater et filius in ratione suppositi; et tamen non dicimus eos esse unum suppositum.

Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem naturae: qui videntur inniti auctoritate Anselmi, qui dicit, quod pater et filius spirant spiritum sanctum, in quantum uterque eorum est Deus. Sed nisi aliquid plus dicant, ab unitate principii notionaliter dicti non excluderetur spiritus sanctus, qui non excluditur ab unitate naturae.

Et ideo alii dicunt, quod unum dicit unitatem notionis; et istud videtur esse conveniens; quia in substantivis nominibus unitas et pluralitas attenditur secundum unitatem et pluralitatem formae significatae; unde dicimus, unus Deus, propter unitatem divinae naturae. Forma autem quam significat hoc nomen principium, secundum quod personaliter sumitur, est ipsa notio vel proprietates, sicut hoc nomen pater significat paternitatem. Unde ad unitatem notionis sequitur unitas principii. Potest nihilominus dici, ut salvetur dictum Anselmi, quod significat unitatem in potentia spirativa, quae dicit naturam divinam sub ratione talis proprietatis, quae est principium operationis personalis, ut supra dictum est, dist. 11, qu. 1, art. 2 et 3.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ista divisio: aut sunt unum quod est pater, aut sunt unum quod non est pater, non est per contradictoria; unde utraque falsa est. Sed haec est vera: non sunt unum quod est pater tantum; sed sunt unum quod est pater et filius; sicut sunt etiam unus Deus, qui est pater et filius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis dicantur unum principium spiritus sancti, non tamen dicuntur unus spirans vel unus spirator: quia huiusmodi distinctiones imponuntur ab actibus, qui semper significant ut adjacenter, et in talibus non attenditur in consignando pluraliter pluralitas formae significatae, sed suppositorum, ut supra dictum est, 16 dist., qu. 1, art. 4. Sed de creatione non est similis ratio ac de spiratione: quia spiratio praeexigit distinctionem in suppositis; unde est aliquo modo a pluribus suppositis in quantum distincta sunt, cum sit operatio personalis; sed creatio est opus essentiae divinae; unde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur id quod est, ut hoc nomine Deus; et ideo sicut pater et filius dicuntur unum, quod est unus Deus, ita et unus creator; non tamen creans unus, quia participium est adjectivum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non conceditur communiter, quod sint idem principium; quia ratione articulationis includitur unitas suppositi: sicut etiam supra, Magister dicit, quod Deus non genuit se Deum, nec alium Deum. Quidam tamen dicunt, quod filius et pater sunt idem Deus, et sunt idem principium, eo quod ly idem est

adjectivum, et non ponit identitatem absolutam, sed respectu ejus cui adjungitur; et secundum hoc potest concedi, quod sunt idem principium.

EX

Pater est principium totius deitatis. Videtur esse falsum: quia aut divinitas sumitur pro essentia divina, aut pro personis. Si pro personis, sic non est principium totius divinitatis, idest omnium personarum, cum non sit principium sui ipsius. Si pro essentia, videtur falsum, quia non est principium essentiae. Et praeterea totalitas exigit aliquam distinctionem in partibus; in essentia autem nulla est distinctio.

Respondeo dicendum, quod utroque modo accipi potest. Si enim accipiatur pro essentia, tunc totum non dicit integritatem partium, sed perfectionem naturae; et dicitur esse principium totius divinitatis, non quia deitatem generet vel spiret; sed quia divinitatem, generando vel spirando, communicat; ut sit sensus: est principium divinitatis, idest ut deitas habeatur. Sed sic etiam filius posset dici principium divinitatis totius, quia ab ipso perfecta divinitas est in spiritu sancto, nisi pro tanto quod non secundum omnem modum quo communicabilis est, et quia non per generationem. Si autem sumatur pro universitate personarum, tunc planius est; quia sic dicitur principium totius divinitatis, inquantum in omnibus personis divinis ipse est quasi principium a quo aliae personae fluunt, sicut punctum dicitur principium totius lineae, quamvis sui ipsius principium non sit. Vel, si melius dicitur, divinitatis. Pro tanto melius, quia deitas dicitur a Deo, quod significat per se et essentialiter divinitatem habentem; sed divinitas dicitur a divino, quod est denominativum; unde potest etiam participationem divinitatis significare, secundum etiam quod dicitur perpetuitas specierum a Philosopho divinum esse. Unde ad singularitatem excellentiae designandam, magis competit nomen divinitatis quam deitatis.

Omnes naturas, idest omnes substantias; et quae naturaliter sunt, idest proprietates et operationes naturales.

Confitetur filii originem ab initio. Vult dicere, quod origo filii est a principio vel initio, quia a patre. Sed quia initium potest intelligi etiam de principio durationis, ideo ad excludendum falsum intellectum subjungit: non ipsum ab initio, scilicet durationis, sed ab initiabili, idest principio initiativo, scilicet patre; unde subjungit: quomodo filius non est per seipsum, idest a seipso; quia, sicut infra habebitur, ita est filius per se, quod non a se, sed a patre; et subjungit etiam de aeternitate ipsius etc..

|+d30.q1 Distinctio 30, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quod principium respectu creaturae dicitur de Deo ex tempore, consequenter ostendit qualiter aliquid de Deo ex tempore dici possit; et dividitur in partes duas: in prima ostendit aliquid de Deo dici ex tempore; in secunda ostendit modum quo ista de Deo dicuntur, ibi: quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur? circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit objectionem, ibi: sed hic aliquis dicet, quod non ex tempore competit Deo haec appellatio.

Quomodo igitur obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum? hic ostendit modum qualiter ista de Deo dicuntur; et circa hoc duo facit: primo ostendit modum, quia scilicet dicuntur de ipso sine sui mutatione, et sine aliqua reali habitudine; sed quod solum nomen est relativum; secundo ex modo determinato solvit quamdam quaestionem quam supra, 18 dist., reliquerat insolutam, ibi: hic potest solvi quaestio superius proposita.

Hic tria quaeruntur: 1 utrum aliquid de Deo ex tempore dicatur; 2 utrum ista significant essentiam divinam; 3 utrum illa nomina relativa ponant aliquam relationem realiter in Deo existentem.

|a1 Articulus 1: Utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de Deo nihil ex tempore dicatur. De quo enim dicitur aliquid ex tempore, quod ante non dicebatur, potest dici esse factum illud; sicut homo dicitur esse factus albus, si prius non dicebatur vere de eo quod esset albus. Sed fieri nullo modo competit Deo, sicut nec mutari, cum sit primum movens.

Ergo videtur quod nihil in Deo ex tempore dicatur.

AG2

Praeterea, quod praedicatur de aliquo, aut dicitur de eo per se, aut per accidens. Sed ista non praedicantur per se; quia quod per se inest, semper inest; haec autem non ab aeterno de Deo dicuntur; nec etiam per accidens, quia nullum accidens in Deo est; et praeterea, cum omne per accidens reducatur ad aliquod per se, haec dicerentur de aliquo alio per se; quod non invenitur: quia nihil aliud quam Deus dicitur creator, vel universitatis Dominus. Ergo videtur quod ista nullo modo de Deo dicantur.

AG3

Si dicatur quod est praedicatio per causam; contra. Ubi quaeque est praedicatio per causam, potest resolvi praedicatio talis, et exponi per propositionem denotantem habitudinem causae; ut si dicatur, quod Deus est spes

nostra potest exponi quod spes nostra est a Deo. Sed non potest dici quod creator sit a Deo. Ergo cum dicitur, Deus est creator, non est praedicatio per causam.

AG4

Praeterea, omne verum aut est necessarium aut contingens. Si igitur haec praedicantur de Deo vere; aut praedicantur necessario, aut contingenter.

Sed non praedicantur necessario, quia non semper; nec etiam contingenter, quia in Deo nihil est contingens.

Ergo videtur quod non possint de Deo praedicari.

SC1

Contra est totum quod in littera dicitur et ab Augustino et a Magistro, et usu loquentium, et secundum fidem, et secundum philosophiam.

CO

Respondeo dicendum, quod necesse est quod aliquid de Deo ex tempore dicatur. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitu dine principii ad quodlibet eorum quae sunt; et cum multa eorum quae sunt non semper fuerint, etiamsi ponatur universum semper fuisse, quod quidam Philosophi errantes senserunt, oportet quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de Deo dicantur, sed ex tempore; quia relatio secundum actum, exigit duo extrema in actu existere; unde non potest referri ad creaturam ut actuale principium creaturae, nisi creatura existente in actu; quod non semper fuit, sed ex tempore. Hoc autem non contingit de aliis quae absolute de Deo dicuntur, quod ex tempore dicantur de ipso; quia ea quae absolute dicuntur, secundum proprias rationes ponunt in eo aliquid in quo dicuntur, ut quantitas et qualitas et hujusmodi.

Unde nihil horum invenitur quod non realiter sit in Deo, de quo vere et proprie dicitur; et propter hoc non possunt de aliquo ex tempore dici, nisi illud mutetur per susceptionem ejus quod prius non habuit. Sed relatio secundum rationem suam non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sed ponit tantum habitudinem ad aliud; unde invenitur aliqua relatio, ut supra, dist. 26, quaest. 2, art. 1, dictum est, non realiter existens in eo de quo dicitur; et ideo in talibus habitudines illae de novo dicuntur de aliquo, non per mutationem ejus, sed illius ad quod dicitur; et ita est in omnibus quae de Deo ex tempore dicuntur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sicut hujusmodi habitudines non ponuntur realiter esse in Deo, sed secundum rationem tantum; ita etiam ex hoc quod de novo de Deo dicuntur, non sequitur quod in eo sit aliquid fieri secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut dicitur in Ps. 89, 1: Domine refugium factus es nobis. Tamen etsi concedatur secundum rationem aliquid, ut refugium vel hujusmodi, factus; nullo tamen modo dicendus est mutatus: quia mutatio imponitur pro remotione ejus a quo est motus, sed fieri pro adeptione ejus ad quod motus terminatur: a Deo autem nullo modo aliquid removetur, etsi adveniat habitudo aliqua secundum rationem; unde etsi dicatur fieri aliquid, non debet dici mutari in illud.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, secundum Magistrum, ista praedicantur per accidens, non quod in Deo sint, sed quod in creaturis. Tamen intelligendum est, quod in istis nominibus est duo considerare; scilicet habitudines ipsas, et illud supra quod fundatur ratio habitudinis in Deo; sicut habitudo creationis habet pro fundamento in Deo virtutem divinam, cujus est ducere res in esse de nihilo. Si igitur consideratur hoc quod habent pro fundamento in re divina, constat quod per se dicuntur, et ab aeterno conveniunt quantum ad illud: quia essentia, virtus, operatio divina ab aeterno est. Si autem consideratur ipsa habitudo, tunc per accidens de Deo dicuntur quantum ad hoc. Accidens autem dupliciter dicitur: aut secundum quod nominat naturam accidentis condivisam substantiae; et sic in Deo nihil est accidens; aut secundum quod nominat aliquid per aliud conveniens; sicut dicimus, quod album aedificat per accidens, quia adjungitur ei quod per se est causa aedificationis, scilicet aedificatori; et sic per accidens convenit Deo referri ad aliud extra se. Non enim dicitur relative, nisi quia aliud refertur ad ipsum; sicut dicit Philosophus, quia scibile est relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Nec tamen sequitur quod illa habitudo quae in Deo designatur, alteri conveniat per se, sed magis respectus oppositus, quod est esse creaturam, vel esse servum, vel aliquid hujusmodi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest proprie dici praedicatio per causam; nisi forte intelligatur quod hujusmodi nomina praedicant habitudinem alicujus causae.

RA4

Ad quartum patet responsio per id quod ad secundum dictum est; quia eodem modo praedicantur necessario quo per se, et eodem modo contingenter quo per accidens; non tamen sequitur aliquid contingens in Deo esse.

¶a2 Articulus 2: Utrum quae dicuntur de Deo ex tempore, significant divinam essentiam.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur ex tempore, non significant divinam essentiam. Essentia enim divina est aeterna. Sed haec non dicuntur de Deo ab aeterno. Ergo non significant divinam essentiam.

AG2

Praeterea, Deus dicitur ex tempore patientia nostra et spes nostra, et hujusmodi. Sed hujusmodi, quia habent imperfectionem annexam, non possunt convenire divinae essentiae; sicut dicitur quod divina essentia est caritas, de cujus intellectu non est aliqua imperfectio. Ergo videtur quod non omnia quae de Deo dicuntur ex tempore, significant divinam essentiam.

AG3

Praeterea, divina essentia est communis tribus personis. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore quae non conveniunt tribus personis, ut missus, donatus, et hujusmodi. Ergo non omnia significant divinam essentiam.

AG4

Item, Deus ex tempore dicitur homo. Sed homo significat humanam naturam; quae in incarnatione non est admixta divinae naturae, sed remansit ab ea distans. Ergo videtur quod ea quae dicuntur ex tempore, non significant divinam essentiam.

SC1

Contra est quod Magistri dicunt, quod omne nomen connotans effectum in creatura, significat divinam essentiam. Sed ea quae ex tempore de Deo dicuntur, dicuntur in respectu ad creaturam, ut dictum est. Ergo significant divinam essentiam.

SC2

Praeterea, dionysius dicit, quod omnem beneficam Dei nominationem, de quacumque divinarum personarum dicatur, in tota deitate oportet in observantiam accipi. Sed omnia quae dicuntur habitudinem ad creaturam, nominant aliquod beneficium in creaturis. Ergo ad totam trinitatem pertinent sine distinctione; et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1 istius quaest., nihil ex tempore de Deo dicitur nisi quod importat habitudinem ad creaturam. Habitudo autem Dei ad creaturam potest designari dupliciter: vel secundum quod creatura refertur in ipsum sicut in principium; vel secundum quod creatura refertur in ipsum ut in terminum.

Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aut enim propria praedicatione praedicatur aliquid de Deo ex tempore, quod designat habitudinem principii ad principiatum; aut aliquid quod designat ipsum principiatum a Deo, sicut quando est praedicatio per causam, ut cum dicitur, Deus est spes nostra.

Si primo modo, hoc contingit dupliciter: aliquando enim nomen imponitur ad significandum ipsam habitudinem; sicut hoc nomen Dominus, et hujusmodi, quae sunt relativa secundum esse, et alia dicta de Deo, sunt quidem relativa, quia etiam significant ex primo suo intellectu habitudinem quae secundum rationem est in Deo; sed ex consequenti faciunt intellectum essentiae, secundum quod talis habitudo fundatur in aliquo essentiali. Aliquando autem nomen imponitur ad significandum illud supra quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen scientia, qualitatem, quam consequitur respectus quidam ad scibile. Unde ista talia non sunt relativa secundum esse; sed solum secundum dici.

Unde ista principaliter dant intelligere rem alterius praedicamenti, et ex consequenti important relationem.

Ita etiam in divinis; ut patet in hoc nomine creator, quod imponitur ad significandum divinam actionem, quae est ipsius essentiae, quam consequitur habitudo quaedam ad creaturam: et ista principaliter essentiam significant, et ex consequenti important respectum ad creaturam. Et similis ratio est in illis in quibus est praedicatio per causam; quia tales locutiones resolvuntur in habitudines causae, ut cum dicitur: Deus est patientia nostra, id est causa patientiae nostrae; et in omnibus istis quae dicuntur de Deo ex tempore, et important habitudinem principii ad principiatum, verum est quod conveniunt toti trinitati. Si autem consideretur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essentialia, vel ad aliquid personale. Contingit autem hoc tripliciter. Aut secundum operationem, sicut aliquis potest intelligere vel nominare Deum vel paternitatem. Vel secundum exemplaritatem, sicut in creatione rerum est terminatio in similitudinem essentialium attributorum, et in infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis spiritus sancti. Vel est terminatio secundum esse; et iste modus est singularis in incarnatione, per quam humana natura assumpta est ad esse et unitatem divinae personae, non autem ad unitatem divinae naturae. Sed ista relatio qua creatura refertur in Deum ut ad terminum, includit ex consequenti in se relationem quae est ad Deum ut ad principium. Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum ut terminum, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini, possunt tantum convenire personae: sed ratio principii, quae ibi includitur, ex consequenti convenit toti trinitati. Unde secundum habitudinem unam possunt facere intellectum personae, et secundum aliam faciunt intellectum essentiae; sicut patet, cum dicitur incarnatus, hoc tantum filio competit, quia ad solam personam filii incarnatio terminata est, quam tamen tota trinitas fecit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod hujusmodi nomina conveniunt Deo ex tempore, ratione habitudinis importatae vel principaliter vel ex consequenti.

Principaliter, ut cum dicitur Deus; ex consequenti, ut cum dicitur creator: et illa habitudo non est in divina essentia, nec aliqua res in Deo; sed secundum essentiam, in qua fundatur talis habitudo, hujusmodi conveniunt Deo ab aeterno, quasi habitualiter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia Dei non est patientia vel spes; nec hoc significatur, cum dicitur, Deus est spes nostra: sed significatur circa divinam essentiam habitudo causae respectu talis effectus in nobis. Unde simile est de his, et de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod missus, incarnatus et hujusmodi important duas habitudines, scilicet termini et principii: quarum una, scilicet habitudo principii, convenit toti trinitati; unde dicimus, quod tota trinitas mittit vel facit incarnationem; sed altera convenit alicui personae determinatae, propter quod hujusmodi nomina non de tota trinitate dicuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus dicitur esse homo, in quantum suppositum divinae naturae, scilicet filius, subsistit in humana natura per unionem.

Haec autem unio, relatio quaedam est, realiter in creatura assumpta existens; quae quidem considerata secundum habitudinem ad terminum, sic terminatur ad personam filii, in qua est facta unio; sed secundum habitudinem ad principium, sic refertur ad totam trinitatem, quae unionem fecit.

¶a3 Articulus 3: Utrum habitudines designatae in nominibus dictis de Deo ex tempore, sint realiter in Deo.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habitudines designatae in istis nominibus, realiter in Deo sint. Nomen enim et ratio cui non subest aliquid in re, est vana vel falsa. Sed non vane et falso dicimus et cogitamus Deum Dominum et creatorem. Ergo hujusmodi nomina habent relationes quas significant, respondentes sibi realiter in Deo.

AG2

Praeterea, illud quod est secundum rationem tantum, cessante intellectu ratiocinante non remanebit.

Sed si nullus esset ratiocinans, adhuc Deus esset Dominus et creator. Ergo hujusmodi nomina significant aliquid realiter in Deo existens, et non secundum rationem tantum.

AG3

Item, omni relationi respondet suum correlativum, quod sibi opponitur. Sed cum dicimus creaturam servire, importatur aliqua relatio in creatura realiter existens. Ergo oportet oppositam relationem alicubi ponere. Sed non est in creatura, quia tunc creatura esset domina sui ipsius, et creator sui ipsius; et oppositi respectus essent in eodem.

Ergo oportet quod in Deo realiter ponantur oppositi respectus relationibus creaturae ad Deum.

AG4

Praeterea, illa relativa in quibus non est relatio secundum rem, invenimus esse ad aliquid secundum dici tantum, sicut scibile, de quo dicit Philosophus, quod est relatum quia aliud refertur ad ipsum. Sed de Deo dicuntur quaedam relativa quae sunt ad aliquid et secundum suum esse, ut Dominus, rex, et hujusmodi.

Ergo saltem illa aliquam relationem realem in Deo significant.

SC1

Contra, in Deo nihil est nisi aeternum; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed hujusmodi habitudines non sunt aeternae; propter quod nec nomina earum ab aeterno de Deo dicuntur. Ergo non sunt realiter in Deo.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum theologos et Philosophos verum est communiter, quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed secundum rationem tantum; quia intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat.

Sciendum tamen est, quod ratio in intellectu rerum tripliciter se habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur, ut quando apprehenditur forma lapidis.

Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo in re est, ut quando quis imaginatur chimaeram, vel aliquid hujusmodi. Aliquando autem apprehendit aliquid cui subest in re natura quaedam, non tamen secundum rationem qua apprehenditur; sicut patet quando apprehendit intentionem generis substantiae, quae in re est natura quaedam non determinata secundum se ad hanc vel ad illam speciem; et huic naturae apprehensae, secundum modum quo est in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generis, quae quidem ratio non est in re. Ita etiam est in hujusmodi relationibus, quas intellectus noster attribuit Deo. Invenit enim in ipso virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producitur in ipsum relationem habens; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit, et secundum quod intelligit, nomina relativa imponit.

RA1

Unde patet responsio ad primum: quia intellectus noster neque cassus neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re, quamvis non secundum modum quo est in ratione; sicut etiam intellectus mathematicorum non est falsus neque vanus est, quamvis nulla linea sit abstracta a materia in re, sicut ipsi considerant. Unde dicit Philosophus: abstrahentium non est mendacium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiamsi nullus intellectus esset, adhuc in Deo esset; unde vere Dominus et dici et intelligi posset, scilicet potentia coercendi subditos; sed non diceretur vel intelligeretur Dominus secundum actum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod relativorum invenitur triplex diversitas. Quaedam sunt quorum utrumque importat relationem non in re existentem sed in ratione tantum; sicut quando ens refertur ad non ens, vel relatio ad relationem, vel aliquid huiusmodi, ut supra, dist. 26, qu. 2, art. 1, dictum est. Quaedam vero quorum alterum importat relationem realem, et alterum relationem rationis tantum, sicut scientia et scibile. Et huiusmodi diversitatis ratio est, quia illud supra quod fundatur relatio, quandoque invenitur in altero tantum, et quandoque in utroque; ut patet quod relatio scientiae ad scibile fundatur supra apprehensionem secundum esse spirituale. Hoc autem esse spirituale in quo fundatur relatio scientiae, est tantum in sciente et non in scibili, quia ibi est forma rei secundum esse naturale; et ideo relatio realis est in scientia, non est in scibili. E contrario est de amante et amato; quia relatio amoris fundatur super appetitum boni; bonum autem non est aliquid existens tantum in anima, sed etiam in rebus. Unde dicit Philosophus, quod bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum in anima; et ideo dicit Avicenna, quod in amante et amato, in utroque relativorum est invenire dispositionem per quam referatur ad alterum; non in sciente et scibili; et ideo utrobique relatio realis est; sic etiam aequalitas, quae immediate fundatur supra quantitatem, quae in utroque est. Et quia omnes relationes creaturae ad Deum fundantur supra modum quo accipiunt a Deo, qui in Deo non est, quia non consequuntur perfectum modum secundum quem Deus in eis operatur; ideo relationibus quae sunt in creatura, non respondet aliqua relatio in Deo realiter; sed relationi quam filius accipit a patre, respondet aliqua relatio in patre; quia secundum unum et eundem modum et eandem rationem pater dat, et filius accipit naturam divinam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud non facit ad propositum; quia de utrisque relativis inveniuntur aliqua quae important relationem realem, et quae important relationem rationis; sicut idem importat relationem rationis, quamvis sit relativum secundum esse; et scientia importat relationem realem, quamvis sit relativum secundum dici.

EX

Ad quod dici potest, quod licet non coeperit ex tempore Dominus esse temporis, coepit tamen esse Dominus temporis. Intentio solutionis est, quod Deus coepit esse Dominus temporis quando coepit esse tempus; unde sicut tempus non coepit esse in tempore vel ex tempore; ita nec Deus dicitur Dominus temporis ex tempore vel in tempore. Et dicit: in tempore, ut designet habitudinem mensurae; quia sicut locatum est in loco ut in mensurante, ita et in tempore. Ex tempore vero dicit, in quantum tempus est mensura includens suum mensuratum; unde oportet quod ad utramque partem excedat; et ideo quae semper sunt, in quantum semper sunt, non mensurantur tempore, sed quae quandoque sunt, ut dicit Philosophus.

Et ideo quae mensurantur tempore, sunt ex tempore, quia tempus praecedit ipsa. Tempus autem non mensuratur tempore, sicut nec locus loco; et ideo tempus nec in tempore incipit nec ex tempore; sed aliorum quae incipiunt in tempore vel ex tempore, est Deus Dominus in tempore vel ex tempore; et aliqua talia sunt, sicut hoc et illud generatum; quamvis etiam universum semper fuisset, ut quidam Philosophi posuerunt. Unde hoc quaerere non pertinet ad propositum, quia utrumlibet verum sit, habetur propositum, quod Deus est Dominus ex tempore, ad minus aliquorum.

Hic potest solvi quaestio superius proposita. Magister hanc quaestionem moverat, distinct. 13, et solvit hic per ea quae dicta sunt, quia huiusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, important relationes non reales in Deo existentes, sed secundum rationem et nomen. Et ideo cum spiritus sanctus dicitur dari a se, in creatura est relatio realis quae refertur ad totam trinitatem ut ad principium, et ad spiritum sanctum ut ad terminum, per modum exemplaritatis; sed in spiritu sancto non est relatio nisi secundum rationem; et non est inconveniens quod tali ratione aliquid ad seipsum referatur, ut cum dicitur idem eidem idem.

|+d31.q1 Distinctio 31, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de propriis personarum, hic determinat de appropriatis ipsarum; et dividitur in partes duas: in prima determinat appropriata personarum; in secunda inquirat quomodo secundum illa appropriata divinae personae ad invicem comparentur, 32 distinct.: hic oritur quaestio. Prima in duas: in prima determinat

significationes quorundam nominum, quae personis divinis appropriantur; in secunda prosequitur diversas sanctorum appropriationes, ibi: non est igitur hic praetermittendum.

Circa primum tria facit: primo inquit de significatione hujus nominis aequalitas; secundo de simili et similitudine, ibi: hoc idem etiam dicimus de simili et similitudine; tertio ex dictis approbat quorundam sententiam, ibi: unde quibusdam non indocte videtur nomine aequalitatis vel similitudinis non aliquid poni, sed removeri.

Non est igitur hic praetermittendum. Hic ponit appropriata personarum; et dividitur in partes duas: in prima ponit appropriationem Hilarii; in secunda appropriationem Augustini, ibi: illud etiam sciri oportet. Circa primum duo facit: primo ponit appropriationem Hilarii cum expositione Augustini; secundo Magister removet quaedam dubia circa expositionem Augustini, ibi: non enim secundum praemissam expositionem distinguuntur hic tres illae proprietates superius assignatae.

Illud etiam sciri oportet. Hic ponit appropriationem Augustini; et circa hoc duo facit: primo narrat appropriationem; secundo inquit appropriationis rationem, ibi: sed plures movet quod patri attribuit unitatem, filio aequalitatem. Et circa hoc facit tria: primo ostendit quare patri appropriatur unitas; secundo quare filio aequalitas, ibi: nunc videamus quare aequalitas dicitur esse in filio; tertio, quare spiritui sancto connexio, ibi: quod autem in spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia...

Facilior est intelligentia. Circa primum duo facit: primo quaerit quare unitas patri appropriatur; secundo qualiter unitas in divinis praedicetur in neutro vel in masculino genere, ibi: hic dici oportet, quod pater et filius et spiritus sanctus recte dicuntur esse unum, et unus Deus.

Hic quatuor quaeruntur: 1 de aequalitate; 2 de appropriatione in communi; 3 de ratione appropriationis Hilarii; 4 de appropriatione Augustini.

|a1 Articulus 1: Utrum aequalitas ponat aliquid in divinis.

AG1

Circa primum, suppositis his quae supra de aequalitate dicta sunt, 19 dist., quaest. 1, art. 1, quaeritur, utrum aequalitas in divinis aliquid ponat: et videtur quod sic. Quidquid enim est in Deo et in creaturis, nobilius est in Deo quam in creaturis.

Sed aequalitas et similitudo in creatura aliquid ponunt. Ergo et in Deo.

AG2

Praeterea, Arius damnatus est, quia aequalitatem personarum negavit. Non autem fuisset haereticus, nisi aliquid negasset quod in Deo est. Ergo aequalitas in divinis aliquid positive praedicat.

AG3

Item, aequalitas videtur esse una essentia in tribus personis indifferens, ut in littera dicitur.

Sed essentia indifferens, aliquid positive est in Deo.

Ergo videtur quod et aequalitas.

AG4

Praeterea, aequalitas est relatio quaedam.

Sed relatio aliquid positive praedicat, et non privative.

Ergo videtur quod aequalitas aliquid positive praedicet.

SC1

Contra est quod a Magistro in littera dicitur.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit, quod aequale opponitur magno et parvo sicut duae privationes; unde etiam per privationem aequale definitur. Sed privatio nihil positive praedicat.

Ergo nec aequalitas.

CO

Respondeo dicendum, quod aequalitas est relatio quaedam fundata supra unitatem quantitatis; et in divinis fundata supra unitatem essentiae, prout significatur nomine quantitatis virtualis, ut cum dicitur magnitudo, vel aeternitas vel potentia.

Unde de aequalitate dupliciter convenit loqui: aut quantum ad unitatem quantitatis, quae est causa ipsius; aut quantum ad relationem consequentem.

Si quantum ad unitatem quantitatis, supra quam fundatur talis relatio, sic ratio ejus consistit in privatione, sicut et ratio unitatis, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3: et ideo dicit Philosophus, quod aequale opponitur privative magno et parvo, sicut unum multo; et idem in littera innuitur. Si autem consideretur aequalitas quantum ad relationem, sic aequalitas in creaturis aliquid realiter ponit in utroque extremorum; sed in divinis personis nihil, nisi secundum rationem. Cujus ratio est, quia si poneret aliquam relationem realem in personis, aut hoc esset ex parte essentiae quae communis est, aut ex parte relationum, quibus distinguuntur. Non autem habet ex parte essentiae quod sit relatio realis: quia essentia est una et eadem numero, et idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali, ut supra dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

Nec etiam ex parte personarum relationibus constitutarum, quia relatio non refertur per aliquam relationem realem mediam; quia sic esset abire in infinitum. Et ideo dico cum Magistro, quod aequalitas non ponit nisi relationem secundum nomen vel secundum rationem, cum de Deo dicitur; sed verum est quod aliquid ponit, scilicet unitatem essentiae, non quod sit de intellectu ejus, sed quod praesupponitur ad intellectum ipsius, sicut est in privativis, et in illis quae dicuntur de Deo ex tempore.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ex parte unitatis universaliter sumptae, secundum quod unum convertitur cum ente, nec in Deo nec in creatura aequalitas aliquid positive praedicat; sicut nec unitas, ut supra dictum est, dist. 24, quaest. 1, art. 3. Sed quia in creaturis supposita aequalitatis sunt absoluta, ideo referuntur ad invicem per relationem realem mediam: quod in divinis non competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis aequalitas sit secundum rationem, relatio tamen habet aliquid in re respondens, ratione cujus dicitur haereticus qui aequalitatem negat; sicut et qui negaret Deum esse Dominum, quamvis illa relatio nihil secundum rem ponat in Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in creaturis aequalitas non est una quantitas plurium, sed relatio includens talem unitatem; ita in divinis aequalitas non est una essentia, sed relatio secundum intellectum, consequens essentiae unitatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa relatio non potest esse realiter in Deo; et ideo non sequitur quod aliquid ponat ex hoc quod relative dicitur.

¶a2 Articulus 2: Utrum attributa essentialia hujusmodi debeant appropriari divinis personis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi essentialia attributa personis divinis appropriari non debeant. Quod enim pluribus commune est, nulli eorum debet appropriari. Sed omnia attributa sunt communia tribus personis.

Ergo etc..

AG2

Praeterea, de similibus idem est iudicium.

Sed omnia haec attributa significant essentiam communem.

Ergo videtur quod omnia debeant appropriari, vel nullum; et quod omnia uni personae approprientur.

AG3

Item, appropriatum secundum rationem sequitur proprium, quia proprium cadit in ratione appropriati. Sed attributa essentialia non sequuntur propria secundum intellectum; quia possunt intelligi propriis non intellectis, sicut est apud infideles.

Ergo non debent dici appropriata.

AG4

Praeterea, nihil est faciendum a nobis quod possit in errorem fidei vergere. Sed si aliquid commune approprietur uni, potest vergere in errorem fidei, ut credatur aut tantum illi aut magis illi personae convenire. Ergo non debemus attributa essentialia personis appropriare.

SC1

Contra est auctoritas Hilarii et Augustini in littera.

SC2

Praeterea, processiones personarum distinguuntur et nominantur secundum diversas rationes attributorum, inquantum dicimus quod spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, et filius per modum naturae. Ergo unum attributum, cui competit ratio processionis personae, potest illi personae appropriari.

CO

Respondeo dicendum, quod de appropriatione dupliciter convenit loqui: aut ex parte nostra, aut ex parte ipsius rei; et utrobique invenitur convenientia. Quamvis enim attributa essentialia communia sint tribus, tamen unum secundum rationem suam magis habet similitudinem ad proprium unius personae quam alterius, unde illi personae appropriari potest convenienter. Verbi gratia.

Potentia habet in ratione sua principium; et ideo appropriatur patri, qui est principium non de principio; et sapientia filio, qui procedit ut verbum; et bonitas spiritui sancto, qui procedit ut amor, cujus objectum est bonum; et ita similitudo appropriati ad proprium personae, facit convenientiam appropriationis ex parte rei, quae esset etiam si nos non essemus; sed ex parte nostra facit convenientiam utilitas consequens. Invenitur enim distinctio et ordo in attributis divinis et in personis; sed differenter; quia in personis est distinctio et ordo realis, sed in attributis secundum rationem.

Unde quamvis per attributa non possimus sufficienter devenire in propria personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam similitudinem personarum, et ita valet talis appropriatio ad aliquam fidei manifestationem,

quamvis imperfectam; sicut etiam ex vestigio et imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem personarum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ex hoc quod convenit omnibus aliquod attributum, probatur sufficienter quod non sit proprium unius personae, non tamen quod non sit personae appropriatum; quia haec praepositio ad, quae venit ad compositionem vocabuli, notat accessum cum quadam distantia; unde, secundum Augustinum, homo qui ita imitatur Deum quod semper invenitur distantia similitudinis, dicitur imago et ad imaginem; filius autem qui imitatur patrem sine aliqua dissimilitudine, dicitur imago et non ad imaginem.

Et propter hoc, quia hujusmodi attributa accedunt per similitudinem ad rationem propriorum, et distant per communitatem, recte appropriata dicuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia attributa essentialia sint unum re, tamen differunt ratione, et secundum rationem suam habent similitudinem vel ad originem personarum, ut potentia, quae est principium productionis, vel ad determinatum modum originis, ut bonitas ad processionem amoris, et ad processionem verbi sapientia; et ita diversis personis possunt ista appropriari. Sed essentia de ratione sua neque originem neque aliquid ad modum originis pertinens dicit; et ideo non appropriatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod appropriatum potest sumi dupliciter: aut materialiter, idest id quod appropriatum est; et sic illud attributum non sequitur rationem proprii; aut formaliter, idest in quantum appropriatum est; et sic in ratione sua propria, proprii rationem includit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod appropriando attributa essentialia determinatis personis, non excludimus alias personas, nec gradum participationis constituimus; sed tantum ostendimus similitudinem in ratione appropriati ad proprium personae, et ex hoc non sequitur error.

|+d31.q2 Distinctio 31, Quaestio 2

|a0 Prologus

Circa tertium duo quaeruntur: 1 de ratione appropriationis Hilarii; 2 de expositione Augustini quantum ad hoc quod dicit, quod imago coaequatur ei cujus est imago, et non e converso: utrum in divinis sit mutua aequalitas; sed hoc supra, 19 dist., habitum est.

|a1 Articulus 1: Utrum Hilarius convenienter appropriet aeternitatem patri, speciem filio, usum spiritui sancto.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appropriatio Hilarii sit incompetens. Quia, secundum Augustinum, hujusmodi appropriationes fiunt ad excludendum errorem; et ideo patri attribuitur potentia ne infirmus credatur, sicut patres apud nos propter senectutem. Sed circa aeternitatem patris nullus erravit, sicut circa aeternitatem filii, ut Arius. Ergo aeternitas magis esset approprianda filio, quam patri.

AG2

Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Sed aeternitas privat principium durationis, innascibilitas autem privat principium originis. Cum igitur appropriationes fiant secundum similitudinem ad propria, videtur quod patri non sit attribuenda aeternitas, quia est innascibilis.

AG3

Si dicas, quod aeternitas appropriatur patri, quia importat ex consequenti proprietatem patris, scilicet innascibilitatem, quamvis principaliter significet divinam essentiam; contra. Quandocumque notionale additur essentiali, non potest totum praedicari de persona cui non convenit illa notio; sicut Deus genitus non praedicatur de patre. Si igitur aeternitas aliquo modo in intellectu suo includeret innascibilitatem, nullo modo filio conveniret, quod est Arianæ impietatis.

AG4

Item, secundum dionysium, pulchrum et bonum se consequuntur.

Unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt; unde secundum nomen in Graeco etiam propinqua sunt, quia bonum dicitur calos, pulchrum callos. Sed bonitas non appropriatur filio, sed spiritui sancto. Ergo nec species vel pulchritudo.

AG5

Praeterea, uti est referre aliquid ad obtinendum hoc quo fruendum est. Sed spiritus sanctus est ipsum fruibile, et non refertur ad aliud sicut ad finem. Ergo usus non debet sibi appropriari.

CO

Respondeo dicendum, quod in appropriatione Hilarii, ponuntur tria propria nomina personarum, scilicet pater, imago, munus, vel donum, et hoc patet ex praedictis, dist. 8 qu. 1 art. 1; et ponuntur tria appropriata, scilicet aeternitas, quam dicit esse in patre sicut appropriatam sibi; et species, idest pulchritudo, quam dicit esse in imagine, idest in filio, qui proprie imago est, ut supra habitum est, dist. 28, quaest. 2, art. 3; et usum, quem dicit esse in munere, scilicet in spiritu sancto, qui donum est.

Ratio autem hujusmodi appropriationis haec est.

Aeternitas enim in ratione sua habet duo, scilicet quod sit principium omnis durationis, in quantum est prima mensura: unde ab ipsa fluit et aevum et tempus; et sic habet similitudinem ad propria patris, quae conveniunt sibi in quantum ipse est principium vel per generationem vel per spirationem, scilicet ad paternitatem et communem spirationem.

Habet etiam in ratione sua privationem principii, et in hoc convenit cum proprietate patris, quae competit sibi secundum quod est auctor, vel non de principio, scilicet innascibilitate.

Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod Deus est causa omnis pulchritudinis in quantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium Philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri. Et secundum haec tria, pulchritudo convenit cum propriis filii: in quantum enim filius est imago perfecta patris, sic est ibi consonantia perfecta; est enim aequalis et similis sine inaequalitate et dissimilitudine; et hoc tangit Augustinus, ubi dicit: ubi est tanta convenientia, id est maxima et prima aequalitas, et prima similitudo. In quantum vero est filius verus, habet perfectam naturam patris: et ita etiam habet magnitudinem quae consistit in perfectione divinae naturae, ut supra dictum est, dist. 19, quaest. 1 art. 2: unde dicit Augustinus quod ibi est perfecta et summa vita. Sed in quantum est verbum perfectum patris, habet claritatem quae irradiat super omnia et in quo omnia resplendent. Unde dicit Augustinus, quod est tamquam verbum perfectum. Potest etiam totum accipi ex verbis Augustini secundum rationem consonantiae, quae triplex in eo considerari potest: idest consonantia ipsius ad patrem cui potentia est aequalis et similis, et hoc tangit Augustinus ubi dicit: prima aequalitas. Item consonantia sui ad seipsum, in quantum omnia attributa in eo non differunt, sed unum sunt; et hoc tangit ubi dicit: cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere. Item consonantia ad res creatas, quarum rationes in eo sunt, et unum sunt in eo sicut ipse est unum cum patre: et hoc tangit ibi: et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum.

Usus etiam de ratione sua duo habet. Primo quod est assumptum in facultatem voluntatis; et sic convenit spiritui sancto in quantum est amor: et hoc tangit Augustinus cum dicit: illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo...

Est in trinitate spiritus sanctus. Habet etiam aliud quod est ordinatum ad alterum: et iste etiam ordo competit spiritui sancto, in quantum ipse amor, qui est spiritus sanctus, non tantum est in filio, sed redundat in omnes creaturas, secundum quod competit sibi nomen doni: et hoc tangit Augustinus cum dicit: ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod una et principalis ratio est appropriationis, scilicet similitudo ad proprium, ut dictum est in corp. Art.; sed possunt esse multae consequentes utilitates; quarum unam Augustinus tangit; unde ex hoc non potest concludi quod aliquid debeat appropriari patri vel filio, nisi adsit ratio principalis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in aequivocis quae per fortunam sunt et casum, ut canis, non attenditur similitudo aliqua; sed in aequivocis quae dicuntur per respectum ad unum principium attenditur aliqua similitudo analogiae vel proportionis; et talis est multiplicitas hujus nominis principium: unde etiam Philosophus docet reducere omnia hujusmodi ad unum primum principium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non valet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis filii similitudinem habent.

RA5

Ad quintum dicendum, quod usus, ut supra dictum est, dist. 1, quaest. 1, art. 2, sumitur dupliciter.

Communiter, prout uti dicitur assumere aliquid in facultatem voluntatis, et stricte, prout dicit relationem in finem. Et primo modo sumitur hic, quo continet in se etiam fruitionem, ut hic dicitur quod felicitas vel beatitudo ad usum pertinet.

Nihilominus tamen competit proposito, et secundum quod habet rationem ordinis non quidem in finem, sed in effectum, in quo bonitas divina per spiritum sanctum uberrime effunditur.

|a0 Prologus

Circa quartum duo quaeruntur: 1 de ratione appropriationis Augustini; 2 de hoc quod dicit quod omnia sunt unum propter patrem.

|a1 Articulus 1: Utrum Augustinus convenienter appropriet unitatem patri, aequalitatem filio, nexum spiritui sancto.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appropriatio Augustini sit incompetens. Supra enim, 10 dist., quaest. 1, art. 3, dictum est, quod spiritus sanctus est unitas duorum.

Ergo videtur quod unitas non patri, sed spiritui sancto approprietur.

AG2

Praeterea, appropriatio est secundum similitudinem ad proprium. Illi ergo personae debet appropriari unitas, in qua minus de pluralitate invenitur.

Sed maxima pluralitas notionum invenitur in patre, qui habet tres notiones, minima in spiritu sancto, qui habet unam tantum. Ergo unitas spiritui sancto et non patri appropriari debet.

AG3

Praeterea, unitas causa est aequalitatis. Si igitur unitas patri appropriatur, et aequalitas sibi appropriari debet, et non filio.

AG4

Item, secundum convenientiam in natura vel in forma magis attenditur similitudo quam aequalitas.

Sed filius in quantum est genitus a patre, habet naturam et formam patris: et similiter imago et verbum habet similitudinem ejus ad quod dicitur. Ergo magis debet appropriari filio similitudo quam aequalitas.

AG5

Praeterea, nexus proprie dicitur de spiritu sancto. Sed aeternitas et aequalitas non proprie dicuntur de patre et filio. Ergo videtur quod appropriatio non sit uniformis.

CO

Respondeo dicendum, quod appropriatio Augustini bona est, et ratio appropriationis haec est. Unitas enim, quantum ad id quod positive dicit, habet rationem principii secundum quod est principium numeri: et ita habet similitudinem cum duabus proprietatibus patris, scilicet cum paternitate et communi spiratione quibus dicitur principium filii et spiritus sancti. Secundum autem quod ratio ejus consistit in negatione, sic negat divisionem, et per consequens compositionem praeeistentem; et ita negat rationem principii: quia ea in quae aliquid dividitur, sunt principia integritatis ipsius; et ita unitas habet similitudinem cum innascibilitate, sicut et aeternitas, ut dicit Magister.

Similiter etiam aequalitas secundum proprium modum suae processionis convenit filio, ut patet in omnibus nominibus personalibus ipsius filii. Ex eo enim dicitur filius quod recipit aequalem et eandem naturam quam habet generans: similiter etiam imago includit in se rationem aequalitatis; et similiter verbum perfectum. Ita etiam nexus convenit spiritui sancto ex modo suae processionis in quantum est amor patris et filii, quo uniuntur, et etiam est connectens nos Deo, in quantum est donum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod differt unitum et unum; quia unitum est quod ex pluribus unum effectum est; unde unio importat relationem quamdam plurium secundum quod in uno conveniunt; sed unum absolute dicitur. Unde dicendum, quod unitas, secundum quod ponitur pro unione plurium in uno amore, attribuitur spiritui sancto: secundum autem quod absolute sumitur in quantum est principium, habet similitudinem ad proprium patris: unde appropriatur patri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tres notiones in patre non sunt tres res, sed tres rationes innotescendi: unde pluralitas notionum non impedit quin sibi unitas approprietur; et praecipue cum ratio unitatis cum omnibus notionibus ejus similitudinem habeat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est unitas, sed relatio unitatem consequens; et ideo appropriatur filio, qui adaequat patrem procedens ab eo: quamvis non approprietur sibi unitas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut aequalitas appropriatur filio, ita et similitudo: sed Augustinus posuit aequalitatem, quia in divinis aequalitas includit similitudinem, et non e converso. Cum enim in divinis non sit quantitas nisi virtutis, quae fundatur in aliqua forma; sequitur ut quaecumque conveniunt in quantitate virtuali, conveniant in forma; et ita, si sunt aequalia, quod sint similia. Sed non convertitur: quia aequalitas privat

excessum, quem non privat similitudo; unde duo quorum alter altero albius est, sunt similes in albedine, sed non aequales.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nexus vel connexio amoris proprium est spiritus sancti. Sed quia quaecumque conveniunt in aliquo uno, possunt dici connexa in illo; ideo connexio absolute dicta non importat nisi convenientiam quamdam; et sic non est proprium spiritus sancti, sed appropriatum. Si tamen sumeretur ut est proprium, non esset magnum inconveniens, quod assignatio non est uniformis simpliciter: quia hujusmodi attribuuntur personis in quantum sunt appropriata, et sic accedunt ad rationem propriorum; unde proprium et appropriatum in quantum appropriatum, non habent rationem difformitatis.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnia sint unum propter patrem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur falsum quod dicit Augustinus. Cum enim haec praepositio propter importet habitudinem alicujus causae; cum dicitur quod omnia sunt unum propter patrem, aut importat habitudinem quasi efficientis, aut quasi formae. Si quasi formae, tunc falsum est; quia filius, formaliter loquendo, non est unus cum patre, sed essentia divina, vel proprietate sua, vel seipso. Si quasi efficientis, sic idem erit dictum propter patrem, ac si diceretur quod habet unitatem a patre. Sed sicut habet unitatem a patre filius, ita et aequalitatem. Ergo sicut dicuntur omnia unum propter patrem, ita dicuntur omnia aequalia propter patrem; et sic distinctio nulla esset.

AG2

Praeterea, quidquid sit de patre, constat quod filius nullam rationem principii habeat respectu patris. Si ergo haec praepositio propter importat habitudinem alicujus principii, videtur omnino falsum quod dicit, quod omnia sunt aequalia propter filium.

AG3

Item, sicut idem est Deo sapere quod esse; ita idem est esse aequalem Deo quod esse. Sed non potest dici quod omnia sint in divinis propter filium. Ergo nec quod omnia sint aequalia.

SC1

Contra est quod in littera dicitur.

CO

Respondeo dicendum, quod dictum Augustini potest verificari dupliciter: scilicet quantum ad proprietatem personarum et quantum ad numerum ipsarum. Si enim consideremus numerum, sic unitas statim in patre invenitur; et ideo propter eum, in quo primo unitas invenitur, secundum ordinem naturae, omnia dicuntur unum. Sed binarius personarum primo invenitur in filio, qui procedit alius a patre, et similiter aequalitas, quae primo in duobus invenitur: et propter hoc omnia per filium aequalia dicuntur, sicut propter eum in quo primo aequalitas invenitur. Sed in spiritu sancto primo invenitur ternarius, et similiter connexio, quae tria requirit, duo connexa et unum connectens; et propter hoc omnia dicuntur connexa propter spiritum sanctum. Si autem consideremus proprietates personarum, in patre invenitur ratio principii quasi primi: et quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio, a cujus unitate est quod una in omnibus natura propagetur, omnia dicuntur unum propter patrem: et hoc videtur tangere Hilarius in quadam notula.

Si consideremus proprium filii, secundum omnia propria sua convenit sibi quod adaequet vel coaequet patrem, et in quantum filius et in quantum verbum et in quantum imago. Sicut autem dicimus quod relationes quae sunt ad creaturam, resultant ex creaturis in quantum referuntur in Deum; ita etiam relationes quibus pater refertur ad filium, suppositis relationibus distinguendis, resultant ex hoc quod filius refertur ad patrem; et propter hoc pater dicitur aequalis filio, in quantum filius coaequat patrem: et ex hoc etiam sequitur quod spiritus sanctus sit aequalis utrique. Nisi enim filius qui est principium spiritus sancti, esset aequalis patri, nullo modo aequalem amorem spiraret; et ita quodammodo ex aequalitate filii resultat aequalitas in tota trinitate. Similiter etiam proprium est spiritus sancti quod procedat ut amor, et amor habet rationem nexus; et ideo omnia dicuntur propter spiritum sanctum connexa. Posset tamen brevius exponi, ut diceretur, quod sunt omnia unum propter patrem, id est propter unitatem essentialem quae appropriatur patri, et sic de aliis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicitur quod omnia sunt unum propter patrem, id propter non tantum dicit habitudinem principii per modum efficientis, sed etiam per modum formae, in quantum unitatem principii sequitur unitas formae, scilicet divina essentia, qua in divinis omnia unum sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut creaturae non sunt principium Dei, quamvis dicatur Deus relative, propter hoc quod ad ipsum creaturae referuntur, quia hujusmodi relationes non sunt realiter in Deo, ita etiam non sequitur quod filius sit principium patris, quia aequalitas non ponit in Deo relationem realem.

RA3

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium.

Non enim dicuntur omnia esse aequalia propter filium quia filius sit principium aequalitatis in patre, sed ut dictum est in corp. Art..

EX

Praeterea considerari oportet. Tria quaerit de aequalitate. Primo utrum dicatur relative, vel absolute.

Ad hoc respondet, quod relative, ibi: ad quod dicimus. Secundo quaerit, secundum quid attendatur aequalitas, utrum secundum unitatem essentiae, vel secundum unitatem relationis; et ostendit quod secundum unitatem essentiae; et ideo aequalitas secundum essentiam dicitur; et hoc ibi: est tamen aequalis patri filius. Tertio quaerit quid sit aequalitas, et ad hoc respondet, quod est relatio in Deo secundum nomen tantum, ibi: et appellatio tantum relativa est.

Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae. Ex hoc videtur quod in divinis non sit mutua aequalitas, si pater suae imagini non coaequatur.

Sed dicendum, quod sicut filius est aequalis patri, ita et pater filio, cum quantitas virtualis perfecte sit in utroque. Sed coaequare dicit motum ad coaequalitatem; et quamvis in divinis non sit motus, est tamen ibi acceptio aequalitatis; et quia filius accipit aequalitatem a patre et non e converso, ideo filius coaequatur patri et non e converso.

Identitatem id est omnia idem in natura.

Hilarius Lib. De synod.: imago est ejus ad quem coimaginatur species indifferens. Haec notula inducitur ad ostendendum quod imago coaequatur ei cuius est imago: in qua notula duo facit Hilarius: primo ponit definitiones imaginis quae patent ex his quae dicta sunt, 28 dist.; secundo ex illis definitionibus concludit duas conclusiones; per quarum unam ostenditur distinctio filii a patre ex hoc quod imago ad aliquid refertur; et hoc ibi: est ergo pater et filius, quia imago patris est filius; per secundam vero ostenditur unitas naturae propter speciei indifferenciam, quae est de ratione imaginis, et hoc ibi: qui imago est, ut vere imago sit, speciem necesse est et naturam et essentiam in se habeat auctoris.

Alia notula: si quis innascibilem et sine initio dicat filium tamquam duo sine principio sive duo innata dicens, anathema sit. Haec notula inducitur ad ostendendum quomodo omnia sunt unum propter patrem, et est intentio Hilarii dicere, quod cum in qualibet natura sit unum principium non de principio, si aliquis poneret in divinis duos innascibiles, poneret duas naturas, et ita duos deos.

Sed oportet ut secundum ordinem unius naturae sit relatio in unum principium non de principio qui est pater: initiabile, id est initiativum: ex innascibili essentia, id est ex patre innascibili qui est essentia.

Omnia haec gradu referuntur ad Deum. Contrarium est quod supra dixit Hieronymus, 25 dist., quod in divinis personis non est gradus. Et dicendum, quod hic ponit duplicem relationem: unam creaturae ad filium, et in hac relatione est gradus; et aliam filii ad patrem, in qua non est gradus.

Potest tamen dici quod gradus large sumitur pro ordine.

Alia notula. Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei contulit, sed naturam filio dedit ex impassibili ac non nata substantia, perfecta nativitas.

Haec notula inducitur ad ostendendum quomodo pater et filius unum sunt in natura; quod probat sic. Quia principium creationis rerum est voluntas; et ideo tales fecit Deus res quales voluit, et non qualis ipse est in natura sua. Sed principium generationis filii est natura patris. Ergo oportet quod filius non solum sit talis qualem pater voluit, sed qualis pater est in natura; unde dicit: sed genitus in substantia Dei, id est filius, qui est natus de natura patris, attulit, id est accepit, secundum originem, id est per generationem, essentiam naturae, id est talem essentiam qualis est natura patris, non essentiam voluntatis, id est qualem voluntas habuit, secundum creaturas, id est sicut creaturae acceperunt.

Alia notula. Minus forte expresse videtur de indifferenti similitudine patris et filii locuta esse synodi fides; maxime cum de patre et filio et spiritu sancto ita senserit significatam in nominibus propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Hoc inducitur ad ostendendum quomodo omnia connexa sunt per spiritum sanctum. Et intentio Hilarii est recitare quod quaedam synodus fuit congregata contra sabellianos, qui dicebant eandem esse personam patrem et filium et spiritum sanctum; contra quos synodus, ad hoc ut distingueretur ordo personarum et gloria, vel dignitas personalis, et substantia, id est hypostasis, confessa est esse patrem et filium et spiritum sanctum per substantiam tria, et per consonantiam unum. Et acceperunt substantiam, non pro essentia, ne divisionem essentiae, secundum Arianos, inducerent; sed pro hypostasi, ut sabellianam confusionem excluderent. Et dixerunt quod sunt per consonantiam unum, in quantum uniuntur amore, qui est spiritus sanctus.

Quae veritatem patris et filii et spiritus sancti, nominum numero eluderet. Sabelliana haeresis dixit, istis nominibus distinctis pater et filius et spiritus sanctus, quae in Scriptura inveniuntur, non subjacere aliquam in re distinctionem; et quod eadem res habuit nomen pater et filius et spiritus sanctus; ex quo sequebatur quod non esset veritas nominum: quia nulla res vere sui ipsius pater est.

Alia notula. Cum Deum patrem necessario confitemur, et absolute Christum Dei filium Deum praedicamus; non possunt secundum naturae indifferenciam non esse unum. Haec notula inducitur etiam contra sabellianos et Arianos. Dicit enim simul, quod cum nos nominemus filium Deum sicut et patrem, et non dicamus plures deos, sed unum; constat quod essentia patris et filii est una, cuius nomen est unum, id est singulariter praedicatur; quia uterque dicitur Deus. Sed ex hoc non sequitur quod non sit aliqua persona genita, quae accipit essentiam eandem numero a persona generante.

Religiosa unitas, idest fidelis confessio qua nomen Dei singulariter, non communiter praedicatur.
Non ademit, idest non abstulit, personae genitae essentiam, idest personam filii geniti, quae est essentia, constitutam, idest natam ex essentia patris indeficientis naturae.

|+d32.q1 Distinctio 32, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de propriis et appropriatis personarum, hic inquit qualiter ad invicem divinae personae comparentur secundum propria vel appropriata; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter comparentur secundum proprium vel appropriatum spiritui sancto; in secunda qualiter comparentur secundum proprium vel appropriatum filii, ibi: praeterea diligenter investigari oportet, utrum pater sapiens sit sapientia quam genuit; in tertia inquit qualiter comparentur secundum utrumque simul; scilicet de uno per comparisonem ad alterum, ibi: praeterea diligenter notandum est. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: huic quaestioni... Id solum respondemus.

Praeterea diligenter investigari oportet. Hic inquit quomodo comparentur secundum appropriatum filii, quod est sapientia; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestionem, et determinat veritatem; in secunda excludit quamdam dubitationem ex determinatione occasionatam, ibi: post haec quaeri solet a quibusdam, utrum filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita. Prima in duas: in prima inquit utrum pater sit sapiens sapientia genita, vel ingenita, et determinat eam; in secunda inquit utrum filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita et determinat eam; primo ostendens quod non est sapiens sapientia genita sed sapientia ingenita; secundo ostendens quod est sapiens per sapientiam genitam. Et sic patet responsio ad quaestionem per distinctionem; quia ablativus sapientia potest construi in habitudine principii efficientis; et sic est sensus, quod sit sapiens a sapientia genita; et hoc falsum est: vel potest construi in habitudine causae formalis; et sic est sensus, quod sit sapiens per sapientiam genitam formaliter, et hoc verum est; et hoc dicit, ibi: ex praedictis constat quod filius non est sapiens a se, neque de se.

Post haec a quibusdam solet quaeri, utrum una tantum sit sapientia patris. Hic excludit dubitationem ex praedictis ortam; et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo ponit determinationem, ibi: haec et similia tamquam sophistica,...

Abjicimus; tertio manifestat per similitudinem; ibi: et sicut in trinitate dilectio est quae est pater, filius et spiritus sanctus... Et tamen spiritus sanctus dilectio est, quae non est pater vel filius... Ita in trinitate sapientia est quae est pater et filius et spiritus sanctus...

Et tamen filius est sapientia quae non est pater vel spiritus sanctus.

Praeterea diligenter notandum est. Hic inquit de uno per comparisonem ad aliud; et primo movet quaestionem; secundo addit quaestionis difficultatem, relinquens quaestionem insolutam, ibi: difficilem mihi fateor hanc quaestionem.

Hic est duplex quaestio. Primo de his quae pertinent ad spiritum sanctum. Secundo de his quae pertinent ad filium.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum pater diligat filium spiritu sancto; 2 utrum pater diligat se spiritu sancto; 3 utrum pater et filius diligant nos spiritu sancto.

|a1 Articulus 1: Utrum pater diligat filium spiritu sancto.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater non diligat filium spiritu sancto. Sicut enim idem est Deo esse quod sapere, ita idem est Deo esse quod diligere. Sed Deus pater non dicitur esse aliquo modo spiritu sancto. Ergo videtur quod nec diligere.

AG2

Praeterea, cum dicitur: pater diligat filium spiritu sancto, oportet quod ablativus constituatur in habitudine alicujus causae, vel quasi efficientis, vel quasi formalis. Sed omnis talis constructio potest resolvi et exponi per aliquam praepositionem designantem habitudinem causae. Ergo videtur quod pater diligat filium vel a spiritu sancto, vel per spiritum sanctum. Harum autem utraque videtur esse falsa; quia spiritus sanctus non habet aliquam habitudinem principii respectu patris; sicut praepositio designat. Ergo videtur quod etiam haec sit falsa: pater diligat filium spiritu sancto.

AG3

Item, hoc verbum diligat aut significat actum essentialem aut notionalem. Si essentialem, cum idem iudicium sit de omnibus essentialibus, poterit loco ejus poni alius actus essentialis; ut dicatur pater vivere spiritu sancto, vel intelligere aut velle; quod falsum est. Si autem dicat actum notionalem, non dicit aliam notionem quam communem spirationem.

Ergo loco ejus poterit poni hoc verbum spirat, ut dicatur: pater spirat spiritum sanctum spiritu sancto; quod falsum est. Ergo et prima omnibus modis falsa est.

AG4

Praeterea, omnis amor quo aliqui se diligunt, est vinculum vel nexus uniens eos. Sed spiritus sanctus non potest unire patrem et filium; quia omne uniens habet aliquem influxum super unita, sicut unionem faciens. Ergo videtur quod pater et filius non diligant se spiritu sancto.

SC1

Contra, sicut amor alicujus hominis procedit ab eo, ita et spiritus sanctus procedit a patre et filio ut amor. Sed unus homo diligit alium amore qui ab ipso procedit. Ergo et pater diligit filium spiritu sancto, qui est amor ab ipso procedens; et est ratio Hugonis de sancto victore.

SC2

Praeterea, omni amore perfecto aliquid diligitur.

Si ergo spiritus sanctus est amor perfectus, quod utique verum est, videtur quod eo aliquis diligit, et aliquis diligitur. Sed non nisi pater et filius.

Ergo pater et filius diligunt se spiritu sancto.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt plurimae opiniones.

Quidam enim dicunt omnes hujusmodi locutiones esse falsas, et in suo simili ab Augustino retractatas, ubi retractavit quod prius dixerat, patrem sapientia ab eo genita sapientem esse, ut in notula in littera posita patet. Sed hoc non videtur conveniens; quia Augustinus ea quae retractare voluit, specialiter expressit; et praeterea ipse non retractavit dicta aliorum, sed tantum sua. Unde cum ipse et omnes alii communiter talibus locutionibus utantur, praesumptuosum videtur eas negare.

Ideo alii dicunt, eas quidem veras esse, sed improprias, et sic exponendas: pater et filius diligunt se spiritu sancto, idest amore essentiali, qui spiritui sancto appropriatur. Hoc etiam non videtur conveniens; quia sic etiam pater diceretur sapiens filio, idest sapientia essentiali, quae filio appropriatur, et diceretur bonus spiritu sancto propter eandem rationem.

Ideo alii dixerunt, quod est vera et propria; et horum multiplex est opinio.

Quidam enim dicunt, quod ablativus ille resolvendus est in praepositionem, ut sit sensus: pater diligit filium spiritu sancto, idest per spiritum sanctum; et tunc quod ly per denotat subauctoritatem in spiritu sancto, et auctoritatem in patre et filio, sicut cum dicitur, quod pater operatur per filium. Sed hoc non videtur conveniens; quia per praepositionem per designatur habitudo causae in causali cui adjungitur, quamvis non respectu operantis, sed respectu operati. Filius enim habet causalitatem in creatura, quamvis non sit principium operationis in patre. Sed cum dicitur: pater diligit filium per spiritum sanctum, non denotatur aliquis effectus in creatura, nec aliquid cujus principium spiritus sanctus sit; et ideo non est similis ratio dicendi.

Et ideo quidam dicunt quod ablativus construitur in habitudine signi, et quasi effectus; quia sicut generatio quodammodo terminatur ad filium, ita spiratio quae designatur in dilectione, terminatur ad spiritum sanctum. Unde exponunt sic: pater et filius diligunt se spiritu sancto; idest, spiritus sanctus est signum quod pater et filius diligunt se. Sed hoc non videtur conveniens; quia etiam amor creatus est signum dilectionis, qua pater et filius diligunt se; et ita per viam istam diceretur, quod pater et filius diligunt se amore creato, quod falsum est. Praeterea spiritus sanctus est amor patris, et amore formaliter aliquid diligitur; et ita spiritu sancto, etiam formaliter loquendo, pater diligit.

Et ideo alii dixerunt, quod ablativus ille construitur in habitudine formae; quia pater et filius formaliter amore diligunt qui est spiritus sanctus.

Sed hoc etiam ex toto non videtur sufficiens; quia forma non denominat aliquid nisi inhaereat; et ita cum spiritus sanctus non se habeat ad patrem ut inhaerens, sed ut per se subsistens, non potest esse quod sit sicut forma eliciens actum dilectionis. Et praeterea forma habet rationem principii respectu ejus cujus est forma, quaecumque forma sit, vel quantum ad esse substantiale, vel accidentale, et operationem consequentem; et ita spiritus sanctus esset principium alicujus in patre; quod falsum est.

Et ideo alii dixerunt, quorum videtur esse auctor Hugo de s. Victore ubi supra, quod construitur in habitudine quasi effectus formalis, ut dicatur effectus largo modo omne id quod a principio est, quia proprie in divinis non est efficiens et effectum; et formale dicatur, quod habet actum formae in denominando. Et est sensus: a patre et filio procedit amor, qui est spiritus sanctus, quo diligit se.

Unde haec opinio simul concludit duas ultimas praedictarum; unde perfectius continet veritatem, et sibi consentiendum videtur.

Tamen ad explanationem ejus sciendum est, quod secundum diversam naturam generis diversus est modus denominationis. Quaedam enim genera secundum rationem suam significant ut inhaerens, sicut qualitas et quantitas, et hujusmodi; et in talibus non fit denominatio nisi per formam inhaerentem, quae est secundum aliquod esse vel substantiale vel accidentale. Quaedam autem significant secundum rationem suam, ut ab alio ens, et non ut inhaerens, sicut praecipue patet in actione. Actio enim, secundum quod est actio, significatur ut ab agente; et quod sit in agente, hoc accidit sibi in quantum est accidens. Unde in genere actionis denominatur

accidens per id quod ab eo est, et non per id quod principium ejus est; sicut dicitur actione agens; nec tamen actio est principium agentis, sed e converso. Et si per impossibile poneretur esse aliquam actionem quae non esset accidens, non esset inhaerens, et tamen denominaret agentem, et tunc agens denominaretur per id quod ab eo est, et in eo non est ut inhaerens. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhaerens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis; vel ipsa actione, quae denominat agentem et non est principium ejus; vel forma, quae est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis; sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio, et levitate.

His visis, patet de facili qualiter concedendum sit quod dictum est, et quid est quod dubitationem induxerit. Diligere enim in divinis potest dici vel essentialiter, secundum quod non importat nisi processione secundum rationem; vel notionaliter, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante: et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici: scilicet ut qualitas, prout amor significat habitum amantis in amante; et ut operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter, cum dicitur, pater diligit filium, dicitur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa caritate, quae est substantia divina. Si autem sumatur notionaliter, tunc, si amor significat formam quae est principium hujus actus, dicitur pater diligere filium ipsa proprietate quae est principium processionis spiritus sancti, sicut paternitas est principium generationis filii. Si autem amor nomet ipsam actionem procedentem, sic pater dicitur diligere filium amore qui est spiritus sanctus, vel spiritu sancto; licet hoc non adeo expressam contineret veritatem. Et similiter est in aliis nominibus personalibus quae significant personam per modum operationis, ut verbum; et ideo dicitur, quod pater dicit verbo suo.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod diligere, prout essentialiter sumitur, est omnibus modis idem quod esse, et quantum ad rem, et quantum ad modum significandi, qui est significare absolute in divinis. Unde accipiendo hoc modo diligere, nullo modo pater diligit spiritu sancto. Sed diligere notionaliter sumptum, non idem est patri quod esse, secundum modum significandi; quia diligere dicitur relative, et esse absolute; et ideo non sequitur quod spiritu sancto sit, quamvis spiritu sancto diligit: sicut paternitate est pater, nec tamen paternitate est. Sed sapere in divinis nunquam dicitur nisi essentialiter; et ideo nullo modo potest dici quod pater sit sapiens sapientia genita.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. Art., amor personalis non se habet ad patrem diligentem ut principium dilectionis, sed magis ut actus denominans: et ideo non construitur in habitudine alicujus principii, nec in habitudine formae in quantum forma est principium, sed solum in quantum forma est denominans; ut cum dicitur: iste est agens actione. Et ideo, quia propositiones important expresse habitudinem causae, non ita est propria ista: pater diligit filium per spiritum sanctum, sicut haec: pater diligit spiritu sancto. Quamvis etiam concedi possit, in quantum est principium denominationis, non simpliciter. Haec autem: pater diligit a spiritu sancto, nullo modo concedenda est: quia dicit principium per modum efficientis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non dicit actum essentialem, sed notionalem. Sciendum tamen est, quod in actu notionali, qui est diligere, duo intelliguntur; scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente: et ipse actus est persona spiritus sancti; sed emanatio actus ab agente est proprie notio, sive notionalis actus, qui est processio: et ideo etiam persona spiritus sancti non significatur per actum designatum verbo, quia verbum significat actum ut egredientem ab agente, sed significatur per actum designatum nomine quod significat actum absolute, ut amor et dilectio. Diligere autem proprie dicit notionem, quia diligere idem est quod amorem emittere.

Unde in verbo diligendi importatur et ipse actus, qui est persona, ratione cujus secundum illum actum denominatur pater diligens amore, qui est persona spiritus sancti; et importat emissionem actus, ratione cujus est notionale. Sed hoc verbum spirat significat ipsam emissionem actus, et non actum emissum: et ideo pater non dicitur spirans spiritu sancto, sed actu, vel proprietate spirationis.

Et simile est de generatione: quia generatio dicit emissionem geniti; unde non dicitur quod pater generat verbo; sed dicere dicit emissionem verbi, et verbum emissum: et ideo dicitur, quod dicit verbo. Verbum autem nominat id quod emissum est, et non emissionem; et ideo verbum est personale, sicut et amor: et diligere est notionale, sicut dicere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod haec est vera: pater et filius uniuntur spiritu sancto, secundum quod spiritus sanctus est ipsa unio, sicut et amor quo formaliter uniuntur, ut dictum est, dist. 10, quaest. 1, art. 4, sicut eo quod ab eis procedit, sicut aliqui uniuntur uno actu. Nec tamen ista simpliciter concedenda est, quod spiritus uniat patrem et filium; quia unire significat per modum unientis effective, quod non convenit spiritui sancto.

Potest tamen concedi, si intelligatur uniens formaliter, sicut albedo dicitur facere album.

[a2 Articulus 2: Utrum pater diligit se spiritu sancto.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater non diligat se spiritu sancto. Aut enim diligere importat actum essentialem, aut notionalem.

Si essentialem, communis est toti trinitati, et significat divinam essentiam. Ergo non diligit se essentialiter spiritu sancto. Si autem significat actum notionalem; contra: nullus actus notionalis reflectitur super eum a quo est: non enim pater generat se. Si igitur diligere sit actus notionalis, videtur quod haec sit falsa: pater diligit se spiritu sancto.

AG2

Praeterea, processio spiritus sancti secundum ordinem naturae praesupponit generationem filii: quia spiritus sanctus procedit a patre et filio. Sed quidquid convenit patri secundum seipsum, potest etiam sibi convenire, generatione filii non intellecta.

Ergo cum diligere se dicatur de patre respectu sui ipsius, videtur quod non diligat se spiritu sancto: quia sic spiritus sanctus intelligeretur procedere a patre per modum amoris, etiam filio non existente.

AG3

Item, amor gratuitus semper in alterum tendit, ut dicit Gregorius, quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Sed caritas creata est exemplata a caritate increata, quae est spiritus sanctus. Ergo videtur quod amor iste quo diligit pater seipsum, non sit amor personalis, qui est spiritus sanctus.

AG4

Praeterea, quocumque amore amat se pater, amat se filius et spiritus sanctus. Si igitur pater amat se spiritu sancto, ergo et spiritus sanctus amabit se spiritu sancto. Sed omnis amor procedit ab amante. Ergo spiritus sanctus procedit a seipso, quod est inconveniens. Ergo nec pater spiritu sancto amat se.

SC1

Contra, pater eodem amore amat filium et seipsum. Sed filium diligit spiritu sancto. Ergo et seipsum spiritu sancto amat.

SC2

Praeterea, sicut amor est proprium spiritus sancti; ita et verbum proprium filii. Sed, secundum Anselmum, pater dicit se verbo, scilicet quod est filius. Ergo et amat se amore ab ipso procedente, qui est spiritus sanctus.

CO

Respondeo dicendum, quod cum dicitur pater diligit se spiritu sancto, potest intelligi de dilectione essentiali vel notionali. Si de dilectione essentiali, sic, sicut nec filium, ita nec seipsum spiritu sancto diligit; sed caritate essentiali et operatione essentiali. Si autem intelligatur de dilectione notionali, sic, sicut filium, ita et se spiritu sancto amat: quia diligere notionaliter sumptum nihil aliud dicit quam esse principium amoris personalis, qui est spiritus sanctus; quia amor qui significatur per modum operationis, denominat patrem a quo est, ut pater dicatur spiritu sancto diligere. Et cum tota ratio dilectionis quae est in filio, sit in patre, et e converso; ex neutra parte potest impediri quin pater spiritu sancto seipsum diligat, scilicet nec ex parte spirantis amorem, nec ex parte diligibilis: quia ipse pater ex una parte sufficiens principium est spiritus sancti, et ex alia parte sufficiens ratio diligibilitatis in ipso est, et etiam in spiritu sancto. Unde sicut pater filium spiritu sancto diligit; ita et seipsum et spiritum sanctum spiritu sancto diligit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod intelligitur de actu notionali. Sed sciendum est, quod cum actus omnis notionalis importet rationem principii quantum ad originem divinae personae, hoc contingit dupliciter: quandoque enim designatur ratio principii respectu ejus in quod terminatur actus notionalis, ut cum dicitur: pater generat filium: generare enim importat habitudinem principii quae est in generante respectu generati: et in talibus non potest fieri reciprocatio, ut dicatur quod pater generat se; quia nulla persona est principium sui ipsius: quandoque autem habitudo principii non importatur respectu ejus in quod transit actus, ut patet cum dicitur: pater dat essentiam filio: non enim significatur pater esse principium dati quod est essentia, sed ejus cui datur; et similiter est in hoc verbo diligere, quod importat habitudinem principii, non diligentis ad dilectum, sed diligentis ad amorem, qui importatur in verbo diligit; et ideo in talibus potest esse reciprocatio: et hoc contingit, quia verbum diligere non tantum importat emissionem, sed ipsum amorem emissum; unde si accipiatur separatim id quod ad originem pertinet tantum, non erit conversio; non enim potest dici, quod pater spiret se.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si generatio filii non esset, pater non diligeret se spiritu sancto; quia nec pater esset, cum persona patris paternitate constituatur. Si tamen detur per impossibile quod persona patris remaneat, poterit per se amorem spirare personalem. Nec tamen ab hoc excluditur filius: quia omnis patris perfectio est etiam filii, in qua secundum relationem originis non opponuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amor gratuitus non est amor privatus, qui in alterum tendat; nihilominus tamen et in ipsum amantem reflectitur; non enim tantum proximus ex caritate diligendus est; sed etiam seipsum et quantum ad animam et quantum ad corpus ex caritate debet homo diligere; et ita etiam pater spiritu sancto diligit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, spiritus sanctus diligit se spiritu sancto, si intelligatur de dilectione essentiali, expresse verum est; quia sicut seipso Deus est, ita seipso essentialiter diligens est. Si autem intelligatur de dilectione notionali, tunc in hoc verbo diligere importatur quasi duplex actus; scilicet ipse actus amoris qui significat personam spiritus sancti, et emissio amoris.

Unde diligere notionaliter sumptum, nihil aliud est quam spirare amorem. Per spirare enim significatur ipsa emissio; sed per amorem persona spiritus sancti; ac si diceretur generare filium. Unde sicut filio non competit generare filium, ita nec spiritui sancto spirare amorem. Nec ex hoc aliquid imperfectionis in spiritu sancto vel in filio relinquitur, ut ex praedictis patet, dist. 7: et ideo secundum hunc sensum non conceditur quod spiritus sanctus notionaliter diligit. Si autem ab intellectu hujus verbi diligit separetur actus originis per quem efficitur notionale; et remaneret tantum id quod personale est, scilicet ipse amor: sic spiritui sancto conveniret: quia ipse procedit ut operatio subsistens. Unde ipsa operatio est operans; et secundum hoc spiritus sanctus etiam seipso diligeret seipsum vel patrem; et tunc diligere non importaret aliquid notionale, sed tantum personam alio modo significatam. Unde hoc verbum diligere potest tripliciter sumi. Aut secundum quod dicit essentiam tantum; et tunc dicit exitum secundum rationem operationis essentialis, quae est ipsa essentia, ab essentia divina; et sic pater non diligit spiritu sancto, et similiter filius et spiritus sanctus.

Aut secundum quod nominat tantum personam spiritus sancti; et sic etiam non dicit exitum, nisi secundum rationem; unde secundum hoc convenit tantum spiritui sancto diligere. Sed iste modus inconsuetus est. Aut dicit exitum realem; et tunc simul importat notionem activam, et personam spiritus sancti; et tunc non convenit nisi patri et filio.

¶a3 Articulus 3: Utrum pater et filius diligant nos spiritu sancto.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater et filius non diligant nos spiritu sancto. Omne enim dictum de Deo connotans effectum in creatura, est essentialiter. Sed cum Deus dicitur creaturam diligere, in dilectione connotatur effectus in creatura, quem diligendo confert. Ergo oportet quod essentialiter sumatur. Sed dictum est, art. Antec., quod pater et filius nullo modo diligunt spiritu sancto, si diligere essentialiter sumatur; quia spiritus sanctus nullam rationem habet principii respectu alicujus essentialis, neque per modum denominantis, neque alio modo. Ergo videtur quod pater et filius non diligunt nos spiritu sancto.

AG2

Praeterea, cum dicitur, pater diligit filium spiritu sancto, ut supra dictum est, secundum opinionem Hugonis de s. Victore, ablativus construitur in habitudine effectus quasi formalis.

Sed in illa comparatione qua Deus ad creaturam comparatur, nullo modo se habet spiritus sanctus ut effectus, immo magis id quod in creatura efficitur. Ergo videtur quod non possit salvari haec eadem ratio veritatis.

AG3

Item, sicut dilectio se habet ad spiritum sanctum, ita et generatio ad filium. Sed pater non generat nos filio; immo potius dicitur nos regenerare spiritu sancto. Ergo videtur quod nec nos spiritu sancto diligit.

SC1

Contra est quod dicitur joann. 17, 22: ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. Non enim loquitur ibi de unitate essentiali tantum; quia illo modo Deo non unimur; sed de unitate consonantiae, vel amoris, quod est spiritus sanctus. Ergo videtur quod sicut pater et filius diligunt se spiritu sancto, ita et nos.

SC2

Praeterea, sicut verbum est proprium filii, ita et amor proprius spiritus sancti. Sed pater dicit omnem creaturam verbo suo; unde Augustinus: dixit, et facta sunt; idest, verbum genuit in quo erat ut fierent. Ergo diligit creaturam amore suo, qui est spiritus sanctus.

CO

Respondeo dicendum simpliciter quod pater et filius nos diligunt spiritu sancto, sicut supra, 10 dist., expresse habetur.

Sciendum tamen est ad ejus intellectum, quod processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum; cum omne quod est primum in aliquo genere, sit causa eorum quae sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentiae communi attribuitur. Unde dicendum est, quod cum dicitur, pater et filius diligunt nos spiritu sancto, hoc verbum diligere potest sumi essentialiter et notionaliter; et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius trinitatis, et in ablativo designante personam spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio spiritus sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod pater dicit omnia verbo, vel arte sua. Sed spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligit creaturam spiritu sancto, et non verbo.

Si autem sumatur notionaliter; tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem

efficientiae, ut supra dictum est, 30 dist., quaest. 1, art. 3, et tunc est sensus: pater diligit creaturam spiritu sancto; idest, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sicut dictum est, in corp. Art., utroque modo potest sumi. Si enim sumatur essentialiter, nihil sequitur inconveniens; quia spiritus sanctus non designabit principium diligentium, sed dilectorum. Unde tunc designabitur habitudo ablativi substantive in ipso ablativo, ut dicit Praepositinus. Si autem sumatur notionaliter, nominativus poterit connotare effectum in creatura per modum habitudinis ad terminum, sicut supra dictum est, 30 dist., art. 2.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut in egressu artificiatorum ab arte est considerare duplicem processum; scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit; et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa; ita etiam in processu voluntatis est duo considerare; scilicet exitum amoris ab amante, et secundo exitum ipsius rei datae per amorem ab amore. Unde quantum ad primum exitum se habet spiritus sanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, sive quod est de principio, sicut et verbum; sed quantum ad secundum exitum utrumque se habet ut principium, scilicet et verbum et amor; sed creatura ut effectus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc verbum generat importat tantum originem personae, et non importat personam per modum actus, sicut diligere et dicere important utrumque; et ideo pater non denominatur generans filio, sed generatione; denominatur autem diligens amore qui est spiritus sanctus. Generatio autem qua nos regenerat, non est per naturam, sed per voluntatem; et ideo ex parte nostra accipiendo, spiritus sanctus est ratio talis generationis magis quam filius, qui procedit per modum naturae.

|+d32.q2 Distinctio 32, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad filium; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum pater sit sapiens filio, vel sapientia genita; 2 utrum ipse filius sapientia genita vel ingenita sapiens sit.

|a1 Articulus 1: Utrum pater sit sapiens sapientia genita.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater sit sapiens sapientia genita. Omnis enim sapiens sua sapientia sapiens dicitur. Sed filius est sapientia patris, qui est sapientia ingenita. Ergo etc..

AG2

Praeterea, omnis sapiens est sapiens illa sapientia sine qua sapiens non esset. Sed sine filio pater sapiens non esset, ut supra dixit Augustinus, 9 dist.. Ergo videtur quod pater sit sapiens filio, vel sapientia genita.

AG3

Item, illa sapientia quis sapiens dicitur in qua videt ea quae ipse cognoscit. Sed supra dixit Augustinus, 31 distinct.: ibi, scilicet in verbo, videt omnia Deus. Ergo etc..

AG4

Praeterea, Deus sapiens non diceretur nisi seipsum videret. Sed seipsum videt in filio, sicut res videtur in sua imagine. Ergo videtur quod sit sapiens filio, vel sapientia genita.

SC1

Contra est quod in littera ab Augustino dicitur.

CO

Respondeo dicendum, quod quamvis pater dicat se verbo suo, nullo modo concedendum est quod sapientia genita sapiens sit; et hoc propter diversum modum significandi in utroque. Verbum enim significat per modum operationis, quae denominat illud a quo progreditur, scilicet operantem; unde pater denominatur dicens verbo genito, sicut et diligens amore procedente. Sed sapientia significatur per modum formae manentis in eo cuius est; unde non potest denominari aliquis sapiens nisi per id quod in ipso est, et non per id quod ab ipso est. Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formae vel substantialis vel accidentalis, significatur ut principium alicujus in ipso; quia forma substantialis est principium substantialis esse; et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale; et utraque principium est operationis in eo in quo est. Cum autem filius nullam rationem principii habeat respectu patris, non potest dici, quod pater filio, vel sapientia genita, sapiens sit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sapientia patris dicitur dupliciter: scilicet sapientia quae in ipso est, quae est essentialis sapientia; et hac formaliter sapiens est, sicut quilibet sapiens denominatur sapiens sapientia quae in eo est. Dicitur etiam sapientia patris quae est a patre procedens; et hac non denominatur sapiens, sicut nec homo sapiens denominatur a sapientia quam in alterum docendo producit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in illa ratione contra haereticum accipit sapientiam essentialem, sine qua pater sapiens non esset, secundum quod ab apostolo est appropriata filio, 1 corinth. 1, 24: Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam; et sapientia in ratione appropriata non esset, si filius non esset: unde oportet filium patri coaeternum esse, sicut et sapientiam filio appropriatam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod videre in aliquo dicitur dupliciter. Aut cujus cognitionem in eo accipit, sicut intellectus scientiam in sensibilibus accipit, vel intellectus possibilis in lumine intellectus agentis, vel discipulus in verbo Magistri dicto vel scripto. Aut rem cognitam in alio repraesentatam intueri; sicut aedificator videt artem suam in domo quam facit, vel sicut aliquis videt illud quod scit, in libro ubi scriptum est. Primo ergo modo pater nihil videt in filio, quia non accipit cognitionem a filio; sed secundo modo; quia rationes ipsas omnium creaturarum in verbo suo posuit, ipsum generando.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis pater videat in verbo creaturam, non tamen ibi videt se. Non tamen video causam quare sicut per modum praedictum creaturam in verbo videt, quae ibi relucet, non multo magis seipsum videat, qui perfectissime in verbo repraesentatur; et sic etiam non est inconveniens quod per modum istum in creatura se videat, quae ipsius divinae bonitatis repraesentativa est per imaginem vel vestigium; non tamen sequitur quod pater sapiens sit sapientia genita.

¶a2 Articulus 2: Utrum filius sit sapiens sapientia genita.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius non sit sapiens sapientia genita. Filius enim non alio est sapiens quam pater, sicut nec alio est Deus. Sed pater est sapiens sapientia essentiali.

Ergo et filius sapientia essentiali sapiens est. Sed sapientia essentialis non est genita, sicut nec essentia. Ergo etc..

AG2

Praeterea, sapientia qua denominatur aliquis sapiens, habet aliquam rationem principii respectu ipsius sapientis. Sed filius nullo modo sui ipsius principium est. Ergo videtur quod non sit sapiens sapientia genita.

AG3

Item, sicut supra hac dist. Dixit Magister, sapientia genita est ipsa hypostasis filii; hypostasis autem non significatur per modum formae. Cum igitur denominatio fiat a forma, videtur quod non possit dici sapiens sapientia genita.

AG4

Contra, omne quod per se non est sapiens, non est sapiens nisi per accidens. Sed filius non est sapiens per accidens. Ergo est sapiens per se.

Sed ipse est sapientia genita. Ergo est sapiens sapientia genita.

CO

Respondeo dicendum, quod istae propositiones, a et per, in hoc differunt; quia a designat tantum habitudinem principii per modum efficientis; sed per designat habitudinem principii secundum quodlibet genus causae; unde omne illud quod est ab aliquo, est per illud; sed non convertitur. In divinis autem non potest esse nisi habitudo secundum duplex genus causae; quarum una tantum est habitudo realis, scilicet per modum causae efficientis vel originantis, sicut pater dicitur principium filii; alia vero habitudo principii potest designari in divinis secundum rationem tantum et non realiter, scilicet habitudo formae, ut eum dicimus quod pater est Deus per deitatem suam. Cum ergo dicitur quod filius est sapiens sapientia, ablativus iste non potest construi nisi vel in aliqua habitudine quasi efficientis; et sic falsa est; est enim sensus, quod filius sit sapiens a sapientia genita, et sit sapiens a seipso, quod falsum est; quia sicut esse, ita et sapere habet a patre, qui sapientia ingenita est. Unde dicitur per modum istum sapiens a sapientia ingenita, vel per sapientiam ingenitam, si ly per designat habitudinem principii efficientis; et similiter a sapientia ingenita; non autem a se vel per se vel seipso hoc modo sapiens est. Aut construitur in habitudine quasi principii formalis. Hoc autem contingit dupliciter: quia quod sequitur formam alicujus rei, potest dici esse per formam illam, sicut homo dicitur intelligere per animam; vel per habentem formam; sicut dicimus quod homo per se est rationalis, quia per id quod est de essentia sua, scilicet per animam rationalem; per se enim, secundum Philosophum, significat quod est per essentiam rei. Si igitur consideretur illud quo filius formaliter sapiens est, hoc est sapientia essentialis, quae neque genita neque ingenita est; et sic per eam et ea sapiens dicitur; sed nullo modo ab ea, quia essentia non generat. Si autem consideretur habens illam formam quae est ipsa hypostasis filii, quae etiam sapientia genita dicitur; sic per sapientiam genitam vel per se sapiens dicitur, sive sapientia genita vel seipso.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sapientia, secundum quod supponit essentiam, non potest dici ingenita vel genita; sed secundum quod supponit hypostasim; semper tamen essentiam significat, sicut etiam hoc nomen

Deus. Et quare hoc nomen sapientia potius talem suppositionem habere possit quam hoc nomen essentia, supra, 5 distinct., quaest. 1, art. 2, dictum est. Et tunc, quamvis sit eadem essentia quae est pater et filius, non tamen eadem hypostasis; et ita non sequitur quod sapientia genita pater sapiens sit, sed tantum filius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in illis quae dicuntur per se, est aliquid de essentia rei accipere quod est principium illius quod per se praedicatur, sicut rationale de homine; nec oportet quod ipsum suppositum de quo per se aliquid dicitur, sit principium illius, nisi sicut habens vel sicut operans, ut quando aliqua operatio dicitur esse per se alicujus; ita etiam non oportet quod ipsa hypostasis filii sit principium sui ipsius; sed ut id quod est essentia ejus, vel de essentia, sit principium formale hujus quod est sapientem esse; et hoc competit filio, quia per essentiam suam, quam communem cum patre habet, sapiens est; et ideo per se sapiens dicitur.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Et quartum concedimus.

Articulus 2B

AG1

Uterius quaeritur, utrum sit sapiens sapientia ingenita; et videtur quod non. Quia sapientia qua aliquis denominatur sapiens, significatur esse in sapiente per modum formae inhaerentis. Non autem sic pater est in filio, sicut nec e contra. Ergo sicut pater non dicitur sapiens sapientia genita, ita nec filius sapientia ingenita.

SC1

Contra, omnis sapiens, illa sapientia sapiens dicitur a qua habet quod sit sapiens. Sed filius a patre, qui est sapientia ingenita, habet quod sit sapiens. Ergo filius est sapiens sapientia ingenita.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod filius est sapiens sapientia ingenita, si ablativus construatur in habitudine principii quasi efficientis; non autem si construatur in habitudine principii quasi formalis; immo sic sapientia essentiali sapiens est, vel seipso.

EX

Quidam dicunt, multiplicem hic fieri intelligentiam.

Jam patet ratio istarum opinionum; quia primi accipiebant hanc praepositionem per secundum quod communiter designat habitudinem cujuscumque principii; alii vero accipiebant secundum quod quasi dividitur contra hanc praepositionem a vel ab, quae designat habitudinem principii efficientis: unde secundum hoc haec praepositio per designat habitudinem in divinis quasi formae; et sic simpliciter concedebant, quod filius per se sapiens est.

Natura, inquit, cui contradicis, haec veritas est. In verbis istis Hilarius ostendere intendit, quod filius non agit a se, sed agit per se, ex duabus auctoritatibus, quarum una habetur joan. 14, 10: pater in me manens, ipse facit opera; ex quo concludit quod non a se agit, sed a patre in ipso manente. Alia est joan. 8, 29: quae placita sunt ei, facio semper; ex qua concludit quod ipsemet agit per seipsum; unde subdit: infirmus sit non a se agendo; idest cum hoc quod a seipso non agit sequeretur quod esset infirmus, nisi a Deo ipse acciperet, idest, nisi hoc a Deo patre haberet ut ipse ageret sicut hypostasis per se subsistens et per se operans.

Post haec a quibusdam solet quaeri, utrum una tantum sit sapientia patris. Eadem ratione sapientia genita et sapientia ingenita, qua Deus genitus et Deus ingenitus, sunt unus Deus; quia propter communitatem formae significatae, idest deitatis et sapientiae, dicitur unus Deus et una sapientia; sed propter distinctionem hypostasum subsistentium in deitate et sapientia dicitur sapientia genita et ingenita.

Et sicut in trinitate dilectio est quae est pater filius et spiritus sanctus etc.. Hujus ratio est, quia personale non ponit in numerum cum essentiali, quia persona non realiter ab essentia distinguitur, sicut infra patebit.

|+d33.q1 Distinctio 33, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de essentia et personis et proprietatibus, hic determinat operationes eorum ad invicem, et dividitur in partes duas: in prima ostendit qualiter proprietates comparentur ad essentiam et personam; in secunda qualiter personae ad essentiam comparentur, 34 dist. Ibi: praedictis autem adjiciendum est. Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: hoc autem aliqui negant. Prima in duas: in prima movet quaestionem: in secunda determinat eam, ibi: quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet. Et circa hoc tria facit: primo ostendit proprietates esse in personis, quod tamen in quaestione positum non fuit; secundo ostendit proprietates esse personas, ibi: superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus, personas per proprietates distingui; tertio ostendit proprietates esse divinam essentiam, ibi: cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus... Evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet.

Utrumque ostendit dupliciter: ratione et auctoritate.

Et utraque ratio sumitur ex divina simplicitate, quae non compatitur nec ut quod est in Deo, sit aliud ab ipso; et sic proprietates quae est in persona, non est aliud ab ea; nec quod habens sit aliud ab habito; et sic probat, quod essentia, vel Deus, non est aliud a proprietate quam habet.

Hoc autem aliqui negant. Hic excludit errorem, et circa hoc duo facit: primo ponit falsam positionem; secundo ponit rationes positionis, et solvit eas, ibi: si enim, inquit, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur. Et circa hoc duo facit: primo inducit probationes quae sunt acceptae per rationem; secundo inducit probationes acceptas ex auctoritatibus, ibi: verumtamen nondum desistunt...

Sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur. Circa primum tria facit: primo inducit rationem, qua proprietates existentes in personis probatur non esse personas; secundo inducit aliam rationem, qua probatur quod proprietates non est essentia, ibi: sed iterum addunt; tertio ponit rationem, qua probatur proprietatem non esse in essentia, ibi: ceterum haereticorum improbitas...

Nondum quiescit; et haec dividitur in tres: in prima ponit probationem illorum; secundo ponit rationem, ibi: quorum audaciae resistentes, atque ignorantiae providentes, audebimus aliquid super hoc loqui; tertio inducit quaestionem contra responsionem, et excludit eam, ibi: sed forte quaeres, cum haec proprietates non possint esse in personis quin eas determinent, quomodo in divina essentia esse possint ita ut non eas determinent.

Hic quaerunt quinque: 1 utrum proprietates sint divina essentia; 2 utrum sint ipsae personae; 3 utrum sint in personis et in essentia; 4 utrum de proprietatibus possint praedicari adjectiva essentialia et personalia; 5 utrum de notionibus sine peccato contrariae opiniones esse possint.

¶a1 Articulus 1: Utrum relationes divinae sint essentia divina.

AG1

Ad primum igitur sic proceditur. Videtur quod relationes ipsae non sint essentia divina. Aut enim quae relative in Deo dicuntur, sunt relativa secundum esse aut tantum secundum dici. Sed non tantum secundum dici; quia sic incideret haeresis Sabellii, ut supra, dist. 31, in expos. Text., in notula Hilarii habitum est. Ergo sunt relativa secundum esse. Sed talium relationum, secundum Philosophum, esse, est ad aliud se habere. Ergo cum essentiae divinae esse non sit ad aliud se habere, sed sit esse absolutum, videtur quod non sit idem cum relatione quae secundum esse ad aliud est.

AG2

Praeterea, quaecumque sunt idem secundum rem, in quocumque est unum, et alterum, nec potest instantia fieri. Sed non in quocumque est essentia divina, est paternitas; quia essentia divina est in filio, in quo paternitas non est. Ergo essentia divina non est idem quod paternitas; et eadem ratione nec idem quod alia proprietates.

AG3

Si dicas, quod est idem re, sed differt ratione; contra. Aut ista ratio est aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum non sit distinctio nisi secundum relationes, tunc distinctio personarum non erit secundum rem, sed secundum rationem tantum, vel intellectum. Si autem sit aliquid in re, constat quod quidquid est realiter in Deo, Deus vel essentia divina habet illud. Sed in Deo, est idem habens et quod habetur, ut in littera dicitur. Ergo essentia divina est ratio paternitatis, sicut et ipsa res quae est paternitas. Ergo non solum sunt idem re, sed etiam ratione, si re idem ponantur.

AG4

Item, si sunt idem re, sed differunt ratione solum; ergo proprietates vel relatio non addit supra essentiam nisi rationem quamdam. Sed similiter relationes quae dicuntur ex tempore, ponunt circa essentiam divinam aliquas habitudines secundum rationem. Ergo videtur quod non magis sunt in Deo istae relationes quibus distinguuntur personae, quam istae quae dicuntur de Deo ex tempore.

Sed istae sunt tantum assistentes, et non inhaerentes; alias non possent advenire sine aliqua mutatione ipsius Dei. Ergo videtur quod istae relationes quae distinguunt personas, sint etiam assistentes, et non essentia divina.

AG5

Item, sicut est alia ratio paternitatis et essentiae; ita est alia ratio essentiae et bonitatis divinae.

Si ergo propter hoc dicit Augustinus, quod Deus alio est pater, alio Deus; eadem ratione deberet dicere, quod alio est Deus, alio bonus. Hoc autem non dicit, immo contrarium asserit.

Ergo videtur quod cum dicit, quod alio est pater, alio est Deus, non intendat distinguere secundum rationem tantum, sed etiam secundum rem; et ita videtur quod paternitas qua pater est non sit essentia divina qua Deus est.

SC1

Contra, nihil est adorandum adoratione latriae nisi Deus. Sed proprietates personarum sunt adorandae, ut cantatur in praefatione: ut in personis proprietates, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas. Ergo videtur quod etiam ipsae proprietates sunt aliquid in re, aut nihil. Si nihil, cum personae non distinguantur nisi proprietatibus, tunc personae non distinguuntur ad invicem secundum rem, quod est haeresis Sabellii. Si autem sunt aliquid in re, illud aliquid quod sunt, aut est divina essentia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, illud est in persona in qua est proprietates. Sed in persona etiam est essentia. Ergo in persona est aliud et aliud. Ergo est composita. Sed nullum compositum est Deus, ut supra probatum est, dist. 8, quaest. 4, art. 1. Ergo persona divina

non est Deus, et ita pater non est Deus, nec filius est Deus: quod excedit etiam errorem Arii. Ergo oportet quod proprietates sint essentia divina.

CO

Respondeo dicendum, quod simpliciter confitendum est proprietates esse divinam essentiam.

Error enim iste qui in littera tangitur, dicitur Porretani fuisse, quem postmodum in rhemensi Concilio retractavit. Cum enim, ut supra dictum est, distinct. 8, qu. 4, art. 3, in relatione sint duo, scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo consistit relationis ratio; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliqua re fundatur, vel quantitate, vel essentia, vel aliquo huiusmodi; consideraverat relationes divinas secundum respectum in quo relationis ratio consistit, ex quo non habet quod aliquam rem inhaerentem importet.

Unde etiam inveniuntur aliquae relationes nihil realiter in re ponentes, ut supra dictum est; propter hoc dixit eas assistentes, vel exterius affixas. Illae enim proprie relationes dicuntur exterius affixae et assistentes, quae cum proprie non habeant fundamentum in re, tantummodo ex habitudine alterius ad rem de qua dicuntur, adveniunt; sicut dextrum in columna, quod dicitur de ipsa per hoc quod homo eam ad sinistram habet; et huiusmodi etiam sunt relationes quibus Deus ad creaturas refertur. Sed relationes distinguentes personas non possunt esse huiusmodi, cum fundentur super aliquid quod vere in re est, scilicet in communicatione naturae; et ideo sunt reales relationes habentes esse fundatum in natura rei. Sed haec est natura divinae simplicitatis, ut in ipsa non nisi unum esse possit esse, nec in ea differat esse et quod est et quo est. Istud ergo esse paternitatis non potest esse aliud esse quam esse essentiae; et cum esse essentiae sit ipsa essentia, et esse paternitatis sit ipsa paternitas; relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas secundum rem est ipsa essentia; unde non facit compositionem cum ea. Sed quia manet ibi verus respectus pertinens ad naturam, relationes quae non pertinent ad rationem essentiae, ex illo respectu ratio potest distinguere, quamvis essentia non distinguatur, de cuius intellectu non est iste respectus oppositionem habens et per consequens distinctionem causans.

Et ita dicendum, quod proprietates et essentia sunt idem re, sed differunt ratione. In aliis autem realibus relationibus in creaturis existentibus est aliud esse relationis, et substantiae quae refertur; et ideo dicuntur inesse; et secundum quod insunt, compositionem faciunt accidentis ad subjectum; quod non convenit in divinis relationibus, ut dictum est, dist. 26, quaest. 2, art. 1.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod relationes istae non sunt tantum secundum dici ad aliquid, sed etiam secundum esse. Sed sciendum, quod esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1. Dico igitur, quod cum dicitur: ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere, intelligitur de esse quod est quidditas rei, quae definitione significatur; quia ipsa natura relationis per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri: et non intelligitur de esse quod est actus essentiae; hoc enim esse habet relatio ex his quae causant ipsam in subjecto secundum quod esse non refertur ad aliud sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. Et sic dico, quod non oportet quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere; quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae; non autem uniuntur in esse quod significat definitio rei; quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si aliqua duo sint idem, secundum id quod idem sunt, in quocumque est unum, et alterum. Paternitas autem et essentia divina sunt idem secundum esse; et ideo sicut in filio est esse essentiae, ita et in filio est esse paternitatis, quia in divinis non est nisi unum esse. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quae est alia a ratione essentiae; unde secundum illam rationem respectus potest esse in patre et non in filio, scilicet distinguere patrem a filio; unde in processu incidit fallacia accidentis. Neque oportet in his aliquid simile inquiri; quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id quo habetur; omnia enim similia quae possent induci vel de punctis vel de differentiis existentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine; et ideo magis abducunt a veritate quam in verum intellectum inducant. Sicut enim dicit boetius, in his quae sine materia sunt, oportet non ad imaginationem deduci: quia hoc plurimum officit in divinis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa responsio bona est. Sciendum est autem, quod ratio sumitur dupliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio. Dico igitur, quod cum dicitur quod est alia ratio paternitatis et essentiae in divinis, non accipitur ratio secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat definitionem rei: quamvis enim in divinis non possit esse definitio, nec genus nec differentia nec compositio; tamen si intelligatur ibi aliquid definiri, alia erit definitio paternitatis, et alia definitio

essentiae. In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus sed in anima tantum, sed habent aliquid in re respondens, scilicet naturam, cui intellectus huiusmodi intentiones attribuit; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum haec intentio attribuitur: et ita etiam ipsa ratio quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in re; sed est in re aliquid respondens ei in quo fundatur, scilicet veritas illius rei cui talis intentio attribuitur: est enim in Deo; unde possunt rationes diversae ibi convenire: et ideo non sequitur quod Deus sit rationes illae, sed quod sit tantum habens eas: hoc enim quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur, intelligitur de illis quae habentur per modum rerum, non autem de illis quae habentur per modum intentionum; sicut non possumus dicere quod Deus sit nomen, quamvis nomen habeat; sed quod Deus est bonitas, quia bonitatem habet; similiter etiam paternitas, quia paternitatem habet; sed non sequitur quod sit relatio, quamvis relationem habeat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illae rationes relationum quae dicuntur de Deo ex tempore, non habent aliquid esse in re divina in qua fundentur, sicut habent istae relationes personarum, et ideo non est simile de utrisque.

RA5

Ad quintum dicendum, quod scientia non dividitur contra substantiam nisi ex genere suo, prout est qualitas; unde dicitur, quod haec est immediata: nulla qualitas est substantia; sed haec est mediata: nulla scientia est substantia; et sic est in omnibus aliis generibus. Sed, sicut supra, dist. 8, quaest. 4, art. 3, dictum est, nulla ratio communis alicujus praedicamenti manet in divinis nisi relationis; et ideo id quod dicitur ad aliquid in divinis, habet aliam rationem a ratione substantiae, et alium modum praedicandi condivisum contra substantiam; sed scientia et bonitas et huiusmodi, quae sunt in aliis generibus et dicuntur de Deo, non habent rationem communis generis per quam dividuntur contra substantiam; immo loco illius rationis communis qualitatis vel quantitatis, venit ibi ratio substantiae; unde dicitur alia ratio esse scientiae, et alia substantiae in divinis, non quia quasi sit condivisa contra rationem substantiae; sed sicut ratio speciei est alia a ratione generis, inquantum addit rationem differentiae supra rationem generis; unde ita in divinis est alia ratio scientiae et substantiae, sicut in creaturis est alia ratio scientiae et qualitatis, quod non est simpliciter aliud; et ideo sicut in creaturis dicitur, quod eodem est qualis et sciens; ita in divinis dicitur quod eodem est substantia et sciens; non tamen quod eodem sit substantia et pater; cum relatio quae per se substantiae dividitur, secundum rationem generis et modum significandi in divinis salvetur.

¶a2 Articulus 2: Utrum proprietates sint personae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod proprietates non sint personae. Quaecumque enim sunt idem re, multiplicato uno, multiplicatur reliquum.

Si igitur proprietates sunt personae, ergo quot sunt proprietates, tot sunt personae. Sed proprietates sunt quinque, ut supra dist. 23, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo et personae; quod falsum est.

AG2

Praeterea, Deus dicitur trinus propter trinitatem personarum. Si igitur proprietates vel notiones sunt personae, videtur etiam quod quinus dici debeat propter quinarium notionum; et eadem ratione pater trinus, et filius binus.

AG3

Item, secundum Augustinum, omne quod ad aliquid refertur, est aliquid, excepto hoc quod ad alterum dicitur; sicut denarius est aliquid, excepto hoc quod pretium dicitur. Sed pater refertur ad alium, quia ad filium. Ergo praeter relationem est ibi aliquid invenire quod relationi substat. Hoc autem est hypostasis, vel persona. Ergo videtur quod proprietates non sunt personae.

AG4

Praeterea, nihil videtur esse distinctivum sui ipsius. Sed proprietates distinguunt personas, ut dicit Damascenus. Ergo proprietates non sunt personae.

AG5

Item, omne concretum addit aliquid super abstractum, sicut album super albedinem. Sed personae divinae significant concrete, ut pater et filius; proprietates autem significant in abstracto.

Ergo proprietates non sunt personae.

SC1

Contra, sicut dicit Hilarius, nec quidquam est filius nisi filius. Sed filius significat relationem. Ergo videtur quod totum hoc quod est filius, sit relatio filiationis; et sic essentia ejus et hypostasis erit relatio.

SC2

Praeterea, omnis forma est principium ejus cujus est forma quantum ad aliquod sui esse. Si igitur paternitas qua formaliter pater est pater, sit aliud ab ipso patre, erit aliquid principium patris et prius eo, quod est inconveniens. Ergo paternitas non est aliud a patre, et eadem ratione nec aliqua proprietas aliud a persona.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones.

Porretani enim dixerunt, quod proprietates sunt in personis ut assistentes, et non sunt ipsae personae.

Sed hoc non potest esse; quia aut proprietas aliquid est in re; et sic si non est persona in qua est, oportet ibi esse compositionem; aut nihil est in re; et sic non erit distinctio personarum secundum rem.

Et ideo alii dicunt, sicut dixit Praepositinus, quod proprietates sunt ipsae personae secundum rem, nec distinguuntur a personis etiam secundum rationem, nec aliquo modo. Unde dixit, in divinis tantum esse essentiam et personas; et proprietates negavit. Sed cum dicitur paternitas, sumitur abstractum pro concreto; sicut dicimus: rogo benignitatem tuam, idest te benignum; et sic etiam proprietates adorari dicuntur. Et dicebat quod personae cum sint simplicissimae, se ipsis distinguuntur.

Sed hoc etiam non potest stare, propter duo: primo, quia invenimus in una persona plures proprietates et relationes, secundum quod ad aliam et ad aliam personam refertur; secundo, quia aliquid attribuitur proprietati quod non attribuitur personae, sicut distinguere, personae autem distingui; et ideo oportet quod differant secundum modum significandi proprietates a persona. Nec modus significandi diversus veritatem haberet, sed vanitatem, nisi esset alia ratio proprietatis et personae, cui respondet aliquid in re, ut dictum est hac dist., quaest. 1, art. 1.

Et ideo dicimus, quod proprietates et personae sunt idem re, sed differunt ratione, sicut et de proprietatibus et de essentia dictum est. Sed in hoc differt, quod ratio proprietatis et essentiae differt sicut ratio diversorum generum, ut dictum est; sed ratio proprietatis et personae differt sicut ratio abstracti et concreti in eodem genere acceptorum.

In concreto autem est duo considerare in rebus creatis; scilicet compositionem, et perfectionem; quia quod significatur concrete, significatur ut per se existens, ut homo vel album. Similiter de ratione abstracti duo sunt, scilicet simplicitas, et imperfectio; quia quod significatur in abstracto, significatur per modum formae, cujus non est operari vel subsistere in se, sed in alio. Unde patet quod sicut etiam est in aliis quae de Deo dicuntur, neutra ratio secundum totum divinis competit; ex quo probatur, Lib. De causis, propos. 6, quod nihil proprie de Deo dicitur; quia nec abstractum propter imperfectioem, nec concretum propter compositionem.

Sed quantum ad aliquid utrumque vere dicitur; quia et concretum propter perfectionem, et abstractum propter simplicitatem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod proprietates sunt idem re cum personis quantum ad esse; sed secundum esse personae non distinguuntur; unde non sequitur quod secundum multitudinem proprietatum sit multitudo personarum; quia distinctio personarum non est nisi secundum oppositionem relativam; unde secundum quod potest variari oppositio relativa in proprietatibus, sequitur distinctio in personis; et hoc, si diligenter consideretur, non potest venire ad majorem numerum quam ternarium; et ideo relationes oppositae sunt personae, et sunt duae personae, sicut duae relationes; sed relationes quae sunt in eadem persona non oppositae, sunt quidem duae relationes vel proprietates, sed non duae personae, immo una persona.

RA2

Ad secundum dicendum, quod relationes signantur per modum formarum vel qualitatum in divinis.

Numerus autem proprietatum vel formarum non ponit simpliciter numerum in rebus ipsis; sed numerus suppositorum; sicut socrates non dicitur trinus propter hoc quod tres proprietates habeat; et ita etiam pater non dicitur trinus propter tres notiones; sed Deus dicitur trinus propter tres personas vel tria supposita.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dictum Augustini, ubi Sup., veritatem habet in divinis et in creaturis, sed diversimode; quia illud quod in creaturis ad aliquid dicitur, substat relationi, sicut subjectum accidenti; et ideo est aliud et aliud: sed illud quod in divinis ad aliquid dicitur, est ipsa relatio; quia in Deo non est aliud secundum rem, sed secundum rationem essentiae, et habens essentiam quod est persona, et ipsa proprietas distinguens personam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proprietas significatur per modum formae, et formae est distinguere; ideo proprietates personas distinguunt; et hoc est quantum ad modum significandi, qui fundatur in vera ratione proprietatis. Ideo ex hoc non potest concludi aliqua diversitas secundum rem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in divinis abstractum et concretum non differunt secundum rem, sed secundum rationem, ut dictum est, in corp.

Art.. Unde ita differt proprietas a persona sicut deitas a Deo, quod est secundum rationem tantum.

|a3 Articulus 3: Utrum proprietates sint in personis et in essentia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod proprietates non sint in essentia, nec in personis.

Quaecumque enim sunt idem secundum rem, unum eorum non potest esse in altero; quia propositiones sunt transitivae; unde secundum Philosophum, nihil est in seipso, nisi per accidens. Sed proprietates sunt idem re cum essentia et personis. Ergo non sunt in essentia vel in personis.

AG2

Praeterea, omne illud in quo est relatio, refertur; et omne quod refertur, in divinis relatione distinguitur. Cum igitur essentia non distinguatur, videtur quod in essentia non sit relatio.

AG3

Item, cum relationes sint consequentes motum vel mutationem aliquam, in quo non potest esse motus vel mutatio, nec relatio esse poterit.

Sed in divinis nullus potest esse motus vel mutatio.

Ergo nec relationes, sive in essentia, seu in divinis personis.

AG4

Praeterea, omne quod est in aliquo, secundum aliquem modum in illo est. Sed nullus modorum quo aliquid in aliquo a Philosopho inesse dicitur potest convenire ad hoc quod proprietates in personis sint. Ergo videtur quod nec proprietates sint in essentia, nec in personis.

SC1

Contra, in praefatione, ut supra, in personis adoretur proprietas.

SC2

Praeterea, quod denominatur ab aliqua forma, oportet quod habeat illam in se. Sed personae denominantur a proprietatibus; dicitur enim a paternitate pater. Ergo videtur quod proprietates sint in personis.

CO

Respondeo dicendum, quod proprietates sunt in essentia et in personis; sed diversimode: quia in essentia sunt per identitatem rei, et non sicut in supposito; sed in personis sunt sicut in supposito; sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus dupliciter: vel naturae per quam constituitur, sicut humanitas est in socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis; vel sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in socrate; et ita secundum intellectum proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis; non tamen ita quod suppositum sit aliquid aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem tantum concreti et abstracti, ut dictum est, art. Praeced.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum; quia ex hoc quod ratione distinguuntur, et re idem sunt proprietates cum essentia et personis, unum in altero dicitur esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in quocumque est relatio sicut in supposito, illud refertur; sicut in quocumque est albedo sicut in supposito, illud est album. In natura autem divina, vel essentia divina, non est proprietas relativa sicut in supposito, immo per omnimodam rei identitatem; unde relatio non potest praedicari concrete de essentia, ut dicatur, essentia refertur: sed praedicatione designante identitatem, ut dicatur, essentia est relatio; et ideo non oportet quod essentia distinguatur: sicut etiam in creaturis paternitas est in socrate sicut in supposito; unde socrates pater dicitur; non autem humanitas ejus pater dicitur, etiam qua posset dici paternitas esse, non quidem secundum identitatem rei, sicut est in divinis, sed secundum convenientiam in uno supposito, quod est socrates, in quo est humanitas et paternitas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod relatio consequitur motum, accidit relationi in quantum non est aeterna; unde si aliquae relationes aeternae sunt, non consequuntur motum aliquem; sicut si ponatur mundus aeternus, erit designare in caelo aliquod corpus aequale alteri, vel duplum vel secundum aliam proportionem; et tamen istae relationes non consequuntur motum aliquem vel mutationem, quia in caelo non est motus ad quantitatem: et similiter, cum relationes quibus personae distinguuntur, sint ab aeterno, non oportet quod motum aliquem consequantur; sed loco motus aliquo modo consequuntur communicationem et acceptionem naturae divinae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum Hilarium, comparatio terrenorum ad divina nulla est; unde nullus illorum modorum quem Philosophus enumerat, sufficit ad explicandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur; et praecipue modus ille quo proprietates in essentia esse dicuntur; quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis conveniunt, ratione cujus unum in altero esse dicitur, scilicet paternitas in essentia, sicut in praesistente secundum intellectum. Sed modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentaliter in subjecto; et modus ille quo proprietates personales sunt in personis, habet aliquid simile cum illo modo quo differentiae sunt in specie, vel natura communis in inferiori; quamvis in his omnibus major dissimilitudo quam similitudo inveniatur.

¶a4 Articulus 4: Utrum essentialia adjectiva praedicentur de proprietatibus.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod essentialia adjectiva de proprietatibus praedicentur.

Quaecumque enim sunt idem secundum rem, quidquid de uno dicitur, et de altero videtur dici; alias affirmatio et negatio de eodem verificaretur; quia de quo non dicitur affirmatio, dicitur negatio. Sed proprietates sunt ipse

Deus, ut probatum est, art. 2. Ergo essentialia adjectiva, quae de divina essentia praedicantur, etiam de proprietatibus praedicari debent.

AG2

Praeterea, de similibus idem est iudicium.

Sed quaedam adjectiva essentialia de proprietatibus praedicantur, ut immensus, increatus etc.. Ergo videtur quod etiam omnia alia.

AG3

Item, videtur quod etiam adjectiva notionalia seu personalia, de proprietatibus praedicantur; quia major est convenientia personalium adjectivorum cum proprietatibus quam essentialium. Sed quaedam essentialia praedicantur de proprietatibus, ut dictum est, dist. 22, quaest. 2, art. 1. Ergo multo magis omnia personalia, ut dicatur: paternitas est generans vel innascibilis: et sic de aliis.

AG4

Praeterea, secundum boetium, nulla propositio verior illa est in qua idem de se praedicatur.

Sed omnes dicunt quod in patre idem est paternitas et generare. Ergo potest vere dici, quod paternitas generet.

SC1

Contra, sicut proprietas est idem re cum personis, ita etiam et essentia; quamvis utrumque ratione differat. Sed ratione hujus identitatis non sequitur quod notionalia adjectiva praedicantur de essentia, propter diversum modum significandi, qui causat diversitatem suppositionis: non enim dicitur quod essentia sit genita. Ergo videtur quod eadem ratione non debeat dici quod filiatio sit genita.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 2, proprietas, persona, et essentia secundum rem non differunt, sed secundum rationem tantum, et diversum modum significandi: unde distinguendum est in adjectivis. Quia omnia illa quae praedicant conditionem rei absolute, praedicantur communiter de proprietate, persona, et essentia, et hujusmodi; praecipue si sunt adjectiva negativa, ut increatus et hujusmodi. Quaecumque vero expriment modum significandi in quo ista tria distinguuntur, non praedicantur de eis communiter.

Tamen in his etiam est diversitas. Quedam enim sunt quae important illum modum significandi in principali significato; sicut hoc nomen commune importat significando modum essentiae, et similiter hoc nomen distinctum modum personae, et hoc nomen distinguens modum proprietatis; et ideo si istorum praedicatio permutetur, ut dicatur essentia distincta, vel proprietas communis, vel aliquid hujusmodi; erit falsa propositio, et non solum impropria. Quedam autem important illum modum non significando ipsum, sed dant eum intelligere ex suo modo significandi; sicut illa quae significant per modum actus, quia actus sunt suppositorum.

Unde talia non proprie possunt attribui nisi personis, quae sunt supposita divinae naturae, non autem proprietati vel essentiae, quae significantur per modum formae. Unde non proprie dicitur quod paternitas generat, neque quod paternitas creat; et similiter etiam illa quae significant concretive, dant intelligere modum personarum.

Unde et haec non est propria: paternitas est sapiens, vel hujusmodi; et similiter nec haec: paternitas est pater, si ly pater adjective sumatur; vel: paternitas est innascibilis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis sint idem secundum rem, tamen secundum rationem differunt; et ideo potest aliquid de uno dici quod de altero proprie non dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa adjectiva negativa non dant intelligere aliquem modum determinatum, qui pertineat proprie ad essentiam vel personam; sed dicunt conditiones, quae possunt consequi quidem utrumque quantum ad modum significandi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod adjectiva personalia non magis conveniunt cum proprietatibus quam essentialia, quantum ad modum significandi per nomen, quamvis magis conveniant quantum ad rationem generis; quia adjectiva personalia et proprietates significant ad aliquid, et ideo eadem ratione non possunt de proprietatibus praedicari qua nec essentialia. Tamen de ipsa essentia divina magis proprie praedicantur essentialia adjectiva, quam personalia de proprietatibus; quia proprietas significatur ut ratio quaedam personae; unde quantum ad modum significandi magis elongatur a perfectione suppositi quam essentia, quae dicit totum esse suppositi, licet alio modo significatum. Sed tamen personalia adjectiva de essentia omnino praedicari non possunt, propter distinctionem quam significant, quae est opposita modo essentiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod generare significat idem cum paternitate in re, sed differt in modo significandi; quia generare significat ut egrediens a supposito; et quia paternitas non significatur ut suppositum, non potest generare de ea praedicari.

[a5 Articulus 5: Utrum contrariae opiniones de notionibus possint esse sine peccato.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod contrariae opiniones de notionibus non possint esse sine peccato. Sicut enim dicit Augustinus, nec periculosius alicubi erratur quam in materia trinitatis. Sed contrariae opiniones de notionibus non possunt esse sine errore alicujus. Ergo cum iste error sit circa materiam trinitatis, videtur quod sit periculosissimus.

AG2

Praeterea, duorum contradictoriorum oportet alterum esse falsum. Sed quidam dicunt non esse proprietates, et quidam esse infinitas, et quidam quinque, et quidam essentiam, et quidam non; quae contradictorie opponuntur. Ergo videtur quod ex altera parte interveniat mendacium. Sed secundum Augustinum, omnium mendaciorum gravissimum est quod est circa divina.

Ergo videtur quod ista contrarietas sine peccato non possit esse.

AG3

Si dicas, quod excusantur propter hoc quod de notionibus nihil in sacra Scriptura habetur, et ita licuit unicuique opinari quod voluit; contra. Aut enim sacra Scriptura dicitur canon bibliae, aut dicta sanctorum patrum. Si canon bibliae, sicut nec de notionibus, ita etiam nec de personis ibi fit mentio. Ergo per eandem rationem liceret negare personas, vel diversificari circa numerum personarum: quod tamen haereticum judicaretur. Si dicta sanctorum patrum, contra expresse inveniuntur facere mentionem de proprietatibus, sicut patet in multis auctoritatibus dictis. Ergo videtur quod omnino excusari non possint.

SC1

Contra, omne peccatum vel est fidei, vel morum.

Sed circa istam contrarietatem non incidit peccatum morum, quia hoc peccatum est circa actiones; nec etiam peccatum fidei, quia nullus articulus fidei negatur. Ergo videtur quod sit sine peccato.

CO

Respondeo dicendum, quod contrarie opinari de aliquo, potest esse dupliciter: vel quod pertineat ad religionem fidei, vel quod non pertineat.

Et si quidem sit de non pertinentibus ad fidem, quibus positus vel remotus nihil inconueniens fidei sequatur, nullum peccatum est, nisi forte per accidens, scilicet praesumptionis in eo qui nimis asserit quod dubium est, vel mendacii, vel inanis gloriae, vel multorum aliorum: quia causae per accidens sunt infinitae, secundum Philosophum.

Si autem est contradictio de his quae ad fidem pertinent, hoc potest esse dupliciter. Vel quia est de illis quae expresse in articulis fidei continentur, quos scire omnes tenentur; et circa talia contradictio non est sine peccato in altero, vel erroris simplicis, vel haeresis si pertinacia adjungatur. Vel est de illis ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum; et tunc ante pertractationem per quam scitur quod aliquid inconueniens fidei sequitur, potest utrumque sine peccato opinari, et maxime si pertinacia non adjungatur. Sed pertractata veritate et viso quid sequitur, idem iudicium est de his et de illis quae determinata sunt in fide, quia ad unum sequitur alterum: sicut si aliquis simplex et Scripturas ignorans, crederet Jacob patrem Isaac fuisse (ad quod sequitur Scripturam esse falsam, quod est expresse contra fidem) antequam sequi ostenderetur sibi, posset ejus opinio sine peccato esse; sed ostenso quod sequitur Scripturam esse falsam, si adhuc in opinione pertinaciter persisteret, haereticus judicandus esset. Ita est etiam de notionibus de quibus nihil est expresse in fide determinatum.

Tamen ex errore circa notiones sequitur error circa personas et circa fidem; sicut si ponantur relationes esse assistentes tantum, sequitur vel compositio in Deo, vel distinctio non secundum rem, sed secundum rationem: quod est sabellianae impietatis; et ideo Porretanus, qui primo hoc posuerat, post, viso quod hinc sequitur, retractavit.

Similiter etiam qui proprietates negant, non omnino ponunt eas non esse; immo implicite ponunt eas in personis et eas esse personas. Sed si omnino negarentur esse, haereticum esset; et similiter pertinaciter defendere quod relationes sunt tantum assistentes, haereticum esset: et ideo haeretici in littera appellantur.

RA

Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt.

EX

Superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus personas per proprietates distinguere. Hic proprietates probat esse personas: et est ratio talis.

Proprietates distinguunt personas. Sed personae ab aeterno sunt distinctae. Ergo proprietates sunt ab aeterno. Sed nihil est aeternum nisi in Deo. Ergo proprietates sunt in personis. Quidquid autem est in personis est ipsae personae; alias compositio esset in persona. Ergo etc..

Cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus...

Evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet. Hic probat proprietates esse essentiam divinam; et est ratio talis. In Deo idem est quod habet, et quod habetur. Sed Deus habet proprietates, quae in Deo sunt, ut probatum est, art. 2, hujus dist.. Ergo proprietates ipsae sunt Deus, vel divina essentia.

Si enim, inquirunt, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur. Haec est prima eorum ratio, qua ostendunt proprietates non esse personas, quae talis est. Distinguens non est distinctum.

Sed proprietates distinguunt personas.

Ergo etc.. Et ad hoc respondet per interemptionem majoris, quia personae seipsis distinguuntur.

Sed iterum addunt. Hic ponit secundam rationem eorum per quam probant proprietatem non esse essentiam, et est talis. Impossibile est idem esse quod unit et distinguit. Sed in essentia uniuntur personae, in proprietatibus distinguuntur. Ergo etc.. Hanc non solvit; sed ad solutionem se excusat propter difficultatem materiae. Quomodo tamen respondendum sit, in primo articulo dictum est.

Ceterum haereticorum improbitas... Nondum quiescit. Hic ponit tertiam rationem, per quam probant proprietates non esse in essentia, et est talis.

In quocumque est paternitas, illud est pater et est generans: et in quocumque est filiatio, illud est filius, et est genitum. Si ergo in essentia est paternitas et filiatio, tunc essentia erit pater vel generans, et filius vel genitus. Sed essentia una et eadem res est. Ergo eadem erit res generans et genita, vel pater et filius, quod est haeresis Sabellii, ut idem sibi ipsi pater sit.

Ad quod respondendum, quod sunt in essentia non determinantes ipsam; et ideo adjectiva quae concretive proprietates praedicant, de essentia non praedicantur.

Sed forte quaeres. Hic ponit quartam rationem, quae est contra ultimam responsionem, et est talis.

Ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed proprietates determinant personas, quia sunt in personis.

Ergo et determinabunt essentiam, si sunt in essentia. Et ad hoc non respondet, sed excusat se propter difficultatem materiae. Qualiter tamen respondendum est, in tertio articulo dictum est.

Verumtamen nondum desistunt... Sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur. Hic inducit auctoritates pro se, in quibus Augustinus videtur dicere, quod non eo Deus est quo pater; et ita, cum paternitate sit pater, et essentia Deus, paternitas non erit essentia.

Et ad omnia hujusmodi respondetur hoc modo: quia cum dicitur: non eo est pater quo Deus, haec est duplex: quia negatio potest includere ordinem quasi causae formalis, qui importatur in hoc quod dicitur: eo; et sic est vera, et non facit pro illis.

Est enim sensus: non eo quod pater est Deus est; idest, paternitate qua denominatur Deus. Vel potest includi ab ordine, ita quod ordo remaneat affirmatus; et sic est falsa, et in hoc sensu facit pro eis. Est enim sensus: non enim eo quo pater est, Deus est; idest, illud quo pater est, non est illud quo Deus dicitur: et hoc falsum est: quia paternitas qua denominatur pater est deitas qua denominatur Deus; quamvis a paternitate non dicatur Deus, et hoc propter rationem diversam utriusque.

|+d34.q1 Distinctio 34, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic Magister comparat personam ad essentiam; et dividitur in partes duas: in prima ponit comparisonem; in secunda ponit materiae finem, ibi: praeterea sciendum est. Prima in duas: in prima comparat personam ad essentiam secundum identitatem; in secunda secundum communitatem essentiae ad personas, ibi: hic considerandum est. Prima in duas: in prima ponit errorem quorundam et rationes errantium: in secunda respondet ad illas rationes, ibi: hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam. Circa primum duo facit: primo ponit errorem; secundo erroris probationem, ibi: si enim, inquit, ea essentia quae pater est, filius est; idem sibi pater est et filius. Et haec in duas: primo enim ponit probationem per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: idem quoque testimonia Hilarii defendere nituntur.

Hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam. Hic respondet ad probationes; et circa hoc duo facit: primo respondet ad auctoritatem; secundo ad rationem, ibi: non autem diffitemur aliquam distinctionem habendam fore secundum intelligentiae rationem. Circa primum duo facit: primo ponit auctoritatis expositionem; secundo confirmat suam sententiam per auctoritatem Augustini et Hilarii, ibi: non ergo secundum corporales modos accipienda sunt haec quae de Deo dicuntur.

Hic considerandum est. Hic comparat essentiam ad personas secundum communitatem; et circa hoc duo facit. Primo prosequitur essentiae communitatem; secundo determinat significationem cujusdam nominis quod communitatem essentiae designat, ibi: hic non est praetermittendum quod Augustinus...

Dicit de hoc nomine homousion. Circa primum duo facit: primo ponit illud quod pertinet ad communitatem essentiae, prout nomine essentiae significatur; secundo prout significatur nomine aliorum attributorum, ibi: ex praedictis constat quod sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas, de Deo dicuntur secundum substantiam. Ubi duo facit: primo ostendit eorum communitatem; secundo prosequitur appropriationis rationem; ibi: id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit.

Praeterea sciendum est. Hic imponit finem tractatui de trinitate; et circa hoc duo facit: primo prosequitur quiddam quod videbatur deficere, scilicet de nominibus translatis; secundo confitetur insufficientiam propter materiae difficultatem, ibi: de sacramento unitatis atque trinitatis summae et ineffabilis multa jam diximus.

Hic est triplex quaestio. Prima de comparatione essentiae ad personam. Secunda de appropriatione quae in littera ponitur. Tertia de his quae translative de Deo dicuntur.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum essentia sit persona; 2 utrum possit dici, quod tres personae sint unius essentiae.

|a1 Articulus 1: Utrum persona et essentia in divinis sint idem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod persona et essentia in divinis non sunt idem. Omnis enim persona vel hypostasis in divinis aut est generans, vel genita, vel procedens. Sed essentia non est hujusmodi, ut supra, dist. 5, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo etc..

AG2

Praeterea, affirmatio et negatio nunquam verificantur de eodem. Verificantur autem de essentia et persona; quia essentia non est distincta, persona est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

AG3

Item, omnis persona vel hypostasis est suppositum alicujus naturae. Sed idem non potest sibi ipsi supponi. Ergo persona et essentia non sunt idem.

AG4

Praeterea, omne proprium se habet ex additione ad commune. Sed essentia est communis, persona autem est proprium. Ergo persona se habet ex additione ad essentiam. Non igitur sunt omnino idem.

AG5

Item, nulla duo uniuntur in eo quod omnino idem est utrique; quia jam in nullo distingui possent. Sed duae personae, ut pater et filius, uniuntur in essentia. Ergo essentia non omnino idem est utrique personae.

SC1

Contra, per boetium, in divinis idem est quo est et quod est. Sed essentia significatur ut quo est, persona ut quod est. Ergo idem est essentia et persona.

SC2

Praeterea, si persona patris non est ipsa deitas qua Deus dicitur, pater dicitur Deus participatione alicujus naturae. Sed illud cujus participatione aliquid denominatur, est majus et perfectius, quantum ad illud genus secundum quod denominatur, quam ipsum participans, ut supra habitum est, 22 dist., et dionysius etiam dicit, quod participationes excedunt ipsa participantia.

Ergo sequeretur quod aliquid quod non est pater, scilicet ipsa divinitas, esset majus et perfectius patre; quod est inconveniens. Ergo oportet quod essentia et persona sint omnino idem.

SC3

Praeterea, sequeretur, si essentia esset alia res a tribus personis, quod essent quatuor res in divinis: quod est haereticum.

CO

Respondeo dicendum, quod persona et essentia omnino re in divinis non distinguuntur.

In illis enim in quibus aliud est essentia quam hypostasis vel suppositum, oportet quod sit aliquid materiale, per quod natura communis individuetur et determinetur ad hoc singulare. Unde illam determinationem materiae vel alicujus quod loco materiae se habet, addit in creaturis hypostasis supra essentiam et naturam; unde non omnino ista in creaturis idem sunt. In Deo autem non est natura ipsius subsistens per aliquod ad quod determinatur sicut per materiam; sed per seipsam est subsistens, et ipsum suum esse subsistens est; unde natura est ipsum quod subsistit, et esse in quo subsistit: et propter hoc in Deo omnino idem est quo est et quod est. Unde oportet quod omnino idem sint re essentia et persona, etiam si poneretur quod proprietates non essent essentia: quia personae non habent quod sint personae ex hoc quod subsunt proprietatibus, sed ex hoc quod subsunt essentiae; quia persona dicit individuum subsistens in genere substantiae. Unde magis est inconveniens ponere differentiam secundum rem inter essentiam et personam, quam inter essentiam et proprietatem. Nihilominus tamen essentia et persona distinguuntur secundum rationem, cui tamen ratio veritatis rei pro fundamento substat. Cum enim in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, utroque modo possumus Deum significare; scilicet quantum ad simplicitatem per nomina abstracta, et quantum ad perfectionem per nomina concreta, quae significant aliquid subsistens.

Item, in divinis invenimus aliquid commune secundum rem, et aliquid proprium. Sic ergo ratio personae duo includit in divinis: nomine enim personae significatur Deus ut subsistens, et ut proprium; sed nomine essentiae significatur simpliciter, non autem ut subsistens, et significatur ut commune; sed nomine paternitatis non significatur ut subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens. Et sic patet quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum, per quam utrumque significatur ut formale respectu personae, quantum ad duo quae sunt de intellectu personae: quia essentia significatur ut forma ejus, in quantum est subsistens; et proprietate ut forma ejus, in quantum est proprium vel incommunicabile.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod generare et similes actus attribuuntur personae divinae secundum duplicem modum significandi quo ab essentia distinguitur: tum quia significant relationes distinguentes personas; tum quia significant per modum actus. Actus autem omnis est rei subsistentis et perfectae; et ideo non possunt essentiae attribui ex hoc quod attribuuntur hypostasi; quia hypostasi attribuuntur secundum id in quo non est idem cum essentia; et ideo incidit fallacia accidentis in processu.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de eodem, secundum quod idem est, impossibile est aliquid idem affirmare et negare; sed si in aliquo distinguantur affirmationes et negationes pertinentes ad illam distinctionem, de ipso verificari poterunt: quia omnis distinctio, sive rei sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione, sicut patet etiam in synonymis; tunica enim et vestis eadem rem significant, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum.

Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album; sed affirmationes et negationes quae pertinent ad ipsa nomina, possunt verificari, ut dicatur: indumentum est neutri generis, vestis non est neutri generis.

Ita etiam cum persona et essentia sint idem secundum rem, nihil quod ad naturam rei pertinet, quod praedicatur de essentia, potest negari de persona, ut dicatur, quod essentia est increata, et persona non est increata; essentia est Deus, et persona non est Deus; vel aliquid hujusmodi. Sed quia ratione distinguuntur, quidquid pertinet ad rationem illam in qua distinguuntur, quod praedicatur de uno, potest negari de altero, ut dicatur, quod essentia est communis, persona non est communis; persona generat, essentia non generat: et sic de aliis. Unde in omnibus talibus non idem attribuitur essentiae et personae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod proprie loquendo, non est in divinis aliquid sub alio; unde supra, 8 dist., Augustinus non recipit nomen substantiae in divinis; et etiam Richardus de s. Victore nomen subsistentiae in nomen existentiae mutavit. Unde etiam nec proprie ibi suppositum dicitur, ut suppositio ad rem referatur. Sed utimur talibus nominibus secundum intellectum nostrum, qui accipit in divinis aliquid respondens illis duobus in creaturis, quorum unum alteri supponitur, sicut res per se existens supponitur formae communi simplici; et intellectus accipit aliquid simpliciter in Deo, quod respondet formae, et aliquid subsistens, quod idem est re cum simplici; et ideo rem subsistentem in divinis nominat suppositum naturae simplicis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod commune est duplex.

Quoddam enim commune est secundum rationem; et istud per additionem alicujus proprii contrahitur et determinatur; sicut genus per additionem differentiae, et species per materiam individuatur.

Aliud est commune re, quod quidem manet indivisum; unde non oportet quod aliquo addito determinetur; sicut est essentia in tribus personis. Sed verum est quod oportet de intellectu personae esse aliquam rationem, scilicet relationis, quae non est de intellectu essentiae; quae tamen relatio re ab ipsa essentia non differt; unde nec compositionem facit, nec in aliquo realiter personam ab essentia distinguit, sed personam a persona.

RA5

Ad quintum dicendum, quod tres personae uniuntur in essentia, quae omnino secundum rem idem est unicuique illarum; tamen differt secundum rationem ab unaquaque, prout persona includit in se intellectum relationis; quae relatio, quamvis, comparata ad essentiam, ratione tantum differat ab ea, tamen comparata ad suum relatum cui opponitur, realem distinctionem facit. Non enim relatio distinguit realiter, nisi secundum oppositionem respectus quam habet. Illa autem oppositio non est ad hoc in quo relatio habet esse, sed ad hoc ad quod dicitur; et ideo relatio non distinguitur realiter ab essentia et persona in qua est, sed a persona alia ad quam dicitur.

¶a2 Articulus 2: Utrum tres personas esse unius essentiae convenienter dicatur.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur inconvenienter dici, quod tres personae sint unius essentiae.

Quia secundum grammaticum, obliqui transitivi sunt. Sed constructio transitiva exigit diversitatem eorum quae construuntur. Cum igitur essentia non sit diversa a persona, videtur inconvenienter dici, tres personas esse unius essentiae.

AG2

Si dicas, quod genitivi illi construuntur intransitive, sicut cum dicitur donum spiritus sancti, idest quod est spiritus sanctus; contra. Sicut tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Ergo si illa ratio sufficit, adhuc videtur quod similiter possit dici, esse tres personas unius Dei, quod in littera negatur.

AG3

Item, omnis constructio obliqui potest exponi per aliquam praepositionem cum causali. Sed haec est falsa, quod tres personae sunt ex eadem essentia, vel per eandem. Ergo videtur quod haec etiam sit falsa, quod tres personae sunt unius essentiae.

AG4

Praeterea, eadem est ratio rei et unius rei, ut dicit Philosophus. Si igitur tres personae sunt unius essentiae, convenienter poterit dici, quod tres personae sunt essentiae, quod nihil est dictum. Ergo nec primum.

SC1

Contra, ut in littera habetur, ab omnibus catholicis consensum et defensum est nomen homousion.

Sed hoc nihil aliud est quam esse unius essentiae, ut in littera dicitur. Ergo tres personae sunt unius essentiae.

CO

Respondeo dicendum, quod ista simpliciter concedenda est: tres personae sunt unius essentiae. Quamvis enim quatuor sint causae in rebus creatis, non tamen habitudines omnium causarum in Deo inveniuntur. Habitudo autem causae materialis non competit Deo nec respectu alicujus quod in ipso est, nec respectu ejus quod in creaturis est: quia materia imperfecta est et in potentia.

Sed habitudo causae finalis est quidem in Deo respectu creaturarum, cujus bonitatem finem omnis creaturae dicimus, non autem respectu alicujus quod in ipso est: non enim una persona est finis alterius, quia ex hoc sequeretur gradus in bonitate.

Habitudo autem causae formalis competit Deo et respectu creaturae cujus exemplar est, et respectu ejus quod in ipso est; tamen ista habitudo non fundatur super aliquam relationem realem, sed secundum modum significandi; quia aliquid significatur ut forma, sicut essentia, et aliquid ut subsistens in forma, sicut persona. Habitudo autem causae efficientis competit Deo et respectu creaturae et respectu ejus quod in ipso est, non quidem esse ad personam, sed personae ad personam, quae ab ipso est; nec tamen ista habitudo fundatur supra acceptionem intellectus, sed supra relationem, quae in re est; ut tamen efficiens large sumatur, quia in divinis non est aliquid faciens et factum: sed est ibi origo unius personae ab alia. Et ita patet quod omnis constructio in divinis respectu divinorum, vel est secundum habitudinem causae efficientis, ut cum dicitur filius patris; vel secundum habitudinem causae formalis, ut cum dicitur: tres personae sunt unius essentiae. Unde dicendum, quod isti genitivi construuntur in habitudine causae formalis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis essentia et persona sint idem re, tamen differunt ratione, quia unum ut forma alterius significatur; et talis diversitas sufficit ad grammaticum, qui modos significandi per nomen considerat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est ibi omnino constructio secundum identitatem, sed secundum habitudinem formae, ut dictum est, in corp.

Art.; et quia Deus non significatur ut forma trium personarum, ideo non potest dici quod tres personae sint unius Dei: non enim posset intelligi ista constructio, nisi possessive: et similiter propter eandem rationem dicitur, quod est una essentia trium personarum: et in nomine Dei importatur habitudo principii creantis et gubernantis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hae praepositiones ex et de designant habitudinem alicujus quod se habet ad motum vel operationem sicut initium et non sicut terminus: et ideo designant habitudinem causae efficientis vel materialis, non autem formae vel finis, quae sunt potius ut terminus motus; et ideo nullo modo potest dici quod tres personae sint ex eadem essentia vel de eadem essentia; sed potest dici quod sint in eadem essentia; quia haec praepositio in potest denotare habitudinem causae formalis continentis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod istae constructiones quae sunt in designatione formae, requirunt duos genitivos, quorum unus significet ipsam formam, et alius determinationem formae; ut cum dicitur columna mirae altitudinis; vel unum genitivum habentem vim genitivorum duorum, ut cum dicitur vir sanguinum, idest vir multi sanguinis effusor: et ideo oportet etiam in proposito esse duos genitivos, quorum unus significet ipsam divinam essentiam, et alius designet simplicitatem aut unitatem ejus, vel aliquam aliam essentiae conditionem.

Unde potest dici convenienter: tres personae sunt unius essentiae, vel ejusdem essentiae, vel increatae essentiae; non autem quod sint essentiae simpliciter.

|+d34.q2 Distinctio 34, Quaestio 2

|a1 Articulus 1: Utrum potentia convenienter attribuatur patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto.

AG1

Deinde quaeritur de appropriatione quae in littera ponitur. Videtur enim quod sit incompetens.

Virtus enim ad potentiam pertinet. Sed virtus appropriatur filio, 1 corinth. 1, 24: Christum Dei virtutem. Ergo potentia non debet appropriari patri, sed filio.

AG2

Praeterea, principium enuntiationis vel pronuntiationis verbi, est ipsa sapientia. Sed dicere verbum, quod est filius, pertinet ad patrem, qui est principium ejus. Ergo sapientia debet appropriari patri potius quam filio.

AG3

Item, sicut filius procedit per modum intellectus ut verbum, ita etiam per modum naturae ut filius. Si ergo sapientia appropriatur filio, quia procedit per modum intellectus; eadem ratione debet sibi appropriari natura, quia procedit per modum naturae.

AG4

Praeterea, secundum dionysium, bonum est diffusivum sui ipsius, et est quasi principium fontale omnis emanationis divinae bonitatis. Sed esse fontale principium convenit patri.

Ergo bonitas debet patri appropriari.

SC1

Contra est quod in littera dicitur.

CO

Respondeo dicendum, quod nomina personarum dicuntur et de divinis et de rebus creatis, non quidem univoce, sed per prius et posterius; unde secundum alium modum est paternitas et filiatio in creaturis et in divinis, et ideo appropriatio potest fieri dupliciter: uno modo, considerando rationes nominum secundum quod de creaturis dicuntur; et ita appropriatio semper debet fieri per contrarium, ut modus creaturae a creatore excludatur; alio modo, considerando rationes nominum secundum quod in divinis inveniuntur; et ita debet appropriatio fieri per similitudinem ad proprium, ut supra, 31 distinct., qu. 2, art. 1, dictum est. Utrouque autem modo conveniens est ista appropriatio. Si enim considerentur rationes horum nominum secundum modum quo inveniuntur in creaturis, inveniuntur per contrarium facta: quia apud nos invenitur infirmitas in patribus propter senectutem; unde patri caelesti potentia attribuitur: invenitur imperitia in filiis propter juventutis motus, et propter inexperientiam; et ideo filio Dei sapientia attribuitur. Sed nomen spiritus apud nos pertinere solet ad quamdam rigiditatem et inflationem, vel impetuositatem; unde dicitur Isai. 2, 22: quiescite ab homine cujus spiritus in naribus ejus; et ideo spiritui sancto bonitas attribuitur; et hic modus tangitur in littera. Si autem accipiantur rationes nominum prout in divinis sunt, sic etiam poterit fieri per assimilationem ad propria; ut patri qui est fontale principium totius divinitatis, potentia ascribatur, quae in ratione sua principium includit: est enim potentia principium transmutationis, ut in 5 metaph. Dicitur: et quia filius procedit per modum intellectus, qui sapientia perficitur, attribuitur sibi sapientia; et quia spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, cujus objectum est bonitas, ideo sibi appropriatur bonitas.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod virtus non nominat potentiam absolute, sed perfectionem potentiae; unde dicit Philosophus, quod virtus est ultimum in re de potentia.

Sic ergo potest tripliciter virtus considerari: vel secundum quod in potentia radicitur, et sic patri potest appropriari, sicut et potentia: vel in quantum est id per quod potentia in actum exit, et ita filio appropriatur, per quem pater operari dicitur; unde et filius brachium patris dicitur, job 40, 4: si habes brachium sicut Deus, ut Gregorius exposuit. Vel in quantum circa opus bonitatem imponit, unde dicitur 2 ethic., quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, et ita appropriatur spiritui sancto, sicut et bonitas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sapientia ad verbum potest comparari tripliciter: vel sicut idem, vel sicut prius, vel sicut posterius, ita in divinis sicut in humanis. Cum enim verbum dicat quamdam conceptionem intellectus, ista conceptio apud nos oportet quod consequatur aliquod lumen intellectuale, et saltem lumen intellectus agentis, et primorum principiorum ex quibus accipitur conclusio.

Unde si consideretur sapientia apud nos secundum quod consistit in cognitione conclusionis quae mente accipitur, sic est idem quod verbum mentis; si autem consideretur sapientia secundum quod consistit in lumine intellectus agentis et cognitione primorum principiorum, sic praecedit verbum, quod est conceptio conclusionis; si autem accipiatur sapientia quae est adgenerata in mente discipuli per verbum Magistri, sic sequitur verbum. Ita etiam est in divinis: quia ipsa sapientia genita est idem quod verbum, ut ex praedictis patet, dist. 32, qu. 2, art. 2. Ipse autem intellectus paternus se habet in productione verbi sicut lumen intellectus agentis, cum principiis in productione conclusionis; et sic secundum ordinem naturae, sapientia est principium verbi, sicut dicimus sapientiam ingenitam esse principium sapientiae genitae. Ipsa autem sapientia creata sequitur verbum, quasi effecta per ipsum; unde Eccli. 1, 5: fons sapientiae verbum Dei in excelsis; et ideo sapientia essentialis, quae ingenita est neque generans, filio appropriari potest, propter similitudinem ipsius ad proprium filii, in quantum est verbum; quam similitudinem non habet ad aliquod proprium patris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod natura semper habet rationem principii: est enim principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens, ut in 2 physic. Dicitur; et ideo non potest appropriari filio, qui est a principio secundum originem naturae, et non principium in illa origine. Sed sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam ejus quod est a principio; et etiam magis, in quantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quamvis etiam sapientia principiorum sit, ut in 6 ethic.

Dicitur, et ideo filio appropriari potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem. Non autem sic pater est principium divinitatis, sed magis per modum efficientis, ut dictum est, in corp. Art..

|+d34.q3 Distinctio 34, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de his quae translative de Deo dicuntur; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum aliquid de Deo translative dicendum sit; 2 a quibus rebus Deus translative nominandus sit.

|a1 Articulus 1: Utrum aliquid debeat dici translative de Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de Deo nihil translative dici debeat. Sicut enim dicit boetius, in divinis intellectualiter versari oportet, neque ad imaginationes deduci. Sed hujusmodi transumptivae locutiones sunt sumptae ex imaginationibus sensibilium. Ergo non est eis utendum in divinis.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, omnes transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed, secundum boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Cum igitur qualitates rerum corporalium non inveniantur in divinis, videtur quod nulla similitudo vel metaphora possit sumi ex rebus sensibilibus, ut aliquid de Deo translative dicatur.

AG3

Item, omnis doctrina est ad manifestationem veritatis; et praecipue sacra Scriptura. Sed hujusmodi metaphorae, vel symbolicae locutiones, sunt quasi quaedam velamina veritatis, ut dicit dionysius.

Ergo eis non videtur utendum in theologia.

AG4

Praeterea, secundum Philosophos, scientia fit per assimilationem intellectus ad rem scitam. Intellectus autem noster, cum sit incorporeus et immaterialis, majorem similitudinem habet cum rebus divinis quam cum rebus corporalibus, quae materiales sunt. Ergo magis se habet ad cognoscendum divina quam hujusmodi corporalia; et ita videtur quod per similitudinem corporalium nobis divina manifestari non debeant.

SC1

Contra est quod dicit dionysius: neque possibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi varietate similitudinum circumvelatum.

Divinus radius autem est veritas divinorum. Ergo oportet quod sub similitudinibus corporalibus, nobis divinorum veritas proponatur.

CO

Respondeo dicendum, quod convenientissimum est divina nobis similitudinibus corporalibus designari, cujus ratio potest assignari quadruplex: prima et principalis propter materiae altitudinem, quae nostri intellectus capacitatem excedit; unde non possumus veritatem divinorum secundum modum suum capere; et ideo oportet quod nobis secundum modum nostrum proponatur. Est autem nobis connaturale a sensibilibus in intelligibilia venire, et a posterioribus in priora; et ideo sub figura sensibilium intelligibilia nobis proponuntur, ut ex his quae novimus ad incognita animus surgat.

Secunda ratio est, quia cum in nobis sit duplex pars cognoscitiva, scilicet intellectiva et sensitiva: providit divina sapientia ut utraque pars, secundum quod possibile esset, in divina reduceretur; et ideo figuras corporalium adhibuit, quae sensitiva parte capi possunt, quia ipsa intellectualia divinorum non poterat attingere. Tertia ratio est, quia de Deo verius cognoscimus quid non est, quam quid est; unde dionysius dicit, quod in divinis affirmationes sunt incompactae, negationes verae; et ideo cum de omnibus quae de Deo dicimus, intelligendum sit quod non eodem modo sibi conveniunt sicut in creaturis inveniuntur, sed per aliquem modum imitationis et similitudinis; expressius ostendebatur hujusmodi eminentia Dei, per ea quae sunt magis manifesta ab ipso removeri. Haec autem sunt corporalia; et ideo convenientius fuit speciebus corporalibus divina significari, ut his assuefactus humanus animus disceret, nihil eorum quae de Deo praedicat, sibi attribui nisi per quamdam similitudinem, secundum quod creatura imitatur creatorem. Quarta ratio est propter occultationem divinae veritatis: quia profunda fidei occultanda sunt et infidelibus, ne irrideant, et simplicibus, ne errandi occasionem sumant: et hae omnes causae assignantur a dionysio in principio cael. Hier. Et in epistola ad titum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod in cognitione intellectualium est duo considerare; scilicet principium speculationis, et terminum. Principium quidem est ex sensibilibus; sed terminus est in intelligibilibus, secundum quod in cognitione naturali ex speciebus a sensu acceptis intentiones universales accipimus per lumen intellectus

agentis; et ideo dicendum est, quod quantum ad terminum speculationis principium oportet ex aliquibus sensibilibus speciebus in divina consurgere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem ejusdem formae; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut objectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus in divina: ut si Deus dicatur ignis ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid hujusmodi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod manifestatio veritatis est facienda secundum proportionem recipientium; et quia quibusdam potius manifestatio veritatis officeret quam prodesset, dum vel ex impietate impugnant, vel ex simplicitate deficerent; ideo est divinorum veritas occultanda, ut dicitur Matth. 7, 6: nolite sanctum dare canibus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura; et sic est major assimilatio intellectus nostri ad divina quam ad sensibilia; sed haec non est illa quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem; sicut visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla. Haec autem informatio non potest fieri in intellectu, secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu: quia, sicut dicit Philosophus, sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum; et ideo constat quod hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus quam divinis.

¶a2 Articulus 2: Utrum transumptio in divinis debeat fieri ex rebus vilibus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ex rebus vilibus non debeat fieri transumptio in divina. Sicut enim dictum est, art. Praeced., omnis transumptio fit per aliquem modum similitudinis.

Sed in rebus vilibus non inveniuntur conditiones nobiles, ex quibus ad divina possit aliqua similitudo attendi. Ergo videtur quod ex talibus rebus non debeant transumptiones in divina fieri.

AG2

Si dicas, quod in rebus quantumcumque vilibus invenitur aliqua similitudo divinae bonitatis, in quantum sunt vestigium creatoris; contra. In omni creatura invenitur similitudo vestigii vel imaginis.

Si igitur hoc sufficit ad transumptionem faciendam, videtur quod ex omnibus creaturis possit fieri transumptio in divina: quod non invenitur.

AG3

Praeterea, expressior similitudo divinae bonitatis est in rebus incorporeis quam in rebus sensibilibus.

Ergo videtur quod nomina Angelorum magis deberent in divinam praedicationem transumi.

AG4

Item, quae sunt omnino diversa, non debent eisdem figuris exprimi. Sed quaedam figurae sunt quae inducuntur ad designandum contrarias potestates, sicut nomen serpentis et leonis. Ergo videtur quod ad minus hujusmodi nomina in divinis transumi non deberent.

SC1

Contra est quod in divinis Scripturis frequenter inveniuntur nomina etiam brutorum animalium in divinam praedicationem transumi, ut dicitur Oseae 13, 7: ero eis quasi leaena, sicut pardus in via Assyriorum; et similiter in pluribus aliis locis. Ergo videtur quod etiam ex vilibus rebus transumptio ad divina fieri possit.

CO

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem dionysius, 2 cap. Caelest. Hierarch., pertractat, et ostendit quod etiam convenientius significantur nobis divina per creaturas viliores, quam per nobiliores. Et primam rationem assignat, quia his magis occultantur divina, cujus occultationis necessitas dicta est, art. Praec.. Secundam assignat, quia ista magis a Deo removentur et distant: et ideo cum convenientissimus modus significandi divina sit per negationem, convenientius istis similitudinibus utimur. Tertiam assignat ex utilitate nostra; quia minus datur nobis occasio errandi in figuris rerum vilium quam in figuris rerum nobilium.

Nullus enim dubitat, Deum secundum proprietatem dici non posse aliquod vile animal; et ideo constat quod Scriptura hujusmodi Deo secundum proprietatem non attribuit. Sed apud aliquos simplices, qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt, de facili videretur ea quae sunt nobilissima in corporibus, proprie Deo convenire, si de ipso dicerentur; et ideo similitudines a rebus vilioribus sumptae, ipsa qualitate rerum retrahunt animum ab errore.

Invenitur tamen etiam in nobilibus creaturis Deus significari in Scriptura, sicut sole, et stella, et hujusmodi; non tamen ita frequenter.

RA1

Ad primum igitur dicendum, secundum dionysium, quod nihil divinae bonitatis omnino participatione caret; et ideo ex rebus quantumcumque vilibus possunt sumi aliquae convenientes similitudines ad divina.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quaedam nomina creaturarum sunt quae non nominant tantum id quod creatum est, sed etiam defectum culpae annexum; sicut nomen diaboli nominat naturam deformatam peccato: et ideo talibus nominibus non possumus transumptive uti ad divina.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in creaturis spiritualibus possumus duo considerare: scilicet ipsas perfectiones divinae bonitatis secundum se acceptas; et his nominatur Deus, non quidem symbolice, sed proprie; sicut dicitur sapiens et intelligens, et huiusmodi; unde etiam dicitur in Lib. De causis, quod Deus nominatur nomine primi causati sui, quod est intelligentia. Vel possumus considerare ipsum modum determinatum participandi huiusmodi perfectiones, qui modus pertinet ad determinatam naturam vel ordinem Angelorum. Unde nomina experientia istum modum non possunt proprie de Deo dici, nec etiam metaphorice, quia metaphora sumenda est ex his quae sunt manifesta secundum sensum: et ideo nunquam invenimus Deum in Scriptura nominatum cherubim vel seraphim vel aliquid huiusmodi, sicut leonem vel ursum vel aliquid huiusmodi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in una re possunt considerari diversae proprietates; et ideo non est inconveniens quod ex eadem re, secundum diversas sui proprietates, fiat transumptio ad aliqua contraria; sicut quod Deus dicitur leo propter liberalitatem, vel fortitudinem, vel aliquid huiusmodi, et diabolus dicitur leo propter crudelitatem. Contingit etiam quandoque, ut dicit dionysius in epistolis ad titum, quod idem nomen transfertur ad significandum participantem et participationem et participationis principium; sicut si ignis dicatur homo habens caritatem, et ipsa caritas, et Deus caritatem infundens: et secundum omnia diversimode exponendum est.

EX

Si enim, inquit, ea essentia quae pater est, filius est; idem sibi pater est et filius. Haec ratio talis est. Essentia divina est una et eadem res. Sed essentia divina est pater et filius, ut dicitis. Ergo eadem res est pater et filius, et eadem res genuit et genita est.

Ad quod patet responsio per aequivocationem rei; quia si res sumatur essentialiter, tunc essentia divina est una res, et illa res neque genuit neque genita est, neque est pater neque est filius, si pater et filius adjective sumantur. Si autem res sumatur personaliter; sic essentia divina non est una res, sed tres res, quarum una est generans, alia genita, tertia procedens; quamvis essentia neque generans sit neque genita neque procedens.

Idque testimonio Hilarii defendere nituntur. Intentio Hilarii in omnibus verbis ejus quae hic inducuntur haec est. Vult probare quod pater et filius sunt unius naturae; ad quod probandum sumit verbum apostoli Rom. 8, ubi eundem spiritum nominat patris et filii: ex quo procedit sic.

Cum spiritus dupliciter sumatur in divinis (quia quandoque essentialiter sumitur, et significat divinam naturam; et in hoc sensu quandoque pro patre, quandoque pro filio, quandoque pro spiritu sancto ponitur: quandoque vero personaliter, et tunc significat rem naturae, vel personam spiritus sancti) aut in verbis apostoli sumitur spiritus Christi et patris essentialiter pro natura, ut sit sensus: spiritus qui est Christus et pater; et sic plane habetur propositum, quod si unus est spiritus utriusque, eadem sit utriusque natura: aut sumitur pro re naturae, quae est spiritus sanctus; et sic idem habetur, quod spiritus sanctus est a patre et filio.

Sed nulla res unius naturae est a rebus diversarum naturarum. Cum igitur spiritus sanctus sit unius naturae, quia simplex est, oportet quod pater et filius non sint diversarum naturarum.

Discerne ergo, o haeretice, spiritum Christi a spiritu Dei; quasi dicat: si potes discernas; quia discerni non potest, ut ex auctoritate apostoli patet.

Et secundum hoc non est idem Deus et quod Dei est. Istud dupliciter potest legi: uno modo ut sit quasi deductio quaedam ad impossibile, quasi dicat: si ita est in Deo sicut in creaturis, sequeretur quod illud quod est Dei non est Deus; quod est impossibile: et sic Magister in littera exponit.

Vel potest intelligi absolute; et tunc vult dicere quod non est ratione idem.

Sed omnem, idest perfectum, per sua, idest per virtutem et potentiam suam, quae ubique est, qua omnia continet, docet se ubique esse.

Homo... Cogitare coepit ita esse in creatore ut viderat esse in creaturis, a quibus haec nomina translata sunt ad creatorem. Contra apostolus, Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. Ergo magis a Deo translata sunt ad creaturas. Et dicendum, quod quantum ad rem significatam, per prius est paternitas in Deo quam in creatura; sed quantum ad modum significandi per nomen quod est a nobis impositum, per prius creaturae convenit, et inde ad creatorem translatum est.

|+d35.q1 Distinctio 35, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de processione divinarum personarum in unitate essentiae, quae est principium creaturarum et causa; antequam de creaturis determinet, prosequitur ea in quibus consistit perfecta ratio principii, secundum quod Deus creaturarum dicitur principium. Ratio autem principii efficientis in his quae agunt per necessitatem naturae sufficienter consistit in potentia et virtute perfecta, quam consequitur effectus, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non sufficit in his quae agunt per voluntatem, immo supra hoc exigitur scientia et voluntas, ut ostendit Philosophus. Et ideo dividitur hoc in partes tres: in prima determinat de scientia Dei; in secunda de potentia, 42 dist., ibi: nunc de omnipotentia Dei agendum est; in tertia de voluntate, 45 dist., ibi: jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est: ratio autem ordinis est, quia scientia ad plura se extendit quam potentia; est enim tam bonorum quam malorum, quorum non est potentia; quae etiam ad plura se extendit quam voluntas, quia voluntas est tantum respectu illorum bonorum quae sunt vel erunt vel fuerunt; sed potentia ulterius est infinitorum aliorum quae facere posset. Prima dividitur in duas: in prima determinat de scientia in communi; in secunda de quadam specie scientiae Dei, quae specialem difficultatem affert, scilicet de praedestinatione, 40 distinct.: praedestinatio vero est de bonis salutaribus, et de hominibus salvandis. Prima in duas: in prima ostendit quorum sit Dei scientia; in secunda ostendit qualiter se habeat ad res scitas, 38 dist., nunc ergo ad propositum revertamur.

Prima in duas: in prima ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium; in secunda ostendit quomodo ea quae Deus scit, in Dei scientia esse dicuntur, 36 distinct.: solet quaeri hic, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione... Utrum concedendum sit, omnia esse in divina essentia, vel in Deo per essentiam. Prima in duas: in prima ostendit scientiam Dei esse omnium; in secunda ex hoc duas conclusiones inducit, ibi: propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab aeterno. Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem tractatus; secundo prosequitur suam intensionem, ibi: sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo divina scientia ratione diversorum scitorum diversimode nominatur; secundo ostendit quae istorum nominum esse res creatas actu exigant, quae non, ibi: hic considerari oportet, utrum scientia vel praescientia vel dispositio vel praedestinatio, potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.

Et circa hoc duo facit: primo ostendit quae nomina Deo non competunt, creaturis remotis; secundo ostendit quae nomina nihilominus sibi conveniunt, si creaturae non essent, ibi: scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis est. Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem; secundo inducit objectionem in contrarium, ibi: ad hoc autem ita a quibusdam opponitur; tertio ponit solutionem, ibi: ad hoc juxta modulum nostrae intelligentiae ita dicimus.

Hic quinque quaeruntur: 1 utrum in Deo sit scientia; 2 utrum habeat tantum sui scientiam, vel etiam aliorum; et si aliorum, quaeritur 3 utrum de eis certam et propriam cognitionem habeat; 4 utrum scientia sua sit univoca nostrae scientiae; 5 utrum scientia sua possit dici universalis vel particularis, vel in potentia vel in habitu, sicut scientia nostra.

¶a1 Articulus 1: Utrum scientia conveniat Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia Deo non conveniat. Ubi enim non est intellectus, ibi non potest esse scientia. Sed nomen intellectus proprie Deo non competit; immo dicitur in Lib. De causis: cum Deus dicitur intelligens, nominatur nomine creati sui primi, quod est intelligentia. Ergo videtur quod scientia proprie Deo non conveniat.

AG2

Praeterea, simplicissimo et primo nihil convenit quod sibi aliquid praesupponat, ad quod ex additione se habet. Sed scientia praesupponit vitam et essentiam, et habet se ex additione ad illa, ut ex principio libri de causis patet. Ergo cum Deus sit simplicissimus et primus, sibi scientia non competit.

AG3

Praeterea, nihil quod pluralitatem requirit invenitur in eo quod summe est unum. Sed scientia requirit pluralitatem quamdam, scilicet scientis, scientiae et scibilis. Ergo Deo qui summe unus est, non convenit.

AG4

Si dicas, quod in Deo idem est scibile et sciens: contra. Nihil sibi ipsi simile dici potest, ut dicit Hilarius, nec aliquid seipsum recipit aut capit. Sed secundum Philosophos scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: item scientia fit secundum receptionem scibilis in sciente. Ergo videtur quod non possit idem esse in Deo sciens et scitum.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum scientia conclusionum est, et intellectus principiorum. Sed cognitio conclusionum sequitur inquisitionem rationis. Cum igitur in Deo non sit cognitio per inquisitionem, videtur quod proprie in Deo scientia esse non possit.

SC1

Contra est quod dicitur ad Col. 2, 3: in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, et Commentator 11 metaph. Dicit, quod vita et scientia proprie esse in Deo dicuntur.

SC2

Praeterea, nulla perfectio deest ei qui perfectissimus est. Sed scientia est nobilissima perfectio.

Ergo Deo, in quo omnium generum perfectiones adunantur, ut in 5 metaph. Dicitur, scientia deesse non potest.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum dionysium tribus viis ex creaturis in Deum devenimus: scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam, quarum quaelibet nos in Dei scientiam inducit.

Prima igitur via, quae est per remotionem, est haec: cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem particulationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia, sit intellectualis naturae: et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, non erit intellectus sed principium intelligendi: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut caliditas in igne. Cum igitur ipse Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens.

Secunda via, quae est per causalitatem, est haec. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedat aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam; unde, Philosophus dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus; unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente.

Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem; et ita, quod sit intelligens et sciens.

Tertia via, quae est per eminentiam, est haec.

Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant; sicut homines plus quam bruta et Angeli magis hominibus; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quaecumque scientia vel intellectus vel aliquid quod ad perfectionem pertinet a Deo negatur, intelligendum est secundum excessum, et non secundum defectum; unde dicit dionysius: sine mente et insensibile esse, secundum excessum, et non secundum defectum in Deo est ordinandum.

Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non secundum modum creaturae intelligit, sed eminentius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circa hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur, invenitur triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod scientia, vita et hujusmodi significant in Deo aliquas dispositiones additas essentiae. Sed hoc non potest esse; quia hoc poneret compositionem in Deo, et possibilitatem in essentia ipsius respectu hujusmodi dispositionum: quod omnino absurdum est.

Ideo alii dixerunt, quod omnia hujusmodi nomina nihil praedicant in Deo, nisi forte esse ipsius; unde improprie de Deo dicuntur; sed duabus rationibus inveniuntur dicta de Deo. Vel ratione negationis, ut quando dicitur Deus sciens, intelligitur non esse ignorans, sicut lapis: vel propter similitudinem operis, ut dicatur Deus sciens, quia operatur effectum sicut aliquis sciens; sicut dicitur iratus, in quantum punit ad similitudinem irati, non quod ira sit in eo; ita nec scientia, nec vita, nec aliquid hujusmodi, sed tantum esse. Sed hoc non videtur sufficiens. Primo, quia omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicujus quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere. Secundo, quia omnis actus procedit ab agente ratione alicujus quod in ipso est, sicut calidum calefacit et leve ascendit sursum.

Unde oportet quod in eo qui operatur actum scientiae, sit aliquid ad rationem scientiae pertinens; quamvis illud forte non competenter tali nomine significetur; sicut punire Dei actus est justitiae ipsius; nec oportet iram in eo ponere, quia non est per se actus irae.

Et ideo dicendum est, quod omnia hujusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi; et quantum ad id quod est proprium de ratione cujuslibet horum, licet non quantum ad rationem generis; ut supra habitum est.

Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit, ut dionysius dicit, quod patet in simili. Si ponantur tres homines, quorum unusquisque secundum suum habitum sciat ea quae pertinent ad unam

scientiam, scilicet naturalia, geometricalia, et grammaticalia; et quartus, qui horum omnium per unum habitum scientiam habeat, de quo constat quod vere poterit dici, quod est grammaticus vel grammatica est in eo, et similiter geometria, et philosophia: et quamvis in eo non sit nisi una res, secundum quam omnia haec sibi conveniunt, tamen aliud et aliud secundum rationem nominis unumquodque horum in ipso nominat, eo quod unumquodque eorum imperfecte exprimit illam rem. Ita etiam est et in Deo. Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid nisi quod pertinet ad perfectionem ejus et non tota perfectio ipsius; et similiter cum dicitur sciens, et volens, et hujusmodi; et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei: et sicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur sciens et volens, et hujusmodi: nec est ibi aliqua pluralitas vel additio vel ordo in re, sed in ratione tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis ad rationem scientiae exigantur scientia, sciens et scitum; non tamen exigitur quod haec tria differant secundum rem: sicut etiam de ratione motus est quod sit movens et motum: sed quod motum sit aliud a movente, non potest sciri nisi demonstratione, ante cujus inventionem multi sunt opinati aliquid seipsum movere. Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliquo est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliquo differt; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars ejus, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus. Si ergo est aliquis intellectus, sicut divinus, qui ad nihil est in potentia, sed est totum actus, et semper in actu, tunc intellectum ab intellectu nullo modo differt re in eo, sed consideratione tantum: quia prout consideratur essentia ejus ut immunis a materia, sic est intelligens, ut probatum est, in corp. Art.: sed prout consideratur essentia sua secundum quod intellectus accipit eam sine materia, sic est intellectum; sed prout consideratur ipsum intellectum, prout non deest sibi intelligenti, sed est in seipso, quodammodo sic est intelligentia vel scientia: quia scientia nihil aliud est quam impressio vel conjunctio sciti ad scientem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnia ista vocabula, quibus dicimus scientiam esse assimilationem vel apprehensionem, vel impressionem, vel aliquid hujusmodi, veniunt ex consideratione intellectus possibilis: qui non cognoscit nisi per receptionem alicujus speciei, respectu cujus est in potentia, per quam assimilatur rei extra animam. Unde ubi est intellectus in actu tantum, nihil horum proprie dicitur, sed secundum modum intelligendi tantum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, semper intelligenda sunt per eminentiam ablato omni eo quod imperfectionis esse potest.

Unde a scientia, secundum quod in Deo est, oportet auferre discursum rationis inquirentis, et retinere rectitudinem circa rem scitam. Sed quia scientia proprie complexorum est, et intelligere proprie est quidditatis rei; ideo Deus dicitur sciens, inquantum cognoscit esse suum; et dicitur intelligens, inquantum cognoscit naturam suam, quae tamen non est aliud quam suum esse, nec magis simplex. Et ideo in Deo non est aliud intelligere quam scire, nisi secundum rationem. Sapientia vero non ponit in numerum cum scientia et intellectu: quia omnis sapientia scientia est, sed non convertitur: quia illa scientia sola sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia. Unde proprie Deus sapiens dicitur inquantum seipsum cognoscit, et intelligens et sciens secundum quod se et alia cognoscit.

|a2 Articulus 2: Utrum Deus intelligat alia a se.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat alia a se. Intellectum enim perfectio est intelligentis, quia facit ipsum esse in actu.

Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur. Si ergo aliquid aliud a se intelligeret, haberet illud majus se: quod est inconveniens.

AG2

Praeterea, secundum ordinem nobilitatis objectorum est ordo nobilitatis in operationibus; unde dicit Philosophus, quod perfecta operatio felicitatis est respectu nobilissimi objecti.

Sed quicquid est aliud a Deo est vilius et imperfectius eo. Si igitur intelligeret aliud a se, hoc vergeret in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius.

AG3

Praeterea, intellecta se habent ad intellectum sicut picturae ad tabulam; unde Philosophus, comparat intellectum possibilem, antequam intelligat, tabulae in qua nihil scriptum est. Sed impossibile est idem corpus figurari diversis figuris simul, et secundum eandem partem. Ergo impossibile est eundem intellectum simul plura intelligere. Si igitur intellectus divinus intelligit se et multa alia, oportet quod sit successio in intellectu ipsius, quae lassitudinem sibi inducat ex hoc quod non habet in actu illud quod quaerit: et hoc est inconveniens.

AG4

Praeterea, sicut dicit Philosophus, scientiae dividuntur quemadmodum et res. Si ergo Deus intelligat plura, oportet quod in eo sint scientiae plures: et hoc vergit in pluralitatem divinae essentiae, si sua scientia est ejus essentia, ut dictum est.

SC1

Contrarium est quod habetur ad Heb. 4, 13: omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.

SC2

Praeterea, sicut dictum est, Deus cognoscit essentiam suam. Sed per essentiam suam est principium rerum. Ergo ipse cognoscit se esse principium rerum. Sed impossibile est quod cognoscatur aliquid esse principium, nisi cognoscatur aliquo modo id cuius est principium; quia qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum, ut in praedicamento dicitur. Ergo cognoscit alia a se.

CO

Respondeo dicendum, quod ex secunda via quae supra, art. Praeced., facta est, potest ostendi quod Deus non solum se, sed etiam alia cognoscit. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum. Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem ejus, et ad quod ordinatur; sicut faber non posset facere securum nisi cognosceret actum incisionis et ea quae incidenda sunt, ut materiam convenientem inveniatur, et formam imprimat; et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur: quia sicut esse ab ipso habent, ita et ordinem naturalem in finem. Unde Rabbi Moyses hanc rationem dicit intendisse David cum dixit Psal. 93, 9: qui finxit oculum non considerat? quasi diceret: cum Deus oculum faceret, numquid ipse non consideravit actum oculi, qui est videre, et objectum ejus, quod est visibile particulare? sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscat; sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum.

Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit Philosophus, quod Deus intelligit tantum se. Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

RA1

Quod enim objicitur primo, quod intellectum est perfectio intelligentis, verum est de intellectu primo, et non de intellectu secundo. Non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus; sed similitudo lapidis, quae est in anima.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia: uno modo si informaretur similitudine illius vilis; secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile; tertio si alia operatione intelligeret et vilius et nobilius. Sed haec omnia remota sunt ab ipso; unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoscit diversa per diversas species; quod remotum est a Deo, qui cognoscendo essentiam suam, alia cognoscit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quando sunt multa scita quae cognoscuntur secundum unam rationem medii, genere vel specie, tunc reducuntur in unam scientiam generalem vel specialem, sicut metaphysica et geometria; unde si plura scita reducuntur in unum medium, secundum numerum illorum omnium non erit nisi scientia una in numero; et ideo scientia Dei est una numero omnium rerum, quia per unum medium simplicissimum, quod est sua essentia, omnia cognoscit.

¶a3 Articulus 3: Utrum habeat cognitionem certam et propriam de aliis a se.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non habeat certam et propriam cognitionem de aliis a se. Certa enim cognitio non potest de re haberi nisi per rationem ejus existentem in cognoscente.

Sed nihil ejusdem rationis est in Deo et creaturis.

Ergo cum non cognoscat creaturas nisi cognoscendo id quod in ipso est, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de eis.

AG2

Praeterea, per causam primam et remotam non potest haberi certa cognitio de re. Sed essentia divina est causa prima et remotissima. Ergo cum Deus non cognoscat res nisi per essentiam suam, videtur quod certam cognitionem de rebus habere non possit.

AG3

Praeterea, propria cognitio de re non est nisi per id quod est proprium sibi. Sed impossibile est idem esse proprium pluribus in quantum plura sunt, etsi aliquid sit proprium pluribus in quantum unum sunt, sicut risibile omnibus hominibus.

Ergo cum Deus cognoscat omnia per unum et idem, quod est sua essentia, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de rebus singulis.

AG4

Praeterea, illud per quod habetur certa cognitio de re, potest esse medium ad considerandum rem illam. Sed ex essentia divina non potest concludi esse alicujus rei, cum Deus ab aeterno fuerit, quando res non erat. Ergo videtur quod Deus per essentiam suam certam cognitionem de rebus habere non possit.

SC1

Sed contra illud est quod dicitur in principio metaphys.: scientia quam Deus habet, dea scientiarum est, et honorabilissima. Sed Deus habet scientiam de rebus. Ergo nobilissime cognoscit res, et ita certissima et propria cognitione.

SC2

Praeterea, quod est primum in quolibet genere est maximum in genere illo, ut in 2 metaph.

Dicitur; sicut ignis est calidissimus, in quo primo invenitur calor. Sed in Deo, primo est scientia. Ergo ipse nobilissime cognoscit quicquid cognoscit, et ita videtur quod de omnibus rebus cognitis propriam et certam cognitionem habeat.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit. Sciendum tamen, quod Commentator in 2 metaph.

Dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a se, nisi in quantum sunt entia: quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus, in quantum cognoscit esse suum, non ignorat naturam essentiae inventam in rebus omnibus; sicut qui cognosceret calorem ignis, non ignoraret naturam caloris existentis in omnibus calidis: non tamen sciret naturam hujus calidi et illius, in quantum est hoc et illud. Ita Deus per hoc quod cognoscit essentiam suam, quamvis cognoscat esse omnium rerum in quantum sunt entia, non tamen cognoscit res in quantum est haec et illa. Nec ex hoc sequitur, ut ipse dicit, quod sit ignorans: quia scientia sua non est de genere scientiae nostrae: inde nec ignorantia opposita sibi potest convenire; sicut nec de lapide dicitur quod sit videns vel caecus. Sed haec positio dupliciter apparet falsa: primo, quia ipse non est causa rerum quantum ad esse ipsorum solum commune, sed quantum ad omne illud quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse; omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quicquid est in re, vel proprium vel commune, reducat in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse: et ita cognoscet propriam naturam uniuscujusque rei. Secundo improbat per illud quod supra, in corp. Art. Praeced., tactum est, quod impossibile est quod aliquod agens ordinet effectum suum in finem, nisi cognoscat proprium opus rei per quod ordinatur in finem.

Unde si a Deo ordinatio est omnium rerum in finem suum, oportet quod cognoscat proprium opus cujuslibet rei, et propriam naturam quae tali operationi convenit. Nec obstat, si etiam ponatur non immediate causare ordinem in unaquaque re, sicut quidam Philosophi posuerunt, dicentes, a Deo immediate procedere unum primum, quod est intelligentia prima, a quo procedat secunda intelligentia, et orbis, et anima ejus. Oportet enim secundum hoc, quod cognoscat ad minus opus sui primi creati, quod est intelligentia; et ita cognoscet quae per illud opus produci possunt, et sic deinceps usque ad ultima rerum; et sic oportet quod cognoscat omnes proprias naturas et proprias operationes rerum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod esse divinum non negatur ejusdem rationis esse cum esse nostro quia deficiat a ratione nostri esse, sed quia excedit.

Quanto autem medium perfectius est, tanto in eo res perfectius cognoscitur: et ideo quanto esse suum excedit nostrum, tanto scientia sua de esse rei, quod cognoscit per esse suum, excedit scientiam nostram, quae est de esse rei accepta ab ipsa re.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nullius scientiae certitudo potest esse nisi per reductionem in prima sui principia. Sed quod primum principium in geometricis non sufficit ad certam cognitionem eorum quae consequuntur, hoc est, quia ipsum non est tota causa eorum; unde oportet quod adjunctis omnibus aliis, in eorum notitiam veniatur.

Sed ipse Deus est perfecta causa omnium quae ab ipso sunt; cum nihil possit accipi quod ab ipso non sit: et ideo ipse per essentiam suam omnia perfecte cognoscit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod impossibile est idem esse proprium plurium quae eodem modo ipsum participant, et secundum totum, et perfecte; sed bonitatem divinam quamvis omnes res participant, tamen nulla res creata ipsam perfecte imitatur, sed in aliquo assimilatur sibi una res in quo non assimilatur sibi alia; et ideo ipse est propria similitudo uniuscujusque rei, sicut patet in exemplo prius inducto, art. 1 hujus quaest. In corp., de illo qui habet habitum sufficientem ad plura scibilia: est enim habitus illius unus similitudo uniuscujusque trium habituum, qui in diversis inveniuntur, etiam secundum id quod unus ab alio distinguitur: convenit enim cum grammatica in eo quod per ipsum cognoscuntur grammaticalia, et sic de aliis. Et ita patet quod una res potest esse propria similitudo plurium non perfecte ipsam imitantium, sicut creaturae non perfecte imitantur divinam bonitatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non solum esse divinum est causa essendi res, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit.

Haec autem Deo cognita sunt; et ita certam de rebus cognitionem habet.

¶a4 Articulus 4: Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit univoca scientiae nostrae. Agens enim secundum formam producit effectum sibi univocum, sicut ignis per calorem inducit calorem univocum suo calori. Sed sicut dicit Origenes, et dionysius, Deus dicitur sapiens, in quantum nos sapientia implet per suam sapientiam. Ergo videtur quod sapientia sua sit nostrae univoca.

AG2

Praeterea, mensura et mensuratum sunt unius rationis; unde unicuique propria mensura respondet: non enim eodem mensurantur liquida et arida, ut in 3 metaph. Dicitur. Sed scientia Dei mensura est scientiae nostrae; quae tanto verior est quanto ad eam magis accedit. Ergo videtur quod sit univoca scientiae nostrae.

AG3

Si dicas, quod non est univoca ex eo quod scientia Dei nostram excedit scientiam; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed excessus scientiae attenditur secundum hoc quod est esse magis et minus scientem. Ergo videtur quod ex hoc univocatio scientiae non tollatur.

AG4

Si dicas, ut dicit Commentator in 10 metaph., quod pro tanto non est univoca, quia scientia Dei est causa rerum, et nostra scientia est causata a rebus; contra. Scientia speculativa in nobis causata est a rebus; sed scientia practica est causa rerum; nec tamen de utroque nomen scientiae aequivoce praedicatur. Ergo et ratio praedicta univocationem non tollit.

AG5

Contra, aeterno et corruptibili nihil est commune, nisi secundum nomen, ut in 10 metaphysic.

A Commentatore dicitur, et etiam a Philosopho. Sed scientia Dei est aeterna, nostra autem est corruptibilis, quam contingit per oblivionem amitti, et per doctrinam vel inventionem acquiri. Ergo scientia aequivoce et nobis et Deo convenit.

AG6

Praeterea, quaecumque univocantur in aliquo, horum est similitudo aliqua. Sed omnium similium est aliqua comparatio; comparatio autem non est nisi convenientium in natura aliqua. Cum igitur nulla creatura cum Deo conveniat in aliqua natura communi, quia illa esset utroque prius, videtur quod nihil univoce de Deo et creatura dicatur.

AG7

Praeterea, nihil univoce dictum potest esse in uno substantia et in alio accidens. Sed scientia in nobis est accidens, in Deo autem substantia.

Ergo aequivoce praedicatur.

CO

Respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice. Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quaecumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur.

Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de

aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest.

Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivocationem dicitur.

Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum.

Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi.

Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio.

Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ab agente secundum formam non producitur effectus univocus nisi quando recipiens est proportionatus ad recipiendum totam virtutem agentis, vel secundum eandem rationem; et sic nulla creatura est proportionata ad recipiendum scientiam a Deo per modum quo in ipso est; sicut nec corpora inferiora possunt recipere calorem univoce a sole, quamvis per formam suam agat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est mensura coaequata scientiae nostrae, sed excedens; et ideo non sequitur quod sit ejusdem rationis secundum univocationem cum scientia nostra, sed secundum analogiam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod magis et minus nunquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum; sicut Angelus est homine intellectualior.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio Commentatoris, per se non est sufficiens nisi secundum quod accipitur in tali materia; scientia enim quae sic est causa rerum ut scientia divina, non potest scientiae causatae a rebus univoca esse: cujus ratio dicta est.

RA5

Et quia aliae rationes videntur concludere quod omnino aequivoce dicatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad quintum ergo dicendum, quod dictum illud est intelligendum quantum ad esse, et non quantum ad intentionem rei quae communiter praedicatur; quia corpus, etiam secundum hoc quod dicitur ibi, aequivoce de corruptibilibus et incorruptibilibus praedicatur, cujus tamen ratio eadem est in utroque si secundum intentionem communem consideretur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur, ut dicit dionysius.

RA7

Ad septimum dicendum, quod scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis sui, qualitatis scilicet accidentaliter, sed solum secundum rationem differentiae, quae ad perfectionem pertinet, secundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum est.

¶a5 Articulus 5: Utrum scientia Dei sit universalis.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit universalis. Scientia enim universalis est quae est per causas universales. Sed Deus scit omnia per causam universalissimam, scilicet per essentiam suam. Ergo sua scientia est maxime universalis.

AG2

Item, videtur quod sit particularis. Cognitio enim particularis est per quam cognoscitur propria natura rei. Sed proprias naturas omnium rerum Deus perfecte cognoscit. Ergo sua scientia particularis est.

AG3

Item, videtur quod etiam sit in potentia. Sicut enim operatio sua extenditur ad ea quae sunt extra ipsum, quae ipsius operatione causantur, ita et scientia; cum ea quae extra ipsum sunt, ab eo cognoscantur. Sed Deus non semper operatus est res in actu, quia ab aeterno non fuerunt. Ergo videtur quod nec debeat dici semper sciens in actu, sed quandoque in potentia.

AG4

Item, videtur quod etiam sit in habitu. Sicut enim potentia est medium inter essentiam et operationem, ita habitus est medium inter potentiam et actum. Sed quamvis in Deo omnia unum sint, tamen designamus essentiam, operationem, et virtutem. Ergo et similiter habitum in ipso designare poterimus, ut dicamus Deum esse scientem in habitu.

AG5

Item, videtur quod scientia sit in actu. Nihil enim est agens nisi secundum quod est in actu.

Sed Deus agit omnia per sapientiam suam; unde in psalm. 103, 24, dicitur: omnia in sapientia fecisti. Ergo sua scientia maxime est in actu.

SC1

Sed contra, ea quae non sunt ejusdem rationis non dividuntur eisdem differentiis: quia, secundum Philosophum, diversorum generum diversae sunt species et differentiae. Sed scientia Dei et scientia nostra non sunt ejusdem rationis.

Ergo cum omnia praedicta sint differentiae nostrae scientiae, videtur quod ad divinam scientiam non sint referenda.

SC2

Praeterea, hoc etiam Commentator dicit, quod scientia Dei nec est universalis, nec particularis, nec in potentia.

CO

Respondeo dicendum, quod nihil dictorum divinae scientiae convenit, nisi hoc solum quod est semper in actu esse: cujus ratio est quia conditiones scientiae praecipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter cujuslibet cognitionis.

Id autem quo Deus cognoscit quasi medio, est essentia sua, quae non potest dici universale, quia omne universale additionem recipit alicujus per quod determinatur; et ita est in potentia, et imperfectum in esse; similiter non potest dici particularis, quia particularis principium materia est, vel aliquid loco materiae se habens, quod Deo non convenit.

Similiter etiam ab essentia ipsius omnis potentia passiva vel materialis remota est, cum sit actus purus; unde nec etiam ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis operatio quae perficit habitum. Et ideo scientia sua neque universalis neque particularis neque in potentia neque in habitu dici potest, sed tantum in actu.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina essentia sit causa universalis rerum, non tamen ita quod aliquid sibi sit addibile, per quod propria et perfecta causa efficiatur; immo per seipsum est sufficiens et perfecta causa cujuslibet rei; et ideo cognitio quae est per talem causam non est scientia in universali, sed in propria natura cujuslibet rei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus cognoscat propriam naturam cujuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquod acceptum a re: quia, ut dicit dionysius, divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur; nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis: quia proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus non agit per operationem mediam: sed sua operatio est sua essentia: unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamvis operatum non sit semper: quod contingit propter ordinem sapientiae disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab aeterno, sicut scivit ab aeterno; quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum vel factum; et ideo non potest dici Deus esse faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, quamvis etiam exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem; et ideo secundum conditionem scientis, et non sciti, dicitur Deus ab aeterno scivisse etiam quae non ab aeterno fuerunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod virtus nominat principium operationis perfectum; et ideo virtutem operativam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicujus potentiae incompletae ad actum: non tamen ultima perfectio; unde ponit duplicem imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur: et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non competit: et si aliquando dicatur Dominus ab aeterno non in actu sed in habitu, magis est per similitudinem quam secundum proprietatem dictum.

EX

Sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen per varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina. Considerandum est in omnibus istis nominibus quae hic ponuntur, quod unum se habet ex additione ad aliud, non quod sit additio ex parte scientis, sed ex parte scitorum: quia diversimode se ad scientiam habent. Hoc enim nomen scientia, vel sapientia, absolute cognitionem dicit cum conditione certitudinis: unde est et temporalium et aeternorum. Sed providentia, vel praescientia, addit conditionem durationis; quae potest esse aeternitatis ad tempus; et ideo potest esse tantum respectu temporalium, tam bonorum quam malorum. Sed dispositio adhuc addit ordinem causae ad causatum in essendo; unde est de faciendis.

Providentia vero adhuc plus addit, scilicet ordinem causae conservantis et ordinantis in finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet. Sed praedestinatio addit supra providentiam determinatum finem; unde est tantum respectu eorum quae ad gloriam ordinantur; et ideo dicitur de bonis salvandis esse. Reprobatio autem

cum sit respectu malorum, nihil ad scientiam pertinens addit supra praescientiam; et ideo de ea hic mentionem non facit.

Ad hoc ita a quibusdam opponitur. Hic ponuntur tres rationes, quae quasi per eandem viam procedunt: nisi quod prima accipitur ex praescientia abstracte significata; secunda ex praescientia significata concretive et verbaliter, ut cum dicitur praescire; tertia ex praescientia significata concretive et non neutraliter, ut cum dicitur praescius; et rationes in littera patent.

Verumtamen creator ita relative dicitur ut essentiam non significet. Videtur hoc esse falsum.

Quia cum sit nomen verbale, significat actum. Sed actus creationis, secundum quod est in Deo, est divina essentia. Ergo significat essentiam.

Et dicendum quod in creatione, prout est actio divina, duo est considerare; scilicet operationem ipsam, et habitudinem ad creaturam. Magister autem accipit hoc nomen creator, non secundum quod imponitur ab operatione quae proculdubio essentia est; sed secundum quod imponitur ab habitudine, quae non est essentia, nec est aliquid in Deo realiter, ut prius dictum est.

|+d36.q1 Distinctio 36, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium, et exinde dicuntur res in Deo esse; hic inquit, quomodo cognita sint in ipso Deo cognoscente, et dividitur in partes duas: in prima ostendit, quomodo res quas cognoscit, sint in Deo; in secunda quomodo Deus sit in rebus, 37 distinct.: et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic quibus modis dicatur Deus esse in rebus.

Prima in duas: in prima inquit, utrum omnia quae Deus scit, possint dici in essentia ejus esse; et ostendit quod non; in secunda inquit, utrum omnia possint esse in Deo, ibi: post praedicta quaeritur...

Utrum concedendum sit simpliciter mala esse in Deo.

Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem et determinat eam; secundo confirmat determinationem, ibi: proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso; tertio inducit epilogo conclusionem in tota distinctione intentam, ibi: ex praemissis apertum est quod in Dei cognitione, sive praescientia, sunt omnia. Circa secundum tria facit: primo probat mala non esse in Deo, cum non sint ex ipso vel per ipsum; secundo ostendit, quomodo haec tria distinguenda sunt: ex ipso, et per ipsum, et in ipso, secundum quod ad personas distinctas referuntur, ibi: praeterea sciendum est; tertio distinguit inter esse de ipso et esse ex ipso, ibi: illud etiam hic annectendum est.

Hic est duplex quaestio. Prima de his quae a Deo cognoscuntur. Secunda de ideis, per quas res cognoscit.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum Deus cognoscat singularia; 2 utrum cognoscat mala; 3 qualiter ea quae cognoscit, in ipso esse dicuntur.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus cognoscat singularia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Dicit enim boetius, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur.

Sed in Deo non est potentia sensitiva, cum sit virtus impressa organo corporali, nisi forte metaphorice sumendo. Ergo videtur quod cognitio singularium Deo non conveniat.

AG2

Praeterea, nihil cognoscitur ab aliquo nisi secundum quod est in cognoscente. Sed particulares effectus non sunt in causis universalibus nisi in potentia. Ergo videtur, cum essentia divina sit universalis causa omnium, in qua omnia cognoscit, quod singularium propriam cognitionem non habeat.

AG3

Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed singulare non est singulare nisi per materiam. Ergo nulla virtus quae abstrahit a materia et ab omnibus appenditiis ejus, potest cognoscere singulare in quantum est singulare. Sed intellectus divinus est maxime a materia et a conditionibus materialibus separatus.

Ergo Deus singularia non cognoscit.

AG4

Praeterea, sicut dicit dionysius, eodem modo creaturae participant, quamvis sint diversae, unam Dei bonitatem, sicut plures lineae egrediuntur ab uno centro, et sicut plures figurationes fiunt ab uno sigillo. Sed qui cognoscit centrum non ex hoc cognoscit lineas productas a centro in quantum est haec et illa, sed in communi tantum; et similiter est in alio exemplo inducto.

Ergo videtur quod Deus cognoscendo seipsum, non cognoscat singularia in quantum hujusmodi.

SC1

Contra, ad Heb. 11, 6, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod diligentibus se remunerator sit. Sed non potest remunerare opera hominum singularium, nisi cognoscat operantes et ipsorum opera. Ergo oportet credere quod singularia Deus cognoscat.

SC2

Praeterea, Deus habet de rebus scientiam practicam, quae est operationis principium. Sed operatio est circa singularia. Ergo videtur quod sua scientia sit etiam singularium.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus absque dubio omnium, et universalium et singularium, cognitionem habet. Sciendum tamen, quod circa hanc quaestionem diversi diversimode senserunt.

Commentator enim in 11 metaph., videtur expresse negare Deo particularium cognitionem, nisi in quantum cognoscit essentiam suam, quae est principium omnis esse. Sed cum Deus non tantum sit causa esse rerum, sed omnium quae in rebus sunt, oportet ut cognitionem rerum non tantum in eo quod sunt habeat, sed etiam in eo quod sunt talia vel talia.

Et ideo alii dixerunt, scilicet Avicenna et Algazel, et sequaces eorum, quod Deus cognoscit singularia universaliter; quod sic exponunt per exemplum. Si aliquis sciret omnes distantias orbium et planetarum, et tempus motuum ipsorum, ipse praevideret omnem eclipsim quae posset contingere; non tamen sciret hanc eclipsim in quantum est haec eclipsis, nisi per aliquid a sensu acceptum; sed sciret eclipsim quae cras contingeret, universaliter, scilicet secundum suas causas universales. Ita etiam dicunt, quod cum omnes causae reducuntur in ipsum Deum sicut in causam, ipse cognoscendo se, cognoscit omnes causas secundas; et cognoscendo causas illas, cognoscit omne quod est effectum ex illis causis, non tamen nisi universaliter. Et ideo dicunt, quod Deus non cognoscit particularia nisi universaliter, ita ut, secundum eos, determinatio accipiatur ex parte cogniti, et non solum ex parte cognoscentis; quia si solum ex parte cognoscentis illa determinatio acciperetur, verum indubitanter esset quod Deus particularia non particulari scientia cognoscit, ut supra probatum est, dist. 25, quaest. 1, art. 5. Cognoscit tamen particularia secundum particularitatem ipsorum.

Unde dictum illud etiam est insufficiens. Cognoscere enim hoc modo singulare in universali, non est cognoscere propriam naturam hujus singularis vel illius; eo quod quocumque modo universalialia aggregentur, nunquam ex eis fiet singulare, nisi per hoc quod individuantur per materiam.

Et ideo ex hac etiam via sequeretur quod Deus non perfectam cognitionem de singularibus haberet.

Universales enim causae non ducunt in cognitionem particularium, nisi secundum quod particularia participant naturam communem; et sic ex causis universalibus non sciretur de particulari nisi quod habet talem vel talem naturam communem vel accidentaliter vel substantialiter.

Ideo alii dixerunt, sicut Rabbi Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia; et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc quod dicit, scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae; unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere: sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec sua scientia.

Hoc confirmat per id quod habetur per isa. 55: sicut exaltati sunt caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris. Sed istud, quamvis sit verum, tamen oportet aliquid plus dicere: videlicet, quod quamvis scientia Dei sit alterius modi a scientia nostra, tamen per scientiam nostram aliquantulum devenimus in scientiam Dei; et sic scientia nostra non est penitus univoca scientiae Dei, sed potius analogica, ut in praecedenti distinctione, qu. 1, art. 4, dictum est. Et ideo oportet dicere secundum quid scientia nostra imitatur scientiam Dei, et in quo deficit et quare; et ita rationes dissolvere.

Unde procedendum est per viam quam docet dionysius. Dicit enim, quod cum Deus cognoscit res per essentiam suam quae est causa rerum, eodem modo cognoscit res quo modo esse rebus tradidit; unde si aliquid est in rebus non cognitum ab ipso, oportet quod circa illud vacet divina operatio, id est quod non sit operatum ab ipso; et ex hoc accidit difficultas philosophis propter duo: primo, quia quidam ipsorum non ponebant Deum operari immediate in rebus omnibus, sed ab ipso esse primas res, quibus mediantibus ab eo aliae producuntur; et ideo non poterant invenire qualiter cognosceret res quae sunt hic, nisi in primis causis universalibus: secundo, quia quidam eorum non ponebant materiam esse factam, sed Deum agere tantum inducendo formam. Et ideo cum materia sit principium individuationis, non poterat inveniri apud eos, quomodo Deus singularia, in quantum hujusmodi, cognoscat. Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei; ideo per essentiam suam, sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam; sicut aedificator si per formam artis conceptam posset producere totam domum, quantum ad materiam et formam, per formam artis quam habet apud se, cognosceret domum hanc et illam; sed quia per artem suam non inducit nisi formam, ideo ars sua est solum similitudo formae domus; unde non potest per eam cognoscere hanc domum vel illam, nisi per aliquid acceptum a sensu.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, forma per quam intellectus divinus intelligit neque est universalis, quia additiones non recipit, neque singularis, quia a materia et a dispositionibus ejus immunis est; sed tamen est principium et similitudo perfecta totius quod in re est, et materiae et formae, ut dictum est. Et ideo

hoc quod dicitur, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur, referendum est ad cognitionem nostram, quae in sensu est per formam materialem, et in intellectu per formam universalem; et ideo particularia non cognoscimus nisi per virtutem in qua est aliquid particulariter; sed Deus particularia cognoscit neque universaliter neque particulariter ex parte cognoscentis, sed universaliter et particulariter ex parte rei cognitae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in causis universalibus quae non sunt tota causa rei non potest particulare perfecte sciri. Sed Deus est causa omnium universalis, ita quod est perfecta causa uniuscujusque; et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Deo non sit aliquid materiale, sed essentia ejus sit actus tantum, tamen ille actus est causa omnium quae sunt in re et materialium et formalium; quem actum imitatur quantum potest omnis res et quidquid in re est; et ideo essentia divina est similitudo non tantum formalium, sed etiam materialium rei; et ideo per ipsam possunt cognosci singularia etiam in quantum hujusmodi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnia exempla quae adducuntur a creaturis in Deum, deficientia sunt, ut idem dionysius dicit: non enim invenitur in creaturis aliqua causa communis quae sit causa totius quod in re est; sicut sigillum est causa figurae in cera et non ipsius cerae; et ideo per cognitionem sigilli non potest cognosci figura impressa in quantum est haec vel illa, quia hoc habet ex materia.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus cognoscat mala.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Sicut enim dicit Commentator, si aliquis intellectus sit semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus divinus semper est in actu. Cum igitur malum sit privatio, ut Augustinus dicit, videtur quod Deus non cognoscat malum.

AG2

Praeterea, omnis scientia vel est causa scitorum, vel causata ab eis. Sed Dei scientia causata non est. Cum ergo malorum causa non sit, videtur quod Deus mala nesciat.

AG3

Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Cum igitur malum in quantum hujusmodi non assimiletur Deo, immo ipse recessus a similitudine est malum; videtur quod Deus malum non cognoscat.

AG4

Si dicas, quod cognoscit malum per bonum; contra. Cognoscere aliquid non per se sed per aliud est imperfectae cognitionis. Nihil autem imperfectum Deo est attribuendum. Ergo Deus non cognoscit mala per bona.

SC1

Sed contra est quod in Psal. 68, 6, dicitur: Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit, quod rectum est iudex sui ipsius et obliqui.

Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, videtur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia boni non desit.

CO

Respondeo dicendum, quod nescire dicitur dupliciter: uno modo metaphorice ad similitudinem nescientis se habere; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotos a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala. Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis, ut dicit dionysius.

Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum: nec habitui opponitur privatio nisi circa idem subjectum considerata.

Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate; sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono quod est participatum in creaturis cui potest admisceri defectus. Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit ea quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret nisi in communi.

RA1

Et ideo patet responsio ad primum: quia ex hoc quod Commentator ponit quod nihil nisi essentiam suam cognoscit, sequitur quod mala nescit; unde ibidem subdit, quod nescit mala esse; unde eodem modo quo alia a se cognoscit, et privationes ipsorum novit: non sicut primum cognitum, quia in intellectu suo non potest esse aliqua privatio; sed sicut secunda intellecta, ut ex praedictis, dist. 25, qu. 1, art. 2, patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei nullo modo a re causata est; nec tamen est causa omnium quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet bonorum. Mala autem cognoscit per bona, ut dictum est, in corp. Art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod malum non cognoscitur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem boni: secundum enim quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit unamquamque rem quantum de sua bonitate participat, et in quo deficiat; et ita cognoscit malum, cum in defectu ratio mali consistat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cognoscere per aliud id quod per se natum est cognosci est imperfectae cognitionis; sed malum per se nec causam nec voluntatem nec cognitionem habet, sed per bonum, ut dicit dionysius: et ideo haec est perfecta cognitio mali, ut per bonum cognoscatur.

ja3 Articulus 3: Utrum res quae cognoscuntur a Deo sint in Deo.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod res quae a Deo cognoscuntur, in Deo non sint. Omne illud in quo est aliquid diversum ab eo, compositum est. Cum igitur Deus sit simplicissimus, videtur quod res quae sunt diversae ab eo, in ipso non sint.

AG2

Si dicas, quod non sunt in eo per essentiam, sed per sui similitudinem: contra. Unaquaeque res verius est ubi est per suam essentiam, quam ubi est per suam similitudinem: quia ibi non videtur esse nisi secundum quid. Si igitur res in Deo non sunt nisi secundum sui similitudinem, videtur quod verius et melius sint in seipsis quam in Deo: quod est contra Augustinum et Anselmum.

AG3

Praeterea, similitudo respondet ei cuius est similitudo. Sed res omnes non habent in se lucem et vitam. Cum igitur in Deo sint vita et lux, videtur quod non sint in Deo per similitudinem.

AG4

Praeterea, ubi est res secundum sui similitudinem, ibi non attribuitur sibi operatio propria sua: lapis enim in oculo non movetur deorsum.

Sed Act. 17 dicitur, quod in ipso Deo vivimus, movemur et sumus. Ergo videtur quod non sumus in Deo per similitudinem tantum.

AG5

Praeterea, similitudines rerum in Dei scientia existentes, cum ad scientiam pertineant, filio appropriantur. Sed in ipso appropriatur in littera spiritui sancto: per ipsum filio, et ex ipso patri.

Ergo videtur quod non dicantur res esse in Deo secundum similitudinem.

SC1

Sed contra est quod dicitur joan. 1, 3: quod factum est in ipso vita erat.

CO

Respondeo dicendum, quod haec praepositio in secundum quod diversis adjungitur, diversas habitudines notat; ut cum dicitur esse in toto, vel esse in loco, et hujusmodi. Et ideo sciendum, quod aliud est esse in scientia Dei, et aliud in Deo esse et aliud esse in essentia divina. Scientia enim nominat cognitionem quamdam. Unde esse in scientia nihil aliud est quam per scientiam cognosci; et ideo omnia quae Deus scit, et bona et mala, in scientia ejus esse dicuntur. Sed essentia significatur per modum formae vel naturae; unde esse in essentia divina nihil aliud est quam subsistere in natura divina, vel esse idem naturae divinae; et ideo creaturae non possunt dici in essentia divina esse, sed tantum personae divinae et proprietates et attributa. Sed hoc nomen Deus significat rem subsistentem, cuius est esse et operari; unde esse in Deo potest intelligi dupliciter: vel quod est in esse ipsius, et sic creaturae non sunt in Deo; vel quod subjacet operi ejus, sicut dicimus opera, quorum Domini sumus in nobis esse; et per modum illum omnia quae a Deo sunt, in eo esse dicuntur, non autem mala, quae ab ipso non sunt.

Et ita patet quod tria praedicta se habent secundum quemdam ordinem. Quidquid enim est in essentia divina, est in Deo, quasi pertinens ad esse ipsius; sed non convertitur; sicut ea quae subjacent operi ejus, in ipso sunt, sed non in essentia ejus; et similiter quidquid est in Deo, est in scientia ejus; sed non convertitur, ut patet de malis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in Deo nihil est diversum ab ipso; unde et creaturae, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo: quia creaturae in Deo sunt causatrix essentia, ut dicit Anselmus; sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia divina similitudo est omnium eorum quae a Deo sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo communiter, prout abstrahit ab omnibus his. Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse respectu quarti: quia omnis comparatio est respectu communis; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et

non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato. Si autem comparetur esse primum ad secundum respectu quarti, inveniuntur se habere secundum excedentia et excessa; esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima quod est accidentale; sed exceditur ab eo, secundum quod hoc est esse materiale, et illud intellectuale; et ita patet quod aliquando res verius esse habet ubi est per suam similitudinem quam in seipsa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei quae est in anima, dupliciter consideratur: vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur: aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas; sicut etiam patet in imagine corporali, cui convenit esse lapideum ex parte ejus in quo est, et non ex parte ejus cujus est similitudo.

Similiter dico, quod similitudini rerum quae est in Deo, convenit esse vitam et lucem, non secundum hoc quod similitudo rei est, sed secundum quod est in Deo; et dicitur vita in quantum est principium operationis ad esse rerum; sicut etiam dicitur a Philosopho, quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; sed in quantum est principium cognitionis rerum, dicitur lux. Vel aliter potest dici, quod similitudo rei quae in anima est, dicitur vita in quantum est ut forma quaedam et perfectio intellectus; et lux, in quantum est principium intellectualis operationis: et per talem similitudinem dicuntur etiam in Deo res esse vita et lux: sunt enim in eo sicut artificata in artifice per suas similitudines.

RA4

Ad quartum dicendum, quod esse et vivere et moveri, non attribuuntur rebus in Deo existentibus secundum esse quod in ipso habent, sed secundum esse quod in seipsis habent a Deo, ut esse pertineat ad essentiam, vivere ad virtutem, et moveri ad operationem; vel vivere ad animam, moveri ad corpus, et esse ad utrumque: et sic res in propria natura existentes dicuntur esse in Deo, secundum quod esse earum a Deo continetur; et sic de aliis, scilicet de motu et vita.

RA5

Ad quintum dicendum, quod similitudo rei quae est in Deo non est accepta a re, sed est causa rei; unde quidquid est in eo per sui similitudinem, est in eo sicut in principio operante et conservante.

Operatio autem et conservatio rerum a Deo completur per voluntatem et bonitatem ejus: quia voluntas inter tria, scilicet scientiam, potentiam, et voluntatem, proximius est ad opus: et ideo in ipso appropriatur spiritui sancto, qui procedit per modum voluntatis, et cui bonitas appropriatur; cum haec praepositio in dicat habitudinem ad continens et conservans. Sed per ipsum appropriatur filio; quia per denotat causam formalem; et ars, per quam sicut per formam operatur artifex, filio appropriatur.

Ex ipso autem propter habitudinem principii, quam importat haec praepositio ex, appropriatur patri, qui est principium non de principio.

|+d36.q2 Distinctio 36, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de ideis; et circa hoc tria quaeruntur. Et 1 an ideae sint; 2 de pluralitate idearum; 3 utrum ideae omnium in Deo sint.

|a1 Articulus 1: Quid nomine ideae importetur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur ideas non esse. Sicut enim dicit Philosophus, dicere ideas exemplaria esse vaniloquium est, et poeticas metaphoras dicere. Sed ideas exemplaria rerum dicimus. Ergo vanum est ideas dicere.

AG2

Praeterea, perfectius est agens quod non eget in sua actione ad exemplar respicere, quam quod exemplari indiget. Sed Deus est perfectum agens.

Ergo non est sibi opus ideis, ad quarum exemplar faciat res; unde ibidem Philosophus subdit: nam quid est opus ad ideas respicere?

AG3

Praeterea, secundum Augustinum, melius scitur res per essentiam suam quam per similitudinem suam. Sed Deus nobilissime cognoscit res.

Ergo scit eas per essentias earum, et non per aliquas similitudines ideales rerum.

AG4

Praeterea, omnis cognitio quae est per medium, videtur esse collativa, et discursum habere de uno in aliud. Sed Deus cognoscit simplici intuitu sine discursu et collatione. Ergo videtur quod non cognoscat res mediantibus ideis.

SC1

Contra est quod dicit Augustinus: qui negat ideas esse, negat filium esse. Sed hoc est haereticum. Ergo et primum.

SC2

Praeterea, Commentator dicit in 11 metaph.

Quod sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita sunt in actu in primo motore. Sed nihil aliud dicimus ideas, nisi formas rerum in Deo existentes. Ergo verum est ideas esse.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut formae artificiales habent duplex esse, unum in actu secundum quod sunt in materia, aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non quidem in potentia passiva, sed activa; ita etiam formae materiales habent duplex esse, ut dicit Commentator in 11 metaph.: unum in actu secundum quod in rebus sunt; et aliud in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et praecipue in primo motore, loco cuius nos in Deo dicimus. Unde apud omnes Philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificata in mente artificis; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae. Unde dicit dionysius loquens de ideis: exemplaria dicimus substantificas rationes existentium in Deo uniformiter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas.

Per ideas tamen Deus non tantum practicam sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt. Idea enim dicitur ab eidos, quod est forma; unde nomen ideae, quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicam et speculativam cognitionem; forma enim rei in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exempla rerum formas nominamus; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantes formas rerum nominamus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 11 metaph., Plato et alii antiqui Philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum: et ideo Plato ponens ideas, ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit, scilicet eas esse in intellectu divino; unde hoc improbare Philosophus non intendit; sed secundum modum quo Plato posuit formas naturales per se existentes sine materia esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si Deus indigeret respicere in aliquod exemplar extra se, esset imperfectum agens; sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur: quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oportet illud per quod est cognitio rei, esse unitum cognoscenti; unde essentia rerum creaturarum, cum sit separata a Deo, non potest esse medium cognoscendi ipsas res a Deo; sed cognoscit eas nobiliori medio, scilicet per essentiam suam; et ideo perfectius cognoscit et nobiliori modo; quia sic nihil nisi essentia ejus est principium suae cognitionis. Oporteret enim quod esset aliud, si per essentiam rerum quasi per medium cognosceret res, cum medium cognoscendi sit cognitionis principium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cognitio discursiva est quando ex prius notis in ignotum devenitur, et non quando per similitudinem rei apprehenditur res ipsa: quia sic etiam oculus videns lapidem, haberet cognitionem collativam de ipso: et ideo quamvis Deus sciat res per similitudinem quae in ipso est, sicut per medium, et quamvis cognoscat etiam ordinem rerum, non tamen habet discursivam scientiam, quia omnia simul intuetur.

|a2 Articulus 2: Utrum ideae sint plures.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim dicitur similitudo, per quam cognoscitur res. Sed sicut supra habitum est, Deus cognoscit omnia per essentiam suam.

Cum igitur essentia sua sit una, videtur quod idea sit tantum una.

AG2

Si dicas, quod sunt plures propter respectus diversos ad res; contra. Relationes quae sunt Dei ad creaturam, sunt realiter in creaturis, et non in Deo. Creaturae autem non fuerunt ab aeterno: ergo nec relationes Dei ad creaturam. Ergo ideae non fuerunt plures ab aeterno. Sed Deus non alio modo cognoscit res factas quam antequam faceret, ut habitum est ex verbis Augustini.

Ergo modo non cognoscit res per plures ideas, sed per unam tantum.

AG3

Praeterea, ut dictum est, idea se habet ad rem cuius est, sicut forma artis, quae est in mente artificis, ad artificiatum. Sed diversitas artificiatorum provenit ex pluralitate formarum quae sunt in mente artificis, et non e contrario. Ergo videtur quod nec diversitas rerum possit inducere pluralitatem idearum.

AG4

Praeterea, sicut idea dicitur relative ad ideatum, ita et scientia dicitur per respectum ad scibile.

Sed quamvis sint plura scita a Deo, tamen est una ejus scientia. Ergo rerum omnium quae ab ipso producuntur, est una tantum idea.

SC1

Sed contra, illud in quo non est pluralitas aliqua, non potest pluraliter consignificari. Sed Augustinus, pluraliter ideas nominat, dicens, quod ideae sunt rationes rerum stabiles, in mente divina existentes; et cum ipsae nec orientur nec intereant, secundum eas tamen fit omne quod interit et oritur. Ergo ideae sunt plures.

SC2

Praeterea, secundum Damascenum, differentia est causa numeri. Sed, secundum Augustinum, Deus alia ratione creavit hominem et equum. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales rerum in Deo.

CO

Respondeo dicendum, quod cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu, ut dicit dionysius.

Unde cum hoc nomen idea nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea vel ratio qua creatur homo et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una: verbi gratia, sicut ex praedictis, dist. 2, quaest. 1, art. 3, patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere et intelligere et omnia hujusmodi. Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobiliter esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, art. Praeced., nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis relationes quae sunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum in Deo etiam sunt; intellectum autem dico non tantum humanum sed etiam angelicum et divinum; et ideo quamvis creaturae ab aeterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem; et propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius.

Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita; quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta; sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis pluralitas idearum attendatur secundum respectus ad res; non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed e contrario; non enim quia res diversimode imitatur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimode imitabilem, sed potius e contrario. Intellectus enim divinus est causa rerum; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod essentia divina una est, et respectus plures; et ideo illud quod nominat tantum essentiam, non potest pluraliter significari; sicut est scientia, quae tenet se magis ex parte scientis, ut forma ipsius. Ratio autem se tenet magis ex parte rei, ut consignificari et significari pluraliter possit; dicimus enim rationes plures. Idea autem quasi medio modo se habet; quia essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat; et ideo etsi inveniatur in nomine ideae consignificata pluralitas, ut cum pluraliter profertur, raro tamen aut nunquam invenitur significata per additionem termini numeralis, ut sic dicantur plures ideae; pluralitas enim exprimitur magis significando quam consignificando.

¶a3 Articululus 3: Utrum in Deo sint ideae omnium quae cognoscit.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, ideae in ipso sint. Mala enim cognoscit Deus. Sed mali idea in ipso esse non potest, cum idea imitationem importet.

Unumquodque autem per hoc malum est quod ab imitatione Dei recedit. Ergo non omnium rerum ideae sunt in Deo, cum plures malae sint.

AG2

Praeterea, idea nominat formam; dicitur enim ab eidos, quod est forma. Sed materiae primae non est aliqua forma, sicut nec primus actus, qui est Deus, habet aliquam materiam; alias neutrum esset primum. Ergo non omnium est idea in Deo.

AG3

Praeterea, Deus non tantum cognoscit universalia, sed etiam particularia. Sed particularium inquantum huiusmodi, non videtur esse idea, cum omnia singularia unius speciei in forma convenient.

Ergo non omnium cognitorum a Deo est idea.

AG4

Praeterea, idea non est nisi alicujus quod eam per imitationem participat. Sed accidentia cum non sint per se subsistentia, nihil participant; sed ipsa sunt participationes quaedam. Ergo cum accidentia sint cognita a Deo sicut substantiae, videtur quod non omnium cognitorum a Deo sit idea.

SC1

Sed contra, omnis cognitio est per speciem aliquam cogniti in cognoscente. Sed species rerum in Deo existentes, ideae dicuntur. Ergo omnium cognitorum a Deo idea in ipso est.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate dionysii inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et determinativa; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producat, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne autem quod ab aliquo per se agente producat, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectu est, ipsum imitetur; quia, ut probat Philosophus, simile agit sibi simile, tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Unde secundum id quod aliquid a Deo producat, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur; et ideo cum omnis res a Deo producat, oportet omnium rerum ideas in ipso esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum malum, nihil est, cum sit privatio quaedam, sicut caecitas; et ideo rei malae idea quidem in Deo est, non inquantum mala est, sed inquantum res est; et ipsum malum per oppositum bonum cognoscitur a Deo, a quo res privationi subjecta deficit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum materia prima a Deo sit, oportet ideam ejus aliquam in Deo esse; et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo: quia omne esse, inquantum perfectum est, exemplariter ductum est ab esse divino. Esse autem perfectum, materiae non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito; in se vero habet esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia; et ideo perfectam rationem ideae non habet nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo esse perfectum confertur; in se vero considerata, habet in Deo imperfectam rationem ideae; hoc est dictu, quia essentia divina est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo. Et ideo compositum, secundum rationem suae formae, habet perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, sed privatio nullo modo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia est ratio Petri et martini in Deo, sicut alia ratio hominis et equi.

Sed tamen diversitas hominis et equi est secundum formam, cui perfecte respondet idea: sed distinctio singularium unius speciei essentialis, est secundum materiam, quae non perfecte habet ideam; et ideo perfectior est distinctio rationum respondentium diversis speciebus quam diversis individuis; ita tamen quod imperfectio referatur ad res imitantes, et non ad essentiam divinam quam imitantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod accidentia etiam perfectum esse non habent; unde deficiunt a perfectione ideae: propter quod etiam Plato non posuit ideas accidentium, sed substantiarum tantum, ut 1 metaph. Dicitur. Tamen secundum quod esse habent per imitationem divinae essentiae, sic essentia divina est eorum idea.

Et sic patent omnia objecta, et etiam dicta in littera.

|+d37.q1 Distinctio 37, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostendo quomodo res sint in Deo, hic ex incidenti ostendit quomodo Deus sit in rebus; et dividitur in partes duas: in prima ostendit Deum esse ubique et in omnibus rebus; in secunda parte removet a Deo quaedam quae creaturas in loco existentes consequuntur, ibi: cumque natura divina veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora. Prima in duas: in prima ponit modos quibus Deus in rebus esse dicitur; in secunda inquit rationes illorum modorum, ibi: quomodo autem Deus habitet in nobis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt. Circa primum duo facit: primo enumerat modos; secundo auctoritatibus confirmat, ibi: ne autem ista...

Falsitatis arguere aliqui praesumant; sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Et primo confirmat modum quo est communiter in omnibus creaturis; secundo modum quo specialiter est in sanctis, ibi: in sanctis vero etiam habitat. Modus autem quo specialissime est in homine Christo, pertinet ad tertium librum; et ideo eum praetermittit.

Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt.

Hic ostendit rationes dictorum modorum: et primo quantum ad modum quo specialiter in sanctis est; secundo quantum ad modum communem quo est in omnibus creaturis, ibi: ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam. Et circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit quasdam dubitationes, ibi: si autem quaeris, ubi habitabat Deus antequam sancti essent, dicimus quia in se habitabat. Et sunt tres per ordinem inductae, ut patet in littera.

Ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam.

Hic inquit rationem quantum ad modum communem; et circa hoc tria facit: primo ostendit modi illius incomprehensibilitatem; secundo redarguit quorundam insufficientem assignationem, ibi: quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes, hoc ita forte intelligendum tradiderunt; tertio excludit erroneam quaestionem, ibi: solet etiam ab eisdem quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus. Ubi duo facit: primo excludit objectionem; secundo destruit positionem, ibi: postremo respondeant quid potius de Deo respondendum existiment.

Hic est duplex quaestio. Primo quomodo Deus in omnibus rebus sit. Secundo quomodo ubique sit.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Deus sit in omnibus rebus; 2 de diversitate modorum quibus in rebus esse dicitur.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus sit in rebus.

AG1

Ad primum igitur sic proceditur. Videtur quod Deus in rebus non sit. Inter causas enim illae solae rei intrinsecae sunt quae partes ejus sunt, ut materia et forma; non autem agens et finis. Sed Deus non est causa rerum ut veniens in constitutionem ipsarum; quia regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis, ut dicitur lib.

De causis. Ergo Deus in rebus creatis non est.

AG2

Praeterea, nobilius agens est hoc quod potest producere effectum in absentia sua, quam quod non potest hoc facere nisi per suam praesentiam.

Deus autem est nobilissimum agens. Cum igitur inveniuntur quaedam agentia et secundum voluntatem et secundum naturam, quae in absentia sui producunt effectus; sicut sol in caelo existens, efficit calorem in terra per emissionem virtutis suae, et rex aliquis per imperium suum multa efficit ubi ipse non est praesens; videtur quod multo fortius Deus in absentia sui possit effectum producere; et ita non oportet quod sit in rebus quas condidit.

AG3

Praeterea, quanto aliquod agens nobilius est, tanto nobiliorem effectum producere potest. Sed perfectius est quod potest per se conservari in esse absente sua causa quam quod non potest, sicut figura perfectius est in cera in qua manet etiam sigillo amoto, quam in aqua ubi non manet in absentia imprimentis. Cum igitur Deus sit perfectissimum agens, videtur quod rebus quas condidit, contulerit hoc ut etiam in absentia suae causae conservari possint in esse; et ita ad conservationem rerum non exigitur quod Deus in rebus sit.

AG4

Praeterea, impossibile est quod duo agentia immediate operentur eandem rem, ita quod utrumque illorum perfecte operetur; quia ad unum operatum terminatur una operatio, quae exit ab uno operante. Sed singulae res habent operationes proprias, ut dicit Damascenus, quibus suos effectus peragunt. Ergo videtur quod Deus non immediate sit operans quicquid in rebus efficitur; et ita videtur quod non in omnibus rebus sit.

AG5

Praeterea, Daemones res quaedam sunt. Sed absurdissime dicitur Deus in Daemonibus esse. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

SC1

Sed contra, hierem. 23, 24: numquid non caelum et terram ego impleo? sed per caelum et terram intelligitur omnis creatura, ut patet ex principio Genesis. Ergo Deus in omnibus creaturis est.

SC2

Hoc etiam videtur per hoc quod habetur ad Hebr. 1, 3: portans omnia verbo virtutis suae. Non autem potest conservare res, nisi sit praesens eis.

Ergo videtur quod in omnibus rebus sit.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria prae-notare. Primo, quod movens et motum, agens et patiens, et operans et operatum, oportet simul esse, ut in 7 physic.

Probat. Sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus. Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse quod corpus movens et motum sint in eodem situ; unde oportet quod simul sint per contactum; et sic virtute sua immutat corpus quod immediate sibi conjungitur, quod etiam immutatum aliud immutare potest, usque ad aliquem terminum. Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino absoluta est a quantitate et situ, ac per hoc loco, non est distincta ab eo quod movet per locum vel situm; sed ubi est quod movetur, ibi est ipsum movens; sicut anima est in corpore, et sicut virtus movens caelum dicitur esse in dextra parte orbis quem movet; unde incipit motus, ut habetur in 8 physic.. Secundum est, quod esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo, eo quod non ponimus, secundum fidem, aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse. Tertium est, quod illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde, secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei; et ideo remoto aedificatore, non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum quae manet; sed fieri domus cujus causa erat; et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua; unde dicitur joan. 5, 17: pater meus usque modo operatur, et ego operor. Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis essentia divina non sit intrinseca rei quasi pars veniens in constitutionem ejus; tamen est intra rem quasi operans et agens esse uniuscujusque rei; et hoc oportet in omni agente incorporeo, ut ex praedictis patet, dist. 8, quaest. 1, art. 2.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod agit per suam absentiam, non est causa proxima ejus quod fit, sed remota; virtus enim solis primo imprimitur in corpore sibi conjuncto, et sic deinceps usque ad ultimum; et haec virtus est lumen ejus per quod agit in his inferioribus, ut Avicenna, lib.

Cit., cap. 2, dicit. Similiter patet quod rex praecipiens est causa prima: sed exequens praeceptum est causa proxima et conjuncta. Deus autem immediate in omnibus operatur; unde oportet quod in omnibus sit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis, in corp. Art., patet, esse rei non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente.

Unde si sine aliquo agente esse rei conservetur, illud agens non erit causa essendi, sed fieri tantum, sicut sigillum est causa figurae in cera; unde remoto sigillo remanet figura, sicut etiam de aedificatore dictum est; et hoc est agens imperfectum; unde ratio procedit ex falsis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod respectu ejusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo; sed diversimode potest; quod sic patet.

Operatio reducitur sicut in principium in duo; in ipsum agentem, et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima; quod sic patet in terminis. Sint a, b, c, tres causae ordinatae, ita quod c sit ultima, quae exercet operationem; constat tunc quod c exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem b, et ulterius per virtutem a. Unde si quaeratur quare c operatur, respondetur per virtutem suam; et quare per virtutem suam; propter virtutem b; et sic quousque reducatur in virtutem causae primae in quam docet Philosophus quaestiones resolvere in posterioribus, et in 2 physic.. Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant quibus producunt suos effectus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est concedendum simpliciter quod Deus sit in Daemone, duabus de causis. Primo, quia Daemon non nominat naturam tantum, sed naturam deformatam; cujus deformitatis Deus non est operator. Secundo, quia Daemon nominat naturam intellectualem; unde cum dicitur, Deus est in Daemone,

intelligitur per modum quo natura intellectualis ejus est capax, scilicet per gratiam. Unde nec de homine peccatore simpliciter dicimus, Deus est in isto homine; nisi addatur, in quantum est creatura, vel per essentiam et praesentiam et potentiam; quo addito, dicitur etiam Deus in Daemone esse.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus sit in omnibus per potentiam, praesentiam et essentiam; in sanctis per gratiam, in Christo per esse.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur modi isti, quibus Deus in rebus esse dicitur. Cum enim dicimus Deum esse in rebus, significamus qualiter Deus ad res se habeat. Sed Deus uno modo se habet ad omnia, quamvis non omnia uno modo ad ipsum se habeant, ut dicit dionysius. Ergo videtur quod non debeat esse nisi unus modus existendi Deum in rebus.

AG2

Si dicas, quod isti modi diversificantur secundum diversas habitudines creaturae ad Deum.

Contra, quilibet effectus in creatura causat aliquam habitudinem creaturae ad Deum. Sed quasi infiniti sunt effectus Dei in creaturis. Ergo infinitis modis dicitur Deus esse in creaturis, et non quinque tantum.

AG3

Praeterea, ea secundum quae diversimode creaturae ad Deum referuntur, non inveniuntur in omnibus creaturis. Sed quidam istorum modorum conveniunt omni creaturae, scilicet per essentiam, praesentiam et potentiam. Ergo videtur quod modi isti non differant secundum diversam habitudinem creaturae ad Deum.

AG4

Si dicas, quod distinguuntur secundum diversas rationes attributorum. Contra, non plus differt potentia ab essentia, quam scientia et voluntas.

Sed esse in rebus per essentiam et potentiam constituit duos modos. Ergo et similiter diversificabuntur secundum omnia attributa.

SC1

In contrarium est quod in littera dicitur, et auctoritatibus confirmatur.

CO

Respondeo dicendum, quod distinctio istorum modorum partim sumitur ex parte creaturae, partim ex parte Dei. Ex parte creaturae, in quantum diverso modo ordinatur in Deum et conjungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter. Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus conjunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Conjungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo modo secundum similitudinem tantum, in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam: et ista conjunctio invenitur in omnibus creaturis divinam bonitatem assimilantibus: et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: non quidem prout esse est actus essentiae, quia creatura non potest transire in naturam divinam: sed secundum quod est actus hypostasis vel personae, in cujus unionem creatura assumpta est: et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem. Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio. Essentia autem ejus cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi in quantum applicatur sibi per operationem: et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam; et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de unitate et diversitate secundum rem, sic Deus uno modo se habet ad res: sed quia res diversimode se habent ad ipsum, contingit Deum significari in diversa habitudine ad res, in quantum relationes fundatae in creaturis reliquerunt diversas habitudines secundum rationem in Deo. Si autem consideretur unitas et distinctio secundum rationem tantum, sic Deus pluribus modis se habet ad res, ut sciens, ut potens, et sic de aliis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod divisio essentialis semper est per differentias quae per se dividunt aliquod commune; sicut habens pedes, per se dividitur per bipes et quadrupes; non autem per album et nigrum. Similiter dico, quod Deum esse in creaturis per se dividitur secundum diversos modos quibus creaturae attingunt Deum: et haec est divisio essentialis et formalis. Sed si accipiantur diversi effectus in creaturis per se, in quibus est Deus per naturales effectus tantum, non invenietur nisi unus modus attingendi Deum; et ideo non est divisio nisi per accidentis et materialis, quae ab omni arte praetermittitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illi tres modi non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus: et ideo omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam; et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod divina attributa non considerantur nisi secundum triplicem ordinem ad res: vel secundum operationem, vel secundum virtutem, vel secundum essentiam; et ideo non sunt nisi tres modi essendi in rebus, qui sumuntur secundum diversum ordinem comparationis Dei ad res.

|+d37.q2 Distinctio 37, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur, quomodo Deus ubique esse dicatur: et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Deus sit ubique; 2 utrum hoc sibi soli conveniat; 3 utrum conveniat sibi ab aeterno.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus sit ubique.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat in omni loco esse. Sed, sicut dicit Anselmus, si usus admitteret, magis dicendus esset Deus cum omni loco quam in omni loco.

Ergo videtur quod Deus non proprie dicatur ubique esse.

AG2

Praeterea, sicut tempus nominat mensuram quamdam, sic et locus. Sed secundum Philosophum, esse in tempore est quadam parte temporis mensurari. Ergo esse in loco significat loco mensurari. Sed Deus est immensus. Ergo non est in loco.

AG3

Item, potest objici ex auctoritate Anselmi qui dicit, quod omne quod est in loco et tempore, sequitur leges loci et temporis.

AG4

Praeterea, sicut se habent successiva ad tempus, ita se habent permanentia ad locum. Sed in successivis unum indivisibile et una indivisibilis operatio non potest esse diversis temporibus.

Ergo nec unum indivisibile permanens potest esse in diversis locis. Sed Deus est indivisibilis: ergo non est ubique.

AG5

Praeterea, nulla conditio corporalis Deo potest convenire nisi metaphorice. Sed esse in loco est conditio corporis naturalis, adeo quod etiam corporibus metaphoricis non datur locus nisi similitudinarie, ut dicit Philosophus. Ergo multo fortius Deo non convenit nisi metaphorice in loco esse vel ubique.

SC1

Sed contra, Deus est in omnibus rebus, ut supra, art. Praeced., dictum est. Sed locus quilibet res aliqua est. Ergo Deus in omni loco est: ergo ubique.

CO

Respondeo dicendum, quod esse in aliquo diversimode convenit spiritualibus et corporalibus: quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase; sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans. Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est; sed spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco.

Unde non est in loco nisi per operationem; et per consequens virtus et essentia ejus in loco est.

Dicendum est ergo, quod si esse in hoc loco sumatur secundum quod corpus in loco esse dicitur; sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphorice; quia implet locum sicut corpus locatum, non quidem distantia dimensionum, sed causalitate effectuum. Si autem accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur; sic propriissime Deo in loco esse convenit, et ubique: et non quidem ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi et continendi; sicut dicitur esse in homine in quantum dat homini naturam humanitatis: et in qualibet re esse dicitur in quantum dat rebus proprium esse et naturam.

RA1

Et per hoc patet responsio ad duo prima et ad auctoritatem Anselmi, et etiam ad quintum, quae procedunt secundum modum quo corpus in loco esse dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod indivisibile secundum successionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a successione, ut indivisibile negative sumatur, sicut aeternitas: et tale indivisibile potest esse in diversis temporibus, immo in omni tempore; quia nunc aeternitatis invariaturum adest omnibus partibus temporis.

Vel illud quod est successionis terminus, ut instans temporis, et quidquid per illud instans mensuratur; et hoc non potest esse in pluribus temporibus. Similiter indivisibile secundum dimensionem dicitur dupliciter.

Vel illud quod omnino absolutum est a dimensione, sicut substantia spiritualis; et hoc non est inconueniens in omnibus vel pluribus locis esse. Vel quod est terminus dimensionis, ut punctus: et hoc, quia determinatum est ad situm, non potest in pluribus locis esse; et ideo, relicta imaginatione, indivisibilitas substantiae incorporeae, ut Dei vel Angeli vel animae, vel etiam materiae, sicut indivisibilitas puncti non cogitur: quia, ut dicit boetius, oportet in intellectualibus non deduci ad imaginationem.

¶a2 Articulus 2: Utrum esse ubique soli Deo conveniat.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non soli Deo conveniat. Ponere enim materiam primam esse Deum, vel etiam ens universale, ut quidam posuerunt, est haereticum. Sed universale est ubique et semper, secundum Philosophum, et similiter materia prima, quae est in omni corpore, quo omnis locus impletur, cum nihil sit vacuum, ut Philosophi probant.

Ergo esse ubique non tantum Deo convenit.

AG2

Praeterea, in omnibus numeratis est aliquis numerus. Sed omnes partes universi sunt numeratae.

Ergo numerus collectus est in toto universo, et ita est ubique.

AG3

Praeterea, secundum Augustinum anima tota est in singulis partibus. Sed potuisset Deus tantum creare unum corpus animatum. Ergo anima ejus ubique esset. Sed quod soli Deo convenit, nulli creaturae communicatur. Ergo esse ubique non convenit soli Deo.

SC1

Sed contra, Ambrosius in littera probat spiritum sanctum esse Deum quia ubique est. Sed probatio nihil valeret, nisi esse ubique soli Deo conveniret. Ergo esse ubique soli Deo convenit.

CO

Respondeo dicendum, quod esse ubique si per se sumatur, soli Deo convenit nec alicui creaturae communicabile est; sed per accidens potest alicui convenire. Hoc autem accidens potest dupliciter considerari: vel ex parte ejus quod in loco est; vel ex parte loci. Si ex parte ejus quod in loco est, sic cum per accidens vel per posterius conveniat toti quod attribuitur sibi ratione suae partis, constat quod illud quod secundum diversas suas partes est in diversis locis, non primo et per se est in illis; immo est in uno loco tantum. Unde si esset unum corpus infinitum, illud esset ubique per accidens, secundum quod diceretur esse ubi sunt suae partes; et non per se, quia ipsum non esset per se ubi est sua pars. Si ex parte loci, tunc accidit alicui ubique esse, eo quod non est alius locus quam ille in quo est; sed si fuerint multa alia loca, non esset ubique; sicut si ponatur unus tantum locus in quo unus homo est. Deo autem per se convenit ubique esse: quia ipse totus est in quolibet loco; et infinitis aliis locis existentibus, in omnibus esset; et hoc non est communicabile alicui creaturae nisi communicaretur sibi esse virtutis infinitae.

RA1

Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt; quia omnibus illis convenit esse ubique per accidens, vel quia secundum diversas partes sunt, vel quia plura loca non sunt, vel quia secundum unum esse non sunt in pluribus, sicut universale et praeterea illa quae secundum aliud et aliud esse sunt in diversis. Numerus vero per se non est in loco; et tamen secundum quod in loco est, non est totus in uno loco, sed in diversis secundum diversas partes.

¶a3 Articulus 3: Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse ubique ab aeterno Deo conveniat. Primo per hoc quod in littera dicitur ab Ambrosio, quia in omnibus et ubique semper est, quod est divinitatis proprium. Sed quod est semper, est aeternum. Ergo esse ubique Deo ab aeterno convenit.

AG2

Praeterea, sicut ubique est distributivum loci, ita semper est distributivum temporis. Sed Deus ab aeterno est semper, etiam temporibus non existentibus.

Ergo et ab aeterno est ubique, etiam locis non existentibus.

AG3

Praeterea, esse Deum in rebus coordinatur hic a Magistro ei quod est esse res in Deo. Sed res ab aeterno fuerunt in Deo, qui aeternam scientiam de rebus habet. Ergo et Deus ab aeterno est in rebus, et ubique.

SC1

Sed contra, in quocumque est aliquid, illud oportet esse; quia in nihilo nihil omnino est. Sed neque locus neque aliqua res ab aeterno fuerunt.

Ergo neque Deo ab aeterno convenit ubique, vel in rebus, esse.

CO

Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus et creator et huiusmodi; quia huiusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum.

Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem ipsius designat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius accipit semper Deum esse ubique, creaturis existentibus; illud enim quod ex parte Dei est, semper est, in quo nihil est novum; sed defectus est ex parte creaturae, quae non semper fuit; unde non potest significari in habitudine ad creaturam ab aeterno, ut operans circa eam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod semper de virtute vocabuli importat indeficientiam quamdam, quam aeternitas totam simul habet, sed tempus per successionem diversorum eam sortitur; et ideo semper potest importare indeficientiam quae est per successionem continuam; et sic est distributivum temporum, nec ab aeterno convenit: quia successio et tempus ab aeterno non fuit. Vel potest dicere indeficientiam aeternitatis; et sic ab aeterno convenit.

Sed ubique in ratione sua includit locum; et ideo similis ratio non est utrobique: ubi enim est in loco esse, et ubique in omni loco.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut motus rationem ex termino accipit, ita et relatio. Cum autem dicitur Deus esse in rebus, importatur relatio Dei ad creaturas secundum egressum divinae operationis in eas, quia aeternae non sunt, nec esse in eis aeternum esse potest. Sed cum dicitur res esse in Deo, importatur relatio creaturae ad Deum, non secundum exitum ab ipso, sed magis secundum adunationem creaturarum ad principium; et quia principium est aeternum, ideo etiam et scire aeternum, et res ab aeterno in Deo. Deus enim est in rebus temporaliter per modum rerum, sed res ab aeterno in Deo per modum Dei; quia omne quod in altero est, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui.

EX

Ita Deus, cum sit in omnibus essentialiter et totus, plenius est in illis quos inhabitat. Queritur ratio hujus differentiae. Et dicendum, quod aliae creaturae, quamvis consequantur divinam similitudinem per operationem ipsius Dei, non tamen attingunt ad ipsum Deum secundum suppositum; et ideo quamvis Deus in eis sit, non tamen ipsae cum Deo sunt. Sed creatura rationalis per gratiam attingit ad ipsum Deum, secundum quod ipsum amat et cognoscit; et ideo cum eo esse dicitur; et eadem ratione dicitur capax Dei, sicut suae perfectionis, per modum objecti; et propter hoc etiam dicitur templum Dei, et inhabitari a Deo.

Sicut multa de Deo intelligimus quae loqui penitus non valemus; ita multa loquimur quae intelligere non sumus idonei. Ratio hujus diversitatis haec est, quia causa semper excedit causatum. In quibusdam autem locutio causat intellectum, sicut in his quae per disciplinam discuntur; unde contingit quod intellectus addiscentis non pertingit ad virtutem locutionis; et tunc potest loqui ea quae audit sed non intelligit; et similiter est in his quae pure sunt fidei, quae intellectum humanum excedunt; fides autem ex auditu est, Rom. 10. Quandoque autem intellectus est causa locutionis, sicut in his quae per inventionem sciuntur; unde in his intellectus locutionem excedit, ut multa intelligantur quae proferri non valent.

Non quod Dei essentia proprie sit in omni loco.

In hoc defecerunt, quia acceperunt esse in loco per modum quo corpus in loco est; et ideo dicebant, quod essentia Dei non proprie est in loco, sed dicitur esse per essentiam, in quantum omnis essentia ab eo est, et in quantum ipse per virtutem essentiae suae operatur. Sed hoc non sufficit; sed oportet addere quae supra dicta sunt, art. Praec..

Solet etiam ab eis quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus. Ista quaestio stulta est: quia non oportet quod omne tangens immutetur ab eo quod tangitur, nisi in his quae agunt et patiuntur ab invicem, ut in 1 de generatione dicitur; et haec sunt quae in materia conveniunt; unde orbis lunae non immutatur ab igne contingente; et ideo stultum est dicere, quod essentia divina inquinatur rebus immundis, quibus per operationem applicatur.

|+d37.q3 Distinctio 37, Quaestio 3

|a0 Prologus

Ostenso quod Deus est ubique, hic excludit a Deo duo quae creaturam consequuntur in loco existentem, scilicet localitatem et motum; et dividitur in partes tres: in prima parte proponit quod intendit, scilicet divinam essentiam neque moveri neque localem esse; in secunda ostendit haec duo omni creaturae convenire, ibi: duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale, in tertia probat utrumque a Deo removeri, ibi: fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse. Secunda pars in duas: in prima ostendit localitatem omni creaturae convenire, vel per circumscriptionem et definitionem, sicut corpori; vel per definitionem tantum, sicut

spiritui. Ostendit etiam corpori duplicem motum convenire, scilicet per tempus et locum; spiritui vero alterum, scilicet motum per tempus; in secunda inquiri, utrum etiam motus per locum spiritui conveniat, ibi: de mutatione vero loci magna inter conquirentes disceptatio versatur; et circa hoc tria facit: in prima ponit aliorum opinionem, et eorum rationem; in secunda determinat illam rationem, ibi: sed ut supra diximus, dupliciter dicitur res esse localis; tertio ponit opinionem suam, et confirmat eam, ibi: sunt ergo spiritus creati in loco.

Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse. Hic probat duo praedicta a Deo removeri; et circa hoc tria facit: primo ostendit propositum per auctoritates; secundo movet objectionem et solvit, ibi: ad hoc autem solet opponi sic; tertio epilogat ea quae dixerat, ibi: jam sufficienter demonstratum esse videtur, quomodo omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus.

Hic etiam duplex est quaestio. Prima de loco Angeli. Secunda de motu ipsius; quia de immutabilitate Dei, et qualiter ipse ubique est, supra, quaest. 2, art. 1, hujus dist., expeditum est; de motu autem et loco corporum non pertinet ad theologum tractare sed ad naturalem.

Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum Angelus sit in loco; 2 utrum unus Angelus possit esse in pluribus locis simul; 3 utrum plures Angeli possint esse in uno loco.

|a1 Articulus 1: Utrum Angelus sit in loco.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim boetius: communis est animi conceptio apud omnes sapientes incorporalia in loco non esse. Sed Angeli sunt incorporei et immateriales, ut dionysius dicit. Ergo Angeli non sunt in loco.

AG2

Praeterea, ei quod omnino absolutum est a situ et dimensione, non debetur locus nisi per accidens, sicut patet de materia prima. Sed essentia Angeli omnino est absoluta a situ et dimensione, sicut omnes ponunt, qui eos incorporeos dicunt.

Ergo non debetur sibi locus nisi per accidens. Sed per accidens non est in loco, nisi assumpto corpore.

Ergo videtur quod quando non assumit corpus, non sit in loco.

AG3

Si dicas, quod est in loco per operationem suam. Contra, quidquid convenit alicui per aliquid oportet illi convenire per quod convenit; ut si animal est in loco per corpus, oportet corpus in loco esse. Sed operationi nunquam per se attribuitur esse in loco. Ergo Angelus per operationem in loco esse non potest.

AG4

Praeterea, si per operationem conveniat sibi esse in loco, non nisi in quantum operatur circa locum aliquem. Sed Angeli non operantur semper circa corporalia. Ergo aliquando non alicubi essent.

Nec ubique sunt, quia hoc Dei proprium est. Ergo nusquam sunt: quod videtur absurdum.

AG5

Praeterea, si Angelus est in loco per operationem suam, ergo et definitive est in loco; quia operatio sua ad locum definitur; et determinatur.

Sed similiter aliqua operatio Dei definitur ad locum aliquem, extra quem illam operationem non exercet, ut patet in suscitatione alicujus mortui. Ergo videtur quod etiam Deus definitive esset in loco.

AG6

Praeterea, Philosophi etiam posuerunt operationes intelligentiarum esse circa ea quae sunt hic; nec tamen dixerunt intelligentiam in aliquo loco esse; immo Plato posuit ideas nec infra caelum nec extra caelum esse, quia in loco non sunt, ut in 3 physic. Dicitur. Ergo nec per operationem Angeli in loco esse dicuntur.

SC1

Sed contra est quod in collecta dicitur: Angeli sancti tui habitent in ea, qui nos in pace custodiant.

Damascenus etiam dicit, quod ubi operantur ibi sunt; et multis aliis auctoritatibus facile est probare.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio.

Una opinio est Philosophorum, quod intelligentiae vel Angeli nullo modo sunt in loco; ponunt enim quod intelligentia est quaedam essentia denudata a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, et quod intelligentia movet orbem per animam conjunctam ipsi orbi, sicut desideratum ab ipsa; et ideo nullam applicationem ad corpus vel ad locum habet, quia non immediate operatur circa aliquod corpus. Haec autem opinio haeretica est; quia secundum fidem nostram, ponimus Angelos immediate circa nos operari.

Et ideo alii dicunt, quod ipsi Angelo, etiam quantum ad essentiam suam, debetur locus a Deo; et quod non est intelligibile Angelum esse, nisi locus esset: dicunt tamen, quod Angelus non est in loco circumscriptive, sed definitive, quia determinatur ad locum aliquem sic quod est in hoc loco ita quod non in alio; cum enim essentia ejus finita sit eo quod creatura est, oportet intelligere quod sit determinata ad locum aliquem. Sed ista est valde rudis probatio, quia procedit ex aequivocatione finis. Cum enim dicitur essentia Angeli finita, accipitur finis pro fine essentiae et virtutis, secundum quod etiam definitio terminus dicitur; et non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finiendus vel finitus secundum terminos quantitatis dimensionis. Finis autem secundum utramque

acceptionem, nullam commensurationem et proportionem habet; unde non oportet ut quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur. Et praeterea quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, et non ad alium. Haec autem applicatio vel intelligitur secundum situm aut contactum, vel secundum formam, vel secundum operationem aliquam. Secundum formam, sicut anima est in corpore; quo modo Angelus in re locali esse non potest, cum non sit actus corporis. Secundum determinatum situm, sicut punctus in linea quam determinat; quo modo Angelus in loco non est, quia essentia ejus omnino a situ absoluta est.

Secundum contactum, sicut in loco est corpus. Contactus autem dicitur dupliciter: proprie et metaphorice.

Proprie tangere est, habere ultima simul; et patet quod hoc Angelo convenire non potest.

Tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere; et iste tactus Angelo potest convenire.

Relinquitur ergo quod Angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem et operationem. Et ista est tertia opinio, quae ponit Angelum esse in loco in quantum alicui loco per operationem applicatur. Et hoc confirmatur auctoritate Gregorii Nazianzeni, qui hoc expresse dicit; unde etiam subjungit, quod cum deberemus dicere, hic operatur, abusive dicimus, hic est.

Et ideo hanc opinionem sequendo, quae rationabilior videtur, dico, quod Angelus et quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem, quae effectum aliquem in eo causat. Hoc autem contingit multipliciter.

Substantia enim spiritualis potest alicui conferre non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum; et sic Angelus est in loco, in quantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum vel lumen, vel aliud hujusmodi; cui tamen esse non confert. Aliquando vero substantia spiritualis dat per operationem corpori esse; non tamen suum esse, sed aliud; et hoc modo Deus est in omnibus creaturis quibus dat esse, sed non suum. Aliquando autem dat corpori ipsum suum esse; sed hoc contingit dupliciter: quia esse et est actus formae, et est actus hypostasis. Unde substantia spiritualis potest conferre rei corporali esse suum in quantum est actus formae, ut sic forma ipsius efficiatur; et hoc modo anima est in corpore: aut secundum quod est actus hypostasis et non formae; et hoc modo humana natura in Christo assumpta est ad esse divinae personae, quia facta est unio in hypostasi et non confusio in natura.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod locus est nomen mensurae; unde esse in loco proprie significatur ut esse in mensura; et sic nulli rei incorporeae convenit in loco esse, scilicet ut in loco: sed tamen alicui rei incorporeae convenit esse in loco, non ut in loco, sed sicut operans in operato, vel sicut forma in materia. Unde etiam Angelus localis dicitur non nisi secundum quid, in quantum scilicet habet aliquid simile rei locali, ut scilicet determinetur ad hunc locum potius quam ad illum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse in loco ut in loco, non convenit Angelo nisi per accidens, in quantum scilicet corpus assumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est; sed esse in loco ut operans in operato, convenit Angelo etiam per se, secundum quod per se in loco operatur; sicut etiam materia prima per se est in loco aut in locato ut pars; et sicut punctus per se est in loco ut terminus, non ut locatum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod operatio etiam Angeli non est in loco ut locatum, sed ut perfectio locati: quia operatio agentis semper est perfectio patientis, in quantum hujusmodi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc non reputo inconveniens quod Angelus sine loco possit esse et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet: nec est inconveniens ut tunc nusquam vel in nullo loco esse dicatur; sicut etiam non est inconveniens quod nullo colore coloratus dicatur.

Sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angelus definitive in loco est per operationem suam, Deus autem non; quia operatio ipsius Dei, etsi determinata sit ad locum in quantum transit super operatum, non tamen in quantum exit ab operante, quia ita operatur hic quod etiam alibi; sed Angeli operatio definita est ad locum utroque modo, quia ipse non operatur alibi quam hic, ut infra, art. Seq., dicitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod operans non oportet esse in operato, vel applicari sibi, nisi circa quod immediate operatur. Philosophi autem ponebant, quod operatio intelligentiae non pervenit ad ea quae sunt hic nisi mediante motu orbium, et ad orbem non nisi mediante anima ejus, quam in orbe esse dicebant. Et ideo sequitur intelligentiam omnino absolutam a corpore et a loco esse.

¶a2 Articulus 2: Utrum Angelus possit esse in pluribus locis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus possit simul in pluribus locis esse. Quodlibet enim corpus est magis determinatum ad locum quam Angelus. Sed aliquod corpus est simul in pluribus locis, sicut corpus Christi in pluribus altaribus. Ergo multo fortius Angelus simul in pluribus locis esse potest.

AG2

Praeterea, quando Angelus assumit corpus, constat quod immediate movet quamlibet partem ejus: alias motus inordinatus fieret, et dissimilis motui animalis. Sed Angelus est ubicumque immediate operatur. Ergo Angelus est in singulis partibus illius corporis: et ita videtur quod sit simul in pluribus locis.

AG3

Praeterea, caelum empyreum debetur Angelis secundum opus contemplationis. Sed quando operantur hic circa nos, non desinunt contemplari.

Ergo simul sunt hic et in caelo empyreo; et ita in pluribus locis.

AG4

Praeterea, omne agens cujus virtus excedit illud in quod operatur, potest etiam circa aliud operari. Sed virtus Angeli excedit hoc corpus circa quod operatur. Ergo potest etiam in alio operari: et ita potest in pluribus locis esse; sed ubi operatur, ibi est.

SC1

Sed contra, Damascenus dicit, quod dum sunt in caelo, non sunt in terra; et ita videtur quod non sint simul in pluribus locis.

SC2

Praeterea, in littera ponitur et probatur Angelus definitive in loco esse. Sed quod est in pluribus locis, ad nullum locum est definitum vel determinatum.

Ergo Angelus non est in pluribus locis.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod Angelus potest esse in pluribus locis simul, sed non ubique, sicut Deus; corpus autem in uno loco tantum est. Sed hoc reputatum est pro errore a Magistris: quia sequeretur quod Angelus nec definitive nec circumscriptive in loco esset.

Unde alii dicunt, quod Angelus est in loco indivisibili: quia ponunt quod essentiae Angeli secundum se debetur locus; unde, quia essentia ejus indivisibilis est, oportet quod locus ejus sit indivisibilis.

Sed iste error contingit eis, quia non possunt imaginationem transcendere, ut intelligant aliquid indivisibile, nisi sicut habens situm in continuo.

Et ideo dicendum est, quod Angelus est in uno loco tantum; sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, aut magnus vel parvus, secundum quod operatio ejus immediate ad magnum vel parvum terminatur. Unde si immediate operetur circa totam domum, tota domus respondet sibi sicut unus locus, ita quod in qualibet parte erit; sicut etiam dicimus quod anima est in qualibet parte corporis. Et dico immediate, quia si Angelus moveret lapidem ex cujus motu multa alia moverentur, non oporteret quod esset nisi ubi est primum motum; sicut patet etiam in motore corporali, quem necesse est tangere solum id quod movetur ab eo. Ideo autem dico quod non potest esse in pluribus locis simul, quia est naturae finitae, et per consequens virtutis finitae. Impossibile est autem quod ab una virtute finita procedat nisi una operatio. Operatio autem una est quae terminatur ad unum operatum: et ideo oportet quod operatum Angeli sit unum, circa quod immediate operatur. Unde sicut anima non est simul in pluribus corporibus, ita nec Angelus in pluribus locis. Deo autem soli convenit in pluribus et in omnibus locis esse, quia ipse virtutis infinitae est; et quamvis operatio ejus sit una secundum quod est in ipso, quae est ipsemet; tamen effectus operationis sunt infiniti, inquantum ipse est principium dans esse, et per consequens creans omnia alia quae ad esse sunt superaddita. Unde est in omnibus non solum sicut in uno operato, sed sicut in pluribus, quia etiam ea per quae distinguuntur res in quibus operatur, ab ipso sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habet, inquantum est corpus, nec inquantum divinitati unitum, quod sit in pluribus locis: sed habet hoc ratione consecrationis et transubstantiationis, inquantum diversi panes qui in ipsum transubstantiantur sunt in diversi locis: et quia substantia panis transit in corpus Christi manentibus accidentibus, ideo manet quantitas utriusque panis, et per consequens locus utriusque: et idem contingeret in quidquid aliud panis divina virtute transubstantiaretur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod totum illud corpus assumptum comparatur ad Angelum sicut unum indivisibile ubi, prout circa ipsum est una operatio.

Unde quamvis sit in qualibet parte ipsius assumpti corporis, non oportet quod sit in pluribus locis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod operatio est quasi medium inter operans et operatum: unde potest considerari vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod terminatur ad operatum.

Operationi autem Angeli non debetur locus secundum quod exit ab essentia ejus quae secundum se absoluta est, sed secundum objectum ad quod terminatur: et ideo operationi contemplativae Angeli non debetur aliquis locus

corporeus, cum objectum contemplationis spirituale sit: et ideo caelum empyreum non est de necessitate contemplationis; sed assignatur contemplationi per congruentiam, inquantum locus ille sanctificatus est ad gloriam beatorum, sicut etiam contemplationis dicitur magis esse locus ecclesia, quam forum.

Unde non oportet quod quandocumque contemplatur, sit in caelo empyreo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod virtus Angeli quamvis excedat hoc operatum excessu quasi quantitatis continuae, eo quod posset circa aliquod majus operari; non tamen excedit excessu quantitatis discretiae, quia non potest nisi circa unum operari, sive illud sit magnum sive parvum.

¶a3 Articulus 3: Utrum plures Angeli possint esse in uno loco.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in uno loco. Magis enim est repletivum loci corpus quam spiritus.

Sed ubi est corpus, potest esse Angelus. Ergo multo magis non impeditur quin possit esse ubi est alius Angelus.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, anima est in qualibet parte corporis.

Sed Daemones et Angeli, quamvis non illabantur mentibus, illabuntur tamen corporibus, ut sancti dicunt. Ergo videtur quod Angelus et anima possint esse in eodem loco, et eadem ratione videtur quod Angelus et Angelus.

AG3

Si dicas, quod hoc non potest esse ne sequatur confusio. Contra, majori distinctioni magis repugnat confusio. Sed magis distinguitur spiritus creatus a spiritu increato, quam spiritus creatus a spiritu creato. Cum igitur sine aliqua confusione sint ubi ipse Deus est, intra quem currunt ubicumque mittantur, ut in littera dicitur, videtur etiam quod duo Angeli simul esse possint.

AG4

Praeterea, sicut Angelus operatur circa corpus, ita etiam operatur circa Angelum; quia superiores inferiores illuminant, ut dicit dionysius.

Sed per hoc quod operatur circa locum, dicitur esse in loco: ergo per hoc quod operatur circa Angelum, dicitur esse in Angelo; et ita videtur quod duo Angeli in uno loco esse possint.

SC1

Sed contra, sicut se habet corpus ad esse circumscriptive in loco, ita et Angeli ad esse definitive.

Sed duo corpora non circumscribuntur eodem loco. Ergo nec duo Angeli definiuntur ad unum locum.

SC2

Praeterea, unius corporis non sunt duae animae; et tamen anima substantia spiritualis est, sicut et Angelus. Ergo videtur quod nec duo Angeli in uno et eodem loco esse possint.

CO

Respondeo dicendum, quod locus potest sumi proprie et metaphorice. Locus metaphorice dicitur locus spiritualis Angeli, scilicet ipse Deus qui ad similitudinem loci continet; et sic omnes Angeli, immo omnia entia, sunt in uno loco, scilicet in Deo, qui omnia continet. Sed sic non loquimur de loco, sed de loco proprie dicto, qui est locus corporalis. Et sic dico, secundum communem opinionem, quod plures Angeli non possunt simul in uno loco esse.

Cujus ratio accipienda est ex parte operationis secundum quam Angelus in loco esse dicitur: quia, secundum Philosophum, tunc pulcherrime unumquodque definitur, quando per definitionem manifestatur natura rei, et demonstrantur omnes proprietates consequentes, et solvuntur omnes dubitationes incidentes. Secundum hoc ergo dicendum est quod impossibile est idem secundum idem pati et moveri a diversis agentibus vel moventibus, si utrumque sit perfectae virtutis ad inducendum effectum illum. Sed hoc contingit quando plures movent in virtute unius moventis, quorum quilibet est imperfectum movens, sicut patet in trahentibus navim; et hoc ideo quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quo habito, non remanet in potentia ad suscipiendum aliquid plus. Cum igitur unus Angelus agens in virtute imperii divini sit sufficientis virtutis ad educendum in actum totum illud quod virtute divina operandum est circa aliquod corpus supra actus naturales, ad quorum operationes non mittuntur Angeli, non potest esse quod circa idem operatum convenient immediate operationes duorum Angelorum; et ideo non possunt esse in eodem loco: quia alter eorum superflueret. Unde etiam Philosophi ex arist., uni orbi non attribuerunt nisi unum motorem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non impedit repletio loci quin plures Angeli simul in uno loco esse possint; sed confusio operationum, quae quodammodo redundaret in confusionem virtutis et essentiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima est in corpore ut forma dans esse, et operans operationes naturales; sed Angelus est in corpore ut operans operationes supernaturales; et ideo nulla confusio operationum fit; quia non est unius rationis operatio.

RA3

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium; quia Deus est in rebus ut dans omnibus esse, et operans in qualibet virtute operante; et ideo alterius rationis est operatio ipsius Angeli; unde non sequitur confusio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut communiter dicitur, Angelus illuminans non operatur intra essentiam Angeli, quia non est causa esse ejus; et lumen receptum in esse ejus non recipitur; et ideo dicitur quasi exterius operari per modum suggerentis.

Et similiter, quamvis effectus Angeli non recipiatur intra esse corporis cujus non est causa, recipitur tamen intra dimensiones ejus, ratione cujus Angelus intrinsecus corpori dici potest; non autem animae nec Angelo; unde non sequitur quod sit in Angelo vel cum Angelo in uno loco.

|+d37.q4 Distinctio 37, Quaestio 4

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de motu Angeli; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Angelus moveatur; 2 utrum pertranseat medium motu suo; 3 utrum motus ejus sit in tempore, vel in nunc.

|a1 Articulus 1: Utrum Angelus moveatur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non moveatur. Quia, secundum Philosophum, motus est actus imperfecti; quia est actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi. Sed Angelus est perfectus, et praecipue beatus. Ergo non movetur.

AG2

Praeterea, quidquid movetur, aliqua specie motus movetur. Sed enumeratis omnibus speciebus motus et mutationis, patet quod nulla convenit Angelo, nisi forte alteratio loci et mutatio; non enim augetur vel diminuitur, cum non sit quantus; nec iterum generatur et corrumpitur, cum in ipso non sit contrarietas ut per se corrumpatur (quia nihil per se corrumpitur nisi ratione contrarietatis) et sit per se subsistens, ut non corrumpatur per accidens; quia id quod corrumpitur per accidens, corrumpitur ad corruptionem ejus in quo est sicut in subjecto. Sed non movetur alteratione, vel loci mutatione. Ergo nullo modo movetur. Quod autem nullo modo alteretur, sic probatur. Sicut enim probat Philosophus, alteratio non est nisi circa qualitates sensibiles, et circa sensibilem partem animae. Sed haec ab Angelo remota sunt. Ergo Angelus non alteratur. Similiter videtur quod non movetur secundum locum.

Quia omnis motus localis videtur esse propter aliquam indigentiam. Sed Angelus, praecipue beatus, nullius est indigens. Ergo localiter non movetur.

AG3

Praeterea, si movetur secundum locum, moveatur ergo de a in b; et sit b illud in quod primo mutatur. Ergo cum movetur, aut est in a, aut in b, aut est in utroque. Sed in a non movetur, quia ibi incipit moveri, et principium motus non est motus; nec iterum in b movetur, quia ibi mutatum est. Nihil autem simul movetur et mutatum est.

Ergo oportet quod dum movetur, sit simul in utroque.

Sed non potest esse simul in duobus locis totus, ut probatum est, art. 2, quaest. Praeced..

Ergo oportet quod sit partim in a et partim in b. Ergo est divisibilis; quod est inconveniens.

AG4

Si dicas, quod non movetur per se in loco, sed secundum accidens. Contra, quidquid movetur per accidens in loco, movetur ad ejus motum in quo est. Sed Angelus est in eo in quo operatur. Ergo movetur per accidens ad motum ejus. Sed sicut illud in quo est Angelus, movetur, ita illud in quo est Deus. Ergo et Deus movebitur secundum locum; quod est inconveniens: quia Deus nec per se nec per accidens movetur, ut in 8 physic. Probatur. Ergo et eadem ratione Angelus nec per se nec per accidens movebitur.

AG5

Praeterea, ea quae de Deo vel de Angelis metaphorice a sanctis exponuntur, non sunt eis simpliciter attribuenda. Sed dionysius exponit ascensum et descensum Angelorum inter metaphorica. Ergo videtur quod motus localis non sit simpliciter Angelo attribuendus.

SC1

Sed contra, quod est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed immutabilitas, ut supra, distinct. 8, quaest. 3, art. 1, dictum est, Dei proprium est.

Ergo Angelo non convenit. Potest ergo moveri.

SC2

Praeterea, omne quod est hic et ibi, et non simul, movetur secundum locum. Sed Angelus simul non est in duobus locis, ut habitum est. Cum igitur unus et idem Angelus inveniatur in Scripturis operari in diversis locis, et

ita esse (quia ubi operatur ibi est), sicut de gabriele legitur Luc. 1, qui annuntiavit zachariae in templo, et mariae in Nazareth, videtur quod Angelus secundum locum moveatur.

CO

Respondeo dicendum, quod triplex motus Angeli invenitur a sanctis traditus. Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem Angeli descendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur; et hunc tradit dionysius in 4 cap. De div. Nomin., et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum.

Motus autem circularis Angeli dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum Angeli; et per illud lumen intellectus Angeli ascendit in contemplationem Dei: et sic est motus ab eodem in idem, et est uniformis, in quantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur quando Angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem Angeli, et deinde reflectitur lumen illud ad inferiora, quibus lumen suum tradit, per quod non reducuntur in Angelum sicut in finem, sed in Deum: et talis motus est quasi compositus ex recto et circulari, sicut motus qui esset per chordam et arcum ab eodem in idem. Obliquatur enim motus iste prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod similiter non est in secundis Angelis sicut in primis. Secundus motus est per tempus; quem assignat ei Augustinus, ut habetur in littera; et quia tempus, est mensura successivorum, ideo omnem successionem nominat motum per tempus.

Invenitur autem successio in intellectu Angeli: quod sic patet. Omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere, ut ex praedeterminatis patet, dist. 25, quaest. 1, art. 2. Intellectus autem Angeli potest cognoscere res dupliciter, sive duplici specie: scilicet vel in consideratione verbi, quod est una similitudo omnium rerum; et sic simul potest multa videre: vel per species innatas vel concreatas rerum, quae sibi inditae sunt, quae plures plurium sunt; unde oportet quod secundum illas species non cognoscat plura simul. Unde secundum hoc est successio in intellectu Angeli; et ista successio largo modo dicitur motus. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo, quia non est de potentia in actum, sed de actu in actum. Secundo quia non est continuus: continuus enim motus est ex continuitate ejus super quod est motus, ut in Lib. 5 physic., probatur. Sed inter duas species intellectas non est continuatio, sed successio tantum; et haec eadem successio motus dicitur; et similis ratio est de successione affectionum. Tertius motus est secundum locum, qui etiam in littera attribuitur eis auctoritate Ambrosii et bedae. Et quia moveri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo convenit Angelo moveri in loco sicut esse in loco: et utrumque est aequivoce respectu corporalium.

Dicitur enim Angelus esse in loco in quantum applicatur loco per operationem; et quia non simul est in diversis locis, ideo successio talium operationum per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur. Unde sicut conceptiones intellectus consequenter se habent sine continuatione, ita et operationes ejus; unde motus localis Angeli non est continuus; sed ipsae operationes ejus consequenter se habentes circa diversa loca, secundum quas in illis esse dicitur localis motus, successivae dicuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod motus, proprie sumendo, semper est existentis in potentia; sed aliquando improprie ipsa operatio rei dicitur motus ejus, ut intelligere et sentire; et tunc motus est actus perfecti, ut in 3 de anima dicitur. Quod autem operatio a motu differat, patet ex 10 ethic.: et sic sumitur motus a dionysio, scilicet pro operatione quantum ad primum modum, qui tripartitus est, secundum eum. Sed duo alii modi motus ponunt aliquam imperfectionem in Angelo, quae tamen non repugnat beatitudini. Imperfectio autem potest attendi si compareretur ad Deum, qui uno et eodem, scilicet essentia sua, simul omnia videt et simul ubique est; in quo Angelus deficit a perfectione ejus; et ideo de loco in locum transit quantum ad tertium modum motus ejus, et de intellectu ad intellectum quantum ad secundum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod primus modus motus Angeli non reducitur in aliquam speciem motus; est enim metaphorice dictus, quia non est transitus de uno in aliud, cum Angelus semper in receptione divini luminis permaneat; sed secundus modus habet aliquam similitudinem cum motu alterationis.

Et quod objicitur, quod alteratio est secundum sensibiles qualitates; dicendum, quod verum est quando passio, quae in intellectu alterationis includitur, proprie sumitur prout dicit transmutationem materialem abjicientem a substantia; sed secundum quod passio large sumitur pro qualibet receptione, prout etiam intelligere pati quoddam est, ut in 3 de anima dicitur, sic etiam alteratio est in intellectualibus operationibus, secundum quod dicitur in 3 de anima quod exire de otio in actum est novum genus alterationis. Sed tertius modus habet similitudinem cum motu locali. Nec oportet quod sit propter indigentiam suam, sed propter indigentiam nostram; non dico sicut propter finem ultimum, sicut etiam est de motu caeli, cujus finis ultimus non est generatio inferiorum corporum secundum Philosophum, cum nihil sit propter vilius se; sed ultimum intentum est assimilatio ad Deum, cujus similitudinem consequitur in hoc quod suo modo causa inferiorum efficitur; sicut etiam ultimus Angeli finis circa nos operantis est ut divinam similitudinem consequatur, Deo cooperando in reductione inferiorum in Deum, ut dionysius dicit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa ratio concluderet, si motus Angeli poneretur continuus sicut motus corporis; quia oporteret quamlibet partem motus esse motum, et ita oporteret quod hoc quod est in aliquo signo, non esset pars motus, sed pars motus esset in dimittendo unum locum et intercipiendo alium conjunctum continue; unde oporteret quod partim esset in uno et partim in alio, et sic moveretur. Sed quia motus Angeli localis non est positus esse continuus, ideo non oportet quod pars illius motus sit motus; et ideo nec in a movetur, nec in b movetur, licet a et b sint partes ejus; sed successio horum quod est esse in a et esse in b, motus ejus vocatur; sicut plane patet, si attendatur motus ejus vel secundum intellectum vel secundum affectum; quia ipsa successio affectionum motus ejus dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praedicto modo movetur Angelus per se secundum locum, secundum quod etiam per se est in loco operando. Sed si accipiatur motus in loco per modum corporalis motus, sic non movetur in loco nisi per accidens ad motum corporis assumpti. Nec tamen oportet quod Deus per accidens in loco moveatur; quia nihil movetur per accidens moto eo in quo est, nisi definitive sit in eo, ita quod non in alio; sicut anima movetur per accidens moto toto corpore, et non mota manu tantum.

RA5

Et per hoc etiam patet solutio ad quintum; quia motus localis, secundum quod est corporum, non convenit Angelo nisi metaphorice; sed aequivoce loquendo de motu, convenit ei proprie, ut dictum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum Angelus in suo motu de necessitate transeat medium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus de necessitate transeat medium in suo motu. Quia, sicut dicitur in 5 physic., medium est in quod prius venit quod mutatur quam in quod mutatur ultimum. Si ergo Angelus movetur de a in c, et b sit medium, oportet quod prius veniat in b quam in c, et ita oportet quod medium transeat.

AG2

Praeterea, moveatur Angelus de a in c, et b sit medium; cum est in c, mutatum est. Sed ante omne mutatum praecedit moveri, ut in 6 physic. Probatur. Ergo prius movebatur quam veniret in c. Sed in a non movebatur, quia erat locus indivisibilis Angeli; et in indivisibili non est motus. Ergo oportet quod moveatur in b, et ita oportet quod transeat medium.

AG3

Praeterea, Angelus cum est in a, non est in c. Oportet ergo, si postmodum sit in c, quod vel essentia sua de novo creetur ibi et hic corrumpatur, vel quod per medium transeat. Sed primum est impossibile. Ergo oportet quod per medium transeat.

AG4

Si dicas, quod cum Angelus sit naturae intellectivae, potest transire de uno in aliud sine hoc quod pertranseat medium, sicut et cogitatio; contra. Successio cogitationum est per species, quae aequaliter sunt ipsi intellectui praesentes et propinquae, et non magis species loci medii quam extremi. Sed Angelus in uno loco existens non habet omnia loca praesentia; sed propinquior est sibi unus locus quam alius. Ergo videtur quod oporteat quod prius veniat ad medium quam ad extremum.

AG5

Sed contra, ut 6 physic. Dicitur, et per se patet, omne quod movetur, prius pertransit locum aequalem quam majorem. Sed Angelo indivisibili non est locus aequalis nisi indivisibilis et punctalis. Ergo si movetur, oportet quod transeat punctum antequam lineam. Sed inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta; infinita autem non contingit transire. Ergo si oportet Angelum motum media pertransire, nunquam veniet de principio unius lineae, quantumcumque parvae, in finem ejus.

AG6

Praeterea, eadem ratio est de uno medio et de omnibus. Sed omnia non potest pertransire, quia sunt infinita, ut probatum est, art. 1, quaest. 2 hujus dist.. Ergo nec aliqua; et ita videtur quod semper veniat de loco in locum, non pertranseundo medium.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod Angelus transit de loco in locum non pertranseundo medium; alii dicunt, quod pertransit medium in suo motu; et utrique, ut credo, verum dicunt secundum aliquid. Dico enim, quod Angelus potest transire de loco in locum ita quod transeat omnia media; et potest esse quod transeat de loco ad locum sine hoc quod sit in aliquo mediorum; et potest esse quod sit in aliquibus, et aliquibus non; cujus ratio ex praedictis, hac dist., quaest. 3, art. 2, sumitur. Dico enim, quod essentia Angeli secundum se absoluta est ab omni loco, et non definitur ad locum nisi per operationem; non autem per operationem secundum quod exit ab essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco. Unde quando operatur circa hunc locum, ab essentia sua (cum non sit ex se determinata vel obligata ad locum illum, sed indifferenter se habens ad omnia, in quantum in se est), potest egredi operatio statim ad locum proximum vel remotum; nec operatio ad distans dependet ab operatione ad proximum. Unde secundum quod

habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis vel in aliquibus vel in nullo, secundum hoc potest pertransire omnia media vel quaedam vel nullum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio nulla est, si addatur quod Philosophusmet addit. Dicit enim, quod medium est in quod primo venit continue mutatum. Angeli autem motus non est continuus, ut dictum est, art. 1, hujus quaest..

RA2

Ad secundum dicendum, quod ante quodlibet mutatum, est moveri; sed tamen diversimode est in motu Angeli et in motu corporis. Quia in motu corporis mutatum esse non est pars moveri, sed terminus ejus; unde totum moveri praecedit mutatum esse; et ideo oportet praesupponere ante id in quod dicitur mutatum esse, aliquid in quo moveatur. Sed in motu Angeli qui non est continuus, mutatum esse est una pars motus, ultima scilicet; et prima pars est unde incipit moveri; et neutra pars est motus, sed successio utriusque.

Unde moveri praecedit mutatum esse, sicut totum in discretis partem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet in illis quae per essentiam suam sunt determinata ad ubi: quod non contingit in Angelo: unde motus ejus est secundum operationes tantum, quae sunt hic et ibi successive.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dictum illud non est usquequaque sufficiens; quia per hoc quod Angelus intelligit hoc et illud, non dicitur esse hic et ibi; quia existens in uno loco, potest intelligere id quod est in alio loco. Sed accedit ad veritatem, inquantum successio operationum sequitur successionem quae est in intellectu.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angelus potest pertransire per omnia media; non tamen oportet quod numeret infinita puncta existentia in linea: quia locus in quo est Angelus, non semper est indivisibilis, sed quandoque divisibilis, ut dictum est, in corp. Art.: et cum nullum spatium finitum dividatur in infinita divisibilia actu accepta, constat quod omnia media pertransire potest.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus mediis; quia media possunt accipi divisibilia, et haec finita sunt; vel indivisibilia quae infinita sunt, et pertransiri, si actu numerentur, non possunt. Et praeterea in uno mediorum locorum habet aliquid operari, et non in alio. Unde sequitur quod per aliquod medium transeat, et non per aliud.

¶a3 Articulus 3: Utrum Angelus moveatur in instanti.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus moveatur in instanti. Mutatio enim Angeli secundum locum, est simplicior qualibet mutatione corporali. Sed aliquae mutationes corporales sunt in instanti, ut in 6 physic., Commentator dicit, sicut illuminatio, generatio, corruptio, et hujusmodi. Multo ergo fortius mutatio Angeli.

AG2

Praeterea, mutetur Angelus de a in b, sicut in quod primo mutatum est (dicitur autem illud primum mutatum esse quod est locus continuus loco in quo prius erat); et si mutatur in tempore, sit tempus in quo mutatur c. Si ergo istud tempus mensurat illum motum, oportet quod in ultimo nunc temporis sit in termino motus secundum quod est in b. Relinquitur ergo quod in toto tempore praecedente ultimum nunc aut est tantum in a, aut est partim in a et partim in b. Sed non partim in utroque, quia indivisibilis est. Ergo in tempore illo erit totus in a. Sed cum omne tempus sit divisibile, in quolibet tempore est accipere prius et posterius. Ergo in priori et posteriori parte illius temporis Angelus erit in a: ergo quiescit in a: quia potest de eo dici, quod in a est nunc et prius; quod est quiescere. Motus ergo Angeli pars erit quies ejus; quod est inconveniens.

Et, quod plus est, sequitur quod tempus illud in quo positus est in moveri non mensurat motum ejus, sed quietem. Ergo videtur quod nullo modo in tempore moveatur.

AG3

Praeterea, si movetur in tempore, moveatur, ut dictum est, art. Praec., de a in b, in tempore c. Ponatur ergo quod per idem spatium moveatur quoddam corpus, scilicet f, quod movebitur in majori tempore, scilicet d: quia Angelus est majoris virtutis quam corpus, et secundum quod additur ad virtutem moventis sic oportet quod diminuatur de tempore motus: quia major virtus in minori tempore movet, ut in 6 physic.

Dicitur. Sed cum omne tempus finitum proportionem habeat ad quodlibet tempus finitum, accipiatur proportio duorum temporum, scilicet temporis c, in quo movetur Angelus, et temporis d, in quo movetur corpus, sicut proportio tripli ad subtripulum; quia non differt, quaecumque sit. Accipiatur etiam aliud corpus quod excedat ipsum, scilicet secundum virtutem in tripla proportione, et sit g. Inde sic. Secundum excessum virtutis moventis est diminutio in tempore motus. Sed g excedit d in tripla proportione. Ergo et tempus in quo movetur g per idem spatium, erit minus quam d in tripla proportione. Sed hoc est tempus c, in quo movebatur Angelus. Ergo in eodem tempore et aequali movebitur virtus corporalis et virtus Angeli, etiam si ponatur Angelus moveri velociter quantumcumque potest. Et similis ratio potest accipi ex parte mobilium, secundum quorum etiam proportionem

diminuitur et augetur tempus motus, ut habetur ex 4 physic.. Ergo cum hoc sit impossibile, videtur quod Angelus in tempore non moveatur.

AG4

Praeterea, omne tempus est divisibile. Si igitur moveatur Angelus de a in b in aliquo tempore, in medio illius temporis alicubi erit. Sed non est in a, quia ibi erat in principio temporis; nec in b, quia ibi erat in fine temporis; et dum movetur; in duobus instantibus non est in eodem ubi, ut probatur in 6 physic.. Unde cum in uno instanti sit in a vel in b, in alio instanti non potest esse in eodem. Ergo in instanti quod est medium temporis, erit in medio spatii. Sed non necessario transit medium, ut supra dictum est, art. Praeced.. Ergo motus ejus non est in tempore.

AG5

Sed contra, omnis motus et mutatio habet prius et posterius: quia habet duos terminos, quorum unus consequitur aliud. Sed numerus prioris et posterioris in motu est tempus, ut habetur in 4 physic.. Ergo omnis motus mensuratur tempore: ergo et motus Angeli.

AG6

Praeterea, moveatur Angelus de a in b.

Aut in eodem instanti est in a et in b, aut in diversis. Si in eodem, tunc erit simul in duobus locis, quod est improbatum; et praeterea tunc non moveretur ad b, quia nihil movetur ad id in quo est. Si autem in diversis, ergo est designare duo instantia, in quorum uno est in a, et sit c: et in altero in b, et sit illud d. Inde sic. Motus Angeli est inter d et c. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium, ut probatur in 6 physic..

Ergo motus Angeli erit in tempore.

AG7

Si dicas, quod illa duo nunc succedunt sibi sine aliquo medio, sicut dictum est de operationibus.

Contra, moveatur Angelus de a in b, ita quod in hoc instanti quod est c, sit in a, et in hoc instanti quod est d, sit in b. Item ponatur quod aliquod corpus sit g, et moveatur similiter de a in b, et incipiat simul moveri cum Angelo, scilicet in c. Inde sic. Angelus citius pervenit ad b, quam corpus g. Ergo in instanti d corpus nondum pervenit ad b; sed erit citra b. Et sit ille locus r.

Inde sic. G movetur de a in r, et in tempore cd. Sed spatium Ar est divisibile. Dividatur ergo in puncto h.

Inde sic. Corpus illud, scilicet g, in instanti c est in a et in instanti d est in r. Ergo h erit in aliquo alio instanti medio inter illa duo, et sit illud n. In n ergo Angelus vel erit in a vel in b, vel in medio.

Sed non in a, quia sic in duobus instantibus esset in eodem ubi; et eadem ratione non est in b.

Ergo oportet quod in instanti n sit in medio: et sic semper procedendo, invenitur inter quaelibet duo instantia instans et tempus. Ergo oportet quod motus Angeli sit in tempore continuo.

AG8

Si dicatur, quod in motu Angeli non est assignare ultimum instans in quo sit in a, quia in a est in toto tempore, et in b est in termino temporis. Inter tempus autem et terminum temporis non est assignare medium, sicut etiam dicit Philosophus, in mutationibus naturalibus, ut quando aliquis movetur de albedine in nigredinem, est designare duo tempora, in quorum primo est album, et in secundo est nigrum, et instans quod contingit duo tempora, tenet se cum sequenti tempore; unde in eo est nigrum; unde non fuit invenire ultimum nunc, in quo esset album, sed ultimum tempus in cuius termino erit non album. Si inquam sic dicatur, contra, omnis motus qui non est semper, medius est inter duas quietes, quarum una est in termino a quo est motus, altera in termino ad quem est motus.

Sed sicut instans ad quod terminatur motus tenet se cum quiete sequente; ita instans a quo incipit motus, tenet se cum quiete praecedente, ut patet quando aliquid movetur de albedine in nigredinem; quia sicut in fine temporis quod mensurat motum est nigrum, ita in principio temporis est album.

Ergo ex hoc patet quod omnis quies trahit ad se et nunc praecedens, et nunc sequens. Inde sic arguo.

Angelus qui movetur de a in b, ut dicis, in tempore cd, est in a. Ergo quiescit ibi: quia, ut probatur in 6 physic., quidquid est in tempore in aliquo uno ubi, quiescit ibi. Sed ubi est aliquid quiescens in tempore, est et in termino temporis. Ergo in d, quod est nunc ultimum temporis, erit Angelus adhuc in a, et non in b, ut ponebatur.

AG9

Praeterea, omne tempus causatur a motu, ut patet ex 4 physic.. Sed Angelus in a non movetur, nec iterum habet ordinem ad aliquem motum priorem, per cuius tempus sua quies mensuretur. Ergo nihil est dictu, quod Angelus sit in a in tempore.

CO

Respondeo dicendum, quod cum omnis mutatio habeat duos terminos qui non possunt esse simul quia omnis mutatio est in incontinens, ut dicitur in 1 physic., oportet cuilibet motui vel mutationi adesse successionem ex hoc quod non possunt duo termini esse simul; et ita tempus, quod est numerus prioris et posterioris, in quibus consistit tota successionis ratio. Sed hoc diversimode in diversis contingit. Quandoque enim terminus motus est medius principio motus, vel secundum medium quantitatis dimensionis, sicut est in motu locali corporum et in motu augmenti et diminutionis, vel secundum medium quantitatis virtualis cuius divisio attenditur secundum intensionem et remissionem alicujus formae, sicut in alteratione qualitatum sensibilium: et tunc tempus per se

ipsum motum mensurat: quia ad terminum successive pervenitur, eo quod divisibilis est. Quandoque vero terminus ad quem, non est mediatu termino a quo, sicut est in illis mutationibus in quibus est mutatio de privatione in formam, vel e converso, ut in generatione et corruptione, et illuminatione, et in omnibus hujusmodi: et in istis etiam mutationibus oportet annexum esse tempus, cum constet materiam non simul esse sub forma et privatione, nec aera esse simul sub luce et tenebris.

Non autem ita quod exitus vel transitus de uno extremo in aliud fiat in tempore; sed alterum extremorum, scilicet primum quod in mutatione abjicitur, est conjunctum cuidam motui vel alterationi (sicut in generatione et corruptione), vel motui locali solis (sicut in illuminatione), et in termino illius motus est etiam terminus mutationis.

Et pro tanto mutatio illa dicitur esse subito, vel in instanti, quia in ultimo instanti temporis, quod mensurabat motum praecedentem, acquiritur illa forma vel privatio, cujus nihil prius inerat. Et in illo instanti dicitur generatum esse, non autem proprie generari: quia omne quod generatur, generabatur, ut in 6 physic. Probatur. Unde omnes tales mutationes instantaneae sunt termini cujusdam motus; ut in 6 physic., Commentator dicit. Motus autem Angeli non potest esse terminus alterius motus. Unde oportet quod sit in tempore, et non in instanti. Sed dico, quod tempus istud est aliud a tempore quo mensuratur motus caeli et aliorum corporalium: quod sic probatur.

Nullus motus mensuratur per motum caeli, nisi qui est ordinatus ad ipsum. Unde etiam probant Philosophi, quod si essent plures mundi, oporteret esse plures primos motus, et plura tempora. Unde cum motus Angeli nullum ordinem habeat ad motum caeli, et praecipue si motus ejus dicatur processio operationum, ut dictum est, art. 1 istius quaest., oportet quod non mensuretur tempore quod est mensura primi mobilis, sed alio tempore, cujus temporis naturam ex natura motus accipere oportet.

In tempore enim est aliquid quasi formale, quod tenet se ex parte quantitatis discretas, scilicet numerus prioris et posterioris; et aliquid materiale, per quod est continuum, quia continuitatem habet ex motu in quo est sicut in subjecto et primo mensurato, scilicet motu caeli, ut dicitur 4 phys..

Motus autem ille habet continuitatem ex magnitudine.

Unde cum motus Angeli non sit continuus (quia non est secundum necessitatem conditiones habens magnitudinis per quam transit, sicut est in illis quae sunt sic nata in loco esse ut eorum substantia sit commensurata terminis loci, scilicet corporibus), sed per successionem operationum, in quibus nulla est ratio continuitatis; ideo tempus illud non est continuum, sed est compositum ex nunc succedentibus sibi ut numerus ipsarum operationum succedentium sibi tempus vocetur, sicut ipsa successio operationum dicitur motus: et quot sunt operationes ex quibus componitur motus secundum diversa loca, tot erunt nunc, ex quibus componitur tempus. Et hoc etiam consonat ei quod Philosophus dicit in 6 physic., quod ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc, et motum ex momentis, et lineam ex punctis: quia quamvis linea sit continua, per quam Angelus transit, non tamen est continuitas secundum quod refertur ad motum Angeli, qui diversa ubi non continuatim pertransit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae mutationes quae instantaneae dicuntur, sunt termini motus; quod non contingit in motu Angeli, ut dictum est, in corp. Art..

RA2

Ad secundum dicendum, quod tempus illud in quo movetur de a in b, compositum est ex duobus instantibus; et in uno instanti est in a, et in alio in b. Unde non oportet quod in altero eorum quiescat; quod oporteret de necessitate, si tempus esset continuum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest accipi aliqua proportio temporis in quo movetur corpus, ad tempus in quo movetur Angelus; quia tempus quo movetur Angelus, non est divisibile divisione continui, sed discreti in plura instantia finita; in tempore autem quo movetur corpus, sunt infinita instantia in potentia; et ita nulla est proportio, sicut nec infiniti ad finitum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tempus istud quo Angelus movetur, divisibile est in duo, quae non copulantur ad unum communem terminum, cum hoc tempus non sit continuum. Unde non sequitur quod in medio instanti sit in medio spatii: quia non est necessarium accipere medium instans.

RA5

Sed quia ex aliis rationibus videtur concludi, quod motus ejus sit in tempore continuo, ideo ad eas respondendum est.

Dicendum ergo ad quintum, quod omnis motus habet prius et posterius; sed diversimode: quia in motu continuo accipitur prius et posterius vel respectu duorum temporum copulatorum ad unum nunc, vel respectu duorum nunc includentium unum tempus; in mutationibus autem instantaneis est prius ipsum tempus mensurans motum praecedentem, cui adjungitur alterum extremorum, et posterius ipsum nunc, quod mensurat terminum motus; et ideo inter duo extrema non cadit medium, sicut nec inter tempus et nunc. In motu autem Angeli prius et posterius sunt duo nunc succedentia, inter quae nullum est medium tempus continuans.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hoc quod inter duo nunc sit tempus medium, consequitur tempus ratione continuitatis; quia haec est passio communis omni continuo. Continuitatem autem habet ex motu.

Unde cum motus Angeli non sit continuus, ratio non sequitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si ponatur motus Angeli et corporis simul incipere, quando Angelus erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis, corpus etiam erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis. Inter duo autem instantia temporis istius corporis est tempus medium in eo quod motus ejus est continuus; unde est ibi signare medium instans. Sed inter duo instantia Angeli non est tempus medium. Unde nec medium instans oportet ibi signari; sed contingit signari, si in tribus locis successive sit; quia ita etiam tempus ex tribus nunc componetur; unde unum erit medium; et illa duo instantia possunt includere omnia instantia temporis, cum etiam unum nunc aevi stans includat omne tempus: et ita non est inconveniens quod dum motus Angeli est in duobus tantum instantibus, motus corporis sit in infinitis; quamvis quantumcumque duret motus corporis, tantumdem etiam duret motus Angeli, et quamvis utrumque non sit indivisibile. Et praeterea contingit quod quando corpus est in medio instanti, Angelus in nullo loco sit, cum non sit necessarium eum semper esse in loco, ut dictum est, quaest. 3, art. 1; et ita secundum coordinationem illius temporis nullum nunc Angelo respondeat, sed tantum aevum.

RA8

Alia concedimus.

EX

Deus, inquit, omnipotens incommutabili aeternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem.

Distinctio horum motuum et ratio nominationis in 8 dist. posita est.

Sicut humus aut lux ista diffunditur. Hoc ideo dicitur, quia nihil habet distensionem in loco nisi secundum quod est quantum, vel per se sicut corpora (unde ponit humum, idest terram), vel per accidens, sicut corporales qualitates, ut lux.

Una sapientia est, nec in majore major, nec in minore minor. Sapientia potest dupliciter considerari: vel per respectum ad scibile; et sic habet unitatem in specie, etiam secundum quod est diversorum habentium: vel secundum esse quod habet in sciente; et sic differt numero in diversis: non tamen est major et minor secundum quantitatem corporis, quia non est forma situalis; sed potest esse major et minor secundum intensionem certitudinis, vel secundum numerum scitorum.

|+d38.q1 Distinctio 38, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quorum sit Dei scientia, hic determinat de scientia per comparisonem ad ipsa scita; et dividitur in partes duas. In prima inquit utrum scientia Dei sit scitorum causa; in secunda ostendit qualis causa sit, ibi, 39 dist.: praeterea solet quaeri, utrum scientia Dei possit augeri vel minui.

Prima in duas: in prima inquit de causalitate divinae scientiae; in secunda de ineffabilitate ipsius, ibi: ad hoc autem quod supra dictum est... Solet a quibusdam sic opponi. Prima in duas: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: hanc igitur, quae videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse praescientiae. Circa primum tria facit: primo ostendit quod scientia Dei sit causa scitorum, ratione et auctoritate; secundo ostendit quod neque est causa eorum neque causata ab eis; quae duo duabus rationibus ostendit, ibi: quod si ita est, est ergo causa omnium malorum.

Tertio ostendit auctoritate Origenis, scientiam Dei causatam esse a scitis, ibi: Origenes tamen... Ait: non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum.

Ad hoc autem quod supra dictum est... Solet a quibusdam ita opponi. Hic inquit de ineffabilitate divinae scientiae; et supposito quod sit ineffabilis ex praedictis, hic solvit objectiones in contrarium factas; unde dividitur in duas partes: in prima ponit objectionem et solvit eam; in secunda objicit contra solutionem, et iterum solvit, ibi: sed adhuc urgent quaestionem.

Hic quinque quaeruntur: 1 utrum scientia Dei sit causa rerum; 2 utrum omnia uniformiter cognoscat; 3 utrum sit enuntiabilium; 4 utrum eorum quae non sunt; 5 utrum sit contingentium.

|a1 Articulus 1: Utrum scientia Dei sit causa rerum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit causa rerum. Scientia enim Dei tam a sanctis quam a prophetis scientiae artificis comparatur. Sed scientia artificis causa est scitorum per artem producendorum. Ergo videtur quod scientia Dei sit causa rerum.

AG2

Praeterea, cum similitudo sit quaedam unitas in forma, oportet quod in omni assimilatione vel unum similiarum sit causa alterius, vel utrumque ab una causa deducatur; quia unitas in effectu designat unitatem causae. Sed scientia est assimilatio quaedam. Ergo oportet semper quod scientia sit causa sciti, sicut est in scientia practica; vel scitum causa scientiae, sicut est in nostra scientia speculativa; vel utriusque sit causa una, sicut est in cognitione quam Angeli de rebus habent; quia ab eodem, scilicet Deo, imprimuntur species rerum in mente Angeli ad cognoscendum, et in materia ad essendum. Sed scientiae Dei, quae est ipse Deus, nihil est causa, neque scitum, neque aliquid. Relinquitur ergo quod ipsa scientia Dei sit causa sciti.

AG3

Praeterea, mensura semper habet rationem principii respectu mensurati, ut patet ex 10 metaphysic.. Quantitas enim mensuratur per principium quantitatis, ut substantiae omnes per principium substantiae. Sed scientia Dei mensura est rerum; unde dicit Anselmus, quod unaquaeque res veritatem habet quando implet illud ad quod in mente divina ordinata est. Ergo scientia Dei est causa scitorum.

AG4

Praeterea, sicut voluntas Dei est ipse Deus, ita et scientia ejus. Sed voluntas Dei absolute dicitur causa omnium volitorum, et bonitas omnium bonorum. Ergo scientia ejus debet dici causa omnium scitorum.

AG5

Sed contra, cujuscumque causa est Dei scientia, causa est Deus. Sed non omnium scitorum a Deo, causa est Deus; quia mala, quae sunt a Deo scita, non sunt ab ipso. Ergo nec scientia Dei causa est omnium scitorum.

AG6

Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno; res autem ab aeterno non fuerunt. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

CO

Respondeo dicendum quod loquendo de attributis divinis, attendenda est attributorum ratio quae, quia diversa est diversorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quamvis omnia sint una res; et inde est quod bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita causa viventium; et sic de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparisonem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad objectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quaedam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas, et hujusmodi.

Et haec omnia habent unum modum causalitatis, scilicet per modum communem efficientis exemplaris, ut dicimus, quod a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivente omnia viventia. Sed illa quae dicuntur per comparisonem ad objectum, habent etiam alium modum causalitatis, respectu scilicet objectorum, ut voluntas respectu volitorum; et sic quaeritur hic de causalitate scientiae. Constat enim quod scientia sua est causa per modum efficientis et exemplaris omnium scientiarum; sed dubium est, utrum sit causa scitorum.

Sciendum est ergo, quod scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset: sed in quantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificati. Primo scientia artificialis ostendit finem; secundo voluntas ejus intendit finem illum; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam.

Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum; et ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine, non reducitur in scientiam artificis sicut in causam.

Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem quae imperat actum.

Unde patet quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei; sed tantum causalitatem habet respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinae artis et finem; non tamen quod respectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adjungitur voluntati; et ideo in littera dicitur, quod scientia beneplaciti est causa rerum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit, quod in quantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum, quarum vult se esse principium, fluunt res ab eo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod scientia artificis non est causa defectus qui contingit in artificiato, quamvis etiam esset praescitus ab eo; nec etiam est completa causa artificati, nisi addatur voluntas, ut dicit Philosophus in 9 metaphysic.; et similiter est etiam de scientia Dei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mala non cognoscuntur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem bonorum; ut prius dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2; et ideo non sequitur quod sit causa nisi bonorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in quantum scientia Dei est sicut exemplar per modum artis rerum, sic dicitur mensura earum; unde mala sicut deficiunt a participatione formae artis, ita deficiunt a rectitudine mensurae; et

propter hoc etiam malum definitur ab Augustino, quod est privatio modi, inquantum deficit a mensura; speciei, inquantum deficit ab imitatione exemplaris; ordinis, inquantum deficit a fine.

RA4

Ad quartum dicendum, quod voluntas habet completam rationem causae, inquantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa causarum; unde et imperium super alias vires habet; et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur. De scientia autem non similiter se habet sicut de voluntate, ut dictum est, in corp.

Art.; nec etiam ita comparatur scientia ad scitum sicut vita ad viventem. Unde patet quod ratio non concludit.

RA5

Quintum concedimus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut creaturae non exeunt a Deo per necessitatem naturae, vel potentiae naturalis, ita nec per necessitatem scientiae; sed per libertatem voluntatis in qua completur ratio causalitatis; et ideo non quandocumque scivit creavit, sed quandocumque voluit.

¶a2 Articulus 2: Utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non uniformiter sit de rebus scitis.

Omnis enim scientia quae est de rebus aliter quam sint, est falsa. Sed scientia Dei verissima est. Cum igitur omnes res non habeant unum modum, videtur quod non uniformiter sit de omnibus.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, alius modus cognitionis est cognoscere rem per sui essentiam, et per sui similitudinem. Sed Deus seipsum per essentiam suam cognoscit, creaturas vero per similitudines earum in ipso existentes.

Ergo non uniformiter seipsum et creaturas cognoscit.

AG3

Praeterea, ut supra habitum est, dist. 16, quaest. 1, art. 2, Deus bona cognoscit per se, mala autem per aliud. Sed hoc facit diversum modum cognitionis. Ergo non uniformiter omnia cognoscit.

AG4

Praeterea, secundum dionysium, Deus eodem modo cognoscit res quo rebus esse tradidit. Sed secundum Augustinum, alia ratione creavit hominem et equum. Ergo alia ratione cognoscit; et ita non uniformiter de omnibus est.

SC1

Sed contra, dionysius in eodem capitulo dicit, quod materialia immaterialiter cognoscit, et multa unite, et sic de aliis. Ergo videtur quod sit uniformiter de omnibus.

SC2

Praeterea, modus cognitionis praecipue attenditur penes rationem medii, ex cujus diversitate de eodem potest haberi opinio et scientia. Sed Deus eodem medio omnia cognoscit, scilicet per essentiam suam, ut in eodem capitulo dionysius dicit. Ergo de omnibus est uniformiter.

CO

Respondeo dicendum, quod in qualibet cognitione potest considerari duplex modus: scilicet modus rei cognitae et modus cognoscentis.

Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis, ut dicit boetius.

Quod patet ex hoc quod ejusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus, quia sensus est potentia in materia; in intellectu autem, quia immaterialis est, ejusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cujus ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognoscente. Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui, ut patet ex libro de causis: et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis.

Quia ergo in intellectu divino est summa unitas, ideo ejus cognitio est uniformis de omnibus; omnia enim in eo unum sunt. Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est; quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis, et sic verum est; vel modum objecti, et sic falsum est; quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei; unde scit diversis diversos modos inesse; et similiter dicendum est ad omnes similes quaestiones.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, scientia quae est de re aliter quam sit, est falsa, est duplex. Quia adverbium aliter potest designare modum ipsius scientiae, et sic falsum est; quia scientia est immaterialis de rebus materialibus.

Vel potest designare modum scitorum, et sic verum est; unde ad propositum concludit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia Dei per quam seipsum cognoscit Deus, est etiam similitudo per quam cognoscit omnia creata; et ita per idem medium se et alia cognoscit. Unde ex parte cognoscentis invenitur unitas, sed ex parte cognitorum diversitas, quia aliquid eorum, scilicet ipse Deus, se habet per identitatem ad medium illud; alia per imitationem, scilicet ipsae creaturae.

RA3

Ad tertium dicendum similiter, quod Deus eodem medio, scilicet essentia sua, cognoscit et bona et mala; sed ad hoc medium diversimode comparantur bona quae ipsum imitantur, et mala quae ab ipso discedunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod una essentia divina est per quam esse omnibus tradidit, et per quam omnia cognoscit, ut idem dionysius dicit. Alietas autem rationum est ex diversitate respectuum, qui attenduntur secundum diversitatem rerum.

la3 Articulus 3: Utrum scientia Dei sit enuntiabilem.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit enuntiabilem. Scientia enim Dei est de rebus per ideas earum. Sed idea est similitudo rei incomplexae. Ergo videtur quod complexorum vel enuntiabilem Deus scientiam non habeat.

AG2

Praeterea, ut dicitur in 3 de anima, quando intellectus intelligit affirmationem et negationem, fit quaedam compositio. Sed in divino intellectu nulla est compositio. Ergo enuntiabilia non cognoscit.

AG3

Praeterea, sicut ibidem dicitur, operationi qua intellectus affirmat aliquid aut negat, admiscetur tempus; unde omnis enuntiatio cum tempore significat. Sed intellectus divinus omnino absolutus est a tempore. Ergo non est enuntiabilem.

AG4

Praeterea, intellectus divinus est verissimus, cui nulla falsitas admisceri potest. Sed duarum operationum intellectus uni admiscetur falsitas, scilicet ei qua affirmat aliquid aut negat; alteri vero non, qua scilicet intuetur quidditatem rei, ut in 3 de anima dicitur. Ergo videtur quod ista tantum operatio sit Deo attribuenda, et non prima, qua enuntiabilia cognoscuntur.

SC1

Sed contra, nostra scientia non tantum est de rebus, sed etiam de enuntiationibus. Si ergo essentia Dei non esset de enuntiationibus, esset imperfectior quam nostra.

SC2

Praeterea, quidquid praedicat Deus, scit. Sed multa enuntiabilia per prophetas praedixit, sicut virginem parituram, isa. 7. Ergo enuntiabilia scit.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Avicennae et ex dictis Algazelis videtur sequi quod Deus enuntiabilia nesciat, et praecipue in rebus singularibus; quia ponunt quod scit singularia tantum universaliter, id est secundum quod sunt in causis universalibus, et non particulariter, id est in natura particularitatis suae. Unde concedunt quod scit hoc individuum et illud; sed non scit hoc individuum nunc esse et postmodum non esse; sicut si aliquis sciret eclypsim quae futura est cras in suis causis universalibus; non tamen sciret an modo esset vel non esset, nisi sensibiliter videret.

Sed quia supra ostensum est quod Deus non solum habet huiusmodi cognitionem de particularibus, sed perfectam, in quantum cognoscit ea in sua particularitate secundum omnes conditiones individuales quae in eis sunt; ideo dicendum est, quod Deus non solum cognoscit ipsas res, sed etiam enuntiabilia et complexa; tamen simplici cognitione per modum suum; quod sic patet. Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilem intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum. Similiter etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius, et esse ejus; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam esse suum est causa et exemplar omnis esse. Unde sicut cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnem rem; ita cognoscendo esse suum, cognoscit esse cujuslibet rei; et sic cognoscit omnia enuntiabilia, quibus esse significatur; non tamen diversa operatione nec compositione, sed simpliciter; quia esse suum non est aliud ab essentia, nec est compositum consequens; et sicut per idem cognoscit bonum et malum, ita per idem cognoscit affirmationes et negationes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de forma existente in mente artificis et de idea rei quae est in mente divina: quia forma quae est in mente artificis, non est causa totius quod est in artificiatio, sed tantum formae; et ideo esse hanc domum, et cetera quae consequuntur naturam per formam artis, nescit nisi sensibiliter accipiat:

sed idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes conditiones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse divinum quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est; et ideo per esse suum simplex cognoscit sine compositione intellectuum vel divisione omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo; et de tali intellectu Philosophus loquitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod operationi intellectus nostri componentis et dividens admiscetur tempus duplici de causa; tum ex parte sua, quia accipit scientiam a continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione; tum ex parte intellectuum, quae in tempore sunt. In operatione autem divini intellectus advenit tempus tantum ex parte intellectuum, quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus; unde cognoscit hanc rem esse in tali vel in tali tempore: sed ex parte ipsius intellectus nullum tempus vel aliqua successio advenit; quia temporalia intemporaliter cognoscit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut operationi intellectus nostri qua inspicit quidditates rerum, non admiscetur falsitas nisi per accidens, inquantum cognitio quidditatis dependet a cognitione affirmationis, quod contingit in quidditatibus compositis, et non in simplicibus, ut dicitur in 9 metaph.: ita operationi intellectus divini non potest advenire falsitas nec in comprehendendo naturas rerum nec in comprehendendo enuntiabilia; quia utrumque eadem operatione cognoscit, et per unum idem simplex, ut ex dictis, in corp. Art., patet.

¶4 Articulo 4: Utrum scientia Dei sit non entium.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non possit esse non entium. Scientia enim importat respectum ad scibile. Sed ea quae dicunt respectum ad creaturam, non dicuntur de Deo nisi creaturis existentibus, ut Dominus, et creator, et hujusmodi. Ergo videtur quod non possit Deus dici scire res aliquas, nisi quando sunt.

AG2

Praeterea, scientia non est nisi verorum, ut in posterioribus dicitur. Sed verum et ens convertuntur. Ergo non est nisi entium.

AG3

Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum.

Sed ea quae non sunt non commensurantur alicui.

Ergo eorum non est scientia Dei.

AG4

Praeterea, primum cadens in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna dicit. Sed nulla virtus potest cognoscere aliquid nisi praesupposita ratione primi objecti, sicut visus nihil videt sine lumine. Ergo nec aliquis intellectus potest cognoscere nisi entia.

SC1

Sed contra, quidquid eligitur sine errore, hoc scitur. Sed secundum Augustinum, eliguntur quae non sunt; nec tamen errat qui eligit, scilicet Deus. Ergo videtur quod eorum quae non sunt, notitiam habeat.

SC2

Praeterea, sicut se habet scibile ad scientiam nostram ut prius, ita se habet scientia Dei ad scibilia ut prior eis. Sed quaedam scibilia sunt quorum non habemus scientiam, ut Philosophus tradidit. Ergo et scientia Dei potest esse eorum quae non sunt.

CO

Respondeo dicendum, quod quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente; unde et Avicenna dicit, quod de eo quod omnino est non ens, nihil potest enuntiari. Unde secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causae, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis. Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causae, sed etiam in esse naturae; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione, vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones; et talia dicitur Deus scire scientia visionis. Res autem illas quarum esse in nullo tempore est in propria natura, cognoscit esse in potentia causae vel creaturae deficientis, sicut mala, vel in potentia operativa sua, sicut bona.

Scit etiam ea esse in cognitione sua, inquantum scit se cognoscere ea, et posse se facere ea, quantum ad bona; vel posse contingere ex defectu creaturae, quantum ad mala. Et iste modus cognitionis nominatur scientia simplicis intelligentiae, inquantum scilicet per modum istum cognoscitur ipsa simplex natura rei quae posset esse, tamen

non cognoscitur ipsum esse simplex, cujus proprie est visio, sed secundum quid tantum, ut dictum est, in corp. Art..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnes relationes quae fundantur super aliquam operationem actualem procedentem in creaturas, non possunt convenire Deo, nisi ex tempore creaturis existentibus; sed relatio importata in scientia, potentia et voluntate non fundatur super aliquam operationem actualiter in creaturam procedentem; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum quod non entia habent veritatem, sic ea Deus scit: quae enim erunt post mille annos non scit ea Deus esse nunc; quoniam non est verum ea esse nunc; sed scit ea futura esse tunc quando verum erit ea esse: similiter illa quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, scit ea esse in cognitione sua, et in potentia causarum suarum, prout est verum ea sic esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est non scitur a Deo ut commensuratum actu scientiae suae, sed ut commensurable: et hoc sufficit ad scientiae veritatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens, vel in propria natura, vel in causa sua, vel in cognitione aliqua: et sic etiam sunt entia omnia quae Deus cognoscit.

¶a5 Articulus 5: Utrum scientia Dei sit contingentium.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit contingentium. Scientia enim Dei est causa omnium scitorum bonorum. Sed omnis causa necessaria inducit necessarios effectus: posita enim causa, necessario ponitur effectus, nisi causa sit deficiens in minori parte, sicut causa naturalis. Cum ergo scientia Dei non sit deficiens, videtur quod id cuius est, sit necessarium, et ita non sit contingentium.

AG2

Praeterea, scientia non est nisi verorum.

Sed in futuris contingentibus non est alterum determinate verum, ut Philosophus probat.

Ergo videtur quod non possit esse eorum scientia divina.

AG3

Praeterea, si sit contingentium, ponatur quod Deus sciat socratem currere; inde sic. Aut est possibile socratem non currere, aut impossibile.

Si enim est impossibile ipsum non currere, ergo ab aequipollenti necesse est ipsum currere, et sic haberetur propositum, quod illud cuius est scientia Dei, sit necessarium. Si autem possibile est ipsum non currere, ponatur ergo. Possibile enim est, secundum Philosophum, quo posito, non sequitur inconueniens. Sed positum erat quod Deus sciret socratem currere.

Ergo scit esse quod non est. Omnis autem talis scientia falsa est. Ergo scientia Dei erit falsa, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod socratem non currere, non fuit possibile sed necessarium.

AG4

Si dicatur, quod est necessarium necessitate consequentiae et non necessitate consequentis; sive necessitate conditionata, hac scilicet conditione si est praescitum, et non necessitate absoluta: contra, in omni vera conditionali si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute: quia ad antecedens semper sequitur consequens, et ad necessarium nunquam sequitur falsum, quamvis e converso, ut probatur in 1 poster.. Sed hujus conditionalis, socrates currit si est praescitum a Deo, antecedens est necessarium absolute: tum quia omne praeteritum est necessarium, tum quia omne aeternum est necessarium. Ergo et socratem currere est necessarium absolute: ergo videtur quod scientia non est nisi de necessariis.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum in lib.

Priorum, ex majori de necessitate, et minori de inesse, sequitur conclusio de necessitate.

Inde sic. Omne scitum a Deo necesse est esse verum.

Sed hoc est scitum a Deo. Ergo necesse est esse verum; et sic idem quod prius.

AG6

Si dicas, quod ista est duplex: scitum a Deo necesse est esse verum: quia potest esse de dicto; et sic est composita et vera: vel potest esse de re; et sic est divisa et falsa: hoc enim dictum est necessarium, scilicet scitum a Deo est verum; sed hanc rem quae ponitur sciri a Deo non necesse est fieri, quia contingenter fit: contra, ista distinctio tenet tantum in formis separabilibus, in quibus subjectum esse potest, non autem in formis inseparabilibus a subjecto. Unde istam nullus distinguit: cygnum album possibile est esse nigrum: quia albedo a cygno non separatur nisi secundum rationem et intellectum; unde quod non potest simul esse cum albo, non potest simul esse cum cygno. Sed in hoc quod dicitur scitum, importatur quiddam semper concomitans

subjectum: quia quod semel est scitum a Deo, non potest non esse scitum ab eo. Ergo videtur quod distinctio illa nihil ad propositum valeat.

AG7

Si dicas quod contingens quando futurum est, potest, non esse; sed non ex quo ponitur praesens vel praeteritum; et sic Deus, cognitionem ejus habet: contra, omnis scientia quae est de aliquo praesente, de quo non erat quando futurum erat, recipit additionem secundum temporum successionem. Sed scientia Dei nihil accipit additionis a rebus, nec est in ea aliqua successio secundum tempora. Ergo si futura contingentia non cognoscit, ut futura sunt, nullo modo est contingentium, ut sunt praesentia vel praeterita.

SC1

Sed contra, ea quae subsunt libero arbitrio sunt maxime contingentia. Sed horum cognitionem Deus habet: alias non redderet unicuique secundum opera sua. Ergo sua scientia est contingentium.

SC2

Praeterea, supra habitum est quod scientia Dei est omnium. Sed non omnia ex necessitate contingunt, ut ad ipsum sensum patet, et a philosophis probatum est, et in fide suppositum est. Ergo scientia Dei non tantum est necessariorum, sed etiam contingentium.

CO

Respondeo dicendum, quod propter hujusmodi difficultates, quidam Philosophi negaverunt, Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri; et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulacionis quae est ex materia, sicut intellectus noster impeditur, in 36 distin., quaest. 1, art. 1, ostensum est; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiae: contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, videtur quod non possit esse contingentium.

Secundo propter ordinem scientiae ad scitum; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit.

Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de secunda: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.

Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclipsis, et hujusmodi. Quaedam autem sunt causae ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris.

Sed quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt socratem currere, quia socratem currere dum currit, necessarium est; et certam cognitionem habere potest.

Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur.

Quod qualiter sit, evidenter docet boetius in fine de consol.. Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius.

Unde secundum boetium melius dicitur providentia quam praevidentia: quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis specula. Sed tamen potest dici praescientia, in quantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur.

Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant.

Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitio successivis.

Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram, et respectu futuri praeteritam: sed videt istud tempus in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora: et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod a causa prima non trahit effectus necessitatem, sed solum a causa proxima, ut dictum est, in corp. Art.; et ideo ratio non procedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet causam determinatam; et ideo ejus certa cognitio haberi non potest ab intellectu nostro, cujus cognitio est in tempore determinato et successive. Sed dum est in actu, determinate verum est; et ideo a cognitione quae est praesens illi actui, potest certitudinaliter cognosci; sicut patet etiam de visu corporali: et quia cognitio divina aeternitate mensuratur, quae eadem manens omni tempori praesens est, unumquodque contingentium videt prout est in suo actu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiam si futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum dum est; et quia esse quod est, quando est, necesse est; quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium; quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali; et ideo simile est sicut si ego videam socratem praesentialiter currere; quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum, est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta.

RA4

Ad quartum dicendum quod ad hoc argumentum multipliciter respondetur.

Quidam enim dicunt, quod hoc antecedens, scilicet hoc esse praescitum a Deo, non est necessarium.

Et si objiciatur, quod est dictum de praeterito, ergo est necessarium; respondent, quod hoc habet instantiam in praeteritis quae dicunt respectum ad futurum; unde cum dicitur hoc fuisse futurum, quamvis sit dictum de praeterito; tamen quia dependet a futuro, non est necessarium; quia quod fuit quandoque futurum, potest non esse futurum; quia futurus quis incedere non incedet, ut dicitur in 2 de generat.. Sed ista instantia nulla est; quia quamvis quod fuit futurum, possit non esse futurum impeditis causis quae erant determinatae ad effectum ut in majori parte, non tamen potest non fuisse futurum; semper enim verum erit dicere: hoc quandoque fuit futurum. Similiter non est ad propositum; quia cum dicitur praescitum, non importatur tantum ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut praeteritus.

Et ideo alii dicunt, sicut videtur Magister dicere in littera, quod hoc antecedens non est necessarium; quia praescitum, quamvis secundum vocem consignificet tempus praeteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit praeteritum: et ideo sicut Deus potest non praescire, ita potest non praescisse. Sed istud etiam non solvit; quia quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinsicis, ut velle, intelligere, et hujusmodi; unde non est contingens non esse, si ponatur esse. Et quia consequens non potest poni non esse, quin etiam antecedens ponatur non esse, consequens non poterit poni non esse. Sed hoc certum est quod antecedens potest poni esse; verum enim est determinate Deum aliquid futurum nunc scire; et ita sequitur quod consequens non possit poni non esse, etiam absolute sumptum; et multo minus quod possit contingere non esse.

Et ideo alii dicunt, quod istud antecedens est contingens, quia designantur ibi duo, scilicet actus divinus qui immutabilis est, et ordo ad futurum, qui mutabilis est mutabilitate rei; et ideo totum iudicandum est contingens propter alterum tantum.

Istum enim esse hominem album, contingens est, quamvis esse hominem sit necessarium. Sed istud etiam non videtur dubitationem solvere. Cum enim dicitur Deus praescivisse aliquid, ordo ille ad futurum designatur ibi ut objectum super quod transit actus. Est enim sensus: praescivit, idest scivit hoc esse futurum. Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia alicujus actus, ut dictum, oportet quod materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur; ut cum dicitur: scio istum currere: ea autem quae sic sumuntur, nullam differentiam contingentiae vel necessitatis in propositione faciunt; tum quia veritas et necessitas propositionis ex principali verbo pendet, in quo intelligitur compositio: tum etiam quia dictum hoc modo positum non sumitur ut verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed ut dictum quoddam tantum. Unde aequalis necessitas vel contingentia est harum duarum propositionum: dico socratem currere, et dico solem moveri; etiam posito quod ipsum dicere sit necessarium; et ita posito etiam quod ordo ille importatus ad futurum sit mutabilis, nihil impeditur de necessitate antecedentis.

Unde alii dicunt, hoc antecedens esse necessarium; nec tamen consequens est necessarium; quia illa maxima intelligitur tantum in illis conditionibus in quibus antecedens est causa proxima consequentis. Sed hoc etiam non plene solvit, quia regula illa non probatur a Philosopho, ratione causalitatis, sed ratione consequentiae, secundum quam ex necessario sequitur necessarium, sive sit causa, sive sit effectus.

Et ideo aliter dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus tum etiam ex ordine ad scitum; quia ista res non ponitur subjacere scientiae divinae nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est; et ideo similis necessitas est inserenda in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum quod est socratem currere, secundum quod est in actu; et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet quod si sumatur socratem currere secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet: non enim sequitur ex antecedente nisi secundum quod substat divinae scientiae, cui subjicitur prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali; unde etiam sic sumendum est consequens, quomodo patet quod consequens necessarium est: necesse enim est socratem currere dum currit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ista: omne scitum a Deo necesse est esse, est duplex, eo quod potest esse de dicto, vel de re: et si sit de dicto vera est, et si sit de re, falsa est: et similiter conclusio duplex est. Et hujus distinctionis ratio est, quia potest istud sumi secundum conditionem qua subjacet divinae scientiae; et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet, vel potest ista res sumi sine aliqua conditione; et sic non est necessaria: quia potest sic considerari ut est in causis suis antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scita a Deo futura esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis iste respectus ad rem sit inseparabilis secundum quod attingit eam; non tamen attingit eam nisi prout est in esse actuali praesentialiter considerata; et ideo potest fieri distinctio secundum quod res illa consideratur ut cadens sub respectu illo vel ut non cadens.

Verbi gratia, cursus socratis subjacet certitudini divinae scientiae, prout est in actu; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinae scientiae: si enim Deus vidisset ipsam causam, ut socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset istud scire; et ideo patet quod distinctio illa, scilicet quod possit esse de re, vel de dicto, bona est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus non tantum cognoscit ea quae sunt nobis praesentia, sed quae sunt nobis praeterita et futura, supra quae tamen omnia intuitus divinus cadit, secundum quod suis temporibus praesentia sunt. Unde non sequitur quod aliquam rem Deus quandoque sciat quam aliquando nescivit.

EX

Quia futurum est, ideo scitur a Deo. Hic denotatur causa consequentiae et non essendi.

Illorum enim peccata praescivit, non sua; quasi dicat: si sua praescientia eos ad peccandum cogeret non ipsi peccassent, quia coacti facerent; sed ipse Deus coactor.

|+d39.q1 Distinctio 39, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic ostendit, cujus causa sit divina scientia; et dividitur in partes duas: in prima inquit, utrum sit invariabilis; in secunda, utrum sit universalis, ibi: ei vero quod praedictum est... Videtur obviare quod ait Hieronymus. Prima in duas: in prima movet quaestionem, et objicit contra veritatem; in secunda determinat, ibi: ad quod dicimus, quod

Dei scientia omnino immutabilis est; et dividitur in duas: in prima determinat concedendo ea quae ponunt variationem ex parte scitorum, et non ex parte scientiae; in secunda determinat quae ex parte scientiae variationem important, ibi: hic opponitur a quibusdam ita. Et circa hoc duo facit: primo negat ea quae simpliciter neganda sunt; secundo ponit opinionem quorundam qui concedunt quasdam locutiones, quae variationem scientiae significare videntur, retorquentes tamen ad varietatem scitorum, ibi: item a quibusdam dicitur Deum posse plura scire quam sciat.

Ei vero quod praedictum est... Videtur obviare quod ait Hieronymus. Hic inquit, utrum praescientia vel providentia Dei, sit universalis causa omnium; et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo determinat eam, ibi: ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus; tertio recapitulat, ibi: simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia.

Hic est duplex quaestio. Prima de invariabilitate scientiae divinae. Secunda de universalitate providentiae ejusdem.

Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum Deus possit non scire illud quod scit; 2 utrum possit aliquid scire quod non scit, vel plura quam scit; 3 utrum Deus sciat infinita.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus possit non scire illud quod est scitum ab eo.

AG1

Circa primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit non scire illud quod scitum est ab eo; quia, secundum Augustinum, Hieronymum et Philosophum, Deus non potest facere ut id quod est praeteritum, non fuerit. Sed cum dicitur: hoc est scitum a Deo, significatur ut praeteritum. Ergo non potest non esse scitum ab eo.

AG2

Si dicas, quod est praeteritum dependens a futuro, hoc nihil est, ut prius dictum est, dist. 37, quaest. 1, art. 3, quia non importatur in participio tantum ordo ad futurum, ut in hoc participio futurum; sed etiam actus quidam.

AG3

Praeterea, omne quod est, necesse est esse dum est, ut dicit Philosophus.

Sed scire Dei non est nisi ut ens actu, cum mensuretur aeternitate, in qua nihil praeterit vel succedit. Ergo videtur quod non possit non esse; et ita Deus non possit non scire illud quod scit.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum, omne aeternum est necessarium.

Sed quodlibet scire Dei est aeternum. Ergo est necessarium; ergo ab aequipollenti non potest non esse.

AG5

Scire ipsius est ipsum esse ejus. Sed ipse non potest non esse. Ergo non potest non scire quod scit.

SC1

Sed contra, quidquid Deus scit, operando operatur.

Sed potest non operari quod operatur. Ergo potest non scire illud quod scit.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut attributa divina differunt secundum proprias rationes, et sunt tamen una res; ita etiam actus attributorum sequuntur rationes eorum; et ideo alicui actui attribuitur quod alteri non convenit. Dicimus enim Deum scire quod non vult, vel quod non facit. Est ergo haec ratio voluntatis ut libere actum suum producat; quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus; unde potest velle et non velle. Sed hoc intelligendum est, dum actus est in egrediendo a voluntate; quia postquam transit, non subjacet facultati ejus; non enim potest non voluisse quod voluit. Similiter non subjacet facultati ejus ut utrumque simul producat; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum intelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato; sed de omnibus actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui, et hujusmodi. Cum igitur actus divinae voluntatis semper sit in actu, et non pertransiens in futurum, semper est quasi in egrediendo a voluntate; et ideo manet libertas divinae voluntatis respectu ipsius. Unde potest dici, quod Deus potest non velle hoc; non tamen potest ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit, accipiendo post et nunc ex parte voluntatis, quae mutabilis esse non potest. Et quia dictum est supra, dist. 8, quaest. 3, art. 1, de actu divinae scientiae, secundum quod est causa operis ejus ut informans ipsum, quod est imperatus a voluntate; ideo potest concedi quod Deus hoc modo potest non praescire. Non tamen potest esse ut simul praesciat et non praesciat, vel quod nunc praesciat et postmodum non praesciat, loquendo de praescientia ex parte scientiae tantum; ita quod non fiat vis de ratione futuri; quia quod modo est futurum, postea erit praesens; et tunc non est praescitum, sed scitum est. Et ideo dicendum est secundum distinctionem Magistri, quod si accipiat conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo: si autem accipiat divisim, sic est in potestate sua scire et non scire; et haec libertas demonstratur cum dicitur quod Deus potest hoc non scire.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus scientiae divinae nunquam transit in praeteritum, sed semper est in actu: et ideo semper manet in libertate voluntatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa solutio nihil valet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod est, necesse est esse dum est; absolute tamen loquendo, non necesse est esse. Ita et Deo scire necesse est dum scit; non tamen necesse est eum scire nisi necessitate immobilitatis, quae voluntatis libertatem non excludit; et haec libertas significatur cum dicitur, quod Deus potest hoc non scire vel non velle.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omne aeternum est necessarium necessitate immobilitatis, quae libertatem voluntatis non excludit, ut dictum est, dist. 8, quaest. 3, art. 1.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet esse et scire sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem ut imperatum ab ipsa, esse autem non; et ideo esse suum non subjacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus possit scire aliquid quod nescit.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit scire aliquid quod nescit. Nihil enim existentium cognoscit Deus nisi per ideam. Sed non potest aliqua idea in ipso esse quae non sit: quia cum idea sit forma rei in Deo existens, non potest intelligi quod aliqua forma adveniat Deo sine mutatione ejus. Ergo non potest scire ea quae non scit.

AG2

Praeterea, scientia realiter refertur ad scibile, et dependet ad ipsum. Sed mutato eo quod ad aliquid dependet, etiam ipsum mutatur. Ergo videtur quod si aliquid posset esse scitum a Deo quod non est modo scitum ab eo, scientia ejus possit mutari.

AG3

Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium, sicut quantitas virtutis secundum quantitatem objectorum. Ergo ad pluralitatem scibilium sequitur augmentum scientiae. Sed si posset scire aliquid quod non scit, posset plura scire quam sciat. Ergo posset augeri ejus scientia; quod est impossibile. Ergo et primum.

AG4

Praeterea, supra dictum est, dist. 38, quaest. 8, art. 4, quod Deus non tantum scit ea quae sunt, sed et ea quae non sunt. Ab his autem nihil potest aliud esse, cum nihil sit medium inter ens et non ens. Ergo non potest aliquid aliud scire ab illis quae scit.

SC1

Sed contra, Deus potest operari quod non operatur.

Sed quidquid operatur, operatur per suam scientiam. Ergo potest scire aliquid aliud ab his quae scit.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur scire aliquid dupliciter; vel scientia visionis, secundum quod videt res quae sunt vel erunt vel fuerunt non solum in potentia causarum suarum, sed etiam in esse proprio; vel scientia simplicis intelligentiae, secundum quod scit ea quae nullo tempore sunt, esse in potentia causarum suarum. De hac igitur loquendo, Deus non potest scire aliquid aliud ab his quae scit; quia nihil potest esse aliud ab his quae sunt et quae possunt esse. Loquendo autem de scientia visionis de qua hic Magister loquitur, sic potest aliquid aliud videre ab his quae videt, secundum quod potest ei quod habet esse in potentia sua tantum, dare esse in propria natura. Si tamen hoc in esse produceret, ab aeterno ab eo esset praescitum; et ideo distinguendum est hoc etiam sicut et supra, art. Praeced.. Si enim intelligatur conjunctim, sic Deus non potest scire quod non scit: quia ista duo sunt impossibilia, quod Deus sciat aliquid quod ab aeterno nescivit. Si autem intelligatur divisim, sic est verum, et designatur potestas libertatis, ut supra dictum est, art. Antec., et non mutabilitas scientiae vel voluntatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod idea secundum essentiam est una, et non distinguitur nisi per respectum ad diversa. Unde si poneretur aliqua alia res, non fieret additio alicujus formae, sed respectus tantum. Vel dicendum melius, quod sicut ipsum scire est subjectum libertati voluntatis, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinae scientiae, sicut scientia artificis ad formam artificiatam quam excogitat: et ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni quod actus sciendi sit in eo, et quod non fuerit; ita non potest designari quod idea sit in eo et non fuerit; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientia nostra dependet a scibili; sed scibile dependet a scientia Dei; unde sicut scientia nostra variatur, scibili immobili permanente; ita scibile mutatur, scientia Dei non mutata.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquo modo concedatur quod Deus potest scire aliquid aliud ab his quae scit; non tamen videtur posse concedi quod possit scire plura quam scit; quia cum dicitur, plura, designatur

comparatio ad aliquid praeexistens, cum quo hoc non erat; et hoc non potest esse, ut ista duo sint simul vera: prius nescivit, et modo scit: nec hoc ipse potest: et ita patet quod cum dicitur, potest plura scire, aliquo modo pertinet ad sensum compositum. Unde Magister non simpliciter concedit, sed opinionem narrat; et similiter non debet concedi quod scientiae ejus aliquid addatur, nec aliquid hujusmodi, quod facit intellectum sensus compositi. Si tamen concederetur, non ideo sequeretur scientiam posse augeri; quia ipse per unum et idem scit multa et pauca, quod est primum et per se objectum scientiae ejus, scilicet essentiam suam quae est similitudo ejus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ea quae non sunt, Deus non scit scientia visionis; et de hac tantum hic loquimur.

¶a3 Articulus 3: Utrum Deus sciat infinita.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sciat infinita. Scientia enim numeratur secundum scita. Sed in Psal. 146, 5, dicitur, quod sapientiae ejus non est numerus. Ergo scita ejus sunt infinita.

AG2

Praeterea, Deus non alio modo scit quasdam species numerorum quam alias. Sed quasdam scit actu et determinata scientia quascumque aliquis homo scit. Cum igitur species numerorum sint infinitae, videtur quod ipse sciat infinita determinate.

AG3

Praeterea, particularia sunt infinita. Sed Deus scit particularia, ut supra, dist. 36, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo scit infinita.

AG4

Praeterea, potentia sua dicitur infinita, et dicitur infinitorum simpliciter. Sed nihil potest facere nisi per scientiam. Ergo videtur quod scientia ejus sit infinitorum simpliciter.

AG5

Sed contra, quidquid scitur, perfecte scientia comprehenditur. Sed quidquid comprehenditur, intellectus comprehensione finitur, ut dicit Augustinus in Lib. De videndo Deum, et Philosophus in 2 metaph.. Cum igitur infinitum non possit finiri, videtur quod a nullo intellectu possit perfecte sciri.

AG6

Si dicamus, quod quamvis sit infinitum in se, tamen comparatur ad intellectum divinum, finitum est, contra; quod dicitur de aliquo diversimode respectu diversorum, est in genere relationis; ex hoc enim probat Philosophus, magnum et parvum relativa esse.

Ergo quidquid praedicatur de aliquo absolute, cuicumque comparetur, conveniet sibi. Sed esse infinitum est praedicatum absolutum. Ergo quod in se est infinitum, respectu nullius potest dici finitum.

AG7

Praeterea, infinitum finito infinitum est; quia non potest pertransiri ab eo. Sed sicut infinitum non pertransitur a finito, ita non transitur ab infinito, ut probatur in 4 physic.. Ergo infinitum neque respectu finiti neque respectu infiniti finitum est.

AG8

Praeterea, quidquid scitur in actu, actu est in sciente. Sed infinita non possunt esse in actu.

Ergo infinita sciri non possunt.

CO

Respondeo dicendum, quod infinitum potest accipi dupliciter. Vel intensive ad modum quantitatis continuae; et sic Deus non scit infinitum in actu: quia quantitas infinita continua neque est neque esse potest; nisi dicatur scire infinitum, in quantum seipsum scit, qui infinitus est. Alio modo potest sumi infinitum secundum quantitatem discretam; et sic dicendum est, quod scientia simplicis intelligentiae Deus scit infinita quae sunt in potentia ipsius, non tantum secundum individua, sed etiam secundum species. Posset enim infinitas alias species procreare, et scit se posse illas. Loquendo autem de scientia visionis, secundum quod videt res non tantum in seipso, sed etiam unumquodque in proprio esse; sic scientia sua non est infinitorum. Hoc autem non est ex defectu scientiae ejus, sed ex defectu rerum, quae non sunt infinitae secundum omne tempus numeratae. Unde si poneretur mundus semper fuisse et nunquam deficere, sicut Philosophi posuerunt, scientia sua esset infinitorum, etiam videndo singula in proprio esse: quod scientiae nostrae non potest convenire, quia non potest singula proprie cognoscere nisi per diversas formas ab eis acceptas; unde oportet quod unum post aliud intelligat, ut ex praedictis, dist. 35, quaest. 1, art. 1, patet; et ita si intelligeret infinita, sequeretur quod infinita numeraret; quod est impossibile. Sed tamen intellectus noster potest quodammodo intelligere infinita, in quantum intelligit formam universalem, quae est in potentia ad infinita singularia. Unde etiam a philosophis probatur intellectus immaterialis esse, quia quodammodo est virtutis infinitae; quod nullo modo virtuti in materia existenti convenire potest. Intellectus autem divinus, uno, quod est essentia sua, omnia quae sunt vel possunt esse intelligit, non tantum universali cognitione, sed etiam propria et determinata, ut ex praedictis, dist. 35, quaest. 1, art. 3, patet;

unde non oportet quod cognoscat res diversas aliquo transitu, sed uno intuitu omnia videt; et propter hoc non prohibetur esse infinitorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod scientiae Dei dicitur non esse numerus propter infinitam virtutem ejus in comprehendendo, et non propter infinitatem scitorum scientia visionis determinata, per quam res in propria natura cognoscuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquas species numerorum scit Deus etiam scientia visionis, sed non omnes; quia posito initio et fine mundi, est aliqua species numeri quam res in successione temporum existentes non praetergrediuntur; omnes tamen scit scientia simplicis intelligentiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod numerus particularium non est infinitus simpliciter nisi supposita aeternitate mundi, quod est contra fidem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod potentia respicit sicut objectum ens possibile, cujus ratio non dependet ab esse in actu; unde si nunquam ponantur infinita reduci in actum successione temporis, dicitur tamen potentia simpliciter infinitorum. Scientiae autem objectum est verum, quod cum ente convertitur; unde non potest dici scientia simpliciter eorum quae non habent esse in actu secundum aliquod tempus, sed secundum quid tantum, sicut etiam secundum quid esse dicuntur in potentia causae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intellectus discurrens per rem, non potest comprehendere rem infinitam, quia finiret eam numerando partes ejus; sed scientia Dei sine discursu uniformiter est unius et multorum, finitorum et infinitorum.

RA6

Sextum concedimus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit res pertranseundo; unde objectio non procedit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod omnia quae Deus scit, sunt in ipso unum, et non distinguuntur nisi per diversos respectus. Non est autem inconueniens relationes quae sequuntur operationem intellectus, esse infinitas, ut dicit Avicenna.

|+d39.q2 Distinctio 39, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de divina providentia; et circa hoc duo quaeruntur: 1 quid sit; 2 utrum sit omnium.

|a1 Articulus 1: Utrum providentia pertineat ad scientiam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia pertineat ad scientiam. Sicut enim dicit boetius, providentia Dei dicitur, quia porro videt quasi a specula aeternitatis. Sed videre pertinet ad scientiam. Ergo videtur quod et providentia.

AG2

Item, videtur quod ad omnipotentiam. Dicitur enim sapient. 14, 3: tu autem pater gubernas omnia providentia. Sed gubernatio pertinet ad potentiam, ut habetur ad Hebr. 1, 3: portansque omnia verbo virtutis suae. Videtur ergo quod et providentia.

AG3

Item, videtur quod ad voluntatem. Sicut enim dicit Damascenus, providentia est divina voluntas secundum quam omnia in finem convenientem deductionem accipiunt; et ita videtur expresse quod ad voluntatem pertineat.

AG4

Item, videtur quod sit idem quod dispositio.

Sicut enim dicit boetius, providentia est ratio in summo omnium principe constituta, per quam cuncta disponit. Sed disponere est dispositionis. Ergo videtur quod dispositio divina et providentia idem sint.

AG5

Item, videtur quod sit idem quod fatum.

Comparatio enim alicujus ad diversa non diversificat ejus essentiam. Sed fatum et providentia non differunt nisi secundum comparisonem ad diversa: sicut enim dicit boetius, modus quo res geruntur, cum ad divinam

cognitionem refertur, providentia dicitur: cum vero ad res ipsas quae geruntur, fatum vocatur. Ergo videtur quod providentia et fatum non differant per essentiam.

CO

Respondeo dicendum, quod ista tria, dispositio, scientia et providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis ejus scientia consideranda est. Sciendum est ergo, quod artifex praeconciendo artificiatum suum considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto; et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quae possunt impedire finem; unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras et hujusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem.

Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiae, ratione solius cognitionis et non ratione alicujus operationis. Unde est et finis, et eorum quae sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine dispositionis: quia dispositio ordinem quemdam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quae promovent in finem, dicitur providentia: providus enim dicitur qui bene conjectat de conferentibus in finem, et de his quae impedire possunt. Unde etiam in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et sui ipsius, et eorum quae facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum: sicut etiam Philosophus ponit, ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et ad bonum ducis. Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quae ordinem conservant et propellit omnium inordinationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod providentia et dispositio diversimode consideratae pertinent ad scientiam voluntatem et potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatu speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic providentia et dispositio ejus pertinent tantum ad scientiam.

Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est.

Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt aeterna, sed tertio modo sunt ex tempore.

Et ipsa executio providentiae, gubernatio dicitur.

RA2

Unde patet solutio ad secundum et tertium et similiter ad quartum: quia providentia includit dispositionem et addit: et propter hoc etiam per providentiam disponere dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod providentia et fatum differunt per essentiam: sicut enim forma domus est aliud per essentiam, secundum quod est in mente artificis ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis ubi artificium dicitur; ita etiam ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur: ex quibus fatum dicitur a for faris; vel quia est quoddam effatum divinae ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus: vel ex eo quod ex harum consideratione causarum fari solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus caeli praecipue.

¶2 Articulus 2: Utrum providentia sit omnium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnium sit providentia. Ad providentiam enim pertinet remotio eorum quae impediunt a fine. Sed malum dicitur per deordinationem a fine. Cum igitur multa mala sint in universo, videtur quod non omnia providentiae divinae subjaceant.

AG2

Praeterea, nihil quod casu fit, est provisum: quia casus dicitur inopinatus rei eventus, et secundum Philosophum, est in his quae aguntur propter aliquid, cum aliud contingat praeter id quod intendebatur. Sed multa fiunt casu in mundo, ut probat Philosophus; alias omnia ex necessitate contingerent, nisi causae aliquae deficerent ut in minori parte, quod casum inducit. Ergo non omnia sunt provisiva a Deo.

AG3

Praeterea, omne quod est provisum, est ordinatum in unum. Sed liberum arbitrium non est ordinatum in unum, sed se habet ad utrumlibet.

Ergo ea quae sunt a libero arbitrio, providentiae divinae non subjacent.

AG4

Praeterea, omne quod est provisum, consequitur finem ut in pluribus, nisi sit providentia errans. Sed malum invenitur ut in pluribus, quod est secundum exitum a fine. Ergo universum providentia non regitur.

AG5

Praeterea, providentiae proprium est ordinare.

Sed multa inordinate contingunt in universo tam in rebus naturalibus, sicut quod aestates sunt pluviosae et hiemes siccae, quam etiam in hominibus, ut quod justus ab impiis puniuntur, qui prosperitatibus affluunt et multa hujusmodi. Ergo videtur quod universum providentia non regatur.

AG6

Praeterea, Habac. 1, 14, dicitur: numquid facies homines ut pisces maris? et hoc dicit admirando ea quae videntur inordinate in hominibus contingere. Ergo videtur quod ad bruta non se extendat Dei providentia.

SC1

Sed contra est quod habetur Sap. 12, quod est ei cura de omnibus. Sed nomine curae vel sollicitudinis, providentia signatur. Ergo providentia ejus ad omnia se extendit.

CO

Respondeo dicendum, quod haec quaestio fere ab omnibus sapientibus ventilata est, et ideo oportet diversorum positiones videre, ut erroribus evitatis, viam veritatis teneamus.

Sciendum est ergo primo, quod quidam posuerunt, nullius rei esse providentiam, sed omnia casu contingere: et ista fuit positio democriti, et quasi omnium antiquorum, qui negaverunt causam agentem et posuerunt tantum causam materialem. Sed haec positio satis efficaciter in philosophia improbata est.

Alii posuerunt providentiam esse quarumdam rerum et non omnium, et hi dividuntur in duas vias. Quaedam enim positio est, quod providentia Dei non se extendit nisi ad species, et non ad individua, nisi quae necessaria sunt; eo quod ponebant, illud quod exit cursum suum, providentiae legibus non subjacere; et ideo ea quae frequenter deficiunt a cursu ordinato, non sunt provisae, sicut particularia corruptibilia et generabilia; et ista opinio imponitur Aristoteli: quamvis ex verbis suis expresse haberi non possit, sed Commentator suus expresse ponit eam in 11 metaph.. Dicit enim, quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et hujusmodi.

Sed haec opinio expresse tollit iudicium Dei de operibus hominum.

Et ideo alia positio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus quae dicta sunt, et ulterius de individuis hominum, non tantum secundum quod communicant in specie, sed etiam secundum particulares actus eorum; et hanc ponit Rabbi Moyses, et rationem assignat ex eo quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectu suo formam speciei, in quantum est species: quia intellectus attribuit intentionem universalitatis naturae apprehensae, quam non habet in rebus extra animam; et ideo individuum hominis etiam non deseritur a providentia quae est specierum, et praecipue quia communicat cum substantiis perpetuis, quarum etiam est per se providentia et secundum individua, et hoc quantum ad nobiliorem partem ejus, quae est intellectus. Sed quia divina cognitio aequaliter est singularium et universalium, ut supra habitum est; et ejus qui summe bonus est, est ordinare omnia ad finem, secundum quod nata sunt: non videtur conveniens non omnium etiam singularium providentiam esse.

Et praeterea hoc est expresse contra sententiam Domini, Matth. 10, dicentis, quod unus ex passeribus non cadit in terram sine patre caelesti, id est sine providentia ejus.

Aliorum positio est, quod Deus omnium providentiam habeat. Sed horum quidam dicunt omnium providentiam aequaliter esse; et hos necesse est incidere in tres errores. Quidam enim aestimantes simul esse providentiam bonorum et malorum, cum haec duo non possint esse intenta ab uno agente, coacti sunt ponere duos deos, quorum unus providet bona, alius mala, secundum haeresim Manichaeorum. Et haec positio sufficienter a sanctis et philosophis improbata est: quia malum non habet causam efficientem, nec potest esse intentum.

Alii aestimantes, quod similiter sit providentia contingentium et necessariorum, coacti sunt liberum arbitrium et contingentiam negare, asserentes cuncta quae providentiae subjacent, ex necessitate evenire, quod ad sensum patet esse falsum. Alii aestimantes similiter esse providentiam rationabilium et irrationabilium, coacti sunt ponere quod nihil mali etiam brutis contingit quod non sit in poenam eis provisum, vel in occasionem majoris praemii; unde ponunt quod peccatum est occidere brutum, sicut et hominem: quod quidam haeretici nostri temporis sentire videntur.

Sed quia haec omnia a fide aliena sunt, ideo simpliciter dicendum est, quod omnia providentiae subjacent, sed non eodem modo: et qualiter hoc sit, videndum est. Dictum est enim, quod providentia dispositionem supponit, quae ordinem in rebus determinat in diversarum naturarum gradu salvatum. Cum igitur providentiae non sit destruere ordinem rerum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est consequi finem. Sicut enim dicit dionysius, non est providentia naturas rei destruere, sed salvare; et ideo quasdam res sic instituit ut secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura; in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas. In his autem quae consequuntur finem per principium quod est natura, invenitur quidam gradus; eo quod quarumdam rerum natura impediri non potest a consecutione effectus sui; et iste est gradus altior, sicut est in corporibus caelestibus: unde in his nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipsorum; et propter hoc Avicenna dicit, quod supra orbem lunae non est malum. Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium: et

quamvis ista natura sit inferior in bonitate, tamen etiam bona est; et melius est quod utraque sit simul, quam quod altera tantum. Si autem Deus contulisset huic naturae quod nunquam deficeret, jam non esset haec natura, sed alia; et sic non esset utraque natura, in quo universi perfectioni derogaretur. Unde hanc naturam condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae; sed non intendens. Sed ita providit ut si malum contingeret ex defectu alicujus naturae, ordinaretur in bonum; sicut videmus quod corruptio unius est generatio alterius; et iste modus providentiae extendit se etiam usque ad bruta animalia, quae potius aguntur instinctu naturae quam electione voluntatis.

Et ideo malum quod accidit in eis, recompensatur per bonum naturae, non per bonum praemii, sicut quod mors muscae est victus araneae.

Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas; quod quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum, ut dicit boetius; et ideo ex conditione sua sequitur quod rectum ordinem tenere possit tendendo in finem, et etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur sibi conditio suae naturae, ut dicit dionysius; et ideo taliter a Deo instituta est ut etiam deficere posset; ita tamen quod in potestate ejus esset deficere vel non deficere; quod non erat in defectu naturalis principii.

Et istos defectus voluntatum contingentes praeter intentionem providentiae praescivit Deus et ordinavit eos in bonum non tantum naturae, sed etiam singularis gratiae, sicut in bonum justitiae (quod ostenditur cum culpa per poenam ordinatur), et in bonum voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam vel corriguntur de peccatis, vel in meritis et gloria crescunt; et in multa alia: quae humana ratio non sufficit explicare. Unde patet quod bonum et malum subjacent divinae providentiae, sed malum tamquam praescitum et ordinatum, sed non ut intentum a Deo; bonum vero quasi intentum; sed necessarium ita quod deficere non possit, et contingens ita quod deficere possit; et voluntarium ita quod poenam vel praemium habeat, aut in praemium vel in poenam alicujus ordinetur; naturale autem ita quod consequatur finem naturalem, si bonum est, et cedat in bonum alterius naturae, si malum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum est, quod providentiae est dirigere unumquodque in finem, et subtrahere impedimenta, salvata tamen natura in finem directa, ex cujus conditione defectibili mala contingunt, et non ex divina intentione, quae ipsa mala in bonum ordinat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod effectus consequitur conditionem causae suae proximae; et ideo quamvis sit aliquid a Deo provisum, dicitur casu fieri, si accidat praeter intentionem naturae operantis; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium per se ordinatum est ad unum, scilicet ad bonum, ita quod ab eo deficere possit, et quod in ipso sit. Si enim inevitabiliter in unum tenderet, tolleretur ratio voluntatis in tali natura.

RA4

Ad quartum dicendum, quod malum potest accipi vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis.

Et si accipiatur in naturalibus, constat quod malum est ut in paucioribus, tum secundum supposita, quia malum naturae non contingit nisi in sphaera generabilium et corruptibilium, quae est parvae quantitatis respectu corporum caelestium in quibus malum esse non potest, quia incorruptibilia sunt, et motus eorum inordinationem habere non possunt, cum semper eodem modo sint; tum etiam considerando in eodem, quia causae naturales consequuntur effectus suos in majori parte, et deficiunt in minori, et ex hoc malum incidit. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica: quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes; et forte etiam plures quam omnes damnandi, Daemones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus: et hujusmodi ratio potest assignari dupliciter. Una est propter corruptionem humanae naturae ex peccato originali, quam etiam Deus praevidebat et praedestinavit, sicut et alia mala; sed non prohibuit ut natura maneret in sua libertate, qua subtracta naturae ratio deperiret.

Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanae. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu; et huic nullus defectus essendi advenire potest: aliquid autem est quod est tantum in potentia, sicut materia prima; et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum: est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi; et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus completus sine admixtione alicujus privationis vel potentiae; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo. Est etiam quaedam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in Angelis; et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae. Unde Commentator in 3 de anima, comparat intellectum potentialem humanum materiae primae, et Philosophus tabulae in qua nihil scriptum est; et ideo ipsa natura humana in se considerata aequaliter se habet indifferenter ad

omnia vel intelligenda vel facienda; et quia malum contingit multifariam secundum dionysium, et bonum uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae. Et ideo tullius, comparat virtutem naturae, dicens quod est habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus; et ideo voluntas perfecta virtute justitiae se habet ad opera justa, sicut ignis ad motum sursum. Et per hoc etiam patet quod magis servatur ordo providentiae in bonis quam in malis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam, et praecipue in voluntariis, cum malis quandoque bona quandoque mala eveniant, et similiter bonis. Sed ratio ordinis hujus scitur a Deo; sicut medicus scit quare quibusdam aegris quandoque det calida et quandoque frigida, et similiter sanis; quod tamen ignorans artem admiratur, ut dicit boetius.

Ista tamen inordinatio si diligenter advertitur, invenitur non in his ad quae per se ordinatur humana opera, et quae per se sunt tantum bona vel mala. Habet enim bonum opus semper sibi adjunctum bonitatis praemium in perfectione virtutis, quae est bonum humanum, et in consecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur; et e contrario est de malis. Sed ista permixtio videtur accidere in his bonis quae extra hominem sunt, vel quae non sunt bona ejus in quantum est homo, sicut in bonis corporalibus et in bonis fortunae; cum tamen ista permixtio semper ordinetur ad id quod est per se hominis bonum, vel gratiae, vel gloriae, secundum apostolum Rom. 8, 28: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, vel in justitiae divinae manifestationem; frequenter enim impii prosperantur in hac vita, ut manifestior appareat in iudicio eorum animadversio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ex illa auctoritate innuitur quod non est similiter providentia de brutis et de hominibus; et hoc verum est, ut ex praedictis, in corp. Art., patet.

|+d40.q1 Distinctio 40, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de scientia Dei in communi, hic specialiter de praedestinatione determinat; et dividitur in partes duas: in prima determinat quid sit praedestinatio; in secunda determinat de causalitate ejus, utrum scilicet sit causa prima vel habeat aliam, dist. 41, ibi: si autem quaerimus meritum obdurationis et misericordiae, obdurationis meritum invenimus, misericordiae autem meritum non invenimus. Prima in duas: in prima determinat de praedestinatione; in secunda de reprobatione, ibi: cumque praedestinatio sit gratiae praeparatio...

Reprobatio e converso intelligenda est praescientia iniquitatis quorundam. Prima in duas: in prima ostendit quid sit praedestinatio, et quorum sit; in secunda determinat de praedestinationis certitudine, ibi: praedestinatorum nullus videtur posse damnari. Circa quod tria facit: primo ostendit praedestinationis certitudinem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: ad hoc autem objiciunt; tertio ponit responsionem, ibi: quibus respondemus.

Circa quod etiam tria facit: primo respondet ad primam objectionem; secundo objicit contra responsionem, ibi: verumtamen adhuc instant; tertio solvit objectum, ibi: in hujus quaestionis solutione mallem alios audire quam docere.

Hic est duplex quaestio. Prima est de praedestinatione.

Secunda de reprobatione. Circa primum quaeruntur tria. Primo quid sit praedestinatio.

Secundo, quorum sit. Tertio, de certitudine ejus.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum praedestinatio sit in creatura, vel tantum in Deo; 2 quid in Deo nominet.

|a1 Articulus 1: Utrum praedestinatio sit aliquid in praedestinato.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio sit aliquid in re praedestinata. Omnis enim actio infert ex se passionem. Sed cum dicitur, Deus praedestinat, significatur in verbo actus divinus. Ergo videtur quod respondeat sibi aliqua passio in creatura, quae sit praedestinatio passive dicta, sicut etiam de creatione est; invenitur enim creatio actio, et creatio passio.

AG2

Praeterea, omnis denominatio fit secundum aliquam formam inhaerentem, sicut secundum qualitatem dicimur quales. Sed praedestinatione aliquid denominatur, cum praedestinitus dicitur. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid in ipso.

AG3

Praeterea, comparatio est eorum quae sunt unius generis. Sed in Glossa joan. 1, dicitur, quod melius erat Nathanaeli duas naturas in Christo cognoscere quam praedestinatum esse. Cum igitur cognitio naturarum, cui comparatur praedestinatio, in ipso aliquid ponat, videtur quod praedestinatio sit aliquid in praedestinato.

AG4

Praeterea, nullum aeternum definitur per temporale. Sed praedestinatio definitur per temporale: quia dicitur, quod est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Ergo non est aeterna.

Sed omnis actio quae temporaliter de Deo dicitur, ponit aliquem effectum in creatura, sicut regere, gubernare, et hujusmodi. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid etiam in praedestinato.

SC1

Sed contra, non eliguntur nisi praedestinati.

Sed eliguntur qui non sunt, ut dicit Augustinus, Lib. De praedest. Sanct., cap. 17.

Ergo videtur quod praedestinatio sit non entium. Sed in non ente non potest aliquid esse. Ergo praedestinatio non est aliquid in praedestinato.

SC2

Praeterea, ut supra, dist. 38, dixit Magister, praedestinatio est quaedam species scientiae divinae.

Sed scientia nihil est in scito, sed tantum in sciente.

Ergo videtur quod praedestinatio non ponat aliquid in praedestinato.

CO

Respondeo dicendum, quod ponere aliquid in alio potest intelligi dupliciter. Aut quod ipsum significatum per nomen in aliquo esse dicatur, sicut albedo ponit aliquid in albo: et sic dico, quod praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato, sed in praedestinante tantum. Aut ita quod ad significatum quod est in uno, sequitur aliquid esse in alio; sicut paternitas ponit aliquid in filio, cum tamen ipsa secundum suum esse in patre tantum sit, sed dicitur ponere aliquid in filio, inquantum ad paternitatem sequitur aliquid esse in filio.

Sed hoc contingit dupliciter. Vel quia relinquatur illud esse in alio simul, sicut paternitas relinquit filiationem: aut non necessario simul, sed vel prius vel posterius, sicut auditus ponit percussionem sonantem simul aut prius; et hoc modo dico, quod praedestinatio ponit aliquid in praedestinato: quia ad operationem hanc Dei sequitur effectus praedestinationis inesse praedestinato non semper quodcumque est praedestinatio, sed quandoque; et hic effectus est gratia et gloria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, ut Philosophus tradit actionum quaedam transeunt in exteriorem materiam circa quam aliquem effectum operantur, ut patet in actionibus naturalibus sicut ignis calefacit lignum, et in artificialibus, sicut aedificator facit domum ex materia; et in talibus actio est recepta in eo quod fit, per modum passionis, secundum quod motus est in moto ut in subjecto: et ideo in talibus est invenire actionem in re agente, et passionem in re patiente. Quaedam vero sunt quae in exteriorem materiam non transeunt ut effectum aliquem circa ipsam producant, ut patet in visione, quae cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit; et tales actiones, quae proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt.

Unde non potest fieri conversio passionis ad actionem acceptam a re exteriori, secundum quod in se est, sed solum secundum quod in operante est: etsi enim oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem. Secundum hoc ergo dico, quod creatio est talis actio quae effectum exteriorem relinquit; unde oportet passive sumptam creationem aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto.

Praedestinatio vero cum nominet operationem voluntatis et intellectus existentem solum in ipso operante, sicut visio in vidente et speculatio in speculante, si passive accipiatur, non erit aliquid in praedestinato, secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in praedestinante est secundum suam similitudinem per quam ibi cognoscitur, sicut et scitum in sciente: ex quo etiam patet quod praedestinatio non nominatur per aliquam passionem in ipso existentem, sed per operationem ipsius praedestinantis, sicut et res denominatur visa per operationem videntis. Vel aliter dicitur, quod praedestinatio, proprie loquendo de actione, secundum quod in naturalibus sumitur, non est actio, sed operatio. Operatio enim agentis quaedam est ut transiens in effectum, et haec proprie actio vel passio dicitur: et tali actioni semper respondet e converso passio; unde invenitur calefactio actio et calefactio passio, et similiter creatio actio et creatio passio. Quaedam vero operatio est quae non significatur ut procedens in aliquem effectum, sed magis secundum quod est aliquid in ipso; et si quidem haec recipiatur in ipso, illa receptio dicitur passio; et actio consequens conjunctum ex recepto et recipiente dicitur operatio: quia operatio semper est perfecti, ut patet in sensu: sentire enim est quaedam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est; unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem, similiter et intelligere quod etiam pati quoddam est, ut in 3 de anim. Dicitur: sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quae dicitur motus sensus, de quo dicit Philosophus, quod est actus perfecti.

Sed in Deo est similitudo rei cognitae, non per receptionem sed per essentiam suam; unde suum intelligere nullo modo dicit passionem, sed operationem tantum. Omnes igitur tales operationes non habent passiones respondententes nisi per modum significandi tantum; sicut cum dicitur aliquid sciri, non ponitur aliqua passio

secundum rem in scito, sed solum quidam respectus ad scientem secundum rationem, qui per modum passionis significatur a grammatico, sicut et operatio per modum actionis; unde dicit quod scire est activum, et sciri passivum.

Unde dico quod praedestinatio est quaedam operatio divina, et praedestinari non ponit aliquam passionem in praedestinato, sed solum respectum quemdam secundum modum intelligendi, qui respectus relinquitur ex assimilatione sciti quae est in sciente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in omnibus absolutis denominatur aliquid per id quod sibi inest: sed in relativis quandoque denominatur aliquid per id quod in ipso est, sicut pater paternitate, quae realiter in ipso est: quandoque autem denominatur eo quod solum in altero est; sicut in illis in quorum alio est relatio secundum rem, et in alio secundum rationem tantum. Unde dicit Philosophus, quod scibile dicitur relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum: et ita patet quod praedestinatio secundum rem nihil est nisi in intellectu divino.

RA3

Ad tertium dicendum, quod comparatio illa non attenditur absolute cognitionis duarum naturarum in Christo ad praedestinationem, sed cognitionis simul cum praedestinatione ad praedestinationem simul cum statu veteris legis: praedestinatio enim stat cum utroque. Unde dicit, quod melius est Nathanaeli cognoscere duas naturas in Christo quam esse praedestinatum, et manere sub umbra legis et mortis; ac si diceret: melius est esse praedestinatum et habere gratiam novi testamenti, quam esse praedestinatum et non habere gratiam novi testamenti: quia praedestinatio currit cum utroque testamento.

RA4

Ad quartum dicendum, quod temporale non ponitur in definitione aeterni in recto, quasi denotans substantiam aeterni; sed in obliquo nihil prohibet poni, ut significetur respectus aeterni ad temporale: et sic gratia et gloria in definitione praedestinationis ponitur.

ja2 Articulus 2: Utrum praedestinatio pertineat ad scientiam.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ad scientiam pertineat. Quia, ut dicitur in littera, praedestinatio sine praescientia non potest esse. Praescientia autem scientiam nominat cum ordine ad futura. Ergo praedestinatio ad scientiam pertinet.

AG2

Item, videtur quod ad voluntatem. Dicit enim Augustinus, quod praedestinatio est propositum miserendi. Proponere autem est actus voluntatis, quia videtur idem esse quod finem determinare. Ergo videtur quod praedestinatio ad voluntatem pertineat.

AG3

Item, videtur quod ad potentiam. Quia praeparare est actus potentiae. Sed praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, ut in littera dicitur.

Ergo etc..

AG4

Item, videtur quod sit idem quod providentia vel dispositio. Quia praedestinatio dicitur alicujus in finem directio. Sed ordo in finem pertinet ad providentiam vel dispositionem. Ergo videtur quod et praedestinatio.

AG5

Item, videtur quod sit idem quod liber vitae.

Vita enim animae est per gratiam et gloriam. Sed praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro, secundum Magistralem definitionem.

Ergo ad librum vitae pertinet.

CO

Respondeo dicendum, quod praedestinatio includit in intellectu suo providentiam, et aliquid addit. Addit autem ad minus tria: unum ex parte ipsorum praedestinatorum: quia cum providentia Dei sit respectu omnium, et specialiter quodammodo sit respectu habentium voluntatem, praedestinatio includit in se providentiam secundum illum specialem modum quo est hominum, et habentium voluntatem. Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quae habentur ut promoventia ad finem; cum enim providentia respiciat ordinem uniuscujusque boni ad quemlibet finem, praedestinatio est tantum respectu eorum quae sunt elevata supra facultatem naturae, ut gloriae, quae est in perfecta Dei fruitione, et gratiae promoventis in ipsam; unde dicit Damascenus, quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Tertium addit ex parte ipsius praedestinantis, ex cujus parte videtur duo addere: primo, quia providentia est idem quod ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem; et ideo definitur per propositum et per praeparationem: secundo addit praescientiam exitus ex parte ejus quod providetur; unde potest aliquid ab ordine providentiae quantum ad id quod intentum est, exire; sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur: non autem ab

ordine praedestinationis. Dicit enim praedestinatio intentionem divinam de salute istius cum praesentia eius quod salvabitur; et ideo dicitur, quod est praesentia et praeparatio.

RA1

Unde patet solutio ad primum; quia non tantum ponitur praesentia in eius definitione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod propositum non simpliciter nominat actum voluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem voluntas tendit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praeparatio quae ponitur in definitione praedestinationis, non est secundum executionem in opus, sed intelligitur secundum propositum divinae voluntatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praedestinatio est quidam modus providentiae; sed addit aliqua specialia super eam, ut dictum est, in corp. Art..

RA5

Ad quintum dicendum, quod liber vitae metaphorice dicitur. Sicut enim in libro aliquid scribitur, ex quo in eo veritas rei intelligitur; ita etiam in intellectu describuntur similitudines rerum, per quas res cognoscuntur; unde intellectus possibilis ante intelligere comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, in 3 de anima. Cum ergo dicitur liber vitae in Deo, potest sumi vita vel ex parte Dei intelligentis; et sic praesentia creaturarum dicitur liber vitae, quia quod factum est in ipso vita erat; Joan. 1, 3: vel ex parte rei scitae; et sic dicitur liber vitae praesentia vitae quae est in conformitate ad Deum. Haec autem est duplex; scilicet vita gratiae, et vita gloriae, quae ad perfectam conformitatem accedit. Unde cuius talis vita repraesentatur in libro divinae praesentiae, dicitur simpliciter scribi in libro vitae; secundum quid autem, scilicet quantum ad praesentem justitiam, dicitur ibi scribi, cuius vita gratiae tantum ibi cognoscitur.

Et etiam quodammodo dicuntur ibi scribi opposita horum, scilicet gloriae et gratiae in quantum per hoc cognoscuntur. Sic ergo patet quod liber vitae est medium inter praesentiam communiter sumptam et praedestinationem: quia praesentia est communiter omnium, sed liber vitae est tantum cognitio gratiae vel gloriae; sed praedestinatio est non tantum gratiae, sed gratiae simul et gloriae. Unde nullus dicitur esse praedestinatus quantum ad praesentem justitiam, sicut dicitur scriptus in libro vitae; et super hoc addit praedestinatio propositum voluntatis.

|+d40.q2 Distinctio 404, Quaestio 2

|a1 Articulus 1: Quorum sit praedestinatio.

AG1

Deinde quaeritur, quorum sit praedestinatio.

Et videtur quod sit tantum eorum qui sunt.

Praedestinatio enim significat missionem quamdam.

Sed nihil mittitur nisi quod est. Ergo praedestinatio est tantum entis.

AG2

Praeterea, quod non est, non potest ad aliquid praeparari. Sed praedestinatio est praeparatio quaedam. Ergo videtur quod non sit non entium.

AG3

Item, videtur quod non sit Angelorum. Quia, secundum Augustinum, praedestinatio est propositum miserendi. Sed Angeli nunquam fuerunt miseri. Cum igitur misericordia miseriam respiciat, videtur quod eis praedestinari non competit.

AG4

Item, videtur quod nec beatis, qui sunt in gloria. Quia quod est in fine ultimo, non potest dirigi in illud. Sed beati sunt in suo fine ultimo.

Ergo eis non competit praedestinari.

AG5

Item, videtur quod nec filio Dei. Quia praedestinatio importat antecessorem quamdam, sicut et praesentia. Sed respectu filii Dei, cum sit aeternus, non potest designari aliqua antecessio. Ergo filio Dei praedestinari non competit.

AG6

Sed e contrario videtur quod praedestinatio sit omnium hominum. Quia Deus, secundum Dionysium, aequaliter se habet ad omnia. Ergo si aliquibus ipse praeparat gratiam, et omnibus. Sed praedestinatio est gratiae praeparatio.

Ergo si aliquos praedestinat, et omnes praedestinat.

AG7

Praeterea, sicut dirigimur in bona gratiae a Deo, ita et in bona naturae; quia omne bonum nostrum ab ipso est. Sed bona naturae omnibus largitur, bonis et malis, ut habetur Matth. 5. Cum ergo praedestinatio sit directio in finem (finis autem est bonum) videtur quod praedestinatio sit omnium.

CO

Respondeo dicendum, quod praedestinatio dicitur esse aliquorum dupliciter: vel sicut finis et conferentium ad finem; et sic dicitur esse gratiae et gloriae; vel eorum qui finem consequuntur; et sic est omnium qui gloriam per Dei gratiam adipiscuntur. Utrumque autem ex nomine praedestinationis accipi potest, in quo conjungitur actus destinationis cum hac praepositione prae per compositionem advenientem. Destinare autem significat directionem alicujus in aliquid, sicut nuntii. Dicitur etiam alio modo destinare, ut habetur 2 machab., 6, 20: eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem. Sed haec significatio videtur deducta ex prima; quod enim proponitur, dirigitur in executionem operis. Illud autem proprie dicitur dirigi in aliquid quod non habet in se unde in illud vadat: et ideo proprie in illa dicitur praedestinatio quae homo ex naturalibus suis consequi non potest, scilicet gratiam et gloriam. Et ideo dicit Damascenus quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Et ideo quidquid non potest consequi gratiam et gloriam, illud non praedestinatur; sed illi tantum praedestinari dicuntur qui consecuturi sunt gloriam per gratiam. Sed haec praepositio prae importat antecessorem, quae diversimode diversis convenit. Invenitur enim in praedestinatione hominis antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, et gratiae ad gloriam. In Angelo autem invenitur antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, secundum eos qui ponunt Angelos tantum in naturalibus creatos, sed non gratiae ad gloriam duratione. Secundum autem alios, qui ponunt Angelos in gratia creatos, non invenitur antecessio naturae ad gratiam secundum durationem, sed gratiae ad gloriam. In Christo autem non invenitur antecessio aeternitatis ad personam, sed tantum ad alteram naturam; nec naturae ad gratiam, nec gratiae ad gloriam, quantum ad fruitionem, sed solum quantum ad impassibilitatem animae et dotes corporis; et sic diversimode praedestinatio diversis convenit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt nec erunt, non praedestinantur; sed illi qui erunt, quamvis non sint, quos Deus scientia visionis cognoscit; et quamvis ipsi non dirigantur actu in aliquid, ut in propria natura existentes, tamen praediriguntur in finem, prout sunt in Dei praescientia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod est duplex praeparatio.

Quaedam materiae, secundum quod disponitur ad recipiendum formam; et sic non praeparatur nisi quod est. Quaedam autem est praeparatio agentis, ut sit agens; et ista sicut est in naturalibus, in quantum agens acquirit dispositionem per quam agat, ita est in artifice, secundum quod concipit formam artificiatam, et proponit eam exequi in opere; et talis praeparatio est in Deo etiam respectu futurorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa definitio data est de praedestinatione in quantum respicit statum praesentis miseriae, et non de ipsa absolute. Vel potest dici, quod misereri sumitur hic non pro amotione miseriae prius habitae, sed pro collatione eorum sine quibus miseria esset, et praecipue quae sola gratuita voluntate conferuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praedestinatus potest accipi dupliciter. Vel participialiter secundum quod consignificat tempus praeteritum; et sic existentes in patria sunt praedestinati; quia quod semel est praeteritum, semper erit praeteritum. Vel alio modo potest sumi neutraliter; et sic non proprie possunt dici praedestinati nisi secundum quod diriguntur in continuitatem beatitudinis; quod tamen non proprie dicitur; quia extensionem successionis non habet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit designari aliqua antecessio ad personam filii Dei absolute, potest tamen designari ad naturam humanam, vel ad personam, secundum quod in tali natura subsistit. Sed hoc habet quaeri magis in 3, dist. 2, art. 3.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnes, non tamen aequaliter se habent omnes ad ipsum; et ideo non aequaliter omnibus gratia praeparatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod praedestinatio est proprie eorum quae sunt elevata super facultatem naturae, ut dictum est, in corp. Art.: et ideo non oportet quod omnium sit praedestinatio qui a Deo bona naturalia percipiunt, sed eorum quibus gratia et gloria praeparatur.

|+d40.q3 Distinctio 40, Quaestio 3: Utrum praedestinatio sit certa.

AG1

Deinde quaeritur de certitudine praedestinationis.

Et videtur quod non sit certa. Dicitur enim Apoc. 3, 2: tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Aut hoc intelligitur de corona praesentis justitiae, aut de corona gloriae. Sed non de corona praesentis justitiae; quia gratia quam quis habet, eo peccante destruitur, nec de subjecto in subjectum mutatur. Ergo intelligitur de corona gloriae. Sed gloria non est alicujus in statu viae nisi quia est sibi praedestinata. Ergo videtur quod unus possit accipere hoc quod alii praedestinatum est; et ita praedestinatio certitudinem non habet.

AG2

Praeterea, Gregorius in moralibus dicit, quod aliis cadentibus, in eorum locum alii succedunt. Sed locus gloriae non potest dici eorum, nisi quia est eis praedestinatus. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, in Psal. 68, 12, dicitur: deleantur de libro viventium. Sed non potest deleri de libro quod ibi scriptum non est. Cum ergo praedestinatio sit liber vitae, ut dictum est, videtur quod aliquid a praedestinatione possit deficere: et ita non erit certa.

AG4

Praeterea, eorum quae non sunt determinata nec in se nec in causis suis, non potest esse certitudo. Sed motus liberi arbitrii, quod est causa ad utrumlibet, non sunt determinati nec in se nec in suis causis, antequam sint. Ergo cum effectus praedestinationis expleatur motibus liberi arbitrii, quae sunt opera meritoria, videtur quod praedestinatio nullam certitudinem habeat.

AG5

Praeterea, omnis certa cognitio posita de necessitate concludit cognitum. Sed illud quod est aeternum, cum sit in omni tempore, potest in quocumque tempore poni. Cum igitur praedestinatio sit aeterna, potest poni aliquis praedestinatus antequam salvetur. Ergo potest concludi, iste salvabitur, sicut verum. Sed si futurum contingens esset verum, tunc accideret de necessitate, ut probat Philosophus. Ergo sequeretur quod iste ex necessitate salvaretur, et quod non posset non salvari; et sic liberum arbitrium periret, quod est impossibile: et impossibile non sequitur nisi ex impossibili. Ergo videtur quod impossibile sit praedestinationem certitudinem habere; quia alia probata sunt possibiliter esse.

SC1

Sed contra, praedestinatio in sui ratione includit praescientiam. Sed ipse Deus habet certam cognitionem de omnibus quae cognoscit, ut supra, dist. 36, quaest. 1, art. 3, habitum est. Ergo videtur quod praedestinatio sit certa.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Deus non cognoscit futura contingentia nisi secundum quod sunt, scilicet sciens ea esse contingentia, sicut necessaria esse necessaria.

Sed hoc improbat boetius: quia secundum hoc sequeretur quod Deus non plus cognosceret de salute hominum futura quam homo, qui scit etiam eam contingentem.

Unde alii dixerunt, quod praedestinatio habet certitudinem, ita quod numerus salvandorum apud Deum est certus, accipiendo numerum quo numeramus, scilicet quod salvabuntur centum vel mille, et sic de aliis. Non autem certus est numerus materialiter sumptus, scilicet quo ad supposita; quia isti homines possunt et salvari et non salvari. Sed hoc est attribuere Deo imperfectam cognitionem. Si enim cognoscit quod tot salvabuntur, et non quod isti; imperfecta est ejus cognitio, et in universali tantum. Si autem cognoscit quod etiam isti, oportet hoc certum esse; quia cognitio ejus incerta esse non potest, sicut nec falsa.

Et ideo dicendum est, quod numerus praedestinatorum utroque modo acceptus, scilicet et formaliter et materialiter, certus est Deo, sed incertus est nobis. Nec tamen ista certitudo necessitatem salvandis imponit; quod patet ex his quae dicta sunt. Praedestinatio enim includit in suo intellectu praescientiam, et providentiam salutis omnium. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem providentia et praedestinatio salvat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus nec in quantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causae proximae; nec ratione adaequationis ad rem scitam quae ad rationem veritatis et certitudinis scientiae exigitur, quia adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens, et non futurum: et hoc supra, dist. 38, quaest. 1, art. 5, expositum est; et ita patet quod certitudo praedestinationis nullam necessitatem salvandis imponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod utroque modo potest exponi. Si enim intelligatur de corona praesentis justitiae, dicitur coronam ejus alius accipere, dum opera ipsius in caritate facta, quae sibi et aliis proderant, secundum quod spiritus caritatis facit communia merita sanctorum, ipso peccante sibi prodesse desinunt ad meritum vitae aeternae; eorum tamen fructus in illis manet qui in gratia perseverant; non autem ita quod eadem numero gratia quae est in uno, ipso peccante, in altero fiat. Et similiter exponitur, si intelligitur de corona futurae gloriae; quia sancti in patria existentes gaudent de omnibus meritis sanctorum qui in mundo sunt. Unde aliquo peccante, cujus multa merita praecesserunt, gaudium illorum meritorum in aeternum manebit in beatis, quod ipse peccando

amisit; non ita quod gloria quae praedestinata est uni, alteri detur. Dicitur tamen: ne alius accipiat coronam tuam, non ad excludendum praedestinationis certitudinem, sed ad ostendendam arbitrii libertatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii non intelligitur de loco qui sanctis praedestinatus est, sed de loco quem tenent in ecclesia per statum praesentis justitiae; quia ecclesia nunquam destituitur existentibus in gratia; unde peccantibus quibusdam, alii in gratiam a Domino advocantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praedestinatio est liber vitae secundum quod dicitur in eo aliquid scribi non solum quantum ad praesentem justitiam, sed etiam quantum ad futuram gloriam; et sic nullo modo potest dici aliquis deleri de libro vitae; sed illud quod est ibi scriptum quantum ad praesentem justitiam tantum, dicitur deleri, non mutatione facta ex parte libri, ut aliquid in eo fuerit, quod postmodum non sit; sed ex parte illius qui in libro scriptus dicitur, in quantum scilicet ipse mutatur a statu praesentis justitiae; et sic vita ejus non repraesentatur ut praesens, sed ut praeterita.

RA4

Ad quartum dicendum, quod contingens futurum, ut motus liberi arbitrii, quamvis non sit determinatum in causa sua, est tamen determinatum in esse suo secundum quod est actu; et sic subjacet certitudini praescientiae, sicut supra dictum est de futuris contingentibus, dist. 38, quaest. 1, art. 5.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud quod mensuratur aeternitate, est simul cum omni tempore, ita tamen quod nullo eorum mensuratur; et ideo actus divinae praescientiae non potest poni ita esse nunc, quasi mensuretur per praesens tempus, ut ordinem praesentis ad futurum ad suum scitum habeat; sed ad omne tempus et ad omne scitum habet ordinem praesentis ad praesens. Unde cum dicitur, Deus praescit hoc, non intelligitur quod hoc sit futurum respectu divinae scientiae, sed respectu hujus temporis in quo profertur: et ideo oportet hujusmodi verba et participia dicta de Deo a determinatione temporis absolvere, ut consignificent nunc aeternitatis, et non temporis; alias inevitabiliter sequitur error.

|+d40.q4 Distinctio 40, Quaestio 4

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de reprobatione; et circa hoc duo quaeruntur: 1 quid sit; 2 utrum Deus sit causa obdurationis et excaecationis, quae reprobationi quodammodo respondet.

|a1 Articulus 1: Utrum reprobatio addat aliquid supra praescientiam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod reprobatio nihil addat supra praescientiam. Reprobatio enim malorum est. Sed horum non habet Deus nisi scientiam simplicis notitiae, ut supra, dist. 38, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo reprobatio supra praescientiam nihil addit.

AG2

Praeterea, illud quod addit aliquid supra commune, non appropriat sibi nomen communis, sicut convertibile quod non indicat substantiam rei appropriat sibi nomen proprii: quia non addit aliquid, sicut definitio addit. Sed reprobatio appropriat sibi nomen praescientiae: dicimus enim communiter malos praescitos, et bonos praedestinos.

Ergo videtur quod reprobatio nihil supra praescientiam addat.

AG3

Praeterea, Magister supra, 35 dist., posuit rationes eorum quae aliquid supra praescientiam et scientiam addunt, ut dispositionis, providentiae etc..

Ergo cum non fecerit ibi de reprobatione mentionem, videtur quod nihil supra praescientiam addat.

SC1

Sed contra, praescientia est omnium tam bonorum quam malorum. Sed reprobatio non est nisi damnandorum. Ergo aliquid supra rationem praescientiae addit.

SC2

Praeterea, reprobatio opponitur approbationi.

Sed approbatio dicit aliquid in voluntate. Cum ergo opposita sint ejusdem, videtur quod reprobatio ponat aliquid in voluntate et non in praescientia tantum.

CO

Respondeo dicendum, quod reprobatio addit supra praescientiam rationem providentiae.

Cum enim providentia divina sit communiter omnium, tamen quodam speciali modo et privilegiato est eorum in quibus invenitur voluntas, per quam aeternae gloriae capaces sunt; unde specialis quidam modus providentiae

divinae attenditur, secundum ordinem talis naturae in finem, et secundum collationem eorum quae in finem promovent.

Et quia ex conditione talis naturae est ut a consecutione finis deficere possit, ideo per providentiam divinam ordinatum est ut talis defectus in bonum justitiae cedat, dum culpae poena adhibetur: et ideo sicut providentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus, dicitur praedestinatio; ita providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae ad quam ordinatur. Sed quia malum non subjacet providentiae ut intentum vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa; sed poenae, per quam culpa ordinatur est praescientia et causa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod malorum ut fiant, Deus habet scientiam simplicis notitiae; sed ut ordinentur, habet etiam horum scientiam approbationis; et hoc importat reprobationis nomen.

RA2

Ad secundum dicendum, quod reprobatio non addit ex parte reprobati supra praescientiam, quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat; et ideo appropriat sibi nomen commune: addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis; scilicet voluntatem ordinis poenae ad culpam. Unde etiam in abstracto non ita appropriat sibi nomen commune sicut in concreto; unde magis dicitur reprobatus praescitus quam praescientia reprobatio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod reprobatio opponitur praedestinationi; et ideo per oppositum datur intelligi posita praedestinatione.

la2 Articulus 2: Utrum Deus sit causa obdurationis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obdurationis et excaecationis causa sit Deus per id quod habetur 2 corinth. 4, 4: Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium, et una Glossa exponit de Deo vero. Ergo videtur quod ipse sit causa obdurationis et excaecationis.

AG2

Praeterea, excaecatio et obduratio sunt quaedam poenae justae. Sed omnis poena justa a Deo est. Ergo excaecatio et obduratio a Deo sunt.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in posterioribus si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis. Sed velle divinum est causa quod iste habeat gratiam, quia scilicet ipse vult. Ergo videtur quod non velle Dei sit causa quare iste gratiam non habeat.

Sed hoc est obduratio. Ergo ex parte Dei accipienda est causa obdurationis.

AG4

Praeterea, sicut dicit Philosophus in 2 physic., id quod per sui praesentiam est causa salutis navis, scilicet gubernator, per sui absentiam est causa periculi. Sed Deus per sui praesentiam in anima est causa gratiae. Ergo per sui absentiam est causa obdurationis.

SC1

Sed contra est quod dicunt sancti communiter, dionysius, Augustinus, Anselmus, scilicet quod causa quare iste non habet gratiam, est quia ipse noluit accipere, et non quia Deus noluit dare: quia lumen suum omnibus offert quod tamen ab omnibus non percipitur, sicut nec lumen solis a caeco. Sed obduratio est ipsa carentia gratiae.

Ergo obdurationis causa non est ex parte Dei.

SC2

Praeterea, nullus culpatur vel punitur de eo cujus causa in ipso non est. Sed homo punitur et culpatur pro obduratione, vel pro carentia gratiae.

Ergo hujusmodi causa est ipse.

CO

Respondeo dicendum, quod obduratio dicitur quandoque actus voluntatis obstinatae in malum, cui pertinaciter adhaeret; et sic constat quod obdurationis causa non est Deus, sed homo; sicut nec alicujus actus peccati, in quantum deformis est. Quandoque vero obduratio dicitur ipsa privatio gratiae, quae etiam excaecatio dicitur: quia gratia est quoddam lumen animae, et perfectio quaedam habilans ipsam ad bonum. Istum autem carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere: tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat, quia justum est, et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo quod hujus defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa hujus defectus, nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis. Et per hunc

modum invenitur dici Deus quandoque causa excaecationis vel obdurationis, non quidem immittendo malitiam sed non impartiendo gratiam, quod in ipso est. Si enim non necessario impartitur gratiam, in ipso est et non impartiri; unde ejus quod est non impartiri, aliquo modo causa est. Iste autem defectus potest dupliciter considerari, sicut etiam quilibet alius. Cum enim defectus incidat ex defectu causae secundae et non ex defectu causae primae; quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire posset, ne impedimentum naturae cedat; si iste defectus gratiae comparetur ad voluntatem, quae est sicut causa proxima, invenitur voluntas habere causalitatem ad ipsum, quae bonum propositum non accipit, cum accipere possit; et ex hoc est culpabilis et vituperabilis: quia malum, cujus principium est voluntas, est hujusmodi.

Si autem comparetur ad ipsum Deum, non invenitur causatus ab ipso, sed tantum permissus et ordinatus, ut scilicet sit in poenam ipsius voluntatis deficere; unde dicit Augustinus in 1 confess.: jussisti Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena; et talis ordinatio a Deo est. Unde respectu ipsius defectus nullam causalitatem habet, sed respectu ordinationis tantum: et hoc significatur cum obdurare dicitur.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

Quidam tamen dicunt, quod Deus est causa obdurationis sicut natura causa quietis: quod expresse falsum est; quia quies naturalis est finis motus naturalis, et per se intenta a natura, quod hic dici non potest; et ideo dicendum, quod Deus dicitur excaecare permittendo defectum et ordinando.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obdurari dicitur poena prout dicit defectum jam ordinatum; et sic reducit in divinam causalitatem non ratione defectus sed ratione ordinis qui est a Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis; sed ex defectu unius consequitur negatio effectus. Dico ergo, quod causa gratiae sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiae; et ideo, quia formae inductae non est causa materia neque subjectum, nisi tale ex cujus principiis fluit accidens, quale accidens non est gratia; ideo non dicitur simpliciter anima causa gratiae, sed recipiens tantum; Deus autem causa. Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte agentis; sed potest incidere ex parte recipientis: et ita est in proposito.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus quantum est in se, nulli est absens; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos; et ideo non est simile quod pro simili inducitur.

EX

Intelligentia enim conditionis implicitae veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Hoc sic exponi potest. Accipiantur duo dicta, quorum unum est verum, scilicet Petrum posse damnari: alterum falsum; scilicet Petrum non posse damnari.

Si adjungatur conditio quae implicite intelligitur in hoc participio praedestinatus, intellectus illius conditionis facit dictum, quod prius erat falsum, esse verum; quia si Petrus est praedestinatus, Petrum non posse damnari est verum. Faciet etiam impossibilitatem in dicto, quod prius erat verum: Petrum enim posse damnari est impossibile, si est praedestinatus; ut tamen impossibilitas ad necessitatem consequentiae referatur.

Quod tamen in actionibus vel operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Operationes Dei nominat quas explet nulla creatura mediante, sicut intelligere, velle et hujusmodi: et quia tales operationes aeternitate mesurantur et non tempore, ideo non sequuntur necessitatem praeteriti, sed manent in libertate praesentis; ita tamen quod immobilitas non tollatur: non enim potest Deus nunc velle, et quod nunc vult, postea non velle: sed suum aeternum velle semper est in libertate voluntatis ejus; et ideo ex veritate praedestinationis non sequitur aliqua necessitas ex parte praedestinantis, sicut nec ex parte praedestinati. Potest enim et praedestinare et non praedestinare. Operationes autem Dei et hominum nominantur quae a Deo mediante creatura vel in creatura expleantur, et quia ex parte creaturae tempore mesurantur ideo transeunt in praeteritum, et necessitatem acquirunt.

Ita reprobationis aeternae quodammodo effectus esse videtur obduratio. Hoc ideo addit, quia non est simpliciter concedendum quod reprobatio obdurationis sit causa, sed solum permissionis et ordinationis, ut dictum est, in corp. Art..

|+d41.q1 Distinctio 41, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic determinat Magister de causalitate praedestinationis et reprobationis excludens errorem eorum qui utriusque causam ex parte nostra assignabant; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, utrumque ex parte nostra causam non habere; in secunda ostendit, scientiam Dei nunquam diminui, ibi: praeterea considerari oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit.

Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: opinati sunt tamen quidam, Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum praescivit qui in eum crederet. Et haec dividitur in duas: in prima excludit errorem illorum qui ponebant opera nostra, secundum hoc quod sunt a Deo praescita, esse causam utriusque; in secunda errorem illorum qui ponebant, opera praecedentia, etiam in rerum natura, esse causas praedestinationis et reprobationis, ibi: multi vero de isto profundo quaerentes reddere rationem...

In fabulas vanitatis abierunt. Prima in duas: in prima ponit opinionem quae auctoritate Augustini videtur muniri; quam tamen auctoritatem Magister simul cum opinione ab Augustino retractatam ostendit: in secunda ponit objectionem eorum ex alia auctoritate sumptam, quam etiam retractatam dicit; licet quidam solvere conentur eam insufficienti solutione, ibi: his tamen videtur adversari quod dicit Augustinus.

Praeterea considerari oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit. Hic ostendit scientiae divinae immutabilitatem; et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: de praescientia primo respondemus.

Circa hoc duo facit: primo determinat quantum ad praescientiam; secundo quantum ad scientiam, ibi: de scientia autem aliter dicimus. Ubi tria facit: primo determinat quaestionem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: ad hoc autem opponitur ita; tertio solvit eam, ibi: sed ad hoc dicimus.

Hic quaeruntur quinque: 1 utrum electio Deo ab aeterno conveniat; 2 de ordine praedestinationis ad electionem; 3 utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis et reprobationis; 4 utrum praedestinatio juvetur meritis et orationibus sanctorum; 5 utrum Deus sciat nunc omne quod olim scivit.

[a1 Articulus 1: Utrum in Deo sit electio.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio nullo modo in Deo sit. Electio enim, secundum Philosophum, sequitur consilium sicut conclusio ejus. Consilium autem, ut ibidem dicit, est quaestio quaedam. Cum igitur Deo non competat inquisitiva cognitio, videtur quod Deo non competat electio.

AG2

Praeterea, electio ponit discretionem quamdam.

Sed Deus aequaliter se habet ad omnes, quia dionysius dicit: sicut enim sol non ratiocinans neque praeeligens radios suos diffundit in omnia corpora, ita et divina bonitas in omnes creaturas. Ergo videtur quod Deo eligere non competat.

AG3

Praeterea, electio requirit multitudinem in eis quorum est electio. Sed ab aeterno omnia non fuerunt nisi unum in Deo. Ergo videtur quod electio non sit aeterna. Sed quidquid est in Deo, est aeternum. Ergo electio nihil ponit in Deo.

AG4

Praeterea, operationi eligentis aliquid intelligitur praeesistere in re quae eligitur. Sed operationi divinae nihil praeesistit in creatura. Ergo videtur quod electio Deo non competat.

SC1

Sed contra, ad Ephes. 1, 4, dicitur: elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti. Ergo videtur quod Deo conveniat electio.

CO

Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in 3 ethic., non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media deveniri potest; licet quaedam sint convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alicujus operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi a quibus eliguntur, quia scilicet ab his qui nati sunt participare eundem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic aeterna est; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur secundum quod est in executione operis, sic est temporalis; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praelationis officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod accidit electioni quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet quod est in tali natura quae eorum quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem non habet, sicut est in nobis; quod omnino Deo non competit, qui omnium certam cognitionem habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipse, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnia, non tamen omnia eadem idoneitatem habent ad recipiendum largitionem bonitatis ejus: et hujus diversitatis cognitionem et ordinationem habet, et ideo convenit sibi electio. Quod autem dicit dionysius de comparatione divinae bonitatis ad solem, intelligendum est esse simile quantum ad universalitatem communicationis, et non quantum ad privationem electionis. Sicut enim sol nulli radios suos subtrahit, ita nec Deus munera bonitatis suae; quae tamen non eodem modo in omnibus recipiuntur; et hujus diversitatis Deus est cognitor et ordinator, quod soli corporali non competit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus ab aeterno non tantum cognovit de rebus illud esse quod tunc in ipso habebant, sed esse quod in propria natura habiturae erant, secundum quod esse unitatem non habent, sed magnam distantiam ad participandam divinam bonitatem: et ita convenit sibi ab aeterno electio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod operationi creationis non praexistit aliquid in re; et ideo non proprie dicuntur eligi ea quae terminantur ad esse; sed operationi divinae qua justificat et glorificat, praexistit natura vel in proprio esse vel in divina cognitione.

|a2 Articulus 2: Utrum electio praecedat secundum rationem praedestinationem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem. Electio enim addit aliquid supra praescientiam, alias etiam esset malorum. Addit autem actum voluntatis, ut patet ex Philosopho.

Cum ergo praedestinatio nihil addat supra praescientiam nisi voluntatem salutis quorundam, videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem, sed sit idem sibi.

AG2

Praeterea, electio praesupponit diversitatem in eis inter quae est electio. Sed diversitas quae est in hominibus ad consecutionem finis, est per effectum praedestinationis, idest per gratiam. Ergo videtur quod electio etiam praedestinationem sequatur secundum rationem.

AG3

Praeterea, vocatio sequitur praedestinationem, ut habetur Rom. 8, 30: quos praedestinavit, hos et vocavit. Sed vocatio videtur idem esse electioni; quia quod eligitur ad aliquid, videtur quodammodo vocari in illud. Ergo videtur quod electio praedestinationem sequatur.

SC1

Sed contra, dilectio praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit. Sed praedestinatio sequitur dilectionem; quia non praeparantur bona nisi eis qui diliguntur. Ergo videtur quod praedestinatio electionem sequatur.

CO

Respondeo dicendum, quod praedestinatio et electio addunt aliquid supra praescientiam, sicut dispositio et providentia, ut intelligatur quod sicut dispositio et providentia se habent respectu omnium communiter, ita electio et praedestinatio respectu hominum; unde sicut providentia addit supra dispositionem, ita praedestinatio supra electionem.

Quod satis patet ex his quae supra dicta sunt, dist. 40, quaest. 1, art. 2. Dictum est enim, quod dispositio divina attenditur in ordinatione partium universi ad invicem et ad finem, secundum quod una natura alii praefertur ex ordine divinae sapientiae.

Similiter est in electione. Ipsa enim divina ordinatio qua quidam aliis praefertur ad consequendam beatitudinem, electio dicitur. Providentia autem attenditur in collatione eorum per quae res attingunt finem; et in applicatione ad finem. Similiter praedestinatio attenditur in hoc quod electis praeparantur bona gratiae et bona gloriae, quibus applicantur ad finem; et hoc patet etiam ex modo loquendi consueto. Sicut enim dicimus disponi res, provideri autem tam res ipsas quam etiam ea quae rebus conferuntur in finem ordinantia, ita etiam electio proprie est hominum, sed praedestinatio tam hominum quam etiam eorum quae eis conferuntur: non enim dicitur, quod gratia eligatur homini; dicitur tamen, quod gratia praedestinetur homini.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem, sicut Philosophus ibidem innuit.

Praedestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur ordinem istum. Electio enim divina est qua aliqui ex ordine suae sapientiae ordinantur ad finem beatitudinis; sed praedestinatio est secundum quod praeparantur eis ea quae perducunt in finem: et ideo sicut voluntas ordinans in finem praecedit actum voluntatis praeparantis ea quae ducunt in finem; ita electio praedestinationem praecedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod electio divina non praexigit diversitatem gratiae, quia hoc electionem consequitur; sed praexigit diversitatem naturae in divina cognitione, et facit diversitatem gratiae, sicut dispositio diversitatem naturae facit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid. Et ideo est quaedam vocatio ad esse per creationem, cui, ut dictum est, dist. 39, quaest. 2, art. 1, non respondet aeterna electio; unde dicitur Rom. 4, 17: qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt. Et est quaedam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna.

Haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem praedicatoris.

Interior autem vocatio et temporalis electio ad gratiam, semper sunt simul; sed differunt secundum rationem; quia electio in quantum dicit segregationem, respicit terminum a quo, vocatio autem terminum ad quem magis; sed differt a justificatione secundum rationem; quia vocatio pertinet ad motum naturae proficiscentis in gratiam; sed justificatio respicit esse consequens terminum motus, secundum quod gratia facit justum esse. De dilectione autem quomodo se habeat ad electionem et praedestinationem, pertinet ad 3 librum, ubi agitur de dilectione qua Deus diligit creaturam, 32 dist., quaest. 1, art. 2.

¶a3 Articulus 3: Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

AG1

Deinde quaeritur, utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. Et videtur quod sic.

Primo per Glossam Ambrosii quae habetur super epistolam ad Rom., cap. 9, ubi haec verba ex persona Dei proponit: dabo illi gratiam quem scio ad me toto corde post errorem reversurum.

Sed propositum dandi gratiam dicitur praedestinatio.

Ergo videtur quod praescientiam meritorum praesupponat.

AG2

Praeterea, voluntas Dei praedestinantis, injusta esse non potest. Sed ad justitiam distributivam pertinet ut inaequalia non nisi inaequalibus tribuantur. Cum ergo homines non sint inaequales ad perceptionem gratiae nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum, cum ex natura omnes habeant capacitatem gratiae, videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.

AG3

Praeterea, in praescientia operum duo sunt; unum aeternum, scilicet Dei scientia; et unum temporale, scilicet opera praescita. Similiter in praedestinatione duo sunt: unum aeternum, scilicet voluntas divina; et alterum temporale, scilicet collatio gratiae. Sed aeternum quod est in praescientia, est prius ratione, et quodammodo causa ejus quod est in praedestinatione; quia voluntas praescientiam praesupponit. Similiter temporale est aliquo modo causa temporalis, quia opus quo iste se praeparavit ad gratiam, est aliqua causa, ad minus sicut dispositio materialis, ad acceptionem gratiae; et opus informatum gratia, est causa meritoria gloriae. Ergo videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.

AG4

Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem.

Sed electio alicujus ab aliquo non est nisi propter aliquam idoneitatem majorem ad consecutionem finis. Hoc autem non potest esse nisi per majorem praeparationem ad gratiam, quae per opera fit. Ergo videtur quod praedestinatio praesupponat praescientiam operum.

AG5

Praeterea, praedestinatio est voluntas salutis hominis, non tantum ut intelligatur de voluntate antecedente (quia hac voluntate vult omnes homines salvos facere, ut dicit Damascenus), sed de voluntate consequente. Cum igitur voluntas consequens respiciat merita, videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

SC1

Sed contra, omne illud quod respicit meritum est aliquo modo debitum, et non omnino gratuitum.

Sed praedestinatio est ex gratuita voluntate, quam nulla merita advocant, ut dicit Augustinus.

Ergo videtur quod praescientia meritorum non sit causa praedestinationis.

SC2

Praeterea, ad idem est totum quod in littera adducitur.

CO

Respondeo dicendum, quod praescientia meritorum vel aliquorum operum, nullo modo est causa praedestinationis divinae; quod patet, si consideretur totum id quod in praedestinatione est de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte nostrarum operationum.

De essentia enim praedestinationis est praescientia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem de salute eorum non causatur a scientia operum aliquorum; quia ipse non venit in cognitionem effectus per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in eo, quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus; sed in quantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter

etiam voluntas sua cum sit libera, magis etiam quam aliqua voluntas; non habet causam nisi finem voluntatis suae. Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scit hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno; et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, et sufficienter inducit effectum, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra operatio; quia opus meritorium informatum gratia, est causa meritoria gloriae; sed opus bonum praecedens gratiam, non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et justa dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Ambrosii non designatur quod opus nostrum sit causa voluntatis divinae, neque etiam quod sit causa ipsius dationis gratiae, sed solum dispositio quaedam; ut hoc intelligatur non de opere sequente gratiam, quod virtutem merendi habet a gratia, et neque causa ejus est, neque dispositio ad ipsam; sed de opere praecedente, quod est dispositio ad gratiam. Illi enim Deus proponit gratiam infundere quem praescit se ad gratiam praeparaturum; non tamen propter praeparationem, quae non est sufficiens causa gratiae, nec finis voluntatis ejus, sed propter bonitatem suam. Vult tamen quod iste habeat gratiam, quia praeparavit se, secundum modum loquendi quo dicitur, quod dat sibi gratiam quia praeparavit se; ut conjunctio denotet dispositionem et non causam. Sed respectu actus volendi non potest designare neque dispositionem neque causam; non enim ideo voluit quia iste praeparavit se, sed solum quia bonum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam in justo homine causa eliciens actum volendi est finis voluntatis; sed ex parte effectus accipit causam ex opere hominum, quod discretionem in eis facit; ut si quaeretur a justo iudice: quare vis huic plus dare quam illi? si vellet reddere causam voluntatis, diceret: propter bonum justitiae, quod in hoc opere relucet. Si autem vellet assignare causam operis, diceret: eo quod iste magis dignus est. Sed tamen sciendum, quod praedestinatio, respectu ultimi effectus, habet rationem justitiae distributivae, scilicet respectu gloriae: et ideo possumus dicere quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meretur, et non ille; et similiter vult quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille. Sed respectu primi effectus, scilicet gratiae, habet rationem magis liberalitatis quam justitiae; quia gratia datur gratis, et non redditur meritis.

Unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratia, sed solum dispositionem quamdam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. Possum enim illud quod scio, non velle: et ideo ratio non procedit; quia causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ejus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod electio divina requirit diversitatem in electis, non tamen quae sit causa voluntatis eligentis, immo potius e converso: sic enim dispositio ejus causat rerum diversitatem in naturis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens quae respicit opera non quasi causam voluntatis, sed sicut causam meritoriam gloriae, et sicut praeparationem ad gratiam.

¶a4 Articulus 4: Utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano.

AG1

Quarto quaeritur, utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano. Et videtur quod non.

Causa enim quae per se inducit effectum sine adiutorio alterius perfectior est quam quae adjuvatur ad effectum inducendum. Sed praedestinatio est causa perfectissima. Ergo non juvatur aliquo ad effectum suum.

AG2

Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus manet effectus, non videtur juvare ad consecutionem effectus. Sed ex quo praedestinatio ponitur esse alicujus, sive aliquis oret pro eo sive non oret, salvabitur: quia praedestinatio irrita esse non potest. Ergo videtur quod omnino nihil juvet ad salutem ejus.

AG3

Praeterea, effectus praedestinationis est gratia et gloria, quorum utrumque a solo Deo est.

Ergo nihil aliud juvat ad praedestinationis effectum.

SC1

Sed contra est quod Gregorius dicit in dial., quod praedestinatio orationibus sanctorum juvatur; quod probat per id quod habetur genes. 25, quod Isaac oravit pro uxore sua Rebecca, eo quod sterilis esset; et Dominus dedit ei conceptum; et tamen Jacob qui de illo conceptu natus est, praedestinatus erat ad vitam.

SC2

Praeterea, si praedestinatio non iuvatur ex operibus nostris, ergo non oportet orare pro aliquo ut salvetur, et eadem ratione neque pro seipso; neque aliquod opus bonum operari: et ita lex divina vana est, quae ad bonum operandum nos inducit.

SC3

Praeterea, potentiae naturales et habitus gratuiti in vanum erunt, ex quo non oportet nos operari ad consecutionem finis; quae omnia inconvenientia sunt. Ergo praedestinatio orationibus sanctorum iuvatur.

CO

Respondeo dicendum, quod ista quaestio dependet a praedicta, artic. Antec.: eo enim modo praedestinatio iuvatur quo causam habet.

Unde sicut dictum est quod praedestinatio, in quantum est actus divinus, qui est velle vel scire, non habet aliquam causam ex parte nostra; ita etiam nec ex parte ista adiutorium habet; quia hunc actum qui est velle, Deus nulla creatura cooperante operatur. Sed effectus praedestinationis hoc modo habet adiutorium quod et causam habet.

Unde secundum hoc omnis causa cujus operatione interveniente completur effectus praedestinationis, dicitur praedestinationem iuvare, vel per modum causae meritoriae, vel ex condigno, sicut aliquis habens gratiam meretur suo actu vitam aeternam; vel ex congruo, sicut aliquis orando pro aliquo alio meretur ei primam gratiam, vel etiam persuadendo ad bonum; unde 1 corinth., 3, 9, dicitur: Dei enim adiutores sumus; vel per modum dispositionis, sicut quando quis praeparat se ad habendam gratiam; vel etiam naturali operatione, sicut motus caeli et omnes causae naturales iuvant praedestinationem, in quantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod adiutorium istud non est propter indigentiam praedestinationis, sed ut salvetur ordo quem in rebus divina sapientia constituit, ut scilicet effectus procedat a causa prima mediantibus causis secundis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in argumento supponitur falsum. Si enim stephanus pro persecutoribus non orasset, forte Paulus salvus non fuisset: sicut si aliquis non faceret opera meritoria, non acciperet coronam quae praedestinata est sibi. Nec tamen praedestinatio frustrari potest: quia praescitum est a Deo quod iste tali causa et tali ordine salvabitur. Unde sicut est impossibile praedestinationi quod iste non salvetur, ita est etiam sibi impossibile quod non fuerit oratum pro eo, quamvis utrumque in se sit possibile non esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod causa infundens gratiam est solus Deus; sed dispositio ad gratiam potest esse ex ipso eodem qui gratiam recipit; sed meritum gratiae ex congruo potest esse etiam alterius iusti; sed ex condigno est etiam ipsius hominis Christi, cujus merita efficaciam habuerunt in totam humanam naturam, quia ipse caput ecclesiae est.

¶a5 Articulus 5: Utrum quidquid olim Deus scivit, modo sciat.

AG1

Quinto quaeritur, utrum quidquid Deus sciverit olim, modo sciat. Et videtur quod sic. Scientia enim Dei, ut supra habitum est, est invariabilis.

Sed omnis scientia quae desinit esse alicujus cujus prius fuerat, variatur. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat.

AG2

Praeterea, omne scitum a Deo, aut accipitur ut res quaedam, aut ut enuntiabile significans esse rem. Sed quamcumque rem Deus scivit modo scit; quia una et eadem res est quae modo est praesens et prius fuit futura et cras erit praeterita; et similiter videtur esse una veritas, quia veritas enuntiabilis reducitur ad veritatem rei sicut ad causam. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat, sive sit res, sive enuntiabile.

AG3

Praeterea, consignificatio se habet propinquis ad dictionem quam ad orationem. Sed diversus modus significandi non impedit unitatem nominis; unde dicitur a grammaticis: albus, alba, album esse unum nomen, et sic de aliis. Cum ergo haec enuntiabilia, socratem currere et cucurrisse, ad unum instans relata, in diversis temporibus prolata, non differant nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sit unum enuntiabile; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, aut unitas temporis pertinet ad unitatem enuntiabilis, aut non. Si pertinet ad unitatem enuntiabilis, ergo cum dicta enuntiabilia referantur ad unum tempus, videtur quod sit unum enuntiabile. Si autem non pertinet, ergo cum dicta enuntiabilia non distinguantur nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sint unum enuntiabile.

AG5

Praeterea, enuntiabile etiam res quaedam est rationis. Sed quamcumque rem Deus scivit, scit.

Ergo ex hoc etiam videtur sequi quod quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit.

SC1

Sed contra, omne scitum a Deo est verum.

Sed quondam verum erat Christum esse moriturum.

Ergo fuit scitum a Deo.

SC2

Item, quidquid est scitum a Deo est verum.

Ergo cum modo non sit verum Christum esse moriturum, non est scitum a Deo. Non ergo quidquid Deus scivit, scit.

SC3

Si dicas, quod in processu est figura dictionis, quia mutatur quid in quando, contra: ista solutione posita, remanet eadem difficultas: quia mutabitur propositio et dicetur: non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit, ut conclusum est. Sed enuntiabile est aliquod scitum. Ergo non quidquid Deus scivit, scit.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 38, quaest. 1, art. 3, scientia Dei non tantum est rerum, sed etiam enuntiabilium.

Si ergo scientia Dei referatur ad res, sic nulli dubium est quin omnem rem quam Deus scivit, sciat; et sic optime procedit solutio Magistri in littera.

Una enim et eadem res est quae significatur cum diversis temporibus profertur: socrates currit et cucurrit; scilicet cursus socratis. Si autem referatur ad enuntiabilia, tunc super hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod ad unitatem rei significatae sequitur unitas enuntiabilis, quamvis etiam cum diversa consignificatione temporis proferatur; et secundum hoc sequitur quod enuntiabile quod semel est verum, semper fuit et est verum; et ita quod semel est scitum a Deo, semper erit scitum ab eo. Sed ista positio expresse contrariatur dictis Philosophi in praedicamentis qui dicit, quod eadem propositio, scilicet socrates sedet, quae prius erat vera, socrate sedente, eodem surgente efficitur falsa.

Et praeterea si ab unitate rei enuntiabile haberet unitatem, eadem ratione ex diversitate haberet diversitatem; et ita hoc enuntiabile, socratem currere, diversis temporibus prolatum, non esset unum, nec aliquod nomen significans diversas res unum esset; et sic periret tam aequivocatio quam univocatio, quarum utraque requirit unitatem nominis quod pluribus convenit. Unde ab omnibus modernis conceditur, quod sunt duo diversa enuntiabilia, socratem currere et cucurrisse, etiam si ad eundem cursum referantur. Et secundum hoc distinguendum est de enuntiabili. Quia vel potest sumi in quantum est res quaedam rationis quasi materialiter; et sic quodcumque enuntiabile scivit, scit: semper enim scit hoc enuntiabile, socratem currere, habere talem naturam et tales partes. Vel potest sumi significative, prout per ipsum designatur esse rei cum suis conditionibus quae dantur intelligi ex consignificatione verbi; et sic non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit. Scivit enim hoc enuntiabile esse verum, Christum crucifigi, cum crucifigebatur; sed non scit modo esse verum, sed fuisse verum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non contingit ex aliqua mutatione facta circa scientiam Dei, sed circa rem ipsam. Sicut enim cum dicimus, Deus praescivit Christum moriturum, designatur respectus ad futurum, unde quando desinit esse futurum, Deus jam non praescit illud, nulla tamen mutatione in ejus praescientia facta; ita etiam cum dicitur, Deus scivit Christum moriturum, designatur respectus futuri in participio. Unde re in praeteritum transeunte, non manet idem respectus, quo remoto, Deus nescit rem sub tali respectu esse.

Unde non variatur ejus scientia qui uno intuitu omnia conspicit, sed variatur respectus in natura rei. Contingit enim, ut supra dictum est, dist. 36 qu. 1, art. 3, quod in relativis praedicationibus fiat mutatio altero extremorum mutato, altero invariabili manente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis veritas enuntiabilis causetur ab esse rei, non tamen oportet quod propter unitatem rei enuntiabile unitatem habeat, sed veritatem. Unitatem autem habet et diversitatem ex his ex quibus essentialiter constituitur, scilicet ex partibus suis; unde cum diversae sint partes horum enuntiabilium, socratem currere et cucurrisse, diversa sunt enuntiabilia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod diversus modus significandi facit etiam diversum nomen; sed quod dicatur idem nomen a grammatico, hoc non est quia simpliciter sit unum, cum sint plures voces, albus, alba, album, et multiplicato genere, quod est vox, necesse sit multiplicari speciem, quod est nomen; unde ubi multae voces et multa nomina; sed dicuntur unum nomen quia pertinent ad idem condeclinium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tempus significatum est extra essentiam enuntiabilis; et ideo ab eo enuntiabile non concipit unitatem vel diversitatem sed a tempore consignificato: quia propter diversam consignificationem temporis sunt diversae terminationes verborum et diversae voces; unde et diversa enuntiabilia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod accipiendo enuntiabile ut est res quaedam, sic procedit argumentatio; sed sic non est ad propositum.

EX

Sed hoc frivolum est. Hoc pro tanto dicit quod nimis est exorta expositio ut dicatur illos esse dignos gratia quia non sunt ita indigni ut alii.

Sicut antiqui patres crediderunt, Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum natum et mortuum. Diversitas enuntiabilis non impedit unitatem rei creditae: quia vel objectum fidei est res et non enuntiabile, ut quidam dicunt, vel enuntiabile, secundum quod abstrahit ab omni differentia temporis; et tempus determinatum non est de substantia fidei, sed fidei advenit, secundum quod determinatur per doctrinam, prout fides ex auditu est.

|+d42.q1 Distinctio 42, Quaestio 1

|a0 Prologus

Determinato de scientia Dei, hic Magister secundo determinat de potentia ejus; et dividitur in partes duas: in prima Magister ostendit universalitatem potentiae ipsius, secundum quam omnipotens dicitur; in secunda excludit quorundam errorem, potentiam Dei limitantium, 43 dist.: quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt. Prima in duas: in prima inquit, quare Deus omnipotens dicitur; in secunda quaestionem determinat, ibi: quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Et dividitur in duas: in prima determinat quaestionem tenendo alteram partem; in secunda solvit ea quae pro parte reliqua inducuntur, ibi: ex quibusdam autem auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest. Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem, scilicet quod Deus omnia possit; secundo excludit quasdam instantias, tres scilicet, quarum prima est de actibus corporalibus, secunda de peccatis, tertia de passionibus, ibi: sed quaeritur quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus quae ipse non potest; tertio ex dictis concludit perfectam omnipotentiae rationem, ibi: hic ergo diligenter considerantibus omnipotentia ejus secundum duo apparet.

Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest.

Hic inducit ea quae ad alteram partem quaestionis facere videntur, quod scilicet dicatur omnipotens, quia omnia potest facere quae vult; et dividitur in partes tres: in prima inducit auctoritates ad partem illam; in secunda solvit eas, ibi: sed ad hoc potest dici; in tertia assignat relationis multipliciter, ut videatur qualiter hoc etiam Deo sit proprium, ibi: sed cave quomodo intelligas, potest quidquid vult.

Hic est duplex quaestio. Prima est de potentia Dei secundum se. Secunda de his quae suae potentiae subjacent.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum potentia Deo conveniat; 2 utrum in eo sit una potentia, vel plures.

|a1 Articulus 1: Utrum in Deo sit potentia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia Deo non conveniat. Sicut enim potentia se habet ad actum, ita habet se primus actus ad potentiam.

Sed primae potentiae, quae est materia, non est aliquis actus qui sit de essentia ejus. Ergo nec primi actus, qui est Deus, est aliqua potentia.

AG2

Praeterea, omne quod agit per essentiam suam, agit mediante aliqua potentia; quia potentia est medium inter essentiam et operationem. Sed Deus cum sit primum agens, non participatione alicujus, sed per essentiam suam agit, ut dionysius dicit, et Avicenna probat. Ergo non convenit sibi aliqua potentia per quam agat.

AG3

Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva, secundum Philosophum.

Sed Deo non convenit potentia passiva, quia nihil potest pati, ut in littera dicitur: nec iterum activa, quia, sicut ibidem dicitur a Philosopho, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud; Deus autem in agendo non requirit materiam in quam agat. Ergo videtur quod nullo modo sibi potentia conveniat.

AG4

Praeterea, omnis potentia est principium alicujus operationis. Sed Deo non convenit operatio, nisi quae sit sua essentia. Cum ergo suae essentiae nihil sit principium, quia essentia neque est genita neque procedens, videtur quod potentia sibi non conveniat.

AG5

Praeterea, Dei potentia aut est semper conjuncta actui, aut non. Si primo modo, omnis autem potentia conjuncta actui inducit effectum quandocumque ipsa est; potentia autem Dei ab aeterno fuit; ergo et effectus ejus, scilicet creaturae, ab aeterno sunt: quod haereticum est. Si secundo modo, omnis autem potentia non conjuncta actui, et

conjungibilis, est imperfecta, et perficitur per actum; ergo aliquid imperfectum erit in Deo: quod cum sit inconueniens, videtur potentia omnino in Deo non esse.

SC1

Sed contra est quod habetur Luc. 1, 49: fecit mihi magna qui potens est. Et in psalm. 88, 10: potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.

SC2

Praeterea, omnis effectus producitur per potentiam causae efficientis. Sed Deus est causa efficiens rerum. Ergo in ipso oportet potentiam ponere.

CO

Respondeo dicendum, quod nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis, prout dicimus aliquos homines esse potentes, ut Avicenna dicit, et deinde etiam translatum fuit ad res naturales. Videtur autem in hominibus esse potens qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento; et secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia ejus. Impeditur autem potentia alicujus vel naturalis agentis vel etiam voluntarii, in quantum potest pati ab aliquo. Unde de ratione potentiae, quantum ad primam impositionem sui, est non posse pati. Unde etiam illud quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens; sicut dicitur durum quod habet potentiam ut non secetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo: tum quia omnia agit, quod conuenit sibi in quantum est actus primus et perfectus (nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens) tum quia nihil patitur, quod conuenit sibi in quantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae: unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod esse primam potentiam non conuenit materiae secundum principalem significationem potentiae: quia, ut dictum est, in corp. Art., potentia primo imposita est ad significandum principium actionis; sed secundo translatum est ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur; et haec est potentia passiva; ut sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa; ita etiam illud quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicatur. Et propter hoc omnis forma actus dicitur, etiam ipsae formae separatae; et illud quod est principium perfectionis totius, quod est Deus, vocatur actus primus et purus, cui maxime illa potentia conuenit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentia importat, ut dictum est, in resp. Ad primum, rationem principii actionis; unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur, sicut calor et frigus, et hujusmodi; et sic etiam ipsa essentia divina, secundum hoc quod est principium operationis, potentia vocatur, non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deo nullo modo potentia passiva conuenit, sed activa tantum. Potentiae autem activae accidit quod requirat subjectam materiam in quam agat, in quantum est imperfecta, non potens in totam rei substantiam: quae imperfecto a divina potentia removetur. Vel dicendum, quod secundum Avicennam, agens aliter dicitur in naturalibus et in divinis: agens enim naturale agit per motum: et quia omnis motus est actus existentis in potentia, ideo requiritur materia, quae motui substernatur: divinum autem agens agit in eo quod dat esse non per motum; unde potentia activa est principium operationis in aliud sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia sua; sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia: nihilominus tamen essentia significatur ut principium essendi; et eadem ratione potest significari potentia ut principium operandi, et praeter hoc ut principium operati.

RA5

Ad quintum dicendum, quod operatio sua est idem quod potentia sua secundum rem; et ideo non potest operationi suae potentia non esse conjuncta.

Nec tamen semper consequitur effectus quodcumque operatio est, quia operatio quodammodo regulatur voluntate et sapientia ordinante; unde effectus non sequitur nisi ad nutum voluntatis divinae, secundum cujus dispositionem ex operatione aeterna sequitur effectus temporalis.

|a2 Articulus 2: Utrum in Deo sit tantum una potentia.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum una potentia in Deo. Non enim potest esse unum et idem proprium uni, et pluribus commune. Sed potentia creandi communis est tribus personis; posse autem generare proprium est patri. Ergo est alia et alia potentia.

AG2

Praeterea, in nobis inveniuntur quidam actus naturales, ut generare, et hujusmodi; et quidam voluntarii, ut aedificare domos, et hujusmodi; et quidam animales, ut intelligere, scire, et hujusmodi.

Sed hujusmodi actus reducuntur in nobis in diversas potentias. Cum igitur singulis praedictorum actuum respondeat similis actus in Deo, quia dicimus ipsum scientem, creantem, et generantem: videtur quod sit plures potentias in eo ponere, ad quas isti actus reducuntur.

AG3

Praeterea, secundum Philosophos, substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. Non autem sicut in diversas naturas. Ergo sicut in diversas potentias. Ergo in Deo ad minus sunt duae potentiae.

AG4

Praeterea, ratio potentiae consistit in hoc quod est esse principium operationis. Sed quodlibet attributum divinum, secundum propriam rationem, est principium operationis: quia ex bonitate ejus fluit omnis bonitas, et ex vita ejus fluit omnis vita, et sic de aliis, ut dionysius tradit.

Ergo sicut dicimus plura attributa, sic debemus dicere plures potentias.

SC1

Sed contra, secundum Augustinum, quidquid in divinis absolute dicitur, singulariter et non pluraliter praedicatur. Sed potentia inter absoluta continetur. Ergo non sunt plures potentiae in Deo, sed una tantum.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in Lib. De causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Sed virtus divina est maxime infinita. Ergo videtur quod sit maxime una, nullam multiplicationem habens.

CO

Respondeo dicendum, quod in Deo simpliciter et absolute dicendum est unam tantum potentiam esse. Cum enim potentia secundum modum intelligendi sit medium inter essentiam et operationem, ex utraque parte potest ejus unitas et diversitas pensari. Sed tamen simpliciter unitatem et multiplicationem habet ex parte essentiae: non quae est subjectum ejus, quia contingit in una essentia plures esse virtutes vel potentias; sed ex parte essentiae quae est immediatum principium actus: sicut in igne alia est potentia qua fertur sursum, scilicet Levitas, et alia qua dissolvit vel urit, scilicet caliditas. Ex parte autem operationis non dicitur una vel plures simpliciter, sed secundum quid: quia tunc magis dicitur esse una potentia plurium, quam plures potentiae. Et ita cum immediatum principium cujuslibet suae operationis sit sua essentia, quae simpliciter una est; ideo et potentia una est. Sed in quantum est principium operationum distinctarum secundum rationem, accipit aliam et aliam rationem potentiae, sicut et essentia habet plures rationes attributorum. Nec tamen ex hoc est quod sint plures, sed tantum una potentia. Potentia enim activa, quae sola in Deo invenitur, potest dupliciter considerari: vel quantum ad essentiam potentiae, vel quantum ad actiones quae a potentia procedunt. Dico autem essentiam potentiae illud quod est immediate principium actus, in quocumque genere sit, sicut calor principium calefactionis.

Principium autem omnium divinarum operationum est sua essentia, quia per essentiam suam agit. Unde sicut essentia sua est una re, pluralitatem quamdam rationum habens secundum diversa attributa, ut supra dictum est, dist. 2, qu. Unic.

Art. 2, ita etiam potentia Dei re est una, sed secundum diversas rationes attributorum pluralitatem rationum accipit: cuilibet enim attributo convenit ratio potentiae, secundum quod competit esse principium operationis. Et quia operatio Dei est ejus essentia, ideo etiam ipsa est una secundum rem, diversimode significata secundum diversas rationes diversorum attributorum, et secundum diversitatem effectuum, qui simpliciter plures sunt. Patet ergo quod potentia, sive secundum essentiam suam consideretur, sive etiam per comparisonem ad divinam operationem, secundum quod in operante est, unitatem habet; sed multitudo realis est tantum in effectibus qui ex operatione divina causantur. Et ideo patet quod absolute dicendum est, potentiam divinam esse unam; sed tamen quod est plurium; quia iudicium de unitate rei absolute sumendum est secundum essentiam ejus, et non secundum id quod extra est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potentia generativa nominat essenziale conjunctum notionali, sicut cum dicitur, Deus generat. Unde illud quod est essenziale pertinens ad rationem potentiae commune est tribus, sicut est potentia essendi: eadem enim potentia pater generat, et filius nascitur, sed notio remanet propria patri et hoc plenius patet ex dictis supra, distinct. 26, quaest. 2, art. 3.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deo idem est principium essendi et operandi; unde sicut Deus eodem est unus, ens, justus, et sic de aliis; ita ipse eodem operatur actus diversarum rationum, nos autem diversis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in omnibus aliis substantiis separatis non videtur omnino idem esse re voluntas et intellectus; sed quod in aliis est secundum diversitatem realem, est in Deo secundum unitatem rei et distinctionem rationis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod attributa in Deo sunt unum re, et distinguuntur tantum ratione et ideo nomen potentiae, et quidquid aliud est nomen rei, si sit nomen primae impositionis non potest pluraliter praedicari, ut dicantur plura attributa esse plures potentiae, vel plures bonitates, vel aliquid hujusmodi; sed nomina secundae impositionis, ut attributum et hujusmodi, pluraliter praedicantur.

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de his quae subjecta sunt divinae potentiae; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Deus possit quidquid est alteri possibile; 2 utrum possit facere impossibilia; 3 utrum sit aliquid iudicandum simpliciter possibile vel impossibile, secundum causas superiores vel inferiores.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus possit quidquid est alteri possibile.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit quidquid alteri possibile est. Omnis enim potentia creata est exemplata a potentia ipsius, sicut omne bonum a bonitate ejus. Sed quidquid est in exemplato, verius et perfectius invenitur in primo exemplari. Ergo potentia Dei se extendit ad omnia in quaecumque creata potentia potest.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit, quod Deus, et etiam studiosus potest prava agere. Sed nihil ita elongatur a potentia ejus sicut malum. Ergo videtur quod ipse omnia possit quae creatura potest.

AG3

Praeterea, de ratione voluntatis est, ut libertatem ad utrumlibet habeat. Sed in Deo verissime invenitur voluntas. Ergo potest utrumlibet, et bonum et malum.

AG4

Praeterea, nihil quod est laudabilitatis, ei subtrahendum est qui magnus est et laudabilis nimis.

Sed posse facere malum et non facere est laudabilitatis: sicut dicitur Eccli. 31, 10, in laudem unius viri justi: qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit. Ergo Deo convenit. Et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, sicut Deus non potest non esse Deus, ita non potest esse imperfectus. Sed quaedam dicitur creatura posse sua infirmitate vel imperfectione sicut pati, mori, et hujusmodi. Ergo videtur quod Deus non omnia possit quae creatura potest.

SC2

Praeterea, summum bonum non potest esse causa alicujus mali, sicut nec summe calidum causa alicujus frigoris. Sed Deus est summe bonus.

Ergo nullum malum facere potest. Creatura autem hoc potest. Non ergo quidquid creatura potest, et ipse Deus potest.

CO

Respondeo dicendum, quod quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione creatoris; ita tamen quod illam perfectionem, imperfectius creatura habet quam in Deo sit. Et ideo potentia creaturae in quantum deficit a repraesentatione divinae potentiae, deficit a perfecto posse. Unde quod attribuitur sibi secundum quod est in tali gradu participata, non oportet quod divinae potentiae attribuat. Sicut etiam dicimus essentiam lapidis exemplatam a divina essentia, nec tamen dicimus Deum esse lapidem; ita etiam non dicimus Dei potentiam esse potentiam ambulandi vel patiendi, quasi proximum principium ambulationis et passionis, ita quod ipse ambulet vel patiat.

Sciendum tamen, quod gradus potentiarum, sicut et naturarum, divina dispositione ordinati sunt secundum quod una plus vel minus deficit a perfectione divinae potentiae. Et ideo videndum est quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum secundum gradus determinatos conveniat potentiae divinae sicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum egredientes ab eis secundum rationem ordinis in quo constitutae sunt reducuntur in Deum sicut in causam primam. Unde quamvis non dicamus quod Deus possit ambulare vel pati, dicimus tamen quod creat ambulationem et passionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis praeter dictam rationem ordinis nullo modo in causalitatem divinae potentiae reducuntur; non enim dicimus quod possit peccare, nec in aliis peccatum facere.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, secundum quosdam, quod ly prava accipiendum est materialiter, ut sit sensus: Deus potest facere prava, id est quae modo prava sunt, quae tamen si ipse faceret, prava non essent. Vel dicendum quod loquitur conditionaliter, ut intelligatur, si vellet; cujus conditionalis et antecedens est impossibile, et consequens; et hoc non est inconveniens, sicut haec: si centum sunt minus quam quinque, sunt minus quam decem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod posse peccare, secundum Anselmum et boetium, non pertinet ad libertatem voluntatis; sed magis est conditio voluntatis deficientis in quantum est ex nihilo. Sed in hoc attenditur ratio libertatis, quod possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel aliud facere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquid est laudabile inferiori naturae, quod in superiori vituperabile esset; sicut esse ferox in cane et leone est laudabile, sed in homine vituperabile: ita et non peccare cum possit, est laus hominis, sed blasphemia Dei, si de ipso dicatur.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus possit quae sunt impossibilia naturae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ea quae naturae sunt impossibilia, Deus non possit.

Sicut enim dicit Commentator, in 8 metaph., omnis alteratio est ab aliquo agente corporali. Sed Deus est agens incorporale. Ergo videtur quod nulla alteratio a Deo possit fieri in creatura inferiori, nisi mediante motu superioris corporis, quod est primum alterans non alteratum.

Sed mediante illo motu nihil impossibile naturae fieri potest. Ergo Deus nihil naturae impossibile facere potest.

AG2

Praeterea, omnis impossibilitas vel necessitas quae est in propositionibus, reducitur ad hoc primum principium, quod est impossibile simul affirmare et negare, secundum Philosophum.

Sed hoc dicitur Deus non posse quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo nullum impossibile naturae facere potest.

AG3

Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se, quam quod est impossibile per accidens. Sed impossibile per accidens Deus facere non potest. Ergo nihil eorum quae per se sunt impossibilia.

Probatio mediae. Deus non potest facere quod illud quod est praeteritum non fuerit, ut probatur auctoritate Hieronymi qui dicit, quod cum cetera Deus possit non potest de corrupta facere virginem; et per Augustinum, et per Philosophum ubi Agathonem commendat dicentem: hoc solo privatur Deus ingenita facere quae facta sunt.

Sed praeteritum non fuisse, non est impossibile nisi per accidens, quia hoc ipsum quod praeteritum est, prius quam fieret, contingens erat non esse, ut socratem currere. Ergo non potest facere illud quod est impossibile per accidens.

AG4

Praeterea, secundum Augustinum, Deus non potest facere aliquid contra rationes quas primitus indidit; et in quadam Glossa ad Rom. 11 dicitur, quod Deus cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit. Sed ea quae sunt naturae impossibilia, videntur contra naturam esse. Ergo nihil horum Deus facere potest.

AG5

Sed contra, qui omnia dicit, nihil excludit.

Sed in littera dicitur et probatur, quod Deus omnia potest. Ergo ab ejus omnipotentia impossibilia non excluduntur.

AG6

Praeterea, Hilarius dicit, quod plus potest Deus facere quam nos possumus dicere, ut habitum est supra, 19 dist.: quod probatur etiam ex hoc quod habetur Luc. 1, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sed nihil ita est impossibile quin nos dicere possimus, etiam contingere simul affirmare et negare; quod quidam Philosophi dixerunt. Ergo videtur quod omnia hujusmodi Deus possit facere.

AG7

Praeterea, magis distat Deus et homo, quam duo contraria. Sed Deus univit humanam naturam divinae. Ergo multo magis potest facere quod duo contraria sint simul in eodem; ex quo sequitur quod affirmatio et negatio sint simul vera; et si hoc potest, omnia potest.

AG8

Praeterea, sicut caecitas est contraria dispositio visioni, ita virginitas conceptui. Sed Deus fecit ut virgo manens virgo conciperet, et mater esset. Ergo potest facere ut caecus manens caecus visum habeat: et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod posse importat respectum medium inter potentem et possibile, sicut scire inter scientem et scibile: et ideo aliquid posse potest negari ex parte potentis, et aliquid ex parte possibilis. Nullum autem posse quod sine imperfectione est, negatur de Deo ex parte ipsius Dei potentis, sed negatur ab eo ex parte ejus posse defectivum, quod non est pure posse, sed admixtum cum non posse; quia potentia ejus defectum habere non potest. Unde non conceditur quod ipse possit peccare, vel aliquid hujusmodi. Negatur etiam quandoque Deus aliquid posse ex parte ipsius possibilis, quod nullo modo rationem possibilis habere potest: et hoc dicimus impossibile esse per se. Et cujusmodi sit hoc, investigandum est.

Sciendum igitur, quod omnis potentia vel est ad esse vel ad non esse, sicut potentia quae est ad corrumpendum. Unde quidquid non potest habere rationem entis vel non entis, illud non potest esse possibile: et ideo hoc quod

est idem simul esse et non esse, est in se impossibile: quia quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens. Et ideo dicitur Deus hoc facere non posse, non propter defectum potentiae ejus, sed quia hoc deficit a ratione possibilis; sicut dicitur non scire falsum quod a ratione scibilis deficit, et per consequens dicitur non posse facere omne illud in quo contradictio implicatur: et propter hoc non potest facere quod illud quod praeteritum est non fuerit; quia quod est, necesse est esse dum est, et impossibile est non esse tunc dum est, et cum ista necessitate et impossibilitate in praeteritum transit; et hoc est quod Augustinus dicit: si quis dicit: Deus, quia omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, non fuerint; non videt se hoc dicere: faciat ut quod verum est, eo ipso quod verum est, non sit. Et ex hoc sequitur ulterius quod nullum eorum possit in quibus contrarium praedicatum est in definitione subjecti, ut quod faciat hoc, scilicet hominem non esse rationalem, vel triangulum non habere tres lineas. In hoc ipso enim quod ponitur triangulus, ponitur tres lineas habere: unde hoc est simul habere tres et non habere. Et ex hoc ulterius sequitur quod non possit facere esse aliqua opposita simul in eodem; quia in definitione unius contrarii est privatio alterius, et in definitione privationis est negatio, sicut prius est in posteriori. Sed quidquid in se non repugnat rationi entis vel rationi non entis, hoc Deus potest facere; sicut caelum non esse, vel esse alium mundum, vel inducere visum prius caeco, et hujusmodi.

Haec enim non sunt in se impossibilia, sed alicui.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod posset exponi, quod hoc non potest fieri secundum ordinem naturalis operationis, quamvis possit esse per actionem agentis supra naturam, nisi esset contra intentionem ejus qui haec expresse de Deo inducit: et ideo in hoc erravit, nec ejus auctoritas recipienda est: quia hujus contrarium etiam Philosophi tradunt. Dicit enim Avicenna, quod materia magis obedit principiis separatis et conceptionibus eorum, quam contrariis agentibus in natura. Sed quidquid sit de aliis, hoc de Deo firmissime tenendum est, qui virtutem suam caelo non alligavit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc quod aliquid est impossibile, reducitur in illud principium: unde quod est impossibile per se, includit principium in se: et tale impossibile non potest ipse Deus facere, ut ex dictis, in corp. Art., patet; et quod est impossibile alicui, includit dictum principium in ordine sui ad illud, sicut patet cum dicitur, quod impossibile est mortuum reviviscere; vivere enim per se possibile est, sed in corpore mortuo non est potentia ad hunc effectum inducendum, et ex hoc est impossibile. Unde si poneretur posse vivere ex sua virtute, simul poneretur ejusdem rei habere potentiam et impotentiam; nec hoc facit Deus quando mortuum resuscitat, ut corpus per propriam potentiam vivendi vivat, sed per potentiam quam sibi confert.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praeterita non fuisse, potest accipi ut impossibile per accidens, et ut impossibile per se. Si enim accipiatur ipsa res quae dicitur praeterita, ut cursus socratis, non habet impossibilitatem nisi per accidens suum, quod est extra rationem ejus, scilicet praeteritionem: et ipsa res in se considerata non dicitur Deo impossibilis. Potest enim hanc rem facere, scilicet quod socrates non currat. Si autem accipiatur secundum quod stat sub hoc accidente quod est praeteritio, sic est impossibile per se: et hoc dicitur Deus facere non posse; et simile est de hoc quod dicitur: socratem non currere dum currit est impossibile: quia ratione adjuncti habet impossibilitatem per se.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus materiae primae indidit duplices rationes, scilicet causales, vel obedientiales, per quas omnes natae sunt obedire Deo, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit etiam rationes seminales, scilicet principia activa, per quae effectus naturales exercentur; et contra has aliquando dicitur facere in miraculis quae facit. Sed proprie loquendo tunc etiam contra eas non facit, sed praeter eas, vel super eas.

Super eas, quando inducit effectum in quem natura nullo modo attingere potest, sicut forma gloriae corporibus gloriosis. Praeter eas facit, quando effectum quem natura inducere potest, sine officio causarum naturalium producit, ut quando aquam in vinum convertit, joan. 2. Sed contra eas non facit; quia nec facit nec facere potest ut causa naturalis activa manens eadem secundum speciem, effectum essentialem alium habeat, sicut non potest esse quod simul sit eadem et alia. Sed bene potest destruere unam naturam, et facere aliam; abjicere unam formam a materia, et inducere aliam: sic enim et contra naturam aeris facit ignis, quando ipsum corrumpit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sub distributione omnium non potest accipi nisi ens vel non ens.

Sed ea quae diximus Deum non posse, neque sunt entia simpliciter, neque non entia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dicta impossibilia quamvis ore proferri possint, tamen corde concipi non possunt, ut probat Philosophus in 5 metaph.; unde non proprie et perfecte sunt verba.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus non conjunxit humanam naturam divinae, ita quod esset eadem natura, vel quod una persona secundum idem esset Deus et homo, sed secundum aliud et aliud; et sic non est dubium quod contraria in eodem conjungere potest; quia et natura hoc facit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod non est simile.

Quia caecitas est privatio ipsius visus, unde includit in se negationem ejus: unde non potest facere Deus quod simul sit caecus et videns. Sed in ratione virginittatis non includitur negatio maternittatis, sed negatio conjunctionis ad virum; et ideo ratio non procedit.

¶a3 Articulus 3: Utrum aliquid sit judicandum impossibile, secundum causas inferiores.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquid non sit judicandum impossibile simpliciter secundum causas inferiores. Super illud 1 ad corinth. 1, 20: stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi, ita dicit Glossa: sapientiam hujus mundi, Deus stultitiam fecit, ostendens possibile quod ipsa impossibile judicabat. Sed sapientia hujus mundi judicat aliquid impossibile esse secundum causas inferiores. Ergo videtur quod hoc stultum sit dicere.

AG2

Praeterea, constat quod causa inferior impium justificare non potest. Sed tamen non dicimus hoc esse impossibile, et similiter nec mundum fore antequam esset, quem natura facere non potest.

Ergo videtur quod non sit aliquid dicendum impossibile ex eo quod causae inferiori est impossibile.

AG3

Praeterea, constat quod illuminare caecum et dare virgini conceptum, naturae est impossibile; et tamen ista fieri potuerunt, et facta sunt. Ergo videtur quod secundum causas inferiores aliquid impossibile judicandum non sit.

SC1

Sed contra, nihil Deo est impossibile, ut dicitur Luc. 1. Si ergo secundum causam superiorem tantum aliquid impossibile diceretur et possibile, nihil impossibile foret. Ergo videtur quod sit judicandum de impossibilitate secundum causas inferiores.

SC2

Praeterea, necessarium et impossibile sunt contraria.

Sed aliquid non dicitur necessarium propter necessitatem causae primae, ut supra dictum est, dist. 38, quaest. Unic., art. 5, quia sic omnia essent necessaria. Ergo nec possibile et impossibile judicandum est secundum superiores causas.

CO

Respondeo dicendum, quod impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. Antec., de his quae contradictionem includunt; et haec judicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores vel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparisonem ad suam causam proximam activam vel materialem, cujus condiciones effectus sequitur, ut prius dictum est.

Verbi gratia: materia statuae remota, est terra et aqua: materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex cupro posse fieri statuam, non autem ex terra: hoc enim solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 metaph. Dicitur.

Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et hujusmodi, judicandi sunt possibles vel impossibles secundum causam superiorem divinam. Possunt nihilominus aliqui eorum judicari possibles secundum causas passivas inferiores; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium.

Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, judicandi sunt possibles vel impossibles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et hujusmodi: vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia mundi in hoc stulta reputata est, quia judicavit haec impossibilia naturae, ita esse impossibilia, quod etiam Deus ea facere non posset. Aliquid tamen potest dici simpliciter impossibile quod alicui est possibile; sicut aliquid dicitur simpliciter album, quod secundum aliquid sui non est album.

RA2

Et per hoc patet responsio ad alia.

EX

Potuit Deus simul cuncta facere. Non solum ita quod conderet omnes species, sed etiam omnia individua specierum, quae in toto tempore fiunt; sed ratio prohibuit, non quidem per contrarietatem, sed per impossibilitatem; non enim potest esse quod Deus aliquid faciat, et illud rationale non sit; unde ratio se habet sicut determinans opus, et potentia sicut exequens.

Quia non esset hoc potentiae, sed infirmitatis.

Et hoc etiam dicit dionysius, et ponit exemplum, sicut cum aliquid dicitur esse non ens: hoc enim ipsum esse est non esse; ita et posse deficere ab eo quod est perfecte possibile, non est posse simpliciter.

Homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus est, non est potens ex se vel per se. Sciendum quod homo ex se vel a se, nihil boni potest facere: quia istae praepositiones de, et ab denotant causam efficientem: unde dicitur homo posse facere aliquid ab eo a quo potentiam habet; constat enim quod quidquid boni habet, ab alio habet.

Sed per denotat causam formalem; unde quaedam potest facere per se, scilicet quae complentur principiis naturalibus, quaedam autem non per se, sicut ea quae fiunt per virtutem divinam, ut miracula, et hujusmodi: et inde etiam est quod filius dicitur omnia agere per se, sed non a se.

|+d43.q1 Distinctio 43, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic Magister excludit errorem quorundam contra praedeterminata, qui Dei potentiam limitabant, dicentes, non simpliciter omnium esse Dei potentiam: et dividitur in partes duas: in prima improbat errorem eorum, in quantum limitabant Dei potentiam, ad res quae fiunt; in secunda in quantum limitabant ad qualitatem earum; dicebant enim, nec alia nec meliora posse Deum facere quam quae facit, 44 dist., ibi: nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit. Prima in tres: in prima narrat eorum positionem; in secunda ponit probationes eorum, et solvit eas, ibi: istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, nec non et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi: fateamur ergo Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit.

Istamque suam primam opinionem verisimilibus argumentis... Munire conantur. Hic ponit probationes eorum; et dividitur in partes tres: in prima ponit quaedam probabilia argumenta quae habebant; in secunda ponit quasdam causas quas adinveniebant, ibi: addunt quoque et alia; in tertia ponit quasdam auctoritates quas inducebant ad suae opinionis confirmationem, ibi: his autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinia, sanctorum annectunt testimonia. Probationes autem et responsiones patent in littera.

Circa hanc opinionem oportet duo quaerere, secundum quod duo ponebant. Primo ponebant, quod non potest facere aliquid eorum quae non facit: et in hoc negabant infinitatem divinae potentiae.

Unde prima quaestio sit de infinitate divinae potentiae. Secundo ponebant Deum non posse non facere ea quae facit; et in hoc inducebant Deum agere ex necessitate; et ideo secunda quaestio erit, utrum Deus agat ex necessitate.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum potentia Dei sit infinita; 2 utrum omnipotentia sua, quae convenit sibi secundum infinitatem potentiae, sit creaturae communicabilis.

|a1 Articulus 1: Utrum potentia Dei sit infinita.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Sicut enim dicit Philosophus, infinitum habet rationem partis et materiae, et ita imperfecti. Sed potentia Dei est perfectissima. Ergo non debet dici infinita.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, finitum et infinitum congruunt quantitati.

Sed omne quantum est divisibile. Cum igitur potentia divina sit simplex, videtur quod neque finita neque infinita dicenda sit.

AG3

Praeterea, secundum Philosophos, si esset aliqua potentia activa cui non responderet aliqua potentia passiva in natura, illa esset frustra. Sed nulla potentia passiva est ad recipiendum effectum infinitum. Cum ergo potentia activa Dei non sit frustra, videtur quod non sit infinita.

AG4

Praeterea, nullum infinitum comprehendi potest: quia, secundum Augustinum in Lib. De videndo Deum, illud comprehenditur cujus fines circumspiciuntur. Sed intellectus divinus comprehendit potentiam suam, cum totam potentiam suam Deus cognoscat. Ergo sua potentia non est infinita.

AG5

Praeterea, omnis potentia potest reduci in actum. Si ergo potentia Dei sit infinita, poterit actu infinita facere. Sed si actu infinita fecisset, aut aliquid posset facere amplius, et sic infinito esset aliquid majus. Vel nihil amplius facere posset, et sic impotens ex his quae faceret redderetur, et sua potentia ad opera ejus finiretur, et infinita non esset: quae omnia impossibilia sunt. Ergo Dei potentia non est infinita.

SC1

Sed contra, in magnitudine infinita semper est virtus infinita, sicut Philosophi probant, sive ponatur magnitudo molis, quam tamen impossibile est esse infinitam, sive magnitudo virtutis.

Sed in psalm. 144, 3, dicitur, quod magnitudinis ejus non est finis. Ergo virtus vel potentia ejus est infinita.
CO

Respondeo dicendum, quod infinitum potest dupliciter sumi: privative, et sic Deo non convenit: nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 2, art. 2: vel negative, et sic Deus dicitur infinitus, secundum Damascenum, quia nullo modo finitur. Quod qualiter sit, investigandum est.

Quidam enim accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam; et sic a sanctis eam videri asserebant. Sed istud erroneum est.

Et ideo aliter dicendum, quod secundum Philosophum, finis vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae; et hoc modo dicitur a positione et a privatione talis finis, finitum et infinitum, secundum quod est passio quantitatis; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus; et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quae de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur per formam; et similiter forma, quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit; et hoc expresse dicitur in Lib. De causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de infinito quod privative dicitur, quod scilicet natum est habere finem, et non habet; et sic ratio ejus consistit in materia cum privatione; et hoc Deo non competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de infinito secundum quod dicitur a privatione finis, qui est terminus quantitatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia Dei activa non est propter finem, sed est finis omnium: et ideo quamvis nulla potentia passiva adaequet eam, non est frustra; quia frustra est, quod est ad finem quem non inducit; aliae tamen potentiae activae et passivae accedunt ad eam quantum possunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod de ratione comprehensionis sunt duo. Unum est quod fines ejus rei apprehendantur vel contineantur; et sic infinitum nullo modo comprehenditur neque a finito neque ab infinito: nec sic Deus seipsum comprehendit, quia fines non habet. Aliud est ratione ejus, scilicet nihil comprehensi esse extra comprehensorem; et sic etiam intellectus divinus essentiam suam et potentiam comprehendit, cum nihil extra ipsum sit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nullus effectus producitur per aliquam potentiam per modum qui est contra rationem ipsius, sicut potentia motiva non facit omnes partes motus esse simul: jam enim non esset motus, cum de ratione motus sit successio: et talis actus est in infinitum, secundum Philosophum in 3 physic., qui scilicet semper est permixtus potentiae; et ideo non reducitur in actum nisi successive; et ideo non sequitur quod Deus possit facere esse in actu omnia infinita quae potest, quia jam infinita essent finita.

|a2 Articulus 2: Utrum omnipotentia Dei possit communicari creaturae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnipotentia Dei creaturae communicari possit.

Omnipotentia enim Dei non est dignior quam sua bonitas. Sed bonitas ejus communicatur creaturis.

Ergo et omnipotentia.

AG2

Praeterea, sicut habere omnem potentiam est de perfectione divina, ita et habere omnium scientiam; et etiam scientia ad plura se extendit, quia ad bona et mala. Sed habere omnium scientiam communicatum est animae Christi. Ergo et habere omnipotentiam: et sic omnipotentia videtur creaturae communicabilis.

AG3

Praeterea, fides facit omnia possible: quia nihil impossibile est credenti, sicut habetur Matth. 17. Sed fides creaturae infunditur. Ergo et omnipotentia communicatur.

AG4

Praeterea, sicut probatum est a philosophis, omnis virtus separata a materia est infinita, quia non est accipere proportionem virtutis materialis ad virtutem substantiae separatae. Sed Angeli, qui sunt creaturae, sunt substantiae a materia separatae, secundum dionysium.

Cum ergo Deus dicatur omnipotens propter infinitatem suae potentiae, videtur quod omnipotentia aliquibus creaturis communicari possit.

SC1

Sed contra, creatio uniuscuiusque pertinet ad Dei potentiam. Sed nulli rei conferri potest ut sibimet creando esse conferat. Ergo nulli rei creatae omnipotentia conferri potest.

SC2

Praeterea, quidquid alicui creaturae communicabile est de perfectionibus divinis, totum animae Christi communicatum est. Sed sibi non est communicata omnipotentia, ut in 3 hujus dicitur. Ergo nulli creaturae communicabilis est.

CO

Respondeo dicendum, quod virtus vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita.

Impossibile est autem aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino.

Non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diversis receptum; eo quod substantia uniuscuiusque rei est simul, ut ex 5 metaph., patet. Unde sicut nulli creaturae potest communicari quod sit Deus, ita non potest sibi communicari quod sit infinitae essentiae et infinitae potentiae, et quod omnipotentiam habeat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est: ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientia, bonitas, et hujusmodi.

Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est summum bonum esse, omnipotentem et hujusmodi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentia significatur per egressum ab essentia; unde ei quod habet essentiam finitam, potentia infinita communicari non potest. Sed scientia animae est in recipiendo; unde potest secundum quod unitur alicui infinito ut objecto, omnem scientiam habere; et sic anima Christi in verbo omnia videt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ibi est accommodata distributio. Non enim virtus fidei absolute ad omnia se extendit, sicut ad creationem caeli, et hujusmodi; sed tantum ad ea quae faciunt ad confirmationem fidei, ut suscitare mortuos, sanare infirmos, et hujusmodi.

Nec ista etiam efficiuntur aliqua virtute creata quae sit in credente, sed virtute increata ad preces fidelis: et ideo dictum est supra, in corp.

Art., quod homo nec per se nec a se ista facit. Hoc autem attribuitur potius fidei quam alii virtuti, inquantum ea quae creduntur, quodammodo miraculis probantur, ut habetur Marc. Ult., 20: Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ibi et in Lib. De causis, dicitur, quod virtus intelligentiae creatae non est infinita simpliciter: et probatur per hoc quod ipsa virtus intelligentiae non est per se subsistens, sed est recepta in aliquo subsistente.

Nulla enim intelligentia est sua virtus, sicut nec aliqua creatura. Dicitur tamen ibi, quod est infinita inferius, et non superius; quod sic exponitur ibidem: quia si comparetur virtus intelligentiae ad superius suum, scilicet Deum, manifestatur finita, inquantum non recipit divinam virtutem in se, secundum suam totam infinitatem, sed per modum possibilem sibi; sed in comparatione ad ea quae sub ipsa sunt, dicitur infinita, inquantum in infinitum potest movere, et infinitos effectus producere per motum, secundum positionem Philosophorum qui ponunt intelligentias movere orbis; sicut etiam virtus solis potest dici infinita inferius, inquantum scilicet per eam possent infinita generari, si mundus semper maneret.

|+d43.q2 Distinctio 43, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de necessitate divinae operationis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum operetur ex necessitate naturae; 2 utrum operetur ex necessitate suae justitiae.

¶a1 Articulus 1: Utrum Deus operetur de necessitate naturae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus operetur per necessitatem naturae. Dicit enim dionysius: sicut noster sol non ratiocinans, non eligens, radios suos diffundit in omnia corpora; ita et divina bonitas in omnia entia. Sed operari sine ratiocinatione et electione, est operari per necessitatem naturae.

Ergo Deus per necessitatem naturae operatur.

AG2

Praeterea, omne agens per essentiam suam agit per necessitatem naturae: quia quod consequitur ad essentiam alicujus rei in quantum est essentia, necessario ab ipso consequitur, si esse ponatur. Sed Deus agit per essentiam suam, cum sit primum agens, ut ibidem etiam dionysius dicit.

Ergo videtur agere ex necessitate naturae.

AG3

Praeterea, sicut Deus per se est bonus, ita etiam est ens per se necessarium, cum omnia ab ipso necessitatem habeant; et omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil est nisi bonum. Ergo etiam in Deo per se necessario, nihil est nisi necessarium; et ita operatio ejus necessaria est, et ex necessitate operatur.

AG4

Praeterea, impossibile est causam necessariam non esse necessariam. Sed omnia entia creantur per operationem divinam. Si igitur non esset necessaria, nihil in mundo esset necessarium, sed totum contingens. Hoc autem est falsum, et contra sensum et omnem scientiam. Ergo videtur quod Deus ex necessitate operetur.

SC1

Sed contra, ab uno secundum necessitatem naturae operante, non est nisi unum: quia, secundum Philosophum, idem semper facit idem. Ergo si Deus esset agens per necessitatem naturae, ab ipso non esset nisi unum immediate, et ab ipso uno esset aliud vel alia, et sic deinceps. Hoc autem est falsum et contra fidem, quae Deum omnium entium creatorem confitetur, et nullum alium creatorem esse. Ergo non agit ex necessitate naturae.

SC2

Praeterea, omnis agens per necessitatem naturae producit effectum coevum sibi nisi impediatur.

Sed virtus Dei, quae infinita est, impediri non potest. Si ergo res ex necessitate naturae ageret, mundum sibi coaeternum creasset: quod etiam contra fidem est. Non ergo agit per necessitatem naturae.

CO

Respondeo dicendum, quod omne quod est ex necessitate naturae, vel est intentum vel ordinatum ad finem, vel non. Et si quidem non est intentum vel ordinatum ad finem, erit casu; quia casus nihil aliud est quam natura agens praeter intentionem, ut in 2 physic. Dicitur; et sic monstra in natura fiunt ex necessitate naturae particularis hujus individui, quamvis sint ordinata in finem a natura universalis, ut corruptio unius sit generatio alterius. Sic autem non potest esse quod Deus agat ex necessitate naturae; quia sequeretur quod omnia casu contingerent, quasi ea quae accidunt ex necessitate materiae, et quod nulla natura intenderet finem; quod est contra Philosophum. Non enim intendit natura creata finem, nisi in quantum a sua causa est ordinata. Si autem est ordinatum ad finem; oportet quod hoc sit vel ab alio ordinante separato, vel ab ordinante conjuncto. Ab ordinante separato, operationes naturae quae sunt ad finem, certitudinaliter tendunt in finem illum ex provisione et ordinatione alicujus causae sic ordinantis. Unde themistius dicit, quod natura agit quasi esset mota ex causis superioribus, id est in quantum est in ea quidam instinctus ab ordinatione substantiarum separatarum.

Sic etiam non potest esse quod illud quod est a Deo, sit hoc modo ordinatum in finem: quia sic oporteret aliquid prius Deo esse, ex cujus directione et ordinatione suum opus intenderet et consequeretur finem. Relinquitur ergo quod ea quae aguntur virtute naturae suae, sint ordinata in finem ab ordinante conjuncto ipsi agenti, quod est sapientia ejus; et ita ea quae aguntur ab ipso procedunt ex ordine sapientiae ejus et per consequens ex voluntate ipsius, qui amat hunc ordinem, et non ex necessitate naturae; et hoc praecipue apparet in dispositione caelorum, in quibus multa sunt, ut numerus stellarum, et distantia earum, et quantitas orbium, et hujusmodi, de quibus nulla potest ratio assignari nisi ex ordine sapientiae conditoris; quamvis forte alicujus diversitatis quae est in generabilibus et corruptibilibus possit ratio assignari ex diversitate materiae; et propter hoc Dominus frequenter in Scripturis in ostensionem divinitatis suae remittit ad considerationem caelorum, ut Isai. 40, 26: levate in caelum oculos vestros, et videte quis creavit eos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius non intendit assignare convenientiam bonitatis divinae ad solem visibilem quantum ad necessitatem agendi, sed quantum ad universalitatem causandi: quod patet ex hoc quod continuo ostendit radios divinae bonitatis usque ad ultima entium diffundi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas et essentia et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia. Et ideo, quia creatio rerum quamvis sit operatio essentiae ejus, non tamen in quantum solum est essentia, sed etiam in quantum est sapientia et voluntas; ideo sequitur conditionem scientiae et voluntatis; et quia voluntas libera est, ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidquid in Deo est, est sua essentia: et ideo totum est aeternum et increatum, et necessarium; sed tamen effectus qui ex ejus operatione procedit, non necessario procedit: quia procedit ab operatione secundum quod est a voluntate; et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo proprie nulla est; sed tamen est libertas voluntatis et operationis, prout exit a voluntate.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus agat de necessitate justitiae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus agat de necessitate justitiae. Sicut enim dicit Glossa super illud 2 ad timoth. 2, 13: seipsum negare non potest, seipsum negaret, si justitiam suam dimitteret, quae est ipse.

Cum igitur necessarium sit Deum seipsum non negare, videtur quod ex necessitate justitiae agat.

AG2

Praeterea, quidquid non est justum, si fiat, injuste et contra justitiam fit. Sed Deus nihil potest facere injuste et contra justitiam, quia sic posset peccare. Ergo videtur quod de necessitate justitiae agat.

AG3

Praeterea, causae naturales dicuntur agere per necessitatem naturae, eo quod determinatae sunt ad unum. Sed voluntas Dei immutabiliter determinata est ad justitiam. Ergo videtur quod agat de necessitate justitiae.

AG4

Sed contra, jona 2, dicitur in Glossa: Deus misericors paratus salvare per misericordiam quos non potest per justitiam; et ita videtur quod non de necessitate justitiae agat.

AG5

Praeterea, constat quod salvare illos qui sunt in inferno, non est justitiae, sed magis contra justitiam videtur. Sed, sicut legitur, ad preces beati Gregorii Dominus trajanum imperatorem idolatram et ob hoc in inferno damnatum, ab inferis revocavit, et vitae restituit. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.

AG6

Praeterea, si non potest agere nisi secundum justitiam, aut hoc intelligitur de justitia creata, aut de justitia increata. Sed non de justitia creata, quia illa quae est, non regulatur; nec etiam de justitia increata, quia illa potentiae non contrariatur nec voluntati. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.

CO

Respondeo dicendum, quod Deum agere de necessitate justitiae, potest intelligi dupliciter.

Aut ita quod nihil possit agi ab eo quod si fieret, justum non esset; et sic verum est; sicut enim non potest facere aliquid quod si fieret, non esset volitum ab eo, et quod non esset scitum ab eo: ita est de justo. Nihil enim potest facere quod si fieret, non esset justum. Aut potest intelligi quod ex justitia sua determinetur ad aliquod unum faciendum, ita quod aliud facere non possit: et sic falsum est. Et hujus ratio est, quia quaecumque tota determinatio operis est ex parte operantis, in operante est determinare ad hunc modum hoc vel illud. Quando autem ipsum opus ex se determinatum est, non est ulterius in operante. Verbi gratia, in operibus humanis aliquid, quantum est de sui natura, est indifferens, ut sedere vel non sedere; et utrumque determinatur ad hoc quod est esse virtuosum, ex parte hominis, qui adhibet debitas circumstantias. Unde ex necessitate justitiae ad neutrum cogitur; sed quodcumque faciat, justum erit debitis circumstantiis adhibitis ex ordine rationis.

Aliquid autem est ex sua forma determinatum ad unum, sicut mentiri, quod in se malum est, vel servare aequalitatem justitiae, quod in se bonum est; quorum nec unum praeterire, nec alterum facere sine injustitia possumus.

Dico ergo, quod quidquid est ordinatum, justum vel bonum in rebus creatis, totum est ex ipsa voluntate Dei ordinante; et ideo ex necessitate justitiae non facit hoc, quin aliud etiam facere posset: quia modum ordinis quem circa hoc ponit, etiam circa aliud ponere posset: sicut enim scientia sua est causa verorum creatorum, e contrario scientiae nostrae; ita et justa voluntas sua est causa justorum.

Unde si aliud faceret, illud justum faceret et injustus ipse non esset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod justitia potest accipi dupliciter. Vel ipsa ordinatio divinae voluntatis quae in Deo est; et sic non potest facere praeter justitiam, sicut non potest facere praeter scientiam. Aut potest accipi secundum quod ex ordine voluntatis suae determinatur justitia in aliquo opere causato; et praeter illam justitiam

facere potest, nec seipsum negaret: quia in hoc etiam quod faceret, ordo suae justitiae appareret; et ideo nec contra justitiam faceret, nec injuste.

RA2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabiliter determinata ad justitiam, tamen ordo justitiae non est determinatus ad hanc rem vel ad illam. Unde non sequitur quod ex necessitate justitiae hoc vel illud faciat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod justitia dicitur dupliciter de Deo. Uno modo retributio pro meritis: et hoc respondet justitiae cuilibet specialiter dictae; et quia hoc attendit aequalitatem et ordinem ex parte ipsarum rerum, ideo Deus hanc justitiam quandoque praetermittit; et secundum misericordiam procedit opus ejus. Alio modo dicitur justitia decentia divinae bonitatis, cui respondet in politicis justitia communiter dicta quae est communis virtus, secundum Philosophum: et quia hoc respicit ordinem ex parte ipsius Dei, ideo praeter hanc Deus nunquam facit nec facere potest; nihil enim potest facere quod ipsum non deceat: et huic justitiae non repugnat liberalitas qua alicui confertur id quod sibi debitum non est, et hoc est Dei misericordia, qua etiam peccatoribus dignis morte gratiam infundit, ut digni sint vita; et sic ponit alium ordinem in re ipsa, ut scilicet quod ex culpa ordinabatur ad poenam, ex gratia ordinetur ad gloriam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod idem est de trajano qui forte post quingentos annos suscitatus est, et de aliis qui post unum diem suscitati sunt; de omnibus enim dicendum est, quod non finaliter damnati erant: praesciebat enim Deus eos sanctorum precibus a poenis liberandos, et vitae restituendos; et sic ex liberalitate bonitatis suae eis veniam contulit, quamvis aeternam poenam meruissent.

Non enim est simile de ipso in quem solum peccatur, et de alio iudice. Unde et Deus libere remittere potest sine ullius offensa; non alius iudex qui punire habet culpam in alium, vel in rempublicam, vel in Deum commissam; unde et poenam licite remittere non potest.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dicitur Deus non posse injuste facere, non propter justitiae suae contrarietatem ad suam potentiam, sed propter justitiae impossibilitatem. Haec enim duo sunt impossibilia, quod Deus aliquid faciat, et illud justum non sit.

EX

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes. Solutio Magistri in hoc consistit, quod cum dicitur, Deus non potest facere nisi quod justum est, hoc quod dico justum potest intelligi prius conjungi cum hoc verbo est, a quo restringitur ad standum pro praesentibus, quam cum hoc verbo potest; et sic falsa est. Est enim sensus: Deus non potest facere nisi id quod modo justum est: quod falsum est. Potest enim facere quaedam quae modo nihil sunt. Vel potest prius intelligi conjungi cum hoc verbo potest, habente vim ampliandi, quam cum hoc verbo est; et in hoc sensu est vera: quia sic hoc nomen justum, supponit pro praesenti confuso non secundum aliquod determinatum tempus. Et est sensus: Deus non potest facere aliquid quod non est justum, in quocumque tempore ponatur ab eo factum; et per modum istum solvuntur omnes objectiones.

|+d44.q1 Distinctio 44, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic excludit praedictorum errorem quantum ad hoc quod ponebant potentiam Dei limitari ad qualitatem rerum; et dividitur in partes duas: in prima excludit errorem; in secunda determinat quamdam quaestionem per quam videbatur in divina potentia diminutio poni, ibi: praeterea quaeri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Prima in duas: in prima inquit, utrum Dei potentia limitetur ad rerum bonitatem; in secunda inquit, utrum limitetur ad rerum modum, ibi: post haec considerandum est utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit.

Circa primum duo facit. Primo excludit rationem eorum qui ponebant Deum non posse res meliores facere quam faciat; secundo per rationem destruit eorum positionem, ibi: verum hic ab eis responderi depono. Sententia in littera plana est.

Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum Deus unamquamque rem potuerit meliorem facere quam fecit; 2 utrum potuerit melius facere ipsum universum; 3 de quibusdam excellentissimis creaturis utrum Deus eas facere potuerit meliores; 4 utrum quidquid olim Deus potuit facere, et modo possit.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus potuerit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus nullam creaturam meliorem facere potuerit quam sit: quia secundum dionysium, et Platonem, optimi est optima adducere. Sed optimo nihil melius potest esse. Ergo his quae Deus fecit qui optimus est, nihil melius esse potest.

AG2

Praeterea, secundum basilium, accipere a patre, filio cum omni creatura commune est. Sed in his quae sunt unius rationis, tenet idem modus arguendi. Ergo cum Augustinus, arguat ex hoc quod in Deo invidia esse non potest, quod filium meliorem quam genuit, generare nequiverit, videtur etiam quod res creatas meliores quam sint, facere non potuerit.

AG3

Praeterea, effectus qui producitur a causa secundum totam suam potentiam, non potest ab ipsa melior fieri. Sed quamlibet creaturam Deus operatur tota sua potentia, quia per essentiam suam, quae indivisibilis est. Ergo nullam rem meliorem potest facere quam fit.

AG4

Praeterea, una res non deficit a bonitate alterius, nisi per hoc quod deficit a participatione divinae bonitatis. Iste autem defectus non ex parte Dei est, qui aequaliter se habet ad omnes creaturas, secundum dionysium, sed ex parte ipsius rei, quae magis vel minus bonitatis divinae capax est. Ergo videtur quod Deus unamquamque rem meliorem non possit facere quam fit.

SC1

Sed contra, cuilibet finito possibilis est additio.

Sed cujuslibet creaturae bonitas finita est. Ergo potest sibi fieri additio. Sed quidquid potest fieri, Deus, qui omnipotens est, facere potest. Ergo videtur quod quamlibet rem meliorem facere possit.

SC2

Praeterea, quidquid natura facit, et Deus facere potest. Sed operatione naturae mutantur res in melius, ut homo de pueritia in juventutem. Ergo et Deus res meliores potest facere quam sunt.

CO

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et hujusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis: quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia: quia, secundum Philosophum in 8 metaph., sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta; verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum.

Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere possit; ita non potest facere quod haec res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialem habeat vel minorem.

Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera: quod Deus non potest facere, ut dictum est, dist. 42, quaest. 2, art. 2.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet res in se considerata, non est optima, nisi forte in quantum attingit omnem bonitatem suam essentialem; sicut si diceretur ternarius esse maximus, quia attingit quantitatem suae speciei; sed in ordine ad universum est optima, sicut Augustinus dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis accipere a patre sit commune filio cum omni creatura communitate analogiae; tamen habere per naturam est sibi proprium, sicut ipsemet dicit; et ideo aequalitas paterna debetur sibi per naturam. Unde si non aequalem genuisset, cum potuisset, Deus pater invidus esset: quia subtraxisset dignitatem filio, quam deberet et posset habere. Sed creatura nunquam potest pertingere ad aequalitatem Dei, nec alia mensura bonitatis sibi debetur, quam secundum determinationem divinae voluntatis: et ideo nulla invidia in Deo resultat si rem meliorem facere potuit quam fecerit. Et hoc est quod Hilarius dicit, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed filio natura dedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus producat unumquodque creatum tota sua potentia infinita, non tamen sequitur quantitas bonitatis in effectu, nisi secundum voluntatem opificis, quae se habet ut imperans ad opus, quod potentia exequendo educit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod diversus gradus in entibus non tantum est ex parte rerum, quarum capacitates ab invicem distant, sed etiam ex ordine sapientiae disponentis, quae diversas capacitates rebus tribuit, quibus postmodum secundum providentiam suam dona sua largitur, quae pro diversitate capacitatum a Deo ordinarum, diversimode a diversis participantur.

RC

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt, in corp. Art..

la2 Articulus 2: Utrum Deus potuerit facere universum melius.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod universum Deus melius facere non potuerit: quia, secundum Augustinum, sunt bona quae condidit Deus etiam singula; simul autem omnia valde bona. Sed eo quod est superlative bonum, nihil melius esse potest. Ergo universo nihil melius esse potest.

AG2

Praeterea, universum includit omne bonum.

Sed nihil potest esse omni bono melius. Ergo Deus non potuit universum melius facere.

AG3

Praeterea, secundum dionysium, bonum et melius inveniuntur in rebus, secundum quod quaedam participant plures de bonitatibus divinis quam aliae, sicut ea quae vivunt praeferruntur existentibus tantum, et sic deinceps. Sed omnes perfectiones divinae creaturae communicabiles, creaturis aliquibus communicatae sunt. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

AG4

Praeterea, quanto aliquid magis est ordinatum, melius est: unde et malum definitur ab Augustino per privationem ordinis. Sed in universo nihil est inordinatum, cum et ipsum malum ordinatum sit a Deo, ut supra dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

AG5

Sed contra, secundum Philosophum, albius est quod est nigro impermixtius. Ergo etiam melius est quod est impermixtius malo. Sed Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset. Ergo cum in hoc universo multa sint mala, videtur quod Deus universum melius facere potuerit.

AG6

Praeterea, si majori aequale addatur, totum fiet majus. Ergo et si meliori melius addatur, totum fiet melius. Sed Angelus est melior quam lapis.

Ergo duo Angeli sunt aliquid melius quam Angelus et lapis. Ergo et si quaelibet pars universi esset Angelus, universum multo melius esset. Hoc autem Deus potuit facere. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in 11 metaph., bonum universi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo. Accipiendo ergo bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi universum fieri melius, vel per additionem plurium partium. Si scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit; et sic Deus melius universum facere potuisset et posset: sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discretas. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliquae partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis; sicut patet in cithara, cujus si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. Haec autem melioratio omnium partium vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non essent eadem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex praedictis patet. Si autem accipiatur ipse ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretas, nisi fieret additio in partibus universi; quia in universo nihil est inordinatum: sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem: quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud universum.

Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest: vel quantum ad ipsum ordinem; et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitati magis consequerentur, quae est omnium finis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ordine universi, supposita natura eadem talium partium; quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est, in corp. Art..

RA2

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de universo quantum ad hoc nomen, sed quantum ad hanc rem, quae modo universum dicitur: in quo quamvis omne quod actu bonum est, contineatur, non tamen omne bonum quod Deus potest facere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod participandi eandem perfectionem divinam sunt multi modi; sicut sapientiae divinae participatio est in intellectualibus substantiis aliter, et aliter in rationalibus, scilicet hominibus, et etiam usque ad bruta se extendit, quae sensitivam cognitionem habent. Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabiles, sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis ordo universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes hujus universi sint ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum, ordinaretur: quod contingeret, si meliores partes universi fierent, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quantae hoc universum: quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae bonae quibus non adjungitur malum, et quaedam quibus adjungitur: et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis Angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum: et ideo melius est universum in quo sunt Angeli et aliae res, quam ubi essent Angeli tantum: quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis, et non secundum multiplicationem individuorum in una natura.

¶a3 Articulus 3: Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod humanitatem Christi Deus meliorem facere non potuerit quam sit. Tanto enim unumquodque melius est, quanto Deo propinquius. Sed nullum creatum potest esse Deo propinquius quam quod unitur sibi in unitate personae, sicut humana natura in Christo.

Ergo videtur quod nihil ea melius facere potuerit Deus.

AG2

Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed bonitas animae Christi est infinita: quia datus est ei spiritus non ad mensuram, joan. 3.

Ergo nihil ea melius fieri potest.

AG3

Item, videtur quod nec beata virgine: quia secundum Anselmum, decuit ut virgo quam Deus unigenito filio suo praeparavit in matrem, ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. Sed nihil potest Deus facere quod sibi in bonitate vel puritate aequetur. Ergo videtur quod nihil melius beata virgine facere possit.

AG4

Praeterea, secundum Augustinum in Lib. Conf., Angelus factus est prope Deum. Sed beata virgo exaltata est etiam super choros Angelorum, sicut Hieronymus, tradit, et ecclesia de ipsa cantat. Ergo nihil ea Deo proximius esse potest, et ita nec melius.

AG5

Item, videtur quod nec beatitudine creata.

Quia secundum boetium, beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed omni bono nihil potest esse melius. Ergo nec beatitudine creata.

SC1

Sed contra, bonum increatum, omne creatum bonum in infinitum excellit. Sed inter infinite distantia possunt esse multa media. Ergo quolibet bono creato potest Deus multa meliora facere.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse; ita bono increato, eo quod infinitum est, nihil melius esse potest. Et ideo bonitas creaturae dupliciter considerari potest. Aut quae est ipsius in se absolute, et sic qualibet creatura potest esse aliquid melius: aut per comparisonem ad bonum increatum; et sic dignitas creaturae recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut humana natura in quantum est unita Deo, et beata virgo in quantum est mater Dei, et gratia in quantum conjungit Deo; et universum in quantum est ordinatum in Deum. Sed tamen in istis comparisonibus est etiam ordo duplex: primo, quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilior est; et sic humana natura in Christo nobilissima est; quia per unionem comparatur ad Deum, et post beata virgo, de cujus utero caro divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps: secundo, quia quaedam istarum comparisonum est secundum respectum tantum, sicut universi ad finem, et matris ad filium: et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi iudicium de re absolute, ut dicatur, quod beata virgine non potest aliquid melius esse; sed secundum quid, ut dicatur, quod non potest esse

melioris mater, nec ad majus bonum ordinatum universum. Sed alia comparatio, scilicet per unionem, est etiam secundum esse: et ideo iudicium simpliciter de natura unita, est secundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Christo homine nihil melius esse potest: sed iudicium quod est praeter hanc comparationem, est secundum quid tantum, ut cum dicitur, quod humana natura in Christo, in quantum est creata, potest aliquid esse melius; et hoc ideo, quia natura considerata praeter esse suum, est secundum rationis acceptionem tantum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura sit divinitati unita in persona, tamen naturae remanent distantes in infinitum; et ex hac parte potest esse aliquid melius humana natura in Christo, non ex parte qua unita est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis animae Christi infusa, non est simpliciter et per se infinita, sed secundum quid, sicut dictum est supra, dist. 43, quaest. Unic., art. 2, quod virtus intelligentiae est infinita inferius, in quantum potest in infinitos effectus; ita et gratia Christi dicitur infinita secundum quid, in quantum potest in omnes effectus gratiae, et per accidens, in quantum concurrat ad ipsam unionem infiniti boni, ut medium congruitatis, et ad operationem Christi, quae est infiniti valoris, in quantum est operatio divinae personae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario: et ideo potest aliquid creatum inveniri quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas beatae virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum. Sed bonitas intenditur per accessum ad terminum quod in infinitum distat, scilicet summum bonum. Unde quolibet finito bono potest aliquid melius fieri.

RA4

Ad quartum dicendum, quod inter Angelos et Deum est infinita distantia; unde posset Deus facere multos intermedios gradus bonitatis: et ideo quamvis beata virgo sit exaltata super Angelos, quia tamen non usque ad aequalitatem Dei, manet adhuc infinita distantia; et potest adhuc aliquid melius esse.

RA5

Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata habet quamdam infinitatem ex eo quod conjungit infinito bono: in se enim considerata comprehendit omnia bona participabilia homini. Unde si naturae capacitas major esset, major esset participatio, et perfectior beatitudo; sicut beatitudo unius sancti praepositur beatitudini alterius. Tamen sciendum, quod boetius vult, quod haec definitio essentialiter beatitudini increatae conveniat; aliis autem per participationem.

la4 Articulus 4: Utrum Deus possit facere omne quod olim potuit.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere omne quod olim potuit. Potentia enim Dei non se extendit tantum ad species, sed etiam ad individua: quia ipse facit et formam et materiam. Sed antequam socrates esset, potuit socratem facere. Ergo et socrate existente potest socratem facere. Hoc autem falsum est, quia sic substantia rei esset bis, quod est impossibile. Ergo non quidquid potuit, potest.

AG2

Praeterea, olim potuit Deus non incarnari.

Sed modo non posset non incarnatus esse, sicut nec aliquod praeteritum non fuisse. Ergo non quidquid olim potuit, modo potest.

AG3

Si dicas, quod sicut potuit olim facere aliquid, ita potest modo fecisse illud, et hoc est unum et idem posse, contra: quia similiter ille qui excaecatus est, potest modo vidisse, cum prius videre potuerit; et tamen non dicimus, quod quidquid potuerit, possit. Ergo videtur quod nec de Deo dicendum sit.

AG4

Praeterea, Deus ab aeterno potuit non praedestinare Petrum, quem voluntarie praedestinavit.

Sed modo non potest eum non praedestinare: quia non potest esse quod aliquis sit prius praedestinatus et postea non praedestinatus. Ergo non quidquid potuit, potest.

AG5

Sed contra, quantitas potentiae attenditur secundum multitudinem objectorum: quia virtualis quantitas dividitur secundum objecta. Sed potentia Dei diminui non potest. Ergo videtur quod quidquid Deus olim potuit, et modo possit.

CO

Respondeo dicendum, quod hoc quod negetur aliquem posse aliquid, potest contingere ex duobus: vel ex defectu potentiae, sicut qui non habet potentiam visivam, dicitur non posse videre; aut ex parte objecti quod non habet rationem possibilis, sicut habens visum dicitur non posse videre sonum, qui non est visibilis. Et primo modo nihil dicitur Deus non posse, cum sua potentia sit perfectissima; sed secundo modo dicitur non posse quaedam, sicut quod idem simul sit et non sit.

Unde magis proprie diceretur ista non posse fieri quam Deum ista facere non posse.

Similiter dicendum est, quod hoc quod aliquis non possit quidquid potuit, potest contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat; et sic Deo non competit, immo hoc modo procedit solutio Magistri in littera; vel ex mutatione objecti, quod amittit rationem possibilis, quam prius habebat; potentia enim activa est respectu operabilis alicujus. Unde quando aliquid est jam determinatum ut sit praesens in actu, vel in praeteritum transiit, possibilis rationem amittit; et ideo dicitur, quod Deus illud facere non potest: quod quidem est eadem res, sed diversis enuntiationibus significata propter temporum diversitatem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando jam est existens actu, amittit rationem possibilis fieri.

RA2

Et similiter dicendum est ad secundum, quod procedebat de praeterito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, aliquis potest fecisse hoc vel illud, potest dupliciter intelligi: vel ita quod praeteritum se teneat ex parte possibilis, et sic nihil est dictu; quia quod praeteritum est, possibilis rationem amittit: vel quod intelligatur circa exitum possibilis a potentia; et sic dicitur, Deus potest fecisse hoc vel illud, quia habet potentiam qua hoc fecit. Sed hoc caeco non convenit: non enim habet potentiam qua quandoque vidit; unde nullo modo verum est quod caecus possit vidisse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actus praedestinationis aeternitate mensuratur, et non in praeteritum transit: et ideo semper eodem modo possibilis rationem habet, inquantum est ex liberalitate voluntatis divinae; sed ex parte effectus in praeteritum transit, et secundum hoc possibilis rationem amittit.

RA5

Ad quintum etiam patet responsio ex dictis, in corp. Art..

EX

Licet non possit modo incarnari. Videtur hoc esse falsum: quia sicut filius carnem assumpsit, ita et pater potuit et potest carnem assumere, ut in 3, dist. 1, quaest. 2, art. 3, dicitur. Ergo videtur quod etiam possit nunc incarnari.

Ad quod dicendum, quod Magister intelligit de eadem numero incarnatione quae olim facta est.

Si enim modo incarnaretur, non esset idem incarnari numero, sed alia incarnatio.

|+d45.q1 Distinctio 45, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de scientia et omnipotentia Dei, hic tertio determinat de voluntate ipsius; et dividitur in partes duas: in prima determinat de Dei voluntate; in secunda de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, 48 distinct., ibi: sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri. Prima in duas: in prima determinat de voluntate Dei quid sit, et quot modis dicatur; in secunda inquit de efficacia ejus, 46 distinct., ibi: hic oritur quaestio. Prima dividitur in tres: in prima determinat de voluntate secundum ipsius quidditatem; in secunda determinat causalitatem ejus, ibi: haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt; in tertia assignat voluntatis multitudinem, quantum ad acceptionem nominis, ibi: hic non est praetereundum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit. Prima in duas: in prima ostendit quod voluntas Dei sit sua essentia; in secunda ponit objectionem contrariam, et solvit, ibi: et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quae vult.

Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt. Hic ostendit quod voluntas Dei est prima causa rerum; et circa hoc duo facit: primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi: qui enim causam ejus quaerit, aliquid majus ea quaerit. Probat autem duo quae pertinent ad rationem primae causae: primo quod voluntatis Dei non sit alia causa; secundo quod ipsa sit omnium rerum causa, ibi: voluntas igitur Dei... Prima et summa causa est omnium specierum atque motionum.

Hic non est praetereundum nobis, quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit.

Hic ostendit quod nomen voluntatis multipliciter accipiatur, quamvis sit tantum una Dei voluntas; et dividitur in partes tres: in prima ponit principalem significationem et propriam, secundum quod Dei voluntas dicitur ejus beneplacitum; in secunda ponit significationem figurativam, secundum quod signum voluntatis voluntas dicitur, ibi: aliquando vero secundum quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas ejus. In tertia comparat voluntatem signi ad voluntatem beneplaciti, ibi: quinque igitur supra posita sunt, quae dicuntur secundum tropum Dei voluntas. Circa secundam partem duo facit: primo ostendit voluntatem signi multipliciter dici; secundo prosequitur diversa voluntatis signa, quae voluntas Dei dicuntur, ibi: ideo autem praeeptio, prohibitio, atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis. Et circa hoc duo facit: primo prosequitur de tribus signis quae pertinent ad

faciendum vel non faciendum: secundo prosequitur de aliis duobus, quae pertinent ad id quod in praesenti fit, ibi: permissio quoque Dei et operatio, voluntas Dei appellatur.

Circa primum tria facit: primo assignat rationem quare haec signa voluntatis dici voluntas possunt; secundo confirmat per auctoritatem, quod voluntates dicantur, ibi: pro praecepto Dei atque consilio potest accipi voluntas; tertio ostendit distantiam inter haec signa et beneplaciti voluntatem, ibi: et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa sunt divinae voluntatis, non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicumque praecepit vel non fieri quod prohibuit.

Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum in Deo sit voluntas; 2 utrum voluntas sit ipsius tantum objecti vel etiam aliorum; 3 utrum voluntas sua sit causa eorum quae fiunt; 4 de divisione voluntatis ejus in voluntatem signi et beneplaciti.

¶a1 Articulus 1: Utrum in Deo sit voluntas.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas Deo non conveniat. Voluntas enim appetitus quidam est. Sed omnis appetitus est imperfecti; unde etiam 1 physic. Dicitur, quod materia appetit formam. Ergo cum in Deo nulla sit imperfectio, videtur quod nec voluntas.

AG2

Praeterea, actus voluntatis est tendere in finem, qui est ejus objectum. Sed ei quod est finis ultimus, non competit tendere in finem. Ergo cum Deus sit finis omnium, videtur quod sibi voluntas non competat.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum voluntas est movens motum, quia movetur a voluto. Sed secundum boetium, Deus immobilis manens dat cuncta moveri; unde etiam in 9 metaph.

Dicitur quod movet sicut desideratum. Desideratum autem non motum movet desiderium. Ergo videtur quod voluntas sibi non competat.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum, et etiam secundum Damascenum, voluntas est in ratione. Sed ratio nominat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae, ut dicit Isaac in libro definitionum, qualis cognitio Deo non competit. Ergo videtur quod nec voluntas.

SC1

In contrarium sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, quae etiam in littera inducuntur.

SC2

Praeterea, secundum illud supremum quod est in nobis maxime Deo conformamur. Sed supremum in nobis videtur voluntas esse quae est motor aliarum virtutum, secundum Anselmum, et etiam est liberrimum in natura nostra. Ergo videtur quod voluntas maxime Deo sit attribuenda.

SC3

Praeterea, omnes qui Deum confitentur, eum felicissimum ponunt. Sed felicitas sine delectatione esse non potest, ut in 1 ethic. Dicitur. Ergo in Deo est summa delectatio. Sed delectatio non potest esse sine concupiscentia vel voluntate: quia delectatio consistit in quadam voluntatis complacentia.

Ergo videtur quod voluntas in Deo sit.

CO

Respondeo dicendum, quod in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva; una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae voluntas dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus; quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Unde cum in Deo, ut supra ostensum est, dist. 35, quaest.

Unica, art. 1, sit intellectualis cognitio, oportet quod in eo etiam sit voluntas et delectatio, secundum quod una et simplici operatione Deus gaudet, ut in 7 ethic. Dicit Philosophus. In omni enim natura cognoscente operatio perfecta et naturalis delectabilis est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus: quia secundum Augustinum, appetitus proprie est rei non habitae.

Deus autem totum suum bonum in se habet.

Unde nec etiam in nobis proprie voluntas appetitus est quando voluto conjuncta est. Sed amor est rei jam habitae, secundum Augustinum.

RA2

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum.

Quia tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati essentiali; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat, et in se delectatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas non movetur nisi a fine: finis autem voluntatis divinae est ipsa sua bonitas quae est idem quod voluntas secundum rem; et ideo non sequitur quod Deus sit movens motum, proprie loquendo, quia omne movens est aliud a moto. Sed forte propter hoc Plato posuit quod primum movens seipsum movet, inquantum cognoscit se et amat se, ut in 8 physic.

Dicit Commentator; et hoc non nisi metaphorice dicitur, sicut etiam dicitur, quod finis movet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus; et quanto intellectus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas ejus superat voluntatem nostram; et hoc per rationem concluditur, scilicet quod Deo non conveniat voluntas ad modum voluntatis nostrae; et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in 7 cap. De divin. Nomin., propter convenientiam in immaterialitate; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur.

ja2 Articulus 2: Utrum voluntas Dei sit tantum sui ipsius.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit nisi sui ipsius. Quia, secundum Philosophum, voluntas est finis; electio autem eorum quae sunt ad finem, ut dicitur in 3 ethic..

Sed nihil aliud est finis suae operationis nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

AG2

Praeterea, voluntas movetur a volito. Sed nihil potest esse movens voluntatem divinam nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

AG3

Praeterea, cujuslibet voluntas est ejus quod est bonum sibi. Sed omne quod est bonum alicui differt ad eum, utrum illud sit, vel non sit. Cum igitur de nullo creato differat ad ipsum, utrum sit, vel non sit; eo quod bonorum nostrorum non eget, sed totum bonum in se habet; videtur quod voluntas sua ad ea quae sunt extra eum, non se extendat.

AG4

Praeterea, ea quae sunt ad finem, non quaeruntur nisi propter finem. Ergo habito fine non est ulterius voluntas eorum quae sunt ad finem.

Sed omnium creaturarum finis est divina bonitas, quae in ipso Deo ab aeterno est. Ergo videtur quod ad ea quae sunt extra ipsum voluntas ejus non se extendat.

SC1

Sed contra, amor consistit in actu voluntatis.

Sed de Deo dicitur, Sap. 11, quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit. Ergo voluntas ejus est etiam creatorum ab eo.

SC2

Praeterea, sicut se habet scientia Dei ad verum, ita se habet voluntas ejus ad bonum. Sed scientia ejus est omnium verorum. Ergo et voluntas ejus est omnium bonorum.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, inquantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, inquantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum.

Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam: quia ex operatione sua non intendit aliquid sibi commodum provenire: sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in objecto alicujus potentiae est duo considerare: scilicet illud quod est materiale, et illud quod formaliter complet rationem objecti; sicut patet in visu: quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis. Similiter dico, quod illud quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni; et hoc intelligit Philosophus cum dicit, quod voluntas est finis; sed ea quae sunt ad finem, se habent materialiter ad objectum voluntatis, ut scilicet sint volita per ordinem finis, sicut color videtur per actum lucis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod est volitum sicut finis, est movens voluntatem, et perficiens eam: et sic nihil movet voluntatem divinam nisi Deus: sed illud quod est ordinatum ad finem est volitum ab eo sicut effectum a voluntate, et motum ab ea; sicut patet in voluntate artificis quae est principium operationum ordinarum in finem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas Dei non est nisi ejus quod est suum bonum; sed tamen non eodem modo sicut in voluntate nostra, quae vult bonum suum, quo scilicet perficitur sicut fine, vel per quod finem consequitur; sed voluntas divina vult bonum suum quod est ipsa et quod ab ea est, et non per quod juvatur; et ideo refert ad ipsius perfectionem, utrum volitum ab eo sit vel non sit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente.

¶a3 Articulus 3: Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntati divinae non sit adscribenda rerum causalitas. Voluntas enim Dei est tantum bonorum. Sed omnium bonorum sufficiens causa est scientia ipsius. Ergo non oportet voluntatem Dei causam rerum ponere.

AG2

Praeterea, Deus non est causa rerum nisi per suam operationem. Sed esse principium operationis pertinet ad causam ratione potentiae. Ergo potentia potius dicenda est causa rerum quam voluntas.

AG3

Praeterea, a causa contingente nunquam potest esse effectus necessarius. Sed voluntas est causa contingens: quia ad utrumlibet se habet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Cum igitur in mundo sint multa necessaria, ut omnia incorruptibilia, videtur quod non omnium causa sit voluntas.

AG4

Praeterea, posita causa sufficiente alicujus rei, superflue adduntur ad eandem rem aliae causae. Si ergo voluntas Dei sufficiens causa rerum est (insufficiens enim non potest esse), videtur quod omnes causae naturales superfluant, et omnes potentiae animae et omnes habitus infusi: quod frivolum est.

AG5

Praeterea, ex causa sufficiente potest aliquid demonstrari. Si ergo voluntas Dei sufficiens est causa omnium, videtur quod haec sit sufficiens demonstratio ad omnia: quare hoc est? quia Deus voluit; et sic facile esset omnia scire, et supervacua essent sanctorum et Philosophorum studia qui ad assignandas divinarum operationum rationes multipliciter laboraverunt: quod stultum est dicere.

SC1

Sed contra, secundum Philosophum, omnium artificiorum principium est voluntas artificis. Sed ea quae sunt procedunt a Deo sicut artificata ab artifice, ut a sanctis et philosophis traditur. Ergo omnium quae sunt, causa est Dei voluntas.

SC2

Praeterea, dionysius dicit: amor trahit superiora in provisionem minus habentium. Sed omnia quae sunt, provisione divina in esse prodierunt. Cum igitur amor in actu voluntatis consistat, videtur quod principium omnium rerum sit divina voluntas.

CO

Respondeo dicendum, quod opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminatae ad multa; sed forma quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus: sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturae. Potentia autem Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte materiae opus ejus determinationem recipere potest, quia ipse etiam materiam et formam producit. Unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam rationem rei cognoscit.

Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae; et hoc est voluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate, ut dicit Philosophus: et hoc convenit voluntati, inquantum objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex 2 physic.: et ideo voluntati divinae ascribitur causalitas rerum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in scientia non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, in corp. Art., nisi adjuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas est principium operationis, ut primum imperans opus; sed potentia in his quae agunt per voluntatem, est principium operis ut exequens: et in hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis, et non primum: et sic voluntas Dei potius dicitur causa rerum quam potentia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina libertatem habet, et ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet; sed super hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult, immobiliter adhaereat, ex quo illud velle ponitur: et hanc immobilitatem imitantur ea quae sunt necessaria in entibus, quamvis non ipsam adaequent: et propter hoc non est dicendum, quod sit causa contingens: quia contingentia mutabilitatem important.

RA4

Ad quartum dicendum, quod causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod demonstratio quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei; et ideo oportet ad scientiam de rebus habendam nobis alias rationes quaerere post voluntatem ejus, quae est causa prima rerum et communis; et praecipue cum voluntatem ejus non plene cognoscamus, ut in ea propriam rei rationem videamus, sicut ipse videt qui in se omnia cognoscit.

¶4 Articulus 4: Utrum voluntas Dei distinguatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio voluntatis in littera posita, sit incompetens.

Sicut enim voluntas Dei se habet ad plura, ita et scientia ejus. Sed scientiae non assignantur diversa signa. Ergo videtur quod nec voluntati assignari debeant; cum etiam utrumque occultum sit aequaliter.

AG2

Praeterea, omne signum cui non respondet signatum, est signum falsum. Sed istis signis voluntatis quae in littera ponuntur, quandoque non respondet signatum: quia permittit mala quae non vult, et praecipit etiam bona quae non vult fieri, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod sint falsa signa, et ita pro signis assignari non debeant.

AG3

Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita invenitur malum et pejus, ut veniale et mortale.

Sed respectu horum duorum fiendorum est tantum unum signum, scilicet prohibitio. Ergo videtur quod etiam bonorum esse debeat unum tantum signum et non duo, scilicet praeceptum et consilium.

AG4

Praeterea, objectum voluntatis est bonum.

Sed malum fieri non est bonum, ut infra dicitur, dist. Seq., quaest. Unica, art. 4. Ergo respectu hujus nullum signum voluntatis divinae debet esse: et ita permissio superfluit.

AG5

Praeterea, sicut signa voluntatis respiciunt diversa, ita et voluntas beneplaciti est diversorum.

Si ergo assignantur diversa signa voluntatis propter diversitatem eorum, videtur quod etiam voluntas beneplaciti multiplicari debeat; aut si non hoc, nec illud.

CO

Respondeo dicendum, quod de Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphorice.

Ea quae proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt; sed ea quae metaphorice, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, sicut dicitur ignis deuter. 4, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendum nequitiam. Unde ipsum esse destruentem nequitiam, est ipsum esse ignem, et ipsa consumptio activa est igneitas ejus; et per modum istum ipsa punitio dicitur ira ejus: et quia effectus est signum causae, ideo ea secundum quae attenditur similitudo vel irae vel alicujus alterius dicuntur esse signa: unde punitio dicitur signum irae ejus.

Sed dico, quod Deus potest dici velle aliquid dupliciter. Vel proprie, et sic dicitur velle illud cujus voluntas vere in eo est, et quod sibi complacet; et haec est voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphorice, eo quod ad modum volentis se habet, inquantum praecipit vel consulit vel aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad voluntatem Dei, voluntates ejus metaphorice dicuntur: et quia talia sunt effectus, dicuntur signa. Horum autem signorum diversitatis ratio haec est. Assignantur enim haec signa voluntati divinae secundum quod est rerum humanarum, quibus speciali modo providet.

Potest ergo signum voluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis. Ad finem autem consequendum providentiae est duo largiri; ea scilicet quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impediendis liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et ungues, et hujusmodi, quibus se juvent contra impugnantia. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter.

Aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendo: et respectu hujus est hoc signum quod est operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam exeundo ab illo ordine, mala faciendo, qui etiam exitus providentiae subjacet non ut provisus sed ut ordinatus: et respectu hujus est permissio. Vel potest sumi melius sic: quia vel signum voluntatis est respectu praesentium; et sic respectu bonorum est operatio, respectu malorum permissio: vel est futurorum: et sic respectu malorum est prohibitio; respectu boni ad quod omnes tenentur, praeceptum; sed respectu perfectioris boni quod non omnes attingunt, est consilium: et continentur hoc versu: praecipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei vere et perfecte est omnium, sed non voluntas: et ideo quaedam metaphorice dicitur velle quae simpliciter non vult, propter quod voluntas signi assignatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod effectus qui est signum alicujus secundum proprietatem in uno, est signum ejusdem secundum similitudinem in altero, in omnibus quae metaphorice dicuntur; sicut punitio est signum irae in homine, et in Deo est signum voluntatis puniendi, quae per similitudinem ira dicitur. Et similiter dico, quod istis signis respondet aliquid in Deo, quod per similitudinem dicitur voluntas hujus rei, ut praecepto voluntas praecipienda, et ordinandi naturam rationalem in finem, et sic de aliis. Unde patet quod haec signa non sunt falsa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in dispositione naturarum dantur a Deo diversae virtutes, quarum una est nobilior altera, ut sic una res perfectius consequatur finem quam alia; ita etiam in dispositione hominum sunt diversa ordinantia in finem; unum communiter omnium, scilicet praeceptum; et alterum perfectorum, scilicet consilium.

Sed omne peccatum est in exeundo ab ordine finis; et ideo cuilibet peccatum quodlibet vitandum est. Nec in hoc diversus gradus hominum attenditur; et propter hoc unum signum tantum datur de hoc, scilicet prohibitio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus non vult mala proprie fieri; sed vult aliquid eis conjunctum, ut infra dicetur, dist. Seq., quaest. Unic., art. 4; ex quo sequitur quod permittat: et ideo permissio ipsa effectus est alicujus voluntatis, et metaphorice voluntas dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas divina, quamvis sit plurium volitorum, non tamen est nisi una: quia omnia illa vult in uno per se volito, scilicet sua bonitate; sicut omnia etiam cognoscit cognoscendo essentiam suam.

EX

Ideoque placuit vanitati Philosophorum etiam causis aliis ea attribuere. Hoc dicit quantum ad illos qui causam agentem negabant, et ponebant mundum factum esse casu, et quod omnia procederent ex necessitate naturae: vel quantum ad illos qui ponunt Deum non immediate operari in omnibus, sed in uno tantum, quod est primum creatum.

Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum. Per hoc non excluduntur aliae causae a causalitate, sed ab hoc quod est esse primam causam.

|+d46.q1 Distinctio 46, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de voluntate divina quid sit, et quot modis dicatur, hic inquit de efficacia ipsius, et dividitur in partes duas: in prima movet quasdam quaestiones de quibusdam quae videntur divinam voluntatem ostendere inefficacem: in secunda ostendit ipsam esse efficacem in omnibus, 47 dist.: voluntas quippe Dei semper efficax est. Prima pars dividitur in duas, secundum duo quae possunt divinam voluntatem inefficacem ostendere, vel quod non fiat quod vult, vel quod fiat quod non vult. In prima ergo parte pertractat quaestionem hanc, utrum aliquid velit fieri quod non fiat; in secunda, utrum aliquid fiat quod non velit, ibi: ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate... Recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate. Circa primum duo facit: primo movet dubitationem ex duabus auctoritatibus; secundo exponit eas, ibi: sed audiamus solutionem.

Ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate... Recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate.

Hic pertractat secundam quaestionem, inquirendo, utrum Deus non velit, vel velit mala fieri, quae tamen fiunt. Circa hoc tria facit: primo movet quaestionem, et ponit diversas opiniones; secundo prosequitur eas, ibi: qui enim dicunt Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem; tertio eligit unam illarum, ibi: haec igitur et alia hujusmodi inania relinquentes... Dicamus Deum non velle mala fieri. Circa secundum duo facit: primo prosequitur primam opinionem, ponendo duas rationes ejus; secundo prosequitur secundam opinionem, ibi: illi vero qui dicunt, Dei voluntate mala non fieri vel esse, inductionibus praemissis ita

respondent. Circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo secundum hanc opinionem respondetur ad rationes primae opinionis; secundo inducuntur rationes ad opinionem secundam, ibi: si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire; tertio excludit quamdam sophisticam objectionem contra hanc opinionem, ibi: jam sufficienter ostensum est quod Deo auctore non fiunt mala. Circa primum duo facit: primo ponitur solutio rationis primae; secundo secundae, ibi: quod autem ait Augustinus, mala fieri, bonum est... Ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quae fiunt, Deus bona elicit.

Si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire.

Hic ponit rationes pro secunda opinione: et dividitur in partes tres, secundum tres rationes.

Secunda incipit ibi: deinde idem Augustinus quaerens quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit. Tertia ibi: item aliter etiam ostenditur quod Deo auctore, idest volente, non fiunt mala.

Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus omnes homines salvos fieri velit; 2 utrum mala fieri sit bonum; 3 utrum malum sit de perfectione universi; 4 utrum Deus mala fieri velit.

¶a1 Articulus 1: Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus omnes homines salvos fieri velit. Primo per auctoritatem apostoli, quae etiam in littera inducitur, quae est 1 Tim. 2, 4: vult omnes homines salvos fieri.

AG2

Si dicas quod vult voluntate conditionata, et non absoluta. Contra, voluntas conditionata est voluntas imperfecta. Sed nihil imperfectum Deo est attribuendum. Ergo etc..

AG3

Praeterea, voluntas habentis caritatem imitatur voluntatem divinam. Sed habens caritatem, cujuslibet salutem optat. Ergo videtur quod et Deus omnium salutem velit.

AG4

Praeterea, omne agens per intentionem, vult quod opus suum finem consequatur. Sed finis hominis est salus aeterna, ad quam Deus eum creavit.

Ergo vult omnes homines salvos fieri.

AG5

Praeterea, nullus potest salvari nisi Deus eum velit salvare. Si ergo Deus omnem hominem salvare vult, non est in potestate cujuslibet hominis ut salvetur. Sed pro eo quod non est in potestate nostra, non meremur poenam vel vituperium.

Ergo non est imputandum eis qui non salvantur: quod falsum est. Ergo videtur quod Deus omnes homines salvare velit.

SC1

Sed contra, praedestinatio est propositum miserendi, secundum Augustinum.

Si igitur Deus vellet omnes salvari, omnes essent praedestinati. Sed hoc falsum est: quia cum non omnes salventur, aliquis esset praedestinatus qui non salveretur. Ergo non vult Deus omnes homines salvos fieri.

SC2

Praeterea, voluntas Dei est prima et summa causa rerum, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. 1, art. 3. Sed posita causa, ponitur effectus. Sed non omnes salvantur. Ergo videtur quod nec voluntas Dei sit de omnium salute.

CO

Respondeo dicendum, secundum Damascenum, quod voluntas est duplex; scilicet antecedens, et consequens: et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas conditiones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines salvos fieri vult, secundum Damascenum.

Et hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est eum qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia injustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. Unica, art. 3.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Damascenum, verbum apostoli intelligitur de voluntate antecedente, et non de consequente. Sed secundum Augustinum, intelligitur de consequente. Unde exponit eam dupliciter.

Uno modo ut sit distributio accommodata pro omnibus qui salvantur, ut in littera dicitur. Alio modo ut sit distributio pro generibus singulorum, quia de qualibet conditione hominum aliquos praedestinavit ad vitam; et non pro singulis generum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habens caritatem, optat omnibus salutem aeternam absolute, eo quod cognitioni suae non subjacent conditiones quibus a salute aliquis deordinatur, quae divinae cognitioni subjacent; et ideo non est idem iudicium de voluntate habentis caritatem, et de voluntate consequente ipsius Dei.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sapiens artifex non vult quod opus suum finem attingat nisi secundum rationem finis: si enim aliquam habeat contrariam dispositionem ad formam quam inducere intendit, non inducit in eo formam, nisi forte illa indispositione remota; sicut aedificator non vult quod lapides convenient ad constitutionem domus ruditate in eis manente; et ita etiam est de Deo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod istae conditiones quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine: et ideo totum quod sequitur, sibi imputatur ad culpam.

¶a2 Articulus 2: Utrum sit bonum fieri mala.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mala fieri sit bonum. Verum enim et bonum convertuntur. Sed mala fieri est verum. Ergo est bonum.

AG2

Praeterea, quidquid est volitum, est bonum: quia malum est praeter voluntatem, ut dicit dionysius. Sed mala fieri est volitum a faciente malum voluntarie. Ergo mala fieri est bonum.

AG3

Praeterea, illud quod est causa boni, videtur esse bonum, et non malum; sicut frigidum non est causa calidi. Sed hoc quod est mala fieri, est causa boni; sicut ex actione mala causatur bona passio, et multa hujusmodi, quae ex hoc quod mala fiunt, eliciuntur. Ergo mala fieri est bonum.

AG4

Praeterea, omne justum est bonum. Sed mala fieri est justum. Ergo, etc.. Probatio mediae.

Omnis poena a Deo est et justa est. Sed unum peccatum est poena alterius, ut Gregorius dicit, et probatur ex hoc quod habetur ad Rom. 1, 24: propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam; et in Apoc. Ult. 2: qui in sordibus est sordescat adhuc. Ergo mala fieri est justum: ergo est bonum.

SC1

Sed contra, quaedam mala sunt, sicut actus peccati, quorum esse est fieri. Si igitur eorum fieri est bonum, et ipsa esse est bonum; quod a nulla opinione conceditur.

SC2

Praeterea, motus, secundum Philosophum, recipit speciem a termino. Sed quodlibet fieri terminatur ad esse hoc ejus quod fit. Ergo cum malum non sit bonum, videtur quod nec malum fieri, bonum sit.

CO

Respondeo dicendum, quod super hoc sumuntur duae opiniones in littera, quae in quodam concordant, in hoc scilicet quod est, mala non esse bona; in quodam vero discordant, eo quod una ponit mala fieri vel esse, bonum esse; alia vero hoc negat: et haec videtur verior, sicut et Magister dicit. Omnibus enim constat quod malum, per se loquendo, bonum non est; sed per accidens potest esse bonum, inquantum scilicet conjungitur in universo alicui bono, ad quod per accidens ordinem habet; sicut aedificator dicitur albus per accidens, inquantum scilicet ars aedificativa et albedo in eodem subjecto conveniunt: et quia esse vel fieri ponit quemdam ordinem, secundum quod includit compositionem quamdam; ideo prima opinio dicebat, quod esse mala vel fieri bonum est. Sed hoc non sufficit: quia sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis malum, inquantum hujusmodi, sit inordinatum; et ipsa inordinatio est ordo ejus, sicut ipsum privari est esse ejus, et ipsa negatio est ejus positio, sicut est in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri vel esse, malum est, et non bonum: quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly esse designat compositionem hujus privationis ad subjectum, in qua compositione non consistit ratio bonitatis; sicut etiam cum dicimus albedinem esse abstractum,

significamus ordinem ejus ad subjectum, quia accidentis esse est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod ex Deo elicitur, significat ly esse positum in hoc dicto, mala esse occasiones bonorum.

Et ideo hoc bonum est, mala esse occasiones bonorum; sed mala esse simpliciter, non est bonum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 19, quaest., 5, art. 2, veritas est de his quorum ratio completur per operationem animae et fundamentum habent in re. Non est autem inconueniens quod de re mala sit operatio animae bona, et quod rei malae ratio sit in anima bona; sicut etiam non ens in re dicitur ens in anima ratiocinante, ut negationes et privationes, sicut patet ex 4 metaphys., secundum Commentatorem. Unde si procedatur a bonitate veritatis secundum quod completur in operatione animae, ad bonitatem ejus quod est in re, erit fallacia accidentis: hoc enim quod est mala esse, accidit huic quod est in re, in quo consistit ratio veri, ut scilicet significetur vel intelligatur aliquid sicut est in re. Unde nihil prohibet dicere, quod mala esse est verum; sed haec veritas, qua vere dicitur vel significatur mala esse, est bonum, quamvis mala esse sit malum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mala fieri non est volitum per se, sed per accidens tantum, in quantum est bonum aestimatum ratione alicujus boni annexi: quia nihil est pure malum, secundum dionysium. Ideo omnis malus quodammodo est ignorans, secundum Philosophum, in quantum decipitur in eligendo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod mala fieri non est causa boni, nisi occasionaliter et per accidens.

Est enim quaedam causa per accidens quae nihil operatur ad effectum, sicut musica aedificatoris ad domum. Est etiam quaedam causa per accidens, cujus operatio attingit usque ad effectum, quem tamen praeter intentionem inducit: et talis causa per accidens est casus vel fortuna; sicut fodiens sepulcrum ad sepeliendum, invenit thesaurum praeter intentionem. Quaedam vero causa per accidens est quae aliquid operatur, non tamen pertingit ejus operatio usque ad effectum conjunctum; et sic mala fieri est per accidens causa boni; sicut patet quod persecutio tyranni non tangit patientiam martyris, sed cruciatum corporis qui est materia patientiae; et talis causa dicitur proprie occasio. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum; quia unum contrariorum potest esse per accidens causa alterius, sicut frigidum per accidens calefacit, ut in 8 physic. Dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum per se non est poena, sed per accidens tantum, scilicet ratione antecedentis et consequentis eam. Si enim consideretur actio peccati secundum quod egreditur ab agente voluntario, sic habet rationem culpae et injustitiae; sed antecedens hanc actionem, scilicet desertio a Deo propter meritum praecedentis culpae, in quantum est ex ordinatione divina, rationem poenae habet, et justa est. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum. Similiter etiam defectus qui consequitur ipsum actum peccati in eo quod dum inordinate persequitur parvum bonum, deficit a magno bono, poena est ex justa Dei ordinatione proveniens; ut cum aliquis quaerit delectationem corporis, et amittit delectationem Dei; et propter hoc dicit Augustinus, quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena.

¶a3 Articulus 3: Utrum malum sit de perfectione universi.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum sit de perfectione universi. Dicit enim dionysius: erit malum ad omnis, idest universi, perfectionem conferens, et toti secundum seipsum non imperfectum esse largiens.

AG2

Praeterea, bonum universi est bonum ordinis.

Sed in universo malum est ordinatum: unde dicitur in littera, quod malum bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona.

Ergo malum est de perfectione universi.

AG3

Praeterea, illud sine quo multae perfectiones universo deessent, ad perfectionem universi confert. Sed malum est hujusmodi: si enim corruptio elementorum non esset, non esset forma mixti, neque anima in corpore mixto; et si non esset persecutio, non esset patientia martyrum; et si non esset miseria, non esset misericordia.

Ergo etc..

AG4

Praeterea, omnis ratio bonitatis confert ad universi perfectionem. Sed si malum non esset, aliqua ratio bonitatis universo deesset, scilicet bonitas comparationis, qua bonum commendatur per comparationem ad malum. Ergo malum est de perfectione universi.

AG5

Sed contra, quidquid est de perfectione universi, est vel existens, sicut substantia, vel in existentibus, sicut accidentia. Sed malum non est hujusmodi, ut dionysius probat. Ergo non est de perfectione universi.

AG6

Praeterea, illud sine quo universum melius esset, non confert ad perfectionem universi. Sed si malum non esset, universum melius esset: quia malum plus tollit uni quam addat alteri, quia ei cujus est, tollit bonitatem absolutam, alteri autem addit bonitatem comparationis. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod malum per se ad universi perfectionem non confert: illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut dionysius dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, in quantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel per antecedens malum, vel consequens. Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cujus defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis: quia causae per accidens infinitae sunt, secundum Philosophum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius concludit hoc ducendo ad impossibile: et ideo relinquit hoc quasi pro inconvenienti, quod malum per se sit de perfectione universi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud bonum ordinis, quo malum ordinatum est, non est in eo in quo est malum, sed in altero; sicut saevitia tyranni ordinatur per patientiam, quae est in martyre; vel in eodem jam altero, sicut habitualis, quae resultat ex praecedente peccato in eo qui per poenitentiam jam alter effectus est: quia justus ordinat peccatum praecedens in eodem. Unde malum non confert ad perfectionem universi, nisi per accidens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illas perfectiones non per se adducit malum, sed consequuntur illud per accidens; et ideo ratio non procedit.

RA4

Et similiter dicendum ad quartum.

Sciendum tamen, quod etsi nullum malum esset, adhuc posset esse bonitas comparationis magis boni ad minus bonum: quamvis enim minus bonum careat aliqua perfectione quae est in magis bono, non tamen oportet quod sit malum: quia malum consistit in privatione ejus quod est debitum et natum haberi, sicut est caecitas.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intentio dionysii, est dicere, quod malum non sit aliquid positive, neque ut per se subsistens, neque ut in alio ens; et ex hoc potest ostendi quod non pertineat per se ad perfectionem universi; sed per accidens pertinere, nihil prohibet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod de omnibus malis universaliter verum est quod si non permetterentur esse, universum imperfectius esset; quia non essent naturae illae ex quorum conditione est ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis. Sed aliqua mala sunt quae si non essent, universum esset imperfectius; illa scilicet ad quae consequitur major perfectio quam illud quod privatur; sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur mixtio, et formae mixtorum nobiliores formis elementorum.

Quaedam vero mala sunt quae si non essent, universum perfectius esset; illa scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpa, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam aeternam pervenire.

Unde si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius foret; quia etiam etsi directe salus unius occasionetur ex culpa alterius, tamen sine illa culpa salutem consequi posset; nec tamen haec mala neque illa per se ad perfectionem faciunt universi: quia perfectionum non sunt causae, sed occasiones.

|a4 Articulus 4: Utrum Deus velit mala fieri.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus velit mala fieri. Quia, secundum Senecam, sapientis non est turbari, sed magis gaudere in infortuniis, in quibus bonum virtutis suae praecipue apparet; quod etiam Philosophus, de felice innuit.

Sed Deus est sapientissimus et felicissimus. Cum ergo decor justitiae et sapientiae suae appareat in malis quae fiunt, videtur quod Deus velit mala fieri.

AG2

Praeterea, mala fieri et non fieri sunt opposita secundum affirmationem et negationem. Sed inter talia opposita non cadit medium. Cum igitur haec sit falsa, Deus vult mala non fieri, ut communiter conceditur, videtur quod haec sit vera, Deus vult mala fieri.

AG3

Praeterea, nullius sapientis voluntas est impossibilium.

Sed impossibile est quin remoto hoc quod est mala non fieri, sequatur mala fieri. Cum igitur a voluntate Dei removeatur hoc quod est mala non fieri, quia Deus non vult mala non fieri, videtur quod necessario velit mala fieri.

AG4

Praeterea, sicut Deus est auctor gratiae, ita est et auctor naturae; et sicut culpa est privatio boni gratiae, ita et poena est privatio boni naturae, secundum Augustinum.

Cum igitur Deus velit poenas inferni, videtur quod eadem ratione velit mala culpae fieri.

SC1

Sed contra, voluntas non nisi finis est, et eorum quae ordinantur in finem. Sed mala non fiunt nisi per deordinationem a fine. Ergo Deus non vult mala fieri.

SC2

Praeterea, quicumque conformat voluntatem suam voluntati Dei, non peccat. Sed quilibet peccator eo ipso peccat quod vult a se mala fieri. Ergo in hoc voluntatem suam divinae non conformat: ergo Deus non vult mala fieri.

CO

Respondeo dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonorum omnium, et omnium suorum volitorum; hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum. Unde cum malum fieri secundum se non sit bonum, ut dictum est, art. Antec., non erit per se volitum a Deo. Sed utrumque bonum sibi conjunctum est bonum et a Deo volitum, scilicet et antecedens, quod est conditio naturae potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat; unde dicitur, quod non vult mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Vult etiam bonum consequens, ex quo malum ordinatur: ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod decor divinae sapientiae apparet in permissione malorum, et ordinatione, quorum utrumque vult Deus, sed non malum fieri, quod secundum se dicit recessum a decore speciei exemplaris primi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis fieri et non fieri mala, sint opposita per affirmationem et per negationem; non tamen haec duo, velle fieri et velle non fieri, contradictorie opponuntur: quia utrumque est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato. Unde neutra concedenda est, neque ipsum velle mala fieri, neque velle non fieri; sed non velle fieri, quod est negativum; non autem velle fieri; quia hic remanet actus voluntatis affirmatus; et negatio fertur ad volitum, sicut et in toto condeclinio ejus. Unde idem est nolle fieri, et velle non fieri.

RA3

Ad tertium dicendum, quod mala culpae non fieri vult Deus voluntate antecedente, non autem voluntate consequente, nisi de illis quos scit mala non velle facere: quia voluntas consequens recipit conditionem creaturae. Nec tamen sequitur quod voluntate consequente velit mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Nec tamen impossibile vult: quia non vult ut simul mala fiant et non fiant, vel quod neutrum eorum sit unum, sicut objectio procedebat.

Fieri enim mala, et mala non fieri, sunt contradictorie opposita; et ideo inter ea non potest esse medium; sed velle mala fieri, et velle non fieri, non sunt contradictoria; et ideo non est necesse alterum esse verum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut malum oppositum gratiae non est volitum a Deo; ita nec malum oppositum naturae; sed tamen ordinem unius ad alterum vult. Hic autem ordo importatur in ratione poenae: et ideo poenam vult inferri, sed culpam non vult fieri: quia in culpa significatur malum, secundum quod exit a causa deficiente, et non secundum quod ordinatur a Deo ordinante.

EX

Non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab illo nullus illuminatur. Hoc intelligitur de lumine gratiae. Si autem de lumine naturalis intellectus intelligatur, sic absolute omnem hominem illuminat: quia, secundum Ambrosium, omne verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est.

Est enim aliquid quod in se bonum est. Ratio hujus distinctionis est haec, quia, secundum dionysium, bonum constat ex una causa perfecta; sed malum omnifariam contingit ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod aliquis actus sit absolute bonus, oportet quod congregetur bonitas objecti, a qua actus est bonus in se, ut dare eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, et bonum ex parte agentis, ut scilicet bene faciat; et hoc includit tria, secundum Philosophum, in 2 ethic.: scilicet voluntatem vel electionem, et debitum finem, et firmitatem in opere, ad minus in proposito: et hoc sufficit ad hoc quod actus absolute bonus dicatur. Sed in actibus qui ad alium ordinantur, oportet tertium adesse ad perfectionem bonitatis, ut in eo ad quem fit, effectum bonitatis consequatur. Et ex hoc sumitur quadruplex divisio boni, quae hic ponitur. Quod quoddam est quod habet haec tria, scilicet quod est bonum in se; et facienti, et cui fit; et hoc est secundum se et simpliciter et perfectum bonum. Aliquid autem est quod habet duo ex his, scilicet quod est in se bonum et facienti, sed non ei cui fit; et hoc est simpliciter

bonum, sed non perfectum. Et aliquid habet alia duo, scilicet quod est bonum in se et cui fit, sed non facienti; et hoc non simpliciter bonum est, sed est per se bonum. Aliud autem est quod habet unum tantum ex his, scilicet quod nec est bonum in se nec facienti, sed cui fit; et hoc per accidens est. Quod autem sit bonum facienti et non in se, hoc non potest esse. Nihil autem est quod nec in se nec facienti nec alicui alteri prosit, cum omnia ordinata sint ad bonum.

Aperte astruit a minori, idest a minori re, et non ab eo quod minus videtur: et ideo locus negativus est, et non affirmativus. Vel sumendum quod minus videtur hoc ipsum negatum, quod est sapientem hominem non esse auctorem deteriorationis, a quo minus videtur hoc negari quam a Deo.

Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior.

Videtur hoc esse falsum: quia sapientia est in cognitione.

Contingit autem contraria eorum agere quae cognoscuntur. Et dicendum quod sapiens hic sumitur pro virtuoso; et modus iste accipiendi derivatur vel a sapore virtutis, ut quidam dicunt, vel verius ab opinione socratis, qui secundum Philosophum in 5 ethic., virtutes scientias esse ponebat, et nullum peccare nisi ignorantem; quamvis aequaliter hoc verum sit de ignorantia electionis, quae est in particulari in actu considerato. Vel potest dici, quod accipitur sapiens pro prudente, sicut etiam in definitione virtutis, quae ponitur in 2 ethic., ubi dicitur: prout sapiens determinabit. Prudens autem, secundum Philosophum, non peccat, sicut nec fortis, nec temperatus.

Deinde idem Augustinus quaerens, quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit.

Haec ratio differt a praecedenti: quia haec procedit ex ratione bonitatis, sed praecedens ex auctoritate divina, quia non est auctor malorum.

Non est causa tendendi ad non esse. Contra, Deut. 32, 39: ego occidam, et ego vivere faciam.

Et dicendum, quod non esse nunquam est per se intentum ab aliquo agente; sed esse aliquod ad quod consequitur non esse quoddam, sicut ad esse ignem sequitur non esse aerem. Ita et Deus vult esse ordinem iustitiae et naturae in rebus, ad quem sequitur corruptio et punitio quorundam.

Tendit vero ad non esse qui operatur malum.

Contra, malum nihil existentium corrumpit, secundum dionysium: et ita non videtur quod peccans ad non esse tendat. Ad quod dicendum, quod malum privatio est, et omnis privatio est non esse quoddam, quamvis privationi semper substernatur aliquod esse. Unde qui peccat, tendit in non esse gratiae qua privatur, non autem in non esse naturae.

|+d47.q1 Distinctio 47, Quaestio 1

|a0 Prologus

Remotis quibusdam ex quibus videbatur tolli efficacia divinae voluntatis, hic ostendit eam efficacem esse: et dividitur in partes duas: in prima ostendit divinam voluntatem semper efficaciter impleri; in secunda exponit quaedam dubia in auctoritate, per quam propositum probavit, ibi: sed attendendum est diligenter quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit praeter eam. Ubi tria facit: primo movet dubitationem; secundo ponit solutionem, ibi: verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur; tertio concludit propositum, ibi: ex praedictis liquet quod voluntas Dei, quae ipse est, semper invicta est.

Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum voluntas beneplaciti semper efficaciter impleatur; 2 utrum praeter voluntatem ejus aliquid fiat; 3 utrum illud quod fit praeter ejus voluntatem, voluntati ipsius obsequatur; 4 utrum illud quod est praeter ejus voluntatem, possit praecepto ejus subjacere.

|a1 Articulus 1: Utrum voluntas divina semper efficaciter impleatur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas divina non semper efficaciter impleatur.

Causa enim quae ad utrumlibet se habet, non est efficax in productione effectus. Sed divina voluntas est ad utrumlibet: quia quod potest velle, potest non velle. Ergo, etc..

AG2

Praeterea, omnis causae cujus effectus impediri non potest, effectus est necessarius. Si ergo voluntas divina adeo est efficax quod impediri non possit, effectus ejus erit necessarius. Sed omnium causa est voluntas divina, ut supra habitum est, dist. 45, quaest. Unica, art. 3. Ergo omnia ex necessitate contingunt: quod est impossibile: ergo et primum.

AG3

Praeterea, omnis causa prima quae producit effectum mediante causa secunda quae impediri potest, non producit efficaciter effectum suum; sicut motus solis est causa pullulationis arborum, mediante virtute generativa arboris quae deficere potest: unde effectus efficaciter non producit, nec demonstrari potest ex causa prima. Sed

voluntas Dei est causa prima, non excludens causas secundas, quae deficere possunt. Ergo videtur quod non efficaciter producat effectum.

AG4

Praeterea, quidquid modo vult Deus, ab aeterno voluit. Sed ab aeterno non voluit facere nisi quod facit. Ergo cum non possit facere nisi quod vult (alias voluntas sua non esset efficax), videtur sequi quod non possit facere nisi quod facit: quod falsum est: ergo et primum, ex quo sequitur.

SC1

Sed contra, nulla causa impeditur nisi ab aliquo fortiori agente. Sed nihil est fortius divina voluntate.

Ergo impedi non potest.

SC2

Praeterea, ex hoc quod voluntas non consequitur volitum, sequitur diminutio gaudii. Sed Deus est felicissimus, cuius gaudium est perfectissimum.

Ergo nunquam volitum ejus deficit quin sit.

CO

Respondeo dicendum, quod quidquid vult Deus voluntate consequente, totum fit; non autem quidquid vult voluntate antecedente; quia hoc non simpliciter vult et perfecte, sed secundum quid tantum; nec ista imperfectio est ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti. Est enim e contrario de voluntate et cognitione speculativa: cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas, et quidquid aliud est ordinatum ad opus, perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum quod subjacet voluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare: et hoc pertinet ad voluntatem consequentem, quae respicit opera et dispositiones, quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod est sibi conveniens et debitum: et hoc est quod dicitur Deus velle simpliciter, ut salutem, vel aliquid hujusmodi: et ideo talis voluntas non potest impedi, sicut nec praescientia, cui subjicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit.

Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam, non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid tantum; sicut istum hominem, in quantum est homo, non est nisi bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata, et hoc Deus vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid velle simpliciter: et ideo talis voluntas potest non impleri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei se habet ad utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle; sed potius per modum liberalitatis: quia actus voluntatis suae semper est in potestate ejus: et ideo ista duo sunt impossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabilis et invincibilis, non tamen sequitur quod omnis effectus ejus sit necessarius necessitate absoluta quam habet res a causa sua proxima, sed solum necessitate conditionata, sicut et de praescientia dictum est, dist. 38, quaest. 1, art. 2.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntati divinae non solum subjacet expletio effectus, sed etiam omnium causarum praecedentium ordo, secundum illas conditiones quibus determinantur ad effectum sine defectu, ut quod talis volens et merens salutem salvetur: voluntati enim consequenti subjicitur effectus cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus nihil potest facere quod non esset volitum ab eo, si fieret; tamen in potestate sua multa sunt quae modo nec volita sunt, nec bona sunt; quia non sunt, nec unquam erunt.

|a2 Articulus 2: Utrum nihil fiat praeter Dei voluntatem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nihil fiat praeter Dei voluntatem. Dicit enim Dominus Matth. 12, 30: qui non est mecum, contra me est. Ergo quod est praeter voluntatem Dei, est contra ipsam. Sed nihil fit contra Dei voluntatem; alias voluntas Dei vinceretur. Ergo et praeter eam nihil fit.

AG2

Praeterea, potentius est illud contra quod et praeter quod nihil potest fieri, quam illud praeter quod aliquid fieri potest. Sed voluntas Dei est potentissima. Ergo praeter eam nihil fit.

AG3

Praeterea, permissio minimum habet de ratione voluntatis. Sed praeter ejus permissionem nihil fit, ut in littera dicitur. Ergo multo minus praeter voluntatem beneplaciti, vel praeter alia signa voluntatis.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit, quod ad innocentis officium pertinet non solum nemini mala facere, sed et peccata prohibere. Sed praeter ejus voluntatem qui omnia bona vult, nihil potest fieri nisi peccatum.

Cum ergo Deus sit innocentissimus, videtur quod ad ipsum pertineat non permittere, sed impedire omne quod est praeter ejus voluntatem.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur.

SC2

Praeterea, videmus multa fieri quae non vult fieri, ut supra habitum est, dist. 46, quaest. Unic., art. 4. Ergo fiunt multa praeter ejus voluntatem.

CO

Respondeo dicendum, quod fieri aliquid praeter voluntatem est dupliciter. Aut quod voluntas sit de opposito; et hoc est non tantum praeter voluntatem, sed etiam contra voluntatem: aut ita quod voluntas nec sit de hoc, nec de opposito; et hoc est praeter voluntatem, sed non contra.

Possimus ergo loqui de voluntate vel beneplaciti, vel signi; et de voluntate beneplaciti vel consequente, vel antecedente. Loquendo ergo de voluntate beneplaciti consequente, aliquid fit praeter eam, sed non contra eam: quia totum impletur quod voluntate consequente vult, ut dictum est; sed oppositum ejus quod vult voluntate antecedente, fieri potest, cum non semper impleatur: et ideo et praeter eam et contra eam fieri potest. Signa autem voluntatis quaedam respondent voluntati antecedenti, ut praeceptum, consilium et prohibitio, quibus omnibus ordinatur rationalis natura in salutem, quod est voluntatis antecedentis. Unde et praeter eam et contra eam fieri potest. Sed alia duo signa, scilicet permissio et operatio, respondent voluntati consequenti, sed diversimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens; et ideo sicut non potest aliquid fieri contra voluntatem consequentem, sed praeter eam, ita nec contra operationem, sed praeter eam.

Non enim potest esse oppositum ejus quod Deus operatur: quia sic opposita simul essent; sed multa fiunt quae Deus non operatur. Sed permissio pertinet ad causam, quae voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere; cujus tamen effectus, scilicet deficere, non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem; sed tamen pertinet ad causam illam cujus est permissio facultatem respiciens. Unde praeter permissionem non fit quod fit praeter voluntatem consequentem: unde praeter permissionem nihil potest fieri, nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem; quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt cum Deo, quantum in eis est, contra Deum sunt in quantum contrariantur voluntati antecedenti divinae; nihil tamen contra voluntatem consequentem faciunt, sed praeter eam; non tamen praeter permissionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est ex impotentia divinae voluntatis, quod aliquid praeter eam fiat; sed ex ordine sapientiae ejus, quae rebus potentiam ad utrumlibet contulit: et hoc est bonum, et Deus vult voluntate consequente.

RA3

Ad tertium dicendum, quod permissio respicit potentiam causae, quae se habet ad utrumque; et ideo quidquid fiat, non fit praeter eam. Unde hoc non contingit ex proximitate ad voluntatem beneplaciti, ut objectio innuebat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod officium innocentis non est prohibere peccata, nisi secundum conditionem illorum: non enim debet ligare homines ne peccent, sed per admonitionem prohibere: ita et Deus, salvata conditione humanae libertatis, peccata prohibet suis legibus.

¶3 Articulus 3: Utrum id quod est contra voluntatem Dei, non obsequatur voluntati ejus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illud quod est contra Dei voluntatem non obsequatur voluntati ejus. Voluntas enim consequens non contrariatur voluntati antecedenti. Sed malum quod est praeter voluntatem divinam, est contra voluntatem antecedentem. Ergo voluntati consequenti non obsequitur.

AG2

Praeterea, omne quod obsequitur divinae voluntati, quae semper vult bonum, consistit in ordine ad bonum. Sed malum quod fit praeter Dei voluntatem, secundum se est inordinatum. Ergo voluntati divinae non obsequitur.

AG3

Praeterea, boni merentur in hoc quod divinae voluntati obsequuntur, et ex hoc eis praemium debetur. Si ergo mali in hoc quod peccando praeter Dei voluntatem faciunt, ejus voluntati obsequuntur, ex peccato eis debetur praemium: et hoc est contra apostolum, Rom. 3, 8: faciamus mala, ut veniant bona. Ergo et primum falsum esse videtur.

AG4

Praeterea, malum est praeter intensionem omnis agentis: nihil enim ad malum respiciens operatur, ut dicit dionysius.

Sed illud quod est praeter intentionem voluntatis, non obsequitur voluntati ejus quae est de fine intento. Ergo mala quae fiunt praeter voluntatem ejus, non obsequuntur voluntati ipsius.

SC1

Sed contra est quod in littera a Gregorio dicitur.

SC2

Praeterea, voluntas divina est causa potentissima.

Sed ad potentiam alicujus pertinet ut etiam quod contra ipsum quis facere nititur, in ipsius obsequium cedat. Ergo ita est de voluntate divina.

CO

Respondeo dicendum, quod omnia quae fiunt praeter voluntatem divinam, etiam contra voluntatem antecedentem, obsequuntur quodammodo voluntati consequenti. Voluntas autem consequens dupliciter potest accipi. Aut secundum quod sequitur conceptionem finis tantum; et sic voluntas est de fine in communi sine aliqua determinatione ejus quod est ad finem. Aut secundum quod sequitur conceptionem finis secundum aliquem determinatum modum. Verbi gratia, aedificator in constitutione domus habet duos motus voluntatis. Unum quo vult formam domus inducere in materiam sine hoc quod aliquid consideret determinate de partibus domus. Alium motum habet quo, considerato quod lapis iste est aptus ad fundamentum, vult ipsum in fundamento collocare.

Utroque autem modo accipiendi voluntatem consequentem in Deo, mala quae fiunt obsequuntur sibi. Si enim accipiatur voluntas prout est de ordine universi in communi, constat quod malum quod exit ab ordine praecepti, in contrarium ordinem relabitur, ut dicit boetius, scilicet in ordinem poenae ad culpam: velut lapis mollis et levis, qui non est aptus ad fundamentum, in supremo parietis ponitur. Similiter etiam patet quod obsequitur voluntati consequenti secundo modo acceptae, quae est quod iste praevisus peccator puniatur: nisi enim ista conditio in eo per actum peccati fieret, voluntas divina de poena ejus non impleretur; sicut ipsa gravitas lapidis obsequitur voluntati artificis, qua vult eum sic ordinari ut in fundamento ponatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas antecedens et consequens non contrariantur, quia utraque est de bono: sed hoc quod aliquid est contra unam quod non est contra aliam, sed obsequitur sibi, est ex parte voliti, cujus condiciones diversimode considerantur, ut dictum est, in corp.

Articuli.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut malum non est per se ordinatum, ita non obsequitur per se divinae voluntati, sed per accidens, quia praeter intentionem facientis malum. Non enim peccator intendit peccando puniri a Deo, in quo voluntas Dei completur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in actu malo et bono duo est considerare; scilicet unum, secundum quod egreditur ab agente; et alium, secundum quod ab eo in finem ordinatur. Actus ergo bonus quantum ad utrumque obsequitur divinae voluntati: quia et ipse agens in bonum eum ordinat secundum beneplacitum divinae voluntatis, et Deus ordinat ipsum per bonum consequens, scilicet praemium, quod meritis reddit: et ideo, quia ipse homo est causa hujus obsequii, in hoc meretur. Sed actus malus secundum id quod est ab agente, inordinatus est; sed tamen ordinatur a Deo per poenam advenientem, vel per aliquod bonum quod ex eo elicitur: et ideo malus se habet tantum passive ad hoc obsequium, et non active; sicut in littera dicitur, quod impletur de eo voluntas Dei, quam ipse non implet: et ideo non meretur sic obsequendo: meretur enim quis secundum actum cujus causa est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis malum sit praeter intentionem Dei, tamen ordinatio mali est intenta a Deo; et huic intentioni operans malum praeter intentionem obsequitur, faciens id quod est praeter Dei intentionem, scilicet peccatum.

¶a4 Articulus 4: Utrum id quod est praeter voluntatem Dei praecepto non subjaceat.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod id quod est praeter Dei voluntatem, praecepto non subjaceat, et praecipue peccatum. Praeceptum enim est indicativum divinae voluntatis. Sed quicumque ostendit se velle quod non vult, factor est: quod longe est a Deo. Ergo videtur quod nihil quod fit contra voluntatem ejus, vel praeter eam, praecipiat.

AG2

Praeterea, cum praeceptum respondeat voluntati antecedenti, ad quam pertinet ordinatio naturae in bonum, nihil potest praecipere quod est contra hunc ordinem. Sed omne peccatum est hujusmodi: quia est contra legem naturae. Ergo videtur quod praecepto non subjaceat.

AG3

Praeterea, nullus obediens divinis praeceptis male facit. Sed quaedam sunt quae nunquam possunt nisi male fieri, cum sint conjuncta malo fini, ut invidia, et hujusmodi, secundum Philosophum in 2 ethic.. Ergo videtur quod ista a Deo praecipere non possint.

AG4

Praeterea, de similibus idem est iudicium.

Sed omnia peccata similia sunt in hoc quod lege divina prohibentur. Cum igitur quaedam nullo modo sub praecepto cadant, ut desperare de Deo, et habere odio ipsum, et hujusmodi, videtur quod nullum peccatum sub praecepto divino cadere possit.

SC1

Sed contra, occidere filium innocentem est peccatum, et contra legem naturae. Hoc autem Abrahae praeceptum legimus, et eundem de obedientia commendatum. Ergo videtur quod peccatum sub praecepto divino cadere possit. Et similiter etiam est hoc quod legitur Oseae 1, quod Dominus praecepit sibi accipere mulierem fornicariam, et facere ex ea filios fornicationum.

CO

Respondeo dicendum, quod praeceptum est signum voluntatis divinae, respondens voluntati antecedenti, et non consequenti. Unde quod est praeter voluntatem consequentem, cadit sub praecepto, non autem quod est praeter voluntatem antecedentem.

Sed in hoc tamen considerandum est, quod aliquid secundum se acceptum est praeter voluntatem antecedentem, quod aliquo subtracto est de voluntate antecedente; sicut illa quae secundum se considerata, mala sunt; sed in quantum stant sub praecepto divino, recipiunt quamdam rationem bonitatis, ut sic in ipsa voluntas tendere debeat: quod quidem in quibusdam per se malis contingit, et in quibusdam non. Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem: et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, juvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur.

Unde subtracta bonitate quae est ex ordine unius rei ad rem aliam, nihilominus potest remanere illa bonitas quae est ex ordine rei ad finem ultimum: quia primum non dependet ex secundo, sicut secundum ex primo.

Dico ergo, quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad rem aliam, sicut homicidium, odium fraternum, inobedientiam ad praelatum, et hujusmodi. Unde si talia bonitatem illam retinere possent quae est ex ordine ad finem ultimum, proculdubio bona essent, et in ea voluntas ferri posset. Sed hoc non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est.

Sicut enim non potest fieri, nisi per miraculosam operationem virtutis divinae, ut quod recipit esse a primo agente, mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel subtracta causa secunda, ut hoc quod accidens sit sine subjecto, sicut in sacramento altaris: ita etiam non potest fieri, nisi per miraculum virtutis divinae, ut id quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem, subtracto ordine qui erat ad rem illam; unde ille actus qui est occidere innocentem, vel resistere praelato, non potest esse bonus nisi auctoritate vel praecepto divino. Unde in talibus nullus dispensare potest, nisi Deus quasi miraculose. Qaedam vero peccata sunt quae dicunt deordinationem a fine ultimo immediate. Contingit enim aliquem actum peccati esse immediate circa id quod est ad finem: et quia forma bonitatis est a fine in his quae sunt ad finem, oportet quod etiam forma malitiae sit ex hoc quod recedit a fine; et id quod est quasi materiale est actus exercitus circa id quod est inordinabile in finem, sicut in fornicatione et homicidio, et in hujusmodi. Unde si ei quod est ad finem, conferatur alius ordo in finem, tolletur inordinatio, et remanebit actus ordinatus subjacens voluntati antecedenti. Hoc autem non potest fieri nisi ab eo qui ordinem illum posuit: et ideo ea quae sunt ordinata per legem divinam, non sunt mutabilia vel dispensabilia nisi praecepto divino; et similiter quod statutum est a quocumque superiori inviolabiliter observandum, non potest ab inferiori mutari: et sic Deus occisionem Isaac, quae de se inordinationem habebat ex eo quod filius innocens non erat ordinatus in finem per viam occisionis a patre, ordinatam fecit, ponendo hunc ordinem, ut esset ad manifestationem fidei et amoris Abrahae, ut esset posteris in exemplum, et in significationem mortis Christi: et in occisionem sic ordinatam divina auctoritate licite consensit voluntas Abrahae. Qaedam autem peccata sunt quorum actus inordinatus est immediate circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum, et desperare de eo, et hujusmodi: et cum actus ex objecto speciem trahat, constat hujusmodi actus etiam secundum speciem in genere naturae malos esse; unde ab eis talis inordinatio auferri non potest. Non enim posset auferri ex hoc quod ordinarentur in finem, cum secundum esse suum sint deordinati a fine; contingeret enim quod aliquid esset simul ordinatum et inordinatum; unde hujusmodi nunquam subjacent divino praecepto. Et propter hoc dicitur, quod contra praecepta primae tabulae, quae ordinant immediate in Deum, Deus dispensare non potest; sed contra praecepta secundae tabulae, quae ordinant immediate ad proximum, Deus potest dispensare; non autem homines in his dispensare possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non vellet voluntate consequente, quod Abraham filium occideret, voluit tamen voluntate antecedente, quod voluntas Abrahae in hoc ferretur, secundum quod erat iam ordinatum; et talem voluntatem praeceptum expressit; et ideo non fuit fictio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipsa occisio innocentis prout substat deordinationi a fine, quae advenit sibi post speciem completam ab objecto proximo, est contra legem naturae, et non potest bene fieri; sed remota tali inordinatione, et posito alio ordine circa objectum et actum, est conveniens legi naturae, quae dictat omne illud esse faciendum quod est ordinatum et praeceptum ab eo.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in omnibus, ut ex praedictis patet, in corp. Art..

EX

Quos juste praedestinavit ad poenam. Contra, supra dictum est, dist. 40, quaest. 1, art. 2, quod praedestinatio est tantum de bonis salutaribus, et non de peccatis. Ad quod dicendum, quod quando aliquid absolute dicitur praedestinari, intelligitur directio in finem, qui est salus aeterna. Sed si addatur aliquid, tunc potest dirigi in quodcumque, et secundum quid et minus proprie praedestinari in illud.

Sed non praeter ejus permissionem, quae ipse non est. Sed contra, permissio divina est ejus operatio.

Sed divina operatio est ejus essentia. Ergo etc.. Et dicendum, quod permissio sumitur hic non pro operatione divina, sed pro effectu ejus, per modum quo etiam dicitur creatio, passio.

Et in evangelio quibusdam curatis, quibus praecepit ne cui dicerent, Matth. 12. Et sciendum, quod quamvis non vellet hoc fieri quod praecipiebat voluntate divina consequente, voluit tamen divina voluntate antecedente homines in hoc tendere, ut gloriam mundanam non quaerent, exemplo ipsius hominis Christi, qui voluntate humana suam mundanam gloriam non quaerebat, sed gloriam Dei; quam voluntatem praeceptum expressit.

|+d48.q1 Distinctio 48, Quaestio 1

|a0 Prologus

Determinato de voluntate Dei, hic determinat de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda ex veritate determinata quasdam quaestiones determinat, ibi: ex quo solvitur quaestio.

Prima in tres: in prima ostendit quod voluntas mala hominis cum voluntate Dei concurrat in idem volitum, bona voluntate hominis in contrarium tendente; in secunda ostendit quod bona voluntas Dei etiam per malam voluntatem hominis completur, ibi: illud quoque non est praetermittendum quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur; in tertia excludit quamdam objectionem, ibi: sed ad hoc opponitur.

Ex quo solvitur quaestio. Hic ex determinatis procedit ad solutionem duarum quaestionum: quarum prima est de passione capitis, idest Christi; secunda de passione membrorum ejus, idest martyrum, ibi: si vero quaeritur utrum eodem modo sentiendum sit de passione et martyrio sanctorum, dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum.

Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum voluntas hominis divinae voluntati conformari possit; 2 in quo attenditur principaliter conformitas; 3 utrum ad illam conformitatem omnes teneantur; 4 utrum teneantur etiam ad conformitatem quae est in volito.

|a1 Articulus 1: Utrum voluntas humana divinae voluntati non possit conformari.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana divinae conformari non possit. Sic enim dicitur Isai. 55, 9: sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris.

Sed terra nunquam potest conformari caelo. Ergo nec cogitationes vel voluntates hominum divinae voluntati.

AG2

Praeterea, eorum quae in infinitum distant, nulla est conformitas: quia conformitas est secundum approximationem aliquam. Sed voluntas Dei in infinitum distat a voluntate hominum: quantum enim distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis, ut dicit Glossa super illud psalm. 32, 1: exultate justi in Domino etc..

Ergo voluntas hominis divinae voluntati non conformatur.

AG3

Praeterea, conformitas ponit convenientiam duorum in forma una; sicut ipsum nomen ostendit.

Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno habent aliquid prius et simplicius se, scilicet illud in quo conveniunt. Cum igitur divina voluntate nihil sit simplicius et prius, videtur quod sibi nulla voluntas creata conformari possit.

AG4

Praeterea, nihil est conforme nisi conformi; quia conformitas est relatio aequiparantiae, ponens similem habitudinem in utroque extremorum. Sed non dicimus voluntatem divinam conformem esse voluntati humanae. Ergo nec e converso.

SC1

Sed contra, nullum regulatum fit rectum nisi per conformitatem ad regulam. Sed voluntas divina regula est voluntatis humanae, et intellectus suus, intellectus humani. Ergo omnis voluntas recta conformis est voluntati divinae.

SC2

Praeterea, cujuslibet obedientis voluntarie voluntas conformatur voluntati praecipientis. Sed multi voluntarie divinis praeceptis obediunt. Ergo multorum voluntas conformatur voluntati divinae.

CO

Respondeo dicendum, quod conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in 5 metaph. Dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum boetium.

Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid hujusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus; et sic voluntas nostra divinae conformatur. Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de malis, qui per terram significantur, qui in actu suae voluntatis recedunt a similitudine divina.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in infinitum distantium non potest esse conformitas per modum aequalitatis vel etiam secundum aliquam convenientiam in aliquo in participando ab utroque, sed per modum illum qui supra dictus est in corp. Art..

RA3

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium, quod procedit secundum primum modum distinctionis assignatae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum dionysium, conversio similitudinis non recipitur in causis et causatis in quibus dicitur similitudo per imitationem, sed solum in aequipotentibus in quibus est similitudo per similem participationem ejusdem: non enim dicimus quod homo sit similis suae imagini, sed e converso.

Unde non est dicendum quod Deus sit similis vel conformis creaturae, sed quod creatura Deo conformetur imitando ipsum quantum potest.

|a2 Articulus 2: Utrum conformitas voluntatum attendatur praecipue secundum volitum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod conformitas voluntatum praecipue secundum volitum attendatur. Conformitas enim attenditur secundum convenientiam in forma. Sed forma et perfectio voluntatis est ipsum volitum, sicut et scitum est perfectio scientis. Ergo secundum convenientiam in volito est conformitas voluntatum.

AG2

Praeterea, actus cognoscuntur et judicantur per objecta, secundum Philosophum.

Sed objectum voluntatis est volitum.

Ergo videtur quod secundum unitatem voliti sit conformitas voluntatum.

AG3

Si dicas quod objectum voluntatis est bonum et secundum hoc attenditur conformitas: contra, voluntas non est nisi boni. Si igitur ex convenientia in bono est conformitas voluntatis, videtur quod omnis voluntas, etiam peccati, divinae voluntati conformetur.

AG4

Praeterea, voluntas occidentium Christum non solum concurrat cum voluntate divina in quoddam volitum idem, sed etiam in quoddam bonum, scilicet in passionem Christi, quae magnum bonum fuit. Ergo si ex hoc attenditur ratio conformitatis, videtur quod voluntas Judaeorum divinae conformis fuit.

AG5

Praeterea, ratio bonitatis est ex fine. Sed contingit aliquem propter bonum finem agentem divinae voluntati non conformari, sicut qui furatur diviti, ut det eleemosynas pauperi. Ergo videtur quod etiam nec ex fine conformitas voluntatis attendatur.

AG6

Si dicas, quod attenditur principaliter in hoc quod homo vult quod Deus vult eum velle: contra, volitum et velle non sunt idem nisi per accidens, ut quando velle unius est volitum ab alio.

Sed ista conformitas est ad voluntatem divinam inquantum ipsum nostrum velle est volitum a Deo, qui vult hoc nos velle quod volumus. Ergo per hunc modum non conformatur velle nostrum ad velle divinum, nisi per accidens; et ita ex his omnibus videtur quod conformitas attendenda sit secundum volitum.

SC1

Sed contra, duo contraria, inquantum huiusmodi, non conformantur eidem. Sed duae sanctorum voluntates de oppositis volitis conformantur divinae voluntati, cum utraque sit recta, sicut patet in littera de hoc quod quidam mortem Pauli nolebant, quam ipse volebat. Ergo non est conformitas secundum volitum.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. Praeced., hic quaeritur de conformitate quantum ad voluntatis actum. Actus autem voluntatis humanae potest imitari actum voluntatis divinae dupliciter. Vel quantum ad esse naturae; et sic non loquimur hic: quia hoc convenit actui voluntatis secundum quod exit a potentia, cujus conformitatem dimisimus. Vel quantum ad perfectionem superadditam, secundum quam dicitur actus talis vel talis; et hanc conformitatem hic quaerimus, quae est quasi secundum speciem moris.

Haec autem conformitas quadrupliciter potest considerari secundum habitudinem quatuor causarum: scilicet secundum causam materiale, sicut quando est idem volitum quod se habet ut materia circa quam est actus voluntatis; et ideo ista conformitas est secundum quid tantum, et non simpliciter: quia esse simpliciter non est a materia, sed a forma. Vel secundum causam efficientem; sicut quando aliquis vult quod Deus vult eum velle; hunc enim ordinem voluntatis Deus in eo fecit.

Vel secundum causam finalem; sicut quando aliquis in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit; et in his duobus essentialiter conformitas consistit. Vel secundum causam formalem, ut aliquis ex caritate velit, sicut Deus omnia ex caritate vult; ex habitu enim est forma actus, et in hoc consistit perfectio conformitatis. Hujus autem dicti ratio haec est, quia essentialis assimilatio aliquorum attenditur secundum illud unde species trahitur: species autem cujuslibet actus voluntarii trahitur ex objecto, quod est forma voluntatis producentis actum. Ad objectum autem alicujus actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem objecti; sicut ad visibile concurrunt lux et color. Illud autem quod se habet materialiter ad objectum voluntatis, est quaecumque res volita: sed ratio objecti completur ex ratione boni. Unde ex hoc actus voluntatis humanae conformatur voluntati divinae quod tendit in bonum sicut voluntas divina. Et ex hoc etiam actus bonus est repraesentans bonitatem divinam. Et haec est conformitas secundum causam efficientem, quia Deus unamquamque voluntatem in bonum ordinavit. Et hoc vult Deus nos velle, inquantum voluntas nostra ordinata est. Sed haec conformitas includit conformitatem finis, inquantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, etsi quandoque etiam in se bonum sit; unde ex hoc attenditur essentialiter conformitas, non autem ex ipsa re volita ex qua actus speciem non trahit. Sed habitus caritatis addit perfectionem in bonitate actus.

Et ideo secundum causam formalem attenditur perfectio conformitatis, ut tanto actus voluntatis nostrae divinae voluntati sit conformior, quanto est melior et perfectior.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod volitum non est perfectio voluntatis, vel objectum, nisi inquantum stat sub ratione boni, sicut nec color objectum visus et perfectio, nisi secundum quod stat sub actu lucis.

RA2

Unde patet ad secundum responsio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in eo qui peccat, voluntas rationis non tendit in id quod est sibi bonum, sed in id quod est alteri bonum, scilicet concupiscibili et irascibili: non enim homo dicitur homo propter concupiscibilem vel irascibilem, sed propter rationem; et ideo non est bona voluntas.

Si tamen irascibilis per se tenderet in suum objectum, quod est suum bonum, non est culpabilis, sicut est in brutis, et habet quamdam conformitatem ad voluntatem divinam inquantum tendit in id in quod ordinavit eam Deus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod passio Christi habebat duo: scilicet quod erat salvativa humani generis; et sic haec res volita stabat sub ratione boni et erat volita a Deo et a sanctis: vel secundum quod erat afflictiva innocentis, et sic non habebat rationem boni, et sic erat volita a Judaeis, unde non volebant bonum simpliciter nisi per accidens, sed per se loquendo volebant simpliciter malum aestimatum bonum, inquantum satisfaciebant irae suae, vel invidiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut forma naturalis est in materia ab agente, ita forma bonitatis est in voluto a fine; et sicut materia improportionata ad formam adveniente debito agente nunquam consequitur formam, sicut lapis non fit caro a virtute digestiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, nunquam bonitatem recipit; et talia sunt quae per se sunt mala, ut furari et hujusmodi; nisi deformitas tollatur auctoritate divina, ut supra, distin. 47, quaest. Unica, art. 3, dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum quod omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius in quantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi, et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae in quantum est volita, sed in quantum est volens, et bonum actum voluntatis eliciens.

¶a3 Articulus 3: Utrum ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur.

Sicut enim rectitudo voluntatis humanae est per conformitatem ad voluntatem divinam, ita rectitudo intellectus nostri per conformitatem ad intellectum divinum. Sed non omnes tenentur ad conformandum intellectum suum intellectui divino; alias nullus habens falsam opinionem, salvaretur.

Ergo et pari ratione non tenemur ad conformitatem voluntatis.

AG2

Praeterea, nullus obligatur ad impossibile sibi; alias peccatum non esset voluntarium, sed necessarium.

Sed voluntas obstinata in malo non potest divinae voluntati conformis esse, quae semper bona est. Ergo videtur quod tales ad conformitatem non tenentur.

AG3

Praeterea, quicumque peccat, in ipso actu peccati voluntatem suam voluntati divinae non conformat.

Si ergo ad conformitatem omnes tenemur, videtur quod quicumque peccat, duplici peccato peccet; scilicet peccato transgressionis quod committit, et peccato omissionis quo conformitatem non implet ad quam tenetur: et hoc est falsum.

AG4

Praeterea, quicumque non facit id ad quod faciendum obligatur, peccat mortaliter omittendo.

Sed quicumque peccat venialiter, ipso actu non conformat voluntatem suam voluntati divinae. Ergo si ad hoc tenetur, peccat mortaliter: quod falsum est: ergo et primum.

AG5

Praeterea, quidquid vult Deus fieri, fit. Ergo quidquid vult nos velle, volumus. Sed mali non volunt bona facere. Ergo Deus non vult eos velle bona. Sed mali peccant per recessum ejus ad quod tenentur. Ergo videtur quod non teneantur ad volendum illud quod Deus vult eos velle; in quo tamen conformitas voluntatis consistebat.

AG6

Praeterea, sicut volitum divinum est nobis ignotum, ita et finis ad quem opus suum ab ipso ordinatur; cum etiam in rebus naturalibus plerumque difficile sit assignare finem. Sed nullus tenetur ad id quod ignorat. Ergo ad illam conformitatem quae est ex parte finis non tenemur.

AG7

Praeterea, nullus tenetur ad id quod non est in potestate sua. Sed habere caritatem non est nobis ex nobis. Ergo videtur quod ad illam conformitatem quae est in forma caritatis, non teneamur.

SC1

Sed contra, omnes tenemur ad obediendum Deo, et ad habendum rectam voluntatem. Sed hoc non potest esse nisi conformemur divinae voluntati.

Ergo ad conformitatem ejus omnes tenemur.

CO

Respondeo dicendum, quod ad illud proprie dicitur aliquis teneri, quod si non facit, peccatum incurrit. In omnibus autem et naturalibus et voluntariis peccatum contingit ex hoc quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est, ut in 2 phys. Dicitur, ut patet in monstris et erroribus qui contingunt in operatione artis. Sed tamen differenter est in naturalibus et voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate materiae; sed in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere. Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est, non solum habet rationem peccati, sed etiam culpae.

Cum igitur dictum sit, quod conformitas voluntatis attendatur secundum hoc quod tendit per actum suum in id ad quod ordinatum est, oportet quod defectus conformitatis inducat peccatum et culpam; et ideo tenemur ad conformitatem voluntatis.

Sed sciendum, quod ad aliquid tenemur directe, quod scilicet per se est in potestate nostra; et sic tenemur ad conformitatem, qua volumus id quod congruit nos velle, et secundum rectum finem; quia in utrumque istorum per naturalia nostra possumus. Ad aliquid vero tenemur indirecte, sicut ad habendam gratiam, quod secundum se

non est in potestate nostra; sed in potestate nostra est facere aliquid, quo facto habebimus gratiam; et sic tenemur etiam ad illam conformitatem quae est secundum formam caritatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu: quia defectus intellectus non est in potestate nostra, sicut defectus voluntatis: quia intellectus violenter cogitur quandoque rationibus, ut in 5 metaph. Dicitur, non autem voluntas. Et tamen in his quae necessaria sunt ad salutem, tenemur intellectum nostrum divino conformare, ut in his quae fidei sunt: quia in his, si quod in nobis est facimus, divinum nobis non deerit auxilium. In aliis etiam peccaret quis, si voluntarie secundum intellectum verum impugnaret, et falso adhaereret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dum voluntas est obstinata, simul divinae voluntati conformis esse non potest; sed in statu viae nullus est qui mentis obstinationem non possit deponere, et sic divinae voluntati conformari: sed damnatis est in poenam inflictum ut ab obstinatione sua nunquam curentur, et tamen manet in eis culpa perpetua cum poena non defutura: non tamen demerentur, quia non sunt in via, sed ad terminum viae, ubi est poena, devenerunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis est communis ad omnia praecepta legis naturalis et scriptae quibus in bonum ordinamur: unde quicumque peccat contra quodcumque praeceptum, contra conformitatem peccat; non tamen facit duo peccata, quia commune non ponit in numerum contra proprium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praecepta affirmativa non obligant ad semper; eo quod impossibile est nobis semper agere, ut in Lib. De somno et vigilia dicitur: et ideo non oportet quod semper actu voluntatem nostram divinae conformemus; sed sufficit quod semper in habitu, et quandoque in actu. Unde qui peccat venialiter, non committit contra conformitatem, sed solum praeter conformitatem facit, sicut praeter legem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur conformitatem attendi secundum hoc quod volumus id quod vult nos Deus velle, intelligitur de voluntate antecedente, cujus effectus est ordo naturae nostrae in bonum. Objectio autem procedit de voluntate consequente, et ideo non procedit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod licet finem proprium scire non possimus, finem tamen ultimum a quo est omnis bonitas in finibus proximis, scire possumus, ut scilicet omnia in Deum ordinemus, qui propter seipsum universa fecit, ut dicitur Proverb. 16.

RA7

Ad septimum patet responsio per id quod dictum est.

¶a4 Articulus 4: Utrum ad conformitatem in volito teneamur.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad conformitatem in volito non teneamur. Nullus enim ad ignotum tenetur. Sed volitum divinum est nobis ignotum, sicut et ejus praescitum. Ergo videtur quod ad hoc non teneamur.

AG2

Si dicatur, quod potest alicui revelari; contra.

Posito quod alicui sua damnatio reveletur, iste non tenetur suam damnationem velle; quinimmo tenetur suam salutem velle, quia tenetur se ex caritate diligere, et sibi summum bonum optare.

Ergo non tenetur velle quod scit Deum velle.

AG3

Praeterea, Christus sciebat passionem suam a Deo esse volitam, et tamen aliqua voluntate passionem noluit, ut infra dicit Magister, in 3, 17 dist.. Cum igitur Christus nihil omiserit eorum quae sunt de rectitudine vitae, ad quae omnes tenemur, videtur quod ad conformitatem in volito non teneamur.

AG4

Item objicitur de beata virgine, quae passionem filii non voluit; alias de morte tristata non fuisset, quod est contrarium ejus quod habetur Luc. 2, 35: tuam ipsius animam pertransibit gladius.

AG5

Praeterea, voluntas divina innotescit nobis per signa. Sed permissio, quae est unum signorum, est etiam de malis culpa, quae nullo modo velle debemus. Ergo non tenemur conformare voluntatem nostram divinae in volito.

SC1

Sed contra, super illud Psalmi 104: non adhaesit mihi cor pravum, dicit Glossa: cor pravum habet qui non vult quod Deus vult.

Sed omnes tenemur non habere cor pravum. Ergo tenemur ad conformandum voluntatem nostram voluntati divinae in volito.

SC2

Praeterea, secundum tullium, amicorum est idem velle et nolle. Sed tenemur Deo esse amici. Ergo tenemur idem velle quod ipse vult.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur aliquid velle voluntate antecedente; et de hoc non est dubium quin voluntatem nostram in tali voluto divinae conformare debeamus, quia hoc est in quod voluntas nostra ordinata est. Dicitur etiam aliquid velle voluntate consequente; et hoc volitum non semper notum est nobis, nisi quatenus operatione ejus manifestatur; et hoc addit aliquam rationem bonitatis ad rem, ut possit esse volita, quia Deus eam vult; sicut enim aliquid habet in se bonitatem, ut facere eleemosynam, et tamen advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex fine; ita etiam advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex hoc quod est volitum et ordinatum a Deo. Eo enim ipso quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo, apprehenditur ut bonum. Unde voluntas consequens hanc apprehensionem, tenetur tendere in illud: alioquin non esset motus voluntatis bonus, nec Deo conformis, si bonum refugeret.

Sciendum tamen, quod cum sint diversi gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cujus rationem non apprehendit. Verbi gratia, in nobis est quidam appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui non est nisi de bono convenienti secundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile secundum sensum; nullo autem modo aliquod bonum spirituale, ut scientia.

Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, in quantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et hujusmodi. Est etiam in nobis quaedam voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine et diversis circumstantiis; et secundum hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine, vel ex aliqua circumstantia.

Si ergo sit aliquid quod habeat has omnes rationes bonitatis, quilibet appetitus si sit rectus, tendit in hoc; si autem desit aliqua ratio dictarum, oportet illum appetitum cui respondet talis ratio, non tendere in hoc; sed forte in contrarium, si forte habeat contrariam rationem; sicut secari propter sanitatem est contristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tantum ex fine; et ideo sectionem solum voluntas deliberata eligit, sed voluntas naturalis et appetitus sensitivus abhorret.

Similiter etiam dicendum est in proposito. Si enim apprehendatur aliquid esse volitum a Deo, quod praecipue per signum operationis manifestatur; voluntas deliberata, quae sequitur rationem, prout est apprehendens et conferens de ista ratione bonitatis, tenetur illud velle, quamvis voluntas naturalis et appetitus sensitivus refugiant; et in refugiendo voluntati divinae conformantur, in quantum tendunt in bonum secundum rationem apprehensam; sicut est in illo qui pie dolet de morte patris, vel alicujus utilis in ecclesia. Sciendum tamen, quod in talibus motus voluntatis deliberatae in peccatoribus est corruptus, qui ex toto relinquunt deliberationem rationis, et sequuntur impetum voluntatis naturalis et sensitivae, murmurantes de Dei ordinatione; in justis vero viatoribus manet quidem integer, sed imperfectus dupliciter.

Tum ex parte cognitionis, quia non plene voluntatem divinam cognoscit: tum ex parte affectionis, quia retardatur ex motibus inferioribus: unde in talibus sufficit non recalcitrare divinae ordinationi, nec oportet gaudium experiri de hoc quod secundum voluntatem fit, sicut etiam dicit Philosophus, quod sufficit fortem non tritari in periculis mortis, quamvis non gaudeat, sicut est in actibus aliarum virtutum; et haec est conformitas viae. Sed in beatis est integer et perfectus, tum ex parte cognitionis, quia voluntatem divinam plene cognoscunt; tum ex parte affectionis, quae dominatur omni inferiori voluntati, nec in aliquo retardatur vel impeditur: unde in videndo illud quod Deus vult, quod et ipsi volunt, gaudium experiuntur: de quo in psalm. 57, 2, dicitur: laetabitur justus cum viderit vindictam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, quantum ad voluntatem antecedentem, est nobis notum ex ipsa naturali inclinatione; sed volitum voluntatis consequentis innotescit nobis vel per revelationem vel per operationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa positio est quasi impossibilis: quia nulli sua damnatio revelatur, sicut etiam nec Angelis, ut dicit Augustinus: si tamen revelaretur, posset credere secundum comminationem et non secundum praescientiam dictum: tenetur tamen velle istum ordinem justitiae, quo si in peccatis moritur, damnatur; quia hoc est quod Deus vult, et non damnationem per se, neque culpam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus voluntate rationis deliberata volebat passionem suam, et similiter beata virgo, et quilibet sanctus; quamvis voluntas naturalis dissentiret.

RA5

Ad quartum dicendum, quod permissio nunquam significat quod voluntas sit de culpa, sed de bono quod adiungitur culpae.

EX

Actum quippe Judaeorum non voluit Deus. Videtur hoc esse falsum: quia passio est effectus actionis: unde si voluit passionem, voluit actionem.

Ad quod dicendum, quod passio Christi subiacebat duplici operationi: idest actioni Judaeorum in quantum afflictiva erat, et sic non erat volita a Deo, sicut nec actio; et operationi voluntatis Christi, in quantum erat meritoria, et sic erat placita Deo: unde versus: actio displicuit, passio grata fuit.

Frequenter enim voluntas et ratio dividunt quae natura conjungit.

Ut apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, Satanus ab ipso qui occisus est, diceretur. Hoc sumitur ex Matth. 16, et dicitur Satanus, idest adversarius, in quantum bona sua voluntate ex pietate bonae voluntati Christi adversabatur.

Videtur inconvenienter ordinasse: quia, secundum Philosophum, innata est nobis via a posterioribus in priora, et ita a creaturis in creatorem. Ad quod dicendum, quod hoc tenet in eis quae naturali cognitione cognoscimus, quae ex sensu principium sumit; sed in his quae per fidem cognoscimus, nostra cognitio ipsi veritati primae innititur. Unde oportet quod a prima veritate, quae est Deus, in ea quae ab ipso sunt procedamus, ad similitudinem cognitionis quam sancti in verbo habebunt, ubi et verbum et res plene cognoscent: cujus cognitionis nos participes faciat ipsum verbum Dei filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit; cui est honor et gloria per infinita saecula saeculorum.

Amen.

|*IN_II_SENTENTIARUM MAGISTRI PETRI LOMBARDI

|+P Prooemium

Spiritus ejus ornavit caelos, et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus. Job 26, 13.

Creaturarum consideratio pertinet ad theologos, et ad philosophos; sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt; unde proprias causas et passiones rerum inquirunt: sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est; unde recte divina sapientia nominatur: quia altissimam causam considerat, quae Deus est. Unde dicitur Eccli. 42, 17: nonne Deus fecit sanctos suos enarrare omnia mirabilia sua? per modum istum in hoc secundo libro de creaturis agitur; unde materia ejus ex verbis praemissis accipi potest, ex quibus tria elicere possumus, scilicet rerum principium, principii ipsius actum, et actus effectum.

Ex parte principii duo tanguntur, scilicet spiritus, et manus: spiritus bonitatis vel voluntatis suae; sed manus potestatis. De hoc spiritu dicitur in psalm. 103, 30: emitte spiritum tuum et creabuntur. Quia secundum Dionysium, sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, idest participationes sui, diffundit ad rerum creationem. Et ideo Augustinus dicit, quod in quantum bonus est, sumus. Istum spiritum negaverunt qui posuerunt Deum produxisse res ex necessitate naturae, et non ex libertate voluntatis; contra quos dicit dionysius, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse. Sed de manu potestatis ejus in psalm. 103, 28: aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate. In manu siquidem ejus erant omnes fines terrae, quia ab aeterno non nisi in ejus potestate erant. Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt. Haec est manus de qua dicit Isai. 59, 1: ecce non est abbreviata manus ejus: quia infinita sua virtute rerum substantiam in esse producit. Hanc manum abbreviare voluerunt qui a Deo nihil fieri posse ex nihilo astruxerunt. Et sic apparet in productione creaturarum, trinitas personarum. In spiritu ipse spiritus sanctus, de quo dicitur Sap. 1, 7: spiritus Domini replevit omnem terram. In manu filius, qui etiam brachium patris dicitur job 40, 4: si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas? eo quod ipse est virtus et sapientia Dei, 1 corinth. 1; et: omnia per ipsum facta sunt, Ioan. 1, 3. Sed in pronomine ejus persona patris exprimitur cujus est et filius et spiritus sanctus de quo dicitur Gen. 1, 1: in principio creavit Deus caelum et terram. Sed ex parte actus tangit etiam duo; scilicet ornatum, et obstetricationis officium. Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut dicitur Eccli. 42, 21: magnalia sapientiae suae decoravit. De hac etiam pulchritudine boetius dicit: mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse.

Sed obstetricatio pertinet ad providentiae gubernationem, qua creaturas per se subsistere non valentes, ad modum obstetricis in esse conservat, necessaria in finem ministrat, et impedimenta repellit, etiam mala in bonum ordinando; unde dicitur job 38, 8, secundum similem metaphoram: quis conclusit Ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens? ex parte effectus duo tangit; scilicet caelum, et colubrum tortuosum. In caelo duo considerare possumus: scilicet stabilitatem, Proverb. 3, 19: stabilivit caelos prudentia, et indeficientem claritatem, de qua Eccli. 24, 6: ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens. Unde per caelos intelligere possumus creaturas quae in decore suo firmiter persisterunt. Similiter in colubro tortuoso duo considerare possumus; scilicet obscuritatem, et obliquitatem. Primum in nomine colubri, obscuritatem intelligimus: quia coluber dicitur quasi colens umbram, quae sonat privationem lucis. Obliquitatem in hoc quod dicitur tortuosum; distortum enim est quod rectitudine obliquatur.

Et ideo per hunc colubrum tortuosum creaturae illae intelligi possunt quarum pulchritudo est per peccatum obscurata et rectitudo obliquata, et praecipue diabolum, cujus invidia mors intravit in orbem terrarum, Sap. 3, et de umbrositate ejus dicitur job 40, 16: sub umbra dormit in secreto calami; et de ejus tortuositate dicitur Isai. 27, 1: visitabit Dominus in gladio suo duro et grandi et forti super Leviathan serpentem vectem, et super Leviathan serpentem tortuosum et occidet eum. Recte ergo caelos spiritus ornasse dicitur: quia in creaturis quae suum ordinem servaverunt, et divina bonitas clarius resplendet, et decoris ornatus immutatus non est. Recte etiam dicitur coluber tortuosus manu obstetricante eductus: quia in malis relucet etiam divina potentia per hoc quod cohibentur, et divina providentia per hoc quod eorum mala ordinantur in bonum. Et sic patet materia hujus secundi libri, in quo de institutione creaturarum agitur, et lapsu per peccatum Angeli vel hominis.

|+d1.q1 Distinctio 1, Quaestio 1

Dividitur ergo liber iste in partes duas: in prima determinat de creaturis in communi: in secunda determinat de eis in speciali, quantum ad considerationem theologi pertinet. Secunda, dist. 2, ibi: de angelica itaque natura haec primo consideranda sunt. Prima in duas: in prima determinat de creaturis secundum exitum earum a principio; in secunda determinat de eis secundum ordinem earum in ultimum finem, ibi: credamus ergo rerum creaturarum... Causam non esse nisi bonitatem creatoris. Prima dividitur in tres: in prima inducit auctoritatem, quae, ostensa veritate omnium, errorem excludit; secundo prosequitur errores, qui per auctoritates confirmantur, ibi: Plato namque tria initia existimavit; tertio concludit veritatem, ibi: horum ergo et similium errorem spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora aeternaliter extitisse significat. Circa primum duo facit: primo tangit errorem Platonis; secundo errorem Aristotelis, ibi: Aristoteles vero duo principia dixit: circa primum facit duo: primo ostendit quomodo per auctoritatem Scripturae refellitur error Platonis, tum propter multitudinem principiorum, tum propter negationem creationis; secundo removet quamdam dubitationem ex dictis, ibi: verumtamen sciendum est, haec verba, scilicet creare, facere, agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis. Ad evidentiam hujus partis quaeruntur hic sex: 1 utrum sit tantum unum primum principium; 2 utrum ab illo principio res per creationem effluerent; 3 utrum tantum ab ipso res per creationem prodierunt, an etiam ab aliquibus principiis secundis; 4 si non per creationem, utrum alio quolibet modo unum possit esse causa alterius; 5 utrum res ab aeterno creatae fuerunt; 6 supposito quod non, quomodo dicitur Deus in principio caelum et terram creasse.

|a1 Articulus 1: Utrum sint plura prima principia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sint plura prima principia. Quia, secundum Philosophum, si unum contrariorum fuerit in natura, et reliquum. Sed summum malum est contrarium summo bono, sicut et malum bono. Ergo cum sit quoddam summum bonum, quod est principium primum omnium bonorum, videtur quod sit et unum summum malum, quod est principium primum omnium malorum: et sic erunt duo prima principia.

AG2

Praeterea, omne quod fit, vel ipsum est primum principium, vel est ab aliquo principio, sicut in 2 physic. Dicitur. Sed aliquod malum fit in mundo. Si ergo ipsum non sit primum principium (quia hoc dato, haberetur propositum), oportet quod sit ab aliquo principio. Sed non a bono, quia bonum est destructivum mali, et non causa ejus, sicut nec calidum frigidi; et eadem ratione illius mali, si non sit primum principium, erit alterum malum principium primum; non est enim in principiis vel causis procedere in infinitum, ut probatur 2 metaph.. Ergo videtur quod oportet devenire ad primum malum, quod sit principium omnis mali; et sic habetur propositum.

AG3

Si dicas, quod malum non habet principium, sed accidit praeter intentionem alicujus principii agentis. Contra, omne quod accidit praeter intentionem agentis, est casuale, et in paucioribus. Sed malum invenitur ut in pluribus, ut in 2 topic.

Dicitur. Ergo videtur quod malum sit intentum, et habeat per se principium.

AG4

Praeterea, quae sunt ab uno principio, habent conformitatem ad invicem: quia principiatum imitatur principium. Sed in rebus reperitur magna contrarietas et diversitas. Ergo oportet eam in principia contraria reducere.

AG5

Praeterea, materia et agens nunquam incidunt in idem, ut in 2 physic. Dicitur: nec etiam agens et forma in idem numero. Sed res habent principia et formalia et materialia et activa; et in singulis est devenire ad unum primum, ut in 2 metaph. Probatur. Ergo oportet ponere multa prima principia.

SC1

Sed contra, omnem multitudinem praecedat unitas: quia pluralitas ex unitate nascitur. Si ergo ponantur plura principia, oportet eis esse prius unum principium. Sed primo non est aliquid prius.

Ergo impossibile est ponere plura prima principia.

SC2

Praeterea, quaecumque conveniunt in aliquo et in alio differunt, oportet esse composita. Sed si ponantur plura prima principia, oportet ea in aliquo convenire, ex quo habent rationem principii; et cum sint plura, in aliquo differre. Ergo oportet ea esse composita. Sed nullum compositum est primum. Ergo impossibile est esse plura prima principia.

SC3

Praeterea, si essent plura principia prima, aut essent similia, aut contraria. Si similia, aut utrumque per se sufficiens, et sic alterum superflueret; aut utrumque per se insufficientes, sed conjuncta sufficerent ad principiandum res; et sic non essent prima principia: tum quia indigerent conjungente quod esset prius eis: tum quia agerent per aliud additum essentiae, scilicet per conjunctionem ipsam; et nullum tale est principium primum. Si autem sunt contraria, omne autem contrarium destruit et impedit contrarium suum; ergo si sint aequalis potentiae, unum impedit alterum, adeo quod nullus sequetur effectus. Si vero alterum fuerit potentius, omnino destruet alterum. Ergo impossibile est esse plura prima principia.

CO

Respondeo dicendum, quod primum dicitur dupliciter: scilicet primum simpliciter, et primum in genere vel in ordine aliquo. Si secundo modo, sic secundum genera plura causarum sunt plura prima principia, ut materiale primum quod est materia prima, et primum formale, quod est esse, et sic de aliis; et ulterius descendendo ad diversa rerum genera, inveniuntur diversa prima principia in diversis etiam secundum idem genus causae; sicut in liquabilibus prima materia est aqua, et in aridis terra; et in animalibus semen, vel menstruum. Sed primum simpliciter impossibile est esse nisi unum: et hoc tripliciter patet: primo ex ipso ordine universi, cujus partes inveniuntur ad invicem ordinatae esse, quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendat. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum; et hoc est principium. Aliter apparet ex ipsa rerum natura. Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cujus natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae.

Tertia via est ex immaterialitate ipsius Dei: oportet enim causam moventem caelum esse virtutem non in materia, ut in 8 physic. Probatur.

In his autem quae sunt sine materia, non potest esse diversitas, nisi secundum quod natura unius est magis completa et in actu existens quam natura alterius. Ergo oportet quod illud quod venit ad perfectionem complementi et puritatem actus, sit unum tantum, a quo profisciscatur omne illud quod potentiae admixtum est: quia actus praecedat potentiam, et complementum diminutum; ut in 9 metaph.

Probatur.

Circa hoc tamen tripliciter est erratum. Quidam enim, ut primi naturales, non posuerunt nisi causam materialem: unde qui ex eis plura principia materialia posuit, plura principia simpliciter dixit prima. Quidam vero cum causa materiali posuerunt etiam causam agentem, et dixerunt duo contraria esse prima agentia, scilicet empedocles, ut amicitiam et litem: et huic consonat opinio Pythagorae, qui divisit omnia entia in duos ordines, et unum ordinem reduxit in bonum, sicut in principium, et alterum in malum: et exinde pullulavit haeresis Manichaeorum, qui ponunt duos deos, unum creatorem bonorum, invisibilium, incorporalium, novi testamenti; alium creatorem visibilium, corporalium, veteris testamenti.

Tertius error fuit eorum qui posuerunt agens et materiam, sed agens non esse principium materiae, quamvis sit unum tantum agens: et haec est opinio Anaxagorae et Platonis: nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet ideas separatas a rebus, quas exemplaria dicebat; et nullam esse causam alterius; sed per haec tria causari mundum, et res ex quibus mundus constat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod summum malum non contrariatur summo bono secundum rem, sed solum secundum vocem, propter duo.

Primo, quia summum malum esse non potest: nihil enim est adeo malum in quo non sit aliquid boni, ad minus esse; et ideo dicit Philosophus, quod si esset adeo perfectum malum quod proveniret ex corruptione omnium circumstantiarum, nec seipsum sustinere posset.

Secundo, quia illi bono quod nullo modo potest auferri vel minui, nihil opponitur privative vel contrarie: unde nec ipsum particulare malum opponitur summo bono directe, sed particulari bono, quod per ipsum privatur. Et dico aliquid directe opponi alteri, quando opponitur ei secundum quod hujusmodi; sicut nigredo manus

opponitur albedini manus directe; sed indirecte opponitur etiam albedini parietis, non in quantum est nigredo vel albedo hujus, sed in quantum est albedo simpliciter: per quem modum cuilibet bono quodlibet malum opponitur, non secundum propriam rationem hujus vel illius, sed secundum communem rationem boni et mali: et sic si malum summo bono opponatur, hoc erit indirecte: quia non opponitur ei in quantum est tale bonum, sed in quantum bonum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam nisi per accidens dupliciter. Primo modo scilicet, secundum quod agens per accidens dicitur respectu ejus quod accidit praeter intentionem agentis, quia omne agens agit propter finem, et intendit bonum quod est finis, et nulla privatio est intenta, sed sequitur ex forma inducta cui adjungitur: ignis enim non intendit a materia privare formam aeris, sed inducere formam propriam; sed inducendo formam propriam, privat formam aeris; similiter peccator intendit dulcedinem, quae est bonum alicujus partis ejus, scilicet concupiscibilis, et non intendit privationem gratiae. Secundo, sicut dicitur agens per accidens, removens prohibens: prohibens enim privationem est forma vel res aliqua.

Unde qui removet illam rem, dicitur causare privationem; sicut qui extinguit candelam vel exportat ex domo, dicitur causare tenebras. Quod ergo dicitur, quod omne quod est, vel est principium vel a principio, intelligendum est de illis quae sunt aliquid in re; sed malum est privatio quaedam, et non nominat naturam aliquam positive.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si loquamur de malo naturae, malum potest considerari vel respectu totius naturae, vel respectu alicujus particularis agentis in natura. Si respectu totius naturae, sic constat quod malum est valde in paucioribus, quia non potest esse nisi in generabilibus et corruptibilibus, quorum congregatio est parvae quantitatis respectu totius caeli, in quo nullum malum accidit. Si autem consideretur respectu alicujus particularis agentis in natura, constat quod actio ejus semper est secundum debitum naturae suae, nisi aliquando impediatur, et hoc est raro; et ex tali impedimento accidit malum in natura ejus, sicut apparet in partibus monstruosis. Si autem loquamur de malo culpa, quod invenitur in eo quod non determinatur ad unam actionem, sicut omnia quae agunt ex libertate voluntatis; aut hoc est plurium naturarum, aut unius tantum. Si est unius naturae, sicut in Angelis, sic constat quod in pluribus est consecuta operatio recta secundum convenientiam naturae ipsorum, et peccatum ipsorum fuit ut in paucioribus. Si autem est plurium naturarum, sicut est homo, qui est compositus ex natura intellectuali et sensitiva, potest considerari dupliciter. Vel secundum totam naturam speciei; et sic oportet quod in pluribus actio ejus procedat secundum illam naturam cujus actio est multiplicior, et circa bona magis manifesta nobis; et quia naturae sensitivae actio est circa delectabilia sensus, quae magis multiplicantur quam delectabile rationis, quod est etiam magis occultum nobis, qui cognitionem a sensu accipimus; ideo plures sequuntur operationes illas; et ex hoc contingit malum ipsi homini, non in quantum est homo; quia non est homo secundum quod habet sensum, sed secundum quod habet rationem. Vel potest considerari aliquod individuum illius speciei; et sic contingit quod aliquis per voluntatem determinatur ad sequendum operationes ipsius rationis per habitum virtutis; et tunc ut in pluribus bene operatur, et deficit ut in paucioribus: sed quando adhaeret alteri naturae, efficitur quasi alius, ut dicitur in 9 ethic.: unde tunc est iudicium de ipso sicut de aliis animalibus, in quibus est natura sensitiva tantum: quia in pluribus operabitur bonum sibi quantum ad id quod factus est, ut leo per crudelitatem, vel canis per iram, sus per luxuriam, et sic de aliis, ut dicit boetius. Unde constat quod malum est in paucioribus, sive comparetur ad principium totius naturae, sive ad aliquod agens particulare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod res habent contrarietatem ad invicem quantum ad proximos effectus, sed tamen concordant etiam contraria in ultimo fine ad quem ordinantur secundum harmoniam quam constituunt, sicut patet etiam in mixto quod componitur etiam ex contrariis; et ex hoc sequitur quod agentia proxima sunt contraria, licet agens primum sit unum: quia iudicium de agente et fine est idem, cum hae duae causae in idem incidant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus nullo modo sit materia, nihilominus tamen ipsum esse, quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia, habet a Deo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et forma, quae pars est rei, est similitudo agentis primi fluens ab ipso. Unde omnes formae reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare. Et sic patet quod est unum primum principium simpliciter, quod est primum agens, et exemplar, et finis ultimus.

|a2 Articulus 2: Utrum aliquid possit exire ab eo per creationem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per creationem nihil a Deo possit exire in esse.

Omne enim quod fit possibile erat prius fieri: quia si non possibile erat fieri, et necesse non fieri ab aequipollenti, et ita factum non esset. Sed quidquid est possibile fieri vel moveri, est possibile per potentiam passivam; quae, cum non sit ens per se existens, oportet quod sit in aliquo ente, quod est in potentia ad aliquid. Sed nihil est ens in potentia ad aliquid, quin etiam ad aliquid sit in actu. Ergo omne quod fit, fit ex aliquo ente in actu praeeistente. Sed nullum tale creatur: quia creare est ex nihilo aliquid facere, ut in littera dicitur.

Ergo nihil a Deo potest creari.

AG2

Praeterea, in omni mutatione est aliquid ex quo est mutatio per se: quia omnis mutatio est inter duos terminos. Sed illud ex quo per se fit aliquid, oportet remanere in eo quod fit vel secundum totum, si fit ex eo sicut ex materia, ut cultellus ex ferro; vel secundum aliquid ejus, scilicet secundum materiam, ut si dicatur totum fieri ex toto, ut caro fit ex cibo: ex albedine enim non dicitur fieri nigredo nisi per accidens, idest post albedinem, sicut etiam ex nocte dicitur fieri dies.

Si ergo dicatur ens fieri ex non ente, oportet quod non ens, vel aliqua pars ejus, cum tamen partem non habeat, maneat in ente, et quod sit simul ens et non ens, quod est impossibile. Ergo omne quod fit, fit ex ente aliquo: ergo videtur quod impossibile est aliquid a Deo creari.

AG3

Praeterea, nullum permanens simul fit et factum est: quia dum fit, non est; et dum factum est, est: non autem simul est et non est. Si ergo aliqua res permanens fiat a Deo, oportet quod fieri sit ante suum esse. Sed factio, cum sit accidens, non potest esse sine subjecto. Ergo oportet quod omne quod fit, fiat ex aliquo in quo sit factio sicut in subjecto. Sed nullum tale creatur. Ergo nihil per creationem fieri potest.

AG4

Praeterea, si creatio est aliquid, cum non sit substantia, oportet quod sit accidens. Omne autem accidens est in aliquo subjecto, non autem potest esse in ipso creato sicut in subjecto: quia hoc est terminus ejus: sic enim creatum creatione esset prius, inquantum est subjectum ejus, et posterius, inquantum est terminus. Ergo oportet quod sit in aliqua materia, ex qua creatum fiat; et hoc est contra rationem creationis. Ergo creatio nihil est.

AG5

Praeterea, si creatio aliquid est, aut est creator, vel creatura. Sed non creator; quia sic esset ab aeterno, et ita creaturae ab aeterno. Ergo est creatura. Sed omnis creatura aliqua creatione creatur, et sic creationis est creatio in infinitum; quod est impossibile, ut patet ex 5 physic., ubi dicitur quod actionis non est actio in infinitum. Ergo impossibile est creationem esse.

SC1

Sed contra est quod dicitur Genesis 1: in principio creavit Deus caelum et terram.

SC2

Praeterea, omne agens agit secundum id quod est in actu. Sed quod est secundum aliquid sui in actu, et secundum aliquid in potentia, efficit rem secundum aliquid sui, scilicet inducendo formam in materiam. Ergo cum primum ens, scilicet Deus, sit actus sine permixtione potentiae, videtur quod totam rem efficere possit, secundum totam substantiam ejus. Hoc autem est creare. Ergo videtur quod Deus creare possit.

CO

Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.

Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis: sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere.

Sciendum est autem, quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur: unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata; in reliquis vero mutationibus praesupponitur subjectum, quod est ens completum; unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud quod in re invenitur; sed ad formam, quae de potentia in actum educitur: sed causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praexistat, quasi non creatum.

Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influenza causae superioris.

Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet: et ex hoc differt creatio a generatione aeterna: sic enim non potest dici quod filius Dei si sibi relinquatur, non habeat esse, cum recipiat a patre illud idem esse quod est patris, quod est esse absolutum, non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo.

Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatae per hanc praepositionem ex, ad aliquid praeeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeeexistenti; et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil praeeexistens, ut affirmatus; ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse; et si haec duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic Philosophi creationem posuerunt.

Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur; sed per fidem supponitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Avicennam, duplex est agens: quoddam naturale quod est agens per motum, et quoddam divinum quod est dans esse, ut dictum est. Et similiter oportet accipere duplex actum vel factum: quoddam per motum agentis naturalis; et omne tale fieri oportet quod praecedat tempore potentia non tantum activa, sed etiam passiva: quia motus est actus existentis in potentia. Quoddam vero est factum, inquantum recipit esse ab agente divino sine motu: et si istud factum sit novum, oportet quod praecedat esse ejus natura et duratione potentia activa et non passiva: et ab activa potentia tale factum dicitur possibile fieri. Si autem non sit novum, tunc potentia activa non praecedit duratione, sed natura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo; sed est quaedam acceptio esse. Unde non oportet quod habeat ordinem essentialem nisi ad dantem esse; et sic non est ex non esse, nisi inquantum est post non esse, sicut nox ex die.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nulla res permanens potest simul fieri et facta esse, si fieri proprie sumatur; sed quaedam sunt quae significant ipsum factum per modum fieri, sicut cum dicitur motus terminari: simul enim terminatur et terminatum est, et similiter simul illuminatur et illuminatum est, eo quod illuminatio est terminus motus, ut in 4 physic. Commentator dicit; et similiter etiam forma substantialis simul recipitur et recepta est; et similiter aliquid simul creatur et creatum est.

Et si objiciatur, quod ante omne factum esse, est omne fieri proprie acceptum; dico, quod verum est in omnibus quae fiunt per motum, sicut generatio sequitur motum alterationis, et illuminatio motum localem; non autem sic est in creatione, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, cum creatio significet operationem divinam, quae est essentia ejus cum relatione quadam; sic creatio est substantia divina. Si autem sumatur passive, sic est quoddam accidens in creatura, et sic significat quamdam rem, non quae sit in praedicamento passionis, proprie loquendo, sed quae est in genere relationis, et est quaedam habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam: et sic non est inconveniens quod sit in ipso creato quod educitur per creationem, sicut in subjecto; sicut filiatio in Petro, inquantum recipit naturam humanam a patre suo, non est prior ipso Petro; sed sequitur actionem et motum, quae sunt priora.

Habitudo autem creationis non sequitur motum, sed actionem divinam tantum, quae est prior quam creatura.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, ut prius dictum est, in 1, dist. 30, art. 3, quando creatura refertur ad creatorem, relatio realiter fundatur in creatura, et in Deo secundum rationem tantum: unde ipsa relatio importata in nomine creationis non ponit aliquid in creatore, sed in creato tantum. Non tamen oportet quod alia creatione creetur: quia illud quod est relatio per essentiam, non refertur ad aliud alia relatione media, ut etiam in 1 dictum est, dist. 26, art. 3, nisi secundum rationem; et hujusmodi relationes, quae secundum rationem tantum sunt, non est impossibile in infinitum multiplicari.

¶a3 Articulus 3: Utrum creare conveniat aliis quam Deo.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creare etiam conveniat aliis quam Deo. Omne enim quod non producitur in esse per generationem, si de novo fiat, creatur. Sed anima rationalis non exit in esse per generationem. Ergo a quocumque fit, creatur. Sed anima rationalis exit in esse virtute intelligentiarum; unde Plato inducit Deum secundis diis dicentem: fenus quod credidistis ad vos recipite; et loquitur de anima rationali. Et similiter in libro de causis dicitur, quod creata est anima mediante intelligentia. Ergo videtur quod Angeli: vel intelligentiae, creare possint.

AG2

Praeterea, cujuscumque dignitatis creatura est capax, haec ab eo sibi communicatur qui summe liberalis est. Sed potentia creandi communicabilis est creaturae, ut infra, in 4, dist. 5, Magister dicit. Ergo videtur quod alicui creaturae sit communicatum quod creet.

AG3

Praeterea, quanto aliquid magis resistit agenti, difficilius est ab eo aliquid fieri. Sed contrarium est magis resistens quam non ens simpliciter. Ergo difficilius est aliquid fieri ex contrario, quam ex non ente. Sed agens naturale facit contrarium ex contrario. Ergo videtur quod etiam ex non ente simpliciter aliquid facere possit, et sic potest creare.

AG4

Praeterea, secundum quod res exeunt a Deo, ita etiam ordinantur in ipsum. Sed secundum dionysium in pluribus locis, lex divinitatis est ut nunquam ultima reducatur in finem nisi per media. Ergo videtur quod etiam ultima entium non immediate a Deo creentur, sed a causis mediis.

AG5

Praeterea, in causatum causae secundae nunquam agit causa prima, nisi secundum quod agit in ipsa causa secunda agente. Sed Deus, qui est causa prima omnium rerum, cujuslibet rei creator est. Ergo et quaelibet causa secunda, in qua Deus operando creat, creatrix dici debet; et sic creare non tantum Deo convenit.

SC1

Sed contra, Damascenus anathematizat omnes qui dicunt Angelos aliquid creare: de quibus tamen magis videtur quam de aliis. Ergo videtur quod creare solius Dei sit.

SC2

Praeterea, ens et non ens simpliciter in infinitum distant. Sed movere per distantiam infinitam est potentiae infinitae, qualis est sola divina potentia.

Ergo solius ejus creare est.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim Philosophi posuerunt quod a prima causa immediate est unum primum causatum, a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps; unde posuerunt, unam intelligentiam causari mediante alia, et animam mediante intelligentia, et corporalem naturam mediante spirituali: quod pro haeresi condemnatur: quia haec opinio honorem qui Deo debetur, creaturae attribuit; unde propinqua est ad trahendum in idolatriam.

Unde alii dixerunt, quod creatio nulli creaturae convenit, nec etiam communicabilis est; sicut nec esse infinitae potentiae, quam exigit creationis opus.

Alii dixerunt creationem nulli creaturae communicatam esse, communicari tamen potuisse: quod Magister asserit, in 4 Lib., dist. 5, in fine.

Utraque autem harum ultimarum opinionum videtur mihi secundum aliquid vera esse. Cum enim de ratione creationis sit ut non praeexistat aliquid sibi, ad minus secundum naturae ordinem, hoc potest accipi vel ex parte creantis, vel ex parte creati. Si ex parte creantis, sic dicitur illa actio esse creatio quae non firmatur super actione alicujus causae praecedentis; et sic est actio tantum causae primae: quia omnis actio secundae causae firmatur super actione causae primae. Unde sicut non potest communicari alicui creaturae quod sit causa prima; ita non potest communicari sibi quod sit creans.

Si autem sumatur ex parte creati, sic illius proprie est creatio cui non praeexistat aliquid in re, et hoc est esse. Unde dicitur in Lib. De causis, quod prima rerum creatarum est esse; et alibi in eodem Lib. Dicitur, quod esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem, et in compositis praecipue illud esse quod est primae partis, scilicet materiae; et ex parte ista accipiendo creationem, potuit communicari creaturae, ut per virtutem causae primae operantis in ipsa, aliquid esse simplex, vel materia produceretur: et hoc modo Philosophi posuerunt intelligentias creare, quamvis sit haereticum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc auctoritates Philosophorum non sunt recipiendae: quia in hoc erraverunt. Possent tamen exponi hoc modo omnes illae auctoritates, ut dicerentur creare animas, inquantum per motum orbium disponuntur corpora ad animae receptionem; sed hoc non est de intentione eorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidquid est communicabile creaturae, de hoc quod est pertinens ad perfectionem naturae ejus, communicatur sibi; non autem est verum de perfectionibus secundis; sicut non omnis homo qui receptibilis est regiae dignitatis, a Deo factus est rex; et sic etiam est de auctoritate creandi, secundum illos qui dicunt, quod creatio potuit creaturae communicari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod resistens contrarium non facit difficultatem in agendo, nisi inquantum elongat potentiam ab actu: quia unum contrariorum quanto est magis intensum, tanto potentia est magis remota ab actu: et ideo quod aliquid fiat ex non ente, simpliciter est majoris virtutis quam quod fiat ex contrario: quia in non ente simpliciter nulla potentia remanet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis ad ultimum finem reducatur ultima per media; nunquam tamen influenza ultimi finis alicui mediorum communicatur, ita scilicet ut sit ultimum desideratum; et sic etiam nunquam influenza primi agentis, quae est creatio, alicui secundorum principiorum communicari potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod agens proximum, ut generans, non operatur in hac re generata, nisi educendo de potentia materiae formam. Sed operatio causae primae est etiam in creando ipsam materiam: et ideo agens naturale proximum est tantum generans hanc rem; sed agens primum et divinum est creans; et ex hoc patet quod sicut operatio artis fundatur super operationem naturae, inquantum natura praeparat arti materiam; ita et operatio naturae fundatur supra creationem, inquantum ministrat naturae materiam.

¶a4 Articulus 4: Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam rem.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nihil aliud efficiat aliquam rem nisi Deus. Agens enim quod agit sine medio, est perfectius quam illud quod medio indiget in sua actione. Sed Deus est agens perfectissimum. Ergo videtur quod omnia nullo mediante producat.

AG2

Praeterea, inter alias creaturas Angeli sunt nobiliores. Sed efficientia rerum non attribuitur Angelis; unus enim Angelus non est causa alterius, nec est iterum causa corporalis creaturae. Ergo videtur quod multo minus aliae creaturae sint causae quorundam.

AG3

Praeterea, idem specie non producitur a diversis agentibus secundum speciem. Sed prima individua omnium specierum immediate a Deo creata sunt, supposito quod mundus non fuerit semper. Ergo videtur quod nihil possit producere aliquid simile sibi secundum speciem.

AG4

Praeterea, illud quod non est ex aliqua materia, non potest fieri nisi per creationem. Sed formae et accidentia non habent materiam partem sui; vel esset in infinitum abire. Ergo non possunt fieri nisi per creationem. Inde sic. Omnis causa efficiens alicujus rei dat sibi formam, vel substantialem, vel accidentalem. Sed hujusmodi non producuntur nisi per creationem. Ergo nihil potest esse causa efficiens alicujus rei nisi creator, qui tantum Deus est, ut dictum est.

AG5

Praeterea, causa efficiens nunquam est deficientior quam effectus. Sed agentia naturalia non agunt nisi per qualitates activas, quae sunt accidentia: quod probatur ex hoc quod non est possibile aliquid esse formam substantialem in uno, et accidentalem in altero; unde calor, qui est accidens hominis, non potest esse forma substantialis ignis; et sic de aliis. Ergo nullum agens naturae producit aliquam formam substantialem; et sic idem quod prius.

SC1

Contra, secundum Damascenum, cujuslibet rei est propria operatio.

Sed omnis res quae habet propriam operationem activam, sua operatione est causa alicujus. Ergo videtur quod ignis calefaciendo sit causa caloris, et sic de aliis.

SC2

Praeterea, si Deus immediate causaret omnia, una res non dependeret ab alia, sicut causatum a causa; et sic res non magis fieret ab uno quam ab alio. Sed videmus ad sensum quod non fit quodlibet ex quolibet, sed ex semine hominis semper generatur homo. Ergo semen patris est causa effectiva filii.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicujus rei; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed haec positio stulta est: quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit iudicium sensus. Secunda positio est quorundam Philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant; sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed haec opinio erronea est: quia secundum fidem non ponimus Angelos creatores, sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium. Tertia positio est, quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulae proprias operationes habent, per quas causae proximae rerum sunt, non tamen omnium, sed quorundam: quia enim, ut dictum est, secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem, nec virtute propria nec aliena; ideo omnium illorum quae per creationem in esse exeunt, solus Deus immediate causa est. Hujusmodi autem sunt quae per motum in esse exire non possunt, nec per generationem. Primo propter simplicitatem essentiae suae, in qua subsistunt: quia omne quod generatur, oportet esse compositum ex materia et forma; unde nec Angeli nec animae rationales possunt generari, sed solum creari; secus autem de aliis formis, quae etiam si sint simplices, non tamen habent esse absolutum, cum non sint subsistentes; unde exitus in esse non debetur eis, sed composito habenti talem formam, quod per se generari dicitur, quasi per se esse habens. Formae vero praedictae non dicuntur generari nisi per accidens: et eadem ratione materia prima, quae generationi substat, propter sui simplicitatem non generatur, sed creatur. Secundo, propter elongationem a contrarietate, ut corpora caelestia: omne enim quod generatur, generatur ex contrario. Tertio, propter necessitatem generantis similis in specie generato: propter quod primae hypostases immediate a Deo creatae sunt: ut primus homo, primus leo, et sic de aliis: non enim homo generari potest nisi ab homine.

Aliter autem est de illis rebus ad quarum generationem non requiritur agens simile in specie, sed sufficit virtus caelestis cum qualitatibus activis et passivis, ut quae ex putrefactione generantur. Aliorum vero quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum

speciei tantum, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse.

Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis, ut in libro de causis dicitur.

Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicujus creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est ex indigentia Dei quod causis aliis indiget ad creandum, sed ex bonitate ipsius, qui etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si ponamus secundum quorundam opinionem Angelos deservire Deo in motibus orbium, constat quod Angeli causa erunt generationis et corruptionis per motum orbium: et ista causalitas in omnes retorquetur, quamvis non omnes circa hoc ministerium occupentur: quia secundum dionysium, superiores Angeli inferiores illuminant de ministeriis per eos exequendis. Si autem hoc non supponitur, potest dici quod ex hoc quod Angeli sunt nobiliores, non sequitur quod habeant hanc dignitatem, quae est causare generationem et corruptionem in rebus; sed aliam multo digniorem, quae consistit in Dei cognitione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest idem effectus secundum speciem esse a diversis agentibus immediatis, habentibus operationes determinatas ad determinatos effectus, sicut ab arte et natura. Sed Deus non habet operationem determinatam ad aliquem effectum; immo una sola operatione potest omnes effectus quos vult producere.

Unde eundem effectum specie quem natura producit, Deus potest sine natura operante facere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod circa exitum rerum in esse per generationem fuit triplex opinio.

Prima fuit ponentium latitationem, scilicet Anaxagorae, qui ponebat omnia in omnibus, et generationem fieri per abstractionem; et sic non ponebat veram generationem, quae est per hoc quod nova forma substantialis acquiritur materiae: et in hunc defectum incidit omnis opinio antiquorum, qui non ponebant veram generationem, sed generationem esse vel per congregationem et segregationem, vel per alterationem tantum: et hoc contingebat eis, quia non ponebant causam formalem, sed vel materialem tantum, vel cum hac etiam agentem. Alia opinio huic contraria fuit Platonis qui posuit, formas separatas, quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis: et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennae, qui dicit quod omnes formae sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae; et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus; sicut in his quae per putrefactionem fiunt; et etiam quia ponebat fieri per se terminari ad formam; et hoc non potest esse, quia per se fieri terminatur ad hoc quod habet esse, quod est terminus factionis; et hoc est tantum compositum, non forma neque materia; unde forma, non nisi per accidens generatur. Tertia est Aristotelis, media inter has, scilicet quod omnes formae sunt in potentia in materia prima, non autem actu sicut ponentes latitationes dixerunt: et agens naturale agit non formam, sed compositum, reducendo materiam de potentia in actum; et hoc agens naturale in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formae potentiam dedit.

Unde non oportet, hanc opinionem sustinendo, quod generans creet formam, vel quod faciat aliquid ex nihilo: quia non facit formam, sed compositum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut calor naturalis agit in virtute animae ut instrumentum ejus, ut in 2 de anima dicitur, propter quod non tantum calefacit, sed agit ad generationem carnis animatae: ita qualitas activa agit in virtute formae substantialis; et ideo per illam actionem non tantum inducitur materia in actum formae accidentalis, sed etiam in actum formae substantialis.

¶a5 Articulus 5: Utrum mundus sit aeternus.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mundus sit aeternus: et ad hoc possunt adduci rationes sumptae ex quatuor, scilicet ex substantia caeli, ex tempore, ex motu, et ex agente vel movente.

Ex substantia caeli sic. Omne quod est ingenitum et incorruptibile, semper fuit et semper erit.

Sed materia prima est ingenita et incorruptibilis; quia omne quod generatur, generatur ex subjecto, et quod corrumpitur, corrumpitur in subjectum; materiae autem primae non est aliquod subjectum.

Ergo materia prima semper fuit et semper erit.

Sed materia nunquam denudatur a forma. Ergo materia ab aeterno fuit perfecta formis suis, quibus species constituuntur; ergo universum ab aeterno fuit, cujus istae species sunt partes. Et haec est ratio Aristotelis in 1 physic..

AG2

Praeterea, quod non habet contrarium, non est corruptibile nec generabile; quia generatio est ex contrario, et corruptio in contrarium. Sed caelum non habet contrarium, cum motui ejus nihil contrarietur. Ergo caelum non est generabile nec corruptibile: ergo semper fuit et semper erit. Et haec est ratio Philosophi in 1 caeli et mundi.

AG3

Praeterea, secundum positionem fidei, substantia mundi ponitur incorruptibilis. Sed omne incorruptibile est ingenitum. Ergo mundus est ingenitus: ergo fuit semper. Probatio mediae. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem quod sit semper. Sed illud quod habet virtutem quod sit semper, non invenitur quandoque ens et quandoque non ens; quia sequeretur quod simul esset ens et non ens: toto enim tempore aliquid est ens ad quod virtus sua essendi determinatur; unde si habet virtutem ut sit in omni tempore, in omni tempore est: et ita, si ponatur aliquando non esse, sequitur quod simul sit et non sit. Ergo nullum incorruptibile est quandoque ens et quandoque non ens. Sed omne generabile est hujusmodi. Ergo etc..

Et haec est ratio Philosophi in 1 de cael. Et mund..

AG4

Praeterea, omne quod alicubi est ubi prius nihil erat, est in eo quod prius fuit vacuum: quia vacuum est in quo potest esse corpus, cum nihil sit ibi. Sed si est mundus factus ex nihilo; ubi nunc est mundus, prius nihil erat. Ergo ante mundum fuit vacuum. Sed vacuum esse est impossibile, ut probatur in 4 physic., et ut multa experimenta sensitiva demonstrant in multis ingeniis quae per hoc fiunt quod natura non patitur vacuum. Ergo impossibile est mundum incepisse. Et haec ratio est Commentatoris in 3 cael. Et mund..

AG5

Idem potest argui ex parte temporis sic. Omne quod est semper in principio et fine sui, semper fuit et semper erit: quia post principium est aliquid, et ante finem. Sed tempus semper est in eo quod est principium temporis et finis; quia nihil est temporis nisi nunc, cujus definitio est quod sit finis praeteriti, et principium futuri. Ergo videtur quod semper fuit tempus, et semper erit; et ita motus, et mobile, et totus mundus. Et haec est ratio Philosophi in 8 physic..

AG6

Praeterea, omne id quod nunquam potest demonstrari ut stans, sed semper ut fluens, habet aliquid ante se a quo fluit. Sed nunc non potest demonstrari ut stans, sicut punctus, sed semper ut fluens; quia ratio tota temporis est in fluxu et successione. Ergo oportet ante quodlibet nunc ponere aliud nunc: ergo impossibile est imaginari tempus habuisse primum nunc: ergo tempus semper fuit, et ita ut prius. Et haec est ratio Commentatoris ibidem.

AG7

Praeterea, creator mundi aut praecedit mundum tantum natura, aut etiam duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum; ergo quandocumque fuit creator, fuit creatura; et ita mundus ab aeterno.

Si autem duratione; prius autem et posterius in duratione causat rationem temporis: ergo ante totum mundum fuit tempus: et hoc est impossibile; quia tempus est accidens motus, nec est sine motu.

Ergo impossibile est mundum non semper fuisse.

Et haec est ratio Avicennae in sua metaph..

AG8

Idem potest ostendi ex parte motus. Impossibile enim est novam relationem esse inter aliqua nisi aliqua mutatione facta circa alterum eorum; sicut patet in qualitate; non enim aliqua fiunt de novo aequalia, nisi altero extremorum augmentato vel diminuto.

Sed omnis motus importat relationem moventis ad motum, quae relative opponuntur. Ergo impossibile est motum esse novum, nisi praecedat aliqua mutatio vel in movente vel in moto: sicut quod unum approximetur ad alterum, vel aliquid aliud hujusmodi. Ergo ante omnem motum est motus; et sic motus est ab aeterno, et mobile, et mundus. Et haec est ratio Philosophi, in 8 physic..

AG9

Praeterea, omne illud cujus motus quandoque est et quandoque quiescit, reducitur ad aliquem motum continuum, qui semper est: quia hujus successionis, quae est ex vicissitudine motus et quietis, non potest esse causa aliquid eodem modo se habens; quia idem eodem modo se habens, semper facit idem. Ergo oportet quod causa hujus vicissitudinis sit aliquis motus qui non est semper; et sic oportet quod habeat aliquem motum praecedentem: et cum non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquem motum qui semper est; et sic idem quod prius. Et haec ratio est Commentatoris in 8 physic.. Idem potest etiam extrahi ex verbis Philosophi. Inducit etiam hanc rationem Commentator in 7 metaph., ad ostendendum, quod si mundus esset factus, oporteret quod hic mundus esset pars alterius mundi, cujus motu accideret variatio in mundo isto, sive in vicissitudine motus et quietis, sive in vicissitudine esse et non esse.

AG10

Praeterea, generatio unius est corruptio alterius. Sed nihil corrumpitur nisi generetur prius.

Ergo ante omnem generationem est generatio, et ante omnem corruptionem corruptio. Sed haec non potuerunt esse, nisi mundo existente. Ergo mundus semper fuit. Et haec est ratio Philosophi in 1 de generatione.

AG11

Idem potest ostendi ex parte ipsius moventis vel agentis. Omnis enim actio vel motus quae est ab agente vel movente non moto, oportet quod sit semper. Sed primum agens vel movens est omnino immobile. Ergo oportet quod actio ejus et motus ejus sit semper. Prima sic probatur. Omne quod agit vel movet postquam non agebat vel movebat, educitur de potentia in actum, quia unumquodque agit secundum id quod est in actu: unde si agit postquam non agebat, oportet quod sit aliquid in actu in eo quod prius erat in potentia.

Sed omne quod educitur de potentia in actum movetur. Ergo omne quod agit postquam non agebat, movetur. Et haec ratio potest extrahi ex verbis Philosophi, in 8 physic..

AG12

Praeterea, Deus aut est agens per voluntatem, aut per necessitatem naturae. Si per necessitatem naturae, cum talia sint determinata ad unum, oportet quod ab eo semper idem fiat: unde si ab eo mundus est aliquando factus, necesse est mundum esse aeternum. Si autem agens per voluntatem; omnis autem voluntas non incipit agere de novo nisi aliquis motus fiat in volente, vel ab aliquo impediante, quod prius erat et postmodum cessat, vel ex eo quod excitatur nunc et non prius, aliquo inducente ad agendum quod prius non inducebat: cum ergo voluntas Dei immobiliter eadem maneat, videtur quod non incipiat de novo agere.

Et ista ratio communiter est Philosophi in 8 physic., et Avicennae, et Commentatoris.

AG13

Praeterea, omnis volens quandoque agere et quandoque non agere, oportet quod imagnetur tempus post tempus, discernendo tempus in quo vult agere, a tempore in quo non vult agere. Sed imaginari tempus post tempus, sequitur mutationem vel ipsius imaginationis, vel saltem imaginati, quia successio temporis causatur a successione motus, ut patet ex 4 physic.. Ergo impossibile est quod voluntas incipiat aliquem novum motum agere quem non praecedat alius motus.

Et haec est ratio Commentatoris in 8 physic..

AG14

Praeterea, omnis voluntas efficiendi statim producit effectum, nisi desit aliquid illi voluto quod sibi postmodum adveniat; sicut si modo habeam voluntatem faciendi ignem cras quando erit frigus, modo isti voluto deest praesentia frigoris, qua adveniente, statim faciam ignem, si possum, nisi ad hoc aliquid aliud desit. Sed Deus habuit voluntatem aeternam faciendi mundum; alias esset mutabilis.

Ergo impossibile est quod ab aeterno non fecerit mundum, nisi per hoc quod aliquid mundo deerat quod postmodum advenit. Sed non potuit advenire nisi per actionem aliquam. Ergo oportet quod ante hoc de novo factum praecedat aliqua actio mutationem faciens; et ita a voluntate aeterna nunquam procedat aliquid novum, nisi motu mediante aeterno. Ergo oportet mundum aeternum semper fuisse. Et haec est ratio Commentatoris, ibidem.

SC1

Sed contra, Deus aut est causa substantiae mundi, aut non, sed motus ejus tantum. Si motus tantum, ergo ejus substantia non est creata: ergo est primum principium; et sic erunt plura prima principia et plura increata, quod supra improbatum est. Si autem est causa substantiae caeli, dans esse caelo; cum omne quod recipit esse ab aliquo, sequatur ipsum in duratione, videtur quod mundus non semper fuerit.

SC2

Praeterea, omne creatum est ex nihilo factum.

Sed omne quod est ex nihilo factum est ens postquam fuit nihil, cum non sit simul ens et non ens. Ergo oportet quod caelum prius non fuerit et postmodum fuerit, et sic totus mundus.

SC3

Praeterea, si mundus fuit ab aeterno, ergo infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est transire.

Ergo nunquam fuisset devenire ad hunc diem; quod falsum est: ergo etc..

SC4

Praeterea, cuicumque potest fieri additio, isto potest esse aliquid majus vel plus. Sed diebus qui praecesserunt, potest fieri dierum additio. Ergo tempus praeteritum potest esse majus quam sit.

Sed infinito non est majus, nec potest esse. Ergo tempus praeteritum non est infinitum.

SC5

Et generatio fuit ab aeterno tam hominum quam animalium. Sed omnis generatio habet generans et generatum; generans autem est causa efficiens generati; et sic in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod est impossibile, ut probatur in 2 metaph.. Ergo impossibile est generationem semper fuisse, et mundum.

SC6

Praeterea, si mundus semper fuit, homines semper fuerunt. Ergo infiniti homines sunt mortui ante nos. Sed homine moriente non moritur anima ejus, sed manet. Ergo modo sunt infinitae animae in actu a corporibus absolutae. Sed impossibile est infinitum esse in actu, ut in 3 physic.

Probatur. Ergo impossibile est mundum semper fuisse.

SC7

Praeterea, impossibile est aliquid Deo aequiparari.

Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione. Ergo hoc est impossibile.

SC8

Praeterea, nulla virtus finita, est ad operationem infinitam. Sed virtus caeli est virtus finita, cum magnitudo ejus finita sit, et impossibile sit a magnitudine finita esse virtutem infinitam. Ergo impossibile est quod motus ejus fuerit in tempore infinito, et similiter impossibile est ut esse ejus tempore infinito duraverit: quia duratio rei non excedit virtutem quam habet ad esse: et sic incepit quandoque.

SC9

Praeterea, nullus dubitat quin Deus natura praecedat mundum. Sed in Deo idem est natura et duratio sua. Ergo duratione Deus mundum praecedat.

Ergo mundus non fuit ab aeterno.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem est triplex positio. Prima est Philosophorum, qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res; sed differenter: quia quidam ante Aristotelem posuerunt quod mundus est generabilis et corruptibilis, et quod ita est de toto universo sicut de aliquo particulari alicujus speciei, cujus unum individuum corrumpitur, et aliud generatur. Et haec fuit opinio empedoclis. Alii dixerunt, quod res fuerunt quiescentes tempore infinito, et per intellectum coeperunt moveri, extrahentem et segregantem unum ab alio. Et haec fuit opinio Anaxagorae. Alii dixerunt, quod res ab aeterno movebantur motu inordinato, et postea reductae sunt ad ordinem, vel casu, sicut ponit democritus, quod corpora indivisibilia ex se mobilia casu adunata sunt ad invicem, vel a creatore, et hoc ponit Plato, ut dicitur in 3 caeli et mundi.

Alii dixerunt, quia res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quo modo sunt; et ista est opinio Aristotelis, et omnium Philosophorum sequentium ipsum; et haec opinio inter praedictas probabilior est: tamen omnes sunt falsae et haereticae.

Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus: volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. Tertia positio est dicentium, quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Et haec positio innitur auctoritati Gregorii, qui dicit quod quaedam prophetia est de praeterito, sicut Moyses prophetizavit cum dixit genes. 1: in principio creavit Deus caelum et terram. Et huic positioni consentio: quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc; sicut nec ad trinitatem, quamvis trinitatem non esse sit impossibile; et hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae: et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra Philosophos novitatem mundi probare intenderet.

Dico ergo, quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba Philosophi dicentis quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit: quod patet ex suo modo procedendi; quia ubicumque hanc quaestionem pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet. Causa autem quare demonstrari non potest, est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis jam nati, et ejus secundum quod est adhuc in materno utero.

Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus secundum quod est imperfectus in utero matris existens, deciperetur; sicut narrat Rabbi Moyses, de quodam puero, qui mortua matre, cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria, perveniens ad annos discretionis, quaesivit a quodam, an homines essent facti, et quomodo; cui cum exponerent ordinem nativitatis humanae, objecit puer hoc esse impossibile, asserens, quia homo nisi respiret et comedat, et superflua expellat, nec per unum diem vivere potest; unde nec in utero matris per novem menses vivere potest. Similiter errant qui ex modo fiendi res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptions mundi ostendere: quia quod nunc incipit esse, incipit per motum; unde oportet quod movens praecedat duratione: oportet etiam quod praecedat natura, et quod sint contrarietates, et haec omnia non sunt necessaria in progressu universi esse a Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum est, quod materia est ingenita et incorruptibilis, non tamen sequitur quod semper fuerit: quia incepit esse non per generationem ex aliquo sed omnino ex nihilo; et similiter posset deficere si Deus vellet, cujus voluntate materiae et toti mundo esse communicatur.

RA2

Et similiter dicendum est ad secundum, quod illa ratio procedit de inceptioe per generationem et motum; unde illa est ratio contra empedoclem et alios, qui posuerunt caelum generari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia quae nunc est in caelo ad durationem non mensuratur ad determinatum tempus; unde per eam in ante et post potuit infinito tempore esse, si eam semper habuisset: sed hanc potentiam durationis non semper habuit, sed voluntate divina in sua creatione sibi tradita est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ante creationem mundi non fuit vacuum, sicut neque post: vacuum enim non est tantum negatio sed privatio; unde ad positionem vacui oportet ponere locum vel dimensiones separatas, sicut ponentes vacuum dicebant, quorum nullum ponimus ante mundum. Et si dicatur, quod possibile erat ante factionem mundi, mundum futurum esse ubi nunc est, dicendum ad hoc, quod non erat nisi in potestate agentis, ut supra dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa ratio est circularis, quod sic patet secundum Philosophum.

Per prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore; unde quando dicitur, quod omne nunc sit finis prioris, et posterioris principium, supponitur quod omne momentum motus sequatur quemdam motum, et praecedat quemdam. Unde dico, quod propositio illa non potest probari nisi ex suppositione ejus quod per eam concluditur; et ideo patet quod non est demonstratio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod nunc nunquam intelligitur ut stans sed semper ut fluens; non autem ut fluens a priori, nisi motus praecedat, sed in posterius; nec iterum in posterius sed a priori, nisi motus sequatur. Unde si nunquam sequeretur vel praecederet motus, nunc non esset nunc: et hoc patet in motu particulari, qui sensibiliter incipit, cujus quodlibet momentum est fluens, et tamen aliquod est primum et aliquod ultimum, secundum terminum a quo et in quem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus praecedit mundum non tantum natura sed etiam duratione: non tamen duratione temporis, sed aeternitatis; quia ante mundum non fuit tempus in rerum natura existens, sed imaginatione tantum: quia nunc imaginamur huic tempori finito, ex parte ante Deum potuisse multos annos addidisse quibus omnibus praesens esset aeternitas; et secundum hoc dicitur quod Deus potuit prius facere mundum quam fecerit et majorem et plures.

RA8

Ad octavum dicendum, quod novitas relationis contingit non ex mutatione moventis sed ex mutatione mobilis, ut large mutatio sumatur pro creatione quae proprie mutatio non est, ut dictum est supra. Unde motum caeli praecedit creatio ejus ad minus natura: creationem autem non praecedit aliqua mutatio, cum sit ex non ente simpliciter. Si tamen supponeretur quod etiam caelum extitisset antequam moveri coepisset, adhuc ratio non procederet: quia intelligendum est quod duplex est relatio. Quaedam est relatio absoluta, sicut in omnibus quae sunt ad aliquid secundum esse ut paternitas et filiatio; et talis relatio non efficitur nova nisi per acquisitionem illius in quo relatio fundatur; unde si acquiratur per motum, talis relatio sequitur motum; sicut similitudo unius ad alterum sequitur alterationem in qualitate supra quam fundatur relatio. Si autem acquiratur per creationem, sequitur creationem, sicut similitudo creaturae ad Deum fundatur super bonitatem quae per creationem acquiritur, per quam creatura Deo assimilatur. Quaedam autem relativa sunt quae simul important relationem et fundamentum relationis. Novitas autem talium relationum exigit acquisitionem illius rei quae significatur per nomen, sicut ipsius habitus qui est scientia; et similiter est de relatione quam importat nomen motus, quae efficitur nova per acquisitionem ipsius motus a movente in mobili.

RA9

Ad nonum dicendum, quod hujusmodi vicissitudinis quod quandoque mundus non fuit et postmodum fuit, non est causa efficiens aliquis motus sed aliqua res semper eodem modo se habens, scilicet voluntas divina, quae ab aeterno fuit de hoc quod mundus in esse post non esse exiret. Et si diceretur, quod idem semper facit idem, dico, quod verum est, si accipiatur agens secundum propriam rationem, qua producit determinate hunc effectum.

Sicut autem agens naturale determinatur per formam propriam, ut nunquam sequatur actio nisi secundum convenientiam ad formam illam; ita agens voluntarium determinatur ad actionem per propositum voluntatis; unde si voluntas non sit impedibilis nec mobilis, non sequitur effectus nisi secundum hoc quod voluntas proposuit; et hoc est verum quod voluntas divina in hoc quod semper est eadem, semper facit illud quod ab aeterno voluit, quia nunquam causatur; non tamen facit ut sua voluta semper sint; quia hoc ipse non vult; unde si hoc faceret, quia faceret illud quod ipse non vult, esset simile ac si calor faceret frigus.

RA10

Ad decimum dicendum, quod prima individua generabilium et corruptibilium non prodierunt in esse per generationem, sed per creationem; et ideo non oportet quaedam praexistisse ex quibus creata sint ut sic in infinitum abeat.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod est duplex agens.

Quoddam per necessitatem naturae; et istud determinatur ad actionem per illud quod est in natura ejus; unde impossibile est quod incipiat agere nisi per hoc quod educitur de potentia ad actum, vel essentiali vel accidentali. Aliud est agens per voluntatem, et in hoc distinguendum est: quod quoddam agit actione media quae non est essentia ipsius operantis; et in talibus non potest sequi effectus novus sine nova actione, et novitas actionis facit aliquam mutationem in agente prout est exiens de otio in actum, ut in 2 de anima dicitur.

Quoddam vero sine actione media vel instrumento, et tale agens est Deus; unde suum velle est sua actio; et sicut suum velle est aeternum, ita et actio: non tamen effectus sequitur nisi secundum formam voluntatis, quae proponit sic vel sic facere; et ideo non exit de potentia in actum; sed effectus qui erat in potentia agente, efficitur actu ens.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod in omnibus illis quae agunt propter finem qui est extra voluntatem, voluntas regulatur secundum illum finem; unde secundum ea quae impediunt et juvant ad finem, vult quandoque agere et quandoque non agere.

Sed voluntas Dei non dedit esse ipsi universo propter alium finem existentem extra voluntatem ejus, sicut nec movet propter alium finem, ut Philosophi concedunt, quia nobilior non agit propter vilior se; et ideo non oportet ex hoc quod non semper agat, quod habeat aliquid inducens et retrahens, nisi determinationem voluntatis suae, quae ex sapientia sua omnem sensum excedente procedit.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus divinus intelligit omnia simul; et ideo ex hoc quod intelligit praesentia hujus temporis et illius, non est aliqua mutatio in intellectu ejus, licet hoc non possit contingere in intellectu nostro; et ideo patet quod ratio sophistica est. Similiter nec ponitur aliquis motus ex parte rei imaginatae, quia Deus noluit facere universum post aliquod tempus; quia tempus ante non erat nisi imaginatum, ut prius dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod voluntas divina non ab aeterno produxit universum, quia aliquid deerat ipsi voluto: hoc enim quod voluto potest intelligi deesse propter quod differtur, est proportio ipsius ad finem; sicut voluntas hominis differt sumere medicinam, quando medicina non est proportionata sanitati hominis; et sic dico quod ipsi universo quod fieret ab aeterno, deerat proportio ad finem, quae est voluntas divina: hoc enim voluit Deus ut haberet esse post non esse, sicut natura ita et duratione; et si ab aeterno fuisset, hoc sibi defuisset; unde non fuisset proportionatum divinae voluntati quae est finis ejus.

RC1

Et quia ad rationes in contrarium factas, quas dixi demonstrationes non esse, inveniuntur Philosophorum responsiones; ideo quamvis verum concludant, ad eas etiam respondendum est, secundum quod ipsi Philosophi respondent, ne alicui disputanti contra tenentes aeternitatem mundi ex improviso occurrant.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Commentator in Lib. De substantia orbis, Aristoteles nunquam intendit quod Deus esset causa motus caeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae ejus dans sibi esse. Cum enim sit finitae virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitae virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse. Non tamen ex hoc sequitur quod praecedat duratione: quia non est dans esse per motum, sed per influentiam aeternam, secundum quod scientia ejus est causa rerum; et ex hoc quod scit ab aeterno et vult, sequitur res ab aeterno esse; sicut ex hoc quod sol est ab aeterno, sequitur quod radius ejus ab aeterno sit.

RC2

Ad secundum respondet Avicenna in sua metaphysica: dicit enim omnes res a Deo creatas esse, et quod creatio est ex nihilo, vel ejus quod habet esse post nihil. Sed hoc potest intelligi dupliciter: vel quod designetur ordo durationis, et sic secundum eum falsum est; aut quod designetur ordo naturae, et sic verum est. Unicuique enim est prius secundum naturam illud quod est ei ex se, quam id quod est ei ab alio. Quaelibet autem res praeter Deum habet esse ab alio. Ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet; sicut etiam dicit Gregorius quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret: et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non duratione; et per hunc modum conceduntur a philosophis res a Deo creatae et factae.

RC3

Ad tertium dicendum, quod infinitum actu impossibile est; sed infinitum esse per successionem, non est impossibile. Infiniti autem sic considerati quodlibet acceptum finitum est: transiens autem non potest intelligi nisi ex aliquo determinato ad aliquod determinatum: et ita quodcumque tempus determinatum accipiatur, semper ab illo tempore ad istud est finitum tempus; et ita est devenire ad praesens tempus. Vel potest dici, quod tempus praeteritum est ex parte anteriori infinitum, et ex posteriori finitum; tempus autem futurum e contrario. Unicuique autem ex parte illa qua finitum est, est ponere terminum, et principium vel finem. Unde ex hoc quod infinitum est tempus praeteritum ex parte anteriori, secundum eos sequitur quod non habeat principium, sed

finem: et ideo sequitur quod si homo incipiat numerare a die isto, non poterit numerando pervenire ad primum diem; et e contrario sequitur de futuro.

RC4

Ad quartum dicendum, quod infinito non fit additio secundum suam totalem successionem, qua infinitum est in potentia tantum accipientis; sed alicui finito accepto in actu: et illo nihil prohibet aliquid esse plus vel majus. Et quod haec ratio sit sophistica patet, quia tollit etiam infinitum in additione numerorum, ut si sic dicatur: aliquae species numerorum sunt excedentes denarium, quae non excedunt centenarium: ergo plures species excedunt denarium quam centenarium: et ita cum infinitae excedant centenarium, erit aliquid majus infinito.

Patet ergo quod excessus et additio et transitus non est nisi respectu alicujus in actu vel in re existentis, vel actu per intellectum vel imaginationem acceptae. Unde per has rationes sufficienter probatur quod non sit infinitum in actu; nec hoc est necessarium ad aeternitatem mundi. Et istae solutiones accipiuntur ex verbis Philosophi.

RC5

Ad quintum dicendum, quod eundem effectum praecedere causas infinitas per se, vel essentialiter, est impossibile; sed accidentaliter est possibile; hoc est dictum, aliquem effectum de cujus ratione sit quod procedat a causis infinitis, esse impossibile; sed causas illas quarum multiplicatio nihil interest ad effectum, accidit effectui esse infinitas.

Verbi gratia, ad esse cultelli exiguntur per se aliquae causae moventes, sicut faber, et instrumentum; et haec esse infinita est impossibile, quia ex hoc sequeretur infinita esse simul actu; sed quod cultellus factus a quodam fabro sene, qui multoties instrumenta sua renovavit, sequitur multitudinem successivam instrumentorum, hoc est per accidens; et nihil prohibet esse infinita instrumenta praecedentia istum cultellum, si faber fuisset ab aeterno. Et similiter est in generatione animalis: quia semen patris est causa movens instrumentaliter respectu virtutis solis. Et quia hujusmodi instrumenta, quae sunt causae secundae, generantur et corrumpuntur, accidit quod sunt infinitae: et per istum etiam modum accidit quod dies infiniti praecesserint etiam istum diem: quia substantia solis ab aeterno est secundum eos, et circulatio ejus quaelibet finita. Et hanc rationem ponit Commentator in 8 physic..

RC6

Ad sextum dicendum, quod illa objectio inter alias fortior est; sed ad hanc respondet Algazel, in sua metaph., ubi dividit ens per finitum et infinitum; et concedit infinitas animas esse in actu: et hoc est per accidens, quia animae rationales exutae a corporibus non habent dependentiam ad invicem.

Sed Commentator respondet, quod animae non remanent plures post corpus, sed ex omnibus manet una tantum, ut infra patebit; unde nisi haec positio, quam ponit in 3 de anima, primo improbaretur, ratio contra eum non concluderet. Et hanc etiam rationem tangit Rabbi Moyses, ostendens praedictam rationem non esse demonstrationem.

RC7

Ad septimum dicendum, quod etiam si mundus semper fuisset, non aequaretur Deo in duratione: quia duratio divina, quae est aeternitas, est tota simul; non autem duratio mundi, quae successione temporum variatur. Et hanc ponit boetius in 5 de consolatione.

RC8

Ad octavum dicendum, quod in caelo non est potentia ad esse, sed ad ubi tantum, secundum Philosophum: et ideo non potest dici, quod potentia ad esse sit finita vel infinita: sed potentia ad ubi finita est. Nec tamen oportet quod motus localis, cui correspondet haec potentia, sit finitus: quia motus est infinitus duratione ab infinitate virtutis moventis, a qua fluit motus in mobile. Et haec est ratio Commentatoris, in 11 metaph.: tamen hoc quod dicit, quod non habet potentiam ad esse, intelligendum est, ad acquirendum esse per motum; habet tamen virtutem vel potentiam ad esse, ut dicitur in 1 cael. Et mund., et haec virtus finita est; sed acquiritur duratio infinita ab agente separato infinito, ut ipsemet dicit.

RC9

Ad nonum dicendum, quod duratio Dei, quae aeternitas ejus est, et natura ipsius sunt una res; et tamen distinguuntur ratione, vel modo significandi: quia natura significat quamdam causalitatem, prout dicitur natura motus principium; duratio autem significat quamdam permanentiam: et ideo si accipiatur praeeminentia naturae divinae et durationis ad creaturam, ut utrumque est res quaedam, invenitur eadem praeeminentia: sicut enim natura divina praecedat creaturam dignitate et causalitate; ita et duratio divina eisdem modis creaturam praecedat. Non tamen oportet, si Deus praecedat mundum per modum naturae, ut significatur cum dicitur, naturaliter praecedat mundum, quod etiam mundum praecedat per modum durationis, ut significatur, cum dicitur, Deus duratione praecedat mundum; cum non sit idem modus significandi naturae et durationis. Et similiter solvuntur multae aliae similes objectiones, ut in 1 libro dictum est.

¶a6 Articulus 6: Utrum convenienter exponitur: in principio creavit Deus caelum et terram, idest in filio.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter exponatur: in principio creavit Deus caelum et terram, idest in filio. Pater enim est principium totius divinitatis, ut Augustinus dicit.

Ergo per principium appropriate debet intelligi pater.

AG2

Praeterea, ut in 1 libro dictum est, ex ipso dicitur propter patrem, in ipso propter spiritum sanctum. Ergo per hoc quod dicitur, in principio, intelligitur spiritus sanctus, et non filius.

AG3

Item, videtur quod inconvenienter dicatur, in principio temporis. Quia tempus adjacet motui firmamenti. Sed firmamentum factum est secunda die. Ergo principium temporis fuit post creationem caeli et terrae; et ita non in principio temporis creata sunt.

AG4

Praeterea, tempus est unum de quatuor primo creatis. Sed tempus non est creatum in principio temporis, quia tempus sic esset in indivisibili, quod est impossibile. Ergo nec caelum nec terra.

AG5

Item, videtur quod inconvenienter dicatur: in principio, idest ante omnia. Quia sicut dicitur in libro de causis, prima rerum creaturarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud.

Sed caelum et terra non sunt suum esse. Ergo ante caelum et terram aliquid creatum est.

AG6

Praeterea, Eccli. 18, 1, dicitur: qui vivit in aeternum creavit omnia simul. Ergo caelum et terra non sunt ante omnia creata.

AG7

Praeterea, caelum et Angelus sunt simul facta, ut infra dicitur. Ergo non ante omnia caelum et terra facta sunt.

CO

Respondeo dicendum, quod triplex expositio posita conveniens est secundum sanctos, per quam multiplex error excluditur. Per primam excluditur error Manichaei ponentis plura principia: quia in principio uno effectivo, et non in pluribus, res factae dicuntur. Per secundam excluditur error aeternitatis mundi, in hoc quod mundus principium durationis habere ponitur. Per tertiam excluditur error ponentium visibilia a Deo creata mediante spiritali creatura, in hoc quod ponitur caelum et terra esse primo creata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio principii effectivi appropriatur patri, sed ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur filio, qui est sapientia et ars patris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse in, sicut in continente et salvante, appropriatur spiritui sancto propter appropriatum bonitatis; sed esse in per modum quo artificiatum est in arte, et res in sua similitudine, appropriatur filio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum illam opinionem quae ponit omnia simul creata in materia informi, dicuntur res creatae in principio temporis, quod mensurat motum primi mobilis, non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adjacente creationi: quia simul fuerunt rerum creatio et temporis principium. Sed secundum aliam opinionem, quae ponit res formatas per temporum successionem, non intelligitur de tempore quod est mensura illius motus, sed de tempore quod est numerus illius vicissitudinis, qua esse mundi succedit ad non esse ejusdem. Vel secundum alios sumitur tempus pro aevo, quod simul cum caelo et terra creatum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut numerus non numeratur alio numero, ita nec tempus alio tempore mensuratur, nec fieri ejus, cum suum esse totum sit in fieri: unde incipit in principio temporis non sicut in mensurante esse ejus, sed sicut in eo a quo incipit ejus productio, ut animalis a corde, et domus a fundamento, et linea a puncto.

RA5

Ad quintum dicendum, quod loquitur Philosophus de ordine naturae prout animal prius homine dicitur, et non de ordine durationis; non enim fuit esse caeli et terrae ante ipsa tempora.

RA6

Ad sextum dicitur, quod intelliguntur secundum unam opinionem omnia simul creata non in speciebus suis, sed in materia informi; sed secundum alios dicuntur omnia creata simul etiam in formis propriis; sed tunc haec ante alia creata dicuntur, non duratione, sed naturae ordine, secundum quod in via generationis est incompletum ante completum. Haec tamen infra magis inquirentur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod per caelum etiam intelligitur angelica natura, quae in caelis habitare dicitur; et per terram intelligitur tota natura generabilium et corruptibilium.

|+d1.q2 Distinctio 1, Quaestio 2

|a0 Prologus

Dicto exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum finem; et dividitur in partes tres: in prima ostendit finem ultimum creaturarum: in secunda ex fine ostendit creaturarum diversitatem, ibi: et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam... Fecit Deus rationalem creaturam: in tertia, ex distinctione concludit tractandi ordinem, ibi: ex praemissis apparet, rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam.

Secunda dividitur in tres: in prima ostendit ordinem spiritualis naturae in finem; in secunda ordinem corporalis, ibi: et sicut factus est homo propter Deum... Ita mundus factus est propter hominem; in tertia ordinem conjuncti ex utroque, ibi: solet etiam quaeri, cum majoris dignitatis esse videretur anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. Circa primum duo facit: primo ex fine concludit spiritualis naturae institutionem; secundo concludit ordinem ipsius in finem, ibi: ideoque si quaeratur, quare creatus sit homo vel Angelus, brevi sermone responderi potest: propter bonitatem ejus. Et circa hoc tria facit: primo assignat finem ex parte agentis; secundo ex parte operis, ibi: et si quaeratur, ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur, ad laudandum Deum; tertio conjungit utrumque, ibi: cum ergo quaeritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: propter Dei bonitatem et suam utilitatem. Circa hoc duo facit: primo ostendit finem corporalis creaturae; secundo excludit quamdam dubitationem, ibi: de homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicae ruinae.

Hic quinque quaeruntur: 1 utrum Deo conveniat agere propter finem; 2 utrum finis omnium sit Dei bonitas; 3 utrum omnia sint propter hominem facta; 4 propter quid homo ex anima et corpore constitutus sit; 5 utrum tali corpori anima ejus uniri debuerit.

|a1 Articulus 1: Utrum Deo competat agere propter finem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non competit agere propter finem. Finis enim est terminus motus: unde in his quae carent motu, sicut in mathematicis, non est finis neque bonum, ut in 3 metaph. Dicitur. Sed Deus non producit res per motum, ut prius dictum est. Ergo sibi non competit propter finem agere.

AG2

Praeterea, finis est perfectio agentis: unde sicut materia appetit formam, ita agens finem. Sed Deo non competit ab aliquo perfici, cum sit primum movens, et perfectio summa. Ergo non agit propter finem.

AG3

Praeterea, unicuique agenti propter finem, melius est suum opus esse quam non esse: quia per illud finem consequitur, ut patet inducendo in singulis. Sed non melius, immo indifferens est Deo utrum creaturae sint vel non sint; quia bonorum nostrorum non eget. Ergo non agit propter finem.

AG4

Praeterea, actio ejus est ultimus finis rerum, quia est sua substantia. Sed finis ultimi non est aliquis alius finis. Ergo videtur quod actio ejus non sit propter finem.

SC1

Sed contra, omne agens quod non agit propter finem aliquem, opus ejus est vanum. Sed Dei opera non sunt hujusmodi: unde in psalm. 88, 48, dicitur: numquid enim vane constituisti omnes filios hominum? ergo agit propter finem.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum, omne agens per intellectum, agit propter finem. Sed Deus est hujusmodi, cum sua scientia sit causa rerum. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quemdam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet quod etiam ex parte operantis, finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso. Sciendum est ergo, quod agere hoc modo, est dupliciter: vel propter desiderium finis; vel propter amorem finis: desiderium enim est rei non habitae; sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus dicit; et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet; sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit: et ideo dicitur in littera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis; et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis; et propter hoc

etiam dicit Augustinus, quod in quantum Deus est bonus, sumus: et dionysius dicit, quod divinus amor non dimisit eum sine germine esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Avicennam, sicut est duplex agens, quoddam quod agit per motum, sicut naturale; et quoddam quod agit sine motu, dando esse; ita duplex est bonum: quoddam acquisitum per motum, et hoc est tantum in rebus naturalibus; et quoddam acquisitum sine motu in recipiendo influentiam agentis sine motu, et tale est bonum etiam in rebus immobilibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod agit propter desiderium finis, habet finem extra se, quo perficitur. Hoc autem non convenit Deo qui agit propter amorem finis, quia ipsemet est sibi finis a se habitus et amatus: et ideo dicimus, quod divina voluntas non est perfecta quodam alio, sed seipsa, quia ipsa voluntas est bonitas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omne id quod agit propter desiderium finis, per actionem suam ordinatur ad consecutionem desiderati. Unde oportet quod apud eum differat an sit vel non sit suum opus. Non autem apud eum qui agit propter finis amorem, quia non agit ad acquirendum aliquod bonum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actio divina est essentia ejus; et ex hac parte non quaeritur finis ejus, sed ex parte illa qua effectum creaturae communicat.

¶a2 Articulus 2: Utrum creaturae sint propter bonitatem Dei.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creaturae non sint propter Dei bonitatem. Sicut enim in 1 cael. Et mund. Dicitur, nihil movetur naturaliter propter illud quod consequi non potest. Sed nulla res potest consequi divinam bonitatem: quia ipsa non recipitur ut perfectio alicujus creaturae, vel forma. Ergo res non sunt ordinatae naturaliter in ipsam.

AG2

Praeterea, ut in 2 cael. Et mund.

Dicitur, omnis res est propter suam operationem, et res sempiterna vel incorporalis, est propter sempiternalitatem sui esse. Sed esse rei et operatio non est extra ipsam. Ergo videtur quod non sint propter Dei bonitatem, quae est a rebus separata et impermixta.

AG3

Praeterea, omnis res producitur ab agente propinquius fini, quantumcumque potest. Sed quanto aliquid est melius et diuturnius, magis ad divinam bonitatem accedit. Ergo Deus fecit unumquodque quantumcumque melius potuit, et ab aeterno, si facere potuit: quae cum falsa sint, videtur quod bonitas Dei creaturarum finis non sit.

AG4

Praeterea, divina bonitas est sua beatitudo.

Sed beatitudinis ejus non est capax nisi intellectualis creatura, ut in littera dicitur. Ergo non omnis creaturae finis est divina bonitas.

SC1

Sed contra, hoc propter quod res fit, est finis ejus. Sed, sicut dicitur Proverb. 16, 4, universa propter semetipsum operatus est Dominus. Ergo videtur quod ipse sit finis omnium.

SC2

Praeterea, bonum habet rationem finis, ut in 3 metaph. Dicitur. Ergo et summum bonum habet in Deo rationem finis ultimi. Sed divina bonitas est summa bonitas. Ergo ipsa est ultimus rerum finis.

CO

Respondeo dicendum, quod finis et agens proportionantur ad invicem, sicut materia et forma. Unde secundum differentiam agentis est differentia finis. Est autem duplex agens. Quoddam quod suscipienti suum effectum est proportionatum; unde formam ejusdem speciei vel rationis in effectum inducit, sicut in omnibus agentibus univocis, ut ignis generat ignem, et domus quae est in anima artificis, causat domum quae est in materia.

Quoddam vero agens non est proportionatum recipienti suum effectum. Unde effectus non consequitur speciem agentis, sed aliquam similitudinem ejus quantum potest, sicut est in omnibus agentibus aequivoce, ut sol calefacere dicitur. Ita etiam est duplex finis. Quidam proportionatus ei quod est ad finem; et talis finis acquiritur ut perfectio in eo quod ad finem est, sicut sanitas per operationem medicinae. Est etiam quidam finis improprietate excedens illud quod est ad finem: et hic non acquiritur ut perfectio inhaerens ei quod est ad finem, sed aliqua similitudo ejus; et talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens; et ideo non acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma ejus; sed aliqua similitudo ejus quae est in participatione alicujus bonitatis; et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quae est forma rei. Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quae est objectum operationis, in quantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit

creatura rationalis praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis res non acquirat divinam bonitatem, tamen acquirit aliquam similitudinem ejus; et ex hoc dicitur finis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipsa operatio est ultima perfectio in qua res existit: habitus enim et potentia imperfectionem dicunt: et ideo idem est rei esse propter suam operationem et propter divinam bonitatem, ad quam maxime accedit secundum quod maxime est in actu perfecto. Similiter etiam ipsa sempiternitas essendi est quaedam assimilatio divinae bonitatis; et propter hoc perpetuitas specierum vocatur a philosophis divinum esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finis non est causa rei, nisi secundum quod est in voluntate agentis; et ideo ipsa bonitas divina secundum modum et ordinem quo est ab eo voluta est finis rerum.

Et ideo tunc unaquaeque res maxime ad suum finem accedit, quando imitatur divinam voluntatem, secundum quod de ipsa re dispositum est a Deo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum bonitas Dei sit finis rerum, ad ipsam res diversimode se habent.

Ipsae enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse; unde summe bonus est; et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat: unde beatus est, quia beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum.

Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem intelligendo et amando eam; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.

¶a3 Articulus 3: Utrum omnia sint facta propter hominem.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia sint facta propter hominem. Finis enim est intentus ab agente. Sed humana natura non potest esse intenta a Deo: quia nullius intentio est ad hoc quod est vilius se. Ergo videtur quod Deus non fecit omnia propter hominem.

AG2

Praeterea, sicut universale agens non est nisi primum agens, ita universalis finis non videtur esse nisi finis ultimus. Sed homo non est finis ultimus creaturae, sed divina bonitas, ut dictum est.

Ergo non est finis omnium creaturarum.

AG3

Praeterea, non est sapientis artificis facere multa magna instrumenta propter aliquod parvum.

Sed humana natura est quasi quoddam minimum in universo. Ergo videtur ridiculum quod totum universum propter hominem factum sit.

AG4

Praeterea, illud quod non juvat ad id propter quod fit, est superfluum et inane. Sed multa sunt in universo quae sunt homini nociva, ut serpentes, spinae et hujusmodi: multa sunt etiam ex quibus nullum juvamentum habet, sicut aliqui pisces in profundo maris existentes. Ergo cum nihil sit vanum in operibus Dei, videtur quod non omnia propter hominem facta sint.

SC1

Sed contra est quod dicitur in 2 phys., quod sumus et nos quodammodo finis omnium.

SC2

Praeterea, ordo universi est finis totius creaturae.

Sed in homine est quaedam similitudo ordinis universi; unde et minor mundus dicitur: quia omnes naturae quasi in homine confluunt. Ergo videtur quod ipse sit quodammodo finis omnium.

CO

Respondeo dicendum, quod finis alicujus rei dicitur dupliciter: vel in quem tendit naturaliter, vel ex eo quod ad ipsum sicut ad finem ordinari dicitur, ut utilitatem aliquam consequatur secundum intentionem et ordinem agentis. Utroque autem modo homo finis creaturarum dicitur: et primus quidem ex parte operis, sed secundus ex parte agentis. Differenter tamen homo dicitur finis, et divina bonitas: quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente: sed natura humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem ejus, sed sicut ad cujus utilitatem est ordinatus effectus ejus.

Ipsae enim duplicem ordinem in universo instituit; principalem scilicet, et secundarium. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum; et secundarius est secundum quod una juvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam; unde dicitur in 12 metaph., quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem qui est in

bonum ultimum, et sic dicitur esse propter aliud omne illud ex quo provenit ei utilitas. Sed hoc contingit dupliciter; aut ita quod illud ex quo provenit alicui utilitas, non habeat participationem divinae bonitatis nisi secundum ordinem ejus ad hoc cui est utile, sicut sunt partes ad totum, et accidentia ad subjectum, quae non habent esse absolutum, sed solum in altero: et talia non essent nec fierent, nisi aliud esset, cui ex eis provenit utilitas. Sed quaedam sunt quae habent participationem divinae bonitatis absolutam, ex qua provenit aliqua utilitas alicui rei: et talia essent etiam si illud cui provenit ex eis utilitas non foret: et per hunc modum dicitur, quod Angeli et omnes creaturae propter hominem a Deo factae sunt; et sic etiam homo factus est propter reparationem ruinae angelicae: quia haec utilitas consecuta est et a Deo praevisa et ordinata. Similiter ex parte operis ipsae creaturae tendunt in divinam bonitatem sicut in illud cui per se assimilari intendunt.

Sed quia optimo assimilatur aliquid per hoc quod simile fit meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest, quae altiori modo divinam bonitatem consequitur, et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori, ut in 2 de anima dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homo non hoc modo dicitur esse finis sicut intentum ab agente: quia haec est ratio finis ultimi et principalis: sed sicut ad quod ordinatum est opus agentis aliquo modo, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo non est finis omnis creaturae sicut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud cui provenit utilitas ex omni creatura: et hoc contingit propter communicationem ejus cum omni creatura, ut dicit Gregorius, ubi supra.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnis creatura corporalis, quantumcumque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus. Unde non est inconveniens, si omnis creatura talis etiam in assimilationem ejus tendit, in quantum per hoc summae bonitati assimilatur. Sed Angeli sunt nobiliores homine secundum conditionem naturae; unde non sunt propter hominem praedicto modo, sed solum sicut ex quibus provenit homini utilitas; sicut si diceretur regem esse constitutum propter aliquem rusticum, cui provenit utilitas pacis propter leges regis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi non fuerunt a principio homini nociva; sed postea per peccatum nociva sibi facta sunt; ex quibus tamen aliqua utilitas sibi provenit, dum per hoc humilior fit, et in talibus etiam visibilibus gloriam et sapientiam Dei considerat. Et sic etiam in utilitatem cedunt ea quae in usum operis ejus non veniunt, dum de eis aliquam cognitionem habet vel in generali vel in particulari. Tamen auctoritas Philosophi in 5 physic., in contrarium inducta, intelligitur de rebus artificialibus.

¶a4 Articulus 4: Utrum anima rationalis debeat uniri corpori.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima rationalis corpori uniri non debuit. Ea enim quae sunt ad finem, determinantur secundum rationem finis. Sed anima rationalis est propter divinam beatitudinem et bonitatem. Ergo cum per corpus impediatur a participatione divinae beatitudinis, quia per operationes corporales impeditur anima a contemplatione spiritualium, videtur quod corpori uniri non debuit.

AG2

Praeterea, illud quod habet per se esse subsistens, non unitur alteri nisi accidentaliter; quia quod advenit post esse completum, est accidens.

Sed anima est quiddam in esse suo subsistens; alias post corpus remanere non posset. Ergo non est unibilis, ut ex ea et corpore fiat unum essentialiter.

AG3

Praeterea, ea quae maxime distant, non uniuntur nisi minima conjunctione. Sed anima et corpus maxime distant, ut in littera dicitur. Ergo cum conjunctio formae ad materiam sit secundum maximam unionem, videtur quod anima non sit corpori unibilis, sicut forma materiae.

AG4

Praeterea, potentiae animae fluunt ab essentia ejus. Sed principiatum non potest esse simplicius principio a quo fluit. Cum ergo quaedam potentia animae nullius corporis actus sit, ut intellectus et voluntas; videtur quod nec essentia animae rationalis.

SC1

Sed contra, divinae bonitatis est omnes gradus creaturarum universi complere. Sed quaedam creaturae sunt pure corporales, quaedam pure intellectuales.

Ergo ad completionem universi oportet esse creaturam ex corporali et intellectuali natura compositam.

SC2

Praeterea, intellectus possibilis, secundum Philosophum, est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Sed non potest perfici ut scribatur aliquid in eo nisi per species in sensibus receptas. Ergo oportet quod uniatur corpori organico sensibili.

CO

Respondeo dicendum, quod causa finalis ipsius conjunctionis animae et corporis assignatur in littera a Magistro sufficienter. Finis enim potest sumi vel ex parte agentis, vel ex parte ipsius operis. Ex parte agentis, scilicet Dei, finis est bonitas ejus, secundum quod cadit in voluntate ipsius volentis bonitatem suam in res diffundere: et haec est prima ratio quam Magister assignat. Ex parte autem operis, finis intentus est pertingere in assimilationem divinae beatitudinis. Hoc autem est secundum esse ejus, prout ipsa conjunctio animae et corporis est quaedam similitudo divinae beatitudinis, qua conjungitur spiritus Deo: et haec est secunda ratio quam assignat. Et etiam secundum operationem, prout scilicet anima per operationes quas in corpore exercet, ad divinam beatitudinem accedit merendo: et haec est tertia ratio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturae; unde secundum hanc naturam quam habet, non potest melius ad divinam bonitatem accedere quam per hoc quod unitur corpori.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidquid advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse essenziale; unde aliud esse superveniens erit accidentale.

Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse a quo anima subsistere potest, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima.

RA3

Ad tertium dicendum, quod propter hanc objectionem Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia; unde dicebat, quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore; et propter hoc etiam quidam quaesierunt quaedam media inter animam et corpus, ut spiritum corporalem, animam vegetabilem et sensibilem, et lucem, quibus mediante anima rationalis corpori uniretur; quae omnia absurda sunt secundum philosophiam, et improbata a Philosopho in 8 metaph.. Et ideo dicimus quod essentia animae rationalis immediate unitur corpori sicut forma materiae, et figura cerae, ut in 2 de anima dicitur. Sciendum ergo, quod convenientia potest attendi dupliciter: aut secundum proprietates naturae; et sic anima et corpus multum distant: aut secundum proportionem potentiae ad actum; et sic anima et corpus maxime conveniunt. Et ista convenientia exigitur ad hoc ut aliquid uniatur alteri immediate ut forma; alias nec accidens subjecto nec aliqua forma materiae uniretur; cum accidens et subjectum etiam sint in diversis generibus, et materia sit potentia, et forma sit actus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in formis est quidam gradus nobilitatis; et quanto aliqua forma est nobilior, tanto plus materiae praedominatur; unde forma terrae est magis materialis quam forma aeris vel ignis. Inter autem omnes formas anima rationalis nobilior est, unde maxime praedominatur materiae.

Omne autem quod unitur alteri ut vincens et dominans super illud habet effectum non solum secundum conjunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, inquantum non dependet ad illud cui unitur; sicut patet in igne candelae, cujus lumen extenditur ultra ascensionem vaporis, et calefactionem.

Unde quaedam vires ab anima provenire possunt quae sunt corporis actus, et quaedam sunt ab organis corporalibus absolutae; quamvis enim essentia animae corpori uniatur ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit.

¶a5 Articulus 5: Utrum anima humana tali corpori debuerit uniri.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod tali corpori uniri non debuit. Cum enim forma proportionetur materiae, nobilissimae formae debetur nobilissimum corpus. Ergo videtur quod corpori caelesti debeat uniri anima, quae est nobilissima formarum.

AG2

Praeterea, simplici formae magis proportionatur corpus simplex quam compositum. Sed anima est simplicissima formarum. Ergo non debet uniri composito, sed simplici.

AG3

Praeterea, corpus organicum est magis difforme quam corpus homogenum. Sed anima est simplicissimus motor. Ergo corpus cui unitur sicut mobili, debet esse homogenum et non organicum.

AG4

Praeterea, quanto corpus est subtilius, tanto magis accedit ad nobilitatem formae et continentis. Sed ignis est subtilissimum corpus; unde in 2 de generatione dicitur, quod habet plus de specie.

Ergo videtur quod ad minus secundum praedominium ignis debeat esse in corpore animato; cujus contrarium ostendit motus gravis quem habet; unumquodque enim movetur motu praedominantis in ipso, ut in 1 de caelo et mundo dicitur.

SC1

Sed contra est quod dicitur genes. 2, 7: formavit Deus hominem de limo terrae. Et hoc etiam ad sensum videmus.

CO

Respondeo dicendum, quod oportuit talem formam, scilicet animam rationalem, corpori bene complexionato uniri: cujus rationem assignat Avicenna dicens, quod oportet ordinem perfectibilium esse secundum ordinem perfectionum. Inter omnes autem perfectiones illa est nobilissima quae movet caelum, cui inter omnes alias perfectiones maxime anima rationalis assimilatur: et ideo corpus oportet quod sit simillimum caelo. De nobilitate autem corporis caelestis est, quod non habet contrarium; unde quanto plus corpus separatur a contrarietate, similis caelo efficitur. Hoc autem non potest esse in generabilibus et corruptibilibus hoc modo quod a contrariis omnimode absolvantur, scilicet calido et frigido, per hoc quod conveniunt ad medium, quia medium neutrum extremorum est actu; et ideo illud corpus quod venit ad maximam aequalitatem mixtionis, est simillimum caelo; et tale corpus debet esse corpus humanum; et inde est quod dicitur 2 de anima quod homo habet meliorem tactum ceteris animalibus; et quanto est melior tactus, tanto est melior intellectus, quia subtilitas tactus sequitur aequalitatem complexionis.

Instrumentum enim tactus debet esse in potentia respectu suorum sensibilium sicut medium et non privatio, sicut pupilla est potentia album et nigrum, ut in eodem libro dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpus caeleste est nobilior quam corpus humanum, et perfectio sua est nobilior quam anima humana. Sed, sicut dicit Commentator, in Lib. 1 de substantia orbis, corpus caeleste non est generabile neque corruptibile sicut corpus humanum; et ideo non indiget perfectione terminante ipsum sensificando et vegetando, sed qua moveat ipsum in loco: et quaecumque sit virtus illa, sive Deus sive Angelus, est superior in natura quam anima humana, quae est motor corporis humani; et corporeitas caeli quam corporeitas corporis humani.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corpora simplicia maxime remouentur a similitudine caeli, inquantum in eorum natura est habere contrarium cum intentione, et ideo corpori tali anima rationalis uniri non debuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in potentiis et operationibus: et ideo oportet quod corpus suum multa habeat organa ad diversas operationes apta; et propter hoc natura dedit homini manus, quibus plurimas operationes facere potest; et propter hoc etiam quanto anima est minus nobilis, requirit minorem diversitatem in organis, sicut patet in plantis et in animalibus annulosis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod elementa quanto plus habent de specie et de qualitatibus activis, tanto plus habent de virtute agendi: unde non posset fieri adaequatio, nisi de elemento magis materiali esset plus secundum quantitatem vel materiam.

Ideo oportet corpus humanum secundum quantitatem habere plus de terrestri, quamvis non secundum qualitatem, quia in corpore vivo dominatur calidum: unde in libris de anima dicitur, quod nihil est sensitivum sine calore, et quod calor ignis est instrumentum animae. Et quia gravitas et Levitas, quae sunt principia motus localis, consequuntur quantitatem materiae, ideo motus gravis apparet in corpore humano.

EX

Plato namque tria initia existimavit. Sciendum, quod in hoc Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam a Deo esse habere.

Aristoteles vero duo principia dixit. Videtur imperfecte tangere positionem ejus: quia ipse ponit tria principia, in 1 phys., materiam, formam, et privationem.

Praeterea, ipse ponit non solum causam effectivam exemplarem, quae intelligitur per principium operatorium, sed etiam causam finalem.

Praeterea, secundum ipsum, forma et agens et finis incidunt in idem, ut in 2 phys.

Dicit; et ita videtur tantum duo principia posuisse.

Ad quod dicendum, quod Aristoteles non erravit in ponendo plura principia: quia posuit esse omnium tantum a primo principio dependere; et ita relinquitur unum esse primum principium. Erravit autem in positione aeternitatis mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod privatio ab eo non ponitur per se principium, sed per accidens; nec in esse rei, sed in fieri tantum.

Ad aliud dicendum, quod secundum ipsum, primum principium agens et ultimus finis reducuntur in idem numero, ut patet in 12 metaph.: ubi ponit quod primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus. Forma autem quae est pars rei non ponitur ab eo in idem numero incidere cum agente, sed in idem specie vel

similitudine: ex quo sequitur quod sit unum principium primum extra rem, quod est agens et exemplar et finis; et duo quae sunt partes rei, scilicet forma et materia, quae ab illo primo principio producuntur.

Intelligendo amaret. Hic ponit quatuor, quae se secundum ordinem habent. Intellectus enim secundum apprehensionem boni gignit amorem, amor autem unit amato, et quodammodo illud suum esse facit possidendo. Et ex hac conjunctione sequitur delectatio quae perficit rationem fruitionis.

Cetera ex praedictis manifesta sunt.

|+d2.q1 Distinctio 2, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic Magister incipit determinare de creaturis in speciali quantum ad considerationem theologi pertinet; et dividitur in tres partes: in prima determinat de creatura pure spirituali; in secunda de creatura pure corporali, 12 dist., ibi: hae de angelicae naturae conditione dicta sufficiant; in tertia de creatura ex utraque composita, 16 dist.: his excursis, quae supra de creatione hominis praemisimus, effectui mancipare, atque ordine explanare nunc suscipimus. Prima in tres: in prima determinat de Angelorum creatione; in secunda de separatione per aversionem et conversionem, 5 dist., ibi: post haec, consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione; in tertia determinat de bonorum dignitate, 9 dist., ibi: post praedicta superest cognoscere de ordinibus Angelorum quid Scriptura tradat.

Prima in duas: in prima determinat de creatione Angelorum, quantum ad illud quod adjacet eis quasi mensura; in secunda determinat de conditione ipsorum creatorum, 3 dist., ibi: ecce ostensum est ubi Angeli fuerint mox ut creati sunt. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quando creati sunt Angeli; in secunda ubi creati sunt, ibi: jam ostensum est quando creata fuerit angelica natura. In prima dicit de quo est intentio; in secunda prosequitur quaestionem, ibi: quaedam auctoritates videntur innuere quod ante omnem creaturam creati sunt Angeli. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem, ponendo rationes ad utramque partem; secundo determinat eam, ibi: videtur utique hoc esse tenendum. Et circa hoc tria facit: primo determinat quaestionem; secundo determinationem confirmat, ibi: quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Augustinus...

Aperte ostendit; tertio objecta in contrarium solvit, ibi: Hieronymus super epistolam ad titum aliud videtur sentire.

Jam ostensum est quando creata fuerit angelica natura. Hic determinat ubi creati sunt Angeli: et primo ostendit quod in caelo empyreo; secundo epilogat ea quae dixerat, ibi: simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est; tertio objectum in contrarium solvit, ibi: hic quaeri solet, si in caelo empyreo fuerunt Angeli statim ubi facti sunt.

Hic est duplex quaestio. Prima de aevo, quod durationem Angeli mensurat. Secunda de caelo empyreo, qui locus Angelorum dicitur.

Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum aevo ab aeternitate vel tempore differat; 2 utrum sit unum tantum aevo; 3 utrum aevo mensurans durationem Angeli ante tempus inceperit.

|a1 Articulus 1: Utrum aevo sit idem quod aeternitas.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aevo sit idem quod aeternitas. Sicut enim dicitur in libro de causis, intelligentia parificatur aeternitati. Non autem nisi sicut mensuratum mensurae. Cum ergo mensura angelicae durationis ponatur aevo; videtur quod sit idem aeternitati.

AG2

Praeterea, sicut se habent mensurata, ita et mensurae. Sed Angelus non est causa temporalium rerum. Ergo nec mensura durationis ejus causa erit temporis, sed tantum mensura durationis creationis, quae est aeternitas. Sed aevo est causa temporis, sicut dicit boetius de consolat.:...

Qui tempus ab aevo ire jubes.

Ergo aevo est aeternitas.

AG3

Praeterea, sicut se habent mobilia ad invicem in successione, ita se habent immobilia ad invicem in immobilitate. Sed omnium mobilium est una mensura successiva, scilicet tempus. Ergo et omnium immobilium est mensura una, scilicet aeternitas.

AG4

Sed contra, videtur quod aevo sit idem quod tempus. Quia, secundum Augustinum, Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Sed talis creaturae mensura ponitur aevo. Ergo aevo et tempus idem sunt.

AG5

Praeterea, omnis mensura durationis creaturae est divisibilis. Sed partes durationis non sunt simul. Ergo cum aevum sit mensura durationis creaturae, videtur quod in eo sit successio. Sed haec est ratio temporis. Ergo videtur quod tempus et aevum sint idem.

AG6

Praeterea, nullum creatum est actu infinitum.

Sed Angelus in infinitum durabit, quia nunquam corrumpetur. Ergo sua duratio non est tota simul; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, omne illud cujus duratio est tota simul, non differt in eo esse et fuisse. Sed illud quod fuit, non potest intelligi non fuisse. Ergo non potest intelligi Angelum non esse, nec Deus potest hoc facere: quod est falsum. Ergo duratio Angeli non est tota simul.

CO

Respondeo dicendum, quod aevum ponitur mensura media inter tempus et aeternitatem.

De distinctione autem temporis ab aevo est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod idem est nunc aevi et temporis secundum essentiam, sed differunt secundum rationem: quia nunc temporis mensurat ipsum mobile inquantum est in motu; eo quod sicut se habet tempus ad motum, ita se habet nunc temporis ad mobile, ut dicitur in 4 phys.: sed nunc aevi mensurat substantiam ipsius primi mobilis prout in se consideratur: et sic tempus et aevum differunt tantum ratione: tamen aevo mensuratur non tantum substantia caeli sed etiam Angeli. Sed hoc non potest stare: quia duratio respicit esse in actu; non est autem idem actus nec unius rationis esse caeli quod mensuratur aevo, et moveri ipsius quod mensuratur tempore: et ideo secundum rem tempus et aevum differunt, cum diversorum generum sint diversae mensurae, ut ex 10 metaph. Patet.

Ideo alii hoc concedentes, dixerunt, quod aevum est mensura rei permanentis creatae, sed tempus est mensura rei motae; et tamen in aevo est prius et posterius sicut in tempore, sed differunt, quia in tempore est prius et posterius cum innovatione, in aevo autem est sine innovatione et inveteratione.

Hoc autem nihil videtur dictu: quia ubicumque est prius et posterius, oportet intelligere partem priorem et posteriorem, et in nulla duratione partes priores et posteriores sunt simul; unde oportet quod quando est prius non sit posterius; et ideo oportet posterius de novo advenire, cum prius non fuerit. Exemplum etiam quod ponunt, falsum supponit: dicunt enim, quod sicut invenitur fluxus alicujus ab alio continuus cum innovatione, eo quod semper aliud et aliud est quod fluit, sicut in exitu rivi a fonte; ita etiam invenitur fluxus continuus sine innovatione, sicut exitus radii a sole, qui semper est idem. Sed hoc non est verum: quia in exitu radii a sole non attenditur prius et posterius per se: quia illuminatio non est motus et non est in tempore nisi per posterius, eo quod omne quod illuminatur, reducitur in quemdam motum sicut in causam, in quo est innovatio situs; sicut in motum corporis illuminantis, quod illuminat dum super terram movetur. Esse autem Angeli non reducitur in innovationem alicujus motus sicut in causam, nec in se innovatur, quia nihil fit quod prius non esset. Ergo impossibile est quod aliquo modo sit ibi prius et posterius.

Et ideo dicendum, quod tempus est mensura habens prius et posterius, aevum autem non habens; oportet enim rationem mensurae ex mensurato accipere. Esse autem Angeli, quod aevo mensuratur, est indivisibile variatione carens, et ideo aevum prius et posterius non habet; sed motus qui tempore mensuratur, successione quadam perficitur; et ideo in tempore invenitur prius et posterius. Differt autem aevum ab aeternitate, sicut et esse Angeli ab esse divino, in duobus. Primo, quia esse divinum est per se stans, quia est id quod est; in Angelo autem est aliud esse et aliud quod est. Secundo, quia esse Angeli est ab alio, et non esse divinum; unde patet quod sicut esse Angeli est quaedam participatio divini esse, ita etiam aevum est quaedam participatio aeternitatis; et propter hoc doctores parum loquuntur de differentia aevi et aeternitatis; unde dionysius indifferenter utroque utitur.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum: quia aeternitas ibi sumitur pro aeternitate participata, quae est aevum; et Deus dicitur esse supra aeternitatem, sicut supra ens, et supra omne quod nominatur.

RA2

Et similiter dicendum est ad secundum, quod aevum sumitur ibi pro aeternitate. Si tamen sumatur secundum quod differt ab aeternitate, sic dicitur tempus ab aevo fluere non effective, sed exemplariter: quia digniora in entibus sunt quodammodo exemplaria inferiorum, inquantum magis accedunt ad primum exemplar; et ita aevum est exemplar temporis, inquantum aeternitati similis est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod motus univocatur ad minus in intentione generis; et ideo omnibus motibus ordinatis ad invicem, potest una mensura respondere. Sed nullum esse creatum univocatur cum esse increato; et ideo oportet ponere duas mensuras.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angelus potest considerari dupliciter. Vel quantum ad suum esse quod est sine vicissitudine, et sic mensuratur aevo; vel quantum ad operationem, et sic etiam quantum ad aliquam operationem aevo mensuratur, prout scilicet intuetur res in verbo, quia sic in ejus operatione non est vicissitudo aliqua: sed secundum aliam operationem, in qua est vicissitudo, mensuratur tempore, secundum scilicet quod intuetur res

per plures species quae sunt apud ipsum. Hoc autem tempus est aliud a tempore quod mensurat motum primi mobilis, eo quod ista vicissitudo non ordinatur ad illam, nec istud tempus est continuum, sed numerus discretus vicissitudinis non continuae: continuitas enim accidit tempori ex parte motus numerati, et non secundum formam suam qua numerus est, ut dicit Commentator, in 4 physic..

RA5

Ad quintum dicendum, quod omnis divisio durationis accidit ex motu per quem fit successio prioris et posterioris, et ideo tempus est mensura per modum numeri. Sed aevum et aeternitas mensurant actum, in quo non accidit renovatio per motum; et ideo sunt indivisibiles mensurae per modum unitatis; sicut enim tempus est numerus prioris et posterioris in motu, ita etiam et aevum est unitas permanentiae actus qui est esse vel operatio creati, et similiter aeternitas increati.

RA6

Ad sextum dicendum, quod esse Angeli non est infinitum privative per modum quanti, quia indivisibile est, cujus infinitum non potest esse in actu; sed est infinitum negative, non simpliciter, sed respectu alicujus finis qui est terminus durationis quam non habet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod potest Deus facere Angelum non esse: quia sicut non potuit per se incipere, ita nec durare, nisi voluntate ejus: et similiter potest intelligi non esse, eo quod sua quidditas non est suum esse. Nec tamen potest facere ut simul sit et non sit: nec hoc potest intelligi; et sic non potest facere ipsum non fuisse, quia haec possibilitas diversificatur ab illa, ut in 1 Lib., distinct. 43, dictum est: et ideo objectio ista non est ad propositum.

la2 Articulus 2: Utrum aevum sit tantum unum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aevum non sit tantum unum. Sicut enim tempus est numerus motus, ita et aevum videtur esse unitas contracta vel determinata ad rem aliquam.

Sed talis unitas multiplicatur ad multiplicationem eorum quibus convenit esse unum. Ergo non est tantum unum aevum.

AG2

Praeterea, corporalium et incorporalium, cum sint diversorum generum, non est mensura una.

Sed aevo mensurantur quaedam corpora, sicut substantia caeli. Ergo videtur, cum etiam quaedam spiritualia mensurentur aevo, quod aevum non sit unum.

AG3

Praeterea, omnium motuum quorum est tempus unum, est reductio in unum motum sicut in causam. Sed Angeli non reducuntur in unum Angelum sicut in causam. Ergo non mensurantur uno aevo.

AG4

Praeterea, quocumque Angelo remoto, nihilominus remanebit esse aliorum Angelorum aevo mensuratum. Sed quaecumque ita se habent quod remoto uno remanet alterum, non dependent ad invicem. Ergo videtur quod aevum unius Angeli non dependet ad aevum alterius, et sic non est omnium unum aevum.

AG5

Praeterea, si mensuretur per unum aevum, hoc non est nisi per aevum quod est mensura esse primi Angeli. Sed, ut infra dicitur, Angelus qui corrui, inter omnes major fuit. Ergo videtur quod esse omnium bonorum Angelorum mensuretur ad aevum Daemonis, quod est absurdum.

Ergo videtur quod non sit tantum unum aevum.

SC1

Sed contra, medium habet naturam extremorum.

Sed aevum medium est inter aeternitatem et tempus; aeternitas autem est una, et similiter tempus.

Ergo aevum est unum.

SC2

Praeterea, hoc etiam videtur per hoc quod aevum est simplicius quam tempus, et ita magis unum.

CO

Respondeo dicendum, quod ponendo unitatem aevi, oportet eam investigare ad similitudinem temporis: cujus causa tripliciter assignatur.

Quidam enim dicunt, quod tempus est numerus motus; unde sicut idem est denarius quo numerantur decem canes et decem equi; ita est etiam idem tempus quo numerantur omnes motus. Sed hoc improbat Commentator in 4 phys.: quia unitas numeri diversorum numeratorum non est nisi unitas numeri mathematice accepti. Tempus autem non est quid mathematicum, sed naturale.

Praeterea omnia mathematica multiplicantur secundum esse quod habent in rebus, sicut non est eadem linea in cupro et ligno secundum esse; unde sequeretur quod tempus secundum esse numeraretur, et multiplicaretur ad numerum motuum; et ita sequeretur quod essent plura tempora simpliciter, sed unum tantum imaginarie.

Alii dixerunt, quod quia tempus est mensura variationis, et omnis variatio est ex possibilitate materiae, et quia materia est una; ideo dicunt tempus unum ab unitate materiae. Sed hoc non videtur verum. Tempus enim non mensurat variationem in potentia, sed variationem in actu; actus autem variationis in materia non est unus, sed plures; sed tantum prima potentia ad variationem est una: quamvis etiam hoc non sit per se notum; immo forte falsum, quod omnium mobilium sit materia una. Et praeterea tempus de necessitate, cum sit numerus, respicit aliquam multitudinem numeratam.

In materia autem prima secundum essentiam non est aliqua multitudo, sed solum secundum esse; et secundum hoc esse non est una in pluribus; unde nec tempus materiae secundum essentiam suam respondet, sed solum esse, secundum quod variatur per motum; unde ex unitate materiae nullo modo potest esse tempus unum.

Et ideo dicendum cum Commentatore, in 4 physic., quod tempus est unum ab unitate motus primi mobilis: tempus enim comparatur ad istum motum non tantum ut mensura ad mensuratum, sicut ad alios motus, sed sicut accidens ad subjectum, quod ponitur in definitione ejus; ex quo habet unitatem et multitudinem. Unde primo mensurat motum diurnum, et per illum mensurat omnes alios; sicut enim dicitur in 10 metaph., unumquodque mensuratur per illud quod est primum et minimum sui generis. Et similiter dicendum est de aevo, quod est unum ab unitate esse simplicissimi aeviternorum, quod est primus Angelus: quia oportet unum esse simpliciozem altero, ut infra dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mensura est duplex. Quaedam intrinseca, quae est in mensurato sicut accidens in subjecto; et haec multiplicatur ad multiplicationem mensurati; sicut plures lineae sunt quae mesurant longitudinem plurium corporum aequalium. Est etiam quaedam extrinseca; et hanc non est necesse multiplicari ad multiplicationem mensuratorum, sed est in uno sicut in subjecto ad quod multa mesurantur, sicut multi panni mesurantur ad longitudinem unius ulnae: et hoc modo multi motus mesurantur ad numerum unius primi motus, qui numerus est tempus; et multa permanentia ad unitatem unius permanentis, quod est aevum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritualia et corporalia possunt in permanentia essendi assimilari, et secundum hoc unam mensuram habere, quamvis in aliis multum distent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis unus Angelus non sit causa alterius, est tamen simplicior altero: et hoc sufficit ad rationem mensurae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si non esset iste primus Angelus qui modo est, esset alius primus ad quem alii mesurarentur; sicut si non esset hoc primum mobile, esset aliud, cujus tempus esset mensura.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum aevum sit participatio aeternitatis, quanto aliquid magis est in participatione aeternitatis, per prius mesuratur aevo; et ideo cum Angelus beatus magis sit in participatione aeternitatis quam ille qui per peccatum corrui, non sequitur quod Angelus beatus mesuratur ad aevum Daemonis, sed e converso.

ja3 Articulus 3: Utrum duratio Angeli inceperit ante mundum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod duratio Angeli ante mundum inceperit. Gregorius enim Nazianzenus dixit, quod Deus primo excogitavit angelicas substantias; et excogitatio ipsius, opus ejus est, ut dicit Damascenus.

Ergo videtur quod ante alias creaturas Angelus factus sit.

AG2

Praeterea, creatura corporalis non equiparatur spirituali. Sed ideo dicitur Deum noluisse mundum ab aeterno facere, ne mundus sibi equiparari videretur. Ergo videtur quod nec creaturam corporalem simul cum spirituali facere debuerit.

AG3

Praeterea, nullus potest habere cognitionem alicujus rei fiendae, nisi praeexistat aliquid ejus esse. Sed secundum Augustinum, Angelus in verbo accepit cognitionem creaturae per verbum fiendae, quae cognitio matutina dicitur. Ergo videtur quod Angelus ante alias creaturas factus sit.

AG4

Praeterea, secundum aliquos, Angeli movent caelos. Sed motor praecedit mobile. Ergo videtur quod Angeli praecesserunt caelos, et alia corporea.

SC1

Sed contra, quandocumque fuerunt Angeli, distiterunt ab invicem per essentiam. Sed distantia aliquorum non potest intelligi nisi loco existente; nec locus, nisi sit corpus. Ergo Angeli ante corporalia creati non sunt.

SC2

Praeterea, si Angelus ante corporalia creatus fuit, oportet quod nunc creationis Angeli sit prius quam nunc creationis mundi. Sed ubicumque est nunc prius et posterius, ibi est tempus. Ergo oportet quod ante mundum fuerit tempus; quod est impossibile, ut videtur, quia tunc esset et motus.

CO

Respondeo dicendum, quod creatio rerum dependet ex voluntate creatoris, qui tunc et non prius res creare voluit; quae quia nobis nota non est, initium creationis rerum ratione investigare non possumus, sed fide tenemus, prout nobis traditum est per eos quibus divinam voluntatem revelatam credimus.

Sciendum est ergo, quod circa inceptionem rerum, sancti convenientes in eo quod fidei est, scilicet quod nihil est ab aeterno praeter Deum, varia, ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur in his quae de necessitate fidei non sunt, in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis. Plures enim eorum qui Augustinum praecesserunt, ut Hieronymus, Hilarius, Gregorius Nazianzenus, videntur posuisse Angelos ante creaturam corporalem factos, et corporalem per spiritualem successive distinctam. Augustinus vero ponit corporalem simul et spiritualem creaturam factam, et corporalem simul secundum materiam et species, non tamen secundum individua, quae successione temporis generantur. Sequentes vero, ut Gregorius et beda, concordant cum Augustino in coaevitate corporalis et spiritualis creaturae, et cum aliis in successione distinctionis corporum per species diversas: et ideo communiter tenetur quod Angelus non est factus ante corporalem creaturam: hoc enim probabilius videtur, tum ex parte divinae omnipotentiae, cujus non est successive operari, tum ad excludendum errorem, ne viderentur Angeli corporalium creatores esse. Tamen alteri sententiae praejudicandum non est, ut in littera dicitur: quia non est demonstratum, nec fide expressum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si diversorum dicta ad convenientiam reducere volumus, quod tamen necessarium non est, potest dici, quod auctoritates quae coaevitatem negare videntur, exponendae sunt secundum ordinem dignitatis, et non durationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est simile; quia Deus praecedit creaturam non solum dignitate, sed etiam causalitate, quam ostendit mundi inchoatio: quia, ut Rabbi Moyses dicit, facillima via ad ostendendum Deum esse, et ab ipso esse omnia, est ex suppositione novitatis mundi: et ideo statutum est in lege ut septimo die festum ducerent, in quo mundus consummatus est, ut per novitatem mundi semper in cognitione Dei permanerent. Sed spiritualis creatura excedit corporalem dignitate, non causalitate; quae ne credi causa ejus posset, congrue simul utraque facta est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de re jam facta potest accipi cognitio ejus ut fiendae, si consideretur in causis suis, ex quibus processit: et sic Angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in verbo, quod est ars operativa rerum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motor non necessario praecedit mobile duratione, sed dignitate, ut patet de anima et corpore.

RC1

Aliae rationes ad oppositum sunt etiam sophisticae: quia essentia Angeli non necessario indiget loco, nec eorum definitio est secundum ordinem vel distantiam localem, sed secundum principia essentialia.

RC2

Similiter etiam alia objectio procedit de tempore imaginato: quia scilicet nunc imaginari ante mundum possumus, sicut etiam multas lineas extra caelum.

|+d2.q2 Distinctio 2, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de caelo empyreo, in quo Angeli facti dicuntur; de quo tria quaeruntur: 1 utrum sit corpus; 2 quale sit; 3 utrum influentiam habeat super alia corpora.

|a1 Articulus 1: Utrum caelum empyreum sit corpus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit corpus. Omne enim corpus naturale est sensibile, et praecipue sensu visus. Sed caelum empyreum non est visibile, sed intellectuale, ut in littera dicitur. Ergo non est corpus.

AG2

Praeterea, caelum empyreum est locus contemplationis.

Sed contemplationi non debetur locus corporalis, quae etiam existentes in corpore a corporibus abstrahit: quia, secundum Augustinum: quamdiu aliquid divinum mente percipimus, non in hoc mundo sumus. Ergo videtur quod caelum empyreum non sit corpus.

AG3

Praeterea, Philosophus probat in 1 cael. Et mund., quod extra primum mobile non est aliquid corpus, extra quod tamen quodammodo ponit vitam beatam, quam nos dicimus in caelo empyreo esse. Ergo videtur quod non sit corpus.

AG4

Praeterea, corporum naturas perscrutati sunt Philosophi, quibus etiam Deus sua invisibilia revelavit, secundum apostolum ad Rom. 1. Sed de caelo empyreo nullam mentionem fecerunt. Ergo non est corpus.

SC1

Sed contra, omne quod movetur in loco est in loco: quia motus localis est primus motuum, ut in 8 physic. Probatur. Ergo videtur quod primum mobile sit in loco. Sed locus est superficies corporis continentis. Ergo oportet quod habeat corpus continens quietum, et hoc dicimus caelum empyreum.

SC2

Praeterea, sicut dicitur in 2 cael. Et mund., perfectius est quod acquirit bonitatem sine motu, quam quod per motum acquirit. Sed Dei perfecta sunt opera. Ergo oportet perfectissimum corpus esse immobile.

SC3

Praeterea, ante omne multiforme est aliquid uniforme, ut in 9 metaph. Probatur.

Sed est aliquid caelum difforme, quod partim est diaphanum et partim lucidum actu, ut caelum stellatum. Ergo oportet aliquid esse tantum diaphanum et aliquid tantum lucidum; quod etiam concludi potest ex propositione qua utitur Philosophus, quod si aliquid invenitur compositum ex duobus, quorum unum invenitur per se, oportet et reliquum per se inveniri. Sed diaphanum est sicut potentia respectu lucidi. Ergo oportet primum corpus esse totum lucidum actu; et hoc dicimus caelum empyreum.

CO

Respondeo dicendum, quod caelum empyreum ratione investigari non potest: quia quidquid de caelis cognoscimus hoc est aut per visum aut per motum. Caelum autem empyreum nec motui subjacet nec visui, ut in littera dicitur, unde nec naturali ratione sed per auctoritatem est habitum: et est corpus quod principaliter ordinatum est ut sit habitatio beatorum, et hoc magis propter homines quorum etiam corpora glorificabuntur, quibus locus debetur, quam propter Angelos qui loco non indigent; et quia illa gloria excedit investigationem humanam, ideo etiam et caelum empyreum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caelum empyreum dicitur intellectuale, quia nostris visibus non subjacet, sed intellectu tantum capitur, non quod in se non sit visibile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caelum empyreum dicitur locus contemplationis, non quantum ad necessitatem, sed quantum ad congruitatem, sicut etiam ecclesia dicitur locus orationis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod probationes Philosophi hoc demonstrant, quod extra totum universum non sit aliquid corpus, non quod extra hoc caelum non sit aliud caelum: quia in numero sphaerarum etiam Philosophi dissentire inveniuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio jam dicta est, quare Philosophi hoc caelum non cognoverunt: quia nec motui nec visui subjacet: et tamen multa quae de istis dixerunt, non demonstrative, sed probabiliter cognoverunt; unde ipsemet Philosophus testatur topica solutione se solvere quaestiones difficiles.

RC

Aliae etiam rationes non sunt cogentes: quia ultimum caelum quod movetur, non est in loco per se sed per accidens, ut dicit Philosophus: ubi Commentator etiam diversas sententias Philosophorum de hoc posuit: nec etiam oportet quod id quod sine motu bonitatem divinam participat sit corpus: nec iterum oportet quod multiforme reducatur ad uniforme corporeum.

|a2 Articulus 2: Utrum caelum empyreum sit lucidum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caelum empyreum non sit lucidum. Quia secundum Avicennam, causa luciditatis est congregatio partium diaphani, ut patet in chrystallo, et hoc dicit Commentator in Lib. De substantia orbis. Sed caelum empyreum est subtilissimum, cum sit nobilissimum corporum, et maxime formale. Ergo caelum empyreum non est lucidum.

AG2

Praeterea, caelum empyreum est majus quantitate et virtute quam sol. Sed sol quando directe nobis opponitur, facit nobis diem, et a nobis videtur.

Ergo cum caelum empyreum semper nobis opponatur directe, videtur quod si esset lucidum, semper nobis esset dies, et semper videremus ipsum, quod falsum est.

AG3

Item, videtur quod non sit immobile. Omne enim quantum habet partes distantes. Sed quod habet partes distantes, ubi est una pars ejus potest esse etiam alia: ita et singulae partes ejus possunt esse ubi non sunt: et quod est hujusmodi, est mobile secundum locum. Cum ergo caelum empyreum sit quantum, quia est corpus, videtur quod sit mobile.

AG4

Praeterea, omne corpus naturale est mobile: tum quia natura est principium motus: tum quia corpus materiale est corpus in materia; et materia et motus se consequuntur. Sed caelum empyreum est corpus naturale; alias esset mathematicum et imaginabile. Ergo caelum empyreum est mobile.

AG5

Item, videtur quod sit divisibile per densitatem et raritatem. Vox enim non potest formari nisi in tali corpore quod per modum istum dividitur, sicut in aere. Sed in caelo empyreo formabitur vox, quia erit ibi laus vocalis, ut a multis dicitur.

Ergo videtur quod sit divisibile.

AG6

Praeterea, omne corpus per quod est motus, est divisibile per rarefactionem et condensationem, nisi ponatur duo corpora esse in eodem loco. Sed corpora gloriosa in caelo empyreo movebuntur, ut dicitur Sap. 3, 7: fulgebunt justi et tamquam scintillae in arundinetis discurrent. Ergo est divisibile: et ex hoc ulterius potest concludi, quod sit generabile et corruptibile: quia densitas et raritas sunt quaedam principia generationis et corruptionis.

SC1

Sed contra, in littera dicitur, quod dicitur empyreum non ab ardore, sed a splendore: dicitur etiam, quod a volubilitate mundi secretum est: dicitur etiam, quod non habet ardorem, et per consequens nec aliquam qualitatem activam nec passivam. Ergo est incorruptibile, immobile, et lucidum.

CO

Respondeo dicendum, quod cum omnes res determinantur a fine, oportet condiciones caeli empyrei accipere secundum quod convenit statui bonorum, propter quod factum est; et quia illi sunt in plena participatione aeternae lucis et quietis et aeternitatis, ideo decet caelum empyreum lucidum, immobile et incorruptibile esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de eo quod est hoc modo lucidum, quia radios emittit sensui nostro visibiles: propter quod etiam ignis in propria sphaera non lucet. Sic autem non dicimus lucidum caelum empyreum, sed quia in natura sua lucem habet, eo quod maxime formale est.

RA2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quanto, prout quantum est, non debetur proprie locus, nec per consequens potentia ad ubi; sed prout habet determinatam naturam: unde dicitur in 1 de gener., quod mathematicis similitudinarie dandus est tactus et motus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima; et sic dicitur naturale omne illud quod habet esse fixum in natura; et sic caelum empyreum et Angeli dicuntur naturalia. Alio modo dicitur naturale, secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu: et sic naturale dicitur illud solum quod movetur, et est ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus: et hoc modo caelum empyreum non est ens naturale, sed divinum, quod ordinatum est ad gloriam bonorum; nec materiam habet determinatam ad motum, sed ad finem suum: quia et mathematici non abstrahunt ab omni materia, sed a sensibili tantum, ut in 8 metaph.

Dicitur. Unde non oportet, ubicumque est materia, quod sit motus; sed verum est quod in mobilibus et immobilibus est materia aequivoce.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caelum empyreum est locus Angelorum, animarum, et hominum.

Angelorum autem et animarum exutarum constat quod non erit in caelo empyreo laus vocalis; sed utrum hominum post resurrectionem futura sit ibi laus vocalis, dubitatio est; quibusdam dicentibus non futuram ibi esse laudem vocalem, sed solum mentalem, quae dignior est; quia nec erit ibi respiratio; sed solum in respirantibus est vox, ut in 2 de anima dicitur. Alii vero dicunt, futuram etiam ibi laudem vocalem, non propter aliquam indigentiam, sed ut nihil in sanctis vacet a divina laude, neque mens, neque lingua. Quomodo autem esse possit, ita dicunt, quod scilicet in pulmone et instrumentis vocalibus est aer, et per illum aerem poterunt voces formare, sicut et animalia quae habent spiritum complantatum, ut dicitur in Lib. De somn. Et vigil.. Et hoc quantum ad aliquid videtur esse conveniens, quia ad formationem vocis non est necessaria expulsio vel attractio aeris: unde respirando non potest animal vocem formare, ut dicitur in 2 de anima.

Sed quo ad aliquid videtur insufficiens: quia ad vocem non tantum exigitur aer interior, sed etiam exterior, cujus confractione et motu sonus deferatur. Unde plus addendum est, ut dicamus, quod quaedam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, sicut species colorum; quaedam quae contingunt organum secundum esse suum materiale, sicut in gustu et tactu; quaedam vero deferuntur utroque modo, sicut species odorum cum permixtione fumalis evaporationis; tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem. Et similiter est de sono et motu, ibi tamen species soni defertur secundum esse spirituale tantum: unde non oportebit esse motum in medio, aut confractionem, aut condensationem. Vel potest dici, quod etiam erit confractio caeli empyrei: nec hoc erit ei ignobilitas, quia erit instrumentum motum a lingua glorificata, et materia vocis prolatae in laudem divinam; nec propter hoc sequitur quod sit generabile et corruptibile: quia raritas et densitas sunt aequivoce dicta in isto corpore et in aliis corporibus; sicut etiam ponunt astrologi inter duas sphaeras, quae non possunt scindi, esse aliquod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetarum, secundum motum epicycli.

RA6

Et per hoc patet responsio ad ultimum.

Item per miraculum fieri potest quod duo corpora sint in uno loco, quod oportet esse ad minus, dum corpus gloriosum supra caelum empyreum transfertur mediante caelesti corpore, quod non scinditur. Quid autem de his verum sit, incertum est, quia nec fide determinatur, nec ratione probatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caelum empyreum influentiam habeat supra alia corpora.

Ita enim est in aliis elementis, quod semper continens est salvans contentum, quamvis sit contrarium sibi, eo quod est locus ejus, et habet se ad ipsum sicut actus ad potentiam, et sicut totum ad partem divisam, ut dicitur in 4 phys..

Sed caelum empyreum continet alios caelos. Ergo multo fortius, cum non contrarietur eis, videtur quod influat in eos continendo et salvando eos.

AG2

Praeterea, secundum Avicennam et alios Philosophos, sol habet effectum in istis inferioribus per lumen suum, quod irradiando emittit. Sed caelum empyreum est totum lucidum. Ergo videtur quod influentiam habeat in inferiora corpora.

AG3

Praeterea, in primo mobili est dextrum et sinistrum, et aliae positiones, ut in 2 cael. Et mun. Determinatur. Sed hoc non potest esse nisi per influentiam alicujus superioris. Cum ergo nullum corpus sit superius, nisi caelum empyreum, videtur quod influentiam ejus habeat.

AG4

Praeterea, ad nobiliorem formam est nobilior dispositio. Sed ad formam animae vegetabilis disponit lux caeli siderei. Ergo cum anima sensibilis sit nobilior, videtur quod ad ipsam disponat lux caeli chrystallini; ulterius ad animam rationalem lux caeli empyrei; et sic influentiam habet in inferiora.

SC1

Sed contra, status gloriae est alius a statu generationis et corruptionis, qui competit viae. Caelum autem empyreum ordinatur ad statum gloriae.

Ergo videtur non esse ejusdem ordinis cum aliis corporibus. Sed ea quae non sunt ejusdem ordinis non habent influentiam ad invicem. Ergo caelum empyreum non influit in alia corpora.

SC2

Praeterea, Angeli sunt nobiliores caelo empyreo.

Sed Angeli non habent causalitatem super alias res. Ergo multo minus caelum empyreum.

CO

Respondeo dicendum, quod caelum empyreum nullam habet influentiam super alia corpora, quae rationabiliter poni possit. Non enim ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum; quia, ut in Lib. De causis dicitur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimi in res nisi movendo eas; et multo minus corpus.

Nullum autem corpus movet nisi motum, ut a philosophis probatum est; caelum enim per motum suum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus: unde dicitur in 8 phys., quod motus ejus est sicut vita existentibus omnibus. Unde dicit Rabbi Moyses, quod caelum in universo est sicut cor in animali, cujus motus si ad horam quiesceret, corporis vita finiretur.

Unde cum caelum empyreum ponatur immobile, non potest rationabiliter poni influentiam super corpora habere. Constat enim quod non habet influentiam sine motu ad modum creantis. Nec tamen negatur quin Deus potentiam influendi sine motu ei conferre potuisset; sed quia hoc nec auctoritate confirmatur nec ratione, ideo positio eorum qui dicunt caelum empyreum influentiam super alia corpora habere, eadem facilitate contemnitur qua

tenetur; et praecipue cum in talibus non quaeratur quid Deus per miraculum possit facere, sed quid naturae rei conveniat, ut dicit Augustinus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpus motum motu recto, generabile et corruptibile, indiget loco continente et conservante; et ista virtus locandi et conservandi attenditur in uno elementorum respectu alterius, cum virtute caeli influentis in elementa per motum. Corpus autem motum circulariter, incorruptibile, non indiget ad motum loco extrinsecus continente, nec etiam ad conservationem; et quod aliquod hujusmodi corpus habeat exterius continens, hoc est per accidens, ut in 4 phys. Commentator dicit; unde non dependet ab eo nisi in quantum revolvitur revolutione ejus. In caelo autem empyreo non ponitur aliqua revolutio: unde non remanet aliquis influendi modus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lux caeli empyrei, ut dictum est, non est per modum fulgoris irradiantis in alia corpora, et ideo nec etiam illuminationem influit in alia corpora: cujus ratio est, quia cum sit virtuosissimum corporum, et maximum, sine lumine solis omnia illuminaret. Et praeterea lumen caeli non est causa effectiva in inferioribus, nisi supposito motu, qui a caelo empyreo removetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dextrum et sinistrum sunt in caelo ex virtute motoris sui, quicumque sit iste, non ex influenza alicujus corporis, sicut et in animali est ex virtute animae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nobilissima dispositio quae unquam potest esse in corpore ad formam, est infra nobilitatem caeli: unde eadem virtus caelestis est per quam corpus disponitur ad formam elementi et mixti, et animae vegetabilis, sensibilis, rationalis: nec oportet, si hoc caelum disponit ad animam vegetabilem, quod non possit disponere ad animam sensibilem, nisi probetur quod ex hoc esset ultimum virtutis ejus; quod falsum est. Unde patet quod ista positio fundatur super tria falsa. Primum est quod dispositio quae est in corpore humano ad animam, non possit esse ex virtute solis. Secundum est quod lux sit corpus materialiter veniens in compositionem animati.

Tertium est quod sit per medium inter animam et corpus; quae sunt absurda apud omnes qui rationaliter locuti sunt; et ideo uno inconvenienti dato, alia contingunt; et hoc non est mirum.

EX

Quantas prius aeternitates... Fuisse arbitrandum est? videtur falsum dicere, quia aeternitas est tantum una. Praeterea. In quo differt saeculum, tempus, et aeternitas? ad hoc dicendum, quod in Angelo est tria considerare: scilicet esse ejus, cujus mensura dicitur saeculum; quia, ut dicitur in primo cael. Et nun., saeculum dicitur finis uniuscujusque.

Secundo operationem ipsius, in qua res in propria natura cognoscitur per species innatas, in qua est vicissitudo et aliquis modus motus; et sic mensuratur tempore, quod tamen est aliud ab eo quod est numerus motus caeli. Tertio operationem qua verbum intuetur: et sic fit in participatione aeternitatis et beatitudinis; et secundum quod sunt multae beatitudines participatae, ita et aeternitates: quamvis beatitudo essentialiter sit tantum una.

Sed ibi caelum vocat Dei celsitudinem. Hoc caelum non est corpus, quia caelum sanctae trinitatis dicitur esse idem quod essentia majestatis ejus: in quo caelo nulla creatura potest esse, sicut nec aequari Deo; sed tantum tres coaeternae et coaequales in eo sunt personae.

|+d3.q1 Distinctio 3, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quando et ubi Angeli creati sunt, hic inquit, quales effecti sunt; et dividitur in tres partes: in prima inquitur quales effecti sunt quantum ad perfectionem naturae; in secunda quales quantum ad gratiam, vel culpam, ibi: illud quoque investigatione dignum videtur; in tertia quales quantum ad gloriam vel miseriam, 4 dist., ibi: post haec videndum est, utrum perfectos et beatos creavit Deus Angelos, an miseros et imperfectos.

Prima in duas: in prima ostendit quot fuerunt naturales perfectiones Angelis in principio creationis collatae; secundo ostendit qualiter ad invicem secundum istas operationes comparentur, ibi: hic considerandum est. Et circa hoc duo facit: primo ostendit in quibus erant inaequales; secundo ostendit in quibus erant aequales, ibi: et sicut in praedictis Angeli differebant, ita et quaedam communia et aequalia habebant. Circa primum duo facit: primo ostendit eos fuisse inaequales in perfectionibus naturalibus; secundo ostendit quod secundum gradum naturalium, fuit etiam in eis gradus gratuitorum donorum, ibi: ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas, convenientes suae puritati et excellentiae... Differentias accepisse.

Hic quaeruntur sex: 1 utrum Angeli sint adeo simplices, quod non sint compositi ex materia et forma; 2 utrum sit in eis personalitas; 3 utrum sit in eis aliquis numerus, et quis est iste; 4 utrum omnes sint unius speciei; 5 si non, utrum sint unius generis; 6 de differentia Angeli et animae rationalis.

1a1 Articulus 1: Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Quidquid enim est in genere aliquo, participat rationem illius generis. Sed ratio substantiae, secundum quod est praedicamentum, est quod sit composita ex materia et forma. Boetius enim dicit in comment.

Praedicamentorum quod Aristoteles, relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, idest de composito, cum de substantia determinat. Cum ergo Angelus sit in praedicamento substantiae, videtur quod ex materia et forma componatur.

AG2

Praeterea, quaecumque sunt in aliquo genere uno, communicant uniformiter principia illius generis. Sed principia generis substantiae sunt materia et forma. Cum ergo corpora quae sunt in genere substantiae, communicent ista principia, ita quod ex eis componuntur, videtur quod etiam Angelus, qui est in eodem genere, ex materia et forma componatur.

AG3

Praeterea, ubicumque inveniuntur proprietates materiae, invenitur materia; cum proprietates materiae rei non sint a re separatae. Sed recipere, substare, et hujusmodi, sunt proprietates materiae.

Ergo cum inveniatur in Angelo, videtur quod Angelus sit ex materia compositus.

AG4

Praeterea, omne quod est, vel est tantum actus, vel tantum potentia, vel utrumque. Sed Angelus non est actus purus, quia sic non differret a Deo: nec est potentia pura, quia sic non differret a materia prima: et praeterea nullam operationem haberet. Ergo est compositus ex actu et potentia: et hoc est componi ex materia et forma: ergo etc..

AG5

Praeterea, in libro de causis, dicitur, quod omne creatum compositum est ex finito et infinito. Sed Angelus est ens creatum. Ergo ex infinito, quod est materia, compositus est.

AG6

Item dicit boetius in Lib. De Trinit., quod forma simplex subjectum esse non potest.

Sed Angelus est subjectum gratiae. Ergo non est tantum forma, sed etiam habet materiam partem sui.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit in 4 cap.

De div. Nom., quod Angeli intelliguntur immateriales et incorporeales.

SC2

Praeterea, boetius dicit in Lib. De duabus naturis, quod omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento. Sed Angelus est substantia incorporea. Ergo materiam pro fundamento non habet.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc materiam tres sunt positiones. Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quia omnium est materia una; et hujus positionis auctor videtur Avicbron, qui fecit librum fontis vitae, quem multi sequuntur. Secunda positio est quod materia non est in substantiis incorporeis, sed tantum est in omnibus corporibus, etiam una; et haec est positio Avicennae.

Tertia positio est quod corpora caelestia et elementa non communicant in materia: et haec est positio Averrois, et Rabbi Moysis, et videtur magis dictis Aristotelis convenire; et ideo istam eligimus, quantum ad praesens pertinet, dicentes, quod quidquid sit de corporalibus, in Angelis nullo modo potest esse materia: tum ratione intellectualitatis; tum etiam ratione incorporeitatis; quod enim nullum intellectuale sit materiale, communiter a philosophis tenetur.

Unde etiam ex immaterialitate divina ejus intellectum concludunt. Et ratio satis manifesta est; quia materia prima recipit formam, non in quantum est forma simpliciter, sed in quantum est haec: unde forma existens in materia non est intellecta nisi in potentia, quia cognosco esse formae, in quantum est forma; et ideo si intellectus aliquis poneretur habens materiam, forma existens in eo non esset intellecta in actu: et sic per formam illam non intelligeret. Hujus etiam signum est, quod forma materialis non efficitur intellectualis, nisi quia a conditionibus materiae abstrahitur; et sic efficitur perfectio intellectus proportionata sibi: unde oportet intellectum non materialem esse: et hoc non sequitur materiam ex parte alicujus formae, cum omnis forma per abstractionem a conditionibus materiae intelligibilis fiat; sed consequitur eam secundum se, et virtualiter, sive sit sub forma corporali, sive spirituali. Secundo incorporeitas repugnat materiae: cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma antequam possit in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale. Et tamen aliquam compositionem in Angelo ponimus: quae qualis sit, sic investiganda est. In rebus ex materia et forma compositis, natura rei, quae quidditas vel essentia

dicitur, ex conjunctione formae ad materiam resultat, ut humanitas ex conjunctione animae et corporis. De ratione autem quidditatis in quantum est quidditas, non est quod sit composita; quia nunquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est: nec est de ratione ejus quod sit simplex, cum quaedam inveniatur composita, ut humanitas. Esse autem secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quaedam enim natura est de cujus intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur an sit, sicut Phaenicem, vel eclipsim, vel aliquid hujusmodi.

Alia autem natura invenitur de cujus ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura.

Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio; quia illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio.

Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Sed cum quidditas quae sequitur compositionem dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est, ut humanitate est homo; sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse quod sibi a Deo acquiritur; et ideo ipsa quidditas Angeli est quo subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo est; sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri; et sic Angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est: et propter hoc in Lib. De causis dicitur, quod intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima; sed est in ea esse, et forma, quae est quidditas sua: et quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu ejus, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia; et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma: quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum: sapientis enim est non curare de nominibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum est, quod de ratione substantiae est quod subsistit quasi per se ens; et ideo forma et materia, quae sunt pars compositi, cum non subsistant, non sunt in praedicamento substantiae sicut species, sed solum sicut principia.

Quod autem hoc subsistens habeat quidditatem compositam, non est de ratione substantiae: unde non oportet illud quod est in praedicamento substantiae, habere quidditatem compositam; sed oportet quod habeat compositionem quidditatis et esse: omne enim quod est in genere, sua quidditas non est suum esse, ut Avicenna dicit. Et ideo non potest Deus in praedicamento substantiae poni: unde boetius intendit dicere, quod inter tria haec, scilicet materiam, formam, et compositum, ex his solum compositum est in genere substantiae sicut species; non autem intendit quod omne quod est in genere substantiae, sit compositum ex materia et forma.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliqua sunt unius generis logice loquendo, quae naturaliter non sunt unius generis, sicut illa quae communicant in intentione generis quam logicus inspicit, et habent diversum modum essendi: unde in 10 metaph.

Dicitur, quod de corruptibilibus et incorruptibilibus nihil commune dicitur, nisi communitate nominis: et ideo non oportet Angelos cum corporalibus eadem principia communicare, nisi secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus, analogice tamen, ut in 12 metaph. Dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 3 de anima, recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur aequivocum de materia et intellectu: materia enim prima recipit formam non prout est forma simpliciter, sed prout est hoc, unde per materiam individuatur; sed intellectus recipit formam in quantum est forma simpliciter, non individuans eam, quia forma in intellectu habet esse universale; unde etiam Philosophus ibidem dicit, quod intelligere, pati quoddam est; sed communiter et aequivocum dictum; unde ex hoc non ponitur compositio vel materialitas substantiae intellectualis.

RA4

Ad quartum jam patet responsio per ea quae dicta sunt; ostensum est enim quod in Angelo est potentia et actus; non tamen sicut partes quidditatis; sed potentia tenet se ex parte quidditatis, et esse est actus ejus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod objectio procedit ex falso intellectu litterae: non enim est sensus quod ens creatum componatur ex finito et infinito sicut ex partibus integralibus, sed sicut ex partibus subjectivis: quia entis creati quoddam est finitum, sicut incorruptibile, et quoddam infinitum, sicut corruptibile, quod non est determinatum ad esse tantum, sed quandoque est et quandoque non est: unde in quodam comment. Lib. De causis exponitur infinitum idest potens esse vel non esse.

Vel dicendum, quod componitur ex infinito, scilicet ex potentia, et finito, scilicet ex actu.

RA6

Ad sextum dicendum, quod forma omnino simplex, quae est suum esse, sicut essentia divina, de qua boetius ibi loquitur, nullo modo potest esse subjectum; sed forma simpliciter subsistens quae non est suum esse, ratione

possibilitatis quam habet, potest subjectum esse; sed aequivoce a modo quo materia vel materiale subjectum dicitur, ut dictum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum in Angelis possit esse personalitas.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non possit esse personalitas. Individuatio enim est de ratione personae, quia persona est rationalis naturae individua substantia. Principium autem individuationis est materia. Cum ergo Angelus materia careat, ut dictum est, videtur quod ab eo personalitas excludatur.

AG2

Praeterea, omnis forma, quantum est de se, communicabilis est et universalis. Sed Angelus est forma simplex. Ergo videtur quod sit universale.

Sed universalia non dicimus personas, ut dicit boetius. Ergo videtur quod Angelus non sit persona.

AG3

Praeterea, perfectio debet perfectibili proportionari.

Sed forma intelligibilis, quae est perfectio intellectus, non habet rationem singularis, sed magis universalis. Ergo nec intellectus. Sed Angeli sunt divini intellectus et divinae mentes, ut dicit dionysius. Ergo non sunt personae.

AG4

Praeterea, persona est rationalis naturae individua substantia. Sed a dionysio ponitur Angelus in ordine intelligibilium, quae supra rationabilia consistunt. Ergo videtur quod Angelus non sit persona.

SC1

Sed contra, persona, secundum Magistros, est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.

Sed Angelus, cum sit quid subsistens, dicitur hypostasis, et ejus proprietates sunt nobilissimae.

Ergo videtur quod sit persona.

SC2

Praeterea, hoc idem habetur ex littera et ex dictis Richardi de sancto victore, qui secundum diversas proprietates, diversimode personam ponit in homine, Angelo et Deo.

CO

Respondeo dicendum, quod personalitas est in Angelo, alio tamen modo quam in homine: quod patet, si tria quae sunt de ratione personae considerentur, scilicet subsistere, ratiocinari, et individuum esse. Subsistit enim homo in partibus suis, ex quibus componitur; sed Angelus in natura sua simplici nullo indigens partium vel materiae fundamento. Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imagine accipit: quia, secundum Isaac in Lib. De definit., ratio oritur in umbra intelligentiae; sed Angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat; unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit, secundum dionysium. Similiter incommunicabilitas est in homine ex hoc quod natura sua receptibilis in materiae fundamento per materiam determinatur; sed in Angelo in se determinata est ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest; et ex hoc ipso satis incommunicabilis est, et non per determinationem recipientis: sicut et divinum esse est proprium et determinatum non per additionem alicujus contrahentis, sed per negationem omnis additi; unde dicitur in Lib. De causis, quod individuatio sua est bonitas pura. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in Angelo quam in homine, sicut et cetera quae eis conveniunt, secundum dionysium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod forma participabilis non individuatur nisi per materiam, in qua accipit esse determinatum; sed forma quae non est receptibilis, non indiget materia determinante, sed in sua natura determinatur ad esse quod sibi non ad materiam dependens acquiritur sicut formis corruptibilibus; nec in materia etsi non ad materiam dependens, sicut animae rationali.

RA2

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum; quia forma rationem universalitatis habet ex hoc quod in pluribus est receptibilis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod forma quae est recepta in intellectu, potest dupliciter considerari: vel per comparisonem ad rem cujus est similitudo; et sic habet universalitatem: non enim est similitudo hominis secundum condiciones individuantes, sed secundum naturam communem: vel per comparisonem ad intellectum in quo habet esse, et sic est quid individuatum, quemadmodum intellectus; et alia numero species intellecta hominis est in intellectu socratis, et alia in intellectu Platonis; unde non oportet intellectum non esse quid determinatum et subsistens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod rationale, secundum dionysium, est in Angelis et in Deo eminenter, secundum quem modum ipse intellectus divinus et angelicus ratio nominatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum in Angelis possit esse numerus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Angelis non possit esse numerus. Numerus enim quantitas est. Sed quantitatis subjectum est materia.

Cum ergo in Angelis non sit materia, ut dictum est, videtur quod nec numerus.

AG2

Praeterea, secundum Philosophos, in his quae sunt sine materia, non potest esse numerus, nisi secundum causam et causatum. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo si sunt sine materia, nullus numerus in eis esse potest.

AG3

Praeterea, quanto aliquid est propinquius uni simplici, tanto minus dividitur. Sed inter omnes creaturas natura angelica Deo est propinquior, secundum Augustinum, qui dicit in Lib. Conf.: duo fecisti, Domine: unum prope te, scilicet Angelum: alterum prope nihil, scilicet materiam. Ergo videtur quod vel non sit in eis numerus aliquis, vel sit paucissimus.

AG4

Praeterea, cum partes universi sint ordinatae invicem juvantes se mutuo, illud ex quo non provenit utilitas in partibus universi, videtur esse frustra vel vanum, et sic omnino non esse. Sed spiritualis substantia non juvat ad corporalem nisi movendo ipsam. Ergo videtur quod non sunt plures substantiae separatae nisi quibus expletur motus corporalis creaturae: et ita videtur quod numerus Angelorum sit accipiendus secundum numerum motuum caeli, vel etiam ipsorum mobilium. Ergo videtur quod numerus Angelorum determinatus possit esse nobis.

AG5

Praeterea, de Angelis, secundum dionysium nihil scire possumus, nisi ea quae nobis in sacra Scriptura traduntur. Sed Danielis 7, 10, dicitur: millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei. Ergo videtur quod numerus eorum sit nobis determinatus.

SC1

Sed contra, Hieronymus dicit, quod unaquaeque anima habet Angelum bonum ad custodiam et malum ad exercitium sibi deputatum. Sed numerus hominum in mundo simul viventium est nobis indeterminatus.

Ergo et numerus Angelorum custodum, qui sunt unius ordinis, et multo fortius numerus omnium Angelorum.

SC2

Praeterea, job 25, 3, dicitur: numquid est numerus militum ejus? milites autem ejus sunt Angeli, ut habetur Luc. 2, 13: facta est cum Angelo multitudo militiae caelestis. Ergo videtur quod numerus eorum non sit nobis determinatus.

CO

Respondeo dicendum, quod ratio humana deficit a cognitione substantiarum separatarum, quae tamen sunt notissima naturae, ad quae intellectus noster se habet sicut oculus noctuae ad lumen solis, ut dicitur in 2 metaphys.; et ideo dicitur in 11 de animalibus, quod de eis valde pauca scire possumus per rationem; quamvis illud quod de eis est scitum est valde delectabile et amatum. Et ideo Philosophi de illis nihil quasi demonstrative, et pauca probabiliter dixerunt: et hoc ostendit eorum diversitas in ponendo numerum Angelorum. Quidam enim posuerunt numerum substantiarum separatarum secundum numerum motuum caeli, sicut Aristoteles in 12 metaphys..

Quidam secundum numerum sphaerarum, ut Avicenna in sua metaphysic..

Quidam autem negaverunt omnino aliquid esse incorporeum, sicut empedocles et democritus, et sadducei Judaeorum. Quidam etiam posuerunt unum tantum esse Angelum, qui diversa sortitur vocabula secundum diversos actus, sicut quidam haeretici. Quidam vero posuit Angelos non in determinato numero nobis; sed tantum per Angelos significari dicit in Scripturis omnem virtutem vel corporalem vel spiritualem per quam Deus ordinem suae providentiae explet, quasi divinae voluntatis nuntium; adeo quod vim concupiscibilem nominat Angelum concupiscentiae: sed substantias separatas dicit esse secundum numerum quem Philosophi posuerunt; et iste est Rabbi Moyses.

Fides autem catholica tenet numerum substantiarum separatarum, quas Angelos dicimus, esse numerum Deo finitum, sed nobis infinitum.

Unde Gregorius dicit in Glossa Danielis 7, quod excedit omnem materialem multitudinem, ut dionysius dicit, 14 cap. Cael. Hierar.. Et hoc satis est probabile. Videmus enim illa corpora quae nobilius divinam bonitatem participant, scilicet caelestia, excedere quasi sine proportione corpora generabilia et corruptibilia. Et hoc est, quia productionis creaturarum causa est divina bonitas quam rebus communicare voluit; unde videtur quod naturas spirituales, in quibus maxime sua bonitas relucet, creavit in numero quasi improporcionabiliter excrescente numerum naturarum corporalium.

Qualiter autem distinguantur ad invicem, accipere possumus ex verbis Commentatoris in 3 de anima, ubi dicit, quod si natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus assignare numerum substantiarum separatarum.

Unde dico, quod secundum gradum possibilitatis permixtae in natura angelica est eorum distinctio. Dictum est enim supra, quod ipsa natura vel quidditas Angeli est possibilis respectu esse quod a Deo habet. Invenitur enim

natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod recedit a similitudine divinae naturae, quae est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus praeter quam non est suum esse, scilicet natura divina: et ista quidditas simplex quae est propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior, et perfectior: et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quae est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus; adeo quod non acquiritur sibi esse nisi in altero, quamvis esse suum ad illud non dependeat; scilicet intellectus humanus, qui, secundum Commentatorem, est ultimus in ordine naturarum intellectualium, sicut materia prima in ordine corporalium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo libro dictum est, unum dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod convertitur cum ente, quod non determinatur ad aliquod genus, et similiter nec multitudo sequens ad tale unum; et talis multitudo ponitur in Angelis, quae non sequitur divisionem quantitatis vel materiae, sed distinctionem naturarum. Alio modo dicitur unum quod est principium numeri, qui est discreta quantitas, causatus ex divisione materiae vel continui: et talis non est nisi in materialibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum Philosophos qui distinguunt numerum substantiarum separatarum per causam et causatum, causa et causatum non sunt per se distinguentia, sed secundum eos consequuntur ad principia distinctionis; cum enim distinctio sit, per se loquendo, per hoc quod est major vel minor compositio, et secundum distantiam potentiae et actus, secundum eos, sequitur quod illud quod est plus in actu, sit causa ejus quod est minus, secundum quem modum dicunt multitudinem ab uno primo simplici processisse; quem tamen modum dicit Commentator in 11 metaphys., insufficienter probatum, et concedit ab uno primo simplici immediate potuisse plura procedere: ita et nos concedimus omnes naturas intellectuales immediate a Deo processisse distinctas secundum ordinem sapientiae disponentis diversos gradus naturarum spiritualium. Et ideo remoto quod infidelitatis est, scilicet ordine causalitatis ab Angelis, et retento quod fidei consonat, scilicet gradu simplicitatis, habebimus eundem modum distinctionis quem ipsi habuerunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa probatur simplicitas angelicae naturae, et praecipue illius quae in ea suprema est; sed pluralitas gradus ab ea non tollitur. Praeterea non est loquendum de Angelis sicut de divina natura, specialiter cum plures Angeli non tantum numero, sed specie differant, ut dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli non sunt facti propter motum corporalium, quia nihil fit propter vilius se: unde si sunt aliquae substantiae non moventes, non sequitur quod sint superfluae.

Nihilominus tamen dicendum, quod ex omnibus substantiis illis provenit aliqua utilitas per juvamentum in rebus corporalibus: quia inferiores Angeli in motu sphaerarum Deo ministrant, sicut a quibusdam dicitur, et probabile videtur, cum Gregorius dicat corporalem creaturam per spiritualem administrari. Illuminatio autem inferiorum Angelorum est a Deo per proximos et medios, ut dicit dionysius, et ita omnes influentiam habent super motum corporalium, vel ad minus quantum ad custodiam hominum, quae pertinet ad ultimum ordinem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod verba ista aliter a Gregorio et a dionysio exponuntur; et quantum ad aliquid eodem modo: in hoc enim conveniunt quod Angelorum numerus non est determinatus nobis; sed in hoc differunt, quia dionysius vult, quod cum dicitur, millia millium, unum mille multiplicat aliud, ac si diceret, millesies mille; et sic aequalis numerus importatur, cum dicitur, millia millium primo, et decies centena millia secundo, quod habet una littera. Tantum enim est decies centum millia, quantum millies millia. Et secundum hoc datur intelligi quasi aequalis numerus ministrantium et assistentium. Vel secundum aliam litteram quae habet, millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei, datur intelligi, quod numerus assistentium excedit numerum ministrantium propter suam nobilitatem: quod consonat ei quod supra dictum est secundum intentionem dionysii, quod scilicet nobiliores creaturae plures sunt. Unde dicit, quod in hoc verbo maximus numerus apud nos nomen proprium habens, scilicet mille, multiplicatur per omnes maximos numeros, scilicet limites nominatos, scilicet per seipsum, cum dicitur millia millium; per denarium cum dicitur, decies millies; per centenarium cum dicitur centena millia; in quo ostenditur maxima numerositas excedens nostrum intellectum.

Sed Gregorius vult quod sit constructio partitiva cum dicitur millia millium, quasi diceret, millia de numero millium: unde vult quod datur intelligi major numerus ministrantium quam assistentium, per hoc quod ad administrantes ponitur numerus non determinatus, et ad assistentes determinatus.

¶a4 Articulus 4: Utrum unius speciei sint plures Angeli.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sint plures Angeli unius speciei. Sicut enim Angelus est substantia simplex, ita et anima. Sed omnes animae rationales sunt unius speciei. Ergo et omnes Angeli.

AG2

Praeterea, perfectio una secundum speciem est eorum quae in specie conveniunt. Sed omnes Angeli sunt perfectibiles una perfectione secundum speciem, quae est gratia vel gloria. Ergo videtur quod sint unius speciei.

AG3

Praeterea, divinae bonitatis, ut dictum est, proprium est nobiliora in entibus magis multiplicare, ut bonitas sua magis diffundatur. Sed in vilibus creaturis invenitur magna multitudo participantium unam speciem. Ergo videtur quod multo fortius hoc sit in Angelis.

AG4

Praeterea, secundum boetium, nullius rei sine consortio potest esse jucunda possessio. Sed in Angelis est maxima jucunditas, cum delectatio sit de ratione felicitatis, secundum Philosophum in 1 ethic.. Ergo videtur quod in Angelis sit multorum consortium in una specie.

SC1

Sed contra, multiplicatio individuorum unius speciei non est nisi ad conservandum speciei perpetuitatem, quae in uno salvari non potest: unde in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, ut sol et luna. Sed Angelus est substantia incorruptibilis. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

SC2

Praeterea, Angelus est perfectior quolibet corpore.

Sed aliquod corpus ad tantam perfectionem pervenit ut nihil suae naturae sit extra ipsum, ut patet in his quae constant ex tota materia suae speciei, ut patet in caelo, ut dicitur in 1 cael. Et mund.. Ergo videtur quod multo fortius extra unum Angelum non sit aliquid suae speciei.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dixerunt, quod omnes Angeli sunt unius speciei, adeo quod etiam Angelus et anima non differunt specie. Alii vero dicunt quod Angelus et anima differunt specie, et Angeli unius ordinis ab Angelis alterius ordinis; sed omnes qui sunt unius ordinis, sunt unius speciei. Alii vero dicunt, quod nullus Angelus est unius speciei cum alio: et haec opinio concordat cum dictis Philosophorum, et etiam dionysii, qui ponit in 10 cap.

Cael. Hierarch., in eodem ordine esse primos, medios, et ultimos. Et huic necessarium est consentire, tum ex immaterialitate, tum etiam ex incorporeitate. Si enim immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum nisi in diversitate materiae, oportet quod forma simplex et immaterialis, non recepta in aliqua materia, sit una tantum: unde quidquid est extra eam, est alterius naturae, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est. Talis autem diversitas causat differentiam in specie. Unde oportet quoslibet duos Angelos acceptos differre secundum speciem. Hoc etiam de necessitate sequitur si ex materia componantur, dummodo non ponantur corporea: quod sic patet. Quorumcumque materia secundum esse differre ponitur, oportet, si ista materia est ejusdem ordinis in utroque (sicut materia generabilium et corruptibilium est una) quod diversae formae secundum quas diversum esse accipit, recipiantur in diversis partibus materiae. Non enim una pars materiae, diversas formas oppositas et disparatas simul recipere potest. Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur, ut dicit Commentator in libro de substantia orbis, et in 1 physic., quia separata quantitate a substantia, remanet indivisibilis, ut in 1 phys. Philosophus dicit. Sed nulla forma recipitur in materia sub quantitate intellecta, nisi forma corporalis.

Ergo impossibile est duos Angelos communicare in materia, vel in potentia unius ordinis. Sed omnis forma vel natura quae recipitur in diversis gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius, nec secundum esse, nec secundum intentionem; quamvis hoc sit possibile in natura generis, ut dicitur in 3 metaph.. Ergo impossibile est duos Angelos, si sunt incorporei, esse unius speciei.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit forma simplex, sicut et Angelus, tamen anima non recipit esse a Deo nisi in corpore: quia, secundum Augustinum, et infundendo creatur, et creando infunditur. Unde ex corpore recipit esse individuatum: quod quia non dependet ex corpore, remanet individuatio, etiam destructo corpore. Ideo Augustinus dicit, quod impossibile est positio illorum haereticorum qui dicunt, plures animas ante corpus creatas fuisse. Sic autem non est in Angelo: et ideo non est ratio similis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc tenet in perfectionibus quae sunt de natura rei, non autem in perfectionibus superadditis, quae non sequuntur ex principiis naturae, quales sunt gratia et gloria.

Possunt enim etiam in corporibus diversa secundum speciem unum specie colorem habere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc quod sunt multi Angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod delectatio, secundum Philosophum in ethicis, sequitur operationem perfectam: et ideo ad jucunditatem consortium exigitur in illa natura in qua non potest esse in uno perfecta operatio sine alterius adiutorio, ut in hominibus, in quibus unus per seipsum non sufficit ad operationem suae speciei: quod

non potest in Angelis poni: et ideo huiusmodi objectio est vana. Non tamen negamus quin unus Angelus ab alio juvetur, cum inferiores per superiores illuminentur; et in hac societate est jucunditas civium caelestis curiae. Sed ad hoc non exigitur unitas speciei, sed conformitas gratiae.

¶a5 Articulus 5: Utrum Angeli sint unius generis.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli non reducantur in unum genus. Quaecumque enim sunt unius generis, communicant in una potentia generis, ut dicitur in 10 metaphysic.: sed Angeli non communicant in una potentia generis, quia immateriales sunt. Ergo videtur quod non sint unius generis.

AG2

Praeterea, quaecumque exeunt ab aliquo communi, per divisionem exeunt ab illo, et prius erant in illo in potentia. Sed Angelus non exit de potentia in actum nisi sumatur potentia agentis; alias esset generabilis et corruptibilis: nec iterum est ponere aliquod unum secundum rem in plures Angelos divisum: hoc enim non posset esse, nisi illud unum esset quantum. Ergo non inveniuntur plures Angeli unius generis.

AG3

Praeterea, omne genus univoce et aequaliter praedicatur de suis speciebus. Sed essentialia Angelorum quae consequuntur naturam communem in ipsis, inveniuntur in Angelis secundum magis et minus, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non sint unius generis.

AG4

Praeterea, quod differt ab alio in specie, si communicat cum eo genere, oportet esse compositum ex genere et differentia. Sed compositio generis et differentiae praesupponit compositionem formae et materiae, ut videtur: quia, secundum Avicennam, differentia sumitur ex principiis formalibus rei, genus autem ex materialibus: unde in 5 metaph., dicuntur esse genere unum quae in materia conveniunt. Ergo videtur, cum Angelus non sit compositus ex materia et forma, et unus differat in specie ab alio Angelo, quod non possit etiam in genere convenire.

SC1

Sed contra, genus substantiae est tantum genus unum. Sed quilibet Angelus est in genere substantiae.

Ergo videtur quod in genere uno conveniant.

SC2

Praeterea, differentia addita generi constituit speciem. Sed incorporeum, secundum porphy., est differentia substantiae. Ergo substantia incorporea est species substantiae. Praedicatur autem de multis Angelis specie differentibus. Ergo est genus subalternum.

Et ita in genere subalterno etiam Angeli conveniunt.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere; et ita oportet quod omnes Angeli ponantur in praedicamento substantiae. Haec est enim ratio substantiae, prout est praedicamentum, secundum Avicennam, quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa: et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis: ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiae, secundum quod appropinquat ad esse in actu; sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus: quia in compositis possibilitas est ex parte materiae, sed complementum est ex parte formae; et ideo ex parte materiae sumitur genus, et ex parte formae differentia: non autem ita quod materia sit genus, aut forma differentia, cum utrumque sit pars, et neutrum praedicetur; sed quia materia est materia totius, non solum formae; et forma perfectio totius, non solum materiae; ideo totum potest assignari ex materia et forma et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia, est nomen generis; et nomen designans totum ex forma, est nomen differentiae; et nomen designans totum ex utroque, est nomen speciei: et hoc patet si consideretur quomodo corpus est genus animati corporis, et animatum differentia: semper enim invenitur genus sumptum ab eo quod materiale est, et differentia ab eo quod est formale: et inde est quod differentia determinat genus sicut forma materiam. In simplicibus autem naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex: quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quaedam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiae specificae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod conveniant nisi in una intentione potentiae, quae est possibilitas recipiendi esse a Deo, in quo subsistant sine quantitate et materia.

RA2

Et per hoc patet responsio ad secundum: quia non oportet esse unam numero potentiam quae dividatur in omnes Angelos, vel in qua prius fuerint in potentia quam in actu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod genus praedicatur aequaliter de speciebus quantum ad intentionem, sed non semper quantum ad esse, sicut in figura et numero, ut in 3 metaph. Dicitur.

Sed hoc in speciebus non contingit, ut ibidem dicitur: unde ex hoc sufficienter posset probari quod non sunt unius speciei, non autem quod non sunt unius generis, cum conveniant in genere, ad quod se habent omnes Angeli sicut diversae species numerorum se habent ad numerum, quarum una secundum esse est prior alia.

RA4

Ad quartum patet responsio per ea quae dicta sunt.

¶a6 Articulus 6: Utrum Angelus et anima differant specie.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Angelus et anima specie non differant. Quaecumque enim conveniunt in ultima differentia constitutiva, sunt eadem specie, quia ipsa est quae complet rationem speciei. Sed Angelus et anima sunt hujusmodi.

Ergo non differunt secundum speciem.

Probatio minoris. Ultima differentia constitutiva sumitur ab eo quod nobilissimum in re est, cum se habeat ad genus et differentias praecedentes proportionabiliter sicut forma ad materiam. Sed Angelus et anima conveniunt in eo quod est nobilissimum in utroque, scilicet in intellectu. Ergo conveniunt in ultima differentia constitutiva.

AG2

Si diceret, quod ultima differentia constitutiva Angeli est intellectuale, quod ab intellectu sumitur, ultima autem differentia animae est rationale, sicut etiam dionysius, videtur distinguere ordinem intellectualium et rationalium: contra. Ea quae conveniunt communiter in duobus, non distinguunt inter ipsa. Sed intellectus non tantum ponitur in Angelis sed etiam in anima, ut patet in 3 de anima: similiter et ratio non tantum animae sed etiam Angelo convenit; unde Gregorius in homil. Epiph.

Angelum animal rationale vocat; et supra Magister creaturam rationalem in Angelum et animam distinxit.

Ergo Angelus et anima non differunt penes rationale et intellectuale.

AG3

Si diceret, quod distinguitur penes unibile corpori et non unibile: contra. Quidquid consequitur rem habentem esse completum, non distinguit eam essentialiter a re alia: quia omnia hujusmodi quae sic consequuntur rem, sunt de genere accidentium.

Sed unio ad corpus est quaedam relatio quae consequitur animam habentem in se esse completum ad corpus non dependens; alias sine corpore esse non posset. Ergo hoc quod est unibile corpori, non distinguit essentialiter vel secundum speciem animam ab Angelo.

AG4

Praeterea, differentia specifica non assignatur alicui rei nisi secundum quod est in genere ut species: quia differentia est qua abundat species a genere. Sed anima in quantum est forma talis corporis, non est in genere substantiae ut species, sed ut principium. Cum ergo unibilitas non conveniat animae nisi secundum quod est forma, videtur quod esse unibile non possit esse distinguens secundum speciem animam ab Angelo.

AG5

Praeterea, ea quorum est unus finis, non differunt specie, cum cuilibet rei proprius finis respondeat.

Sed idem est finis Angeli et animae rationalis; scilicet beatitudo aeterna, ut supra, distinct. 1, Magister dicit; quod etiam haberi ex eo potest quod dicitur Matth. 23, 30: erunt sicut Angeli Dei in caelo. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

SC1

Sed contra, plus differt anima ab Angelo, quam unus Angelus ab alio. Sed unus Angelus differt ab alio secundum speciem, ut dictum est. Ergo multo fortius anima ab Angelo.

SC2

Praeterea, eidem formae vel perfectioni respondet idem perfectibile. Sed anima et Angelus sunt quaedam formae, prout communiter omnes substantias a materia separatas formas dicimus, quarum formae materiales sunt imagines, ut boetius in Lib. 1 de Trinit. Dicit. Cum ergo animae respondeat hoc perfectibile quod est corpus humanum, Angelo vero vel nullius vel alterius speciei, ut corpus aereum, secundum quod Augustinus videtur dicere, vel etiam corpus caeleste secundum opinionem Avicennae et quorundam Philosophorum; videtur quod anima et Angelus non sunt unius speciei.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod anima non est in genere substantiae sicut species, sed sicut principium, cum sit forma; unde non proprie dicitur anima specie differre vel convenire cum alia substantia; sed proprie dicitur, quod secundum animam compositum ab alia vel cum alia substantia convenit specie vel differt. Sed hoc non videtur esse necessarium: quia, ut Avicenna dicit in sua metaph., ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae requiritur quod sit res quidditatem habens, cui debeat esse absolutum, ut per se esse dicatur vel subsistens: et ideo duobus modis potest contingere quod aliquid ad substantiae genus pertinens, non sit in genere substantiae

sicut species: vel quia res illa non habet quidditatem aliam nisi suum esse; et propter hoc Deus non est in genere substantiae sicut species, ut ipse Avicenna dicit: vel quia res illa non habet esse absolutum, ut ens per se dici possit; et propter hoc materia prima et formae materiales non sunt in genere substantiae sicut species, sed solum sicut principia. Anima autem rationalis habet esse absolutum, non dependens a materia; quod est aliud a sua quidditate, sicut etiam de Angelis dictum est: et ideo relinquatur quod sit in genere substantiae sicut species, et etiam sicut principium, in quantum est forma hujus corporis: et inde venit ista distinctio, quod formarum quaedam sunt formae materiales, quae non sunt species substantiae; quaedam vero sunt formae et substantiae, sicut animae rationales.

Secunda opinio est eorum qui dicunt, animam et Angelum unius speciei esse: quod nullo modo potest esse, si ab anima et Angelo compositio formae et materiae removeatur, ut supra de Angelis dictum est.

Et ideo tertia opinio communior est, cui assentiendum videtur, quod anima et Angelus specie differunt.

Quibus autem differentiis specificis distinguantur, diversimode assignatur. Quidam enim assignant eas specie distingui, per hoc quod est unibile corpori et non unibile. Alii vero per hoc quod est rationale et intellectuale esse. Tertio secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum tantum; quod convenit Angelo; qui a superiori, scilicet Deo vel Angelo, illuminationem recipit: et secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum et inferiorum, quod convenit animae humanae, quae etiam a superioribus illuminatur, et a phantasmatibus cognitionem recipit. Quarto secundum hoc quod est habere vertibilitatem immutabilem, quod Angelo convenit, eo quod immutabiliter adhaereat bono vel malo ad quod se semel per electionem convertit; vel habere mutabilem vertibilitatem, quod homini convenit, qui de bono in malum converti potest, et e contrario. Quinto secundum virtutem interpretativam: quia, secundum Damascenum, Angelus interpretatur vel loquitur quibusdam nutibus et signis intellectualibus sine vocis expressione, ut infra patebit; homo autem loquitur voce expressa. Nec est mirum quod sic diversimode Angeli et animae differre assignantur: quia differentiae essentialis, quae ignotae et innominatae sunt, secundum Philosophum designantur differentiis accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, sicut causa designatur per suum effectum; sicut calidum et frigidum assignantur differentiae ignis et aquae. Unde possunt plures differentiae pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum differentium specie, ex essentialibus differentiis causatas; quarum tamen istae melius assignantur quae priores sunt, quasi essentialibus differentiis propinquiores.

Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de Angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab Angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator in 3 de anima. Unde quia plurimum de possibilitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut corpus materiale illud possit participare, dum anima corpori unitur ad unum esse: et ideo consequuntur istae differentiae inter animam et Angelum, unibile, et non unibile, ex diverso gradu possibilitatis. Item ex eodem sequuntur aliae differentiae, rationale et intellectuale: quia ex hoc quod Angelus plus habet de actu quam anima, et minus habet de potentia, participat quasi in plena luce naturam intellectualem (unde intellectualis dicitur); anima vero quia extremum gradum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem magis defective quasi obumbrata: et ideo dicitur rationalis, quia ratio, ut dicit Isaac oritur in umbra intelligentiae.

Tertia vero distinctio sequitur ex prima et secunda: ex hoc enim quod anima corporis forma et actus est, procedunt ab essentia ejus quaedam potentiae organici affixae, ut sensus, et hujusmodi, ex quibus cognitionem intellectualem accipit, propter hoc quod rationalis est habens cognitionem decurrentem ab uno in aliud; et sic a sensibilibus in intelligibilia venit, et per hoc ab Angelo differt, qui non a sensibilibus discurrendo ad intelligibilia, cognitionem accipit. Quarta autem distinctio sequitur ex secunda: quia dicitur, quod per hoc quod Angelus intellectum deiformem habet, convertitur ad quodcumque immobiliter; per quod ab anima dicitur Angelus differre, quae non intellectu deiformi, sed per inquisitionem rationis cognitionem habet. Quinta etiam sequitur ex prima: quia propter hoc quod anima corpori unitur, potest vocem corporalem formare, non autem Angelus.

Unde patet quod istarum distinctionum prima melior est, quia accipitur secundum esse animae, quod primum est; secunda autem et tertia accipiuntur penes virtutem cognoscitivam vel intellectivam tantum, sicut secunda, vel penes intellectivam simul et sensitivam, sicut tertia. Quarta autem accipitur penes virtutem appetitivam; quia electio ad appetitum pertinet, ut dicit Philosophus in ethicis, per quam anima mutabiliter convertitur.

Unde cum appetitiva posterior sit cognitiva, haec minus valet quam praecedentes. Quinta accipitur penes virtutem motivam: formatio enim vocis est per motum corporalem membrorum. Motiva autem posterior est cognitiva et appetitiva; unde minus valet inter alias.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod differentia non est nobilior genere, sicut natura una est nobilior altera, vel sicut forma una nobilior est alia: quia differentia nullam formam dicit, quae implicite in natura generis non contineatur, ut dicit Avicenna: genus enim non significat partem essentiae rei, sed totum.

Sed dicitur genere nobilior, sicut determinatum indeterminato; et per hunc modum habere intellectum sic, est nobilius quam habere intellectum simpliciter; et habere sensum sic, quam habere sensum simpliciter: et ideo

anima et Angelus non conveniunt in eo quod per modum istum est nobilissimum in eis; unde non oportet quod conveniant in differentia ultima specifica, et ita sint idem specie.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in homine est intellectus; non tamen propter hoc in ordine intellectualium proprie ponitur: quia illa substantia intellectualis dicitur cujus tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia quae cognoscit, subito sine inquisitione sibi offeruntur: non autem ita est de cognitione animae, quia per inquisitionem et discursum rationis ad notitiam rei venit: et ideo rationalis dicitur, quia ejus cognitio secundum terminum tantum et secundum principium intellectualis est: secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit (unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur): secundum terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur; et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quamdam participationem. Ratio autem et de Deo et de Angelis dicitur; tamen alio modo sumitur, secundum quod scilicet omnis cognitio immaterialis ratio potest dici, prout dividitur ratio contra sensum, et non contra intellectum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unibilitas non est propria differentia essentialis; sed est quaedam designatio essentialis differentiae per effectum, ut dictum est.

RA4

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum; quia illud quod convenit animae in quantum est forma, est effectus differentiae essentialis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ea quae differunt specie, differunt secundum finem proximum, qui est permanentia vel operatio rei, ut in 2 cael. Et mundi dicitur. Possunt tamen convenire in fine ultimo, et hujusmodi finis est beatitudo.

EX

Et quatuor quidem Angelis videntur attributa.

Videtur inconvenienter numerare: quia dionysius attribuit tria Angelis, scilicet essentiam, virtutem et operationem; hic autem de operatione non fit mentio.

Praeterea, in 11 metaph. Dicitur a Commentatore, quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum; et ita videtur quod duo tantum debeant esse attributa.

Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non debeat dividi contra tertium attributum.

Item quaeritur de ratione numeri.

Ad hoc dicendum, quod haec attributa accipiuntur secundum haec tria: substantia, species, et virtus, quae sic differunt. Res enim potest considerari secundum quod est principium alterius; et sic invenitur in re virtus, et secundum hoc attribuitur Angelis liberum arbitrium. Vel secundum quod est in se, et hoc dupliciter: vel quantum ad ipsam naturam subsistentem, vel quantum ad modum perfectionis ejus, secundum quam speciem sortitur; et sic est species, et tertium attributum, quod est naturae rationalitas, secundum quod ratio dicta est in Angelis esse. Si vero quantum ad ipsam naturam subsistentem, sic est substantia; et secundum hanc duo sumuntur secundum duplicem acceptionem ejus: scilicet prout dicitur quidditas rei, et sic sumitur primum attributum, scilicet essentiae simplicitas; vel secundum quod dicitur hypostasis, et sic sumitur secundum, scilicet personalitas.

Ad primum ergo dicendum, quod operationis principium est ipsemet Angelus; et ideo non numeratur inter collata sibi a creatione.

Ad secundum dicendum, quod ista duo sunt quasi duae potentiae ejus; unde reducitur ad ultimum attributum et ad tertium diversimode.

Ad tertium dicendum, quod in tertio attributo ponitur ratio et voluntas non secundum quod sunt potentiae consequentes essentiam, sed ut per eas designatur species essentiae ex qua procedunt, sicut etiam rationale ponitur differentia hominis: sed ad quartum pertinent, secundum quod sunt potentiae.

Differentem essentiae tenuitatem, et differentem sapientiae perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelligitur.

Quomodo hoc sit ex dictis patet: quia quanto quidditas est magis propinqua ad esse divinum, tanto minus habet de potentia, et ita est major simplicitas; et ita etiam cetera nobiliora erunt in quantum nobilius esse recipiunt.

Qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam per munera gratiae aliis praeerant. Quantum ad illos qui ponunt Angelos in gratuitis creatos facile est rationem assignare: quia ad nihil aliud potuit gratia mensurari nisi ad capacitatem naturae. Si autem ponantur in gratia non creati, tunc, cum in naturalibus simul accipiendus sit conatus secundum quod naturalia dicimus etiam illa in quae per principia naturalia possumus, prout naturale contra gratuitum dividitur; probabile est etiam ut cujus natura est dignior, etiam conatus esset major in illud ad quod natura ordinabatur, cum non esset aliquid retardans, sicut in nobis, in quibus corpus quod corrumpitur, aggravat animam, sapient. 9, 15. Et ideo quidquid sit de Angelis, certum est quod nobis non infunditur gratia secundum mensuram naturalium, sed magis secundum mensuram conatus.

|a0 Prologus

Hic Magister inquit, quales Angeli effecti sunt secundum culpam vel gratiam; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod Angeli non sunt facti mali in principio suae creationis; in secunda ostendit qua perfectione erant boni, ibi: hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt. Prima in duas: in prima ponit quaestionem; in secunda prosequitur eam, secundum diversas opiniones, ibi: putaverunt enim quidam, Angelos qui ceciderunt creatos esse malos. Et circa hoc duo facit: primo ponit opinionem dicentium Angelos creatos esse malos; secundo ponit contrariam opinionem, ibi: aliis autem videtur omnes Angelos creatos esse bonos.

Et circa hoc tria facit: primo ponitur opinio; secundo improbatio primae opinionis, et confirmatio hujus auctoritate et ratione, ibi: ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini; tertio ponitur responsio ad auctoritates primae opinionis, ibi: Augustinus exterminans opinionem eorum qui Angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos; et primo exponitur auctoritas Job; secundo auctoritas evangelii, ibi: deinde qualiter verba Domini quae supra posuit accipienda sint Augustinus aperit.

Hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Hic ostenditur quam perfectionem habuerint Angeli in principio suae creationis, et primo quantum ad cognitionem, secundo quantum ad dilectionem, ibi: solet etiam quaeri, utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint.

Hic tria quaeruntur: 1 utrum Angelus in principio suae creationis malus fuerit; 2 de naturali cognitione Angelorum; 3 de dilectione eorum.

|a1 Articulus 1: Utrum Angelus in principio suae creationis potuerit esse malus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus in principio suae creationis malus esse potuit.

Dicitur enim ad Rom. 9, 21: numquid non habet potestatem figulus ex eodem luto facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam? vasa quae in honorem Deus, sicut figulus, facit, sunt sancti, qui praeparantur in gloriam: vasa autem in contumeliam sunt peccatores praeparati ad poenam. Ergo potest Deus quosdam justos et quosdam peccatores creare: et sic potuit Angelus in principio creationis suae malus esse.

AG2

Praeterea, Isaiae 45 dicitur, quod Deus est faciens bonum, et creans malum. Sed primum malum inventum est in Angelo. Ergo videtur quod a Deo creatus sit malus.

AG3

Praeterea, secundum Augustinum, Angelus et homo, ad minus secundum animam, simul creati sunt. Sed homo factus est propter reparationem ruinae angelicae; non autem hoc esset, Angelo adhuc non ruente. Ergo videtur quod Angelus in principio creationis suae malus et ruens fuit.

AG4

Praeterea, in naturis corporalibus videmus quod statim ut res incipit esse, habet operationem suam. Unde idem est instans ad quod terminatur generatio ignis, et in quo incipit motus localis ejus.

Sed voluntas Angeli est virtuosior quam natura corporalis. Ergo in principio creationis voluntas in operationem exire potuit. Sed per operationem suam, quae indivisibilis est, et ita in instanti compleri potuit, factus est malus. Ergo bene dicitur, quod in primo instanti suae creationis potuit esse malus.

AG5

Praeterea, si prius fuit bonus et postea malus, est signare ultimum instans in quo fuit bonus vel innocens, et primum in quo fuit malus. Aut est ergo unum et idem instans; et sic simul est bonus et malus: aut aliud et aliud; et sic cum inter quaelibet duo instantia sit unum tempus medium, in tempore isto neque erit bonus neque malus: quorum utrumque est impossibile. Ergo Angelus non est factus ex bono malus, sed in principio creationis suae fuit malus.

SC1

Sed contra, Gen. 1, 31, dicitur: vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Sed Angelum fecerat. Ergo in principio suae creationis bonus erat.

SC2

Praeterea, dicitur, quod inferiores Angeli peccaverunt occasionem sumentes ex peccato primi.

Sed hoc non potest esse, nisi primo viderint eum bonum. Ergo videtur, quod aliquando fuit bonum.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex positio.

Quidam enim dixerunt, quod Angelus a Deo creatus est malus. Hoc autem haereticum est, et impossibile. Nullus enim effectus consequitur ab agente nisi secundum conditionem agentis. Dictum est autem supra, quod causa creationis rerum est quia Deus bonitatem suam rebus communicare voluit; unde impossibile est quod ab ipso fiat aliquid nisi secundum quod suae bonitatis particeps est; et hujusmodi est bonum, et non malum.

Ideo alii dixerunt, quod Angelus, in principio suae creationis, malus fuit, non tamen malitiam a Deo habuit, sed actu propriae voluntatis.

Haec autem positio vana et erronea est et falsa.

Vana, quia non habet fundamentum firmum per quod probetur, cum malitia Angeli ex voluntate ejus dependeat; et ideo cum voluntas se habeat ad utrumlibet, ratio inveniri non potest. Erronea est, quia primae opinioni nimis vicina est et a Magistris damnata. Falsa est, quia impossibile est Angelum in primo instanti suae creationis peccasse: cujus impossibilitatis haec a quibusdam causa assignatur: quia duarum operationum se consequentium non potest esse unus terminus: operatio autem Angeli consequitur creationem; unde non potest esse quod idem sit instans in quo primo est ens, quod est terminus creationis, et in quo primo est malus, quod est terminus operationis. Sed haec ratio non videtur cogens: quia cum operatio voluntatis Angeli non sit continua, non oportet quod ultimum ejus differat a principio: principium autem potest esse simul cum termino creationis; unde et terminus operationis potest esse simul cum termino creationis. Nec potest dici, quod oporteat actum voluntatis sequi apprehensionem intellectus, nisi ordine naturae: quia de eodem potest simul esse cognitio et voluntas. Nec iterum potest dici quod oportet collationem praecedere de appetendo: quia intellectus Angeli non est inquisitivus vel collativus.

Et ideo aliter dicendum, quod cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid volitum nisi apprehendatur ut bonum ad appetendum; quod si vere est bonum, non est peccatum in appetitu.

Ergo oportet, si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, et non vere bonum. Sed, secundum Augustinum in libro contra academicos, non potest aliquis judicare verisimile, nisi verum sit cognitum. Ergo oportet ut intellectus veri boni praecedat intellectum verisimilis boni; et ita appetitus aestimati boni quo malus fit Angelus, non potest sequi primum actum intellectus secundum quod considerat verum bonum, sed secundum quod considerat verisimile bonum. Unde cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit in primo instanti creationis appetitus Angeli esse malus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in vasis contumeliae non facit Deus malitiam, sed naturam; sed ordinat malitiam ad poenam; et iste ordo designatur cum dicitur: in contumeliam. Potest enim designari ordo vel poenae ad culpam, et hic ordo est a Deo; vel culpae ad naturam, et haec conjunctio non est a Deo. Unde in proposito tenetur consecutive, non causative.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de malo poenae, et non de malo culpae; et de hoc infra plenius agetur, dist. 37.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam supposito quod homo simul cum Angelo creatus sit, non oportet quod Angelo existente malo, creatus sit homo: quia non est principalis finis creationis hominis, reparatio ruinae angelicae, sed quaedam utilitas consequens, ut supra dictum est. Et hanc utilitatem Deus praevidebat, in cujus praescientia eventus omnium rerum erant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in instanti suae creationis aliquem actum voluntatis habere potuit; non tamen primus actus potuit esse malus sicut nec prima cognitio falsa.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum quosdam, in eodem instanti Angelus fuit primo bonus, et post malus, et illud instans quamvis sit unum re, tamen differt ratione, secundum quod est finis praeteriti et principium futuri. Sed diversa ratio comparisonis non tollit conjunctionem eorum quae sunt in uno instanti; unde sequeretur quod innocentia et malitia ejus conjungerentur, quod est impossibile.

Ideo alii dicunt, quod in toto tempore praecedenti fuit bonus, sed in istius temporis ultimo instanti est malus: et sicut non est assignare immediatum instans ante aliud instans, ita nec ultimum instans in quo fuit bonus. Sed ista ratio bona est, prout inducitur a Philosopho, in 8 physic., tunc quando nunc continuat tempus quietis et motus, qui semper se tenet cum passione, quae inest subjecto mobili tempore quietis, sive praecedat quies sive sequatur. Sed si poneretur instans inter duas quietes, vel inter duas partes motus continui, non magis se tenet cum uno quam cum alio. Non autem dicimus hic quod Angelus per aliquem motum continuum factus sit malus; et ideo primum instans malitiae suae non est medium inter quietem et motum, sed inter duas quietes. Unde ratio ista non est ad propositum.

Ideo aliter dicendum, quod est assignare ultimum instans in quo Angelus fuit bonus et primum in quo fuit malus, nec inter haec instantia fuit tempus medium, quia tempus formaliter est numerus, nec sequitur ipsum continuitas nisi ex parte motus. Unde cum vicissitudo affectionum in Angelo, per quas est bonus et malus, non sit continua, nec ordinata ad aliquem motum continuum; numerus earum dicitur tempus, quia secundum prius et posterius se habent; sed non erit continuum; unde inter ejus instantia non necessario accipietur tempus medium, sicut nec inter duas unitates numerus.

|+d3.q3 Distinctio 3, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de cognitione Angelorum, et circa hoc quatuor quaeruntur: 1 utrum Angelus cognoscat per species; 2 utrum in superioribus sint species magis universales; 3 utrum per species istas, singularium cognitionem habere possint; 4 utrum possint simul plura intelligere.

|a1 Articulus 1: Utrum Angelus cognoscat res per suam essentiam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Angelus per essentiam suam res cognoscat et non per species aliquas. Quia, secundum Philosophum, anima est species specierum.

Sed Angelus simplicior est anima et nobilior.

Ergo essentia Angeli est similitudo vel species rerum. Sed res potest in similitudine sui cognosci.

Ergo videtur quod Angelus intuendo essentiam suam, res cognoscat, et non per species aliquas.

AG2

Praeterea, omnis species vel est causa rei, vel a re accepta. Sed species rerum in intellectu Angeli non possunt esse causatae a rebus, cum Angelus careat potentiis et organis, quibus fit abstractio a sensibilibus: nec iterum sunt causae rerum, cum Angeli non sint causatores. Ergo videtur quod Angeli per species non cognoscant.

AG3

Praeterea, secundum dionysium, nobiliora in entibus sunt inferiorum exemplaria. Sed in exemplari res optime cognoscitur.

Cum ergo Angeli inter res creatas sint nobilissimi, quasi Deo propinquiores, secundum Augustinum; videtur quod natura sua inspecta, alias res cognoscant.

AG4

Praeterea, intellectum et intellectus non differunt nisi quando utrumque eorum est in potentia, ut in 1 Lib. Dictum est. Ergo omnis intellectus qui est semper in actu, non differt in eo intelligens et intellectus. Sed intellectus substantiae separatae videtur semper in actu esse, cum suum intelligere non sequatur transmutationem aliquam.

Ergo videtur quod in ea non differat species intellecta et substantia intellectus; et ita non per species cognoscit.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit quod Angeli illuminantur per scibiles rerum rationes. Hae autem non sunt nisi species rerum intellectae. Ergo per species rerum cognitionem habent.

SC2

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis.

Sed illa quae sunt in intelligentia, sunt in ea per modum intelligibilem, ut in eodem libro dicitur; quae autem sic sunt in ea, sunt in ea ad cognoscendum.

Ergo videtur quod res per formas cognoscant.

CO

Respondeo dicendum, quod intellectus angelicus est medius inter intellectum divinum et humanum, et virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellectae est ipsa divina essentia, quae est rerum causa exemplaris et efficiens; in intellectu vero humano similitudo rei intellectae est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ejus; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et hujus similitudo est accepta a re. Sed in intellectu angelico similitudo rei intellectae est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re, cum non sint ex rebus divisibilibus cognitionem congregantes, ut dionysius dicit.

Nec tamen est causa rei secundum fidem, sed est infusa a Deo ad cognoscendum. Et ratio hujus sumi potest ex verbis Commentatoris, in 11 metaph.. Ipse enim dicit quod secundum ordinem simplicitatis naturarum separatarum est ordo distantiae speciei intellectae ab intellectu; unde in prima essentia, cui non admiscetur potentia aliqua, est omnino idem intelligens et intellectus; in aliis autem secundum quod plus admiscetur de potentia, est major distantia inter speciem intellectam et intellectum. Cujus ratio est quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu; unde illud cujus essentia est purus actus, intelligit sine receptione alicujus perficientis, quod sit extra essentiam ejus; illud vero in quo est potentia, non poterit intelligere nisi perficiatur in actu per aliquid receptum ab extrinseco; et hoc est lumen intellectivum naturale, quod a Deo in substantias intellectivas emittitur. Et quia unumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis; lumen illud quod in Deo est simplex, recipitur in mente Angeli ut divisum et multiplicatum: omnis enim potentia receptiva de se divisibilitatem habet secundum quod non est terminata ad unum, quod fit per actum terminantem: et ideo dicitur in libro de causis, quod sicut in natura inferiori multiplicantur singularia, ita et species intelligibiles in intelligentiis; utrumque enim est propter multiplicabilitatem potentiae; et istae sunt species per quas Angeli cognoscunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima dicitur species specierum, inquantum per intellectum agentem facit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem, sicut ibidem sensus dicitur species sensibilis, et manus organum organorum, inquantum videlicet omnia artificialia per manus efficiuntur; unde in 14 de animalibus dicitur, quod manus datae sunt homini loco cornuum, et omnium quibus alia animalia juvantur. Unde non sequitur quod essentia animae vel Angeli sit talis species in qua omnia cognoscantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in intellectu Angeli existentes, non sunt a rebus acceptae, quia species intelligibilis non accipitur a re nisi mediante phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut in 3 de anima dicitur. Nec tamen sunt causae rerum per modum creationis, sed forte per modum motus, si forte ponantur orbis movere, quorum motus est causa formarum naturalium. Nihilominus tamen oportet quod quaedam cognoscant quorum non sunt causae, sicut ipsos orbis, et alios Angelos. Unde dicendum, quod ad hoc quod aliquam assimilationem habeant ad invicem, potest contingere dupliciter; vel ita quod unum sit causa alterius, similitudinem suam illi imprimens, sicut ignis et aer calefactus; et hoc modo intellectus divinus et humanus habent assimilationem ad res intellectas, licet modo converso, quia intellectus divinus imprimit in rem formam, per quam res sibi similatur; intellectus autem humanus speciem, per quam rei assimilatur, a re accipit: vel ita quod utrumque sit ab una causa similem formam utrique imprimente; et sic intellectus angelicus rebus cognitis assimilatur, quia formae quae a Deo impressae sunt rebus ad subsistendum, sunt etiam Angelo impressae ad cognoscendum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod res non cognoscitur perfecte in exemplari, nisi a quo ducitur secundum totum quod in ipsa est; et hoc modo res cognoscuntur in primo exemplari, quod imitantur res secundum esse illud quod in re est. Sic autem non est de essentia Angeli, cum non sit causa vel exemplar totius quod in re est, scilicet materiae et formae: et propterea non est actu exemplar nisi per hoc quod potentia sua completur per lumen a Deo immissum, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus angelicus etsi ponatur semper in actu respectu cognitorum naturalium, non tamen esse in actu habet a se, sed ab alio: unde sicut in ipso differt esse et quod est, propter hoc quod esse quod habet, habet ab alio; ita differt in eo intellectus et quo actu intelligit, propter hoc quod intelligere ab alio habet.

|a2 Articulus 2: Utrum Angeli superiores intelligant per species universales.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species superiorum non sint universales speciebus quas habent Angeli inferiores. Quia, secundum Philosophum in 1 de anima, animal universale aut nihil est, aut posterius est. Non enim dicitur esse posterius nisi propter abstractionem a rebus, in qua completur intentio universalitatis per actum intellectus abstrahentis. Cum ergo intellectus Angeli non abstrahat species a rebus, videtur quod species non sint universales in ipso.

AG2

Praeterea, si dicantur universales, aut hoc est quantum ad cognitionem, aut quantum ad operationem. Non quantum ad cognitionem, quia naturalium causarum omnes cognitionem habent, et sui ipsorum, et Dei; non quantum ad operationem, quia non sunt rerum operatores, ut dictum est. Ergo videtur, quod nullo modo possint quorundam species universales esse.

AG3

Praeterea, quanto cognitio est magis propria, tanto est magis perfecta. Sed superiorum cognitio perfectior est, sicut et natura simplicior, ut ex praedictis patet. Ergo videtur quod superiorum species non sint magis universales.

AG4

Praeterea, qui cognoscit universalia, non potest propria cognoscere, nisi acquirat aliquid de propriis rei. Si ergo inferiorum Angelorum species essent magis propriae, oporteret quod superiores non reducerentur in actum propriae cognitionis rerum nisi per inferiores: quod est inconveniens, cum magis e contra contingat, secundum dionysium.

Ergo videtur idem quod prius.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit, quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem, et inferiores particularem et subjectam.

SC2

Praeterea, hoc idem videtur per hoc quod in libro de causis dicitur, quod cum omnis intelligentia sit plena formis, in quibusdam sunt formae magis universales, scilicet in superioribus; et in quibusdam minus, scilicet in inferioribus.

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum theologos et Philosophos oportet ponere formas superiorum Angelorum esse magis universales.

Cujus ratio est, quia in omnibus scientiis et artibus, sive speculativis sive operativis, oportet quod illa quae est altior et ordinativa aliarum, consideret rationes magis universales, eo quod principia sunt parva quantitate, et maxima virtute, et simplicia ad plurima se extendunt: verbi gratia, sub civili scientia est militaris, et sub militari equestris, et sic deinceps; civilis autem sub consideratione boni humani absolute; militaris autem considerat hoc idem, secundum quod determinatur ad res bellicas, et sic deinceps: et propter hoc inferior accipit principia sua a superiori, quae est quasi propter qui demonstrans: et hoc etiam facilius patet in scientiis speculativis: quia metaphysica, quae est ordinativa aliarum, considerat rationem entis absolute; aliae vero secundum determinationem aliquam. Hoc autem sic est in Angelis, et secundum omnes Philosophos, et secundum nos: quia superiores per suam scientiam ordinant actus et officia inferiorum, illuminantes eos, et perficientes, et purgantes. Unde oportet quod scientia superiorum sit universalior, et species universaliore: quod quomodo contingat, potest videri ex verbis Commentatoris in 11 metaph..

Ipsae enim dicit, quod secundum ordinem differentiae inter intelligens et intellectum, est etiam ordo multiplicationis intellectuum: quia in intellectu superiori, qui habet minus de possibilitate, minor est compositio intelligentis et intellecti: et inde est etiam, quod sunt in eo pauciores formae intelligibiles: quia quanto minus habet de potentia lumen intellectuale, minus dividitur et multiplicatur in eo; et ideo oportet quod istae formae sint universaliore formis magis multiplicatis. Secundum hoc ergo scientia Dei est universalissima: quia una similitudine, quae est sua essentia, omnia cognoscit, ac si aliquis per rationem communem entis omnia cognoscere possit; et quanto per pauciores formas intelligit, tanto scientia ejus est universalior, et similior divinae scientiae: ut si aliquis cognoscat omnia per intentionem decem generum, et aliquis non nisi acciperet species primas generum, et sic descendendo usque ad specialissima; secundum multiplicationem specierum inveniretur particulatio earum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod est triplex universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc posterius est re; et hoc modo formae Angelorum non sunt universales.

Est etiam quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris; et per hunc modum sunt universales formae rerum in mente angelica existentes, non ita quod sint operativae, sed quia sunt operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sunt universaliore et quantum ad cognitionem et quantum ad operationem. Quantum ad cognitionem, tum ex parte ipsarum specierum, quia ad plura se extendunt; tum ex parte rerum cognitarum, quia superiores perfectius et clarius cognoscunt idem cognitum quam inferiores, unde illuminant eos; sicut etiam eandem conclusionem aliter demonstrator, aliter dialecticus cognoscit. Nec etiam est remotum a veritate quin plura subjaceant cognitioni naturali superiorum quam inferiorum. Similiter etiam sunt universaliore quantum ad operationem, tam secundum Philosophos, qui ponunt ordinem intelligentiarum secundum ordinem motuum, ex quo oportet quod causalitas formarum illius intelligentiae superioris sit universalior, cujus motus est universalior in causando, quam etiam secundum nos, qui ponimus eos ordines secundum diversa divina officia; unde superiores ordinant inferiores in suis officiis, et non e converso.

Unde remanet nobis eadem via procedendi, secundum traditionem dionysii, sicut etiam philosophis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cognitio perfecta non habetur per medium universale, quia non est efficax ad cognitionem omnium propriorum. Si autem per medium universale omnia propria efficaciter cognoscerentur, esset perfectissima cognitio; quia quanto aliquid est magis unum et simplex, tanto est virtuosius et nobilius; et hoc modo dicimus, quod Angeli superiores sufficienter per formas universales cognoscunt res, sicut Deus per essentiam suam perfecte cognoscit omnia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio procederet, si formae universales superiorum non essent sufficientes ad cognitionem propriorum, quod falsum est: quia omnia quae cognoscit inferior per formas particulares, cognoscit superior per universales, vel etiam plura: et quia ex causis universalibus confirmantur particulares, inde est quod scientia inferiorum perficitur per superiores.

¶a3 Articulus 3: Utrum Angeli intelligant particularia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli per formas intellectuales particularia non cognoscant. Ubi enim invenitur una natura communis, non est diversitas in operatione consequente naturam. Sed natura intellectualis est in Angelis et in nobis. Cum ergo intellectus noster non possit esse singularium, videtur quod nec angelicus.

AG2

Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem.

Sed quodlibet singulare in materialibus, est singulare per materiam. Cum ergo species rerum in mente angelica sint omnino a materia et a conditionibus materialibus absolutae, cum intellectus Angeli non sit minus immaterialis intellectu humano, videtur quod non possit esse principium cognoscendi singulare, prout est in sua singularitate consistens.

AG3

Praeterea, si cognoscunt singularia diversa, ergo aut uno, aut pluribus. Si uno, cum particularia sint infinita, videtur quod in intellectu Angeli sit unum quo cognoscat infinita; et sic aequabitur intellectui divino. Si autem pluribus, oportebit esse multitudinem specierum in intellectu Angeli existentium, secundum multitudinem individuorum quae possunt esse; et ita erunt infinitae species in actu in mente Angeli, quod est inconveniens.

AG4

Praeterea, esse multorum singularium dependet ex causis contingentibus, ad minus quantum ad generationem; sicut generatio Platonis ex voluntate patris ejus, ut scilicet commisceretur ejus matri.

Si ergo Angeli cognoscunt singularia, videtur quod cognoscunt futura contingentia; quod negatur, quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod singularia non cognoscant.

SC1

Sed contra, officium quorundam Angelorum est custodire homines, ut a sanctis traditur. Sed hoc non potest esse, nisi homines quos custodiunt, cognoscant.

Ergo videtur quod singularia hominum cognoscant; et eadem ratione aliarum specierum.

SC2

Praeterea, cognitio Angelorum est perfectior quam nostra. Sed nos scimus non tantum universalialia, sed etiam singularia. Ergo videtur quod multo fortius Angeli.

CO

Respondeo dicendum, quod praeter illam positionem quae ponit Angelos singularium cognitionem non habere, quae haeretica est, et veritati sacrae Scripturae contraria, sunt diversae opiniones de modo quo Angeli cognoscunt singularia.

Quidam enim dicunt, quod Angeli per formas innatas solum causas universales cognoscunt: sed ex rebus ipsius accipiunt, unde singularia ex causis universalibus producta cognoscunt. Sed hoc non videtur conveniens: quia illud quod est acceptum a re singulari, non ducit in cognitionem singularitatis ejus nisi quamdiu servantur in eo conditiones materiales individuantes illud; quod non potest esse nisi specie existente in organo corporali, ut in sensu et imaginatione. Unde cum Angeli organo corporali careant, etiamsi a rebus species abstraherent, non possent per hujusmodi species singularium cognitionem habere.

Ideo alii dixerunt, quod omnia singularia producuntur ex causis universalibus ordinatis in natura; unde cum apud Angelum sint formae ordinis causarum universi, per hujusmodi formas omnia singularia cognoscere potest: et haec videtur via Avicennae.

Sed tamen non est sufficiens secundum fidem nostram: quia in causis universalibus non cognoscitur aliquid secundum conditiones individuales, ut scilicet cognoscatur prout est hic et nunc, et hujusmodi. Unde dicit ipse Avicenna, quod Deus non cognoscit particularia particulariter, ut scilicet hoc nunc esse, et nunc non esse; et est simile de eo qui cognoscit eclipsim in causis suis universalibus, qui non cognoscit hanc eclipsim secundum quod est hic et nunc incipiens et nunc finiens, nisi sensu percipiat.

Et ideo ad hanc positionem quidam addiderunt, quod ex applicatione harum formarum universalium ad hoc particulare vel illud determinatur Angeli cognitio ut hoc singulare cognoscat. Sed hoc iterum non videtur sufficiens: quia haec applicatio universalium causarum ad singulare, aut est ad singulare quod est in intellectu Angeli; et sic supposito, supponeretur illud de quo dubitatur, scilicet singularia esse in intellectu Angeli; vel ad singulare quod est in re, sicut dicere videtur, ut si lux solis esset intelligens, intelligeret corpora ad quae radii sui applicantur. Hoc autem esse non potest: quia cum cognitio non sit nisi secundum assimilationem, impossibile est quod cognitio extendat se ultra id in quo est assimilatio. Si ergo lux solis vel intellectus Angeli assimilatur rei quam irradiat, hoc non potest esse nisi vel ex eo quod illud quod est rei recipitur in intellectu aut in luce solis (et hoc ipsi non ponunt, quia rediret prima positio), vel ex eo quod a sole aliquid circa rem ponitur; et sic non cognosceret de re nisi hoc quod circa eam ponit; sicut si sol cognosceret naturam luminis, et non propriam rationem hujus vel illius coloris quae est ex diversa recipientium proportione: et similiter etiam Angelus per hujusmodi applicationem propriam cognitionem de rebus non haberet, cum propriam naturam ipsi rei non conferat.

Alii vero dicunt, quod ex conjunctione universalium quae cognoscunt, resultat cognitio particularis, secundum quod ex pluribus formis congregatis resultat quaedam collectio accidentium, quam non est reperire in alio. Sed haec etiam non est sufficiens: quia formae individuatio non est nisi ex materia; unde quantumcumque formae aggregentur, semper remanet collectio illa communicabilis multis, quousque intelligatur per materiam individuata; unde cognitio hujusmodi formis aggregatis, non cognoscitur socrates vel Plato.

Et ideo aliter dicendum, quod eadem ratio est cognitionis singularium in Deo et in Angelis; unde considerandum est, qualiter Deus singularia cognoscat.

Oportet enim illam virtutem quae cognoscit singulare, habere apud se rei similitudinem, quantum ad condiciones individuantes: et haec est ratio quare per speciem quae est in sensu, cognoscitur singulare, et non per speciem quae est in intellectu.

Oportet autem ut apud artificem sit similitudo rei per artem conditae secundum totum illud quod ab artifice producitur: et propter hoc aedificator per artem cognoscit formam domus quam inducit in materiam; non autem hanc domum vel illam, nisi per hoc quod a sensu accipit; quia ipse materiam non facit; sed Deus est causa rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis; unde idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam; et ideo per eam cognoscuntur res non tantum in generali, sed etiam in particulari. Formae autem quae sunt in mente Angeli, sunt simillimae rationibus idealibus in mente divina existentibus, sicut deductae immediate exemplariter ab eis; unde per eas Angeli cognoscere possunt rerum singularia, quia sunt similitudines rerum etiam quantum ad dispositiones materiales individuantes, sicut et rationes vel ideae rerum existentes in mente divina.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium; et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum: et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuantur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae. Sed in Angelo ex ipso lumine determinantur species quibus fit propria rerum cognitio, sine aliquo alio accepto: et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei in quantum est exemplariter a Deo traductum, per huiusmodi species propria singularium cognitio haberi potest: et ita patet quod secundum gradum naturae intellectualis, est etiam diversus intelligendi modus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod essentia divina quamvis sit actus purus, tamen est similitudo materiae, secundum quod omne ens, quantumcumque imperfectum, a primo ente exemplariter deducitur; et ita etiam formae immateriales quae sunt in intellectu Angeli, sunt rerum similitudines, etiam quantum ad principia materialia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, quanto aliquis Angelus est superior, tanto plura una specie cognoscere potest; nullus tamen est in quo oporteat secundum numerum individuorum species multiplicari; quia per unam speciem omnia individua illius speciei cognoscit, et illa species efficitur propria ratio huius vel illius secundum respectum ad hoc vel ad illud, per modum quo ideae in intellectu divino multiplicantur: et ita neque intellectus Angeli intellectui divino aequabitur, neque infinitae species in intellectu Angeli erunt.

Relationes autem quae consequuntur actus rationis vel intellectus, in infinitum multiplicari, non est inconveniens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per species sibi a creatione inditas cognoscunt Angeli causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur vel simpliciter, vel ut frequenter; et quia contingentia futura non sunt determinata in causis suis, sed facta determinatione causarum efficiuntur in actu praesentia; ideo eorum, quamdiu futura sunt, cognitionem non habent; sed hoc solius Dei est, qui omnes successiones temporum uno actu intuetur.

¶a4 Articulus 4: Utrum Angelus intelligat plura simul.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus simul actu plura intelligat. Quia, secundum dionysium Angelus habet intellectum deiformem. Sed Deus in actu simul omnia intelligit: quia apud ipsum nulla est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio: jac. 1, 17. Ergo et intellectus Angeli est simul plurium.

AG2

Praeterea, in patria non erunt cogitationes volubiles. Sed sanctis in patria promittitur, quod erunt sicut Angeli in caelo, Matth. 22. Ergo videtur quod nec Angeli intellectus volvatur de uno in aliud, sed simul omnia cognoscat.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum felicitas est in operatione, et non in habitu. Sed Angeli habent nobilissimam felicitatem, ad minus beati. Ergo videtur quod omnium cognitorum suorum cognitionem simul in actu habeant et non successive.

AG4

Praeterea, intellectus Angeli non est minus nobilis quam intellectus agens animae rationalis.

Sed de hoc intellectu dicitur in 3 de anima, quod non quandoque intelligit et quandoque non, sed semper. Ergo multo fortius hoc verum est de intellectu Angeli.

SC1

Sed contra, secundum Augustinum Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Sed per tempus moveri, est per affectiones et conceptiones intellectus moveri.

Ergo videtur quod in Angelis sit successio intellectuum.

CO

Respondeo dicendum, quod causa quare non possunt plura simul intelligi in actu, haec est quam Algazel assignat, quia oportet semper intellectum configurari actu secundum speciem rei intelligibilem, quam apud se habet, rei intellectae in actu, ut sit assimilatio utriusque quae exigitur ad cognitionem rei. Sicut autem impossibile est, corpus secundum eandem partem diversimode figurari diversis figuris, ita impossibile est unum intellectum diversis simul speciebus ad diversa intelligenda actu informari; et ideo considerandum est, quod quicumque intellectus plura intelligit per plures species, oportet quod ea non simul intelligat, ut patet in intellectu humano secundum statum viae a rebus accipiente. Intellectus autem divinus quia uno actu omnia cognoscit, ideo simul est actu omnium. Sed intellectus Angeli cognoscit res dupliciter.

Uno modo per species plures, quae in intellectu ejus sunt; et sic oportet quod plura non simul cognoscat, nisi in quantum reducuntur ad unam speciem, per quam cognoscuntur. Alio modo cognoscunt res in uno quod est causa earum, et hoc est verbum; et sic possunt esse simul in actu cognitionis omnium. Haec autem cognitio est quasi formalis respectu praecedentis, a qua nunquam absolvuntur; et ideo frequenter invenitur traditum a sanctis et philosophis quod in intellectu ipsorum non est successio vel renovatio, quamvis sit vicissitudo in quantum intelligunt res in propria natura per species concreatas.

RA1

Ad primum dicendum, quod intellectus Angelorum dicitur deiformis, eo quod divino intellectui conformis est: non autem in hoc quod uno actu omnia intelligat, et ita simul: sed in hoc quod a rebus cognitionem non accipit, sed sine investigatione rationis et sine adminiculo sensus cognoscit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cognitiones volubiles dicuntur in quibus est etiam revolutio secundum discursum rationis de causatis in causas procedentis; aut e contrario, ut ex notis in ignota deveniat: non tamen excluditur successio cognitionum ab Angelis et a sanctis nisi secundum contemplationem verbi, prout in perfectam assimilationem divinam perducuntur; et in hoc etiam eorum felicitas essentialis consistit.

RA3

Unde patet responsio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis et agens est in Angelis sicut in nobis sed diversimode: quia intellectus possibilis in nobis est in potentia respectu specierum acceptarum a rebus per lumen intellectus agentis actu eas intelligibiles facientis; sed in eis est possibilis respectu luminis a Deo in eos procedentis. Similiter etiam lumen intellectus agentis in nobis non sufficit ad distinctam rerum cognitionem habendam, nisi secundum species receptas quas informat ut lux colores: sed lumen intellectuale in Angelis sufficit ad distinctam cognitionem rerum habendam: quia hoc ipsum lumen est ex quo formae intellectuales multiplicantur, quibus intelligentiae plenae dicuntur.

Sic ergo intellectus agens ipsorum semper dicitur in actu esse, quia incessanter ad aliquid actu considerandum lucet in Angelis sicut in nobis quantum in ipso est: non tamen oportet quod semper ad unam speciem fiat conversio, ita ut semper unum intelligatur in actu.

|+d3.q4 Distinctio 3, Quaestio 4

|a1 Articulus 1: Utrum Angelus in statu suo naturali dilexerit Deum plus quam se et omnia alia.

AG1

Circa tertium principale quaeritur de dilectione, scilicet utrum Angeli si in gratia creati non sunt, in illo statu innocentiae Deum super se et plus quam omnia dilexerunt.

Et videtur, quod non. Sic enim Deum diligere est actus caritatis, qui caritatem non habentis esse non potest. Sed Angeli in isto statu caritatem non habebant quae sine gratia non est, cum nunquam sit informis. Ergo videtur quod non dilexerunt Deum plus quam se.

AG2

Praeterea, secundum bernardum natura semper in se curva est. Sed dilectio Angelorum in primo statu non fuit nisi ex principio naturali.

Ergo tota in amantem reflectebatur, ut quidquid diligerent Angeli, propter seipsos diligerent; et ita non Deum supra se diligebant.

AG3

Praeterea, Avicenna dicit, quod nulla actio alicujus naturae est liberalis, nisi solius Dei, ex hoc quod omnem actionem aliam sequitur aliquod commodum ipsius agentis. Sed dilectio qua aliquis Deum super se diligit, est maxime liberalis. Ergo videtur quod hoc non possit alicui convenire nisi per gratiam.

AG4

Praeterea, unumquodque naturaliter appetit acquirere suum finem. Sed omne quod desideratur ab aliquo ut sibi acquirendum, propter se et minus se diligitur. Cum ergo Angeli in statu naturalium Deum sicut suum finem dilexerint, videtur quod eum super se non dilexerunt.

AG5

Praeterea, secundum dionysium, bona naturalia in Angelis remanent etiam post peccatum. Sed constat quod peccator homo vel Angelus non diligit Deum super omnia.

Ergo videtur quod nec in statu naturalium.

SC1

Sed contra, omnis dilectio aut est usus, aut fruitionis. Si ergo Angeli diligebant Deum in statu innocentiae, aut ut utentes aut ut fruantes. Si ut utentes, ergo utebantur re fruenda, quod est magnae perversitatis, secundum Augustinum; et ita esset dilectio peccati, et non naturalis. Si ut fruantes, ergo Deum propter seipsum diligebant, quia frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam.

SC2

Praeterea, Deum esse super omnia diligendum, cum sit legis naturalis, scriptum erat in mente Angeli multo expressius quam in mente hominis.

Sed non contingit sine peccato facere contra id quod per naturalem legem cordi inditum est. Ergo si Deum super omnia non diligebant, peccabant.

Quamdiu ergo sine peccato fuerunt, Deum super omnia dilexerunt.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim distinguunt dilectionem concupiscentiae et amicitiae: quae duo si diligenter consideremus, differunt secundum duos actus voluntatis, scilicet appetere, quod est rei non habitae, et amare, quod est rei habitae, secundum Augustinum.

Est ergo dilectio concupiscentiae qua quis aliquid desiderat ad concupiscendum, quod est sibi bonum secundum aliquem modum; et tali dilectione Angeli in statu naturalium Deum plus quam se diligebant vehementius appetendo bonum divinum quam suum: quia hoc erat eis delectabilius; unde totam hanc dilectionem in seipsum retorquebant. Dilectio autem amicitiae est qua aliquis aliquid, vel similitudinem ejus quod in se habet, amat in altero volens bonum ejus ad quem similitudinem habet: et propter hoc Philosophus dicit quod est similis a simili amari, sicut unus virtuosus alium diligit; in quibus tamen est vera amicitia; et tali dilectione Angeli quodammodo diligebant Deum supra se: quia ei majus bonum quam sibi optabant, scilicet esse Deum, quod sibi non volebant; sed aliquod minus bonum; sed tamen intensius sibi volebant bonum creatum quam Deo bonum divinum.

Sed ista responsio non potest stare: oportet enim ponere Angelos ad Deum habuisse dilectionem amicitiae, cum secundum bona naturalia similitudo divina in eis resplenderet. Hoc autem est de ratione amicitiae quod quamvis habeat dilectiones et utilitates annexas, non tamen ad has oculus amantis respicit, sed ad bonum amatum. Ergo in corde amantis praeponderat bonum amatum omnibus utilitatibus vel dilectionibus quae consequuntur ex amato. Sed nullum bonum erat in Angelo quod non esset ex ipso amato, scilicet Deo.

Ergo plus diligebant bonum amatum divinum quam bonum quod ipsi erant, vel quod in eis erat; et haec est alia opinio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus caritatis potest dici dupliciter: vel qui est ex caritate; et hoc non est nisi in habente caritatem: vel qui est ad caritatem, non sicut meritorius vel generativus, sed sicut praeparativus; et sic actus caritatis ante caritatem habitam haberi potest, sicut facere justa est ante habitum justitiae. Vel potest dici, quod in amicitia caritatis movetur animus ad amandum Deum ex similitudine gratiae; sed in dilectione naturali ex ipso boni naturae, quod etiam est similitudo summae bonitatis. Et propter hoc dicendum, quod cum dicitur, quod habens caritatem diligit Deum propter se ipsum, ly propter denotat habitudinem finis et efficientis, quia ipse Deus superaddit naturae unde in ejus dilectionem tendit; sed cum dicitur de carente caritate, quod diligit Deum propter se ipsum, ly propter denotat habitudinem finis, et non efficientis proximi, nisi sicut Deus in omni natura operante operatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum.

Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est; sed quia bonum est: bonum enim est per se objectum voluntatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis cuilibet naturae creatae agenti ex sua actione proveniat aliquod commodum, non tamen oportet quod illud commodum sit intentum; sicut patet in amicitia honestorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod finis est duplex: quidam proportionatus rei, receptus in ipsa ut perfectio inhaerens sibi, sicut sanitas in operationibus medicinae; et quia iste finis non est secundum esse nisi in eo cui acquiritur, ideo absolute non amatur ab aliquo supra se; sed se esse sub tali perfectione, amatur supra se esse simpliciter. Sed est quidam finis per se subsistens non dependens secundum esse a re quae est ad finem; et iste finis desideratur quidem acquiri; sed amatur supra id quod acquisitum est ab illo; et talis finis est Deus, ut supra dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod bona naturalia, prout in esse naturae absolute considerantur, remanent integra post peccatum, tamen pervertuntur quantum ad rectum ordinem quem habebant in gratia vel virtute; et hanc rectitudinem conseqebatur, super omnia Deum diligere.

EX

Hic quaeri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Ponitur hic duplex Angelorum cognitio; una speculativa, qua cognoscebant Deum et seipsos et alias creaturas; et alia practica sequens eorum operationem, quae ad eos pertinebat, qua cognoscebant quid eligere et respuere deberent. Et haec erat similis cognitioni prudentiae in nobis.

|+d4.q1 Distinctio 4, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quales fuerunt Angeli in principio suae creationis quantum ad naturam, et quantum ad culpam et innocentiam, hic inquirunt quales fuerunt quantum ad gloriam et miseriam; et dividitur in partes tres: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: ad quod dici potest, quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt; in tertia epilogat ea quae dixerat, ibi: quales fuerunt Angeli in creatione ostensum est. Secunda pars dividitur in duas, secundum duas quaestiones propositas, quarum prima quaerebat de beatitudine; secunda de perfectione beatitudini annexa quam determinat ibi: ad hoc autem quod quaerebant utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest, quod quodam modo perfecti fuerunt et quodam alio modo imperfecti. Circa primum tria facit: primo determinat quaestionem quantum ad malos; secundo quantum ad bonos, ibi: boni vero qui perstiterunt, forte suae beatitudinis praescii fuerunt; tertio solutionis virtutem post inquisitionem colligit, ibi: ex praedictis consequitur quod Angeli qui corruerunt, numquam beati fuerunt. Circa secundum duo facit: primo ponit quamdam viam per quam videtur Angelos bonos, beatos creatos; secundo excludit eam, ibi: sed haec magis opinando et quaerendo dicit Augustinus quam asserendo.

Hic tria quaeruntur: 1 utrum Angeli in principio suae creationis beati fuerunt vel miseri, 2 si non, utrum beatitudinem suam vel miseriam praesciverunt; 3 utrum perfecti in gratia creati sunt.

|a1 Articulus 1: Utrum Angeli sint creati beati.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli creati sint beati. Primo per Augustinum in Lib. De ecclesiasticis dogmatibus, qui dicit quod Angeli qui in illa in qua sunt creati beatitudine perseverant, non natura, sed gratia possident ut non mutentur. Sed Angeli boni, de quibus loquitur, perseverant in beatitudine perfectae gloriae.

Ergo videtur quod in illa creati sint.

AG2

Praeterea, tota substantia beatitudinis consistit in Dei visione; unde dicitur Joan. 17, 3: haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum. Sed Angeli in principio suae creationis Deum viderunt: alias in verbo creaturas non cognovissent cognitione matutina, quam Augustinus ponit.

Ergo videtur quod beati creati sunt.

AG3

Praeterea, supra dictum est, quod Angeli in principio suae creationis aliquam cognitionem de Deo habuerunt. Non autem cognoverunt in speculo et aenigmate, sicut nos modo, ut dicitur 1 corinth. 13: quia obscuritas aenigmatis est rationis obumbratae per continuum tempus, in quantum a sensibus et phantasmatis cognitionem inquirendo accipit. Ergo cognoverunt per speciem, et ita beati fuerunt.

AG4

Praeterea, venire de posterioribus in priora, de causatis in causas, est virtutis inquirentis et conferentis.

Sed intellectus angelicus non est hujusmodi; quinimmo deiformiter intelligit sine inquisitione sicut nos prima principia, quorum est intellectus.

Ergo videtur quod Deum non ex creaturis cognoverunt, sed ipsum in se, et ita visionem gloriosam habuerunt.

SC1

Sed contra, de ratione beatitudinis est status confirmatio; unde boetius dicit: quid me felicem toties jactastis amici? qui cecidit stabili non erat ille gradu.

Sed Angeli in principio suae creationis non fuerunt confirmati omnes, quod quorundam casus ostendit: nec etiam quidam aliis non confirmatis: quia culpam non potuit praecedere distinctio in carentia beneficiorum quae a Deo conferebantur.

Ergo videtur quod non fuerunt creati beati in principio suae creationis.

SC2

Praeterea, simul boni Angeli effecti sunt beati et mali Angeli miseri. Ergo videtur, cum mali Angeli in principio suae creationis non fuerint miseri, sicut nec peccatores, quod nec boni in principio suae creationis beati fuerunt.

CO

Respondeo dicendum, quod beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam Angeli, quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum Philosophos.

Hanc autem operationem non est possibile aequaliter in omnibus inveniri; unde beatitudo uniuscujusque consistit, in quantum hanc operationem attingit secundum modum suae perfectionis; et ideo diversimode invenitur in Deo et in Angelo et in homine secundum eorum naturalia consideratis.

Ipsa enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem Angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem ejus acquisitam in ipso; unde in lib.

De causis dicitur, quod intelligentia scit quod est supra se, in quantum est creata ab eo; unde similitudinem divini esse participat secundum modum suum. Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, in quantum per ea quae facta sunt, invisibilia cognoscit, ut dicitur Rom. 1. Et differt haec triplex visio, ut sensibiliter loquamur; sicut oculus videt lucem existentem in pupilla, non per aliquam speciem ejus; et haec est similis visioni qua Deus videt se.

Sed visio qua Angelus videt Deum, est similis visioni qua aliquis videt hominem per similitudinem immediate ab ipso receptam. Sed visio intellectus humani qua Deum videt, similis est illi visioni qua aliquis hominem videt intuendo speculum, in quo hominis imago resultat: et propter hoc dicimur in speculo videre, 1 corinth. 13: et in hac beatitudine visionis divinae, quae naturaliter Angelis debetur, Angeli creati sunt; et haec est perfectio eorum secundum tempus illud. Sed est alia perfectio, in quam per naturam suam non possunt devenire, cujus tamen capaces sunt: ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinae beatitudini sit conformis; et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, aliis cadentibus, pervenerunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat beatitudinem illam visionem Dei naturalem; per quam tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis capaces essent secundum quid, scilicet secundum tempus illud: sicut et Philosophus, dicit aliquos in hac vita beatos, non simpliciter sed ut homines.

RA2

Ad secundum dicendum, quod viderunt verbum per similitudinem verbi in eis impressam; non tamen in hoc est ultima eorum beatitudo, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non proprie dicitur illa cognitio specularis, sicut homo non dicitur videre in speculo illud cujus similitudo in oculo suo relinquitur, nisi ipse oculus speculum diceretur in quo species rei resultat. Nec tamen est visio beata, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod virtutis cognoscitivae est una conversio in speciem rei et in rem ipsam; unde ex hoc quod aliquis per speciem rei quam apud se habet, rem illam cognoscit, non dicitur conferre; sed ex eo quod ex similitudine unius rei aliam rem accipit; et ita patet quod non oportet intellectum Angeli ponere collativum et inquisitivum.

|a2 Articulus 2: Utrum Angeli praesciverint suam miseriam vel beatitudinem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Angeli suam miseriam vel beatitudinem praesciverunt.

Sicut enim Angeli ita et hominis miseria est per peccatum. Sed homini suum peccatum quandoque praenuntiatur, sicut Dominus Petro futurum peccatum praedixit, ut legitur Matth. 26. Ergo videtur quod etiam Angelis suum casum praenuntiare debuerit.

AG2

Praeterea, bernardus de gradibus humilitatis, dicit, quod diabolus praevidebat se super malos principatum habiturum, propter hoc in latere Aquilonis solium suum ponere volebat; ut dicitur Isai. 14. Sed non est factus princeps malorum, nisi per peccatum. Ergo videtur quod peccatum suum praesciverit.

AG3

Praeterea, ante peccatum nullus dolor vel poena praecessit in Angelis. Sed esse incertum de sua salute est sanctis magna causa doloris, ut dicit Gregorius super illud job 3, 23: viro cuius abscondita est vita et circumdedit eum Deus tenebris. Ergo videtur quod boni Angeli certi fuerunt de sua salute, et ita etiam mali de suo casu.

AG4

Praeterea, quanto aliquid est magis remotum a cognoscente, tanto minus subjacet cognitioni ejus.

Sed magis distant ab Angelis ea quorum ipsi non sunt causae (sicut res naturales quarum tamen cognitionem habebant) quam motus liberi arbitrii, quibus sunt conversi vel aversi, quorum ipsi sunt causae. Ergo suam conversionem et aversionem praesciverunt.

SC1

Sed contra, quicumque est certus de malo futuro, non potest simul sperare bonum contrarium.

Si ergo Angeli qui ceciderunt, praescivissent suum casum, oportebat eos desperare de beatitudine accipienda.

Ergo fuissent desperati antequam peccassent: quod est inconveniens.

SC2

Praeterea, omne quod quis apprehendit, oportet quod sit vel conveniens suae voluntati, vel discordans.

Sed malum culpae non potest esse concordans voluntati peccantis sine peccato, nec potest aliquid cognitum discordare a voluntate sine dolore et poena. Ergo si casum suum praesciverunt, oportet quod poena vel culpa in eis praecederet primam culpam: quod est impossibile.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquod potest praecognosci dupliciter: vel cognitione certa, sicut ea quae habent causas determinatas infallibiles, ut solem oriri cras; vel cognitione conjecturali, sicut ea quae habent causas determinatas ut in majori parte, sicut medicus praecognoscit sanitatem futuram, et nauta tempestatem. Cum ergo casus et confirmatio Angelorum dependeant ex libero arbitrio, quod non est causa determinata ad unum, non potuit eorum praecognitio haberi secundum certitudinem, nisi a Deo, qui praesentialiter omnia intuetur. Sed tamen secundum conjecturam poterant praesumere omnes se habituros beatitudinem, quia ad hoc eorum natura erat magis inclinata, velut ad hoc instituta; sed suum casum praescire non poterant ex seipsis nec per conjecturam nec per certitudinem; sed tantum potentiam cadendi.

Nec etiam fuit congruum a Deo eis revelari, ne poena culpam praecederet; nec iterum bonis suam confirmationem, ne distinctio culpam praecederet, ut in littera dicitur. Si tamen utrisque revelatum fuisset; recepissent id non secundum certitudinem, prout in Deo erat, sed secundum modum suum, quasi ad cautelam dictum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Petrus etiam Domini praenuntiationem accepit non per certitudinem, sed ad comminationem dictam. Praeterea, non est simile de homine et de Angelo: quia homo cadit reparabiliter; unde desperare non cogitur ex praescientia sui casus, sicut Angelus, cuius casus est irreparabilis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando ad aliquod consequens potest per multa diversa antecedentia venire, contingit consequens sciri sine hoc quod antecedentia determinate sciantur; sicut Joseph praevidit suum dominium super fratres, non tamen venditionem, et alia ex quibus dominium consecutus est. Ita et Daemon potuit praevidere suum principatum super malos sine hoc quod casum praesciret, quia poterat malorum princeps esse etiam bonus existens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa conjecturalis cognitio, per quam de sua bonitate praesumebant, omnem dubitationem et anxietatem ab eis auferebat, cum hoc quod non erat in eis aliquid ad casum trahens, sicut in nobis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod effectus naturales qui non habent causas determinatas ad unum, praescire non poterant in causis, sed tantum illa quae ex causis naturalibus determinatis ad unum procedunt: et ita in seipsis cognoscebant ea quae in natura eorum determinata erant, non autem illa quae ex libero arbitrio dependebant, ut dictum est.

|a3 Articulus 3: Utrum Angeli creati fuerint in gratia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Sicut enim dicit Augustinus, per caelum, quod primo creatum commemoratur, datur intelligi informis natura spiritualis, sicut in se potest existere, non conversa ad creatorem. Sed haec conversio per gratiam fit. Ergo videtur quod angelica natura creata est informis sine gratia.

AG2

Praeterea, sicut supra in littera habitum est, per ea quae Angeli in principio creationis acceperunt, poterant stare, sed non poterant proficere.

Sed per gratiam potest aliquis mereri gratiae augmentum, et ita proficere. Ergo non fuerunt in gratia creati.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, ut supra habitum est, quod diabolus continuo ut factus est, non cecidit ab eo quod accepit, sed quod acciperet, si Deo subdi voluisset. Cecidit autem a gratia. Ergo gratiam nondum acceperat.

AG4

Praeterea, secundum Augustinum, per lucem primo creatam significatur gratia Angelorum. Sed quam cito facta ex lux, divisa est a tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Cum ergo nullus Angelus fuerit tenebra per peccatum in principio suae creationis, videtur quod nec etiam fuerunt lux per gratiam.

AG5

Praeterea, cum in principio creationis non fuerit distinctio in Angelis quantum ad gratiam et culpam, si aliqui in gratia fuerint creati omnes in gratia creati fuissent. Sed illi qui ceciderunt, nunquam in gratia fuerunt: quia cum non fuisset in eis aliquid retrahens, impetum gratiae secuti fuissent dirigentis in Deum. Ergo videtur quod nullus in gratia creatus est.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod Deus simul erat condens naturam et largiens gratiam. Ergo in principio creationis gratiam habuerunt.

SC2

Praeterea, supra illud Oseae 3, 1: diligunt vinacia uvarum, dicit Glossa, quod Daemones in magna pinguedine sancti spiritus creati sunt, qua per peccatum sunt privati. Sed pinguedo sancti spiritus est gratia. Ergo in gratia creati sunt.

SC3

Praeterea, ad divinam liberalitatem pertinet ut gratiam infundat omnibus qui sunt capaces gratiae, nisi in eis aliquid resistens inveniatur, multo amplius quam cuilibet materiae dispositae formam naturalem tribuat. Sed Angeli in principio suae creationis motum liberi arbitrii habuerunt, nec aliquid in eis impediens fuit. Ergo videtur quod statim in eis gratiam infudit.

SC4

Praeterea, gratiam per naturalia nullus mereri potuit, per quae tamen ad eam se praeparare potest. Sed praeparatio ad gratiam potest esse etiam per unum motum liberi arbitrii, sicut patet in contritione.

Ergo videtur quod cum motum liberi arbitrii habuerint in principio creationis suae, pro nihilo differretur gratiae collatio: et ita videtur quod statim gratiam habuerunt.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Angeli non in gratia, sed in naturalibus tantum creati sunt; et haec opinio est communior. Alii vero dicunt, Angelos in gratia creatos esse. Harum autem opinionum quae verior sit, non potest efficaci ratione deprehendi, eo quod creaturarum principium ex simplici creatoris voluntate dependet, quam ratione investigare impossibile est; tamen secundum convenientiam ad alia ejus opera, potest una pars alia probabilius sustineri. Illa enim opinio quae ponit Angelos in naturalibus tantum creatos, consonat illi opinioni quae ponit omnia simul in materia, non autem per species distinctas creata: quia sicut se habet materia informis ad formas corporales, ita natura angelica ad gratiam. Illa autem opinio quae ponit Angelos in gratia creatos, magis consonat illi opinioni quae ponit omnia in exordio creationis per species distincta: quae opinio mihi magis placet, absque alterius partis praejudicio: quia huic positioni, praecipuae quantum ad gratiam Angelorum, plures sanctorum auctoritates consonare videntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, in illa distinctione operum quae in principio Genesis memorantur, non designatur successio temporis, sed ordo naturae tantum, secundum quod in via generationis est imperfectum ante perfectum, et in eodem potentia ante actum; quamvis actus simpliciter praecedat potentiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dicuntur Angeli non potuisse proficere, non quia mereri non poterant, sed quia per suam virtutem in gloriam transferri non poterant, nisi ampliori lumine infuso.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oportet dicere, Angelos qui peccaverunt, ab aliquo quod habuerunt, cecidisse, sive in gratia creati fuerint, sive non; saltem ab innocentia vel rectitudine naturali: et ideo hoc quod dicitur, quod cecidit ab eo quod nondum receperat, referendum est ad casum a gloria: quod patet ex hoc quod praemittitur: beatae vitae dulcedinem non gustavit etc..

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in diaphano est aliquid de natura lucis, licet imperfecte, completur autem quando efficitur lucidum in actu; ita etiam in principio creationis Angelorum erat in eis aliquid de natura lucis vel gratiae; vel saltem naturalis intellectus tantum; unde oportet ut per hoc quod dicitur: fiat lux, intelligatur de luce perfecta, quae est gloria, quae non prius bonis infuit quam a malis divisi essent; si tamen intelligatur caelum factum prius tempore ante lucem. Si autem intelligatur non prius factum tempore, sed natura, ut Augustinus exponit in 1 super genes., tunc potest intelligi de luce gratiae; et per tenebras non intelligitur peccatum Angelorum, sed informitas corporalis creaturae, quae formanda restabat, ut ipse in eodem exponit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex inclinatione gratiae in bonum, non potest concludi, quod habens gratiam a bono diverti non possit, etiam si nihil habeat retrahens; nisi sit perfecta gratia, quae fini conjungat, qualis est in beatis; quia habens gratiam non agit ex necessitate gratiae, sicut nec necessitate naturae, quae in bonum etiam ordinata est; sed ex libertate voluntatis.

RC

Qui autem aliam opinionem sustinent, respondent ad auctoritates, exponentes gratiam non pro gratia gratum faciente, sed pro alia gratia gratis data, sicut est perspicacitas ingenii, vel aliquid hujusmodi in hominibus. Dicunt autem ad alias rationes, quod Deus gratiam distulit, ut ostenderetur quod distat inter possibilitatem naturae et gratiae, ut sic creatura magis beneficium gratiae acceptum haberet.

EX

Qui sui eventus ignari fuerunt. Est enim de ratione felicitatis ut felix ea quae ad ipsum pertinent, non ignoret; quamvis non requiratur ad eam omnium scientiam habere.

Universaliter autem et summe perfectum est cui nihil unquam deest. Huic consonat quod Philosophus dicit in 5 metaph., illud esse simpliciter perfectum quod habet in se omnes perfectiones quae in generibus rerum inveniuntur; et hanc perfectionem ibidem Commentator dicit esse in Deo.

|+d5.q1 Distinctio 5, Quaestio 1

|a0 Prologus

Post haec consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione.

Ostendo quales Angeli creati sunt, hic ostendit eorum differentiam ad invicem per aversionem et conversionem: et dividitur in partes duas: in prima determinat de aversione Angelorum; in secunda determinat quae consequuntur aversos et conversos secundum operationem eorum ad invicem, 6 dist., ibi: praeterea scire oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt; ita de utroque gradu quidam corruerunt. Prima in duas: in prima determinat aversionem et conversionem quorundam; in secunda ostendit per quid sunt aversi et conversi, ibi: habebant enim omnes liberum arbitrium. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod per liberum arbitrium sunt aversi et conversi; secundo inquit, utrum liberum arbitrium sufficiat ad conversionem, sicut ad aversionem, ibi: si autem quaeritur utrum post creationem conversis aliquid collatum sit per quod converterentur...

Dicimus, quia eis collata est gratia cooperans. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod conversis appositae est gratia, per quam converterentur; secundo inquit utrum per gratiam illam, suam beatitudinem meruerint, ibi: hic quaeri solet, utrum in ipsa confirmatione beati fuerint Angeli. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo excludit objectum, ibi: ideoque a quibusdam dici solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt.

Hic est duplex quaestio. Prima est de aversione malorum Angelorum. Secunda de conversione bonorum.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum Angelus peccare potuerit; 2 quid appetendo peccaverit; 3 ad quod genus peccati, ejus peccatum reducat.

|a1 Articulus 1: Utrum in Angelis possit esse peccatum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non potuit esse peccatum. Sicut enim dicitur in 9 metaph., in his quae semper sunt actu, non potest esse malum: unde Avicenna dicit, quod supra sphaeram lunae non est malum. Sed adhuc minus est de possibilitate in Angelo quam in corpore caelesti. Ergo in Angelis nullo modo potest esse peccatum.

AG2

Praeterea, quod aliquid sit malum postquam fuit bonum, hoc non potest esse sine motu. Sed motus non est sine materia, ut dicitur in 2 metaph..

Cum ergo in Angelis non sit materia, ut supra dictum est, videtur quod non potuerit in eis peccatum esse.

AG3

Praeterea, sicut dicitur in 7 phys., omnis mutatio virtutis et vitii reducitur in alterationem, quae est secundum passiones partis sensitivae. Sed hujusmodi passiones non sunt in Angelis carentibus organis sensus. Ergo in Angelis non potest esse mutatio de virtute in vitium, ut peccent postquam boni fuerant.

AG4

Praeterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Ergo cui non potest apparere bonum nisi quod est bonum, non potest voluntas ferri nisi in bonum verum. Sed in Angelis non potest esse bonum apparens, nisi quod est verum bonum.

Ergo non possunt desiderare nisi id quod est verum bonum; et ita non possunt peccare. Probatio mediae. Intellectus nunquam errat in his quorum proprie est intellectus, sicut in cognitione principiorum. Sed Angeli non habent nisi intellectivam cognitionem. Ergo non possunt in sua cognitione errare. Unde Philosophus dicit in Lib. 3 de anima, quod intellectus semper est rectus, phantasia autem est recta et non recta. Hoc idem dicit Augustinus super genes., Lib. 12.

SC1

Sed contra est quod dicitur job 4, 18: ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem. Ergo etc..

SC2

Praeterea, ut supra dictum est, 3 dist., Angelis in sui creatione datum est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium quod est ex nihilo, potest etiam in malum deflecti. Ergo videtur quod Angeli peccare potuerunt.

CO

Respondeo dicendum, quod apud omnes catholicos certum est, Angelos peccasse, et Daemones effectos esse. Quomodo autem peccaverunt, difficile est videre: quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo deceptio in ratione; unde omnis malus est quodammodo ignorans, ut in 3 ethic., dicit Philosophus: quod qualiter sit videndum est ad propositae quaestionis intellectum. Ipse enim distinguit in 7 ethic., operandorum duplicem cognitionem, scilicet universalem, et particularem: et quia operationes sunt circa singularia, ideo aliquem recte in universali opinantem, circa singularia peccare contingit. Singularia enim contingit cognoscere dupliciter; scilicet in habitu, et in actu. Contingit ergo aliquem peccantem rectam existimationem etiam de singulari operabili in habitu habere, non tamen in actu; quia in nobis habitus passione ligatur, ne in actum exeat circa considerationem particularis operandi, sicut ebrietate, ita et ira et concupiscentia; adeo ut si verba pronuntiet, sensum mente non teneat, in quantum iudicium rationis, vehementia passionis absorbetur: unde dicitur in 6 ethic., quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae. Sed quamvis hoc modo in Angelis iudicium intellectus ligari non possit, eo quod tales passiones in eis non sunt, potest tamen ligari in quantum considerando unum retrahitur a consideratione alterius; eo quod ejus intellectus simul plurium non est, nisi sicut in verbo omnia contemplatur. Contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est, omnibus conditionibus concurrentibus consideratis; et ita potuit in Angelis error electionis esse, et peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in natura Angelorum non est alia potentia respectu alicujus formae quam acquirere et amittere possit, sicut est in generabilibus et corruptibilibus; et ideo non potest in eis esse malum naturae, sicut nec in ingenerabilibus et incorruptibilibus, cujusmodi sunt corpora caelestia. Sed tamen liberum arbitrium eorum est possibile respectu motus ordinati; et ita potest esse quantum ad hoc deordinatio ad malum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut passio et receptio dicuntur aequivoce in operibus intellectualibus et naturalibus, ita et motus: unde non exigitur quod ad talem motum sit materia; sed sufficit potentia, qualis dicta est in Angelis esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dictum Philosophi est intelligendum de virtutibus et vitiis quae sunt circa passiones, et de scientia quae est a sensibus acquisita; et hoc in Angelis non invenitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus non possit errare ita ut iudicet aliquid hujusmodi quod non est, quantum ad illud quod de re percipit; nihilominus intellectus creatus, quia non est omnium simul, potest deficere, ex hoc quod iudicat de re quod sit conveniens secundum aliquam conditionem rei consideratam, quod non est conveniens secundum alia quae non considerat: sicut medicus iudicans aliquid esse expediens uni aegroto secundum unam infirmitatem ejus consideratam, quod non est sibi simpliciter expediens propter aliam aegritudinem, quam vel non cognoscit, vel non considerat.

[a2 Articulus 2: Utrum Angelus malus appetierit aequalitatem Dei.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus Dei aequalitatem non appetierit. Quia, sicut dicit Augustinus de Adam loquens, non est credendum, quod vir spirituali mente praeditus, esse voluerit sicut Deus. Sed Angelus multo sapientior fuit homine.

Ergo videtur quod Dei aequalitatem non appetiit.

AG2

Praeterea, illud quod non cadit in apprehensionem, non cadit in voluntatem: quia voluntas non est nisi de aliquo bono apprehenso. Sed aequalitas creaturae ad Deum non cadit in apprehensionem, quia ipse Deus omnem intellectum creatum sua magnitudine excedit. Ergo videtur quod Dei aequalitatem non appetiit.

AG3

Praeterea, quamvis voluntas sit possibilem et impossibilem, tamen electio non est nisi possibilem, ut dicitur in 3 ethic.. Sed electio Angeli fuit de eo quod desideravit, quia quicumque non peccat per electionem, peccat per infirmitatem vel ignorantiam, ut potest haberi a Philosopho in 5 ethic., quale non fuit peccatum Angeli. Ergo suum desideratum fuit possibile.

Sed eum esse aequalem Deo est impossibile.

Ergo non fuit suum desideratum.

AG4

Praeterea, nullus peccat in desiderio sui finis, quia hoc naturale est. Sed finis Angeli et cujuslibet creaturae est assimilari Deo. Ergo videtur quod non peccavit hoc appetendo.

AG5

Praeterea, quicumque vult assimilari alicui, convertitur ad illud: nullus enim vult esse similis ei quem odio habet. Sed Angelus peccando non est conversus, sed aversus a Deo. Ergo non appetiit similitudinem Dei vel aequalitatem.

SC1

Sed contra, supra illud psalm. 68, 5: quae non rapui, tunc exsolvebam, dicit Glossa, quod eva sicut diabolus rapere voluit divinitatem. Ergo videtur quod diabolus Dei aequalitatem appetiit.

SC2

Praeterea, isa. 14, 13, ex persona Nabuchodonosor in figura diaboli dicitur: in caelum ascendam.

Non autem potest intelligi de caelo empyreo, quia in illo creatus fuit. Ergo oportet ut intelligatur de caelo sanctae trinitatis; et ita videtur quod aequalitatem divinae celsitudinis appetiit.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio. Quidam namque simpliciter et absolute concedunt, quod peccatum Angeli fuit ex hoc quod Deo simpliciter aequalis esse voluit. Nec obstat quod hoc est impossibile: quia, secundum Augustinum, caeca ambitio semper praesumit plus quam possit. Sed hoc non videtur conveniens: quia quamvis homo possit plus desiderare quam possit habere, non tamen plus potest velle quam possit aestimare: quia intellectum voluntas sequitur, et non excedit. Et praeterea in Angelo non est ponere passionem quae ex appetitu honoris iudicium intellectus liget, sicut est in nobis. Et praeterea nullus vult aliquid nunquam quo posito ejus natura non maneret. Si autem Angelus Deo aequalis esset, non esset hujus naturae, sed divinae: et ita suum non esse appeteret.

Et ideo aliter alii dicunt, quod Dei aequalitatem directe non appetiit, sed indirecte: quia appetiit aliquid, quo habito sequeretur quod Deo esset aequalis, scilicet nulli subesse. Hoc etiam non videtur conveniens: quia totum bonum Angeli est in hoc quod Deo subest; sicut tota claritas aeris est in hoc quod subjicitur radiis solis; et ideo hoc ab Angelo non potuit appeti.

Et ideo aliter est dicendum, quod non appetiit aequalitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere quantum Deus habet; sed tamen appetiit aequalitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas autem sive beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, et a qua omnis creaturae beatitudo et bonitas transfunditur. Videns ergo Angelus dignitatem naturae suae, qua creaturis ceteris praeeminebat, voluit a se beatitudinem et bonitatem in omnia inferiora derivari; voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire: et ideo dicitur, quod sine merito habere voluit hoc quod ex meritis habiturus esset si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, simpliciter Deo aequiparari voluit: non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens; sed a Deo et sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus noluit aequalitatem simpliciter, sicut nec homo; sed modo praedicto. Quidam tamen dicunt, quod Adam magis fuit praeditus spirituali mente quam Angelus; non tamen quantum ad gradum naturae, sed quantum ad divinam revelationem, quam habuisse creditur, cum Dominus in eum soporem immisit.

RA2

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt de aequalitate simpliciter, quam non dicimus Angelum appetiisse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod assimilatio divina est finis uniuscujusque creaturae secundum modum sibi a creatore praefixum; unde sine deordinatione non potest esse quod appetitus tendat in divinam assimilationem ultra terminum naturae suae a Deo statutum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in quolibet peccatore aversio a Deo est praeter intentionem: quia malum non potest esse intentum, sed semper bonum, in quo est ad Deum assimilatio: et ita praeter intentionem ipsorum Angelorum fuit quod a Deo se averterent, cui assimilari volebant.

¶a3 Articulus 3: Utrum primum peccatum Angeli fuerit superbia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum Angeli primum non fuit de genere superbiae, sed aliud. Quia, sicut 1 timoth., 6, 10, dicitur, radix omnium malorum est cupiditas vel avaritia.

Sed peccatum Angeli fuit quasi omnium peccatorum radix. Ergo suum peccatum fuit cupiditatis, vel avaritiae.

AG2

Praeterea, in littera dicitur, quod averti a Deo est odio habere vel invidere. Sed Angeli peccando a Deo aversi sunt. Ergo eorum peccatum fuit invidiae vel odii.

AG3

Praeterea, fugere laborem in bonis spiritualibus pertinet ad accidiam. Sed bernardus dicit, quod in hoc fuit Angeli peccatum, quod sine labore gloriam habere voluit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit accidiae.

AG4

Praeterea, quicumque non facit illud ad quod tenetur, peccat per omissionem. Sed Angelus debuit conferre de Dei ordinatione, ne ultra ipsam appeteret aliquid, quod non fecit. Ergo per omissionem peccavit.

AG5

Praeterea, inter virtutes primum locum tenet fides, quasi fundamentum. Sed infidelitas fidei opponitur.

Ergo cum Angeli peccatum primum fuerit, videtur quod fuerit infidelitas.

SC1

Sed contra, sicut dicitur Eccle. 10, 15, initium omnis peccati est superbia. Sed a malitia diaboli omne peccatum originem trahit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit superbia.

CO

Respondeo dicendum, quod superbia tribus modis accipitur. Uno modo prout sumitur habitualiter, scilicet quaedam inclinabilitas, vel ex naturae inflexibilitate tantum, vel ex fomitis corruptione, ad superbiam; et sic dicitur superbia initium omnis peccati. Alio modo dicitur superbia secundum quod aliquis actualiter se effert extra praecepti limites, ut praecipienti non subjiciatur; et sic non est speciale peccatum, sed quaedam generalis conditio, omne peccatum consequens ex parte aversionis. Tertio modo dicitur superbia inordinatus appetitus propriae excellentiae, et praecipue in dignitate vel honore; et sic est speciale peccatum, unum de septem capitalibus vitiis; et sic primum peccatum Angeli superbia fuit: quod patet tum ex desiderio, quia eminentiam dignitatis appetiit: tum etiam ex motivo, quia ex consideratione propriae pulchritudinis in peccatum ruit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas etiam tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod est radix omnis peccati, et sic est quaedam inclinabilitas in desiderium inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel ex corruptione fomitis, vel ex conditione naturae, quae flexibilis est, propter hoc quod est ex nihilo. Alio modo dicitur, secundum quod est conditio omne peccatum sequens ex parte conversionis, prout dicit desiderium actualiter inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel honoris, vel scientiae, etc.. Tertio modo dicitur, secundum quod est speciale vitium et unum de septem capitalibus, scilicet inordinatum desiderium habendi ea quae sufficientiam in vita promittunt, ut pecunia, et alia quorum pretium numismate mensuratur: et per se constat quod talium desiderio diabolus non peccavit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod odium et invidia respectu Dei, praesupponunt in Angelo voluntatis pravitatem, ut dicit Augustinus super Genesim ad litteram, Lib. 11: quod sic patet: quia nullius rei potest esse odium, nisi quod est dissonum et contrarium voluntati. Illud autem quod est optimum, nihil defectus habens admixtum, non est contrarium nisi voluntati non rectae. Similiter invidia est dolor alienae prosperitatis, in quantum est impeditiva alicujus boni proprii; divina autem felicitas non est impeditiva alicujus proprii boni, nisi quod inordinate desideratur: quia ab eo omne bonum descendit; et ita odium et invidia praesupponunt aliquod peccatum per quod voluntas deordinetur; et sic non fuit peccatum ejus odii vel invidiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli in hoc quod Deo ministrant et merentur, laborem vel taedium non habent: et ideo peccatum accidiae eis non competit. Sed pro tanto dicuntur voluisse sine labore gloriam consequi, quia propria virtute assequi voluerunt, secundum quod laboriosum dicitur illud quod facultatem operantis excedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omissio quandoque est speciale peccatum, quando scilicet dimittitur aliquid quod fieri debet, eo quod specialiter praeceptum est; quandoque vero est conditio omne peccatum consequens, secundum quod est dimissio alicujus circumstantiae in opere observandae: et hoc modo non est inconveniens quod in primo peccato Angeli fuerit omissio. Potest tamen dici, quod non tenebatur tunc actualiter conferre, quia alio modo peccatum vitare poterat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ea quae sunt prima in generatione, non oportet quod sint prima in destructione; unde non sequitur, si fides est prima virtutum, quod infidelitas sit primum vitiorum.

|a0 Prologus

Circa secundum principale quaeritur de conversione bonorum Angelorum, et quaeruntur duo: 1 utrum fuerit eis aliqua gratia appositae ad conversionem; 2 utrum per illam gratiam suam beatitudinem meruerint.

|a1 Articulus 1: Utrum Angeli indigerint gratia ad hoc quod converterentur in Deum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non indigerint appositione alicujus gratiae, ut converterentur ad Deum. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut ad utrumque flecti possit, et praecipue in bonum. Sed Angelis in statu creationis fuit liberum arbitrium nullo peccato debilitatum. Ergo non indigebant gratia ad hoc ut in bonum converterentur.

AG2

Praeterea, ut supra, dist. 4, in lit. Ex verbis Augustini habitum est, Deus non distinxit inter Angelos ante eorum conversionem et aversionem.

Sed illis qui sunt aversi non fuit appositae gratia, ut in littera dicitur. Ergo nec illis qui fuerunt conversi, ante conversionem.

AG3

Praeterea, ex hoc quod Angeli conversi sunt, a Deo gratia repleti sunt; ita quod conversio ad gratiam est praeparatio. Si ergo conversio non potest esse nisi per gratiam aliquam praecedentem, nec iterum illa gratia sine praeparatione aliqua (alias omnibus daretur), videtur quod per hunc modum sit procedere in infinitum: quod et intellectus et natura respuit. Ergo est status in primo, quod scilicet ad conversionem non oportuit dari gratiam quae ad conversionem praepararet.

AG4

Praeterea, idem habitus est qui cooperatur habenti, bonum opus ejus reddens, et qui operatur in eo, bonum ipsum faciens. Sed Angelus non indiguit gratia operante, ut in littera dicitur. Ergo nec cooperante gratia ad opus conversionis.

SC1

Sed contra, proficere ad meritum vitae nullus sine gratia potest. Sed per conversionem Angeli ad vitam profecerunt. Ergo ad eam gratia indigerunt.

SC2

Praeterea, converti ad Deum est amore ei adhaerere, ut in littera dicitur. Non autem intelligitur hoc de amore naturali: quia sic etiam eum prius dilexerant, ut supra habitum est. Ergo videtur quod intelligatur de amore caritatis, qui sine gratia non est: ergo conversio sine gratia non potuit esse.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ad conversionem meritoriam exigitur duplex gratia: una gratum faciens, quae informat conversionis actum, et meritorium reddit; alia gratis data, a qua elicitur substantia actus, et quae liberum arbitrium inclinatur ad volendum. Sed istam gratiam ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, quae proculdubio nobis a Deo est, vel aliquae occasiones quae quandoque dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis, et castigatio ad humilitatem, et alia hujusmodi; sine quibus tamen possibile est gratiam consequi: quia si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Ad hoc autem faciendum non exigitur aliquid aliud: illud enim ad quod non potest per se liberum arbitrium, non est in homine ut faciat illud: illud enim in nobis esse dicitur cujus nos Domini sumus. Unde positio ista implicat contradictionem, dum ponit quod ad faciendum illud quod in nobis est, liberum arbitrium non sufficit.

Et ideo aliter est dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat et disponit; sed efficacia conversionis ad meritum non potest esse nisi per gratiam; unde unus et idem motus est conversionis liberi arbitrii, in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam secundum quod exit a libero arbitrio, et meritorius, secundum quod gratia informatur. Et simile est etiam in motu contritionis, quo primo justificatur impius. Qualiter autem hoc sit possibile potest videri ex his quae in natura contingunt. In eodem enim instanti quo primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. Cum enim generatio sit terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quae est necessitans, et generationem ad formam substantialem. Sed quia alteratio est motus continuus; ideo principium alterationis et medium quo materia disponitur ad formam substantialem, tempore praecedunt introductionem formae substantialis.

Motus autem voluntatis qui disponit ad gratiam, est simplex, et non continuus: ideo vel primus tantum est sufficiens dispositio ad gratiam, vel ultimus inter plures, qui agit in virtute omnium praecedentium: et ideo cum illo gratia infunditur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus liberi arbitrii de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam meritorius est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod motus aversionis et conversionis, secundum quod sunt ex libero arbitrio, praecedunt infusionem gratiae in quibusdam et casum quorundam, non tempore sed natura, secundum viam materiae et generationis, prout dispositio praecedit formam.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur fieri, vel operatum esse, dupliciter. Vel sicut ex contrario, prout dicimus, quod ex nigro fit album; et hoc modo dicitur gratia operans, qua de malo fit bonus; et sic non fuit in Angelis, ut in littera dicitur. Alio modo dicitur aliquid fieri ex negatione vel privatione, sicut ex non lucente lucens, et ex non figurato figuratum; et sic dicitur gratia operans, qua de non bono gratuita bonitate fit tali bonitate bonus: et sic gratia operans fuit in Angelis.

¶a2 Articulus 2: Utrum Angeli meruerint suam beatitudinem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli suam beatitudinem non meruerint. Meritum enim praecedit praemium, sicut via terminum. Sed in Angelis non potuit esse meritum, quia ante beatitudinem gratiam non habebant, quae est radix merendi, ad minus si in gratia creati non sunt. Ergo videtur quod suam beatitudinem non meruerunt.

AG2

Si dicatur, quod merentur eam per ministeria, quibus nobis jubente Deo obsequuntur; contra: secundum dionysium, superiores non mittuntur ad explendum usum exterioris ministerii. Si ergo inferiores per ministerium merentur, videtur quod injuste cum superioribus agatur, quibus merendi facultas non conceditur.

AG3

Praeterea, ordo unus in infinitum non excedit alterum. Si ergo inferiores continuo merentur per exterius ministerium, videtur quod quandoque perveniant ad gradum superioris ordinis: et ita esset ordinum confusio.

AG4

Praeterea, efficacia merendi in operatione est vel propter difficultatem operis, vel propter perfectionem. Sed non propter difficultatem, quia Angeli sua ministeria explent sine labore omni et difficultate. Ergo si propter perfectionem; cum operatio qua Deum contemplantur, sit nobilior et perfectior, videtur etiam quod per illam mereantur: et cum haec sit communis omnibus beatis et non interrupta, videtur quod facti sint in continuo merito; et ita quod eorum gloria in infinitum crescat.

SC1

Sed contra, in quibuscumque invenitur perfectio unius rationis, in eis sunt eadem principia consequendi perfectionem illam. Sed in Angelis et hominibus est beatitudo unius rationis. Cum ergo homines ad beatitudinem sine merito non perveniant, videtur quod nec Angeli.

SC2

Praeterea, secundum bernardum, in hoc fuit peccatum Angeli quod gloriam sine merito habere voluit. Non autem hoc fuisset ei peccatum, si ad hoc ordinatus esset ut beatitudinem haberet quam non mereretur. Ergo videtur quod non habuerunt beatitudinem sine merito.

CO

Respondeo dicendum, quod sustinendo Angelos in gratia fuisse creatos, planum est ad hoc respondere: quia sic certissime meritum praemium praecessisset. Si autem in gratia creati non sunt, sed gratia fuit eis simul data cum gloria; tunc sunt tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod suam beatitudinem nullo modo meruerunt, nec fuit eis data gratia ad merendum, sed ad beate vivendum. Hoc autem non videtur conveniens; quia beatitudo habet rationem praemii: praemium autem sine merito esse non potest, sicut nec poena sine culpa.

Alii dicunt, quod per opera quae sunt post confirmationem, quibus nobis ministrant, merentur beatitudinem quam prius acceperunt, sicut aliquis miles meretur munus sibi a rege collatum, posterius militando. Sed hoc etiam, simpliciter loquendo, non videtur conveniens, quia beatitudo habet rationem termini; meritum autem, cum sit tendens in aliud, habet rationem viae; unde non videntur se posse compati, ut aliquis beatus in statu merendi existat. Sed secundum quid potest sustineri, ut scilicet mereri intelligantur non praemium essenziale, quod est eorum beatitudo, sed praemium accidentale, quod est gaudium de illis qui per eorum officia salvantur.

Et ideo videtur cum aliis dicendum, quod meritum in eis non praecessit praemium tempore, sed natura: quod facile intelligi potest ex his quae supra dicta sunt. Sicut enim actus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam, ita actus informatus gratia est meritum gloriae. Unde unus et idem conversionis motus est praeparatio ad gratiam secundum quod est ex libero arbitrio, et meritorius gloriae, secundum quod est gratia informatus: et iterum fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium meritum praecedere praemium tempore, sed natura tantum: quilibet enim actus meritorius habet aliquod praemium sibi adjunctum, sicut et quilibet actus inordinatus habet poenam, ut dicit Augustinus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etsi superiores non mittantur, nihilominus tamen per eos regulantur inferiores in suis ministeriis; et ideo meritum respectu accidentalium praemii commune est.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium. Et praeterea ordines distinguuntur secundum gradum in praemio essentiali, quod per ministeria non augetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actus ministerii Angelorum habent efficaciam merendi ratione effectus, scilicet salutis hominum quibus ministrant, de quo redundat in eis gaudium, quod est accidentale praemium.

EX

Averti, odio habere, vel invidere. Videtur hoc etiam esse impossibile: quia sicut nihil amatur nisi bonum vel in ratione boni; ita nihil odio habetur nisi ratione mali. Sed in Deo nulla est ratio mali. Ergo odio haberi non potest. Sed contra est quod dicitur in psalm. 77, 23: superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.

Ad quod dicendum, quod ipsum Deum, secundum quod est, nullus odio habere potest; sed ratione alicujus effectus ejus, qui contrariatur voluntati in quantum est puniens vel prohibens, vel aliquid hujusmodi.

Non ita quod prius data subtraheretur, sed quia nunquam est apposita ut converterentur; ex quo videtur quod in gratia creati non sunt. Sed haec sunt verba Magistri, qui hujus opinionis videtur fuisse.

|+d6.q1 Distinctio 6, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostensa divisione malorum Angelorum a bonis per aversionem et conversionem, hic incipit determinare ea quae consequuntur aversos et conversos, secundum quod in eis conveniunt vel differunt; et dividitur in partes tres: in prima determinat ea quae consequuntur eos quantum ad naturae cognitionem; in secunda, ea quae pertinent ad potestatem, 7 dist., ibi: supra dictum est quod Angeli qui perstiterunt, per gratiam confirmati sunt; in tertia, ea quae pertinent ad corporum assumptionem, 8 dist., ibi: solet in quaestione versari apud doctos, utrum Angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint. Prima in duas: in prima determinat veritatem; in secunda movet quaestionem ex determinatis, ibi: solet autem quaeri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint. Circa primum duo facit: primo ponit eorum conditionem quantum ad naturae gradum ante peccatum; in secunda conditionem eorum post peccatum, ibi: et tantae superbiae merito de caelo... Dejectus est in istum caliginosum aerem. Et primo quantum ad locum; secundo quantum ad praelationis gradum, qui gradum naturalium sequitur, ibi: et sicut inter bonos Angelos alii aliis praesunt; ita et inter malos alii aliis praelati sunt.

Solet autem quaeri, utrum omnes in isto aere caliginoso sint. Hic movet quaestionem quantum ad ea quae dicta sunt de loco: et primo determinat eam in communi; secundo in speciali, ibi: de Lucifero autem quidam opinantur quod ibi religatus sit. Ubi primo determinat eam quantum ad primum Angelum; secundo quantum ad alios, ibi: aliis quoque, qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi.

Hic quinque quaeruntur: 1 de quo ordine fuit supremus Angelus inter peccantes qui Lucifer dicitur; 2 qualiter peccatum aliorum ad ejus peccatum se habeat; 3 de loco eis post peccatum debito; 4 si est inter eos praelationis gradus; 5 de pugna eorum ad nos.

|a1 Articulus 1: Utrum Lucifer fuerit supremus omnium Angelorum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Lucifer non fuit supremus omnium: quia ad eum, secundum Ezech. 28, 14, dicitur: tu cherub protegens et extentus. Sed ordo cherubim, secundum dionysium, et Gregorium, non est supremus ordo.

Ergo videtur quod non fuit de supremo ordine.

AG2

Praeterea, Damascenus dicit de ipso, quod praeerat terrestri ordini. Sed inferioribus ministeriis, secundum dionysium, praeferuntur inferiores ordines. Ergo videtur quod fuerit de inferioribus ordinibus.

AG3

Praeterea, natura cujuslibet Angeli ordinata est ad beatitudinem. Sed non est probabile quod divina ordinatio in natura nobilissima totius universi frustrata sit. Ergo videtur quod iste Angelus qui ceteris superior fuit a beatitudine non cecidit.

AG4

Praeterea, peccatum non potest esse in natura aliqua nisi habente possibilitatem, quae consequitur eam secundum quod ex nihilo est. Sed superior Angelus quanto Deo, qui est actus purus, vicinior fuit, tanto minus de possibili habuit. Ergo videtur quod peccatum in eo minime locum habere potuit.

SC1

Sed contra est quod dicitur Ezech. 31, 8: omne lignum Paradisi Dei non est assimilatum illi neque pulchritudini ejus. Sed per lignum Paradisi significantur Angeli. Ergo videtur quod Angelo peccanti, ad quem verba praedicta referuntur, nullus Angelorum aequari potuit.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit in littera, quod in aliorum comparatione ceteris clarior fuit. Sed ordo claritatis est secundum gradum naturae. Ergo peccans Angelus ceteris altior fuit.

CO

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Augustinus movet, 1 super Gen. Ad litteram, et indeterminatam relinquit, eo quod de his quae pertinent ad Angelos, pauca voluit asserendo tradere. Sed postmodum Gregorius expresse determinat, quod fuit altior ceteris, non solum peccantibus sed etiam stantibus, cui consentit communis sententia: quae quidem probabilis est tum propter multas auctoritates quae hoc figurative exprimere videntur: tum etiam ex hoc quod non est probabile creatoris aequalitatem aliquo modo illum spiritum appetiisse qui etiam alteri creaturae subjectus erat. Unde oportet quod ille qui hoc appetiit, ceteris fuerit altior.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dona inferiorum ordinum, quibus nominantur, sunt etiam in superioribus ordinibus eminenter; unde superior ordo nomine inferioris nominari potest; et ideo dico, quod Angelus ille non dicitur cherub quia de ordine cherubim fuerit, sed magis de ordine seraphim.

Dicitur autem cherub ad exprimendum qualitatem culpae: quia enim per elationis vitium cecidit, ideo a scientia nominatur, quam nomen cherub designat; de qua dicit apostolus, 1 corinth. 8, 1: scientia inflat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum quosdam, Damascenus loquitur recitando opinionem quorundam, et non veritatem asserendo. Vel dicendum, quod quamvis inferiorum ordinum sit praeferrere terrestribus secundum hoc quod operationes immediate exequentur, tamen etiam illi qui sunt superiores, terrestribus praesunt in hoc quod inferiores illuminant, et eorum actus dirigunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod divina ordinatio de nulla creatura frustrari potest: quia etiam si deficiat ab uno ordine, relabatur in alium ordinem, ut in 1 Lib. Dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli non agunt secundum necessitatem naturae: et ideo ille in quo est minor dispositio ad peccatum, potest plus peccare; et ideo peccatum etiam primi Angeli ceteris gravius fuit, in quantum in eo minus fuit flexibilitas ad peccandum.

¶a2 Articulus 2: Utrum peccatum primi Angeli fuerit occasio peccandi aliis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum primi Angeli non fuerit occasio peccandi aliis. Illud enim quod est deformatum, non potest occasionaliter movere ad suam imitationem. Sed statim ut Angelus peccavit, deformatus est. Ergo non movit alios ad suam imitationem.

AG2

Praeterea, non videtur quod aliis occasionem peccandi daret nisi trahendo eos ad consensum sui desiderii, quod fuit ut ceteris creaturis, sicut Deus, praeferreretur. Sed in hoc alii non videntur consensisse: quia ut sancti dicunt, per superbiam peccaverunt: dignius autem est superiori subesse, idest Deo, quam inferioribus, idest Angelis; et illud quod est dignius secundum aestimationem, ad minus est magis a superbiente desideratum.

Ergo videtur quod supremus aliis non persuaserit casum.

AG3

Praeterea, inter alias causas una assignatur reparationis hominis, quia per alium cecidit ut sic congrue per alium resurgeret. Sed inferiorum Angelorum casus non est reparabilis. Ergo videtur quod non ad suggestionem superioris Angeli ceciderunt.

AG4

Praeterea, sicut mali per aversionem ceciderunt, ita et boni per conversionem confirmati sunt. Sed non ponitur in bonis Angelis unus causa conversionis alterius. Ergo videtur quod nec ponendum sit in malis unum esse causam ruinae alterius.

SC1

Sed contra, Apoc. 12, dicitur, quod draco de caelo cadens, secum traxit tertiam partem stellarum.

Sed trahere pertinet ad causam aliquo modo moventem. Ergo videtur quod primus Angelus alios ad peccandum commoverit.

SC2

Praeterea, job 61, 25, dicitur de diabolo in figura Leviathan, quod ipse est rex super omnes filios superbiae. Sed secundum Philosophum, rex dicitur primus, inquantum movet per suam voluntatem et imperium, sibi subjectos. Ergo videtur quod primus Angelus alios ad peccandum traxerit.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod inter peccatum primi Angeli et aliorum non attenditur aliquis ordo nisi secundum quantitatem culpae, quia peccatum primi Angeli ceteris gravius fuit. Sed illud non videtur conveniens, propter hoc quod ex modo loquendi in Scriptura designatur aliqua causalitas primi Angeli ad peccatum aliorum.

Et ideo alii dicunt, quod praecessit tam gravitate quam causalitate, et etiam temporis duratione.

Sed hoc videtur inconveniens: quia, secundum Damascenum, quod est in hominibus mors, hoc est in Angelis casus; unde sicut morientes in peccatis, statim damnationi subjiciuntur, ita etiam Angelus peccans statim suam damnationem accepit, et a bonorum consortio ejectus est: unde alios non potuisset ad peccandum trahere.

Et ideo dicendum, quod peccatum primi Angeli, aliorum peccata praecessit non tantum quantitate culpae, sed etiam causalitate, non tamen duratione; quod quomodo contingat, sic potest videri.

Ipse primus Angelus, ut dictum est prius, voluit hoc consequi ut sicut natura alios praecellebat, ita eis quodammodo causa fuisset ultimam perfectionem consequendi: et quia ipse motus desiderii indivisibilis fuit et non continuus, ideo principium ejus non praecessit terminum ipsius: et ideo motus alicujus causatus ab ipso, qui incepit in termino ejus, simul omnino fuit cum ipso, secundum quod hoc quod desideravit, attentavit ut ad actum perduceret, aliis suum desiderium exponendo; et simul cum hoc fuit aliorum visio, et perversus desiderii consensus. Et simile contingit in omnibus operationibus instantaneis, quarum una est causa alterius, quod sunt simul tempore, sicut illuminatio aeris et visio coloris et discretio rei visae, etiam quantum ad sensibilia per accidens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod deformitas consecuta est in primo Angelo ex actu suo, simul cum actu aliorum. Visio autem inferiorum Angelorum non ferebatur in Angelum primum, secundum quod ex actu in ipso relinquebatur deformitas, sed secundum quod ex ipso actus procedebat: quae enim conjuncta sunt tempore, per actum animae separantur, et praecipue quando unum naturaliter praecedit alterum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inferiores Angeli etiam per superbiam peccaverunt, et tamen superiori subesse voluerunt: unde aliquid appetebant sibi ipsis ex quo superbiebant, ut scilicet ipsimet secundum possibilitatem naturalium istorum, gloriam acquirerent, tamen sub Deo, et non sub superioribus Angelis; et quod eam in alios Angelos inferiores transfunderent: et aliquid appetebant ipsi superiori, in quo sibi consentiebant, ut scilicet dictam dignitatem assequeretur: quia eadem ratio erat de uno et de omnibus. Et est simile de illis qui pari ratione se habent ad aliquid acquirendum, et ideo omnes in unum conspirantes, quilibet sibi et aliis desiderat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ista non est propria causa quare peccatum Angeli fuit irremissibile; sed est aliqua congruitas, ut peccatum hominis magis remediatur. Et praeterea non est simile; quia homo peccavit per alium tentantem: sed inferiores Angeli per alium occasionem praestantem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod conversio efficaciam habuit per gratiam, quae non est ex aliqua creatura, sed in aversionem sufficienter virtus creaturae potest. Praeterea non est a veritate remotum quod conversio unius Angeli esset occasio et exemplum conversionis aliorum; immo videtur ex hoc quod dicitur apocal. 12, 7: michael et Angeli ejus praeliabatur cum dracone.

¶a3 Articulus 3: Utrum Angelis post casum convenienter assignetur locus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignetur locus ipsis Angelis malis post casum. Illi enim qui ex loco nullam impressionem recipit, aequaliter convenit omnis locus. Sed Daemones, cum sint incorporeae substantiae, non recipiunt aliquas impressiones locales et corporales, quia nec illuminantur lumine corporali, nec infrigidantur.

Ergo videtur quod nihil sit dictu, quod eis unus locus magis quam alius debeatur.

AG2

Praeterea, peccantibus non debetur nisi locus carceralis et poenalis. Sed secundum Philosophum, Pythagoras locum ignis dixit esse carcerem. Ergo videtur quod ibi deberent esse post peccatum, et non in aere.

AG3

Praeterea, locus debet esse proportionatus locato. Sed Daemones per peccatum sunt obtenebrati.

Ergo videtur quod debeatur eis locus circa terram, quae est corpus opacum.

AG4

Praeterea, cum Daemonibus debeatur perpetua poena, non debet eis concedi a Deo locus quem desiderant: quia desiderium completum mitigat poenam.

Sed Daemones libenter volunt hic esse nobiscum: unde leguntur frequenter petivisse ne in infernum mitterentur. Ergo videtur quod semper debeant in inferno esse.

AG5

Praeterea, peccatum Daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed animae damnatorum statim ad inferna descendunt, nec hic nobiscum remanere permittuntur. Ergo videtur quod nec Daemones.

AG6

Praeterea, ut dicitur Jac. 2, in quadam Glossa, Daemones quocumque vadunt, secum ignem inferni portant. Sed ignis ille, cum sit corporalis, agit ex necessitate naturae. Ergo videtur quod ad nos nunquam accedant: quia omnia quae circa nos sunt comburerentur.

AG7

Praeterea, quorum est unum pondus in corporibus, est unus locus, sicut omnium gravium centrum, in quod tendunt suo motu. Sed secundum Augustinum, idem est amor in spiritibus quod pondus in corporibus.

Cum ergo omnes Daemones per affectum unius vitii peccaverint, videtur quod unus locus tantum eis debeatur.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur.

CO

Respondeo dicendum, quod Angelo secundum suam essentiam locus non debetur, ut in 1 Lib. Dictum est, distinct. 37, sed solum quantum ad operationem: vel per modum congruentiae sicut in opere contemplationis, vel per modum necessitatis, sicut in his quae circa nos operantur.

Operatio autem Angeli secundum naturam suam, cum sit intellectualis substantia, est contemplari: unde omnes in loco contemplationi congruenti, scilicet in caelo empyreo, creati sunt. Operatio autem gloriae non differt ab operatione naturae eorum, nisi sicut perfectum ab imperfecto; et ideo idem locus debetur Angelis conditis et gloriosis.

Sed quantum ad statum culpae vel miseriae, potest eorum operatio tripliciter attendi: aut secundum lucem naturae, quae in eis remansit, quamvis obtenebrata per peccatum; vel quantum ad culpae tenebras, et sic debetur eis locus tenebrosus et poenalis: vel quantum ad ordinem divinae sapientiae, quod ex eorum malitiis bonum elicitur, causa scilicet nostri exercitii; et quantum ad haec tria competit eis aer, praecipue quantum ad mediam sui partem: quia in quantum est diaphanus per naturam lucis consonat eorum naturae perfectae; quantum autem ad turbulentiā competit eis ut poenalis contra culpam; in quantum vero propinquus nobis, competit ad exercitium. Sed inferni locus competit eis contra culpam, in quantum est horridus et tenebrosus; nostra autem habitatio competit eis propter nostrum exercitium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur esse in loco quasi ex loco corporali aliquid recipientes, sed quasi circa locum operantes aliquid proprietatibus loci consonum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inter alia corpora generabilia et corruptibilia ignis est subtilissimus, et plus habet de luce: unde Angelis obtenebratis non competit: unde magis Deus et boni Angeli secundum metaphoras ab igne sumptas describuntur, ut dicit Dionysius.

Pythagoras autem loquitur de igne quem in medio universi ponebat, ut ibidem dicitur et hunc nos dicimus esse ignem inferni, qui est horridus et tenebrosus, et locus poenalis Daemonum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pars aeris juxta terram est lucidior et calidior ea quae est in media regione aeris: quia ex reflexione radiorum solis multiplicatur splendor et calor in aere qui est juxta terram: unde vapores resoluti ex aqua et terra elevantur, et ubi invenitur minor calor propter distantiam a loco reflexionis, vapor ille dimittitur naturae suae, unde in frigidatur et condensatur, sicut aqua calefacta separata a calefaciente: et propter hoc locus ille est frigidus et tenebrosus, et exinde descendunt pluviae et grandines, et venti, et hujusmodi. Et ideo ratio supponebat falsum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod circa nos sunt, nullo modo eorum poena minuitur; nisi quod sibi poenale aestimant non posse nobis nocere, sicut quando in inferno sunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod error Graecorum est ponentium nullam animam ante diem iudicii neque in infernum neque in caelum ire: et est derivatus a fabulis Pythagoricis et poetarum, qui ponebant animas occisorum circuire sepulcrum usque ad vindictam mortis, et iterum non redire ad comparem stellam ante completum periodum vitae, quae ante terminum immatura morte finita est. Sed quod statim animae damnatorum ad inferna descendant, probatur in littera ex iustis, qui illuc descendebant, et Job 21, 13: ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt. Luc. 15, 22: mortuus est dives, et sepultus est in inferno.

Et similiter quod sancti statim in caelos ascendant, probatur ex hoc quod habetur 2 Corinth. 5, 1: scio enim quod si terrestri domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus. Et tamen utrique circa nos aliquando apparent ad utilitatem nostram, sicut Angeli beati huc ad nos accedunt. Nec est simile de

animabus damnatorum et Daemonibus; quia Daemones secundum gradum naturae suae constituti erant supra nos, ut ex eis aliqua utilitas nobis proveniret; nec hoc omnino per eorum peccatum deperire debuit: unde dati sunt nobis in exercitium, quod animabus non competit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt poenam sensibilem ipsorum Daemonum dilatam esse usque ad diem iudicii; sed hoc videtur esse et contra sanctorum auctoritates, et contra rationem divinae justitiae, quae statim animas damnatorum poenae infernalis ignis adjudicat, quarum tamen peccatum non est majus peccato Daemonum. Et ideo alii dicunt, quod in igne infernali semper ardent, quem etiam semper secum deferunt; non tamen ignis ille alia corpora comburit, quia agit ut instrumentum divinae justitiae in illa tantum quae ad talem poenam addicta sunt. Sed cum sint incorporei, non videtur probabile quod ignem corporalem secum deportent. Unde dicendum, quod semper igne infernali ardent, non tamen eis semper praesente secundum locum; quia non agit corporali modo calefaciendo et desiccando, sed modo spirituali: unde non requiritur determinata distantia, sicut in actione corporali.

RA7

Ad septimum dicendum, quod tria dicta loca debentur cuilibet Daemone secundum diversas condiciones, ut dictum est.

¶a4 Articulus 4: Utrum in Daemonibus sit ordo.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus non sit ordo. Dicitur enim job 10, quod in terra miseriae et tenebrarum nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat. Illius autem terrae Daemones sunt incolae. Ergo in eis non est aliquis ordo.

AG2

Praeterea, in quibuscumque est ordo praelationis, est aliqua concordia pacis. Sed Daemones videntur esse discordes: quia, ut dicitur Proverb. 13, 10, inter superbos semper sunt jurgia. Ergo etc..

AG3

Praeterea, ordo praelationis cujuslibet est secundum aliquam regulam juris. Sed voluntas Daemonum nullo jure dirigi potest. Ergo non potest in eis esse ordo praelationis.

AG4

Praeterea, superiores Daemones gravius peccaverunt secundum quod naturalia meliora acceperant, per quae stare possent. Sed illi qui magis peccaverunt, gravius debent puniri. Ergo non videtur probabile quod praelationem super alios acceperint.

AG5

Praeterea, inter homines damnatos non ponitur aliquis ordo praelationis. Sed hominum damnatorum et Daemonum est una damnatio. Ergo videtur quod nec in Daemonibus sit aliquis ordo.

SC1

Sed contra est quod dicitur job 61, de squamis Leviathan, per quas membra diaboli significantur, quod una uni adhaerebit, et tenentes se nequaquam separabuntur. Ergo videtur quod sit inter eos aliqua concordia, et ordo praelationis.

CO

Respondeo dicendum, quod ordinem praelationis in Daemonibus esse congruit eorum naturae, divinae sapientiae et propriae nequitiae.

Ex natura enim quidam alii superiores fuerunt: et quia peccatum naturam non tollit, consequitur etiam post peccatum, ut quidam alii superiores remaneant. Ad sapientiam etiam divinam pertinet ut quae a Deo sunt, ordinata sint ab eo a quo omnis potestas est, ut dicitur Rom. 13; et ideo potestas Daemonum ad exercendum homines, et puniendos damnatos, a Deo est; et ideo ordinata per gradus praelationis debet esse. Similiter ex nequitia sua humano generi adversantur: amicos autem esse eos qui unius inimici sunt, consequitur: et ideo ut magis hominibus noceant, quasi ad invicem confoederantur, ut concorditer et ordinate impugnent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ibi omnino removebitur ordo in finem beatitudinis, a quo irrecuperabiliter ceciderunt; erit tamen in eis ordo potestatis, quae magis a Deo quam ab ipsis est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, quantum in ipsis est, Daemones nunquam concordiam habent; sed ad aliquid unum efficiendum concordant: non enim est probabile quod benevolentiam aliquam ad invicem habeant, sed solum concordiam ad actum aliquem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in quolibet malo oportet aliquid boni remanere, cum non totum per malum corrumpatur; ita etiam in actibus injustitiae potest aliquis ordo juris remanere, sicut patet in latronibus, qui alios injuste spoliantes, inter se aliquam formam justitiae habent, dum sibi invicem fidem servant; et ita in Daemonibus esse potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per potestatem habitam, in nullo eorum poena mitigatur; quin potius quanto sunt superiores officio, tanto etiam graviore sunt subjecti tormento: unde dicitur sapient. 6, 7: potentes potenter tormenta patientur.

Nec potestas eis datur in praemium, sed in divinae sapientiae obsequium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod homines non sunt sibi invicem praeeminentes secundum ordinem naturae, et etiam non ordinantur damnati in exercitium aliorum vel in punitionem; et ita non est similis ratio de Daemonibus et hominibus.

¶a5 Articulus 5: Utrum Daemones qui vincuntur a sanctis, detrudantur in infernum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Daemones qui a sanctis vincuntur, non retrudantur in infernum. Infligere enim poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum.

Sed hoc non pertinet ad Dei misericordiam.

Ergo etc..

AG2

Praeterea, Christus efficacius vicit suum tentatorem quam alii sancti. Sed Lucifer qui Christum tentavit, non est omnino a tentationis officio seclusus: quia tempore Antichristi gravissime homines tentabit. Ergo multo minus alii.

AG3

Praeterea, quanto pauciores sunt tentatores, tanto levior est tentatio. Cum ergo continue a sanctis aliqui Daemones vincantur, si a tentatione qui vincuntur cessarent, in fine mundi levissima esset tentatio; quod falsum est. Ergo et primum.

AG4

Praeterea, Daemones sunt ordinati a Deo ad nostrum exercitium. Si ergo omnino a tentationis exercitio cessarent, omnino ad nihil ordinati essent: quod non competit divinae sapientiae, quia nihil inordinatum relinquit. Ergo etc..

SC1

Sed contra, pugnantibus debet institui aequalis conditio a justo iudice. Sed Daemones nos vincentes nostrum exercitium minuunt. Ergo videtur quod similiter sit e converso.

SC2

Praeterea, hoc potest probari justitia humana, quae pugilem victum ad pugnam ulterius non admittit.

CO

Respondeo dicendum, quod omnes concedunt, Daemonem victum aliquo modo a tentatione cessare; sed circa hoc, scilicet qualiter cesset, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod hoc modo repellitur, quod nec ipsum nec alium tentare possit, nec de eodem nec de alio peccato.

Quidam vero dicunt, quod potest tentare de alio peccato, non autem de eodem, nec ipsum vincentem nec alios: et haec duae ponuntur in littera.

Alii vero dicunt, quod ex quo aliquis perfecte de uno vitio Daemonem tentantem vincit, non potest de eodem vitio ab eo tentari, sed de alio potest; alios autem tentare potest et de eodem vitio et de alio. Haec autem opinio habet causam magis manifestam: quia ille dicitur perfecte diabolum vincere de aliquo vitio in quo omnino vincuntur passiones ad vitium illud inclinantes, sicut est in illis in quibus acquiritur habitus virtutis consuetudinalis; et tunc non remanet magna pronitas ad peccatum illud; et ideo a diabolo non tentatur de hoc peccato, qui vires ejus cognoscit.

Aliarum autem opinionum ratio potest esse, quia cum caritas bona opera communia faciat in tota ecclesia, ex victoria unius omnes aliquod commodum reportant, dum eorum hostes vincuntur. Quid tamen horum verius sit, ignotum est: quia nec ratione nec auctoritate multum confirmari potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Daemonum voluntas semper manet in eadem obstinatione ad nocendum hominibus; et ideo magis prodest quod removeantur a pugna, quia per hoc potestas impugnandi compescitur, quorum iniqua voluntas non minuitur nec augetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illi qui etiam ponunt Daemones ab omni tentatione cessare, intelligunt ad tempus determinatum, post quod iterum ad pugnam redeunt.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod malum eorum semper est ordinatum per poenam, quam et ipsi semper sustinent, et in inferno damnatis infligunt.

EX

Draco de caelo cadens secum traxit tertiam partem stellarum. Per draconem intelligitur ipse Lucifer: per caudam suasio, qua aliis suum desiderium expressit: per stellas Angeli naturali luce fulgentes, quorum tertia pars cecidisse dicitur, non quantum ad numerum, sed quantum ad qualitatem; quia qui remanserunt, sunt Deo adhaerentes assistendo et ministrando; et alii per aversionem ceciderunt.

Adversus principes et potestates mundi hujus.

Sciendum quod quamvis probabile sit aliquos cecidisse de singulis ordinibus, non tamen Daemones nominantur ab illis ordinibus quorum nomina sumuntur ex donis gratiae gratum facientis, sicut seraphim nominantur ab incendio caritatis, et throni ab inhabitatione divina; sed ab aliis, quorum nomina sumuntur ex gratiis gratis datis, quae ad scientiam et potentiam pertinent.

Quamdiu durat mundus. Contra, semper remanebunt in diverso gradu naturae et poenae.

Ergo semper remanebit ordo. Et dicendum, quod dicitur cessare praelatio bonorum et malorum spirituum quantum ad actus quos circa nos exercent, vel custodiendo vel tentando.

|+d7.q1 Distinctio 7, Quaestio 1

|a0 Prologus

Determinatis his quae pertinent ad naturae conditionem quantum ad bonos et malos Angelos communiter, hic consequenter tractat ea quae pertinent ad eorum potestatem et virtutem; et dividitur in partes duas: in prima determinat eorum potestatem respectu operationum quas in seipsis habent; in secunda respectu illarum operationum quas in alia exercent, ibi: quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur. Circa primum duo facit: primo ostendit eorum virtutem respectu operationum voluntatis vel liberi arbitrii; in secunda respectu operationis intellectus, ibi: et licet mali Angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo inducit quamdam quaestionem: quam primo movet, ibi: sed cum nec boni peccare possint, nec mali bene velle, vel bene operari; videtur quod jam non habeant liberum arbitrium; secundo determinat eam, ibi: ad quod dicimus etc.. Circa quod primo confirmat illud verum quod in objectione supponebatur, scilicet quod boni Angeli et mali habent liberum arbitrium; secundo respondet ad objectionem, ibi: quod ergo Hieronymus ait...

Accipi oportet secundum statum in quo creata sunt.

Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur. Hic ostendit eorum virtutem in operationibus quas in subjectam materiam exercent; et circa hoc tria facit: primo enim ostendit hujus virtutis principium collativum, et finem. Secundo ostendit operandi modum, ibi: nec putandum est, istis transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam. Tertio ostendit impedimentum operandi sua virtute, ibi: illud quoque sciendum est, quod Angeli mali quaedam possunt per naturae subtilitatem, quae tamen non possunt propter Dei vel bonorum Angelorum prohibitionem.

Circa secundum tria facit: primo excludit duplicem modum falsum; secundo ostendit modum verum, ibi: omnium quippe rerum quae corporaliter visibilibusque nascuntur, occulta quaedam semina in corporeis mundi hujus elementis latent; tertio proponit exemplum primo in corporalibus actionibus, ibi: sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum... Ita non solum malos sed nec bonos Angelos fas est putare creatores: secundo in spiritualibus, ibi: sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus...

Ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur.

Hic est triplex quaestio. Prima de statu liberi arbitrii in bonis et in malis Angelis. Secunda de cognitione malorum. Tertia de virtute eorum.

Circa primum quaeruntur duo: 1 de confirmatione bonorum Angelorum; 2 de obstinatione malorum.

|a1 Articulus 1: Utrum Angeli boni possint peccare.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli possint peccare. Quia, secundum Philosophum, potestates rationales sunt ad opposita. Sed liberum arbitrium quod in Angelis bonis manet, est rationalis potestas, quia est facultas rationis et voluntatis secundum Augustinum.

Ergo videtur quod si possunt bene velle, quod etiam possint peccare.

AG2

Praeterea, sicut corruptibile nunquam mutatur ut fiat aeternum, ut dicit Philosophus in 1 caeli et mundi, ita videtur, quod mobile nunquam fiat immobile. Sed liberum arbitrium Angeli fuit in statu creationis mobile in peccatum. Ergo nunquam factum est immobile.

AG3

Praeterea, quanto aliqua virtus magis est determinata ad unum, minus est libera, sicut patet in virtutibus naturalibus quae per necessitatem agunt. Sed arbitrium Angeli est liberius post confirmationem quam ante, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non sit determinatum tantum ad bonum sed possit etiam in peccatum.

AG4

Praeterea, nulla ratio laudabilitatis subtrahenda est a bonis Angelis. Sed haec est ratio laudis in hominibus quod non peccent cum peccare possint; sicut Eccli. 31, 10, in laudem boni viri dicitur: qui potuit transgredi et non est transgressus.

Ergo videtur quod hoc etiam in Angelis sit.

SC1

Sed contra, immobilitas est de ratione felicitatis, ut dicit Philosophus. Non enim aestimandum est felicem esse chamelaeonta.

Sed si peccarent, moverentur a statu rectitudinis.

Ergo beati Angeli peccare non possunt.

SC2

Praeterea, motus non est in termino, sed in via ad terminum. Angeli autem non sunt viatores.

Ergo moveri in peccatum non possunt.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit; ita et hoc Angelus habet per gratiam confirmationis: quod sic patet. Principium mutationis et causa est rei possibilitas; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam, nec mutari nec deficere potest: illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari secundum quod esse et completionem suam non nisi ab alio habet; sed ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam. Hujusmodi autem exemplum sumi potest in naturalibus et intellectualibus. Invenitur autem in naturalibus quorundam potentia naturalis omnino completa et per suum esse et per suam formam; et ideo esse indeficiens habent, sicut patet in corporibus caelestibus, quorum potentia non est susceptiva alicujus alterius esse vel formae, unde elongata sunt a privatione et per consequens a corruptione. Sed materia aquae non tota completur per formam aquae hoc modo ut reducatur in omnem perfectionem possibilem per eam; unde simul cum forma aquae manet privatio formae aeris, et ideo haec corruptibilia sunt. Et similiter patet in intellectualibus: quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis. Ante enim quam ad ipsum deveniatur per inquisitionem resolventem, ita adhaeretur uni parti, ut relinquatur quaedam pronitas ad partem aliam per modum dubitationis: sed quando resolvendo pervenitur ad primum principium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius.

Similiter est de voluntate Angeli beati, ad quem ita se habet lumen gratiae vel gloriae, et virtus, sicut formae vel actus in naturalibus et finis ultimus in moralibus, et principium primum in speculativis: quia secundum Philosophum finis in voluntariis operationibus est sicut principium in speculativis. Unde cum per lumen gloriae perfecte ultimo fini conjungantur per fruitionem plenam, ejus bonitate affecti toti in contrarium deflecti non possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem: et haec non eliguntur nisi secundum regulam finis quae est in aestimatione; et ideo de fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo in quantum hujusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine: ad quam tamen consequendam possunt homines diversas vias eligere, scilicet secundum quod in illis melius existimant se posse felicitatem consequi; unde potest esse error in electione eorum quae sunt ad finem ipsum; et ideo apud illos quorum est indeficiente recta aestimatio finis, sicut apud Angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quae a fine deordinat, cujusmodi est voluntas peccati. Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat; et sic salvatur proprietas rationalis potestatis, in quantum possunt hoc facere vel non facere; quamvis non possint in haec opposita, bonum et malum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est possibile ut in eodem subjecto succedant sibi corruptibilitas et incorruptibilitas, vel mobilitas et immobilitas, ita quod utrumque reducatur in ejus principia naturalia. Et sic etiam dicimus, quod liberum arbitrium Angeli, quod per naturam mobile erat, non est factum per naturam immobile, sed per gloriam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potestas Angeli nunquam determinatur ad unum nisi in actibus conjungentibus fini, quin possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel illud facere; non tamen potest propter hoc peccare: quia secundum Anselmum in proslogio posse peccare non est liberum arbitrium nec pars libertatis: quia liberum arbitrium est libertas eligendi hoc vel illud eorum quae in finem ducunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod laudabilitas non dependet essentialiter a potestate peccandi sed a voluntate adhaerente bono: alias virtuosus, in quo est minor mobilitas ad peccandum, esset minus laudabilis in actu suo,

quam carens virtute et bonum operans. Sed potestas peccandi est signum laudabilitatis respectu laudantium, in quantum ostendit non coacte voluntatem bono adhaerentem.

¶a2 Articulus 2: Utrum Daemones possint bonum facere.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Daemones possint bonum facere et non sint obstinati in malo. Natura enim intellectualis ordinata est ad beatitudinem, cuius facta est capax. Sed in Daemonibus manet natura post peccatum. Ergo non sunt adeo obstinati quin possint bonum velle et beatitudinem consequi.

AG2

Praeterea, dionysius dicit, quod Daemones bonum appetunt, ut esse vivere et intelligere. Sed bona appetendo habet quis bonam voluntatem. Ergo videtur quod Daemones bonam voluntatem habere possint.

AG3

Praeterea, synderesis in Daemonibus non est extincta: alias vermem conscientiae non haberent: sed actus synderesis est remurmurare malo; hoc autem bonum est. Non ergo omnis eorum actus malus est.

AG4

Praeterea, jac. 1 dicitur, quod Daemones credunt et contremiscunt. Sed utrumque horum bonum est. Ergo eorum aliquis bonus est actus.

AG5

Praeterea, omni actu peccati aliquis in malitia crescit, et in merito majoris poenae. Si ergo Daemones omni actu suo peccant, videtur, quod poena eorum in infinitum crescat, cum obstinatio reatum poenae non tollat: aliter enim ex sua malitia commodum reportarent. Ergo poena eorum in infinitum crescit, quod est inconveniens.

SC1

Sed contra, Augustinus, dicit: Daemones nec mala voluntate carere possunt, nec poena. Sed ex mala voluntate nunquam procedit nisi actus malus.

Ergo videtur quod omnis eorum actus malus sit.

SC2

Praeterea, sicut Angeli per conversionem effecti sunt boni, ita Daemones per aversionem facti sunt mali. Sed Angeli beati malum facere non possunt, ut prius dictum est. Ergo nec Daemones bonum.

CO

Respondeo dicendum, quod in Daemone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala: cuius malitiae ipsi sunt causa; et ideo omnis actus naturae eorum bonus est, sed actus voluntatis eorum est malus. Actum autem malum contingit esse dupliciter; aut quantum ad substantiam actus, sicut malus actus voluntatis est fornicari vel mentiri; aut quantum ad modum agentis, sicut cum quis appetitu laudis dat eleemosynas.

Possunt ergo Daemones aliquem bonum actum ex genere facere, nullo tamen modo bona voluntate: cuius obstinationis ratio diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt, quod liberum arbitrium Angeli medium est inter divinum et humanum in hoc quod divinum immobile est ante electionem et post, humanum vero mobile ante et post; angelicum vero mobile ante sed immobile post. Sed haec ratio supponit illud cuius causa quaeritur, scilicet immobilitatem post Angelorum electionem. Et praeterea secundum hoc non posset assignari ratio confirmationis et obstinationis hominum defunctorum.

Alia ratio assignatur, quia cum Angelus sit indivisibilis, ad quodcumque se convertit, totaliter convertitur. Sed haec videtur insufficiens: quia quamvis sit indivisibilis in essentia, est tamen divisibilis virtute, secundum quod virtus ejus ad multa se extendit, et hoc est secundum objecta; et secundum quod magis et minus alicui se applicat, et hoc est secundum intensionem et remissionem actus.

Unde non oportet quod sua operatio procedat ab eo secundum totam suam virtutem, cum sit Dominus sui actus.

Alia ratio sumitur per hoc quod homo per alterum cecidit; unde decuit quod haberet reparatorem, per quem resurgeret: Angelus vero per seipsum: et ideo impossibile est ejus ruinam reparari: quia per se non potuit resurgere, nec decuit alium reparatorem habere. Sed hoc etiam non videtur sufficiens: quia per se vel per alium cadere, sunt circumstantiae peccati, quae in infinitum aggravare non possunt, ut peccato recuperabilitas auferatur. Et praeterea etiamsi homo nunquam reparatus esset, non tamen propter hoc obstinatus esset, ut patet in infidelibus, qui reparationis beneficium non consequuntur, quorum non omnes actus peccata sunt, ut infra dicitur, dist. 31: et ita etiamsi casus Daemonis sit irreparabilis, non ex hoc sequitur obstinatio voluntatis in malo qualis in ipso est.

Alia ratio est, quia Angelus peccavit contra deiformem intellectum; homo autem contra dictamen rationis, ut patet ex dionysio; et ideo peccatum Angeli fuit multo gravius et irrecuperabilius: quia ratio est intellectus quasi obumbratus, secundum quod dicit Isaac in Lib. De definitionibus, quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Sed hoc etiam non videtur sufficiens; quia intellectus angelicus et ratio humana non improporcionabiliter distant, sicut recuperabile et irrecuperabile; cum utrumque finitum sit.

Alia ratio assignatur, quia natura hominis tota corrupta est per peccatum ejus in quo originaliter erat, non autem tota natura angelica; unde magis indigebat reparatione humana natura quam angelica.

Sed hoc non videtur sufficiens: quia, secundum hoc, si primo homine non peccante, aliqui de filiis ejus peccassent, eorum peccatum irreparabile foret.

Et praeterea in quolibet Angelo est natura secundum speciem ab alio differens; et ideo eo peccante tota natura suae speciei vitiata est.

Et ideo oportet aliter dicere, ut inveniatur eadem ratio obstinationis in hominibus damnatis et in Angelis peccantibus: quia, secundum Damascenum, quod est in Angelis casus, hoc est in hominibus mors. Dicendum est ergo, quod sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adhaerente recto fini procedere opus peccati; ita e contrario impossibile est a voluntate adhaerente inconvertibiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire. Peccatum autem voluntatis contingit dupliciter circa finem; vel ex passione deducente rationem ab actuali consideratione recti finis; et talis peccator poenitens est passione cessante; vel ex malitia, quae, secundum Philosophum in 7 ethic., est corruptiva finis. Dicitur enim ex malitia peccare qui ex electione pravi finis peccat, eo quod qualis est secundum habitum, talis finis videtur ei; ut qui habet habitum luxuriae, delectationem veneream sibi ponit finem. Et cum error circa finem in operabilibus sit sicut error circa prima principia in speculativis, circa quae errantem non contingit ex aliis magis notis dirigi; oportet quod sic peccans sit impenitens, ut dicit Philosophus ibidem. Ergo de peccato nullus potest poenitere, nisi vel passione cessante, vel habitu remoto, quo malum finem eligebat. Removeri autem habitum non est possibile nisi in eo qui est in statu viae et mutabilitatis. Unde quodcumque aliquis devenit ad terminum viae, non potest deflecti ab eo fine cui adhaesit, sive sit bonus sive malus.

Finis autem viae hominis est mors sua; finis autem Angeli est terminus electionis suae, qua bono adhaesit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo; ita et Angeli post conversionem vel aversionem. Datur autem homini longior via quam Angelo, quia erat magis a Deo distans, et oportebat quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret; Angelus autem statim deiformi intellectu sine inquisitione in divina pervenire potuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in Daemonibus remanet naturalis potentia ad bonum, ut remota et indisposita et per contrarium habitum depravata, qua possent benefacere, si vellent; sed velle non possunt, quia habitus malitiae ab ejus voluntate removeri non potest, quia jam in statu viae non est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum in Angelis natura sit bona, oportet quod naturalis appetitus eorum bonus sit; qui tamen per circumstantias depravatur, quas apponit deliberativa voluntas, inquantum volunt esse et vivere sub tali deformitate peccati, sicut luxuriosus desiderat vivere in sua turpi delectatione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam synderesis in Daemonibus non remurmurat culpa, sed poenae; et in hoc magis peccant, ordinationi divinae justitiae renitentes. Sed hoc non videtur verum, quia impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalialia principia juris naturalis; unde oportet quod remurmuret omni ei quod contra jus naturale fit. Sed tamen istud murmur est actus naturae.

In Daemonibus enim voluntas perversa repugnat, secundum quam claudunt suas virtutes inspectivas ab omni consideratione, ut dicit dionysius.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis isti actus in se boni sint, non tamen bene fiunt: quia coacte et non ex electione bonum quodcumque operantur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod eorum culpa et poena crescere potest usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum: quia cum non sint in statu viae, sicut non in bonum, ita nec in pejus mutari possunt. Unde dicendum, quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere, non quantum ad intensionem malitiae, sed quantum ad multipliciter actus. Poena etiam essentialis non crescit, sed accidentalis, quae est ex multitudine damnatorum, sicut est etiam de praemio bonorum Angelorum.

|+d7.q2 Distinctio 7, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de cognitione Daemonum; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum Daemones vigeant acumine scientiae; 2 de divinatione quae per eos fit.

|a1 Articulus 1: Utrum Daemones sint acutae scientiae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Daemones non sint acuti scientia, sicut in littera dicitur. Sicut enim dicit dionysius: malum Daemonis est furor irrationalis, amens concupiscentia, et phantasia proterva. Haec autem omnia habitudinem cognitionis important.

Ergo videtur quod scientiae acumine non polleant.

AG2

Praeterea, secundum Philosophos natura substantiarum intellectivarum perficitur intellectu et voluntate.

Sed sicut voluntas perficitur per appetitum boni, ita intellectus per cognitionem veri. Cum ergo voluntas eorum non possit in bonum, videtur quod nec intellectus in verum.

AG3

Praeterea, revelatio supernorum spirituum fit per illuminationem. Sed Daemones cum sint in perpetuis tenebris, illuminari non possunt. Ergo nec aliqua cognoscere possunt revelatione bonorum Angelorum.

AG4

Praeterea, cognitio per experientiam longi temporis est accipientis scientiam a rebus; quia ex multis memoriis fit unum experimentum, ut in principio metaphysicae dicitur; memoria vero a sensu oritur. Angeli autem cognitio non est ex rebus accepta.

Ergo per experientiam longi temporis cognitionis acumen non habent.

SC1

Sed contra est quod in littera auctoritatibus sanctorum probatur: quod etiam eorum nomen ostendit, quia Daemones dicuntur quasi sapientes.

SC2

Item dionysius dicit: data autem angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed manere integra et splendidissima. Sed inter alia attributa naturalia Angelorum unum fuit perspicacitas intelligentiae. Ergo hoc adhuc in eis manet.

CO

Respondeo dicendum, quod cum peccatum non tollat naturam, sed tantum diminuat habilitatem ad bonum, secundum quod facit magis a gratia distare, oportet in Daemonibus lumen intellectuale perspicuum remanere, quia natura eorum intellectualis est. Cognitio autem eorum de rebus est duplex. Quaedam enim sunt quorum cognitio per causas naturales vel signa haberi nondum potest; et talia non nisi revelatione supernorum spirituum cognoscunt. Quaedam vero sunt quorum cognitio per naturam haberi potest; et hoc dupliciter: vel per causas determinatas ad effectus naturales; et talia cognoscunt per subtilitatem naturae suae, inquantum in eis resplendent similitudines totius ordinis universi; vel per aliqua signa, ex quibus ut in pluribus potest alicujus cognitio haberi, sicut medici prognosticantur de sanitate vel de morte; et talia cognoscunt per experientiam temporum, secundum quod talibus signis pluries tales effectus concurrerunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod furor et concupiscentia et phantasia non sunt in Daemonibus proprie, sed metaphorice, cum pertineant ad sensitivam partem, quae non est in Angelis. Omnis enim defectus animae qui in nobis accidit, vel est ex phantasia quantum ad cognitionem, cujus proprium est falsitas, secundum Philosophum, vel ex passionibus irascibilis et concupiscibilis quantum ad affectionem: et ideo voluntas Daemonum inordinate detestans et appetens aliquid, dicitur furor et concupiscentia; et intellectus suus deordinatus, dicitur phantasia. Haec autem deordinatio intellectus est ex prava voluntate: et ideo dicitur phantasia proterva, quia protervus est qui pertinaciter verum impugnat. Irrationalitas autem et amentia, furor et concupiscentia important obliquitatem voluntatis a recto iudicio intellectus vel rationis; et ignorantiam non speculationis, sed electionis, secundum quam omnis malus est ignorans.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei veritate compellitur; et ideo secundum actum voluntatis homo dicitur malus vel bonus, quia actus voluntatis est actus hominis, quasi in ejus potestate existens; non autem secundum actum intellectus, cujus ipse non est Dominus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod revelatio supremorum spirituum facta Daemonibus, non est per modum illuminationis, ita quod lumen intellectuale Daemonis vigoretur per applicationem claritatis luminis angelici, sed per modum locutionis; ita quod sibi exponuntur cognoscibilia quaedam per modum quo prius non exponebantur, sicut infra patebit, dist. 11.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis cognitionem a rebus non accipiat Daemon, tamen acuitur ejus scientia per longitudinem temporis: per speciem enim rei quam habet innatam cognoscit rem, et ea quae in re sunt; sed antequam determinetur causa contingens, et praecipue ad utrumlibet, non est in ea effectus ejus, unde non potest in ipsa cognosci; qui tamen, cognita ipsa, cognoscitur quando jam ad effectum determinata est.

¶a2 Articulus 2: Utrum per Daemones possit fieri divinatio.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per Daemones divinatio fieri non possit. Praenuntiatio enim futurorum, divinitatis est signum: unde dicitur Isaiae 41, 23: ventura quoque annuntietis, et dicemus, quod dii estis. Sed Daemones sunt omnino divinitatis expertes. Ergo per eos divinatio de futuris fieri non potest.

AG2

Praeterea, bonorum prophetarum est veritatem de futuris praedicere, ut dicitur hierem. 28, quod iste est propheta quem misit Dominus, cujus verbum evenit. Si ergo homines virtute Daemonum vera de futuris divinando praenuntiant, videtur quod qui per revelationem Daemonum prophetant, veri prophetae dicendi sint.

AG3

Praeterea, non est cognitio rei nisi per speciem ejus. Sed species eventus futuri non potest per Daemonem in anima fieri, nisi Daemon species causaret. Ergo videtur quod per ipsum divinatio fieri non possit.

AG4

Praeterea, mentem hominis nullus formare potest, nisi solus Deus, ut Augustinus in littera dicit. Sed non potest cognitio alicujus accipi nisi mens alicujus aliquo lumine formetur. Ergo videtur quod per Daemones praecognitio futurorum accipi non possit.

AG5

Sed contra, in Daemonibus est potentior virtus intellectiva quam in hominibus. Sed homo potest alteri denuntiare quod scit futurum. Ergo et Daemones. Sciunt autem quaedam futura, cum etiam quorundam futurorum cognitio ab hominibus habeatur, ut ab astrologis et medicis. Ergo per Daemones divinatio fieri potest.

AG6

Praeterea, quando anima retrahitur a motibus exterioribus circa corpus, ut in somno, quorundam futurorum praecognitionem accipit: non enim omnino negandum est divinationem fieri in somniis, ut dicit Philosophus.

Sed Daemones circa regimen corporis non occupantur. Ergo videtur quod futurorum cognitionem et habere, et aliis conferre possint.

CO

Respondeo dicendum, quod futurorum quaedam sunt determinata in suis causis, quaedam vero non habent causas determinatas, sicut quae sunt ad utrumlibet. Quilibet autem effectus, secundum quod in causa sua determinatur, in ea potest cognosci. Si enim determinatur in ea ut ex qua necessario contingat, certitudinarie cognoscetur; sicut sunt ea quae circa motum caeli accidunt, ut ortus et occasus, et eclipses, et conjunctiones luminarium: quae omnia multo melius Daemones sciunt per species causarum innatas, quam astrologus per artem. Si autem determinantur in causis ut ex quibus frequenter contingant, cum potestate tamen deficiendi in minori parte propter impedimentum ex parte agentis, vel ex parte recipientis actionem; eorum praecognitio non certitudinalis, sed conjecturalis haberi potest; et hoc modo astrologus praedicat quaedam futura quae consequuntur ex motibus caeli in istis inferioribus, quae tamen impediri possunt propter defectum inferiorum causarum; et haec praecognitio tanto magis ad certitudinem accedit, quanto ad unum effectum plures causae concurrentes cognoscuntur, et quanto virtus causae melius scitur; unde Daemones subtilissimi sunt in talium futurorum praecognitione.

Sed ea quae non habent causas determinatas, ut quae sunt ad utrumlibet, vel in minori parte, non possunt cognosci in causis suis, sed in seipsis tantum, ut praesentia sunt: unde eorum praecognitio solius Dei est, cui ab aeterno praesentia sunt, et cui Deus revelare voluerit: et talium futurorum cognitionem nec homines nec Daemones habere possunt, nisi revelatione supernorum spirituum. Ea vero quae ipsi Daemones praecognoscunt, revelare possunt, non quidem objiciendo se animae sicut in speculum, in quo videntur quae in speculo relucent, ut quidam dicunt: quia anima humana, ad minus secundum statum viae, non videt ea quae sunt a materia separata, nisi quatenus ex phantasmatibus in eorum cognitionem venit. Nec iterum species quae sunt in intellectu angelico, sunt proportionatae intellectui humano, cum multo simpliciores sint, et universalia. Unde sicut species quae sunt in intellectu imaginatio non potest comprehendere, nec sensus species quae sunt in imaginatione; ita nec intellectus humanus, secundum statum viae, species quae sunt in intellectu angelico. Sed Angelus bonus vel malus aliter ea quae cognoscit, revelare potest, scilicet per applicationem luminis sui ad phantasmata, sicut applicatur lumen intellectus agentis, ut ex eis quaedam intentiones in intellectu eliciantur; et quanto lumen fuerit fortius et perfectius, tanto plures et certiores cognitiones elicientur.

Et ideo ex phantasmatibus illustratis lumine angelico resultat aliquorum cognitio in intellectu possibili hominis, ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis humani non sufficeret, cum lumen ejus sit debilius lumine Angeli.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod futura secundum quod habent determinationem in causis suis, accedunt ad rationem praesentium, in quantum jam quodammodo sunt determinata in causis suis: et ideo eorum praecognitio non proprie dicitur divinatio; ut quando medicus praedicat sanitatem futuram, et astrologus eclipsim vel pluviam, et aliquod hujusmodi; nisi forte apud eum quem latet ordo causae ad causatum: unde in illis quae omnibus nota sunt, nullus dicit divinationem esse, ut solem oriri cras; sed divinatio proprie est eorum quae causas determinatas non habent: haec enim praecognoscere, solius Dei est, a cujus actus usurpatione, divini vocantur qui futuris praenuntiandis intendunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod falsi prophetae distinguuntur a veris quantum ad tria ad minus.

Primo quantum ad revelationis auctorem: quia boni prophetae futura praedicunt divino lumine, mediantibus bonis Angelis inspirati; sed falsi prophetae vel sequuntur spiritum suum, nihil videntes, sed mendacia confingentes, vel per revelationem immundi spiritus. Secundo quantum ad intentionem praenuntiationis: quia falsorum prophetarum finis est aliquod lucrum temporale; unde dicitur Ezech. 13, 19: violant me ad populum meum propter pugillum hordei et fragmen panis; vel saltem ipsius Daemonis revelantis intentio perversa est, qui deceptionem intendit: sed prophetarum bonorum tota intentio in rectum finem ordinatur.

Tertio quantum ad certitudinem praenuntiatorum: quia bonorum prophetia innititur divinae praescientiae, quae omnium futurorum eventus intuetur; sed praenuntiatio malorum prophetarum innititur praescientiae Daemonum, quae conjecturalis est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Daemon potest aliquod ignotum manifestare sine causatione novae speciei, dupliciter: aut ex speciebus in imaginatione servatis, diversimode compositis et divisis, et fortiori lumine illustratis, alias intentiones eliciendo: aut etiam novas species in imaginatione formando, secundum aliquam transmutationem organi corporalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod solus Deus format mentem hominis justificando; non tamen solus immediate intellectuali lumine illustrat; nisi intelligatur de lumine connaturali, quod a solo Deo est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod astrologi non possunt praenuntiare eventus, nisi quia reducuntur ad motum caeli sicut ad causam, vel per se sicut transmutationes quae accidunt in corporalibus, ut tempestates et sterilitates et pestilentias, et hujusmodi; quae tamen impediri possunt fortioribus motibus supervenientibus, ut dicit Philosophus in Lib. De som. Et vig.: vel per accidens sicut ad transmutationem corporis disponitur animus ad aliquos actus magis quam ad alios, sicut ex naturali complexione quidam sunt proni ad luxuriam vel ad iram, et hujusmodi; non tamen talis dispositio corporis animae necessitatem inducit. Unde in his quae ex libero arbitrio dependent, maxime eorum judicia falluntur. Similiter etiam medici ex signis exterius apparentibus causas inferiores cognoscunt ex quibus sequitur sanitas vel mors, vel semper, vel in majori parte. Et haec omnia Daemones praecognoscere possunt. Non autem omnia futura sunt talia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod divinationes, etiam quae in somniis sunt, reducuntur in aliqua signa vel causas naturales. Hoc autem contingit dupliciter.

Uno modo in his quorum causa est in ipso somniantem; et hoc contingit dupliciter: vel ita quod ipsum somnium est causa eventus futuri, sicut quando quis propter hoc quod in somno videt, movetur ad aliquid faciendum; vel est signum futuri cujus causa in ipso est, sicut quando quis somniat se comedere dulcia, significatur, quod phlegma dulce in eo dominetur: ex quo medicus potest aliquem eventum futurum conijcere vel morbi vel salutis. Si autem neutro modo se habeat, tunc non est nisi per accidens, sicut contingit per accidens me cogitante de adventu alicujus, illum venire.

Alio modo in his quae causam habent extra somniantem; et in his eventus frequenter rei somniatae se habet ad somnium ut per accidens; quandoque tamen somnium est signum eventus futuri. Hoc autem contingit dupliciter.

Uno modo ex parte illa qua cognitionem a corpore accipit, in quantum imprimitur in ipsum virtus corporis caelestis: ex motibus enim corporum caelestium relinquuntur quaedam impressiones et motus, quae sunt signa motuum caelestium in corporibus inferioribus: et secundum quod isti motus perveniunt ad imaginationem, figurantur imagines illorum effectuum ad quos disponunt motus caelestes, secundum similitudinem magis vel minus expressam, secundum quod virtus imprimens est fortior vel debilior, et secundum quod virtus recipiens est magis disposita vel minus, et magis quietata ab aliis occupationibus: et propter hoc hujusmodi sentiuntur in dormiendo, quia anima vacat ab exterioribus motibus, et praecipue in nocte, et circa horam digestionis completae: et per hunc modum quaedam animalia praecognoscunt quaedam futura, secundum quod est necessarium ad eorum sustentationem; sicut pisces tempestatem futuram motibus suis praenuntiant, dum de loco ad locum moventur; et similiter etiam in formicis, et multis aliis animalibus, ut ad sensum patet, quorum imaginationes sunt magis quietatae quam humanae propter multiplices motus rationis. Alio modo secundum quod anima cognitionem accipit ex influentia luminis substantiae separatae, vel Dei vel Angeli, cui vehementius conjungitur quanto magis ab occupatione corporis cessat: et propter hoc revelationes in somniis fiunt, et in illis praecipue quorum anima corporis affectionibus non subditur: et quanto eorum imaginatio magis obedit intellectui, tanto figurantur in ea expressiores similitudines; et propter hoc virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et praecipue virtus castitatis, ut dicit Commentator in 7 physic.: castitas enim praecipue inter virtutes morales corpus animae obediens reddit.

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de virtute Daemonum in operando; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum possint aliquos veros effectus operari in materia corporali; 2 utrum eorum auxilio et consilio uti liceat.

|a1 Articulus 1: Utrum Daemones possint inducere in materia corporali verum effectum corporalem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Daemones verum effectum corporalem inducere nequeant.

Quia dicitur 2 thessal. 2, quod Antichristus veniet in signis mendacibus. Sed tunc maximam potestatem Daemones habebunt. Ergo videtur quod nullo modo possint aliquem effectum verum inducere.

AG2

Praeterea, id quod datum est in manifestationem et confirmationem fidei, non debet concedi fidei adversariis. Sed operatio signorum data est ad confirmationem fidei, ut habetur marci ult.: illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.

Ergo videtur quod non subsit potestati Daemonum miracula facere.

AG3

Praeterea, omnis alteratio reducitur in motum localem, ut in 8 physic., probatur, quorum primus est motus caeli. Sed Daemones motum caeli variare non possunt: quia hoc solius Dei est, ut dionysius dicit.

Ergo videtur quod nullam transmutationem in corporibus inferioribus facere possint de forma in formam.

AG4

Praeterea, id quod subjacet virtuti corporali, non habet virtutem imprimendi in corpora. Sed Daemones subduntur virtutibus stellarum; unde etiam malefici constellationes determinatas observant ad invocandum Daemones. Ergo videtur quod non habeant virtutem imprimendi in corpora.

AG5

Praeterea, Daemones non operantur nisi per modum artis. Sed ars non potest dare formam substantialem; unde dicitur in cap. De numeris: sciant auctores alchimiae, species transformari non posse. Ergo nec Daemones formas substantiales inducere possunt.

SC1

Sed contra est quod dicitur exodi 7, quod magi Pharaonis virtute Daemonum operantes, virgas in serpentes verterunt.

SC2

Praeterea, fortius agit in id quod minus est forte. Sed virtus Daemonis est fortior virtute corporali.

Ergo possunt corpora transmutare propria virtute.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc potest esse duplex error. Unus fuit gentilium, qui credebant Daemones, quorum virtute magi operabantur, deos esse; et ita per modum creationis posse novos effectus producere: et iste est secundus modus quem ponit in littera Magister. Alius est Avicennae, qui ponit quod materia corporalis multo fortius obedit conceptioni substantiae separatae, quam qualitatibus contrariis agentibus in natura: quia agentia naturalia sunt tantum disponantia ad formam quae est ex influentia substantiae separatae.

Unde ad conceptionem substantiae separatae, etiam praeter ordinem motus caeli, sequitur aliquis effectus in inferioribus. Et ponit exemplum de anima humana, ad cuius conceptionem totum corpus movetur vel in libidinem ad imaginationem mulieris amatae, vel ad cadendum ex imaginatione et timore casus; et hic est primus modus qui tangitur in littera, quod materia corporalis deserviat Daemonibus ad nutum.

Huic autem positioni contradicitur et a philosophis et a theologis. A philosophis quidem: quia dicunt quod motus caeli est instrumentum intelligentiae moventis; unde non nisi eo mediante potest provenire effectus in inferioribus ab intelligentia.

A theologis etiam contra dicitur; quia formae corporales non sunt ex influentia Daemonum, sed ex influentia Dei, qui eas in potentia materiae posuit, et educere in actum potest sine adminiculo alicujus inferioris agentis, secundum quod in actum educuntur secundum cursum naturae ex determinatis agentibus naturalibus. Unde hujus positionis est falsum fundamentum.

Et ideo dicendum, quod Daemones virtute propria nullam formam in materiam influere possunt, nec accidentalem nec substantialem; nec reducere eam in actum, nisi adminiculo proprii agentis naturalis: sicut enim artifex non propria virtute, sed virtute ignis appositi calefacit; ita Daemones ad determinata passiva possunt conjungere activa, ut sequatur effectus ex causis quidem naturalibus, sed praeter consuetum cursum naturae, propter multitudinem et vehementiam virtutis activae rerum aggregatarum, et propter habilitatem passivorum: et ideo effectus qui non sunt in potestate alicujus virtutis activae naturalis, producere non possunt, ut suscitare mortuum, vel aliquid hujusmodi, secundum veritatem; sed in praestigiis tantum, ut infra dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tempore Antichristi aliqua vera miracula fient virtute Daemonum, permissione divina, in illis tamen ad quae virtus Daemonis se extendit; tamen dicuntur omnia mendacia ex parte finis, quia ad decipiendum sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod signa facta per bonos possunt distingui ab illis quae per malos fiunt, tripliciter ad minus. Primo ex efficacia virtutis operantis: quia signa facta per bonos virtute divina, fiunt in illis etiam ad quae virtus activa naturae se nullo modo extendit, sicut suscitare mortuos, et hujusmodi; quae Daemones secundum veritatem facere non possunt, sed in praestigiis tantum, quae diu durare non possunt. Secundo ex utilitate signorum: quia signa per bonos facta, sunt de rebus utilibus, ut in curatione infirmitatum, et hujusmodi; signa autem per malos facta, sunt in rebus nocivis vel vanis, sicut quod volant in aere, vel reddunt membra hominum stupida, et hujusmodi: et hanc differentiam assignat beatus Petrus in itinerario clementis. Tertia differentia est quantum ad finem: quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei et bonorum morum; sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis. Et quantum ad modum differunt: quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incidunt se cultris, et hujusmodi turpia faciunt. Et ita signa per bonos facta, manifeste possunt discerni ab his quae virtute Daemonum fiunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod talem alterationem praecedit aliquis motus localis, in quantum virtutes activas colligunt, et determinatis passivis apponunt; sed talis motus localis non reducitur in motum caelestem, quia non est secundum aliquam virtutem moventem naturalem, sed in quantum obedit virtuti Daemonis ad motum localem; quod est virtute naturae suae, quae supra corpora potest: non quidem ut aliquam formam influat, sed ut localiter moveat: quia motus localis non est secundum acquisitionem alicujus quod in re sit quae movetur, quia locus est extrinsecus locato.

RA4

Ad quartum dicendum, quod corpora caelestia non habent aliquam impressionem in Daemones, ut eis subdantur; sed ideo advocati sub certa constellatione veniunt, quia sciunt virtutem illius constellationis juvare ad effectum qui requiritur; vel propter hoc ut homines inducantur ad venerandum aliquod numen in stellis, ex quo idolatriae ritus procedit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ars virtute sua non potest formam substantialem conferre, quod tamen potest virtute naturalis agentis; sicut patet in hoc quod per artem inducitur forma ignis in lignis. Sed quaedam formae substantiales sunt quas nullo modo ars inducere potest, quia propria activa et passiva invenire non potest, sed in his potest aliquid simile facere; sicut alchimistae faciunt aliquid simile auro quantum ad accidentia exteriora; sed tamen non faciunt verum aurum: quia forma substantialis auri non est per calorem ignis quo utuntur alchimistae, sed per calorem solis in loco determinato, ubi viget virtus mineralis: et ideo tale aurum non habet operationem consequentem speciem; et similiter in aliis quae eorum operatione fiunt.

¶a2 Articulus 2: Utrum uti auxilio Daemonis ad effectus corporales sit malum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uti auxilio Daemonum in talibus operationibus non sit malum. Ipse enim Paulus Corinthium fornicarium tradidit Satanae in interitum carnis, ut dicitur 1 corinth. 5. Sed in hoc non dicitur peccasse. Ergo uti licet obsequio Daemonum.

Praeterea, licet auxilium accipere etiam a peccatoribus, ut eleemosynam, vel aliquid hujusmodi.

Sed in Daemonibus non est invenire nisi naturam, quae bona est, et peccatum. Ergo videtur quod auxilio eorum uti liceat.

AG3

Praeterea, Deus contulit virtutes verbis et rebus. Sed virtute quorundam verborum et rerum Daemones advocantur, et quasi compelluntur. Ergo videtur quod eorum auxilio uti liceat.

AG4

Praeterea, id quod vergit in aliquam utilitatem et nulli derogat, non videtur esse peccatum.

Sed per invocationes Daemonum frequenter multa utilia fiunt, sicut patet in inventione rerum amissarum.

Ergo videtur quod in talibus uti liceat eorum auxilio.

SC1

Sed contra, deuter. 18, praecepit Dominus omnes incantatores et maleficos interfici. Mors autem corporalis non infligitur sine gravi peccato. Ergo videtur quod graviter peccant qui talibus intendunt.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, omnes divinationes esse fugiendas et cavendas.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt supra facultatem humanam et naturae, a solo Deo requirenda sunt; et ideo sicut graviter peccat qui illud quod est Dei, creaturae impendit per idolatriae cultum; ita graviter peccant qui ea quae a Deo expetenda sunt, auxilio Daemonum implorant: et hujusmodi est vaticinatio de futuro; unde dicitur Isai. 8, 19: numquid non populus a Deo suo requiret? et similiter etiam in aliis operibus magicis; in quibus complementum operis ex virtute Daemonum expectatur: in his enim omnibus est apostasia a fide per pactum inicum cum Daemone, vel verbotenus, si invocatio intersit, vel facto aliquo, etiam si sacrificia desint: non enim potest homo duobus dominis servire, ut dicitur Matth. 6.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus et quidam alii sancti leguntur aliqua per Daemones fecisse, non pacto cum eis inico, sed sicut virtutem divinam in eis exercentes; sicut et iam potestatum caelestium officium dicitur Daemones arcere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatores, quamdiu in hac vita vivunt, possunt fieri membra Christi, quantumcumque videantur in malitia obstinati; et ideo ex caritate diligendi sunt, et ab eis beneficia recipi possunt et impendi, dummodo contra caritatem non sint: sed postquam a corpore in damnationem decedunt, idem est iudicium de eis et de Daemonibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est credendum aliquibus virtutibus corporalibus Daemones subjacere; et ideo non coguntur invocationibus et factis quibusdam maleficis, nisi in quantum per hoc cum eis foedus inicitur, secundum quod dicitur Isai. 28, 15: percussimus foedus cum morte, et cum inferno fecimus pactum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nulla utilitas esse potest pro qua aliquid faciendum sit quod in Dei vergat injuriam: quod contingit quando illud quod ipsius est, non ab ipso quaeritur, sed cum ejus adversario foedus inicitur.

EX

Boni vero arbitrium multo liberius habent post confirmationem quam ante. Sed contra, liberum arbitrium est quod cogi non potest. Sed negationes non recipiunt magis et minus. Ergo nec liberum arbitrium.

Ad quod dicendum, quod quamvis negatio, secundum illud quod est, magis vel minus non recipiat; tamen dicitur intendi et remitti, quatenus habet causam in subjecto; sicut qui caret substantia oculi, magis dicitur caecus quam ille cujus visus dicitur ab humore aliquo impeditus ad pupillam confluentem: et ideo dici potest libertas arbitrii major et minor, secundum modum naturae in qua est.

Occulta quaedam semina in corporeis hujus mundi elementis latent. Per haec semina intelliguntur virtutes activae existentes in rebus ex virtute caelesti, et ex qualitatibus activis et passivis: quia semen in 2 phys., computatur inter causas activas.

|+d8.q1 Distinctio 8, Quaestio 1

|a0 Prologus

Hic determinat Magister de Angelis bonis et malis, quantum ad corporum assumptionem; et dividitur in partes duas: in prima determinat de eis quantum ad assumptionem corporum; secundo quantum ad impressionem in nos, ibi: illud etiam consideratione dignum videtur, utrum Daemones...

Hominum substantialiter intrent corpora. Prima dividitur in partes duas: in prima determinat de apparitione Angelorum in corporalibus formis, utrum sit per corpus assumptum, vel naturaliter unitum; in secunda determinat de apparitione divina, ibi: nec dubitandum est, Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus. Ubi duo facit: primo dicit, Deum apparuisse in corporalibus formis; secundo ostendit Deum nunquam in sua essentia visibiliter apparuisse, ibi: ceterum haec velut nimis profunda atque obscura, linquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiae suae nunquam mortalibus apparuit. Circa primum duo facit: primo ostendit, Deum in visibilibus formis apparuisse; secundo inquit dictae apparitionis modum, ibi: sed ubi Deus hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit.

Hic sex quaeruntur: 1 utrum Angeli habeant corpora naturaliter unita; 2 si non habeant, utrum assumant; 3 si sic, qualiter sibi corpora assumant; 4 quas operationes per ea exercent; 5 qualiter in nos imprimere possint; 6 quomodo Deus in formis corporalibus appareat.

|a1 Articulus 1: Utrum Angeli habeant corpora unita.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli corpora unita habeant. Augustinus enim in Lib. De CIV. Dei, inducit verba Apuleji definientis Daemones sic: Daemones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna: nec hanc definitionem improbat.

Ergo videtur quod habeant corpora aerea naturaliter unita.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit in homilia epiphaniae, quod Judaeis annuntiavit Christi incarnationem rationale animal, idest Angelus. Sed animal est compositum ex anima et corpore. Ergo videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter unita.

AG3

Praeterea, illud quod in se est incorporeum, respectu nullius potest corporeum dici: quia haec praedicatio est absoluta: quod enim absolute album est, respectu nullius est nigrum. Sed secundum Damascenum, et Gregorium, Angeli in comparatione Dei corporei sunt. Ergo in se incorporei non sunt.

AG4

Praeterea, nobilius est quod in se habet vitam et alteri confert, quam quod alterum non vivificat, quamvis in seipso vivat. Sed vita Angeli est nobilior quam animae. Ergo videtur quod multo fortius habeat corpus unitum quod vivificet quam anima.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit, quod Angeli sicut incorporales ita et immateriales intelliguntur.

SC2

Praeterea, omnis substantia vivificans corpus naturaliter sibi unitum, habet potentias aliquas quae sunt actus alicujus partis corporis. Si ergo Angelus uniatur naturaliter corpori tamquam vivificans illud, oportet quod habeat potentias affixas organis, sicut sunt potentiae animae sensitivae et nutritivae, quae si in Angelo ponantur, non differret Angelus ab homine.

CO

Respondeo dicendum, quod Angeli neque boni neque mali habent corpora naturaliter unita: hoc enim esse non potest, nisi essent formae illorum corporum vel saltem motores proportionati illis corporibus; et cum sint perfectioris naturae ipsis animabus, oportet, quod corpora nobiliora haberent. Inter omnia autem corpora generabilia et corruptibilia est nobilissimum corpus humanum quasi maxime accedens ad similitudinem caelestis corporis propter aequalitatem complexionis; unde oportet illa corpora esse corpora caelestia: et sic rediret error Philosophorum ponentium, Angelos esse formas orbium et multiplicari secundum eorum numerum: quod tamen longe probabilius esset quam eos habere corpora aerea naturaliter unita quod videtur Augustinus dicere; quamvis dicatur hoc non nisi ex hypothesi eum dixisse, ut utentem positionibus Platoniorum, contra quos disputabat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Apulejus falsum dixit, nec Augustinus contra hoc disputabat, quia pauca de Angelis asserere voluit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum dionysium proprietates animales et humanae dicuntur de Angelis per modum eminentiorem: quia quod habet natura inferior, habet et superior, nec eodem modo, sed eminentius; unde dicitur Angelus animal, non quia compositus ex anima et corpore, sed ex eo quod habet virtutem cognoscendi sensibilia, non tamen per modum sensibilem, sed intellectualem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli dicuntur corporei in comparatione ad Deum, quia conveniunt cum corporibus in quadam proprietate, quae est loco definiri, in quo corpora a Deo distant; non quod aliquo modo naturam corporalem habeant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quanto aliquid habet esse vel vitam magis absolute, tanto nobilius est; et ideo cum omnis forma habeat esse in conjunctione ad materiam, nobilior est vita illius quod corpori non unitur quam id quod corporis forma est. Sed quod influit vitam per modum efficientis tantum, et non sicut forma conjuncta, hoc nobilius est. Sed hoc neque animae neque Angelo convenit, sed Deo tantum.

¶a2 Articulus 2: Utrum Angeli assumant corpora.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Angeli corpora non assumant. Omnis enim assumptio terminatur ad aliquam unionem. Sed Angeli non possunt esse uniti corporibus. Ergo nec corpora assumere.

AG2

Praeterea, sicut se habet spiritus unitus ad separationem, ita spiritus separatus ad unionem.

Sed spiritus unitus, scilicet anima, non potest separari secundum suam voluntatem. Ergo nec spiritus separatus conjungitur corpori per assumptionem.

AG3

Praeterea, si assumant corpora, hoc non est nisi propter eorum operationem; quia ad esse suum corporibus non egent nec quantum ad principium nec quantum ad finem; sicut animae rationales egent corporibus quantum ad principium, quia creantur in corpore; sed non quantum ad finem, quia remanent post corpus. Sed omnis virtus quanto magis est a corpore separata, tanto est fortior in operationibus suis, ut patet in anima rationali.

Ergo videtur quod nullo modo corpora assumant.

AG4

Praeterea, cum Angeli non possint esse formae corporum, ut dictum est, non possunt corporibus conjungi nisi sicut motor mobili. Sed hoc modo conjunguntur omni ei circa quod operantur.

Ergo si hoc esset, corpus assumerent, quod non dicitur.

AG5

Praeterea, quodcumque corpus assumit Angelus, in illo est. Sed omne corpus, cum sit indivisibile, plures partes habet, et quod primo et per se est in aliquo, est in qualibet parte ejus, ut probatur in 6 phys.: quia si esset in una parte tantum, non diceretur in toto esse nisi ratione partis. Cum ergo Angelus non possit esse in pluribus locis simul, ut in 1 dictum est, videtur quod corpus non assumat.

SC1

Sed contra, illud quod per se incorporeum est videri non potest. Sed Angeli frequenter hominibus visibiliter apparuerunt, ut in sacra Scriptura legitur.

Cum ergo sint incorporei, ut dictum est, videtur quod corpus assumant.

CO

Respondeo dicendum, quod hic est quorundam error, dicentium Angelos nunquam corpus assumere, et omnia quaecumque de apparitionibus Angelorum Scriptura loquitur in praestigiis facta esse dicunt vel secundum visionem imaginariam.

Sed quia sancti communiter dicunt, Angelos etiam corporali visione hominibus apparuisse, quibus Scripturae textus concordare videtur, ideo absque dubio dicendum est, Angelos quandoque corpora assumere, in quibus ab hominibus videntur. Quod qualiter sit, videndum est. Cum enim natura spiritualis superior sit natura corporali, oportet quod natura corporalis sibi obediat: non autem quantum ad formarum susceptionem: quia prima inchoatio formarum in materia, secundum quod in ea dicuntur esse habilitates quaedam ad formam, est ab opere creatoris, sedeductio earum in actum est per virtutem agentium naturalium determinantum: sed quantum ad motum localem, per quem nulla forma ponitur in re mota, obedit corpus virtuti spirituali; et secundum hoc quod virtus spiritualis movet aliquod corpus, conjungitur sibi sicut motor mobili. Sed ulterius quando Angelus hoc corpus motum format per modum in praecedentibus dictum, ut appareant in eo aliquae proprietates visibiles invisibilibus ejus proprietatibus congruentes; tunc dicitur illud corpus assumere; unde quandoque apparent in figura hominis vel leonis, et hujusmodi, per quorum proprietates intelliguntur ipsae virtutes spirituales Angelorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod talis assumptio terminatur ad aliquam unionem quae est motoris ad motum, ut nautae ad navem; non autem ut formae ad materiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritus conjunctus, scilicet anima, unitur corpori ad unum esse ut forma ejus; et ideo non potest separari per voluntatem, sed per naturam, facta indispositione circa corpus. Sed spiritus separatus potest per voluntatem conjungi corpori non sicut forma, sed sicut instrumento; unde virtute naturae suae potest assumere et deponere illud quando vult, sicut et homo suum instrumentum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus Angeli non impeditur per corpus assumptum: quia non assumitur ut materia proportionata formae, nec etiam juvatur: sed tamen assumit ad consolationem eorum quibus apparet per instrumentum, ut ex visibilibus in invisibilium cognitionem manuducantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad assumptionem corporis non sufficit motus; sed oportet quod sit formatio, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angelus assumens corpus, est totus in qualibet ejus parte, nec tamen est in pluribus locis: quia totum hoc quod uno motu movetur comparatur ad ipsum sicut unus locus indivisibilis: quia non est in loco nisi per operationem, ut in 1 Lib. Dictum est.

|a3 Articulus 3: Utrum corpora assumpta ab Angelis habeant veram naturam quam ostendunt.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli assumant corpora illa secundum veritatem, quae habent illam naturam quae videtur. Nuntios enim veritatis non decet aliqua fictio. Sed ostendere illud quod non est verum est quaedam fictio.

Ergo videtur quod veram naturam habeant illarum rerum corpora assumpta.

AG2

Praeterea, proprietates humanae non inveniuntur nisi in vero corpore humano. Sed hujusmodi apparitiones fiunt, secundum dionysium, ut ex visibilium proprietatibus, de invisibilibus instruamur. Ergo videtur idem quod prius.

AG3

Praeterea, non sunt eadem proprietates diversorum ordinum. Sed assumptio corporalium figurarum est ad ostendendum invisibiles proprietates Angelorum. Ergo videtur quod non debeant in eadem figura apparere Angeli superiorum ordinum et inferiorum ordinum.

AG4

Praeterea, quaeritur de qua materia assumant, et videtur quod non de aere. Corpus enim quod Angeli assumunt habet determinatam figuram et est distinctum ab aliis corporibus. Sed aer non est figurabilis nisi secundum figurationem corporis alterius, eo quod eum sit maxime humidum, minime suis terminis terminatur sed alienis; unde et una pars aeris alteri continuatur. Ergo videtur quod non assumant corpus aereum.

AG5

Item videtur quod nec terrenum. Angeli enim apparentes statim disparent. Sed hoc non potest fieri in corpore grosso terrestri. Ergo non hujusmodi corpus assumunt.

AG6

Praeterea, constat quod inter nos et caelum est ignis medius, qui est maxime activus in inferiora corpora. Si ergo de inferioribus elementis corpus assumerent, videtur quod quando in caelum ascendunt, corpora eorum cremarentur.

AG7

Praeterea, dionysius dicit, quod inter alia corpora ignis maxime repraesentat proprietates spiritualium substantiarum. Sed propter eorum cognitionem fit corporum assumptio, ut dictum est. Ergo videtur quod semper de igne corpus assumant.

AG8

Praeterea, corpus caeleste est nobilissimum corporum. Sed nobili motori debetur nobile mobile.

Ergo videtur quod corpus quod ad motum assumunt, sit de natura quintae essentiae.

CO

Respondeo, quod qualitas corporis assumpti ab Angelis potest dupliciter inquiri: vel quantum ad veritatem naturae quam habet, vel quantum ad materiam de qua corpus assumit.

Quantum ad primum dicendum est, quod corpus assumptum ab Angelo non habet veritatem illius naturae quae ostenditur; unde etsi aliquando Angelus bonus vel malus moveat corpus alicujus veri animalis, non dicitur proprie illud assumere; sicut non dicitur Angelus assumpsisse linguam asinae, per quam locutus est ad Balaam; nec Daemon corpus hominis quem vexat; cujus ratio est, quia proprietates quae secundum veritatem sunt in aliquo corpore, ducunt in cognitionem principiorum subjecti, et non actu in cognitionem substantiae spiritualis; quae ductio est totus finis visibilium formationum secundum dionysium. Unde quantum ad finem apparitionis, oportet ut sint illae proprietates secundum similitudinem tantum, ut non intelligatur illis subesse aliqua res, nisi Angelus; ut quasi corpus Angeli esse videatur, et proprietates ejus sint proprietates Angeli. Si autem quaeratur de secundo, quale sit quantum ad materiam, dicendum est, quod materia corporis assumpti ab Angelo, potest considerari dupliciter: vel quantum ad principium assumptionis, vel quantum ad terminum.

Si quantum ad principium, sic dico, sicut in littera dicitur, quod assumit de aere, propter hoc quia aer maxime transmutabilis est, et convertibilis in quaecumque; et hujus signum est, quod quidam videntes corpus a Daemone assumptum, scindere gladio vel perfodere volentes, id efficere non valuerunt, quia partes aeris divisi statim continuantur. Sed propter hoc quod aliquam figuram recipere possunt competentem Angelo apparenti, oportet quod quantum ad terminum assumptionis aer iste sit in aliquo inspissatus, et ad proprietatem terrae accedens, servata tamen aeris veritate: quod efficere possunt tum per motum localem congregando partes, tum etiam per semina in elementis respersa, ut prius dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in locutionibus metaphoricis non est falsitas, eo quod non proferuntur ad significandum res quibus nomina sunt imposita, sed magis illa in quibus dictarum rerum similitudines inveniuntur; ita etiam in apparitionibus Angelorum non est fictio, quia figurae illae non ostenduntur ad significandum esse naturale illius rei, sed proprietates Angeli.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis verae proprietates hominis non sint nisi in corpore naturali, tamen similitudines illarum proprietatum in aliis esse possunt; et tales similitudines sufficiunt ad finem apparitionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum dionysium, in eadem figura quandoque ostenditur superior et inferior Angelus; quia una res habet diversas proprietates, per quarum quasdam potest superiores repraesentare, et per alias inferiores. Praeter ea eadem etiam proprietates sunt superiorum et inferiorum, quamvis diversimode, secundum dionysium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aer aliquo modo inspissatus, potest figurari, et ab alio aere distingui.

RA5

Ad quintum dicendum, quod est aliquo modo terrestre, inquantum habet terrae proprietatem per condensationem; sed illa densitas subito dissolvitur remotis causis densitatis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum non assumant corpora nisi propter nos, non est probabile quod corpora assumpta in caelum empyreum deferant, neque eis utantur, nisi quatenus oportet ad operationes quas circa nos exercent.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in corporibus assumptis a bonis Angelis apparent proprietates ignis, praecipue quantum ad splendorem, sicut et proprietates hominis; non tamen oportet quod hujusmodi corpora materialiter de igne assumantur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod cum corpus caeli sit incorruptibile, non potest dividi nisi secundum imaginationem; nec etiam recipit peregrinas impressiones, unde ex eo non potest corpus Angeli formari.

¶4 Articulatus 4: Utrum Angeli possint comedere in corporibus assumptis.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis comedere possint.

Legitur enim Gen. Cap. 18, quod Abraham Angelis sibi apparentibus cibos apposuerit. Sed ipse cognovit eos esse Angelos, quod ipsa colloquutio cum eis habita ostendit. Ergo videtur quod comedere possint.

SC1

Sed contra hoc est quod expressissimum argumentum dominicae resurrectionis est ipsius Christi resurgentis comestio: unde dicitur actuum 10, 40: dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praedeterminatis a Deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo. Sed actus qui spiritui potest convenire, non est argumentum corporalis resurrectionis. Ergo Angeli corpora assumptis non vere comedunt.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut praedictum est, Angeli corporibus assumptis vitam non influunt, sed tantum motum: et ideo considerandum est, quod omnes operationes quae sequuntur corpus vivum, in quantum vivum, non possunt Angelis in corporibus assumptis convenire; sed tantum illae quae consequuntur corpus mobile in quantum hujusmodi, ut movere, impellere, dividere et hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod comedere secundum completam rationem sui, non dicit solum divisionem cibi et traiectionem in os; sed et istum actum procedere a virtute potente digerere et convertere in nutrimentum: et ideo Angeli non vere comederunt, sed fuit ibi vera divisio cibi, et trajectio in corpus assumptum; qui postmodum non est conversus in corpus illud, sed virtute Angeli aliqua dissolutus est in praeiacentem materiam. Christus autem vere comedit, quamvis cibus conversus non fuerit: quia illa decisio cibi fuit habentis virtutem nutritivam et conversivam.

Abraham autem etsi in fine cognoverit eos esse Angelos, non tamen est inconveniens quod hoc eum in principio latuerit: vel si cognoverit, in alicujus mysterii commendationem eis cibos apposuit.

Articulus 4B

AG1

Item, videtur quod possint generare. Dicitur enim genes. 6, 2: videntes autem filii Dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant; et hoc Josephus exponit de Daemonibus incubis. Ergo videtur quod generare possint.

SC1

Sed contra est, quod completur generatio per virtutem formativam quae est in semine ex corpore vivo resoluta. Sed corpus assumptum a Daemonibus et ab Angelis, non est vivum, ut dictum est. Ergo videtur quod generare non possint.

SC2

Si dicatur, quod generant per hoc quod idem Daemon succubus ad virum, est recipiens ab eo quod postmodum in mulierem transfundit, factus incubus ad eam; contra est, quod semen non habet virtutem generandi nisi quamdiu calor animae in eo retinetur, quem oportet exhalare per magnam distantiam delatum. Ergo videtur quod per istum modum generatio fieri non possit.

SC3

Praeterea, si fieret generatio talis per modum istum, non esset nisi secundum virtutem illius seminis. Ergo ex hoc non sequeretur quod geniti essent majoris virtutis quam alii homines, ut innuitur ex his quae sequuntur ibi, 4: isti sunt potentes a saeculo viri famosi.

CO

Ad id quod secundo quaeritur, dicunt quidam, quod Daemones in corporibus assumptis nullo modo generare possunt; nec per filios Dei Angelos incubos significari dicunt, sed filios seth, et per filias hominum eas quae de

stirpe cain descenderunt. Sed quia contrarium a multis dicitur, et quod multis videtur non potest omnino falsum esse, secundum Philosophum, ideo potest dici, quod per eorum actum completur generatio, inquantum semen humanum apponere possunt in loco convenienti ad materiam proportionatam, sicut etiam semina aliarum rerum colligere possunt ad complendum aliquos effectus, ut in praecedenti distinctione dictum est, ut attribuat id tantum eis quod est motus localis, non autem ipsa generatio cujus principium non est virtus Daemonis, aut corporis ab eo sumpti, sed virtus illius cujus semen fuit; unde et genitus non Daemonis sed alicujus hominis filius est.

RC1

Et sic patet responsio ad primum quod contra objicitur.

RC2

Ad secundum dicendum, quod cum hic Daemones velocissime moveantur propter victoriam virtutis moventis super rem motam, possunt aliqua ponere ad conservationem seminis, ne calor vitalis evaporet.

RC3

Ad tertium dicendum, quod Daemones possunt scire virtutem seminis decisi ex dispositione ejus a quo decimum est, et similiter mulierem proportionatam ad seminis illius susceptionem, et etiam constellationem juvantem ad effectum corporalem, scilicet optima complexionis in genito: quibus omnibus concurrentibus, possibile est genitos corpore magnos esse vel fortes.

Articulus 4C

AG1

Item, videtur quod possunt sentire. Assumunt enim corpora habentia diversa organa sensibilia.

Sed hoc frustra esset, nisi per oculos viderent et per aures audirent. Ergo etc..

SC1

Sed contra est quod sentire per organa corporalia est accipientis cognitionem a rebus: quod Angelis non convenit, ut dictum est. Ergo etc..

CO

Ad id quod tertio quaeritur, dicendum est, quod Angeli nullo modo vident per oculos corporis assumpti, quia haec est operatio potentiae corporis viventis; unde partes corporis assumpti non sunt organa sensibilia, sed similitudinem eorum habentia ad ostendendum Angelorum spirituales virtutes; unde dionysius ex omnibus partibus humani corporis docet proprietates angelicas considerare; unde non frustra assumuntur.

Articulus 4D

AG1

Item, videtur quod possint localiter moveri, per id quod legitur tobiae 6, et deinceps de Angelo qui comitatus est tobiam per multa terrarum spatia.

SC1

Sed contra est, quia quod conjungitur alicui solum ut motor, si in se sit immobile, non movetur ad motum ejus, sicut patet in motoribus orbium, secundum Philosophos. Sed Angelus, inquantum in se est, est substantia spiritualis immobilis.

Ergo videtur quod ad motum corporis, cui sicut motor tantum conjungitur, non moveatur.

CO

Ad id quod quarto quaeritur, dicendum est, quod moventur per accidens, motis corporibus in quibus sunt: quia definitive sunt in illis corporibus, ita quod non alibi. Deus autem non movetur ad motum alicujus corporis: quia ita est in uno quod etiam in alio: sicut anima non movetur per accidens ad motum manus sed ad motum totius corporis. Similiter etiam motor orbis coniungitur orbi secundum Philosophos, et non uni parti tantum; quamvis virtus ejus primo appareat in parte dextera unde incipit motus, et ideo non movetur per accidens, quia totus orbis non movetur extra locum suum, nisi hoc modo quod sit in alio loco ratione et non subjecto.

Articulus 4E

AG1

Item, videtur quod loquantur, ex multis Scripturae locis, quae frequenter eos hominibus locutos commemorat.

SC1

Sed contra est, quia in omni locutione exprimuntur quaedam intentiones intellectae. Sed hujusmodi intentiones non possunt pervenire de intellectu ad vocem, nisi aliquo mediante quod est proportionatum ad hujusmodi suscipienda, sicut imaginatio humana. Ergo videtur quod per corpus inanimatum assumptum vel per corpus brutum loqui non possunt.

CO

Ad id quod quinto quaeritur dicendum, quod loqui proprie est per formationem vocum ex percussione aeris respirati, determinatis organis, ad exprimendum aliquem intellectum; et ideo locutio corporalis Angelis convenire non potest in corporibus assumptis, secundum completam significationem, cum non habeant vera

organa corporalia; sed est aliqua similitudo locutionis, inquantum intelligunt, et intellectum expriment quibusdam sonis, qui proprie non sunt voces sed similitudines vocum; sicut etiam quaedam animalia non respirantia dicuntur vocare, et etiam quaedam instrumenta, ut dicit Philosophus.

Intentiones autem intellectae ab Angelo efficiuntur in illis sonis non eadem numero sed secundum similitudinem significationis per motus determinatos ab intellectu, sicut similitudo artis efficitur in materia, ut domus.

¶a5 Articulus 5: Utrum Daemones possint esse intra corpora hominum.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Daemones intra corpora hominum esse non possint.

Dicit enim Glossa super illud Habac. 2, 20: Dominus in templo sancto suo, quod Daemones simulacris exterius praesidere possunt, non autem interius adesse. Ergo multo minus intra humana corpora.

AG2

Praeterea, duo spiritus creati non possunt esse in eodem loco, ut in primo dictum est. Sed anima est in qualibet parte corporis. Ergo videtur quod in nulla parte ejus possit esse Daemon.

AG3

Praeterea, secundum Damascenum, Angelus est ubi operatur. Sed sicut operatur in corpore, ita etiam habet aliquam operationem circa animam. Ergo sicut intra animam non est, ita nec intra corpus.

AG4

Praeterea, videtur quod in sensus corporales imprimere non possit praestigiis deludendo.

Illa enim forma quae videtur oportet quod sit alicubi.

Sed non potest esse tantum in sensu: quia sensus non habet aliquam speciem nisi a rebus acceptam: nec iterum potest esse in re quae videtur sic quod mulier videatur equa: quia duae formae substantiales non possunt esse in eodem; et praeterea res illa videretur talis ab omnibus: nec iterum in aere circumstante qui susceptibilis figurae non est, nec semper unus et idem circa rem illam manet, praecipue quando movetur. Ergo videtur quod hujusmodi ludificationes per Daemones fieri non possint.

AG5

Sed contra, videtur quod etiam in animam illabi possunt. Quia ea quae sunt in corde, nullus scire potest, nisi cordis intima penetret. Sed Daemones sciunt cogitationes malas peccatorum: quas apud Deum accusant, et ex quibus occasionem tentandi sumunt. Ergo videtur quod animae illabuntur.

AG6

Praeterea, ipsi immittunt malas cogitationes, ut dicitur in psalm. 79, 49: immissiones per Angelos malos. Ergo videtur quod intellectum penetrare possint.

AG7

Praeterea, ipsi etiam dicuntur incentores malorum. Sed incendere pertinet ad affectum cujus est amare. Ergo videtur quod etiam in voluntatem nostram imprimere possint et eam intrare.

CO

Respondeo dicendum, quod Angeli boni et mali ex virtute naturae suae habent potestatem transmutandi corpora nostra sicut etiam alia corpora naturalia; et quia ubi operantur ibi sunt, ideo nostris corporibus illabuntur, et per consequens etiam impressionem habent in potentias affixas organis, quarum operationes immutantur ad immutationem organorum, sicut est sensus, imaginationis, et hujusmodi; sic etiam per accidens eorum operatio resultat in intellectum, cujus objectum est phantasia, sicut color visus, ut dicitur in 3 de anima. Sed tamen hoc non provenit usque ad voluntatem: quia voluntas neque quantum ad actum neque quantum ad objectum dependet ex organo corporali: quia objectum suum ab intellectu accipit secundum quod intellectus apprehendit aliquid in ratione boni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Daemon dicitur non intus adesse simulacro quasi virtus conjuncta, ita quod ex Daemone et simulacro fiat unum, sicut idolatrae putabant aliquod numen in imaginibus corporalibus esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima non est in corpore sicut in loco, sed sicut forma in materia; et ideo non est unius rationis operatio quam anima in corpus efficit, et Daemon; unde sine confusione operationum utrumque simul in eadem corporis parte esse potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod esse intra aliquid, est esse intra terminos ejus. Corpus autem habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis et essentiae; et ideo Angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpori illabitur; non autem ita quod sit intra terminos essentiae suae, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse: quia esse est per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiae; et ideo in ipsam non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem; aliae autem perfectiones sunt superadditae ad essentiam; unde Angelus illuminans non dicitur esse in Angelo et in anima, sed extrinsecus aliquid operari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod formae quae videntur in istis praestigiis, non sunt nisi in sensu.

Hoc autem potest dupliciter contingere per Daemonum operationem. Uno modo ut species quae sunt in imaginatione servatae operatione Daemonum ad organa sensuum fluant, sicut contingit in somno; et ideo quando illae species contingunt organa sensus exterioris, videntur ac si essent res praesentes extra, et actu sentirentur. Alius modus potest esse ex immutatione organorum, quibus immutatis, fallitur sensus iudicium, sicut in eo qui habet gustum corruptum, cui omnia videntur amara. Hoc autem facere possunt virtute quarumdam rerum naturalium, sicut ad vaporationem cujusdam fumi trabes domus videntur serpentes, et multa experimenta hujusmodi inveniuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium scire solius Dei est. Possunt tamen Angeli aliquas earum conjicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet ex immutatione vultus, sicut dicitur: in vultu legitur hominis secreta voluntas: et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus etiam a medicis passiones animae cognoscuntur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod mali Angeli cogitationes immittunt, ut prius dictum est, illustrando phantasmata, ut secundum diversas eorum compositiones possint novae intentiones ab eis accipi. Non tamen intellectus cogitur eas accipere: quia praeter objectum et potentiam cognoscentem, exigitur ad actualem cognitionem intentio cognoscentis vel per sensum vel per intellectum. Sed boni Angeli etiam directe in intellectum imprimere possunt: quia, secundum Augustinum, operantur in intelligentias nostras miris quibusdam modis. Hoc autem est in quantum lumen intellectus agentis nostri confortatur per intellectuale lumen ipsorum. Sed hoc Daemonibus non competit: quia quamvis naturale lumen eorum sit efficacius quam lumen intellectus nostri, tamen lumine gratiae non sunt perfecti, sed tenebris culpae obumbrati; et ideo non intendunt iudicium rationis nostrae rectificare per conformationem intellectualis luminis, sed aliqua nobis ostendere ex quibus decipiamur, quod faciunt phantasmata illustrando.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Daemones dicuntur incentores, in quantum faciunt fervere sanguinem; et sic anima ad concupiscendum disponitur, sicut etiam quidam cibi libidinem provocant. In voluntatem autem imprimere solius Dei est, quod est propter libertatem voluntatis, quae est domina sui actus, et non cogitur ab objecto, sicut intellectus cogitur demonstratione. Unde patet ex praedictis quod Daemones imprimunt in phantasmata, sed Angeli etiam in intellectum; Deus autem solus in voluntatem.

¶a6 Articulus 6: Utrum Deus apparuerit in figuris corporalibus.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ipse Deus in corporalibus figuris non apparuerit. Hujusmodi enim apparitiones factae patribus in prophetis, factae sunt mediantibus Angelis, quorum etiam dispositione lex tradita est, ut dicitur Act. 7, et ad Hebr. 2. Sed ille apparet qui immediate revelationem facit. Ergo videtur quod in hujusmodi formis corporalibus Deus non apparuerit.

AG2

Praeterea, Angelus apparens visibiliter assumit corpus in quo videtur. Sed Deus nunquam assumpsit corpus, nisi in unitate personae. Ergo videtur, quod ipse in corporalibus figuris non videatur.

AG3

Praeterea, Angelus qui apparet in aliquo corpore, est in eo in quo prius non fuerat. Sed in illis creaturis in quibus apparere dicitur Deus non est nisi sicut prius fuerat, scilicet per essentiam, praesentiam; et potentiam. Ergo videtur quod ipse non apparebat.

AG4

Praeterea, si ipse Deus apparuerit, ergo videtur quod missio visibilis facta fuerit in veteri testamento, sicut etiam in novo, quod a sanctis negatur.

SC1

Sed contra est, quod dicitur Exod. 20, 3, ubi Dominus loquitur ad populum dicens: non erunt tibi alii dii praeter me; et frequenter etiam invenitur: ego Dominus. Ergo videtur quod ipsemet Deus apparuerit.

SC2

Praeterea, Isai. 6, 1, dicitur: vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, quod non potest convenire nisi ipsi Deo. Ergo videtur, quod ipsum Deum viderit.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus secundum essentiam suam corporalibus oculis nunquam videri potest nec etiam intellectu nisi a beatis, sed in corporalibus formis hominibus apparuit.

Haec autem apparitio facta est ministerio Angelorum, ut dicit Augustinus in Lib. De trinitate: quia divinae illuminationes non veniunt in nos nisi mediante caelesti hierarchia, ut dicit dionysius. Unde in omnibus illis apparitionibus corporalibus corpus formatum est et assumptum et motum ab Angelo; sed tamen in corpore

assumpto per Angelum dicitur apparere Angelus, et aliquando Deus. Formatio enim et apparitio corporis assumpti, ut dictum est, fit ad ostendendas proprietates spiritualium substantiarum.

Quandoque enim Angelus, qui immediate illuminat hominem, vult instruere eum de propria virtute quam ipse habet; et tunc in corpore illo exprimit similitudines suae virtutis; et sic dicitur ille inferior Angelus apparere. Aliquando autem vult instruere hominem de virtute divina, vel etiam superioris Angeli, per quam operatur; et tunc format corpus assumptum ad exprimendam eminentiam divinae majestatis vel etiam proprietates superioris Angeli; et tunc dicitur Deus apparere vel ille superior Angelus; et hoc etiam Gregorius dicit in Glossa exodi 3 assignans causam quare Angelus qui loquebatur Moysi, quandoque vocatur Angelus, quandoque Dominus.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum: quia non dicitur apparere ille Angelus qui immediate corpus format, sed Deus, cujus proprietates in figura ostensi corporis significantur.

RA2

Et similiter ad secundum: quia quamvis Angelus corpus formet vel moveat, non tamen ipse apparere dicitur, ratione jam dicta, sed Deus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus erat in illis creaturis novo modo, sicut signatum in signo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod immissio visibilis divinae personae differt ab apparitione, de qua differentia dictum est, in 1, dist. 16.

EX

Ad patiendum humor et humus; ad faciendum aer et ignis aptitudinem habent. Videtur hoc esse falsum: quia in aqua dominatur qualitas activa, scilicet frigidum; et ita videtur magis esse activa quam aer in quo dominatur qualitas passiva, scilicet humidum. Et dicendum, quod ista objectio procedit, considerata actione et passione secundum qualitates activas et passivas. Sed aliter est, si consideretur secundum formas substantiales quae sunt prima principia actionis; quanto enim aliquid est magis subtile, magis est activum, quia plus habet de forma; et grossum est magis passivum, quia plus habet de materia.

Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit. Hic movetur quaestio habens tres partes secundum tres modos quibus potest divina apparitio aestimari. Unus modus est ut aliqua nova creatura creetur ad hoc quod in ea Deus appareat, et hoc verum est si per creationem intelligatur formatio corporis facta per ministerium Angelorum.

Secundus modus est ut Angeli corpora naturaliter unita diversimode transformentur ad exprimendum diversas similitudines. Tertius modus est ut supra corpora quae habent, alia grossiora assumant, quasi indumenta quibus induantur: et utrumque istorum falsum est, quia supponit Angelos habere corpora naturaliter unita.

Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile.

Istud absolute verum est, si intelligatur de visu exteriori: quia omne visibile est corpus naturale, et omne corpus naturale est mobile vel secundum locum vel alio modo.

Daemones per energeticam operationem non credimus substantialiter illabi animae. Energia dicitur ab en quod est in, et ergia, quod est labor, et geos, quod est terra et convenit his qui interius terrestri et melanchonico humore laborant: quia tales usu rationis privantur; ideo energumeni etiam dicuntur illi qui interius a Daemone possidentur.

|+d9.q1 Distinctio 9, Quaestio 1

|a0 Prologus

Determinatis his quae pertinent ad statum creationis Angelorum, et ad distinctionem eorum per conversionem et aversionem, hic determinat ea quae pertinent ad dignitatem bonorum; et dividitur in partes duas: in prima determinat de distinctione ordinum; in secunda determinat quosdam actus qui sequuntur ordines distinctos, 10 dist.: hic etiam investigandum est, utrum omnes illi caelestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. Prima in duas: in prima determinat ordinum Angelorum distinctionem; in secunda ostendit quomodo homines assumuntur ad ordines Angelorum, ibi: est notandum quod decimus ordo legitur de hominibus restaurandus. Prima in tres: in prima ostendit ordinum distinctionem; in secunda distinctionis principium quantum ad durationem, ibi: jam nunc inquirere restat, utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti; in tertia distinctionis modum quantum ad aequalitatem, ibi: praeterea considerari oportet utrum omnes Angeli ejusdem ordinis aequales sint. Circa primum tria facit: primo ponit ordinum distinctionem; secundo assignat distinctionis rationem, ibi: hic considerandum est quid appelletur ordo; tertio assignat causam nominationis ipsorum, ibi: haec nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt; et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo excludit objectionem, ibi: sed oritur hic quaestio talis.

Notandum est etiam, quod decimus ordo legitur de hominibus reparandus. Hic ostendit quomodo homines ad Angelorum ordines assumuntur; et circa hoc duo facit: primo ostendit per quem modum assumuntur, utrum ad unum ordinem decimum, vel ad omnes novem; secundo ostendit eorum qui assumuntur numerum, ibi: non enim iuxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur; ubi duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit contrarietatem, ibi: a quibusdam tamen putatur quod homines reparentur iuxta numerum Angelorum qui ceciderunt.

Hic quaeruntur octo: 1 quid sit hierarchia; 2 de actibus hierarchiae; 3 de distinctione hierarchiarum et ordinum; 4 de nominatione ordinum distinctorum; 5 de distinctione vel aequalitate personarum in uno ordine existentium; 6 de generatione hierarchiarum; 7 de principio ordinum; 8 de eorum restauratione per homines facta.

¶a1 Articulus 1: Utrum definitio hierarchiae data a dionysio, sit conveniens.

AG1

Ad primum sic proceditur: et ponitur definitio dionysii in 4 cap. Cael. Hierar.: hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans, ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem conscendens. Videtur autem quod sit incompetens.

Quia definitio nihil superfluum debet continere.

Sed ipse alibi definiens hierarchiam dicit: hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, unitas et similitudo. Cum ergo in praesignata descriptione praeter divinam similitudinem multa ponantur, videtur quod sint superflua.

AG2

Praeterea, pars non debet poni in definitione totius, ad minus sicut genus. Sed ordo est pars hierarchiae, cum unaquaeque hierarchia tres ordines contineat. Ergo videtur inconvenienter dicere: hierarchia est ordo.

AG3

Praeterea, in Angelis non tantum est ordo secundum scientiam, sed etiam secundum alia dona et naturalia et gratuita; quae omnia excellentius sunt in superioribus quam in inferioribus. Ergo sicut ponit scientiam, debuit alia dona ponere.

AG4

Praeterea, actio pertinet ad ministrantes. Sed hierarchia est communis ministrantibus et assistentibus.

Ergo videtur quod describat commune per proprium; quod est contra artem definitionum.

AG5

Praeterea, idem non potest poni in diversis generibus non subalternatim positus. Ergo videtur, cum scientia et actio et ordo non subalternentur invicem, quod inconvenienter assignantur hierarchiae tamquam genera in praedicta descriptione.

AG6

Praeterea, in divinis personis non est ordo scientiae et actionis, cum sit una scientia et actio trium. Hoc autem pertinet ad rationem hierarchiae, quod sit ordo scientiae et actionis. Ergo videtur quod non similet deiforme.

AG7

Praeterea, idem est deiformitas et similitudo divina. Ergo videtur esse verborum inculcatio, cum dicit: in divinam similitudinem ascendens, postquam dixerat: deiforme similans.

CO

Respondeo dicendum, quod hierarchia dicitur quasi sacer principatus a hieron, quod est sacrum, et archon, quod est princeps. In omni autem principatu requiritur gradus potestatis et finis; unde in sacro principatu oportet huiusmodi sacra et divina esse: et ideo, sicut in principatu saeculari finis est ut subjecta multitudo pacifice disponatur ad bonum intentum a principe, sicut patet in exercitu, qui, secundum Philosophum, ordinatur ad bonum ducis sicut ad finem ultimum; ita oportet quod in sacro principatu finis sit assimilatio ad Deum. Hunc autem finem non est possibile Angelos consequi nisi per ordinatam actionem, ad quam exigitur ordinata potestas et scientia dirigens: et ideo in definitione hierarchiae ponitur ordo, in quo exprimitur gradus potestatis, et scientia sicut dirigens, et actio sicut ad finem inducens, et Dei similitudo sicut finis intentus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod finis est causa causarum: et ideo definitio quae sumitur ex fine, formalior est inter omnes definitiones, et medium demonstrans eas; et ideo illa descriptio hierarchiae: est ad Deum unitas et similitudo, est sicut definitio quae est medium demonstrationis. Haec autem, hierarchia est ordo, scientia, et actio, si nihil addatur, est quasi demonstrationis conclusio, quia includit essentialia principia hierarchiae; unde dionysius eam ex praedicta concludit. Sed illa quae posita est, perfecta est, quia comprehendit utrumque; unde est quasi demonstratio positione differens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ordo potest sumi dupliciter: vel secundum quod nominat unum gradum tantum, sicut qui sunt unius gradus, dicuntur unius ordinis; et sic ordo est pars hierarchiae: vel secundum quod nominat relationem quae est inter diversos gradus, ut ordo dicatur ipsa ordinatio; et sic sumitur quasi abstracte, et sic ponitur in definitione hierarchiae; primo autem modo sumitur concretive, ut dicatur ordo unus gradus ordinatus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut anima in corpore quemdam effectum inducit immediate in omnibus membris, ut esse, in quantum est forma corporis, alium autem inducit in uno membro mediante alio, ut motum: ita etiam Deus in omnibus ordinibus caelestis hierarchiae immediate inducit vitam naturae, gratiae et gloriae; sed ad executionem officiorum divinorum movet eos ordinate, per primos medios, et per medios ultimos: et ideo non ponitur natura vel gratia vel gloria in definitione hierarchiae, sed scientia, velut dirigens actionem in divinis officiis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actio circa nos exercita, est propria ministrantium, quae non ponitur in definitione hierarchiae; sed actio cognitionis, prout significat transfusionem percepti luminis a Deo ex uno in alium, communis est omnibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod dionysius non intendit ordinare definitionem, sed principia essentialia hierarchiae tangere: quorum aliquod est sicut materiale, per modum generis se habens, scilicet ordo; alia vero sunt sicut formalia complementa rationem hierarchiae per modum differentiae; quorum primum est ipsa receptio divini luminis, quae in scientia importatur, quia scientia illa est secundum receptionem divini luminis; et secundum est ejus transfusio in alterum, quam designat actio; et tertium est consecutio finis in Dei similitudinem; et sic patet quod semper sequens est formale respectu praecedentis. Unde si debet ordinate tradi definitio, potest sic dici, quod hierarchia est divinus ordo secundum scientiam et actionem etc..

RA6

Ad sextum dicendum, quod secundum quosdam in divinis personis est quaedam hierarchia, quam dicunt supercaelestem, quae attenditur secundum ordinem naturae in personis divinis, quam assimilat hierarchia caelestis Angelorum et subcaelestis hominum. Sed hoc non est conveniens, nec secundum intentionem dionysii: quia in divinis personis principatum ponere unius ad alterum, est haereticum; aut quod pater purget filium, vel illuminet vel perficiat, vel quod id quod patris est, recipiatur in filio inferiori modo: quae tamen requiruntur ad rationem hierarchiae, secundum intentionem dionysii et secundum vocabuli significationem.

Et ideo dicendum est aliter; scilicet quod, similat deiforme, in quantum per lumen perceptum divinae claritati assimilatur, non quidem per aequiparantiam, sed secundum suam proportionem: propter quod dicit: quantum possibile est. Omnis etiam perfectio creaturae est similitudo divinae bonitatis, licet quaedam sit expressior alia.

RA7

Ad septimum dicendum, quod alicui agenti vel imprimenti, potest aliquod recipiens assimilari dupliciter: vel secundum formam tantum; vel secundum formam et actionem; sicut aliquid illuminatur a sole, ut etiam alia illuminet ad similitudinem solis, sicut luna; et haec est assimilatio secundum convenientiam in forma et actione. Aliqua autem illuminantur ut in seipsis luceant, sed lumen in alterum non transfundant, ut terrestria colorata, quia color est aliquid lucis. Sic etiam assimilantur Angeli Deo in receptione divini luminis, et haec assimilatio ostenditur in hoc quod dicit: deiforme, in quantum possibile est, similans, et etiam in transfusione ejusdem in alios; et hoc ostenditur cum dicitur: ad inditas illuminationes, idest secundum virtutem et regulam datarum illuminationum ascendens in Dei similitudinem, operando in alios secundum suam proportionem; et ideo nominat ascensum, quia in hoc est perfectio similitudinis, et omnium divinius est Dei cooperatores fieri, sicut ibidem dicit dionysius: propter quod etiam Philosophi posuerunt finem intelligentiarum moventium orbes (quem intendunt) assimilationem divinam in causando. Et sic patet quod prima similitudo respondet scientiae, sed secunda actioni.

¶2 Articulus 2: Utrum unus Angelus purget alium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alium non purget. Purgatio enim non est nisi per gratiam. Sed solius Dei est dare gratiam. Ergo ipse solus purgat.

AG2

Praeterea, purgatio non est nisi ab immunditia.

Sed in Angelis bonis post casum malorum, nulla remansit immunditia. Ergo non est ibi purgatio.

AG3

Item, videtur quod nec illuminatio unius per alterum fiat. Quia informare mentem est solius Dei, ut ait Augustinus. Sed illuminari non potest Angelus, nisi mens sua informetur.

Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

AG4

Praeterea, sicut habetur Matth. 23, 10, Magister vester unus est Christus; ubi dicit Augustinus, quod ipse solus est qui interius docet.

Sed illuminatio est per modum cujusdam doctrinae.

Ergo videtur quod solus Deus mentem Angeli illuminet.

AG5

Praeterea, omnes Angeli beatitudinem suam habent ex hoc quod immediate vident Deum. Sed Deus est sufficiens medium ad omnium cognitionem.

Ergo videtur quod unus alium non illuminet.

AG6

Praeterea, si unus illuminat alium, aut hoc facit creando novum lumen in mente ejus, aut transmutando lumen a Deo receptum. Sed primum est haereticum, cum Angeli non sint creatores. Secundum autem videtur impossibile, nisi ponatur aliquod medium deferens, sicut in illuminatione corporali: quod ibi non est etiam facile fingere.

Ergo videtur quod unus alium non illuminet.

AG7

Item, videtur quod nec perficiat. Quia, ut supra, in 4 dist., dictum est, perfectio quae possibilis est in Angelo, est vel naturae conditae, vel glorificatae. Sed neutra potest esse in Angelo ab Angelo. Ergo videtur quod unus alium non perficiat.

AG8

Praeterea, nulla perfectio potest esse in Angelo nisi secundum receptionem divini luminis.

Sed haec receptio est per illuminationem. Ergo perfectio ab illuminatione non differt.

CO

Respondeo dicendum, quod actio non potest esse nisi secundum exigentiam rei cujus est actio. Cum autem hierarchia perficiatur in scientia, ut ex definitione patet, oportet ut actio hierarchica in transfusione scientiae consistat: unde dicit dionysius, quod purgatio, illuminatio et perfectio, est divinae scientiae assumptio.

Ad scientiam autem concurrunt duo in sui acquisitione; scilicet expulsio contrarii vel privationis, et consummatio ejus; sicut est etiam in acquisitione cujuslibet formae. Sed consummatio scientiae in duobus consistit, sicut et visio corporalis ad quam requiritur lumen sub quo videatur visibile, et consequitur cognitio ipsius visibilis: similiter etiam per lumen intellectuale habetur cognitio intellectiva. Ergo quantum ad remotionem privationis est purgatio, quantum ad influentiam luminis est illuminatio; sed quantum ad cognitionem consequentem, in quam dirigit lumen sicut in ultimum terminum, est perfectio; et propter hoc perfectiones a dionysio dicuntur, secundum traditionem sacrarum doctrinarum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio a culpa est per gratiam; sed a nescientia est per lumen doctrinae: et hoc etiam ab alio esse potest quam a Deo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod purgatio quae est in Angelis, non est ab immunditia, sed a dissimilitudinis confusione, ut dicitur in 3 caelest.

Hierar.: vel a nescientia, ut dicitur in 6 cap. Caelest.

Hier., et haec duo in idem redeunt; confusio enim intellectus est ex hoc quod est in potentia respectu plurium; et in hoc dissimilis est a primo intellectu, scilicet divino, cui nulla possibilitas admiscetur. Per lumen ergo receptum a Deo mediante superiori Angelo, liberatur intellectus angelicus ab hac dissimilitudinis confusione, in quantum terminatur ad unum; cui fortius inhaeret, quanto magis medium cognitionis efficax est: sicut patet in eo qui nescit quam partem contradictionis eligat; sed intento medio probabili, magis ad unam flectitur; sed addito medio demonstrativo, firmatur in illo.

RA3

Ad illud quod postea de illuminatione quaeritur, dicendum, quod circa hoc contrarie quidam opinati sunt. Quidam enim dixerunt, Angelos inferiores nunquam essentiam Dei videre; sed per illuminationem superiorum, qui eum immediate vident, Dei notitiam capere: cui obviat quod dicitur Matth. 18, 10: Angeli eorum semper vident faciem patris mei; ubi loquitur de Angelis inferioris ordinis, hominibus ad custodiam deputatis. Alii vero e contrario dicunt, Angelos omnes immediate a Deo illuminationem recipere, negantes inferiores a superioribus illuminari, et negantes totum hoc quod dionysius de Angelis tradit auctoritatibus sacrae Scripturae probatum, et consonum Philosophorum doctrinae. Unde mediam viam eligentes, dicimus, omnes quidem Angelos essentiam divinam immediate videre, ex quo beati sunt; sed non est necessarium quod qui videt causam, videat omnes ejus effectus, nisi ipsam secundum totam potentiam comprehendat; sicut Deus seipsum comprehendens, omnia cognoscit; aliorum autem qui ipsum videndo non comprehendunt, unusquisque tanto plura in eo cognoscit, quanto ipsum plenius capit fruitione gloriae; sicut etiam ex principiis speculativis qui melioris intellectus est, plures conclusiones elicere potest. Unde in his divinis effectibus pertinentibus ad statum naturae vel gratiae, quae per Angelorum officia dispensantur, superiores inferiores illuminant et instruunt, ut expresse habetur in 7 caelest. Hier., et in principio 4 de divinis nominibus.

Quod ergo tertio objicitur, quod mentem solus Deus formare potest, dicendum, quod verum est justificando per gratiam; sed de hac formatione nihil ad praesens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in actionibus naturalibus inferius agens non habet efficaciam in productione effectus nisi per virtutem agentis primi, quae vehementius imprimit in effectum; ita etiam in intellectualibus inferior illuminans nihil potest efficere nisi per virtutem primi illuminantis: et propter hoc ipse Deus est qui

omnes docet; nec tamen excluditur ab aliis illuminatio, sicut nec ab agentibus naturalibus naturalis actio. Vel dicendum quod docere proprie dicitur qui in cognitionem rei ducit. Sicut autem in cognitionem coloris sensibilem pervenit homo ex duobus, scilicet ex visibili objecto, et ex lumine sub quo videtur (unde et uterque dicitur demonstrare rem, scilicet qui lumen praeparat, et qui objectum repraesentat) ita etiam ad cognitionem intellectualem duo exiguntur; scilicet ipsum intelligibile, et lumen per quod videtur; et ideo dupliciter dicitur aliquis docere; vel sicut proponens intelligibile, vel sicut praebens lumen ad intelligendum. Hoc autem lumen est duplex. Unum intrinsecum vel connaturale intellectui, cui similatur lumen quod est de compositione oculi; et per collationem hujus luminis solus Deus docere dicitur. Secundum lumen est superveniens ad confortationem connaturalis luminis, cui similatur in visu corporali lumen solis vel candelae; et sic potest Angelus alium Angelum vel etiam hominem illuminare ad aliquid cognoscendum.

Non autem homo sic docere potest, cum in eo lumen intellectuale debilissime recipiatur.

Quidam tamen dicunt, quod nullo modo Angelus docet sicut lumen praebens: quod expresse dictis dionysii, contrariari videtur. Similiter etiam intelligibile duplex est.

Unum ad quod intelligendum sufficit intellectus alicujus hominis, dummodo sibi considerandum proponatur; unde et ipse proponens docere dicitur quasi in cognitionem ducens, sicut in visu corporali monstrat rem qui eam coram oculis ponit.

Aliud est ad cuius cognitionem non sufficit intellectus discipuli, nisi in hoc manuducatur per aliquid sibi notum: unde et qui hoc magis notum sibi proponit, docere eum dicitur. Hujus simile est in visu corporali in hoc quod aliquis alicui rem a longe apparentem digito monstrat; et his duobus modis homo docere dicitur; et haec doctrina est non per modum illuminationis, sed per modum locutionis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deum omnes videant, non tamen ipsum comprehendunt; et ideo non oportet quod omnia omnes in ipso cognoscant: et propter hoc non removetur quin unus Angelus, qui aliquid in verbo Dei cognoscit, possit quantum ad hoc alium illuminare Angelum qui hoc in verbo Dei non cognoscit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut in corporalibus illud quod est in actu, agit per hoc quod educit potentiam patientis in actum; ita etiam cum intellectus inferioris Angeli sit in potentia respectu quorundam, poterit per superiorem Angelum, qui est in perfectiori actu, reduci in actum similem, non per creationem alicujus novi luminis, nec per hoc quod idem numero lumen quod est in superiori, recipitur ab inferiori. Nec oportet esse aliquod medium deferens virtutem agentis: quia in eis falso imaginatur quis distantiam sitalem, sed quod est in corporibus situs, hoc est in spiritualibus ordo, secundum Augustinum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod perfectio hic dicitur illud ad quod terminatur motus illuminationis; non autem perfectio gloriae vel naturae.

RA8

Ad octavum dicendum, quod istae tres actiones quandoque conjunguntur, et ideo non differunt nisi secundum rationem: quia omnis perfectio in hoc quod perficit, illuminat et purgat, et omnis illuminans purgat; sed non convertitur, ut patet praecipue in nostra hierarchia secundum dionysium: non enim quamlibet purgationem sequitur luminis receptio, sed perfectam: et similiter non quamlibet illuminationem sequitur perfectio cognitionis, sed consummatam.

¶a3 Articulus 3: Utrum hierarchia angelica dividatur convenienter in tres hierarchias et novem ordines.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dividatur angelica hierarchia in tres hierarchias, et in novem ordines. Aut enim illa divisio est per divisionem totius integralis in partes, vel generis in species. Primo modo non dividitur, quia definitio communis non conveniret partibus, sicut definitio domus non convenit parieti: nec item per modum generis, quia non omnes ordines aequaliter se habent ad participandum rationem hierarchiae.

Ergo videtur quod nullo modo possit esse competens divisio.

AG2

Praeterea, quanto aliquid est propinquius uni primo, tanto est minoris multiplicationis. Sed hierarchia angelica media est inter nos et Deum, ut in 4 cap. Caelest. Hier. dicitur. Ergo cum hominum sit tantum una hierarchia, videtur quod Angelorum non sint tres hierarchiae.

AG3

Praeterea, superius et inferius in Angelis non est secundum diversam proportionem et receptionem divinorum. Sed ordines se habent sicut superius et inferius. Ergo videtur quod sit in eis diversa proportio ad receptionem divinorum. Sed similiter hierarchiae se habent secundum superius et inferius. Ergo videtur quod eadem sit ratio distinguendi ordines et hierarchias.

AG4

Praeterea, ratio hierarchiae consistit in ordine potestatis. Sed potestates determinantur per actus.

Cum ergo ratio hierarchica sit triplex, ut dictum est, videtur quod sint tantum tres ordines caelestis hierarchiae.

AG5

Praeterea, ecclesiastica hierarchia exemplata est a caelesti, secundum dionysium.

Sed in ecclesiastica hierarchia, secundum eundem, sunt tantum tres ordines. Ergo videtur quod similiter in caelesti.

AG6

Praeterea, unitas ordinis est, ut in littera dicitur, ex hoc quod multi spiritus conveniunt in uno munere gratiae.

Sed dona spiritus sancti sunt septem, ut habetur isa. 11. Ergo videtur quod sunt tantum septem ordines Angelorum.

AG7

Praeterea, videtur esse diversitas in distinctione hierarchiarum secundum Gregorium et dionysium: quia dionysius ponit virtutes medium ordinem secundae hierarchiae, et principatus primum tertiae hierarchiae, Gregorius autem e converso: et quaeritur ratio hujus.

CO

Respondeo dicendum, quod in Angelis invenitur triplex distinctio: una est hierarchiarum ad invicem; secunda est ordinum in eadem hierarchia; tertia est personarum ejusdem ordinis: et quaelibet illarum sumitur secundum diversam proportionem ad receptionem divini luminis. Diversitas enim hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes; diversitas vero ordinum est secundum diversos actus quos divinum lumen perficit secundum perfectius et minus perfectum; diversitas vero personarum unius ordinis est secundum diversam virtutem in executione actus minus vel magis efficaci: verbi gratia: nostra hierarchia distinguitur ab angelica in hoc quod nostra perficitur divino lumine velato per similitudines sensibiles tam in sacramentis quam in metaphoris Scripturarum; sed angelica perficitur lumine simplici et absoluto: et cum dictus modus sit communis omnibus qui sunt in nostra hierarchia, tamen eorum sunt diversi actus, secundum quos diversi ordines distinguuntur. Alius enim est actus sacerdotum et diaconorum; et in exercitio cujuslibet horum actuum quidam sunt aliis magis idonei. Angeli autem omnes, quamvis in hoc modo conveniant quod sine inquisitionis discursu et sine velamine figurarum, divinum lumen recipiunt; tamen differunt in hoc quod quidam eorum recipiunt in majori universalitate quam alii; unde superiores dicuntur habere scientiam magis universalem, ut dictum est. Hoc autem non potest nisi tripliciter variari.

Aut enim cognitionem divinorum effectuum recipiunt in ipsa causa prima universali; et hic modus est proprius primae hierarchiae, quae est proportionata ad recipiendum illuminationes in ipso fulgore divini luminis; et propter hoc dicuntur circa Deum esse, ut omnes ordines ejus denominentur ab operatione circa Deum. Aut cognoscunt res in universalibus rerum rationibus; et hic est modus secundae hierarchiae: et ideo Angelorum hujus hierarchiae est accipere perfectionem cognitionis per illuminationem primae hierarchiae, in qua sunt formae maxime universales; et propter hoc ordines hujus hierarchiae non denominantur ab operibus circa Deum, sed nominibus pertinentibus ad potestatem operandi in res, in quantum formae per quas cognoscunt, sunt operativae ad minus respectu effectuum, in quibus Deo ministrant: et quia istae formae sunt universales, nominantur a potestate non limitata vel determinata ad aliquem vel ad aliquos. Aut cognoscunt res in propriis rationibus: et hic est modus ultimae hierarchiae, in qua sunt formae particulares et proportionatae ut ab eis recipiantur in intellectus nostros: propter quod dicuntur Angeli hierarchiae tertiae accipere divinum lumen, secundum convenientiam hierarchiae nostrae; et inde est quod ordines tertiae hierarchiae denominantur ab actibus limitatis circa unum hominem, vel unam provinciam. Hujus autem simile potest videri in terrenis principatibus: quia ministrorum qui sunt sub uno rege, quidam operantur immediate circa personam regis, quasi cubicularii et consilarii et assessores; et hoc competit primae hierarchiae respectu Dei. Quidam vero habent officia ad regimen regni in communi, non deputati huic vel illi provinciae, ut Domini regalis curiae, et principes militiae, et iudices curiae, et hujusmodi: et his similes sunt Angeli secundae hierarchiae. Quidam vero praeposuntur ad regimen alicujus partis regni, ut praepositi et balivi, et hujusmodi officiales minores: et his similes sunt ordines tertiae hierarchiae.

Et sic patet definitio trium hierarchiarum.

Ordinum autem primae hierarchiae sic potest accipi numerus et distinctio, secundum tres actus fruitionis quibus anima Deo fruatur: quorum unus est comprehendere vel tenere, quo perficitur memoria; et secundum hoc accipitur ordo thronorum, quia in eis sedet Deus et quiescit, dum eos in se quiescere facit. Alius actus est videre, quo perficitur intellectiva; et secundum hoc accipitur ordo cherubim, qui interpretatur plenitudo scientiae.

Alius actus est amare, quo perficitur voluntas, et secundum hoc accipitur ordo seraphim, qui interpretatur ardens vel incendens: et quia in hoc actu est completissima unio ad Deum, ex eo quod amor facit interiora amati penetrari; ideo ordo seraphim est primus: secundus cherubim, propter unitatem assimilationis, in qua completur scientia in actu; tertius est thronorum, quia in sessione importatur unio secundum contactum solum.

Ordinum vero secundae hierarchiae sic potest accipi divisio et numerus: quia regimen alicujus communitatis est secundum hoc quod ordinate et pacifice bonum commune dispensatur. Hic autem ordo pacis disponitur tribus: scilicet aliquo sententiantem quid unicuique debeatur; et ad hoc est ordo potestatum, unde dicuntur arcere aereas potestates; et hic non est ultimus finis, sed quietem et utilitatem bonorum dispensare, sicut potestas saecularis

suspendit latronem ad pacem civitatis. Sed sententia debet esse efficax et recta: sed ad hoc ut sit efficax, indiget aliquo adjuvante et propugnante, ut nihil sit impossibile exequi quod per sententiam determinatur; et ad hoc est ordo virtutum, quae attingunt ultimum in operandis omnibus difficilibus pertinentibus ad ministeria divina; et ideo attribuitur eis miracula facere: quia obviare legibus naturae, est arduissimum. Ad hoc autem quod sit recta, indiget aliquo dirigente et imperante; et ad hoc ordo dominationum est, ad quem pertinet dirigere in omnibus ministeriis divinis, sicut architector in mechanicis, qui etiam est praeceptivus; et ideo hic ordo est primus secundae hierarchiae, quia ab ipso dirigitur et imperatur quidquid in ministeriis divinis per Angelos agitur; et secundus est ordo virtutum, a quibus actus potestatum efficaciam habet, sicut et leges saeculares oportet esse armatas, ut habeant vim coactivam.

Ordinum autem tertiae hierarchiae sic numerus et ordo accipitur: quia cum habeant potestatem limitatam, oportet quod actus eorum vel limitentur ad unam provinciam, vel ad unum hominem.

Si ad unam provinciam, sic est ordo principatum, ut princeps Persarum, qui praerat Persis, de quo habetur Daniel. 10. Si autem limitatur ad unum hominem, aut est de his quae pertinent ad ipsum tantum; et sic est ordo Angelorum, unde dicuntur minima nuntiari, quorum est etiam singulos custodire: aut de his quae pertinent ad bonum multorum, quae explentur per actum unius singularis personae; et ad hoc est ordo Archangelorum, sicut gabriel qui nuntiavit nativitatem Christi, et joannis baptistae; et ideo nomen eorum compositum est ex duobus ordinibus extremis: dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli: et propter hoc etiam dicuntur majora nuntiari, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, secundum Philosophum.

Numerus autem eorum qui sunt in unoquoque ordine, ignotus est nobis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hierarchiae in ordines est totius potestativi in partes potenciales, sicut anima dividitur in suas potentias: et hoc totum est quasi medium inter totum universale et integrale. Universale enim est secundum essentiam et completam virtutem in qualibet sua parte, unde de omnibus aequaliter praedicatur; sed integrale nec est secundum essentiam nec secundum virtutem totam in unaquaque suarum partium, et ideo nullo modo de parte praedicatur; sed totum potentiale adest quidem secundum essentiam cuilibet parti, sed secundum completam virtutem est in parte suprema, quia semper superior potentia habet in se completius ea quae sunt inferioris: et ista est comparatio hierarchiae ad ordines.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnes homines sunt unius speciei; et ideo in omnibus est unus modus communis recipiendi divinas illuminationes, et propter hoc omnium est hierarchia una. Sed Angeli sunt diversarum specierum; et propter hoc in diversis hierarchiis ordinantur secundum diversum modum receptionis, ut dictum est. Sed verum est quod quaelibet natura in Angelis est magis una et simplex quam natura humana, quae est ultima natura intellectualis.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium: quia sicut humanae hierarchiae sunt tres ordines, secundum dionysium, ita et cujuslibet caelestis; unde secundum tres hierarchias sunt novem ordines, ut sic in omnibus trinitatis similitudo reluceat, secundum principium, medium et finem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in nostra hierarchia distinguuntur ordines secundum tres actiones hierarchicas: quia ministrorum est purgare, sacerdotum illuminare simul et purgare; sed episcoporum perficere. Talis autem distinctio non potest esse in caelesti hierarchia: quia minimus ordo Angelorum est superior supremo ordine nostrae hierarchiae: unde potest et perficere et illuminare et purgare.

RA5

Ad quintum dicendum, quod diversitas proportionum potest sumi multipliciter; aut secundum diversum genus proportionis, sicut duplum et sesquialterum; quorum primum est multiplex, secundum superparticulare: alia est enim genere proportio quatuor ad duo, quoniam dupla; et trium ad duo, quoniam sesquialtera: aut secundum diversas species ejusdem generis, sicut duplum et triplum; quorum est unum genus proportionis, scilicet multiplex: aut secundum diversos numeros in eadem specie proportionis, ut quatuor ad duo, et sex ad tria: et prima diversitas competit distinctioni hierarchiarum, secunda distinctioni ordinum, tertia distinctioni personarum unius ordinis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dona secundum quae distinguuntur ordines, sunt dona perficientia in actibus hierarchicis, et haec variantur, ut dictum est: dona autem et virtutes perficiunt ad actus personales; et ideo secundum ea ordines non distinguuntur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ordinatio dionysii est rationabilior; quia ipse distinguit secundam hierarchiam a tertia secundum universale et particulare, non limitatum et limitatum: et ideo virtutes ponit in secunda, et principatus in tertia. Gregorius autem non multum intendit ordinare, sed numerare. Nihilominus ista ordinatio potest sumi secundum actus exteriores et secundum conformitatem ad nostram hierarchiam: et quia in nostra hierarchia habentes praelationem sunt super personas privatas, ideo in secunda hierarchia ordinat illos quorum

nomina important officium praelationis, scilicet dominationes, principatus, et potestates: in tertia autem ordines quorum actus sunt etiam personarum privatarum; ut mirabilia facere, quae est virtutum; et nuntiare magna, quod est Archangelorum; et nuntiare parva, quod est Angelorum.

¶4 Articulus 4: Utrum nomina Angelorum convenienter distinguantur.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nomina Angelorum non convenienter distinguantur.

Nomen enim totius non debet parti imponi. Sed ordo est pars hierarchiae. Cum ergo hierarchia sit idem quod sacer principatus, ut dictum est, videtur quod nullus ordo principatus debeat dici.

AG2

Praeterea, nomen totius non debet imponi alicui ordini illius naturae. Sed omnes caelestes spiritus Angeli vocantur. Ergo videtur quod ultimus ordo Angelorum non debeat nomine Angelorum vocari.

AG3

Praeterea, illud quod est superioris ordinis, non necessario invenitur in inferiori, quamvis e contrario. Sed nomina respondent rebus. Cum ergo omnes Angeli dicantur caelestes virtutes secundum dionysium, videtur quod hoc nomine non debeat nominari medius ordo secundae hierarchiae: quia nomina superiorum non sunt inferiorum.

AG4

Praeterea, omnis virtus est media inter essentiam et operationem. Sed nullus ordo vocatur in Angelis nomine essentiae vel operationis. Ergo nec etiam nomine virtutis.

AG5

Praeterea, per nomina ordinum devenimus in proprietates eorum, secundum dionysium.

Sed nulli Angelo convenit per caritatem inflammare, nec in voluntatem imprimere: quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod inconvenienter dicantur seraphim incendentes.

AG6

Praeterea, ardere caritate, et videre Deum, et tenere ipsum, sunt de substantia beatitudinis.

Sed omnes Angeli sunt beati. Ergo nulli ordines debent ab his actibus nominari.

AG7

Praeterea, quaeritur, quomodo differant haec tria, seraph, seraphin, et seraphim; et cherub, cherubin, et cherubim.

CO

Respondeo dicendum, quod circa nominationes ordinum attendendum est, quod sicut unusquisque ordo est altior, ita etiam a perfectiori nominatur: et quamvis ea quae sunt superiorum, participantur quodammodo ab inferioribus et e contrario; non tamen debent esse confusa nomina, sed distincta. Ad hoc enim quod aliquod nomen nominet proprie aliquam rem, duo requiruntur: scilicet quod hoc quod significatur per nomen, habeatur perfecte secundum completum actum, et ut sit ultima perfectio ejus: et quia omnis denominatio est a forma, quae dat esse et est principium operationis; ideo Angeli denominantur ab eo quod est in eis loco formae, tamquam a digniori. Verbi gratia, in homine est quaedam participatio intellectus: et quia non habet plenum actum intellectus, ut sine inquisitione et imaginatione intelligere possit, ideo in ordine intellectualium non ponitur. Similiter etiam quamvis sensum habeat secundum completissimam operationem respectu omnium animalium: quia tamen sentire non est secundum ultimam perfectionem ejus, non ponitur in ordine sensitivorum, sed in ordine rationalium: quia rationis actum plene habet, et est actus ejus in quantum est homo.

Secundum hoc ergo dico, quod donum superiorum est in inferioribus secundum quamdam participationem, non secundum completum actum: et ideo ab eo non possunt denominari: e contrario vero dona inferiorum sunt in superioribus eminentius; sed in illis actibus non est ultimum complementum eorum, unde ab his non denominantur sicut proprio nomine: et inde est quod dicuntur sibi in denominationibus cedere, ut scilicet superior ordo ab excellentiori actu proprium nomen sortiatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod principatus communiter sumptus ad cujuslibet praelationis officium, intelligitur nomine hierarchiae; sed principatus specialiter sumptus ad regimen determinatae provinciae, est nomen unius specialis ordinis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nomen Angeli designat manifestationem, cum Angelus nuntius dicatur: esse enim manifestativum simpliciter convenit omnibus ordinibus, in quantum scilicet secundum descensum ordinum, lumen intellectuale est in eis minus simplex et magis proportionatum intellectui sequentium; et ideo dicit dionysius quod semper inferior Angelus manifestat superiorem omnibus sub se ordinatis; et ideo esse manifestativum omnium superiorum respectu nostri est ultimi ordinis: propter quod ultimum ordinem, Angelorum nomine significamus, aliis ordinibus nominatis ab his quae designant excellentiorem modum nuntiandi vel manifestandi; et per hunc modum Angelus est nomen naturae, quia conditionem naturae exprimit. Sed si nuntiare sumatur secundum exterius ministerium quod exercent, sic Angelus est nomen officii, non naturae, ut dicit Gregorius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nomen virtutum, secundum quod nominat specialem ordinem, sumitur a speciali dono vel actu, quod est exequi et perficere quidquid est arduum et difficillimum in ministeriis divinis; sed secundum quod convenit omnibus caelestibus spiritibus, sumitur a virtute sequente naturam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angelorum nomina quaedam sunt communia omnibus ordinibus, quaedam autem propria determinatorum ordinum. Communium autem quaedam sumuntur ab essentia vel aliqua conditione naturali, ut quod dicuntur caelestes essentiae, et Angeli et spiritus et divinae mentes et divini intellectus et caelestes animi; quaedam vero a virtute, ut quod dicuntur caelestes virtutes; quaedam vero ab operatione, ut quod dicuntur Angeli; sed nomina specialium ordinum sumuntur a donis superadditis et officiis consequentibus dona; et ideo nomina specialium ordinum magis possunt aequivocari cum nominibus generalibus quae sumuntur a virtute et ab operatione, quae essentiae superadduntur, quam cum illis quae sumuntur a natura, quae non superadditur sed substernitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod seraphim non dicuntur incendentes quasi habitum caritatis influant; sed quia illuminant de his quae ad amorem caritatis pertinent.

RA6

Ad sextum dicendum, quod nomina superiorum ordinum non sumuntur simpliciter ab actibus fruitionis, sed ab excellentia eorum quae tantum in superioribus inveniuntur; quamvis fruitio communis sit omnibus; non enim dicuntur amantes sed ardentes, in quo consummatio caritatis exprimitur: similiter cherubim non dicuntur simpliciter videntes vel scientes, sed pleni scientia. Unde per istum modum scientiam habere non est commune omnibus, quamvis scientia vel visio omnibus sit communis: et propter hoc non possunt omnes dici cherubim, ut dicit dionysius.

RA7

Ad septimum dicendum, quod nomina ista desinentia in in, ut cherubin, seraphin, sunt neutri generis, pluralis numeri, et ponuntur pro toto collegio unius ordinis. Desinentia autem in im, sunt masculini generis, et pluralis numeri, et ponuntur pro pluribus personis unius ordinis. Sed cherub et seraph sunt masculini generis et singularis numeri, et significant unam personam illius ordinis.

la5 Articulus 5: Utrum omnes Angeli unius ordinis sint aequales.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli unius ordinis sint aequales. Major enim est convenientia eorum qui sunt unius ordinis, quam eorum qui sunt unius hierarchiae. Sed dionysius frequenter vocat aequipotentes eos qui sunt unius hierarchiae. Ergo videtur multo fortius quod illi qui sunt unius ordinis, sint aequales.

AG2

Praeterea, quaecumque se habent sicut superius et inferius, sunt in diverso gradu vel ordine ordinati. Sed quicumque in Angelis sunt aequales, se habent sicut superius et inferius. Ergo videtur quod sint diversorum ordinum. Ergo si aliqui sint unius ordinis, videtur quod sint aequales.

AG3

Praeterea, dignitas Angelorum est secundum dona percepta. Sed illi qui sunt unius ordinis, perficiuntur uno dono, ut habetur ex definitione ordinis in littera posita. Ergo videtur quod sint aequales.

AG4

Praeterea, quanto aliquid immediatius conjungitur alteri, tanto minus distat ab illo; sicut tria minus distant a duobus quam decem. Sed si Angeli qui sunt unius ordinis, essent inaequales, inferior Angelus unius ordinis magis immediate se haberet ad primum Angelum inferioris ordinis quam ad superiorem sui ordinis. Ergo Angeli diversorum ordinum magis convenirent quam Angeli ejusdem ordinis: quod videtur absurdum. Ergo omnes Angeli unius ordinis sunt sibi immediati, ita quod se mutuo non excedunt.

SC1

Sed contra, ubicumque est primum, medium et ultimum, ibi est inaequalitas. Sed in Angelis unius ordinis est invenire primos, medios et ultimos, secundum dionysium.

Ergo Angeli unius ordinis non sunt aequales.

SC2

Praeterea, in Angelis est summa pulchritudo post Deum. Sed in diversorum graduum consonantia ordinata consistit ratio pulchritudinis. Ergo videtur quod in Angelis etiam unius ordinis est hujusmodi gradum invenire.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Angeli secundum diversitatem naturalium diversimode etiam in gratuitis perfecti sunt, secundum quae dona in ordinibus distinguuntur.

Cum autem supra dictum sit, quod in una specie non sint plures Angeli, et species in Angelis non possint differre nisi secundum quod magis et minus habent de potentialitate et actu; oportet quod unius Angeli semper natura sit sublimior quam alterius: ideo non est accipere duos Angelos aequales in tota caelesti hierarchia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli unius hierarchiae dicuntur aequipotentes, non simpliciter, sed secundum quid, scilicet quantum ad modum accipiendi illuminationes divinas, qui est proprius illi hierarchiae; et similiter Angeli unius ordinis sunt aequipotentes secundum convenientiam in actu illius ordinis, et non simpliciter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet distinctio gradus facit distantiam ordinum, ut supra dictum est, sed illa quae est secundum diversos actus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnium sit unum donum, non tamen aequaliter omnes illud participant, sed secundum magis et minus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus diversa quantitas et diversa intensio qualitatis non facit diversitatem in specie, sed est dispositio ad diversam speciem, inquantum unaquaeque species requirit determinatam quantitatem dimensionis, ut dicitur in 2 de anima, et similiter ad speciem ignis requiritur determinata intensio caloris; unde possibile est ut aliqua minus distent in quantitate vel intensione qualitatis, quae magis distant secundum speciem: ita etiam in ordinibus Angelorum, si consideretur distantia secundum rationem quantitatis tantum, non est inconueniens quod infimus Angelus alicujus ordinis plus distet a supremo sui ordinis quam a supremo inferioris ordinis, a quo tamen differentia formali et secundum speciem magis distat, inquantum attingit rationem superioris ordinis, quam alius non consequitur: sicut si diceretur, quod frigidissimus vir minus distat a calidissima muliere quam a calidissimo viro, cum quo tamen magis convenit ratione sexus. Et hoc universaliter invenitur verum in omni re quae comparatur aliquam latitudinem diversorum graduum.

¶a6 Articulus 6: Utrum omnes hierarchiae sint connexae.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes hierarchiae sint connexae. Quorumcumque enim ratio consistit in distinctione, eorum non est aliqua connexio: quia connexio distinctioni opponitur.

Sed ratio hierarchiae consistit in distinctione superioris et inferioris. Ergo earum non est connexio.

AG2

Praeterea, quae differunt in eo quod est maxime commune, non habent ulterius in quo connectantur; sicut quae specie differunt, genere conveniunt; et quae differunt generibus generalissimis, non univocantur in aliquo. Sed hierarchia est quid communissimum comprehendens sub se ordines et personas. Ergo diversae hierarchiae in nullo connectuntur.

AG3

Praeterea, in Angelis non est invenire nisi naturalia et gratuita. Sed in naturalibus non connectuntur, cum sint diversarum specierum: nec iterum in gratuitis, cum diversis muneribus gratiae diversi ordines perficiantur. Ergo videtur quod in nullo connectuntur.

AG4

Praeterea, ea quae non conjunguntur in aliquo uno termino communi, non videntur connexionem habere, sicut discreta. Sed hierarchiae et ordines non uniuntur in aliquo uno termino communi, cum non sit unus ordo diversarum hierarchiarum, nec unus Angelus diversorum ordinum.

Ergo videtur quod non sit aliqua eorum connexio.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit assignans connexionem ordinum et hierarchiarum.

SC2

Praeterea, dicit Commentator in 11 metaph., quod ordo substantiarum separatarum sub Deo et ad invicem, est sicut plurium artium sub una arte communi; (unde scientiam Dei assimilat metaphysicae, sub qua sunt omnes scientiae), et sicut plura officia ordinantur sub principe civitatis. Sed in omnibus his est aliqua connexio, secundum quod ad invicem dependent. Ergo videtur quod hierarchiarum caelestium et ordinum sit connexio.

CO

Respondeo dicendum, quod ordines angelicae hierarchiae omnes sunt connexi ad invicem, et etiam ordinibus nostrae hierarchiae, ut dionysius tradit ubi supra. Haec autem connexio intelligenda est ad modum ordinis universi. Sicut enim universi partes ad invicem ordinatae sunt, inquantum una alteram juvat ad consecutionem sui finis, et etiam ad ultimum bonum, quod est finis totius universi, ita etiam connexio hierarchiarum est et secundum relationem in unum finem ultimum, secundum quod omnis hierarchiae finis est unitas et similitudo ad Deum: et secundum ea quae sunt de essentia ipsius hierarchiae, scilicet secundum ordinem, scientiam, et actionem. Secundum ordinem quidem, inquantum in omnibus invenitur distinctio per primum, medium et

ultimum: sicut enim angelica hierarchia, media est inter Deum et nos; ita etiam est accipere in ipsa hierarchia primam hierarchiam, et mediam et ultimam; et in unaquaque primum ordinem, medium et ultimum: in quorum unoquoque est accipere primos Angelos, medios et ultimos, et hoc a primo usque ad ultimum. Secundum scientiam vero, in quantum irradiatio divini luminis extenditur a primis usque ad ultimos, ut dicitur job 25, 31: numquid est numerus militum ejus, et super quem non surgit lumen ejus? quod tamen non uniformiter ab omnibus recipitur; sed a superioribus in majori simplicitate, et ab inferioribus in minori. Secundum actionem autem, quia primi habent actionem hierarchicam in medios, et medii in ultimos; et medii manifestant primos et ultimi medios eo modo qui supra expositus est: et sic secundum quatuor quae in definitione hierarchiae ponuntur, quadruplex ejus connexio assignatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio quae est de ratione hierarchiae, est ordinatorum ad invicem, et ad aliquod unum: et talis distinctio connexionem non excludit, sed ponit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod plurium hierarchiarum est unus finis communis, et una communis perfectio et ratio: et ideo quae differunt in hierarchia, connectuntur in fine ultimo, et in communi ratione hierarchiae, et in lumine perficiente hierarchiam; sed ordines unius hierarchiae praeter hoc connectuntur in his quae sunt propria illius hierarchiae: et qui sunt unius ordinis, in propriis illius ordinis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli perficiuntur duplici lumine: lumine scilicet naturali, prout sunt intellectus quidam, et lumine gratuito perficiente ad actus hierarchicos: et utrumque lumen est unum in omnibus ex parte principii a quo est, et finis ad quem ordinantur; sed utrumque distinguitur et appropriatur diversis secundum diversam capacitatem recipientium; tamen distinctio ordinata est, et ipse ordo connexionem ponit; et ideo talis distinctio connexionem non excludit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod invenitur in hierarchiis et in ordinibus quidam communis finis, non quod unum sit in diversis, sed in quantumveniuntur in uno diversorum proprietates secundum convenientiam et secundum ordinem sapientiae divinae, quae finem primorum conjungit principiis secundorum, ut dicit dionysius.

Et hoc patet discurrenti per singulas hierarchias. Primus enim ordo primae hierarchiae quodammodo secundum maximum excessum accedit ad divinas proprietates: unde nominantur seraphim ex proprietate ignis, qui maxime significat divinas proprietates, ut dicit dionysius.

Ultimus vero ordo illius hierarchiae habet quamdam conglutinationem cum ordinibus secundae hierarchiae: unde et non denominatur tantum ab actu qui est circa Deum, sed et ab actu qui est in inferiora: et ideo dicuntur throni, in quantum Deus in eis sedet ut omnia judicans. Similiter etiam in secunda hierarchia primus ordo, scilicet dominationum, habet aliquid simile cum hierarchia prima, scilicet praeesse, et non exequi. Ita etiam primus ordo tertiae hierarchiae, scilicet principatus, habet aliquid simile cum ordinibus secundae hierarchiae: unde et nomen ejus praelationem importat. Similiter etiam et summus ordo nostrae hierarchiae habet aliquid simile eum ultimo ordine caelestis hierarchiae; et ideo sacerdos vocatur Angelus; Malach. 2, 7: labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus: quia Angelus Domini exercituum est.

|a7 Articulus 7: Utrum distinctio ordinum sit a natura.

AG1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distinctio ordinum non sit a natura, ita quod a creatione inceperit. Conformitas enim mentis ad Deum est per gratiam. Sed hierarchia est deiforme, in quantum possibile est, similans. Ergo videtur quod ordines hierarchiae non distinguantur nisi per gratiam.

AG2

Praeterea, secundum dionysium, per nomina ordinum ostenduntur proprietates eorum. Sed quaedam nomina ordinum expriment gratiam, praecipue nomen seraphim, quod imponitur ab ardore caritatis. Ergo videtur quod distinctio ordinum sit per gratiam.

AG3

Praeterea, nostra hierarchia exemplata est a caelesti. Sed in nostra hierarchia non est distinctio ordinum per naturam, sed solum per gratiam sacramentalem, quae confertur in sacramento ordinis.

Ergo videtur quod nec in caelesti sit distinctio ordinum per naturam.

AG4

Praeterea, ad distinctionem ordinum requiritur gradus secundum actiones hierarchicas, ut unus alium purget, illuminet, et perficiat. Sed hoc non potest esse nisi per divinum lumen in eis receptum.

Ergo videtur quod ante collationem gratiae, nulla fuerit ordinum distinctio per naturam.

SC1

Sed contra est quod dicitur in definitione ordinis in littera posita, quod ordo est multitudo caelestium spirituum qui conveniunt in naturalibus datis, et in muneribus gratiae. Ergo videtur quod etiam per naturam sit distinctio ordinum.

SC2

Praeterea, ubicumque est diversitas gradus secundum superius et inferius, ibi est diversus ordo.

Sed a principio creationis ante infusionem gratiae, si in gratia creati non sunt, fuit in eis gradus superior et inferior, secundum quod quidam erant subtilioris essentiae, et perspicacioris intelligentiae, ut supra dictum est. Ergo videtur quod a principio creationis fuerint in eis ordines distincti.

CO

Respondeo dicendum, quod donum gratiae est perfectivum naturae; et ideo distinctio ordinum est per diversum donum gratuitum sicut per principium formale, et per diversum donum naturale sicut per principium quasi materiale et dispositivum: unde definitio ordinis utrumque complectitur, comprehendens principia materialia et formalia. Sic ergo quodammodo a principio creationis fuit distinctio ordinum, non tamen secundum ultimum complementum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in natura angelica est quaedam deformitas, secundum quod prima et nobilior est inter naturas creatas, et magis accedens ad similitudinem divinam, secundum proprietates naturales; sed completa deformitas est per dona gratuita.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in Angelis ante infusionem gratiae erat etiam dilectio et cognitio naturalis, a cuius ardore et plenitudine possent dici cherubim et seraphim, quamvis non secundum completam rationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homines nostrae hierarchiae, omnes sunt unius speciei et naturae formaliter: unde tota diversitas individuorum in eadem specie causatur ex principiis materialibus: et ideo secundum naturam non est distinctio ordinis in nobis, sed secundum potestatem gratis concessam. Nec oportet quod in omnibus nostra hierarchia cum caelesti conveniat, etsi eam secundum modum suum imitetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si Angeli haberent naturalia tantum, adhuc lumen unius excederet lumen alterius; et ita posset esse aliqua illuminatio et perfectio, sed non complete.

|a8 Articulus 8: Utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

AG1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homines nunquam ad ordines Angelorum assumantur.

Quia, secundum dionysium, distinguuntur quatuor gradus rerum, scilicet intellectualium, in quo comprehenduntur Angeli; rationalium, in quo sunt homines; sensibilibus, in quo sunt bruta animalia; et existentium, in quo sunt res insensibiles. Sed sensitiva nunquam possunt pertingere ad gradum rationalium.

Ergo rationalia nunquam possunt pertingere ad gradum intellectualium; et ita homines non assumuntur ad ordines Angelorum.

AG2

Praeterea, plus distat natura hominis a natura Angelorum, et praecipue superiorum, quam natura unius Angeli a natura alterius. Sed Angelus inferioris naturae non fuit capax illius doni per quod superiores ordinantur in suo ordine; nec breviter Angelus unius ordinis potest pertingere ad superiorem ordinem. Ergo videtur quod nec homines ad ordines Angelorum assumantur.

AG3

Praeterea, quantumcumque intellectus perficiatur lumine gratiae vel gloriae, semper oportet quod intelligat sub lumine naturali: quia gratia non tollit naturam, sed perficit. Sed lumen naturale in nobis est obumbratum respectu luminis naturalis Angeli. Ergo homo semper magis obscure videbit quam Angelus. Sed tota substantia gloriae est in visione. Ergo videtur quod homo nunquam pertingat ad gloriam Angelorum.

AG4

Praeterea, quaecumque differunt in hierarchia, differunt et homines differunt in hierarchia. Ergo videtur quod etiam in ordine; et ita homines non assumantur ad ordines Angelorum.

AG5

Praeterea, quicumque est in ordine aliquo, habet actum illius ordinis. Sed actus alicujus ordinis est custodire homines et mitti in ministerium, quod non convenit animabus sanctis. Ergo videtur quod homines ad ordines Angelorum non assumantur.

SC1

Sed contra est quod Dominus dixit Matth. 22, 30: quod erunt sicut Angeli Dei in caelo. Dionysius etiam dicit, quod homines Angelorum gloriam sortiuntur. Gregorius etiam dicit in homilia de centum ovibus, quod homines secundum diversitatem meritorum ad diversos ordines transferuntur.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex positio. Quidam enim Commentator Graecus episcopus eustratius nomine, dicit in commento super 6 ethic. Aristotelis, quod nullus tantum animae suae profectum sperare potest ut ad operationem intellectuum separatorum pertingat; et secundum hoc, hominum qui in gloriam

assumuntur, esset unus ordo decimus, inferior novem ordinibus Angelorum. Sed haec positio est contraria dictis sanctorum, et videtur sapere haeresim, cum etiam beata virgo super choros Angelorum exaltata sit: nisi forte dictum Commentatoris intelligatur quantum ad naturalem operationem, in quantum scilicet ex naturalibus pertingere potest.

Alia positio est, quod hominum quidam assumuntur ad ordines Angelorum. Alii vero faciunt unum ordinem decimum: et sic impletur similitudo de decima drachma perdita, quae ponitur Lucae 15.

Sed hoc diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod solum virgines ad hos ordines assumuntur, eo quod cognata est Angelis virginitas, ut dicit Hieronymus; alii vero electi decimum ordinem constituunt. Sed hoc non est verum, cum multi non virgines, ut Petrus et Magdalena, multis etiam virginibus eminentiores sint. Unde alii dicunt, quod perfecti assumuntur ad ordines Angelorum; sed illi qui sunt imperfectorum meritorum, decimum ordinem consummabunt. Sed cum ex hominibus et Angelis futura sit una ecclesia et una hierarchia, non est probabile quod numerus ordinum qui caelesti hierarchiae competit, per tria terna distinctus, ut ipse numerus ordinum exprimat trinitatis increatae vestigium, per homines augeatur.

Unde tertia positio plus mihi placet, quae etiam dictis sanctorum magis consonat, scilicet quod omnes electi assumantur ad ordines Angelorum, quidam ad superiores, quidam ad inferiores, quidam ad medios pro diversitate suorum meritorum; sed beata virgo maria super omnes. Sed utrum assumantur tot de hominibus quot ceciderunt Angeli, vel quot perstiterunt, vel quot fuerunt utriusque, vel plures vel pauciores: ille scit cui soli cognitus est numerus electorum, in superna felicitate locandus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod plus distat ratio a sensu quam intellectus a ratione: quia sensus et ratio non communicant in uno objecto; cum sensus apprehendat intentiones rerum cum conditionibus materiae; ratio autem et intellectus intentiones a conditionibus materiae separatas; unde in objecto conveniunt; differunt autem in modo: quia in cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit, quam intellectus simplici intuitu videt; unde ratio ad intellectum terminatur; unde etiam in demonstrationibus certitudo est per resolutionem ad prima principia, quorum est intellectus: et ideo non est inconveniens, si homines in sui ultimo gradu ad gradum intellectualium pertingunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod meritum hominis est efficacius quam meritum Angeli: tum propter difficultatem, quae est occasio majoris conatus: tum etiam propter continuum augmentum gratiae, quod potest esse in homine, ut de virtute in virtutem proficiat, cum homo sit diutius viator quam Angelus fuerit: tum etiam in quantum merita nostra efficaciam habent ex merito Christi, cujus gratia est quodammodo infinita: nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahae, Hebr. 2, 10, et ideo magis possunt homines virtute meriti transferri in gradum altioris naturae quam etiam Angeli.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in homine naturalis actio nunquam potest attingere ad aequalitatem Angelorum; sed lumen gloriae superabundans omnem umbram evacuabit, non quidem tollendo naturam, sed perficiendo lumen intellectuale, quod secundum naturam in nobis defective participatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum dionysium, sicut se habet nostra hierarchia vel ecclesia ad caelestem, ita hierarchia veteris legis ad nostram; unde sicut vetus hierarchia erat via in nostram et significabat eam, et propter hoc, veniente nova, vetus assumpta est in illam et ad ordines ejus, ita etiam nostra hierarchia est via in caelestem, et signum ejus; unde in patria non erit alia hierarchia hominum et Angelorum, sed una et eadem et homines in ordines Angelorum distribuentur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod actus Angelorum in nos consequitur ordines Angelorum magis quantum ad gradum naturae (quia angelica natura medium est inter Deum et nos) quam secundum essentielles proprietates ordinis. Ideo sicut animae damnatorum non dantur nobis in exercitium, ita nec animae sanctorum in custodiam, quia hoc non competit eis secundum gradum naturae suae.

EX

Unde dionysius tres ordines Angelorum esse tradit. Sciendum, quod Magister in verbis sequentibus partim accipit sententiam dionysii, scilicet quantum ad numerum ordinum, partim sententiam Gregorii quantum ad eorum dispositionem: quia secundum dionysium principatus sunt de inferioribus et virtutes de mediis; secundum Gregorium e converso. Sed ordo dionysii est secundum quod ipse prius enumeravit, incipiens ab inferioribus, ibi: Angelos, Archangelos etc..

|+d10.q1 Distinctio 10, Quaestio 1

|a0 Prologus

Posita distinctione ordinum, Magister hic determinat quosdam actus qui ordines distinctos consequuntur: et dividitur in partes duas: in prima determinat de quibusdam actibus qui consequuntur omnes ordines, scilicet assistere, et ministrare; in secunda determinat de actu custodiae, qui specialiter uni ordini competit, distinctione 11: illud quoque sciendum est, quod Angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum. Prima in tres, secundum tres opiniones, quae in littera ponuntur; secunda incipit ibi: quibus objicitur quod Isaias ait; tertia vero ibi: alii vero dicunt, tres ordines supremos...

Ita creatori Deo assistere quod ad exteriora non exeunt. Circa secundum tria facit: primo ponit ea quae sunt ad confirmationem secundae positionis contra primam; secundo excludit quamdam quaestionem, ibi: hic oritur quaestio. Si omnes mittuntur... Quare unus tantum inter novem ordines Angelorum nomine censetur? tertio respondet ad probationes primae opinionis, ibi: qui autem omnes Angelos mitti asserunt, praedictas auctoritates... Ita determinant. Quaestio autem quam removet, sumitur ex nomine Angeli; unde primo removet eam; secundo exponit quaedam nomina Angelorum, ostendens in quibus convenient, ibi: et putant quidam Michaellem, Gabrielem, Raphaellem de superiori ordine fuisse.

Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum omnes Angeli assistant; 2 utrum omnes ministrent; 3 si non; qui assistant, et qui ministrent; 4 utrum illi qui ministrant, per ministerium a contemplatione retardentur.

|a1 Articulus 1: Utrum omnes Angeli assistant.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli assistant. Assistere enim dicuntur regi qui ejus vultum praesentialiter intuentur. Sed Matth. 18, 10, dicitur de Angelis ad custodiam deputatis, quod semper vident faciem patris; qui tamen sunt inferioris ordinis. Ergo videtur quod omnes Deo assistant.

AG2

Praeterea, secundum Gregorium illi dicuntur assistere qui intima contemplatione perfruuntur. Sed omnes Angeli intime contemplantur, cum eos a contemplationis acumine nec pondus corporis neque culpa retardet. Ergo videtur quod omnes assistant.

AG3

Praeterea, cuicumque convenit illud quod majus est, videtur etiam quod minus est sibi convenire, si utrumque sit dignitatis. Sed inter omnes actus patriae, fruitio est nobilissima. Ergo cum omnes fruuntur, videtur multo fortius quod omnes assistant.

AG4

Praeterea, a conspectu Dei multo amplius distant mali Angeli quam boni. Sed mali Angeli etiam dicuntur Deo assistere, ut habetur job, 1, 6, quod cum venissent filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter eos etiam Satan. Ergo videtur quod omnes Angeli assistant.

SC1

Sed contra, Daniel. 7, 10 dicitur: millia millium ministrabant ei; ubi dicit Gregorius, quod alii sunt qui assistant, alii qui ministrant. Ergo non omnes assistant.

SC2

Praeterea, illi dicuntur regibus assistere qui in eorum palatiis habitant. Sed, secundum dionysium, esse in vestibulos divinitatis est proprium primae hierarchiae. Ergo videtur quod illi tantum assistant.

CO

Respondeo dicendum, quod assistere dicitur in Angelis ad similitudinem eorum qui regibus assistant. Assistere autem regi dicuntur qui circa eum sunt. Unde cum proprium primae hierarchiae assignet dionysius circa Deum esse, eis tantum convenit assistere. Dicuntur autem circa Deum esse, inquantum immediate illuminationes percipere possunt in ipsa simplicitate divini luminis, et hoc propter perspicacitatem suae intelligentiae.

Quanto enim aliquis intellectus est perspicacior, tanto ex principio universali cognito in plures conclusiones et in plura scibilia potest devenire: et illi qui minus sunt perspicacis intellectus, non possunt quaestionum veritates videre nisi in principiis contractis et appropriatis ad materiam illam.

Et ideo illi supremi intellectus primae hierarchiae in ipso primo illuminationum principio omnis illuminationis rationes percipiunt; et propter hoc circa Deum esse dicuntur, et ei assistere; inferiores vero cognitionem accipiunt ex ipso lumine jam diviso et multiplicato in ipsis supremis Angelis respectu divinae simplicitatis; et propter hoc non dicuntur circa Deum esse, et sibi assistere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes immediate essentiam divinam contemplantur, non tamen in ipsa omnes inspicere possunt hoc quod ad eorum ordinem, idest hierarchiam, pertinet: et ideo non assistant, proprie loquendo, omnes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intime contemplari potest dici aliquis tripliciter. Vel secundum quod ejus consideratio non distrahitur ad exteriora sensibilia; et sic omnes Angeli boni et mali intime contemplantur, quia scientiam a sensu non accipiunt: aut per hoc quod non indigent exteriori similitudine in qua Deum contemplantur, quae scilicet sit extra essentiam ejus, sed eum in essentia sua vident; et sic intime contemplantur

omnes beati, non autem in statu creationis, nec iterum mali Angeli: aut per hoc quod non tantum essentiam Dei vident, sed ipsam penetrantes, in ipsa inspiciunt ejus effectus, qui in ipsa per similitudinem relucent; et sic intime contemplari est proprie assistere; et hoc solum Angelis primae hierarchiae convenit; secundum alios vero modos dicitur secundum quid assistere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fruitio est nobilissimus actus patriae; qui quamvis omnibus communis sit, non tamen aequaliter omnibus contingit; sed sunt diversi gradus fruitionis, et altissima fruitio est in assistendo. Unde non sequitur quod omnes fruantes assistant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Daemones dicuntur inter assistentes, in quantum cum eis conveniunt in primo modo intimae contemplationis.

la2 Articulus 2: Utrum omnes Angeli mittantur in ministerium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli in ministerium mittantur. Nulli enim dubium est quin divinae personae excedant omnes Angelos in infinitum. Sed divinae personae mittuntur, ut filius et spiritus sanctus, ut in 1 Lib., dictum est. Ergo multo fortius omnes Angeli.

AG2

Praeterea, inter omnes ordines primus ordo est seraphim. Sed seraphim leguntur missi. Isai. 6, 6: volavit ad me unus de seraphim. Ergo videtur quod multo fortius alii mittantur.

AG3

Praeterea, apostolus ad Hebraeos intendit probare per ministerium Angelorum, Christum Angelis majorem esse, per hoc quod ipse, non sicut minister, sed sicut verus haeres in domo Dei patris est. Unde dicit ad Hebr. 1, 14, quod omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.

Sed Christus simpliciter omnibus Angelis major est.

Ergo videtur quod, secundum intentionem apostoli, omnes Angeli in ministerium mittantur.

AG4

Praeterea, omnes caelestes spiritus Angeli dicuntur. Sed Angelus idem est quod nuntius. Ergo videtur quod omnes ad exteriora nuntianda mittantur.

AG5

Praeterea, quod Angeli ministrent nobis, hoc est propter eximiam caritatem eorum in nos. Sed quanto superiores sunt, tanto majori caritate fervent.

Ergo videtur quod eis conveniat magis nobis ministrare.

SC1

Sed contra, secundum dionysium, haec est lex divinitatis inviolabiliter stabilita; quod a primis ultima per media perficiantur.

Sed inter nos et primos Angelos sunt medii inferiores.

Ergo primorum actio immediate non pervenit ad nos, sed est per medios secundos.

SC2

Praeterea, inter agens et recipiens dicitur esse proportio. Sed recipere divinas illuminationes proportionatas nobis, et per convenientiam nostrae hierarchiae, convenit inferioribus Angelis. Ergo videtur quod tantum immediate ipsi ad nos mittantur.

CO

Respondeo dicendum, quod Gregorius istam quaestionem movet; sed in neutram partem assertive determinat. Quidam vero dicunt, aliquos Angelos ex officio ad ministerium deputari, ut inferiores; sed quod aliqua causa extra communem dispensationem exorta, etiam superiores in ministerium mittuntur. Sed istud non videtur necessarium: quia ad quantumcumque maxima nuntianda vel exequenda inferiores ordines sufficiunt. Et praeterea, quamvis hujusmodi magna fiant praeter communem cursum naturae, non tamen fiunt praeter ordinem gratiae, secundum quem ordinum distinctio attenditur. Et ideo secundum dionysium dicendum, quod superiores Angeli nunquam immediate circa nos ministerium habent: et hujus ratio ex tribus potest assumi. Primo ex dispositione divinae sapientiae, cujus ordinatione vel lege sancitum est ut a superioribus in ultima per media actiones perveniant, ut sic sit ordinata connexio in omnibus partibus universi, et nulli sua nobilitas subtrahatur, quae est in hoc ut inferiorum quodammodo causa existat quantum ad aliquid.

Secundo ex parte illuminationum. Sicut enim in actionibus corporalibus requiritur proportio inter agens et recipiens, quod praecipue in sensibus patet, qui ab excellenti sensibili corrumpuntur; ita etiam est in intellectualibus. Unde intellectus hebes ad subtilissimas veritates non pertingit. Cum ergo lumen intellectuale in supremis Angelis sit simplicissimum et universalissimum, non est proportionatum intellectui nostro, qui est in ultimo gradu intellectualium substantiarum; nisi prius contrahatur et determinetur in ipsis inferioribus, qui sunt minoris simplicitatis. Tertio ex parte ipsarum actionum quas circa nos exercent: cum enim actiones ministerii

sint particulares, et circa particularia, oportet quod earum consecutio sit per formas magis contractas et particulares quam in superioribus.

Hae autem sunt formae quae sunt in Angelis inferiorum ordinum: et ideo executio divinorum mysteriorum pertinet ad inferiores Angelos: et haec est causa quare Philosophi posuerunt duplices motores orbium: scilicet quosdam conjunctos, quos vocabant orbium animas, quorum conceptiones sunt determinatae et particularizatae; et hos etiam Avicenna dicit Angelos ministrantes: alios vero separatos, quos intelligentias dicunt, in quibus sunt formae simplices et universales; et hos dicit Angelos esse assistentes.

Unde patet quod haec positio rationabilior est: tum quia dionysius hoc tradit, qui discipulus Pauli fuit, et dicitur ejus visiones scripsisse; unde eum frequenter in auctorem inducit, et praecipue in divisione hierarchiarum, et, sicut in 13 cap.

Caelest. Hier. Innuit, haec positio vulgata erat tempore primitivae ecclesiae: tum etiam quia dictis Philosophorum magis consonat, ut ab eis ea quae contra fidem non sunt, accipiamus, aliis resecatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod missio aequivoce convenit divinis personis, et ipsis Angelis: divinae enim personae non mittuntur mutando locum, sed per novum effectum gratiae gratum facientis in sanctis animabus; sed Angeli mittuntur mutando locum, et operando in nos, non sicut agens primum, sed sicut agentia secunda determinata et proportionata respectu propriorum receptorum: et ideo ratio procedit ex aequivoco.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illam objectionem solvit dionysius dupliciter.

Primo ut dicatur, quod ille qui missus est ad purgandum labia Isaiae, fuit de inferiori ordine, et dictus est de seraphim aequivoce, quia per ignem purgare venerat. Secundo ut dicatur, vere eum fuisse de ordine seraphim. Non tamen ille Angelus qui visionem revelabat, erat de superiori ordine, sed de inferiori. Sed cum virtus hierarchica quae est in inferioribus Angelis, sit primo a Deo, et consequenter a superioribus descendens; Angelus visionem formans reduxit prophetam in cognitionem non solum virtutis immediate agentis, sed etiam virtutis divinae, unde ostendit Dominum super solium sedentem; et per consequens virtutem supremorum in Angelis, unde ostendit seraphim circa thronum stantia; et ostendit virtutem purgativam ab eis per inferiores Angelos usque in homines devenire, per hoc quod seraphim videbatur ad eum volans pervenire. Et ponit exemplum de sacerdote, qui absolvit ex potestate a pontifice descendente; ac si diceret: pontifex te absolvit, qui mihi tradidit potestatem absolvendi te: ita et Angelus ostendit seraphim purgantem, quia ipse in virtute ejus purgabat.

RA3

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium: quod omnes dicuntur ministrare, in quantum inferiores virtute superiorum, ministerium exequentur.

Vel potest dici, quod apostolus, Hebr. 1, intendit probare praeeminentiam novae legis ad veterem, propter eminentiam Christi, qui novam legem dedit, ad Angelos, per quos vetus lex tradita est.

Unde loquitur quantum ad Angelos ultimi ordinis, per quos lex tradita est; ut sic lex nova, cujus Christus est auctor, legi veteri praeponatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnes caelestes spiritus, secundum dionysium, dicuntur Angeli, non quia ad aliquid nobis nuntiandum mittantur, sed quia divinum lumen, quod caligini et tenebris propter sui simplicitatem, et immensitatem fulgoris comparatur, secundum quod est in suo fonte, in ipsis recipitur cum minori simplicitate; et ideo magis est proportionatum intelligibilibus sequentium; et propter hoc dicuntur nuntiare vel manifestare lumen divinum; et sic unusquisque Angelus inferior sui superioris manifestativus est, sicut nubes nuntiant lumen solis, quod in suo fonte inspicere non potest. Si autem dicantur Angeli propter nuntiationem exteriorem, ut Gregorius dicere videtur, tunc etiam Angelis superioribus convenit, in quantum de rebus nuntiandis inferiores illuminant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod superiores Angeli propter caritatem quam in nos habent, inferiores movent et dirigunt ad operandum nostram salutem: nec aliquid perfectae caritati detrahitur, si ministerium immediate non exequentur.

|a3 Articulus 3: Utrum omnes Angeli secundae hierarchiae mittantur.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli secundae hierarchiae mittantur. Omnes enim Angeli vel assistunt vel ministrant. Sed assistere est proprium primae hierarchiae, cujus est circa Deum esse, secundum dionysium.

Ergo omnes alii in ministerium mittuntur.

AG2

Praeterea, secundum Gregorium, plures sunt qui mittuntur quam qui assistunt. Sed si Angeli secundae hierarchiae non mittantur, plures assisterent, quia sex ordines, tribus tantum ministrantibus. Ergo illi de media hierarchia mittuntur.

AG3

Praeterea, cum nullus Angelus alteri sit aequalis, quilibet Angelus praeter primum et ultimum, est medius inter aliquos duos. Si ergo de ratione mediae hierarchiae esset quod in ministerium non mitteretur, pari ratione nullus Angelus mitteretur in ministerium, nisi ultimus tantum: quod dissonat et a veteribus Scripturis et a dictis sanctorum.

Ergo videtur quod illi de media hierarchia mittantur.

AG4

Praeterea, omnis potestas est ordinata ad executionem operis. Sed nomina ordinum secundae hierarchiae imponuntur a gradu potestatis. Ergo videtur quod eorum sit mitti ad exequendum ministerium.

AG5

Sed contra, ordines unius hierarchiae videntur esse aequipotentes in modo accipiendi divinas illuminationes. Sed dominationibus, quae sunt in media hierarchia, non convenit in ministerium mitti: quia ministrare est contra rationem dominii.

Ergo videtur quod nec alii ordines mediae hierarchiae mittantur.

AG6

Praeterea, lex divinitatis est ut superiores reducant ultimos per medios. Sed inter mediam hierarchiam Angelorum et nostram est ultima hierarchia angelica. Ergo videtur quod illuminationes non immediate perveniant ad nos a media hierarchia; et ita Angeli illius hierarchiae non mittuntur.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, Angelos primae hierarchiae nullo modo mitti sed assistere; Angelos vero tertiae hierarchiae mitti ad nos; sed Angelos mediae hierarchiae mitti ad illos de tertia: et haec est opinio quae tangitur in littera. Sed non videtur conveniens. Tum quia secundum hoc non esset differentia inter primam et mediam hierarchiam: non enim potest intelligi missio Angeli ad Angelum nisi per hoc quod unus alium illuminat: sicut autem secunda illuminat tertiam, ita prima secundam. Tum etiam quia dictis sanctorum non consonat, qui assignant ordinibus secundae hierarchiae actus qui in executione exterioris ministerii complentur, ut miracula facere, Daemones arcere, et hujusmodi. Et ideo sequendo rationes nominum in sacra Scriptura nobis traditorum, ex quibus, secundum doctrinam dionysii, ordinum proprietates et officia colligere oportet, dicimus quod mediae hierarchiae duo ultimi ordines, scilicet virtutes et potestates, in exterius ministerium mittuntur; dominationibus autem mitti in ministerium non competit, sed dirigere omnes inferiores in suis ministeriis: hoc enim pertinet ad dignitatem Domini ut ad nutum ejus dirigantur actiones subditorum, et ipse actionibus eorum non admisceatur. Unde a Gregorio principatibus et potestatibus praeesse dicitur, et a dionysio major omni subjectione describitur dominationum ordo. Et ita relinquitur quod ordo virtutum sit supremus omnium ordinum qui mittuntur, quasi pertingens ad ultimum in divinis ministeriis: quod nomini competit: quia virtus dicitur ultimum in re de potentia, ut ponitur in 1 caeli et mund..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nullus ordo mediae hierarchiae est, proprie loquendo, de dispositione assistentium, sed pertinet ad dispositionem ministrantium. Sicut autem in artificialibus invenitur aliquis artifex qui tantum manu operatur exequens praeceptum alterius et nulli imperans, sicut ille qui praeparat materiam; alius vero qui praecipit praeparanti materiam, et ipse operatur ad inducendam formam; alius vero qui nihil operatur sed praecipit, habens rationes operis sumptas ex fine cujus est conjectator, et talis dicitur architector, quasi princeps artificum, vel usualis in quantum utitur ministerio subditorum ad suum finem, ut ex 2 physic. Habetur; ita etiam in ministeriis divinis dominationes sunt quasi artifices dirigentes et imperantes; alii vero sicut exequentes secundum gradum et modum suum: nihilominus omnes ministri dicuntur, sicut et isti omnes artifices.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum hanc positionem verificatur dictum Gregorii; quia plures erunt ordines ministrantium (quia sex) quam assistentium, qui sunt tres, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod medium, in quantum hujusmodi, non est immediate operativum: quia actio est secundum contactum vel secundum situm in corporalibus, vel secundum ordinem in spiritualibus: sed si aliquid sit medium quantum ad aliquid, et quantum ad aliud ultimum, potest immediate agere. Hoc autem contingit quando plures secundum gradum potentiae differentes, super idem operationem habent. Erit enim aliqua actio quam circa illud potest efficere superior quam non potest inferior facere; et quantum ad illam actionem illud supremum est ultimum. Alia vero actio est quam poterit inferior facere; et in illa est supremum operans et non ultimum; sed medium inter primum dirigens et ultimum operans; unde hanc actionem non faciet medium nisi mediante ultimo: quod patet in exemplo prius inducto. Artifex enim qui inducit formam, in hac operatione est ultimus: quia nullus infra eum hoc potest, ut verbi gratia, compaginare tabulas ad formam navis complendam; et ideo hoc immediate facit. Sed praeparationem materiae per dolationem tabularum facit mediante inferiori artifice, in quantum dat sibi regulas, quales debeant esse tabulae aptae ad compaginationem navis. Ita est etiam in ordinibus Angelorum.

Potestates enim habent actum circa ea quae pertinent ad tranquillitatem totius universi in quantum habent potentiam non limitatam; et talia ordo potestatum per se facit. Alia vero sunt quae pertinent ad statum unius provinciae vel regni, et hoc non faciunt potestates nisi mediantibus principatibus, qui haec per se exequentur. Quaedam vero sunt pertinentia ad aliquem vel ad aliqua specialiter: et haec etiam principatus non exequentur nisi mediantibus Angelis: in quibus etiam quae majora sunt, fiunt immediate per superiores; et quae minora sunt, immediate ab inferioribus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod ordines secundae hierarchiae nominantur a potentia, significatur quod ad ministrativam dispositionem pertinent; sed non oportet quod omnes immediate ministerium exequentur.

RA5

Ad alia etiam duo patet responsio per ea quae dicta sunt.

¶a4 Articulus 4: Utrum Angeli impediuntur a contemplatione per executionem ministerii.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli per executionem ministerii a contemplatione retardentur: quia, ut habetur tobiae 12, 20, Angelus in ministerio existens, dixit: tempus est ut revertar ad eum qui misit me. Sed non revertitur nisi per contemplationem. Ergo videtur quod per ministerium a contemplatione Dei abscesserit.

AG2

Praeterea, una potentia finita non potest simul in plures operationes. Sed potentia Angeli finita est. Ergo videtur quod non potest simul contemplari et ministrare.

AG3

Praeterea, intellectus creatus non potest simul plura intelligere. Sed quando ministrant Angeli, intellectu considerant ea quae agunt. Ergo videtur quod tunc divina contemplari non possunt.

AG4

Praeterea, locus contemplationis est caelum empyreum. Sed cum sunt hic, secundum Damascenum non sunt in caelo. Ergo videtur quod exequendo circa nos ministerium, a contemplatione retardentur.

SC1

Sed contra est quod dicit Gregorius quod sic ad exteriora prodeunt quod ab intimis nunquam recedunt. Ergo videtur quod semper contemplantur vel assistant, si sunt iidem ministrantes et assistentes.

SC2

Praeterea, beatitudo Angelorum non minuitur ex eorum ministerio. Sed eorum beatitudo tota est in contemplatione divinitatis. Ergo in nullo per ministerium eorum contemplatio retardatur.

CO

Respondeo dicendum, quod Angeli beati nullam operationem habent quae non sit essentialis beatitudini, vel in qua per contemplationem beatam non dirigantur; et ideo contemplatio eorum se habet ad ministeria quae exequentur, sicut in artifice consideratio regularum artis ad executionem operis: eo quod ipse Deus est finis omnium operum hierarchicorum, et a fine sumitur ratio cujuslibet operis; et ita se habet finis ad operabilia sicut principium ad speculabilia, ut in 2 physic. Dicitur. Et ideo, sicut artifex simul considerat rationem artis et exequitur opus; ita et Angelus simul contempletur Deum et ministrat nobis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus dicitur discedere a Deo non per intermissionem contemplationis, aut per locum (quia intra Deum currunt quocumque mittantur, ut dicit venerabilis Beda, eo quod Deus ubique est), sed per hoc quod ab invisibilitate recedens visibilis apparet, sicut filius exivit a patre et venit in mundum, visibilis hominibus factus, joan. 16: et similiter dicuntur reverti ad Deum, quando deposita visibili specie ad pristinam invisibilitatem revertuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod contemplatio Angelorum magis se habet per modum receptionis quam actionis; et ideo, sicut luna simul recipit lumen a sole et illuminat inferiora corpora; ita etiam Angelus simul illuminatur a superiore et illuminat inferiorem, vel ministrat circa nos.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ea quae cognoscuntur diversis rationibus, intellectus non potest simul considerare: quia non potest consignari diversis similitudinibus simul, sicut nec corpus diversis figuris; sed ea quae cognoscuntur una ratione, vel quorum unum est ratio alterius, nihil prohibet simul intelligi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caelum empyreum non est locus contemplationis secundum necessitatem, sed secundum congruentiam, sicut et ecclesia domus orationis dicitur; et ideo ratio non sequitur.

EX

Item dionysius in hierarchia... Ait. Verba quae sequuntur, sunt Gregorii inducentis auctoritatem dionysii non quantum ad verba, sed quantum ad sensum.

Et putant quidam michael, gabrielem et Raphaellem de superiori ordine fuisse. Hoc expresse contradicit Scripturae: quia michael Daniel. 10, ponitur in ordine principum; gabriel autem dicitur de ordine Archangelorum; Raphael autem posset poni in ordine Angelorum secundum ea quae circa singulares personas exercuit.

|+d11.q1 Distinctio 11, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de quibusdam actibus qui consequuntur omnes ordines, scilicet assistere et ministrare; hic determinat de quodam actu ad quem unus ordo specialiter deputatur, scilicet custodire homines; et dividitur in partes duas: in prima determinat de Angelis quantum ad officium custodiae; in secunda quantum ad profectum, praedictum officium consequentem, ibi: praeterea illud considerari oportet. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo circa determinata movet quaestionem, ibi: solet etiam quaeri, utrum singuli Angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit. Ubi tria facit: primo movet quaestionem; secundo excludit alteram partem, ibi: sed cum electi tot sint quot et boni Angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quam boni Angeli sint; tertio excludit reliquam, et exponit eam, ibi: ideoque dici oportet, unum eundemque Angelum bonum vel malum pluribus hominibus deputari ad custodiam vel ad exercitium.

Circa custodiam Angelorum quaeruntur hic quinque: 1 utrum Angeli hominibus ad custodiam deputentur; 2 cujus ordinis sit custodire; 3 quorum hominum sit custodiri; 4 utrum custodes Angeli semper custodiant homines quibus deputantur, vel quandoque eos derelinquant; 5 cum de salute hominum gaudeant Angeli, utrum e contrario de perditione eorum tristentur.

|a1 Articulus 1: Utrum Angeli custodiant homines.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli homines non custodiant. Deus enim est custos hominum, ut dicitur job 7. Sed perfectior est custos qui per seipsum sufficit ad custodiam quam qui custodit mediantibus aliis. Cum ergo omne quod est perfectissimum, Deo sit attribuendum, videtur quod ipse nos per Angelos non custodiat

AG2

Praeterea, custodia et conservatio hominum est per gratiam. Sed gratiam Deus immediate infundit animae, et non per Angelos. Ergo videtur quod eis non competat custodire nos.

AG3

Praeterea, unus effectus custodiae Angelorum ponitur quod deferant orationes nostras ad Deum.

Sed hoc videtur omnino superfluum, cum Deus omnia cognoscat. Ergo videtur vanum ponere Angelos hominum custodes.

AG4

Praeterea, custos ponitur alicui aut propter imbecillitatem, ut scilicet juvetur et defendatur, aut propter ignorantiam, ut instruat; sicut mulieribus et pueris doctores et paedagogi dantur.

Sed homo per se potest cognoscere ea quae sunt facienda vel vitanda, per legem naturalem cordi impressam; et potest etiam exequi propter arbitrii libertatem. Ergo videtur quod custodia Angelorum non egeat.

AG5

Praeterea, custodis officium est retrahere custoditum ab his quae sibi sunt nociva. Sed Angeli non retrahunt homines a peccatis, cum multos in peccata praecipitari videamus. Ergo videtur quod Angeli hominum custodes non sint.

AG6

Praeterea, custodis est instruere custoditum secundum modum ejus. Sed modus hominis est cognitionem a sensibilibus accipere. Ergo videtur quod visibilibus apparitionibus nos deberent instruere.

Hoc autem non faciunt, nisi forte raro. Ergo videtur quod vel non custodiunt, vel sunt negligentes in custodiendo.

SC1

Sed contra est quod dicitur in psalm. 90, 2: Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis

SC2

Praeterea, Deus est pronior ad miserendum quam ad puniendum. Sed Deus hominibus dedit Daemones ad exercitium, ut habetur ad Ephes. Ult., 12: non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum. Ergo videtur quod multo fortius dederit Angelos ad custodiendum.

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum boetium in libro de consolat., Deus providentiam suam quam de omnibus rebus habet, mediantibus quibusdam causis exequitur. Ut autem in primo dictum est, quamvis omnium rerum providentiam habeat, speciali tamen modo substantiae rationales suae providentiae subduntur, inquantum altiori modo prae ceteris finem divinae bonitatis natae sunt consequi, et per altius principium, quod est voluntas. Quia ergo inter Deum et homines media est natura angelica, et secundum legem sapientiae suae hoc est ordinatum ut inferioribus per superiora provideat; ideo ipsi Angeli exequuntur divinam providentiam circa salutem hominum, adjuvando ad tendendum in finem, et liberando ab his quae processum in finem impediunt: et haec executio divinae providentiae per Angelos de hominibus, vocatur custodia Angelorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est custos primus et principalis, apud quem summa providentia residet: nec est propter suam insufficientiam quod suam providentiam de hominibus exequitur per Angelos, sed propter ordinem suae sapientiae.

Tum quia congruit Angelis, ut scilicet eis haec dignitas non negetur, quod sint duces hominum reductionis in Deum; et in hoc Deum quodammodo imitantur, inquantum cooperantur Deo in introductione hominum in finem. Tum quia congruit hominibus, qui sunt in statu imperfectionis, quem pueritiae apostolus comparat 1 corinth. 13; unde eis custodes tamquam pueris assignantur, donec veniente quod perfectum est, evacuetur quod ex parte est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut in operationibus artificialibus, in quibus instrumenta quodammodo disponunt ad formam, ut ignis mollificando ferrum, et martellus dilatando; sed forma cultelli inducitur ab artifice per similitudinem artis quam habet: ita etiam Deus, qui est primus custos, inducit ultimam perfectionem conjungentem fini, et per hoc conservantem, scilicet gratiam et gloriam. Sed Angelorum est praeparare homines ad susceptionem gratiae per illuminationes, et alia hujusmodi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non dicuntur Deo orationes nostras deferre quasi ipsum de hoc docentes, sed quasi ipsum orantes pro nobis; sicut etiam sacerdos offert Deo orationem populi, inquantum sua interventione effectum orationibus impetrat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod lumen naturalis cognitionis imperfectum est, et praecipue ad dirigendum in illa quae naturam excedunt: voluntas etiam ejus potest ad malum inclinari multis occasionibus: et ideo providet hominibus Angelorum praesidium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut providentiae divinae est sic impedire mala, ut tamen salvetur naturae conditio; ita etiam et Angelorum custodiae: et ideo ad Angelos non pertinet quod homines custodiendo ad virtutem cogant, et a vitiis retrahant: quia sic periret libertas arbitrii et ratio meriti.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi apparitiones visibiles Angelorum, eo quod sunt supra cursum naturae, stuporem quemdam incutiunt, et quodammodo violenter incitant ad consensum: in quo perit aliquod bonum hominis quantum ad conditionem naturae, quod est inquisitio rationis. Unde hujusmodi apparitiones non omnibus fiunt; sed aliquibus factae sunt ad confirmationem fidei in multis, sicut etiam miracula. Nihilominus tamen per modum nostrum instruunt nos, illustrando phantasmata, et confortando lumen intellectus nostri, et excitando ad aliquid rectius considerandum.

¶2 Articulus 2: Utrum ad omnes ordines tertiae hierarchiae pertineat custodire homines.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod custodire pertineat ad omnes ordines tertiae hierarchiae.

Quia, secundum dionysium, tertiae hierarchiae proprium est lumen divinum accipere per convenientiam nostrae hierarchiae, idest proportionatum ad immediate transferendum in nos. Sed ille Angelus dicitur custos hominis qui immediate ipsum illuminat. Ergo videtur quod custodire ad omnes pertineat.

AG2

Praeterea, Angelus custos defendit hominem ab impugnatione invisibilis hostis. Sed arcere, secundum Gregorium pertinet ad potestates. Ergo videtur quod illi ordini praecipue conveniat custodire.

AG3

Praeterea, missio ordinatur ad custodiam.

Sed Angeli quinque ordinum mittuntur ad explendum exterius ministerium, ut dictum est. Ergo omnibus convenit custodire.

AG4

Praeterea, in hominibus inveniuntur diversa officia. Sed secundum diversa officia distinguuntur ordines Angelorum, quorum officiorum aliquae similitudines inveniuntur in officiis humanis, ut dicit Gregorius, ostendens qualiter homines ad ordines Angelorum assumantur. Ergo videtur quod omnes ordines ad custodiam deputentur.

SC1

Sed contra est quod dicit Gregorius, Angelos esse qui minima nuntiant. Sed minima sunt quae ad singulares personas pertinent: quia quanto bonum est communius, tanto est divinius, secundum Philosophum. Ergo videtur quod illi qui singulis hominibus praesunt, sunt tantum de ordine Angelorum.

SC2

Praeterea, bernardus dicit in Lib. De considerat.: putamus Angelos dici qui singulis hominibus praeponuntur, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis. Ergo videtur idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod illi Angeli dicuntur hominum custodes qui immediate illos illuminant, et habent actus limitatos circa humana officia, et procurant quae ad ipsos specialiter pertinent: et ex hoc quod immediate illuminant, excluduntur a custodia Angeli assistentes; ex hoc autem quod habent actus limitatos ad dirigendum in humanis officiis, excluditur media hierarchia, quae habet potestatem non limitatam ad humana officia. Per hoc autem quod per custodiam procurant ea quae pertinent ad aliquas determinatas personas, quod est ultimum et minimum in actibus Angelorum, deputatur custodia ultimo ordini, qui est ordo Angelorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tota tertia hierarchia accipit illuminationes proportionatas ad actus et officia humana; non tamen ad hanc vel ad illam personam; sed hoc est Angelorum; et ita eis convenit custodire singulos homines, aliis vero convenit custodire singulas provincias vel regna.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inferiores Angeli participant virtutem superiorum, inquantum ab eis illuminantur, sicut, secundum dionysium, dicitur inferior Angelus purgasse Isaiam per ignem virtute seraphin: et ita etiam inferiores Angeli virtute potestatum Daemones cohibent; et similiter virtute aliorum superiorum ordinum possunt exequi aliqua quae ad eos pertinent circa determinatas personas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnes Angeli custodes mittuntur; non tamen omnes qui mittuntur, custodiunt; sed ultimi tantum custodiunt, ut dictum est: quia superiores exequentur ea quae ad multos pertinent; et quanto ad plures, tanto est ordo superior: et ideo virtutes sunt supremi inter exequentes ministeria, quia eorum actus se extendunt non tantum ad res humanas, sed etiam ad res naturales, ut patet in operatione signorum; et post potestates, quorum actus non tantum ad homines, sed etiam ad Daemones se extendit; et post principatus, quorum operatio est circa totam multitudinem; et ultimi Angeli, qui operantur circa determinatas personas; Archangeli vero medii sunt, habentes aliquid commune cum utrisque, ut prius dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnia officia humana pertinentia ad singulares personas, cum quibuscumque ordinibus similitudinem habeant, diriguntur per ultimum ordinem, inquantum participant virtutes superiorum, ut dictum est; sed illa officia quae ad multitudinem pertinent, diriguntur per principatus vel Archangelos: et ideo homo in praelatione constitutus illuminatur ab Angelo inferioris ordinis de his quae ad statum personae suae pertinent; sed ab Angelo principe de his quae respectant ad regimen multitudinis.

|a3 Articulus 3: Utrum omnibus hominibus deputentur Angeli ad custodiam.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnibus hominibus deputentur Angeli ad custodiam. Custodia enim Angelorum valet hominibus ad evitandum pericula, et ad instruendam ignorantiam. Sed Adam in primo statu ab utroque liber fuit. Ergo Angelum custodem non habuit.

AG2

Praeterea, gratia confirmata in quibusdam hominibus hoc efficit ut mortaliter peccare non possint, ut patet in sanctificatis in utero. Sed contra impedimentum salutis per peccatum principaliter ordinata est custodia Angelorum. Ergo videtur quod tales ea non indigeant.

AG3

Praeterea, ante nativitatem ex utero sacramenta salutis puero conferri non possunt. Sed hoc est quod Angelus custos in homine promovere intendit, scilicet salutem. Ergo puerperio animato ante nativitatem Angelorum custodia non debetur.

AG4

Praeterea, custodia Angelorum est per hoc quod homines illuminando instruunt. Sed pueri ante perfectam aetatem non sunt capaces doctrinae. Ergo videtur quod careant Angelorum custodia.

AG5

Praeterea, 2 thessal. 1, dicitur, quod omnis actus Antichristi erit secundum operationem Satanae. Sed custodia Angelorum ordinatur contra tentationes malignorum spirituum. Ergo videtur quod frustra ab Angelo custodietur.

AG6

Sed contra, videtur quod etiam Christus Angelum custodem habuit. Primo per hoc quod dicit dionysius quod subdebat paternis dispositionibus mediantibus Angelis.

Sed, ut dictum est, per custodiam executio divinae dispositionis fit de hominibus per Angelos. Ergo videtur quod Christus Angelum custodem habuit.

AG7

Praeterea, Lucae 22, 43, dicitur, quod apparuit Angelus Domini, confortans eum. Ergo videtur, cum confortare sit unus actus custodiae, quod Angelum custodem habuit.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut in 1 libro, dictum est, providentia proprie est ad conferendum ea quae promovent in finem, et removendum ea quae impediunt.

Ultimum autem in his adiutoriis est id quod conjungit fini, quod a solo Deo est: et ideo ea quae ab Angelis custodibus per divinam providentiam circa singulares personas exequentur, sunt quaedam praeparationes juvantes ad consequendum finem ultimum. Praeparans autem non habet operationem circa rem, nisi quae est ordinata ad finem, ante finis consecutionem; et ideo omnibus hominibus, ab infusione animae rationalis per quam ad finem salutis ordinantur, custodia debetur usque ad mortem, quando terminatur via proficiendi in finem. Nulli ergo carent custodia Angelorum, nisi vel per hoc quod fiunt impenitibiles, ut damnati, vel per hoc quod finem gloriae consequuntur, ut beati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Adam non esset periculum ex aliqua corruptione carnis instigante ad malum, erat tamen periculum ex potentia peccandi, et ex Daemone oppugnante: et similiter erat debilioris cognitionis quam Angelus; et ideo indigebat praesidio custodis Angeli.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam si confirmati peccare non possint, possunt tamen proficere, et eorum profectus potest impediri; et propter hoc indigent custodia Angelorum ad promovendum in bonum, et removendum impedimentum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pueri in materno utero non recipiunt sacramenta ecclesiae, quia non subduntur actibus ministrorum: sed operibus divinis et Angelorum subduntur; et ideo eis ab infusione animae rationalis, custos Angelus assignatur, per quem prohibetur virtus Daemonis ab ejus nocimento, et propter multa impedimenta, quibus potest ejus complexio deteriorari, ut efficiatur prior ad peccandum, vel etiam ipsa vita extingui: et in hoc etiam prosunt parvulis natis, quamvis eos non illuminent.

RA4

Unde patet responsio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Antichristus etiam habebit Angelum custodem: quia lex communis propter unum mutari non debet: et in hoc ejus poena justior apparebit, quia beneficia toti naturae humanae provisa, sibi non subtrahuntur. Nec tamen est omnino frustra custodia; quia etsi ad bonum non convertatur, a multis tamen malis cessabit, retractus ab Angelo custode: hunc enim effectum ad minus semper consequitur Angelus per custodiam in quocumque obstinato.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Christus non habuit Angelum custodem: tum quia anima sua omnibus Angelis superior fuit, immediate a verbo sibi unito illuminata: tum quia erat verus comprehensor: unde ejus bonum nec impediri nec juvari poterat. Dicitur vero subdi paternis dispositionibus per Angelos quodammodo indirecte, inquantum Angeli instruebant Joseph et matrem ejus de his quae circa ipsum puerum existentem agenda erant, ut habetur Matth. 2.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Angelus dicitur confortasse eum, non aliquid in ipsum imprimendo, sed per modum ministerii, inquantum congratulabatur fortitudini ejus; sicut homo naturaliter in tribulatione confortatur ad praesentiam amicorum: et ita per modum quo fuerat vera tristitia, fuit confortatio vera, et non apparens tantum, ut quidam dicunt.

|a4 Articulus 4: Utrum Angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur custos. Primo per hoc quod habetur hierem. 51, 1: curavimus Babylonem, et non est sanata.

Derelinquamus ergo eam. Sed hoc dicitur ex persona Angelorum, ut dicit Glossa. Ergo videtur quod relinquat, quando a peccato non corrigitur.

AG2

Praeterea, isa. 5, 5, dicitur: auferam sepem ejus et erit in direptionem. Glossa: idest custodiam Angelorum. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea efficacius custodit Deus hominem quam Angelus. Sed Deus quandoque relinquit hominem, ut in Psal. 21, 1, dicitur: quare me dereliquisti? ergo multo fortius Angelus.

AG4

Praeterea, zachariae 4 dicitur, quod reversus est Angelus qui loquebatur ad eum: et similiter etiam Danielis 10. Sed non revertitur nisi qui abscedit. Ergo videtur quod Angelus quandoque hominem relinquit.

AG5

Praeterea, Angeli quandoque sunt in caelo empyreo. Sed cum sunt ibi, non sunt circa nos, secundum Damascenum. Ergo videtur quod aliquando nos relinquant.

AG6

Praeterea, medicus sapiens infirmum desperatum relinquit. Sed Angeli custodes possunt scire aliquem esse praescitum per revelationem, et videre aliquem obstinatum in peccatis. Talis autem est sicut infirmus desperatus. Ergo videtur quod etiam Angelus, qui est quasi medicus spiritualis, talem relinquat.

SC1

Sed contra, boni Angeli sunt magis proni ad juvandum quam mali ad infestandum. Sed mali nunquam cessant ab infestatione. Ergo nec boni a custodia.

SC2

Praeterea, de nemine est desperandum, quamdiu est in statu viae. Sed infirmus non relinquitur a medico nisi propter desperationem. Ergo videtur quod Angelus non dimittat hominem, quantumcumque peccatorem.

CO

Respondeo dicendum, quod cum custodia Angelorum sit quaedam executio divinae providentiae, oportet esse idem iudicium de utroque.

Divina autem providentia nunquam relinquit hominem ex toto, quia omnino in nihilum redigeretur; sed verum est quod magis et minus providet diversis, secundum eorum conditionem: et ideo in psalm. 33, 16, oculi Dei super justos dicuntur, et aures ejus ad preces eorum; quibus adeo perfecte providet ut omnia eis cooperentur in bonum, ut dicitur Rom. 8. Sed malos secundum aliquid derelinquit, in quantum permittit eos subiacere tribulationibus, et quod gravius est, etiam in peccata ruere; unde ad Rom. 1, 28: propterea tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt. Similiter etiam Angeli dicuntur aliquos derelinquere secundum quid, in quantum exponuntur tribulationibus, vel etiam justo Dei iudicio ab aliquo peccato non retrahuntur; nunquam tamen ita relinquunt quin sit aliquis effectus custodiae, in quantum aliquod malum prohibent, et ad aliquod bonum promovent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod haec intelligitur esse vox Angelorum discedentium ab homine peccatore in hora mortis; quia tunc primo desperatur de ejus salute. Vel potest dici, quod derelinquunt secundum quid, ut dictum est, sicut etiam et Deus.

RA2

Unde patet responsio ad secundum et tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angelus ab eo recesserat quantum ad aliquem effectum, quia scilicet ipsum de futuris non illuminaverat, et non quantum ad omnem effectum custodiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quodcumque aliquod agens imprimit fortem impressionem, remanet illa impressio in patiente per aliquod tempus, etiam ad absentiam agentis, ut patet in motibus violentis: et ita dico, quod ad unam actionem Angeli in hominem potest homo bonam dispositionem accipere, quae manet in eo ad aliquod tempus, ut patet quando aliquis semel devote orat, ad plures dies remanet inde devotior; et ita Angelus quamvis non semper sit praesens, potest semper custodire, in quantum effectus ejus manet post actionem suam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod nullus in statu viae est adeo obstinatus quin possit per poenitentiam converti; unde non est de eo desperandum; et si Angelus sciret eum praescitum, posset tamen multa mala in eo impedire, sicut de Antichristo dictum est, art. Praeced..

|a5 Articulus 5: Utrum Angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt.

Exterior enim luctus est signum interioris doloris. Sed Isai. 33, 7, dicitur: Angeli pacis amare flebant. Ergo videtur quod doleant.

AG2

Praeterea, amicorum est compati sibi in necessitatibus. Sed Angeli ferventissima caritate nos diligunt. Ergo videtur quod contristentur, hominum damnationi compatiendo.

AG3

Praeterea, sapientis est dolere de his per quae suum gaudium minuitur. Sed per damnationem hominum minuitur gaudium Angelorum quod esset de conversione eorum, de quo habetur Lucae 15, 10: gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente. Ergo de hominum damnatione dolent.

AG4

Praeterea, omne id quod est contrarium voluto et repugnans fini, est contristans. Sed damnatio est contraria saluti quam volunt et per officium custodiae procurant. Ergo damnatio hominum eos contristat.

SC1

Sed contra, Apoc. 21 dicitur, quod in caelesti hierusalem nec est luctus nec est dolor. Illius autem urbis cives sunt Angeli. Ergo de nullo dolent.

SC2

Praeterea, perfecta beatitudo non compatitur secum miseriam. Sed omnis tristitia ad miseriam pertinet, et fugienda est, ut in 7 ethic.

Philosophus dicit. Ergo Angeli beati tristes esse non possunt.

CO

Respondeo dicendum, quod cum Angeli beati sint in divinae voluntatis continua contemplatione, cui perfectissime conformantur, nihil potest esse contra voluntatem eorum, sicut nec contra voluntatem Dei; potest tamen esse aliquid praeter voluntatem eorum: sed hoc ipsum, inquantum est permissum a Deo, est volitum ab eis, sicut a Deo; et ideo nihil potest accidere de quo doleant Angeli, sicut nec de quo doleat Deus. Et ideo simpliciter dicendum est quod neque de peccatis hominum tristantur, neque de damnatione; sed utrobique laetantur de justa permissione et punitione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud secundum litteram intelligitur de nuntiis ezechiae, quos misit ad pacem ab Assyriis quaerendam, qui audientes blasphemias rapsacis, scissis vestibibus fleverunt.

Allegorice vero exponitur de apostolis in Glossa. Si autem ad Angelos referatur, intelligendus est dolor non proprie, sed metaphorice, per modum quo etiam frequenter in Scripturis Deo attribuitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod compati non potest qui passibilis non est; et ideo ex impassibilitate Angelorum hoc accidit quod condolere non possunt, non ex caritatis defectu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angelorum gaudium non minuitur ex damnatione, quia electorum numerus minui non potest. Vel potest dici, quod ipsi semper gaudent de suis bonis operibus quae custodiendo egerunt, licet ille qui custoditus est non salvetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli volunt salutem hominis voluntate antecedente sicut et Deus; sed voluntate consequente volunt hominem damnari, si meruerit; unde consequens est ut de ejus damnatione non doleant.

EX

Et unum malum ad exercitium habet. Videtur injuste agi cum homine: quia Daemones multo potentiores sunt hominibus: non enim est potestas super terram quae ei comparetur, ut dicitur job 41. Ergo non justum est pugnam inter hominem et Daemonem constitui.

Et dicendum, quod cum liberum arbitrium non possit cogi ad peccandum, quantumcumque sit Daemon fortis, homo resistere potest. Unde dicitur, quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem; et super hoc homini adest praesidium Angeli, et auxilium divinum, si suscipere velit.

|+d11.q2 Distinctio 11, Quaestio 2

|a0 Prologus

Hic inquit Magister, utrum Angeli, dum officium custodiae durat in merito vel praemio proficiant; et dividitur in partes duas: primo ponit duas opiniones; secundo eligit alteram illarum, ibi: illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur.

Prima in duas, secundum duas opiniones; quarum secunda incipit ibi: alii autem dicunt Angelos in confirmatione tanta deitatis dilectione atque notitia fuisse praeditos, ut in his ulterius non profecerint vel profecturi sint. Circa primum tria facit: primo ponit opinionem; secundo confirmat per auctoritatem, ibi: et quod Angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis sanctorum confirmant; tertio solvit contrarietatem ibi: his autem videtur contradicere Augustinus.

Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur. Hic eligit alteram opinionem; et circa hoc duo facit: primo eligit primam opinionem; secundo respondet ad quasdam auctoritates quae sunt in contrarium, ibi: quibus tamen videntur obviare quarumdam auctoritatum verba.

Hic quaeruntur sex: 1 utrum Angeli proficiant in cognitione Dei, quae est praemium essenziale; 2 utrum proficiant in cognitione aliarum rerum per illuminationem superiorum; 3 utrum accrescat eis aliqua cognitio per mutuam locutionem; 4 utrum mysterium incarnationis per ecclesiam didicerint; 5 utrum inter eos sit pugna et contradictio; 6 utrum ordinum distinctio maneat post diem iudicii.

|a1 Articulus 1: Utrum Angeli proficiant in visione Dei.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli in visione Dei proficiant. Perfectio enim virtutis non tollit sed auget efficaciam merendi.

Sed in Angelis beatis est perfecta caritas, quae est radix merendi, qua omnes eorum actus informantur.

Ergo videtur quod semper magis et magis mereantur divinam visionem in eis augeri.

AG2

Praeterea, secundum Avicennam, omnis actio creaturae est ad aliquod commodum agentis; unde liberalitatem puram solius Dei propriam dicit. Sed Angeli creati sunt. Ergo ex actibus eorum circa nos aliquid eis accrescit; et ita videtur quod eorum bonum semper magis ac magis augeatur.

AG3

Praeterea, quanto aliquis intellectus est clarior, tanto perspicacius intuetur. Sed inferiores Angeli continue a superioribus illuminantur. Ergo videtur quod semper limpidius Deum contemplantur.

AG4

Praeterea, si non possunt proficere in Dei visione, aut hoc est quia pervenerunt ad summam perfectionem, aut quia maioris perfectionis capaces non sunt. Sed primum esse non potest, quia summa perfectio solius Dei est, quia seipsum comprehendendo videt: similiter nec secundum, quia sic homines essent capaciores inferioribus Angelis: quia homines, ut dictum est, possunt pervenire ad modum contemplationis supremorum ordinum. Ergo videtur quod Angeli etiam in divina contemplatione proficere possunt.

SC1

Sed contra, Magister supra dixit, quod perfectio naturae glorificatae est, quando habet quiddam nata est habere. Sed Angeli sunt glorificati. Ergo totum id quod nati sunt habere, habent.

SC2

Praeterea, in termino motus non contingit esse motum. Sed Angeli non sunt in statu viae, cui competit motus, sed in termino. Ergo videtur quod ipsi proficere non possint, cum profectus sit motus quidam.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, operatio et motus differunt: operatio enim est actus perfecti, ut lucidi lucere, et intellectus in actu, intelligere; sed motus est actus imperfecti tendentis in perfectionem: et ideo id quod est in sua ultima perfectione, habet operationem sine motu, sicut Deus; quod autem distat ab ultima perfectione, habet operationem conjunctam motui: quia proficere in beatitudine est quidam motus naturae tendentis in perfectionem: ideo quandocumque Angelus vel homo ponitur in ultima sua perfectione, operatio ejus non est meritoria nec proficiens.

Sed in hoc, quando scilicet Angelus sit in sua ultima perfectione, est duplex opinio. Una quam Magister approbat, scilicet quod erit in die iudicii.

Alia est quae in littera tangitur, quod hoc fuit in prima eorum confirmatione; et haec videtur mihi probabilior: tum quid ultima perfectio rei est in termino suae viae; terminus autem viae Angelorum fuit eorum confirmatio: non enim nunc viatores dicuntur, nisi forte secundum quid, in quantum circa viatores operantur: tum quia idem iudicium est de hominibus post mortem, et de Angelis post confirmationem vel casum. Homini autem statim post mortem ultima sua perfectio confertur, nisi forte aliquid purgandum repugnet, nec differtur usque ad diem iudicii, ut Graeci errantes dicunt; et ideo dicimus, quod Angeli statim in confirmatione ultimam perfectionem beatitudinis consecuti sunt, nec postmodum in visione Dei proficiunt, in qua eorum beatitudo essentialiter consistit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio virtutis includens finem, tollit rationem meriti et motus, qui repugnat fini; sed in via ad finem auget efficaciam meriti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio creaturae ordinata est ad perfectionem ejus; sed quandoque operatio non est ad alium finem, sed ipsamet est finis, ut in 1 ethic. Dicitur; et sic dico, quod illuminare inferiores, in Angelis est dignitas eorum: quia in hoc maxime consequuntur Dei similitudinem: et ideo non oportet quod per huiusmodi operationes aliquid mereantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unus Angelus non illuminat alium, ut dictum est, de his quae ad essentiam beatitudinis pertinent, sed de aliis; et ideo non oportet quod propter hoc limpidius videant Deum, sed ea de quibus illuminantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli summum gradum contemplationis non attingunt; sed propter hoc dicuntur non proficere, quia tota eorum capacitas plena est: nec ampliari potest illa capacitas Angelorum per meritum, sicut in hominibus qui sunt in statu viae.

|a2 Articulus 2: Utrum Angeli inferiores illuminentur a superioribus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli inferiores per superiorum illuminationem in cognitionem rerum sive divinorum effectuum non proficiant. Omnis enim operatio Angeli aut pertinet ad naturam aut ad praemium. Sed in naturali cognitione non proficiunt, quam totam simul in creatione receperunt; nec etiam in merito aut in praemio proficiunt. Ergo videtur quod in eis cognitio divinorum effectuum non crescat.

AG2

Praeterea, Deus est causa rerum per essentiam suam. Ergo in hoc quod videtur essentia sua, cognoscitur ipse esse causa. Sed quando cognoscitur aliquid in quantum est causa, cognoscitur etiam effectus ejus. Ergo videtur, cum Angeli beati essentiam divinam videant, quod etiam in ipsa effectus ejus cognoscant; et sic in cognitione divinorum effectuum non crescant.

AG3

Praeterea, nihil est cujus ratio non sit in Dei scientia, sive verbo ejus, quod est ars plena rationum viventium, ut dicit Augustinus. Sed Angeli beati vident Dei verbum. Ergo cognoscunt omnes divinos effectus; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, qui videt speculum, necessario videt formas relucentes in speculo, nisi diversitas partium speculi impediatur, ut dum intuetur unam partem speculi, formas resultantes in alia parte non videat. Sed Dei verbum, quod est sapientia genita, est speculum sine macula, ut dicitur Sap. 7, in quo omnes rerum rationes resplendent. Ergo cum verbum sit indivisibile, Angeli intuentes verbum omnia in eo cognoscunt; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum, intellectus cum intelligit difficilia, non minus intelligit infima, sed magis: altissimum autem intelligibile est essentia divina. Sed eam Angeli vident. Ergo videtur quod omnia alia cognoscere possunt; et ita eorum cognitio non crescit.

SC1

Sed contra est quod dicit dionysius in fine cael.

Hierar. Quod multae rationes sacramentorum latent supernas essentias, idest Angelos. Sed quaecumque latent aliquid, ipse potest in cognitionem eorum proficere. Ergo Angeli in cognitione proficere possunt.

SC2

Praeterea, in 6 cap. Eiusdem libri dicit, quod Angeli inferiores per superiores a nescientia purgantur.

Sed non liberatur aliquis a nescientia nisi per scientiae acquisitionem. Ergo videtur quod Angeli in acquirendo scientiam proficiant.

CO

Respondeo dicendum, quod Angeli proficiunt in cognitione divinorum effectuum per illuminationes in inferiores a superioribus descendentes: et hoc patet sic. Cum enim Deus sit universalissima causa omnium entium, in visione essentiae ejus non cognoscuntur omnes effectus ipsius de necessitate, nisi intellectus totam virtutem ejus comprehendat: et quanto aliquis intellectus limpidius eam videt, tanto plura in ea cognoscere potest; sicut in principiis primis speculativis, qui perspicacioris intellectus est, plures conclusiones in eis videt: et ita superiores Angeli plures effectus in essentia divina cognoscunt quam inferiores, et de illis superiores inferiores illuminare et instruere possunt: et tamen aliqui effectus sunt quos omnes immediate in visione divinae essentiae percipiunt, quamvis etiam hos superiores perfectius cognoscant, sicut et divinam essentiam clarius intuentur; et unusquisque ordo ex illo nomen et rationem recipit, quod est ultimum suae virtutis ad capiendam rerum cognitionem immediate in visione divinae essentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod revelationes divinorum effectuum pertinent ad praemium, non quidem essenziale, sed accidentale: et dicitur praemium accidentale ad quod merita directe non ordinantur, sed superadditur ex liberalitate retribuientis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per hanc rationem probat Algazel, Deum creaturarum scientiam habere, in quantum suam essentiam cognoscit; non tamen sequitur quod videns essentiam ejus omnia sciat, nisi ipsam perfecta cognitione comprehendat; et hoc Angelis non convenit.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium: quia quamvis verbum videant, non tamen ipsum secundum modum rei cognitae vident, sed secundum modum cognoscentium, idest sui ipsorum; et ideo non oportet quod omnia quae in verbo sunt cognoscant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit boetius in Lib. De Trinit., in divinis non oportet ad imaginationem deduci. Unde non est imaginandum rationes rerum resplendere in speculo aeterno sicut formae visibiles in speculo materiali; sed magis sicut causatorum rationes praexistunt in sua causa, ut dionysius dicit in Lib. De divinis nom.. Non est autem necessarium ut qui causam videt, hoc ipso omnes rationes effectuum in ea cognoscat, ut dictum est; et ideo ratio non procedit. Vel dicendum, ut communiter dicitur, quod speculum aeternum voluntarium est: quia in eo non videtur nisi quod ipse vult ostendere. Secus est autem de speculo materiali, quod ex necessitate naturae repraesentat formas in eo relucentes.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quia nostra cognitio a sensu incipit, ideo de minus notis in magis nota secundum naturam devenimus; et ideo manifestissima naturae sunt nobis ultimo nota, et difficillima ad cognoscendum, scilicet res immateriales, ut Deus et Angeli. Sed in Angelis est e converso: quia ea quae sunt magis nota simpliciter, sunt etiam notiora quo ad eos; et ideo licet essentiam divinam maxime cognoscant, non tamen ex hoc sequitur quod omnia alia cognoscant; sed secundum quod perfectius ipsam vident, ex ea in plurium effectuum cognitionem procedere possunt.

¶a3 Articulus 3: Utrum Angeli cognoscant aliqua per mutuam locutionem.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non accipiant cognitionem aliquorum per mutuam locutionem. Dicit enim basiliius: si nuda et intacta anima viveremus, ex solis nutibus intentionum cogitationes alterutrum panderentur.

Sed Angeli habent intellectum non obiectum corpore. Ergo unus alterius cogitationes videt; et ideo mutua locutione non egent.

AG2

Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquod signum, quod mentis occultum conceptum exprimat. Sed tale signum in Angelis sensibile esse non potest, nec intellectuale: non sensibile, quia sensitivam cognitionem non habent; nec etiam manens in intellectu tantum, quia hoc esset aequaliter ignotum cum alio conceptu mentis qui manifestandus esset. Ergo videtur quod in Angelis manifestatio per locutionem esse non possit.

AG3

Aliquod medium, per quod intentio loquentis ad audientem deferatur. Sed tale medium in Angelis inveniri non potest. Ergo nec locutio.

AG4

Praeterea, in locutione corporali sonus ad aures perveniens excitat audientem ad audiendum.

Sed in Angelis non potest poni aliquod tale excitativum, cum nihil sit in uno postmodum in altero factum; et tamen necessaria esset excitatio ad attendendum, si esset locutio; quia unus Angelus non semper alterum considerat. Ergo non est ibi locutio.

AG5

Praeterea, a loquente recipitur aliquid in audiente. Sed superiores ab inferioribus nihil recipiunt.

Ergo videtur quod ad minus inferiores superioribus loqui non possint.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 13, 1: si linguis hominum loquar et Angelorum. Sed locutio est actus linguae. Ergo Angeli loquuntur.

SC2

Praeterea, Angelus est majoris virtutis naturaliter quam homo. Sed homo potest alteri loquendo suam cogitationem exprimere. Ergo multo fortius Angelus.

CO

Respondeo dicendum, quod in Angelis est quaedam locutio, quae tamen ab illuminatione differt in duobus. Primo quantum ad ea de quibus sunt: quia illuminatio proprie est de his quae superior Angelus in lumine divinae essentiae apprehendit, quae inferior ibi non videt; unde indiget ut in lumine superioris Angeli magis determinato et contracto quam sit lumen divinum, illa cognoscat.

Sed locutio est de motibus liberi arbitrii, quos in uno alius non videt. His enim duobus modis aliquid potest esse notum uni Angelo et ignotum alteri.

Secundo quantum ad modum quo utrumque perficitur, differentem secundum duo quae ad visionem intellectualem requiruntur, ad similitudinem visionis corporalis, scilicet ipsa res quae intellectui proponitur, et lumen sub quo videtur. Illuminatio ergo fit per hoc quod lumen intellectus unius Angeli per perfectius lumen superioris confortatur ad aliquorum cognitionem; sed locutio per hoc quod aliqua prius occulta proponuntur ut cognoscenda sine hoc quod virtus cognoscentis fortificetur; ut patet in recitationibus historiarum, in quibus aliquis cognoscit quod prius nesciebat, sine hoc quod suus intellectus clarificetur. Qualiter autem aliquid possit proponi Angelo ut cognoscendum ab ipso, patet ex simili nostrae locutionis. Est enim aliquid in homine quod alius homo de ipso naturaliter percipere potest, ut ea quae exterioribus sensibus subjacent; aliquid vero quod videri non potest, sicut interiores conceptus mentis. Species ergo conceptae interius, secundum quod manent in

simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum: secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandae alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis; secundum autem quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus, si quidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus; si vero ad auditum, dicitur proprie locutio vocalis: hi enim duo sensus disciplinabiles sunt. Similiter in Angelis interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens ab alio videri non potest.

Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis; quando vero coordinat eam alicui eorum quae unus Angelus in alio naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus; et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa; et virtus exprimendi dicitur lingua eorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod basilius intendit ab anima separata excludere indigentiam vocalis locutionis: non autem spiritualis, qualis dicta est in Angelis esse; et sic etiam exponendae sunt multae auctoritates similes quae ad hoc induci possunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud naturaliter notum in uno Angelo ab alio, est quasi signum latentis interioris cogitationis, non sensibile, sed intellectuale.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli non debent cogitari ut distantes secundum situm, sicut dicimus duo corpora vel duo puncta: quia quod facit in corporalibus situs, hoc facit in spiritualibus ordo, ut dicit Augustinus. Unde non exigitur aliquod medium per quod deferatur locutio unius ad alterum; sed sufficit ad hoc solus ordo intentionis unius ad manifestandum alteri. Vel dicendum, quod omnes continuantur in radiatione divini luminis, vel naturalis vel superadditi, ut supra dictum est: quod non fit unum numero in omnibus, sed ab uno principio, et in unum finem, et ordinate in diversis acceptum. Unde per illud lumen unus alterius locutionem cognoscit, sicut et essentialia ejus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angelus, praecipue beatus, semper est in actuali consideratione sui ipsius, et per consequens eorum quae ad ipsum pertinent, quorum omnium ipse est ratio cognoscendi.

Nihil enim prohibet plura intelligi simul, quae una ratione cognoscuntur. Quam cito autem unus Angelus ordinat locutionem suam ad alterum, efficitur locutio ejus de pertinentibus ad illum, et ita ab eo cognoscitur; et inde patet quomodo unus Angelus plures sibi loquentes audire potest, et unus sanctus plures eum invocantes.

RA5

Ad quintum dicendum, quod inferior Angelus potest loqui superiori, non illuminare eum: quia loquens non influit aliquid in audientem, sed solummodo proponit sibi ut cognoscibile.

¶a4 Articulus 4: Utrum Angeli didicerint mysterium incarnationis per homines.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli per homines mysterium incarnationis didicerint.

Primo per hoc quod habetur Ephes. 3, 9: ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei.

AG2

Praeterea, superioris est illuminare et instruere inferiores. Sed quidam homines quibusdam Angelis superiores sunt: quod probatur ex hoc quod dicitur 1 corinth. 6, 3: nonne Angelos judicabimus? comparatione melioris facti, secundum Glossam.

Ergo Angeli per homines illuminari possunt et instrui.

AG3

Praeterea, illi qui immediate a Deo recipiunt cognitionem, alios instruunt. Sed apostoli immediate de mysteriis ecclesiae a Dei filio instructi sunt.

Ergo videtur quod de hoc etiam Angelos instruere possint.

AG4

Praeterea, Paulus dicitur ad tertium caelum raptus 2 corinth. 2. Et exponit quaedam Glossa tertium caelum, tertiam Angelorum hierarchiam.

Sed illi qui sunt in tertia hierarchia ascendendo, idest in summa, illuminant inferiores Angelos. Ergo videtur quod Paulus inferiores Angelos illuminare potuerit.

AG5

Praeterea, Angeli cognitionem aliquorum accipiunt et per illuminationem et per locutionem.

Sed loqui etiam possunt inferiores superioribus.

Ergo videtur quod Angeli ab hominibus, etsi sint inferiores, cognitionem accipere possint.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit, quod Angeli de nativitate Christi primo edocti sunt, et per eos ad homines devenit.

Ergo ipsi ab hominibus non didicerunt.

SC2

Praeterea, mysterium incarnationis a prophetis est praenuntiatum. Sed revelationes factae patribus et prophetis, mediantibus Angelis a Deo processerunt, ut sancti communiter dicunt. Ergo videtur quod ipsi praecognoverint mysterium incarnationis, et non ab hominibus didicerint.

CO

Respondeo dicendum, quod in hoc videtur esse quaedam controversia inter Hieronymum et Augustinum et dionysium. Hieronymus enim ponit duo: scilicet Angelos ante incarnationem mysterium humanitatis Christi nescivisse: et quantum ad hoc videtur Augustinus, sibi obviare, dicens, eos a saeculis, idest a principio mundi, cognovisse.

Secundo ponit Hieronymus quod hoc per homines didicerunt: et quantum ad hoc videtur sibi obviare dionysius, ponens homines de hoc ab Angelis edoctos esse, secundum ordinem divinae legis inviolabiliter constitutum.

Ut autem sciatur qualiter unumquodque veritatem habere possit, distinguendum est quantum ad primum, quod mysterium incarnationis dupliciter potest considerari: vel quantum ad substantiam facti; et sic omnes a principio cognoverunt, scilicet incarnationem, passionem, et hujusmodi; vel quantum ad conditiones et circumstantias mysterii, scilicet quod sub tali praeside, vel tali hora, et hujusmodi; et hoc a principio non cognoverunt.

His etiam modis differenter enarrant propheta et evangelista: quia propheta annuntiavit substantiam facti; sed evangelista recitat expletionis modum.

Quantum etiam ad secundum distinguendum est, quod Angeli dupliciter accipiunt cognitionem aliquarum rerum: aut per illuminationem; et sic Angeli per homines nihil recipiunt, sed inferiores a superioribus illuminantur, et superiores immediate a Deo, per quem modum multas rationes mysteriorum ecclesiae edocentur: aut per modum expletionis rerum; et sic futura contingentia cognoscunt quando actu complentur, per hoc quod eorum causae ad effectus determinantur, ut in eis cognosci possint; et ita quaedam quae circa incarnationis mysterium nesciebant, quando explebantur praedicantibus apostolis cognoverunt, non tamen ab apostolis edocti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus vult, ut dicitur in Glossa super eundem locum, quod haec determinatio per ecclesiam non determinet hoc verbum innotescat; sed praecedens, scilicet illuminare omnes; ut sit sensus, quod apostolo erat data gratia illuminandi omnes per ecclesiam, idest omnes de ecclesia. Hieronymus tamen vult quod determinet hoc verbum innotescat; et tunc intelligendum est modo praedicto. Vel potest intelligi de ecclesia Angelorum, ubi prima fuit ecclesia, et ubi ultimo nostra ecclesia congreganda est; ut sit sensus: incarnationis mysterium fuit absconditum in Deo, ita tamen quod a saeculis innotuit principibus per ecclesiam, idest in ecclesia caelesti: et hanc expositionem ponit Augustinus super Gen..

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum conditionem status, quilibet Angelus quolibet homine simpliciter viatore major est; unde dicitur Matth. 11, 11, quod qui minor est in regno caelorum, major est illo, scilicet joanne baptista, quo tamen nullus major inter natos mulierum surrexit. Sed quantum ad causam potest dici secundum quid aliquis homo aliquo Angelo major, inquantum per gratiam quam habet, meretur gradum quibusdam Angelis altiozem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod apostoli immediate instruebantur a verbo incarnato, non quod essentiam verbi immediate viderent, quam tamen inferiores Angeli videbant; et ideo multo plura a verbo discebant quam etiam ipsi Angeli.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Paulus in illo raptu secundum quid participavit statum comprehensorum, non tamen tanta gloria perfectus fuit ut lumen in Angelos transfundere posset: quia, ut dicitur, factus est illius gloriae particeps miraculose quantum ad actum, et non quantum ad habitum, quod est lumen gloriae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angelus ab homine per locutionem, quorundam cognitionem accipere potest, eorum scilicet quae subduntur libero arbitrio hominis; sed talia non sunt mysteria incarnationis.

|a5 Articulus 5: Utrum inter Angelos possit esse pugna.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inter Angelos pugna esse non possit. Omnis enim discordia et pugna repugnat unitati caritatis. Sed Angeli sunt perfecti in caritate. Ergo inter eos pugna esse non potest.

AG2

Praeterea, quicumque patrociniū praestant contrariis causis, ita se habent quod alter eorum injustam causam defendit. Sed hoc sanctis Angelis convenire non potest, quorum rectitudo confirmata, injustitiam non patitur. Ergo videtur quod non possint dici contrariis causis patrocinando pugnare.

AG3

Praeterea, ubicumque est ordinata praelatio, non potest esse pugna vel contrarietas: quia hoc est contra rationem praelationis ut inferior superiori resistat. Sed Angeli ordinantur omnes secundum superius et inferius, ut prius dictum est, dist. 9, quaest. Unic. Art. 3. Ergo videtur quod unus alteri non repugnet.

AG4

Praeterea, cum nullus Angelus nitatur nisi ad hoc quod rectum sibi videtur, oportet si ad contraria nitatur, quod contrarias opiniones habeat.

Sed contrariarum opinionum altera est falsa. Ergo aliquis Angelus habebit falsam opinionem. Hoc autem est falsum: quia falsitas in nobis appropriatur phantasiae, secundum Philosophum in 4 metaph., qua tamen Angeli carent. Ergo inter eos non potest esse pugna.

SC1

Sed contra est quod habetur Daniel. 7, quod quatuor venti caeli repugnabant, per quos, secundum Glossam Hieronymi super eundem locum, intelliguntur quatuor angelicae potestates, regnis principalibus praelatae. Ergo Angeli invicem repugnant.

SC2

Praeterea, hoc expresse habetur Danielis 10, 13, ubi Angelus ad eum loquens dixit: princeps Persarum restitit mihi viginti et uno diebus. Ergo videtur quod etiam longas concertationes ad invicem habeant.

CO

Respondeo dicendum, quod ista verba Danielis, unde tota dubitatio oritur, a sanctis diversimode exponuntur. Hieronymus enim dicit, quod ille princeps Persarum, qui restiterat liberationi populi, erat malus Angelus, Persis praelatus: sicut enim unicuique homini datur ad exercitium unus bonus et alter malus Angelus; ita singulis gentibus duo spiritus praeposuntur, unus bonus, et alter malus. Sed in hoc non est minor dubitatio. Constat enim quod Angelus Danieli loquens, bonus Angelus erat. Quomodo autem sibi efficaciter tot diebus malus Angelus restitisset, nisi justam causam haberet, non potest dici. Quod si justam habebat, etiam impossibile erat illam resistantiam multo magis per bonum Angelum fieri. Et ideo dicendum est cum Gregorio, quod uterque bonus Angelus fuit: quod etiam magis litterae consonat, quae in eadem locutionis serie principem Persarum nominat, et michaellem principem Iudaeorum, quem constat bonum Angelum esse. Haec autem pugna sic intelligenda est secundum Gregorium. Cum enim judicia Dei sint abyssus multa, profunditatem judiciorum ejus Angeli comprehendere non possunt: et ideo quid unicuique genti vel homini debeatur secundum dispositionem divinam non semper intelligunt, nisi eis reveletur. Contingit autem quandoque quod in diversis gentibus inveniantur diversa merita, secundum quorum diversitatem videtur quod una gens alteri subesse debeat, vel ab ejus dominio liberari, sicut tunc in Iudaeis erat: quia Danielis oratio, quantum in se erat, liberationem populi merebatur; sed peccata populi, et etiam utilitas quam Iudaei faciebant in regno Persarum, dum per eos Dei notitia diffundebatur, erant in contrarium. Et quia unusquisque Angelus secundum officium suum, ad examen divinae scientiae referebat merita sibi subditorum, ideo relatio contrariorum meritorum per diversos Angelos facta, sententiam divinam expectantes, pugna inter Angelos vocatur; et eorum concordia est in divina illuminationis perceptione, per quam de divina voluntate instruuntur: hoc enim omnes concorditer volunt quod percipiunt Deum velle; unde dicitur Job 15, de Deo, quod facit concordiam in sublimibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum in 9 ethic., amicitiae vel concordiae non repugnat diversitas opinionum, sed solum diversitas voluntatum: unde talis pugna quae est secundum judicia ex diversis meritis sumpta, non obstat unitati caritatis, cum voluntas eorum sit una, ut divina scilicet providentia expleatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens contrariarum causarum utramque aliquid justitiae habere; et secundum hoc utraque a bono defendi potest; et praecipue expectando divinam sententiam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ordo praelationis Angelorum perficitur per illuminationes divinitus receptas; et ideo ea recepta, unus alteri non obsistit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis in Angelis non possit esse falsa opinio, potest tamen in eis esse quorundam nescientia, ex hoc quod intellectus eorum propter potentialitatem admixtam, non omnino terminatur ad unum; et secundum quod eorum quae nesciunt, cognitionem a Deo vel superioribus Angelis expectant, interrogare in Scriptura dicuntur. Quia tamen ei quod nesciunt, per iudicium non adhaerent, ideo falli non possunt; sed secundum contrarietatem rerum quae in iudicium divinum veniunt, contrarietates inter eos memorantur.

¶a6 Articulus 6: Utrum ordines durabunt post diem iudicii.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ordines post diem iudicii non durabunt. Dicitur enim 1 corinth. 15, quod cum Christus tradiderit regnum Deo et patri, evacuabit omnem principatum et potestatem. Hoc autem erit in resurrectione.

Ergo videtur quod eadem ratione alios ordines evacuabit.

AG2

Praeterea, quidam ordines actum proprium habent in directione divinorum; sicut principes, ut praesint regnis et provinciis; et Angeli, ut custodiant homines. Sed ista ministeria cessabunt post diem iudicii. Ergo et ordines.

AG3

Praeterea, major perfectio erit in Angelis quam in corporibus inferioribus. Sed in corporibus post diem iudicii non erit actio, quia cessabit motus primi mobilis, et hoc propter perfectionem universi. Ergo multo minus in Angelis. Sed hierarchia est scientia et actio. Ergo non erunt hierarchiae et ordines post diem iudicii.

AG4

Praeterea, post diem iudicii, Angeli in cognitione non proficient. Sed per purgationem et illuminationem superiorum inferiores proficiunt in cognitione, ut dictum est. Ergo non erit illuminatio et purgatio; et ita nec hierarchiarum et ordinum distinctio.

SC1

Sed contra, homines assumuntur ad ordines Angelorum. Sed frustra esset tam distincta et ordinata assumptio, si completo numero electorum, ordinata distinctio esse desineret. Ergo videtur quod ordines post diem iudicii remanebunt.

SC2

Praeterea, ad distinctionem ordinum duo concurrunt, scilicet gradus naturae et distantia gratiae.

Sed utrumque remanebit post diem iudicii. Ergo et ordinum distinctio.

CO

Respondeo dicendum, quod distinctio ordinum et hierarchiarum caelestium potest considerari vel quantum ad essentialia hierarchiae et ordinis, et sic semper erit, quia semper manebunt distincti gradus naturae in Angelis et diversae sortes gloriae et etiam actiones hierarchiae, quia unus alium illuminabit, purgabit, et perficiet: vel quantum ad actum consequentem, secundum quod mediantibus ordinibus Angelorum homines reducuntur in Deum; et quantum ad hoc praelatio ordinum cessabit, cessante statu viatorum.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum: quia secundum hoc ultimum intelligitur auctoritas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus essentialis ordinum est principaliter in receptione divini luminis, et consequenter in transfusione ejusdem in inferiores; sed quod hoc ordinetur ad reductionem hominum viatorum, accidit ipsis ordinibus; unde cessante statu viae, non oportet quod cesset distinctio ordinum. Nihilominus tamen remanebit modus recipiendi divinum lumen, proportionatum statui viatorum reducendorum, si essent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actio corporum quae est per motum, tolletur, quia motus cessabit et omnis imperfectio evacuabitur; sed actio quae est sine motu, manebit: semper enim sol illuminabit inferiorem aerem: ita etiam et actiones hierarchicae, quae sine motu sunt, post diem iudicii remanebunt.

RA4

Per hoc etiam patet responsio ad quartum: quia si non sit illuminatio et purgatio ordinata ad quorundam novorum cognitionem per modum profectus et motus cujusdam, erit tamen continuatio illuminationis, secundum quod inferiores in lumine superiorum, rationes secretorum divinorum cognoscent.

EX

Dicit enim Isaias ex persona Angelorum... Quis est iste qui venit de edom, tinctis vestibus de bosra? hanc quaestionem dionysius dicit esse superiorum Angelorum expectantium ab ipso Christo illuminari de secretis mysteriis suae incarnationis: non tamen ipsi Christo quaestionem proponunt, sed sibi invicem, ad significandum reverentiam eorum ad Christum; sicut discipuli mutuo disputantes determinationem Magistri expectant.

Quid est quod illi nesciant qui scientem omnia sciunt? hoc, sicut dicit Magister, potest intelligi de his quae ad beatitudinem pertinent: vel etiam quia nihil est ad cuius cognitionem medium illud non sufficiat, scilicet divina essentia: unde non est ex defectu ejus ut aliquid lateat ipsam videntem, sed ex defectu videntis, qui ipsam perfecte non comprehendit. Quanto autem intellectus videntis perspicacior est, tanto plura in ipsa videt; ad altiorem autem perspicacitatis gradum non nisi dono ipsius Dei visi ascendit: quod quidem non communicat necessitate, sed voluntate: et ideo dicitur illud speculum voluntarium esse, ut in se hoc solum quod vult ostendat.

|+d12.q1 Distinctio 12, Quaestio 1

|a0 Prologus

In parte praecedenti determinavit Magister de natura pure corporali, quantum pertinet ad theologi considerationem, scilicet secundum quod a Deo in operibus sex dierum primitus instituta est. Dividitur autem in partes tres: in prima determinat institutionem corporalis naturae, quantum ad opus creationis; in secunda

quantum ad opus distinctionis, 13 dist., ibi: prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis; in tertia quantum ad opus ornatus, 15 dist., ibi: sequitur: dixit Deus: fiant luminaria in firmamento caeli. Prima in duas: in prima determinat de opere creationis secundum se; in secunda per comparisonem ad alia opera, ibi: nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine persequamur.

Prima in duas: in prima ponit diversas opiniones de opere creationis; in secunda sequitur propositum secundum alteram illarum, ibi: secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. Circa primum duo facit: primo dicit de quo est intentio, et tangit opinionum diversitatem; secundo explicat eas, ibi: quidam namque sanctorum patrum... Super hoc quasi adversa scripsisse videntur.

Secundum hanc utique traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus.

Hic prosequitur opus creationis secundum alteram dictarum opinionum; et circa hoc duo facit: primo manifestat creationem materiae primo creatae quantum ad nomen quo in Scripturis nominatur; secundo quantum ad ipsius conditionem, ibi: de qua prius quam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt.

Circa primum duo facit: primo manifestat propositum; secundo dubitationem excludit, ibi: attende quod hic dicit Augustinus, tenebras non esse aliquid.

De qua prius quam tractemus, duo nobis discutienda sunt. Hic ostendit materiae primo creatae conditionem: et primo quantum ad formam; secundo quantum ad locum, ibi: nunc superest quod secundo proponebatur explicare. Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit, ordine prosequamur. Hic determinat de opere creationis per comparisonem ad alia opera; et circa hoc duo facit: primo ponit operis universalitatem; secundo ponit divinorum operum distinctionem, ibi: quatuor enim modis... Operatur Deus.

Circa partem istam quinque quaeruntur: 1 utrum omnium corporalium sit una materia; 2 utrum omnia corpora sint simul creata in speciebus suis distincta; 3 si simul distinctionem receperunt, quomodo accipiendi sunt dies qui in principio Genesis numerantur; 4 si non simul distincta sunt, qualis fuit illa informis materia; 5 de numero quatuor coaeavorum.

¶a1 Articulus 1: Utrum omnium corporalium sit eadem materia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnium corporalium sit materia una. Quorumcumque enim est forma unius rationis, eorum est una materia communis, eo quod proprius actus in propria potentia fit, ut dicit Philosophus.

Sed forma corporeitatis est unius rationis in omnibus corporibus. Ergo videtur quod una materia sit superiorum et inferiorum corporum.

AG2

Praeterea, in littera dicitur, quod ex materia informi primo creata omnia corpora, in formas distinctas formata sunt per opus distinctionis et ornatus. Ergo omnium corporum est una materia.

AG3

Praeterea quorumcumque est resolutio actu vel intellectu in unum et idem sicut in subjectum primum, eorum est materia una. Sed omnia corpora sunt hujusmodi. Ergo etc.. Probatio mediae.

Illud in quo stat ultima resolutio omnium, est simplex materia sine aliqua forma: quia quamdiu invenitur aliqua forma in materia, contingit ulterius resolvere. Sed in materia quae est sine omni forma, non est aliqua diversitas: quia principium distinctionis materiae est ex parte formae. Ergo omnium corporum resolutio stat in uno ultimo.

AG4

Praeterea, Philosophus in 1 phys., unam tantum materiam primam ponit. Cum ergo in illo Lib. De mobili in communi determinetur, videtur quod omnium corporum mobilium sit una materia.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum in 2 met., necesse est imaginari materiam in re mota. Ergo quaecumque conveniunt in aliquo motu, videntur in materia convenire. Sed loci mutatio communis est superioribus et inferioribus corporibus.

Ergo et materia.

SC1

Sed contra, quorumcumque non est una potentia, nec una materia: quia sicut forma est actus, ita materia est potentia. Sed corporum inferiorum et superiorum non est potentia eadem: quia, secundum Philosophum, in inferioribus est potentia ad esse, sed in superioribus tantum ad ubi. Ergo videtur quod non eorum tantum sit una materia.

SC2

Praeterea, in quocumque invenitur aliquid, oportet invenire illud a quo nunquam separatur. Sed materia prima quae est in inferioribus, nunquam separatur a privatione formae: quia quandocumque est sub forma una, adiungitur sibi privatio formae alterius; privatio autem adjuncta materiae, inducit corruptibilitatem. Ergo videtur quod materia prima inferiorum corporum non inveniatur in corporibus caelestibus per suam naturam incorruptilibus.

CO

Respondeo dicendum, quod super hoc invenitur duplex Philosophorum opinio, quarum utraque sectatores habet. Avicenna enim, videtur ponere unam materiam esse omnium corporum, argumentum ex ratione corporeitatis assumens, quae cum sit unius rationis, una sibi materia debetur. Hanc autem positionem Commentator improbare intendit in princ.

Caeli et mundi et in pluribus aliis locis, ex eo quod cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus simul, oportet quod secundum quod est sub una inveniatur in potentia ad alias. Nulla autem potentia passiva invenitur in natura cui non respondeat aliqua potentia activa, potens eam in actu reducere; alias talis potentia frustra esset. Unde cum non inveniatur aliqua potentia naturalis activa quae substantiam caeli in actum alterius formae reducat, quia non habet contrarium, sicut motus ostendit, quia motui naturali ejus, scilicet circulari, non est aliquid contrarium, ut dicitur in 1 caeli et mundi, oportet quod in ipso nihil inveniatur de materia prima inferiorum corporum.

Nec potest dici, quod materiae prout est sub forma caeli, tota potentia terminetur, ita quod nihil remaneat in eadem potentia ad aliam formam; non enim terminatur potentia nisi per ademptionem formae, ad quam erat in potentia; unde, cum materia prima secundum se considerata sit in potentia ad omnes formas naturales, non poterit tota ejus potentia terminari nisi per ademptionem omnium formarum. Non enim una forma recepta in materia (etiam si sit nobilior et magis perfecta) tollit potentiam ad formam aliam minus nobilem; materia enim sub forma ignis existens, adhuc remanet in potentia ad formam terrae. Unde etsi forma caeli sit nobilissima, nihilominus tamen, recepta in materia prima, non terminabit totam potentiam ejus, nisi simul cum ipsa recipiantur omnes aliae formae; quod est impossibile. Et praeterea si poneretur quod forma caeli per suam perfectionem, totam materiae potentiam terminaret, adhuc oporteret quod materia stans sub forma elementari, esset in potentia ad formam caeli, et reduceretur in actum per actionem virtutis caelestis; et ita caelum esset generabile et corruptibile. Et ideo ipse vult, quod nullo modo in materia convenient superiora et inferiora corpora: et hoc videtur probabilius, et magis consonum dictis Philosophi.

Nec dico, sicut quidam dicunt, quod conveniunt in materia, si sumatur pro fundamento primo, quod nec est album nec est nigrum, ut dicitur in 1 metaph., sed differunt in materia, secundum quod materia determinatur per motum: diversitas enim motus est signum diversitatis materiae, et non causa, sed e converso: quia motus est actus existentis in potentia; unde oportet quod ubi invenitur una materia per essentiam, inveniatur potentia respectu ejusdem motus, secundum quod materia est in potentia ad plura.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corporeitas secundum intentionem logicam univoce in omnibus corporibus invenitur; sed secundum esse considerata, non potest esse unius rationis in re corruptibili et incorruptibili: quia non similiter se habent in potentia essendi, cum unum sit possibile ad esse et ad non esse, et alterum non: et per modum istum dicit Philosophus in 10 metaph., quod de corruptibili et incorruptibili nihil commune dicitur, nisi communitate nominis; et per hoc Commentator ibidem hanc rationem solvit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut omnes res, prout modo sunt in suo complemento, dicuntur unus mundus, vel unum universum; ita etiam, prout erant informes ex defectu ultimi complementi, dicebantur una materia informis; non quidem per continuitatem, tamquam omnia ex una materia numero facta sint.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam, non est quaerenda differentia per aliquos actus nisi in illis quae in una potentia conveniunt: species enim quae conveniunt in una potentia generis, distinguuntur specificis differentiis; sed ipsae differentiae quae non conveniunt in genere, sic quod genus sit pars essentiae earum, seipsis distinguuntur: similiter etiam genera generalissima non dividuntur aliquibus differentiis, sed seipsis: similiter etiam composita quae conveniunt in materia distinguuntur per formas diversas; sed diversae materiae seipsis distinguuntur secundum analogiam ad diversos actus, prout in eis diversa ratio possibilitatis invenitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophus in libris phys. Nondum probaverat esse quintam essentiam, quod in principio caeli et mundi demonstrat; et ideo in libris phys. Nihil determinat de his quae sunt propria illi essentiae, propter quod etiam tractatum de infinito replicat, ut Commentator in 1 caeli et mundi recitat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut in 1 de gen.

Dicitur, materia est immediate subjectum generationis et corruptionis; aliorum autem motuum per prius et posterius, tanto plus quanto illud secundum quod est mutatio, majorem perfectionem motus praesupponit: et ideo in illis tantum est unitas materiae primae quae in generatione et corruptione conveniunt, et per consequens etiam illa quae conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento et diminutione et alteratione, secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quae etiam alterationis terminus est. Sed loci mutatio, ut in 8 phys. Probatur, est maxime perfecta, quia nihil variat de eo quod est intraneum rei; unde subjectum hujus motus est ens completum in esse primo, et in omnibus proprietatibus intraneis rei; et talis motus convenit corpori caelesti; et ideo materia ejus est sicut subjectum completum in istis inferioribus, ut dicit Commentator in Lib. De substantia orbis; unde remanet communitas materiae secundum analogiam tantum.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnia sint creata simul, et distincta per species.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia sint simul creata, et distincta per species.

Primo per hoc quod habetur Eccle. 18, 1: qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.

AG2

Praeterea, magis distat spiritualis et corporalis creatura, quam duae corporales. Sed spiritualis et corporalis simul facta esse ponuntur. Ergo multo fortius omnes corporales.

AG3

Praeterea, ut dicitur Deut. 32, 4, Dei perfecta sunt opera; nec potest esse ratio quare perfectio ad tempus differretur, quam creatura per se consequi non poterat, nec ab alio nisi a Deo. Cum ergo creaturae secundum suas perfectiones in species distinguantur, videtur quod a principio sub distinctione specierum creata sint omnia.

AG4

Praeterea, opus creationis divinam potentiam manifestat. Sed potentiam agentis minus demonstrat effectus successive completus quam subito in sua perfectione productus. Ergo videtur quod a principio omnia simul distincta sint.

AG5

Praeterea, constat quod Deus totum opus unius diei in uno momento produxit. Ergo videtur ridiculum dicere, quod in toto die ab operando cessaverit usque ad principium alterius diei, quasi ex opere lassatus. Ergo videtur quod non per successiones dierum creaturae distinctae sint, sed a principio creationis.

AG6

Praeterea, partes universi dependent ab invicem, et praecipue inferiores a superioribus. Sed eorum quae dependent ab invicem, unum non est sine altero. Ergo videtur inconvenienter dici quod primo fuerit aqua et terra, et postmodum stellae factae sint.

AG7

Sed contra, Augustinus dicit, quod major est hujus Scripturae auctoritas quae habetur in principio Genesis, quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed ibi scriptum est, per senarium dierum creaturas distinctas esse. Ergo videtur quod ita necessarium sit ponere.

AG8

Praeterea, natura imitatur operationem creatoris.

Sed in operatione naturali est processus de imperfecto ad perfectum. Ergo videtur quod etiam in operatione creatoris; et ita videtur quod non omnia simul distincta sint in ipso creationis principio.

CO

Respondeo dicendum, quod quae ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quaedam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum, et hujusmodi: in quibus nulli licet aliter opinari; unde apostolus ad Gal. 1, dicit, quod si Angelus Dei aliter evangelizaverit quam ipse docuerat, anathema sit. Quaedam vero per accidens tantum, in quantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit spiritu sancto dictante promulgatam esse: quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia: et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt.

Augustinus enim vult, in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora caelestia, et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas, et homines, quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat; de quo opere Joan. 5, 17, dicitur: pater meus usque modo operatur, et ego operor; nec in distinctione rerum attendendum esse ordinem temporis, sed naturae et doctrinae. Naturae, sicut sonus praecedit cantum natura, sed non tempore; et ita quae naturaliter priora sunt, prius facta memorantur, sicut terra prius quam animalia, et aqua prius quam pisces, et sic de aliis. Doctrinae vero ordine, sicut patet in docentibus geometriam: quamvis enim partes figurae sine ordine temporis figuram constituent, tamen geometria docet constitutionem fieri protrahendo lineam post lineam: et hoc fuit exemplum Platonis, ut dicitur in principio caeli et mun..

Ita etiam et Moyses rudem populum de creatione mundi instruens, per partes divisit quae simul facta sunt. Ambrosius vero, et alii sancti ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum: et haec quidem positio est communior, et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens: quod valde observandum docet Augustinus super genes. Ad litt., libro 1, cap. 19, ut sic Scripturae exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur; et haec opinio plus mihi placet; tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum est, quod secundum Gregorium, dicuntur omnia simul creata per substantiam materiae, et non per speciem formae; vel etiam in sui similitudine, sicut anima rationalis, quae Angelis similis est, non ex materia propaganda.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corporalia omnia communicant in materia, sive sit una, sive plures: et quia materia non praecedit compositum, ideo ut ordo temporis ordini naturae responderet, prius facta est materia corporalis, et deinde per formas distincta. Non autem corporalis natura ex spirituali producitur vel sicut ex materia, vel sicut ex efficiente; et ideo non est similis ratio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem: et ideo ad utrumque ostendendum, voluit Deus ut creatura prius non esset, et postmodum esset; et similiter prius esset imperfecta, et postmodum perfecta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in creatione non tantum debet ostendi potentiae virtus; sed etiam sapientiae ordo, ut quae prius natura sunt, prius etiam instituantur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ad ostendendum diversam distinctorum naturam, voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni dies unus responderet, et non ex aliqua necessitate vel lassitudine agentis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non est eadem natura rei jam perfectae, et prout est in suo fieri; et ideo quamvis natura mundi completi hoc exigit ut omnes partes essentiales universi sint simul, potuit tamen aliter esse ab ipsa mundi factione; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus; et tamen in formatione embrionis, cor ante omnia membra generatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide: quia majori veritate eam spiritus sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod hoc est ex imperfectione creaturae quod ex imperfecto ad perfectionem operando venit; quae proculdubio ultimam perfectionem daret, quantumcumque posset, servata tamen operis conditione: et ideo non oportet quod in hoc, divinum opus operationi creaturae sit simile.

|a3 Articulus 3: Utrum distinctio dierum salvetur secundum expositionem Augustini.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum expositionem Augustini, dierum distinctio non salvetur. Dies enim nominat quoddam tempus. Sed in rerum formatione, secundum Augustinum, non fuit successio temporis. Ergo nec salvata est distinctio dierum.

AG2

Praeterea, cum dies ponat illuminationem quamdam, oportet quod dies intelligantur vel secundum illuminationem lucis corporalis, vel intellectualis.

Sed non secundum lucem corporalem, quia hoc non facit dies nisi in pluribus revolutionibus, quae successione temporum complentur: nec iterum secundum lucem intellectualem, quia lux intellectualis creata non influit per modum irradiationis ad creationem rerum; sed ratio diei requirit irradiationem aliquam. Ergo videtur quod dies illi non convenienter assignentur.

AG3

Praeterea, in illuminatione spirituali non est invenire diversas partes. Sed diei assignantur diversae partes, scilicet mane et vespere. Ergo videtur quod non possint intelligi dies illi secundum illuminationem lucis spiritualis.

AG4

Si dicatur, quod mane hujus diei est secundum cognitionem rerum in verbo, vespere autem secundum cognitionem rerum in propria natura; contra: quia in illo dicitur res cognosci a quo similitudo rei accipitur. Sed Angeli non habent rerum cognitionem per similitudines a rebus acceptas, sed per species a verbo in eorum mentem influxas.

Ergo tantum in verbo cognoscunt res creatas, et non in propria natura; et sic habent tantum mane, non vespere.

AG5

Praeterea, ubicumque est res, ibi potest cognosci.

Sed res creata habet triplex esse, scilicet in verbo, et in mente Angeli, et in propria natura, quod significatur secundum Augustinum super gen.

Ad lit., per hoc quod dixit fiat quantum ad esse rei in verbo; factum est quantum ad esse rei in mente Angeli; fecit quantum ad esse rei in propria natura. Ergo hujus diei debent tres partes assignari.

AG6

Praeterea, sicut quilibet dies usitatus habet vespere et mane, ita et meridiem. Ergo sicut assignatur cognitio matutina et vespertina, ita et meridiana.

AG7

Praeterea, omnes dies debent esse uniformes.

Sed primae dici non assignatur mane, quia mane quod post vespere ponitur non potest esse mane a quo incipit primus dies, sed in quod terminatur; septima autem dies ponitur habere mane, ad quod terminatur sexta dies et non vespere. Ergo nec aliis diebus mane simul et vespere assignari debent.

AG8

Praeterea, de vespere in mane non transitur nisi per noctem. Sed de nocte nulla fit mentio.

Ergo insufficienter traditur dierum ordo.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, illi sex dies sunt unus dies, sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, simul praesentatus; sicut etiam unum verbum est quo omnia facta sunt, scilicet Dei filius; quamvis frequenter legatur: dixit Deus; et sicut illa opera salvantur in omnibus sequentibus quae ex eis propagantur operatione naturae, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis.

Quomodo autem hoc sit, videndum est. Natura angelica intellectualis est, et lux est; et si proprie lux est, oportet quod ejus illustratio dies dicatur.

Angelica autem natura in principio conditionis rerum cognitionem earum accepit; et sic quodammodo lux intellectus ejus rebus creatis praesentabatur in quantum cognoscebantur; unde ipsa cognitio rerum dies dicitur; et secundum diversa genera cognitorum et ordinem distinguuntur et ordinantur dies: ut in primo die intelligatur formatio spiritualis creaturae per conversionem ad verbum; in secundo die formatio corporalis creaturae quantum ad superiorem partem, quae firmamentum dicitur; in tertia quantum ad inferiorem partem, scilicet terrae, aquae, et aeris vicini; in quarta superior pars, scilicet firmamentum ornatum; in quinta inferior quantum ad terram. Cum autem Deus sit lux plena, et tenebrae in eo non sint ullae, 1 joan. 1, cognitio ipsius Dei in se est plena lux; sed quia creatura ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis et imperfectionis habet, ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris admixta est. Potest autem cognosci dupliciter. Vel in verbo, secundum quod exit ab arte divina: et sic ejus cognitio matutina dicitur: quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis; ita creatura a verbo etiam principium lucis sumit postquam prius non fuerat. Cognoscitur etiam prout est in natura propria existens; et talis cognitio dicitur vespertina propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis, et tendit in noctem; ita et creatura in se subsistens, est terminus operationis verbi, quasi facta per verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi verbo portaretur. Nihilominus haec cognitio dies dicitur; quia sicut in comparatione ad cognitionem verbi tenebrosa est, ita est lux in comparatione ad ignorantiam, quae omnino tenebra est; sicut vita justorum praesens, caliginosa dicitur respectu futurae gloriae, quae tamen lux est in comparatione ad vitam peccatorum: et sic attenditur quaedam circulatio inter mane et vespere, secundum quod Angelus seipsum cognoscens in propria natura, hanc cognitionem retulit ad verbum sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit in principio: et sic hujusmodi mane est finis diei praecedentis, et principium sequentis.

Et haec quidem expositio subtilis et congrua est, dummodo lux et dies proprie in spiritualibus dicantur, et non metaphorice, ut Augustinus vult super genes. Ad lit.; aliter enim esset expositio mystica, et non litteralis.

Sed quia a pluribus negatur, ideo sustinentes cum Augustino quod omnia sunt simul creata et in species distincta, possumus dicere, quod dies accipiuntur secundum illustrationem lucis corporalis; ita tamen quod ordo dierum attendatur secundum ordinem eorum et distinctionem, in quae lux corporalis refulget: sicut enim omnium creaturarum naturalium cognitionem Angeli acceperunt, ita etiam lux in omnia corporalia se diffundit, ut dionysius dicit, diversimode in diversis recepta, secundum diversitatem recipientium: et ideo sicut Augustinus distinguit sex dies secundum praesentationem lucis spiritualis, quae primo die facta dicitur, sex rerum generibus; ita secundum praesentationem lucis corporalis sex rerum generibus possunt eodem modo sex dies distingui sine distinctione temporis. Et quia periodus unicuique rei corporali secundum influentiam lucis praefigitur quasi inter duos terminos, cum quaelibet virtus corporalis finita sit; ideo illi termini mane et vespere dicuntur, ultra quos virtus rei non extenditur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dies etiam est pars temporis, et lucis effectus. Distinctio ergo primorum dierum non sumitur ex parte temporis, sed ex parte lucis, secundum quod diversa per lucem declarantur, vel quantum ad cognitionem angelicam, vel quantum ad influentiam lucis corporalis in diversa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lux illa et corporalis et spiritualis potest intelligi: et si intelligatur corporalis, dies distinguetur secundum diversa illuminata, et non secundum illuminationis tempus; si autem intelligatur spiritualis, non est per influentiam lucis ad res creandas, sed per fulgorem lucis ad res cognoscendas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod partes diei secundum lucem spiritualem non sunt secundum diversa cognita, sed secundum diversos modos cognitionis ejusdem rei; et sicut dies non sunt successivi, quia Angelus in verbo simul diversa genera rerum intuetur: ita nec partes diei unius; quia simul videt in verbo creaturas, et in propria natura.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non dicitur cognitio vespertina quae est rerum in propria natura ex eo quod ab ipsis rebus species sumant per quas cognoscant; sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt, prout in propria natura subsistunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod species rerum primum habent esse in arte divina, quae est verbum: quod esse significatur cum dicitur: dixit Deus, fiat, idest, verbum genuit, in quo erat ut fieret.

Secundum esse habent in intelligentia angelica: quod significatur in hoc quod dicitur, factum est, per influentiam verbi. Tertium esse habent in rebus: quod significatur in hoc quod dicitur, fecit.

Et ideo ista triplex distinctio non ponitur in productione lucis spiritualis, nec in formatione hominis, qui etiam intellectualis ponitur. Et sic etiam Angelus triplicem de rebus cognitionem habet, scilicet prout in verbo sunt, prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura. Quamvis autem nunquam cognoscat res in propria natura nisi per species quas habet apud se; tamen differt cognitio qua cognoscit prout sunt in seipso, et prout sunt in propria natura: potest enim intellectus converti ad speciem quam apud se habet, dupliciter: aut considerando ipsam secundum quod est ens quoddam in intellectu; et sic cognoscit de ea quod est intelligibile, vel universale, vel aliquid hujusmodi: aut secundum quod est similitudo rei: et sic intellectus consideratio non sistit in specie, sed per speciem transit in rem, cujus similitudo est; sicut oculus per speciem quae est in pupilla, videt lapidem: et est simile de imagine lapidea, quae potest considerari secundum quod est res quaedam, vel similitudo rei. Et ita patet quod duae cognitiones dictae differunt: sed utraque est vespertina: quia etiam esse ipsum intellectus Angeli creatura est, et in tenebras defectus tendens quantum in se est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cognitio meridiana non potest esse cognitio creaturae cui defectibilitatis tenebra admixta est, sed cognitio ipsius Dei, qui est plena lux: et ideo in operibus creationis merides non nominatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in prima die, secundum Augustinum, formatio narratur ipsius intellectualis naturae, cujus cognitio, esse ejus in propria natura naturaliter sequitur: et ideo sui ipsius cognitionem matutinam non habet, sed vespertinam.

Similiter et septima dies pertinet ad quietem Dei in seipso ex omnibus operibus quae propter se fecit: et haec quies nullo defectu clauditur; et propter hoc in die illa vespere non nominatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod si Angelus, cognitione creaturae accepta, eam in laudem creatoris non referret, in ipsa creatura sistens, nox in eo fieret; hoc enim esset perverse frui creatura; hoc autem non convenit beatis Angelis, qui per lucem significantur; et ideo in illo dierum senario nox non commemoratur. Vel potest dici secundum aliam viam, quod mane et vespere ponuntur, quia sunt principia diei et noctis. Ibi autem ostenditur institutio principiorum naturae, ex quibus omnia propagata sunt; et ideo ponuntur extrema, relictis mediis.

¶a4 Articulus 4: Utrum prima materia fuerit informis.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prima materia informis erat. Illa enim materia communis erat omnibus elementis, quia ex illa omnia facta sunt. Sed elementa non conveniunt nisi in materia informi. Ergo prima materia omnino informis erat.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. Confess., ad Deum loquens: docuisti, Domine famulum tuum, quod prius quam ista faceres, non aliquid erat, nec species, nec color etc.; nec tamen omnino nihil erat, quia informitas quaedam erat.

Ergo prima materia omnino forma carebat.

AG3

Praeterea, si illa materia formam aliquam habebat, aut habebat formam corporis mixti, aut corporis simplicis. Sed non corporis mixti, quia sic esset mixtum prius corporibus simplicibus, quod esset consonum positioni Anaxagorae. Ergo oportet quod haberet formam corporis simplicis; et sic redibit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant unum elementum omnium, vel ignem, vel aquam, vel aera.

AG4

Si dicatur, quod non habebat aliquam harum formarum, sed aliam; contra: omne quod generatur, generatur ex suo contrario. Sed ex ista prima materia existente sub forma corporali, facta sunt elementa.

Ergo oportet quod habuerit contrarietatem ad elementa quae ex ea facta sunt. Sed contrarietas primorum corporum non potest extendi ultra quaternarium numerum, ut in 2 de gener. Probatur. Ergo oportuit materiam illam esse sub forma alicujus quatuor elementorum, si fuit sub forma aliqua corporali; et ita unum tantum esset elementum primum: quod improbat Philosophus. Oportuit ergo quod materia illa omnino fuerit informis.

SC1

Sed contra, omne esse est a forma. Si ergo materia prima fuit ante rerum distinctionem, oportet quod formam aliquam habuerit.

SC2

Praeterea, sicut se habet corpus naturale ad diversas figuras, ita se habet materia prima ad formas substantiales. Sed impossibile est esse aliquod corpus absque omni figura. Ergo impossibile est esse materiam absque omni forma.

CO

Respondeo dicendum, quod materia prima dicitur dupliciter: vel ita quod primum importet ordinem naturae; vel ita quod importet ordinem temporis. Secundum quod importat ordinem naturae, materia prima est illud in quo ultimo stat resolutio corporum naturalium, quod oportet esse absque omni forma: quia omne subjectum quod habet formam, est divisibile in formam et subjectum formae: et ideo, quia omnis cognitio est per formam, haec materia prima est scibilis, ut dicit Philosophus in 1 phys., secundum analogiam tantum, prout dicimus illud esse materiam primam quod ita se habet ad omnia corpora sicut se habet lignum ad lectum: et quamvis materia prima sic accepta, non habeat aliquam formam partem essentiae suae, nunquam tamen dividitur ab omni forma, ut probat Avicenna in sua metaph.: immo quando amittit unam formam, acquirit aliam, secundum quod corruptio unius est generatio alterius: et ideo materia prima sic accepta, non potuit esse duratione ante corpora ex ea formata. Alio modo dicitur materia prima secundum quod primum importat ordinem temporis: illud scilicet quod duratione praecessit ordinatam dispositionem partium mundi, qualis nunc cernitur, secundum eos qui ponunt mundum non semper fuisse, nec a principio creationis omnia distincta fore: et sic accipiendo primam materiam, oportuit eam habere aliquam formam.

Sed circa hoc antiqui Philosophi diversificati sunt. Quidam enim posuerunt eam esse totam sub una forma, ponentes unum elementorum omnium primam materiam esse, vel aliquid inter ea: et ex isto omnia generari constituunt densitate et raritate.

Alii vero posuerunt eam sub pluribus formis, non tamen ordinatis ad invicem, sed quadam confusione permixtis, quae creatoris operatione ad ordinem et distinctionem reductae sunt: et hoc tamen diversimode posuerunt, ut Philosophus narrat, quod ad praesens non pertinet.

Et hae omnes positiones a Philosopho sufficienter improbatæ sunt.

Moderni etiam in has duas vias dividuntur.

Quidam enim ponunt materiam illam primam totam sub una forma creatam; sed ne in antiquum errorem labi videantur, ponunt illam formam non esse unum quatuor elementorum, sed aliquid quod se habet in via ad ea, ut imperfectum ad perfectum; sicut forma embrionis se habet ad animal completum.

Sed hoc non potest similiter dici in elementis: quia, secundum Commentatorem, primaabilitas quae est in materia, est ad formam elementi.

Unde non invenitur aliqua forma media inter materiam primam et formam elementi, sicut inveniuntur multa media inter materiam primam et formam animalis; quarum una alteri succedit, quousque ad ultimam perfectionem veniatur, intermediis multis generationibus et corruptionibus, ut Avicenna dicit. Et praeterea, cum tunc naturalia principia instituta fuerint, oporteret etiam nunc in naturali elementorum generatione advertere aliam formam ante formam elementi; quod est contra sensum: nisi forte dicatur secundum positionem libri fontis vitae, esse unam primam formam, et sic in materia primo inductam fore formam corporalem communem, et postmodum formas speciales distinctas. Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae.

Quidquid autem advenit postquam res est in actu, est accidens: est enim in subjecto quod dicitur ens in se completum. Unde oporteret omnes alias formas naturales esse accidentia; et sic rediret antiquus error, quod generatio idem est quod alteratio.

Unde ipse vult quod ab eadem forma per essentiam, ignis sit ignis et corpus et substantia.

Et ideo tenendo viam aliorum sanctorum, qui ponunt successionem in operibus sex dierum, videtur mihi dicendum, quod prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et quod omnes formae substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt: et hoc sacra Scriptura ostendit, quae caelum et terram et aquam in principio commemorat: et hoc etiam Magister dicere videtur, ponens in illa informi materia hoc terreum elementum in medio consistere, et aquas rariores fuisse in modum nebulae supra extensas. Sed dico, quod virtutes activae et passivae nondum in principio partibus mundi collatae fuerant, secundum quas postmodum distingui et ordinari dicuntur. Et hoc esse possibile patet, si sustinere volumus opinionem Avicennae, qui ponit elementa in mixto remanere secundum formas substantiales quantum ad primum esse, transmutari autem quantum ad secundum, scilicet quantum ad qualitates activas et passivas: est enim mixtio miscibilium alteratorum unio. Unde possibile est materiam esse sub forma substantiali sine hoc quod habeat qualitates activas et passivas in sui complemento: et sic cum esse primum naturaliter praecedat esse secundum, expressus est ordo naturae in successione temporis, dum res prius fiunt in esse primo quam perficiantur in esse secundo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa materia prima quae una numero est in omnibus elementis ut pars essentiae eorum, est omnino informis in sua essentia considerata; sed haec non potuit elementa duratione praecedere; unde illa materia quae duratione praecessit, corporalis fuit, non una per unitatem essentiae, sed per similitudinem informitatis, quantum ad formas secundas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum Augustinus non ponat ordinem durationis, sed naturae tantum; secundum ipsum oportet dicere, quod materia prima est omnino informis: quod non potest esse secundum aliorum positionem sanctorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non habebat formam unam, sed plures; non quidem formas corporum mixtorum, quia hae consequuntur virtutes activas et passivas principiorum mundi, ex quibus essentialiter integratur.

RA4

Et per hoc patet responsio ad quartum.

¶a5 Articulus 5: Utrum quatuor coeua convenienter assignentur.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor coeua, scilicet caelum empyreum, angelica natura, materia quatuor elementorum, et tempus. Locus enim consequitur generationem rerum, sicut et tempus. Sed de loco nulla fit mentio inter prima creata. Ergo nec de tempore.

AG2

Praeterea, tempus est accidens quoddam. Sed de aliis accidentibus non fit mentio, sed intelliguntur cum suis subjectis creata. Ergo videtur quod nec de tempore debet fieri.

AG3

Praeterea, tempus est mensura motus primi mobilis. Sed primum mobile, scilicet firmamentum, factum est secundo die. Ergo tempus in principio creationis non fuit.

AG4

Praeterea, superiorum et inferiorum corporum non eadem est materia. Ergo videtur quod debeant esse sex, scilicet caelum empyreum, materia firmamenti, materia quatuor elementorum etc..

AG5

Praeterea, in quolibet sex dierum dicitur: dixit Deus, fiat, ut ostendatur, opus illius diei per verbum factum esse. Cum ergo informis materia per verbum facta sit, videtur quod in ejus creatione debeat dici: dixit Deus: fiat caelum et terra.

CO

Respondeo dicendum ad hoc ultimum.

Primo quod per opus creationis instituta est tota creatura quantum ad esse suum informe; unde quae non possunt duci ad unum informe principium, quod est materia, faciunt numerum in operatione creationis. Substantia enim et accidens non reducuntur in unam materiam, quia accidentis pars materia non est; et ideo non conveniunt in materia ex qua. Potest tamen dici aliquo modo accidens convenire cum substantia in materia in qua, secundum quod accidens est in substantia: et ideo illud accidens quod est sicut extra mensurando denominans, substantiae connumeratur, scilicet tempus.

Similiter substantia spiritualis et corporalis non reducuntur in unam materiam, cum spiritualia materia careant; et ita connumerantur Angelis.

Similiter etiam corporum caelestium et inferiorum non est una materia; et ideo numeratur caelum, et materia quatuor elementorum. Et sic oportet in creationis opere quatuor praedicta connumerari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod locus est superficies corporis locantis; et ideo creatio loci cum creatione corporalis naturae intelligitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidentia quaedam denominant illud in quo sunt, sicut albedo; et talia intelliguntur creata in creatione suorum subjectorum, si sunt de illis quae esse primum consequuntur, ut figura et quantitas, et hujusmodi.

Quaedam autem denominant etiam illud in quo non sunt ut in subjecto, sicut locus. Non enim est locus corporis continentis in quo est ut in subjecto, sed corporis contenti: et tempus est numerus omnium motuum, etsi primo ejus in quo est ut in subjecto, scilicet motus primi mobilis, per quem omnes alii numerantur, ut in 10 metaph. Dicitur.

Sed tamen alia est ratio de tempore et de loco: quia locus est idem per essentiam quod superficies corporis locantis; tempus autem non est idem numero cum aliquo accidente in substantia fundato: et praeterea locus totum complementum suum habet in re; sed temporis ratio aliquo modo completur ex actione animae numerantis; unde magis habet rationem extrinseci quam locus; et ideo potius connumeratur primo creatis quam locus, vel aliud

aliquod accidens. Et praecipue hoc factum puto ad removendum antiquum errorem Philosophorum, qui tempus posuerunt aeternum, praeter Platonem, ut in 8 physic. Dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod motus caeli incepit secunda die; sed non omnia simul creata sunt; unde non potest intelligi de tempore quod est numerus motus primi mobilis; sed oportet quod vel per tempus significetur aevum, ut quidam dicunt, vel tempus large sumatur pro numero cujuscumque successionis, ut sic tempus primo creatum dicatur quod mensurat ipsam creationem rerum, qua post non esse, in esse res prodierunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod firmamentum secundum quosdam est de natura inferiorum corporum, et sic materia ejus intelligitur in materia quatuor elementorum; et sic solum caelum empyreum erit alterius naturae, et quinta essentia.

Sed si dicamus firmamentum esse quintam essentiam, tunc per caelum intelligitur empyreum caelum, et caelum chrystallinum, et caelum sidereum; sed quantum ad naturam informem horum duorum: caelum enim empyreum statim in sua creatione ultimum complementum habuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod verbum proprie loquendo importat rationem formae exemplaris ad creaturas, eo quod verbum est ars, ut Augustinus dicit; et ideo in senario dierum, ubi formatio creaturae narratur, convenienter mentio de verbo fit; ubi autem narratur productio informis materiae, filius ostenditur causa ut principium, et non ut verbum. Unde diversimode utrobique totius trinitatis causalitas ostenditur. In creatione siquidem informis materiae designatur pater nomine Dei qui creavit, filius nomine principii, spiritus sanctus nomine proprio, cum dicitur spiritus Domini. In formatione vero rerum significatur pater ut dicens, filius ut verbum, spiritus sanctus ut benignitas, qua approbatur quod factum erat: eodem namque amore quo Deus voluit ut creatura fieret, ei placuit ut maneret.

EX

Quam nomine terrae, ut Augustinus ait contra Manichaeos, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa mundi minus est speciosa. Sciendum, quod secundum Augustinum, qui non ponit in distinctione rerum ordinem temporis, oportet quod materia prima intelligatur omnino informis, ut dictum est; et sic vocabitur nomine aquae vel terrae propter similitudinem tantum, ut dicatur terra propter carentiam formae (terra enim inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit magis elementum grossum); aqua vero propter receptibilitatem formarum, quia humidum est bene receptibile et terminabile; sed abyssus dicitur ex hoc quod est turpis per accidens, ut in 1 physic., dicitur: abyssus enim dicitur ab a, quod est sine, et bysso, quod est genus Lini candidissimi, idest sine candore; et hoc accidit materiae ratione privationis.

Vel dicitur abyssus, quasi sine basi, de aliqua magna profunditate, et praecipuae aquarum, secundum Augustinum: et similiter materia prima abyssus dicitur, inquantum privatur forma, per quam esse substantificum recipit. Sed secundum alios sanctos possumus dicere, quod ad litteram erat sub forma substantiali terrae vel aquae.

Terra autem erat inanis et vacua. Si intelligitur per terram materia informis, sic oportet exponi receptibilitas materiae quodammodo esse similis receptibilitati loci, inquantum in una materia manente succedunt sibi diversae formae, sicut in uno loco diversa corpora; propter quod Plato locum et materiam idem esse dixit, ut in 4 physic., dicitur: et ideo ea quae sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur; ut materia dicatur inanis et vacua, secundum carentiam formae: sed vacua inquantum forma implet capacitatem materiae; inanis, inquantum forma est finis in quem tendit appetitus materiae. Si autem terra sumatur pro elemento adhuc informi, sic ad litteram dicitur vacua et inanis propter carentiam corporum mixtorum, quorum ipsa est locus, et ad quae quasi ad finem ordinatur.

Sive aeris obscura qualitate. Sciendum, quod omnis privatio, quantum ad id quod significatur per nomen, est non ens; sed tamen oportet quod aliquid praesupponatur: quia enim privatio est negatio in subjecto apto nato, ut in 4 metaph.

Dicitur (unde praesupponitur subjectum, etabilitas ipsius ad receptionem formae quae privatur), ideo cum tenebra opponatur luci per modum privationis, potest tripliciter sumi. Aut pro ipso subjecto privato, quod est aer obscurus; et sic constat tenebras aliquid esse, et creaturas esse. Secundo modo potest sumi pro ipsa virtute aeris, per quam est receptivus lucis, quae est diaphaneitas, secundum quod non est perfecta per lucem; et sic tenebra potest dici obscura qualitas aeris, quae aliquid creatum est. Tertio modo sumitur proprie pro eo quod significatur per nomen; et sic privatio est non ens; et hoc modo, per se loquendo, non potest dici creata a Deo; sed solum per accidens, inquantum fecit naturam opacam, ex cujus oppositione ad corpus luminosum tenebra relinquitur; sicut dicitur tenebras in domo facere qui claudit fenestram.

Primo in verbo, omnia disponendo. Videtur hoc esse falsum: quia nihil quod fit in verbo, est factum; et ita in verbo Deus nihil operatur. Ad quod dicendum, quod secundum quosdam Alcuinus improprie locutus est, et est exponendum, operatur in verbo; idest, genuit verbum, quod est ars omnium operandorum per ipsum. Hoc autem ideo dicunt, quia non faciunt differentiam inter operari et facere, cum multum differant. Quia facere proprie est actus rei transiens in exteriorem materiam; unde Philosophus dicit in 6 ethic., artificialia esse factibilia; et sic

Deus non fecit aliquid ab aeterno. Sed operatio dicitur quilibet actus rei, etiamsi exterius non transeat, sicut intelligere est operatio intellectus, et potest esse sine motu; unde Philosophus in 7 ethic. Dicit, quod Deus una simplici operatione gaudet; et per hunc modum Deus ab aeterno in verbo operatur, sicut artifex excogitando formas artificialium.

|+d13.q1 Distinctio 13, Quaestio 1

|a0 Prologus

Dicto de opere creationis, hic prosequitur distinctionis opus; et dividitur in partes tres: in prima determinat de opere primae diei; in secunda de opere secundae, 14 dist., ibi: dixit Deus: fiat firmamentum; in tertia de opere tertiae diei, ibi: sequitur: dixit Deus: congregentur aquae in locum unum. Prima dividitur in duas: in prima determinat primum opus distinctionis per lucis productionem; in secunda exponit quaedam dubia quae possent esse in his quae contra hoc opus dicuntur; et circa opera secunda, ibi: praeterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait, dixit Deus.

Circa primum tria facit: primo determinat lucis productionem; secundo ejus condiciones, ibi: sed quaeritur qualis illa lux fuerit; tertio lucis effectum etc., ibi: hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. Secunda in duas: in prima ostendit conditionem lucis quantum ad ejus naturam vel genus; in secunda quantum ad ejus locum, ibi: si autem quaeritur, ubi facta est lux illa... Dicitur potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux. Tertia pars in qua determinat effectum lucis, qui est dies, dividitur in tres: in prima distinguit diem quantum ad variam acceptionem; in secunda quantum ad ordinem partium, ibi: hic est naturalis ordo distinctionis dierum; in tertia quantum ad causam efficientem, ibi: solet etiam quaeri quare factus est sol.

Praeterea investigandum est, quomodo accipiendum sit quod ait, dixit Deus. Hic exponit, quomodo intelligendum sit quod dicitur, dixit Deus; et primo ponit expositionem; secundo movet dubitationem consequentem, ibi: hic quaeri solet, quomodo accipiendum sit quod dicitur pater operari in filio.

Circa quod tria facit: primo movet quaestionem; secundo quorundam errorem ponit, ibi: putaverunt quidam haeretici quod pater, velut auctor et artifex, filio et spiritu sancto in rerum operatione, quasi instrumento, uteretur; tertio determinat secundum veritatem, ibi: non est itaque intelligendum, ideo Scripturam frequenter commemorare patrem operari in filio... Tamquam filius non posset facere, si ei non porrexisset pater dexteram. Ubi duas ponit solutiones; quarum secunda incipit, ibi: potest et illud aliter accipi. Circa primum duo facit: primo ponit responsionem; secundo excludit haeticorum obviationem, ibi: sed dicit haeticus etc..

Hic quaeruntur quinque: 1 de opere distinctionis per differentiam ab aliis operibus; 2 utrum lux proprie in spiritualibus inveniatur; 3 utrum lux corporalis sit substantia, aut accidens; 4 de lucis productione; 5 quomodo pater dicitur per filium operari.

|a1 Articulus 1: Utrum opus distinctionis fuerit necessarium post opus creationis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod post opus creationis, distinctionis opus necessarium non fuerit. Distinctio enim non est nisi prius confusorum et commixtorum. Si ergo post creationem facta est rerum distinctio, oportet res prius mixtas fore creatas; et sic redibit opinio Anaxagorae et Anaximandri, quod res fiant per extractionem ex uno confuso et mixto.

AG2

Praeterea, creatio terminatur ad esse. Ens enim, ut dicitur in Lib. De causis, est per creationem. Sed materia secundum esse distincta est, quamvis secundum essentiam sit una.

Ergo videtur quod post creationem distinctione opus non sit.

AG3

Praeterea, eorum est distinctio quorum potest esse commixtio et confusio secundum locum.

Sed haec non possunt convenire nisi communicantibus in materia. Si ergo superioribus et inferioribus corporibus materia communis non sit, videtur quod superiorum ab inferioribus nulla sit facienda distinctio.

AG4

Praeterea, quodlibet corpus est distinctum ab aliis corporibus. Cum ergo describatur in textu distinctio caeli chrySTALLINI et caeli siderei, videtur quod inconvenienter subtrahatur distinctio caeli empyrei.

AG5

Praeterea, supra dictum est in littera, dist. 12, quod sex diebus Deus creaturas per species distinxit. Ergo videtur quod totum opus sex dierum ad distinctionem pertineat; et ita ornatus videtur a distinctionis opere non differre.

CO

Respondeo dicendum, quod natura in operibus sex dierum taliter instituta est ut naturae principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem; et ideo oportuit eis tunc esse conferri, et virtutes activas et passivas, quas Augustinus, vocat rationes seminales, quibus ex eis effectus

consequentes producerentur. Quantum ergo ad esse ipsorum principiorum, sumitur opus creationis, per quod substantia elementorum mundi in esse producta est. Sed virtutum activarum et passivarum quaedam sunt moventes ad determinatas species, ut virtus quae est in semine leonis et equi: quaedam vero sunt communes moventes ad omnem speciem, ut calidum, frigidum, et hujusmodi. Per opus ergo distinctionis attributae sunt rebus creatis virtutes activae et passivae communes, moventes ad omnem speciem; sed per opus ornatus collatae sunt rebus virtutes moventes ad determinatas species.

Sed distinctio non potest nisi tripliciter variari.

Cum enim motus alterationis, secundum quem fit generatio et corruptio, reducat in unum primum alterans non alteratum, scilicet caelum, oportet in principiis essentialibus mundi esse tria: primum, quod est alterans non alteratum, ut caelum; secundum, quod est alterans alteratum, ut media elementa, quae sunt ignis, aqua, et aer; tertium, quod est ultimum, et minimum habens de virtute alterandi, scilicet terra. Primo ergo oportuit distingui primum ab ultimo; et hoc factum est per lucis productionem; quae quidem formaliter est in caelo, et participatur in mediis elementis secundum plus et minus; sed ultimum elementum, scilicet terra, caret luce, vel minimum de ipsa habet. Secundo oportuit esse distinctionem primi a medio; et hoc factum est secunda die, quando divisae sunt aquae inferiores a superioribus, facto firmamento.

Tertio est divisio medii ab ultimo; et hoc factum est tertia die, quando congregatae sunt aquae in unum locum, et apparuit arida.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio partium mundi non est intelligenda per extractionem materialem ab aliquo mixto, sed formaliter per hoc quod diversis rebus diversae virtutes collatae sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per opus creationis principia mundi distincta sunt quantum ad esse primum, quod est per formas substantiales.

Sed oportuit advenire opus distinctionis, ut distinguerentur etiam quantum ad agere et pati, secundum diversas virtutes rebus collatas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in istis distinctionibus est quaedam diversitas. Quia enim corpora superiora non sunt ejusdem materiae cum inferioribus, et per consequens secundum locum confundi non possunt, ideo prima distinctio, quae est primi ab ultimo, et secunda, quae est primi a medio, est tantum secundum collationem diversarum virtutum ad agendum et patiendum; sed tertia, quae est medii elementi ab ultimo, quae commisceri possunt et secundum locum confundi, est secundum utrumque, inquantum elementis collatae sunt qualitates quae sunt principia alterationis, ut calor et frigus et hujusmodi; et illa quae sunt principia motus localis, ut gravitas et Levitas; et ideo in tertio die facta est mentio de loco, cum dicitur: congregentur aquae in unum locum, et non aliis praecedentibus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caelum empyreum, ut supra dictum est, non habet influentiam super inferiora corpora; et ideo inter opera distinctionis commemorari non debuit, per quam rebus virtutes activae datae sunt: sed caelum empyreum ordinatum est ad gloriam beatorum; et ideo in principio creationis suae totum complementum suum habuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod opus distinctionis supra acceptum est communiter, prout dicit discretionem secundum quamcumque virtutis differentiam: et sic in se includit etiam ornatum; alio autem modo ab ornatu differt, ut dictum est. Et haec differentia potest sumi ex modo loquendi ipsius Scripturae, quae in operibus trium dierum quamdam divisionem insinuat.

¶a2 Articulus 2: Utrum lux proprie inveniatur in spiritualibus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lux proprie in spiritualibus inveniatur. Primo per id quod dicitur Joan. 1, 9: erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; quod de Deo intelligitur, qui maxime spiritualis est. Ergo videtur quod lux proprie in spiritualibus substantiis inveniatur.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit: non Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis; sed illud proprie, hoc utique figurative.

Non autem Christus proprie diceretur lux, nisi lux proprie in spiritualibus inveniretur. Ergo etc..

AG3

Praeterea, inter alias creaturas spiritualis substantia nobilior est, quasi Deo proximior. Sed non est probabile, Scripturam divinam nobilissimae creaturae creationem subtrahere. Cum ergo de creatione Angelorum mentionem non faciat, videtur quod ad litteram et proprie per lucis productionem creatio naturae angelicae sit intelligenda.

AG4

Praeterea, luci convenit maxime activum esse; unde luci attribuitur diffusivum esse. Sed actio convenit verius spiritualibus quam corporalibus.

Ergo et lux.

AG5

Praeterea, actus proprius lucis est manifestare.

Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus, ubi est nobilior cognitio. Ergo videtur quod et lux verius in eis inveniatur.

SC1

Sed contra est quod dicit Ambrosius, qui inter ea quae transumptive de Deo dicuntur, ponit splendorem qui contingit ex multiplicatione luminis.

Ergo videtur quod lux in spiritualibus non nisi metaphorice inveniatur.

SC2

Praeterea, dionysius dicit, quod Deus dicitur lumen ex hoc quod similitudo ejus maxime resultat in radio solari quantum ad causalitatem. Sed omne nomen quod dicitur de Deo per similitudinem a creatura corporali sumptam, convenit sibi metaphorice. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod in hoc videtur esse quaedam diversitas inter sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod lux in spiritualibus verius inveniatur quam in corporalibus. Sed Ambrosius et dionysius videntur velle, quod in spiritualibus non nisi metaphorice inveniatur. Et hoc quidem videtur magis verum; quia nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphorice, quia quamvis aliquid commune possit inveniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile, ut patet in ente, et calore; ens enim non est per se sensibile, quod utrique commune est; calor autem quod per se sensibile est, in spiritualibus proprie non invenitur. Unde cum lux sit qualitas per se visibilis, et species quaedam determinata in sensibilibus; non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphorice.

Sciendum tamen, quod transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem, quae quidem est similitudo proportionabilitatis; et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis, vel analogiae; et sic est in proposito: dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, quod lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica joannis, quod omne quod manifestatur, lumen est; per quem modum omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur lux vera quantum ad veritatem ejus a quo sumitur similitudo, et non quantum ad veram naturam lucis; per quem etiam modum dicitur vitis vera, joan. 15.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus attendit quantum ad rationem manifestationis, magis quam ad nomen lucis. Vel dicendum, quod ea quae ibi dicit, ut ipse ibidem, cap. 28, protestatur, non asserendo, sed inquirendo dicit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, secundum dionysium, Scriptura divina proponit nobis spiritualia sub similitudine rerum corporalium; et ideo non decuit ut creationem Angelorum expresse describeret; sed dedit eam intelligere ex productione corporalis lucis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad propriam naturam lucis non pertinet quaelibet actio, sed talis quae est in corporalibus; et similiter non quaelibet manifestatio, sed quae est ad sensum visus.

RA5

Unde patet responsio ad quintum.

|a3 Articulus 3: Utrum lux sit accidens.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lux non sit accidens. Primo per auctoritatem Augustini, qui dicit in Lib. 3 de Lib. Arbitr., quod lux in corporibus tenet primum locum; et multa hujusmodi in libris suis dicit. Sed nullum corpus est accidens.

Ergo etc..

AG2

Praeterea, quaecumque conjunguntur et separantur ab invicem, manentia eadem numero, non sunt accidentia, quia accidens de subjecto in subjectum non transit, nec duo accidentia ejusdem speciei distincta, in eodem subjecto esse possunt.

Sed duorum luminarium lumina conjunguntur et separantur ab invicem, ut dicit dionysius.

Ergo lux non est accidens.

AG3

Praeterea, quicquid praedicatur de genere, et de specie. Sed secundum Philosophum, lux est species ignis. Cum ergo ignis sit corpus et substantia, videtur quod similiter et lux.

AG4

Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut in 7 physic., probatur. Sed radii moventur descendentes de sole ad nos. Ergo sunt corpus.

AG5

Praeterea, nihil reverberatur ad corpus nisi corpus, quia accidenti corpus non obsistit. Sed radii solares reverberantur ad corpus solidum. Ergo etc..

AG6

Praeterea, corporum est ut ex eorum confricatione et compressione calor sequatur. Sed ex intersecatione radiorum solis et multiplicatione sequitur calor. Ergo etc..

AG7

Item, nihil agit ultra speciem suam, quia effectus non est altior agente. Sed per lumen solis producuntur formae substantiales in inferioribus, ut patet ex dionysio, ubi dicit, quod lumen solare corporum visibilium generationi confert, et ad vitam ipsam movet. Cum ergo forma substantialis sit ultra naturam accidentis in perfectione et dignitate, videtur quod lumen accidens esse non possit.

AG8

Praeterea, si accidens est, oportet quod ad aliquod accidentis genus reducatur, nec potest ad aliud reduci quam ad genus qualitatis, cuius sibi nulla species competere videtur nisi tertia. Si ergo in tertia specie qualitatis non sit, videtur quod non sit accidens. Quod autem non sit in tertia specie qualitatis, sic probatur. In illa enim specie est passio, vel passibilis qualitas. Sed cuilibet passibili qualitati est aliquid contrarium. Cum ergo luci nihil contrarie opponatur, sed solum privative, scilicet tenebra, videtur quod lux non sit in tertia specie qualitatis.

AG9

Praeterea, omnis qualitas passibilis introducitur successive in materiam; quia secundum eam contingit alterationis motus, qui successivus est.

Illuminatio autem fit subito. Ergo lumen non est hujusmodi qualitas.

AG10

Praeterea, qualitates passibiles impressae in subjecto ab aliquo agente, remanent per aliquod tempus, etiam agente remoto, ut patet in aqua calefacta.

Sed lumen factum in aere statim esse desinit ad absentiam solis illuminantis. Ergo etc..

SC1

Sed contra est quod dicit Damascenus, lucem esse qualitatem ignis.

Qualitas autem est accidens. Ergo et lux.

SC2

Item, Avicenna dicit, quod lux est qualitas corporis lucidi in quantum hujusmodi, et quod lumen est qualitas quam mutuatur corpus diaphanum a corpore lucido.

Ergo videtur quod tam lumen quam lux sit accidens.

CO

Respondeo dicendum, quod ista quatuor differunt, lux, lumen, radius et splendor. Lux enim dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole.

Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum; et ideo ubicumque est radius, est lumen; sed non convertitur; contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radiorum solis, quamvis non ex directa oppositione, propter aliquod corpus interjacens. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam, et ad argentum, vel ad aliquod hujusmodi; ex qua reflexione etiam radii projiciuntur.

His ergo visis, sciendum est, quod circa naturam lucis et luminis est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lux est corpus, quod est ipsa substantia solis, ex quo fluunt quaedam corpora, et illa corpora dicuntur lumen vel radius. Haec autem positio multipliciter a philosophis improbata est. Primo, quia sequeretur quod illuminatio esset motus localis corporum a sole fluentium; et cum motus localis non possit esse subito, sequeretur illuminationem fieri successive, quae successio non posset sensum latere secundum maximum spatium, ab oriente scilicet in occidentem, et a sole ad nos.

Secundo, quia sequeretur duo corpora esse simul in eodem loco, cum totum spatium quod illuminatur sit plenum aere: quamvis haec pro inconvenienti quidam eorum non habeant, omnino sensum negligentes.

Alii vero dicunt, lumen recipi in poros aeris.

Sed hoc ridiculum est; oporteret enim obtenebrato aere, poros vacuos remanere, et aerem non totum illuminari, et multa hujusmodi. Tertio, quia illa corpora aut deciduntur de substantia solis, et sic oporteret eum quotidie minorari, et quandoque consumi; nisi forte dicatur cibari vaporibus ex aqua et terra ascendentibus, ut sic deperdita restaurentur; quod est omnino fabulosum. Aut oporteret quod continue illa corpora de novo fiant; et

hoc vel ex materia praejacente, et sic fierent corruptis quibusdam aliis; et cum in caelo sit illuminatio, sequeretur aliqua corpora ibi corrumpi ut alia generentur, et multa alia absurda: aut quod fiant per creationem novae materiae et naturae; nec poterit esse tunc illuminatio, nisi per miraculum a Deo. Sequeretur etiam, cum corpora creata in nihilum non reducantur, quod quantitas mundi semper augmentaretur, novis corporibus quotidie creatis; et hujusmodi multa absurda. Praeterea contra hoc Avicenna, multas rationes ponit in 6 de naturalibus. Unde haec positio tamquam absurda et extranea relinquenda est; non enim potest sustineri, nisi aliis principiis naturalis philosophiae inventis.

Alii autem dicunt, quod lumen quod est receptum in corpore diaphano, est accidens, quia post esse completum advenit, et recedit rebus manentibus: sed in corpore lucido lux est substantia, vel ipsum corpus lucidum secundum quosdam, vel forma substantialis ejus, secundum alios. Hoc iterum stare non potest. Illuminatio enim est actio in aliud, quia lucidum illuminat. Unde si lumen in hoc aere est accidens, oportet quod principium illuminationis in corpore lucido sit accidens; sicut etiam Commentator probat quod calor non est forma substantialis ignis, quia in corporibus calefactis est accidens. Praeterea nulla substantia est per se sensibilis, quia quod quid est objectum intellectus.

Unde oportet quod lux quae per se videtur, non sit forma substantialis. Et si dicatur, quod illud quod videtur, non est lux, sed fulgor quidam; dicendum, quod illud quod nos appellamus lucem, est illud quod per se videtur. Et si forma substantialis solis dicatur lux, non erit nisi aequivoce: quia accidens et substantia non univocantur in aliquo: et sic nihil prohibet etiam lapidem vocari lucem aut tenebras: quia etiam, secundum Philosophum, non est inconveniens quod eodem nomine apud nos significetur homo, et apud alios non homo.

Alii dixerunt, quod lux nihil addit supra colorem; sed ipsa evidentia coloris vocatur lux, vel lumen: et hanc positionem Avicenna multipliciter improbat, accipiendo omnes modos quibus intelligi potest. Sensibiliter tamen apparet esse falsum in noctilucis, quorum color in nocte occultatur, quando lux apparet; et quando color videtur in die, lux non sentitur: sed verum est quod per lucem videtur color, quia facit colorem esse visibilem in actu.

Alii dicunt, quod lux non habet esse firmum et ratum in natura, sed est tantum intentio: sicut enim dicitur, quod species coloris per aerem ad pupillam delata, in aere non habet esse naturale, sed spirituale (unde et per eandem partem aeris species albedinis et nigredinis deferuntur), ita etiam intentio corporis lucidi in aere relicta est lumen. Et haec opinio valde probabilis est. Primo, quia cum lumen det esse spirituale colori, multo fortius videtur quod ipsum spirituale esse habeat.

Secundo, quia nulla qualitas habens esse naturale, immediate superposita organo visus, potest videri; lumen autem videtur contingens pupillam: unde videtur quod esse spirituale habeat. Sed hoc non videtur usquequaque verum: quia per illud quod habet esse intentionis tantum, non sequitur transmutatio nisi secundum operationem animae, ut in videndo et audiendo. Per illuminationem autem videmus sensibiliter naturales transmutationes fieri per caliditatem ex radiis solis consequentem.

Unde non potest esse quod habeat esse intentionis tantum.

Et ideo dicunt alii, quibus consentiendum videtur mihi, quod lux est forma accidentalis, habens esse ratum et firmum in natura, et quod, sicut calor, est qualitas activa ipsius solis, et in aliis est secundum quod magis cum sole communicant, qui totius luminis est fons. Unde Avicenna dicit quod nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora, nisi mediante luce, sicut ignis etiam agit mediante calore: unde lux et lumen differunt, sicut calor in subjecto per se calido, et in calefacto.

Et quia caelum est primum alterans, inde sequitur quod omnis alteratio quae est in inferioribus, perficiatur per virtutem luminis, sive sit alteratio secundum esse naturale, sive secundum sensum: et ex hoc habet lux quod omnibus corporibus generationem conferat, ut dicit dionysius: ex hoc etiam est quod coloribus esse spirituale confert, secundum quod esse recipiunt in medio et in organo; unde et ipsum lumen virtutem spiritualem habet; et inde est etiam quod, secundum Augustinum, lumen est medium in omni sensu, sed in visu primo et immediate: qualitates enim visibiles sunt priores ceteris, prout secundum esse formale sunt inventae in corporibus inferioribus, secundum quod conveniunt cum corpore caelesti, ut patet in 2 de anima et in 2 de generatione, sed aliorum sensuum mediantibus aliis qualitatibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut tenebra sumitur quandoque pro aere obscurato, ut supra dictum est, ita etiam lux pro corpore lucido sumitur: et sic potest intelligi, quod Augustinus lucem aliis corporibus connumerat per modum loquendi, quo etiam Commentator in 2 de anima, calorem naturalem corpus esse probat. Nihilominus Augustinus non intendit hoc asserere, quasi fidei conveniens, sed sicut utens his quae philosophiam addiscens audierat. Et ideo illae auctoritates parum cogunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur conjunctio et separatio luminum nisi secundum intensionem et remissionem luminis, multiplicatis vel subtractis luminaribus, quorum radii confusi esse dicuntur propter luminarium distinctionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa divisio ignis sic intelligenda est, ut per lucem intelligatur ignis secundum quod in propria materia est, ut sic conjunctive sumatur; per alia vero secundum quod est in materia aliena: per

carbonem quidem secundum quod est in sicco terrestri, per flammam autem secundum quod est in humido aereo; et sic ipsemet se exponit in Lib. De animalibus; sed tamen auctoritates Aristotelis quae ab exemplis inductis sumuntur, nihil valent: quia ipsemet testatur in principio de generat. Quod in eis non quaerit subjectum, sed modum; unde inducit ea non ad asserendum, sed quia erant suo tempore apud quosdam probabilia.

RA4

Ad quartum dicendum, secundum Avicennam, quod cum dicitur radius moveri vel descendere, non proprie dicitur, sed transumptive, ex eo scilicet quod alteratio illuminationis incipit ab eo quod supra nos est: per quem etiam modum possumus dicere calorem ascendere vel descendere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod radius non dicitur reverberari ad corpus solidum sicut repulsus secundum motum localem, sicut pila quaedam; sed in quantum obsistit sua densitate illuminationi; per quem etiam modum aliae qualitates reflectuntur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ex intersectione radiorum non sequitur calor sicut ex confricatione corporum; sed quia ex concurrentibus multis radiis ad unum punctum oportet multiplicari lumen, et ex hoc multiplicatur calor, in quantum lumen, ex hoc quod est qualitas primi alterantis, habet quod ad alterationem juvet, et praecipue secundum illam qualitatem quae est simpliciter et maxime activa, scilicet calor, ac per hoc virtuti primi alterantis maxime conformis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod forma substantialis, educitur in actum per virtutem caeli; et ideo oportet quod lumen quod per caelum in inferiora agit, generationem rebus conferat, et ad formam substantialem moveat, in quantum agit in virtute ipsius caeli; sicut etiam calor ignis movet ad formam substantialem ignis, secundum quod agit in virtute formae substantialis a qua fluit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod lux, et etiam lumen, in genere qualitatis est, ut dicit Avicenna; et quia passionem in sensu infert, oportet quod sit in tertia specie; nec tamen oportet quod contrarium habeat, eo quod est qualitas illius corporis quod a contrariis natura removet, ut sit universaliter movens et alterans.

RA9

Ad nonum dicendum, quod successio quae est in alteratione aliarum qualitatum, contingit ex hoc quod in patiente est qualitas contraria, quae resistit actioni alterantis, quam oportet successive expelli. Sed cum lux non habeat contrarium, sicut nec forma substantialis, diaphanum ad praesentiam illuminantis statim lumen recipit, sicut materia statim necessitata per alterationem praecedentem recipit formam substantialem. Et ideo sicut generatio est terminus alterationis, ita illuminatio motus localis, quo illuminans fit praesens illuminato, ut dicit Commentator in 6 phys..

RA10

Ad decimum dicendum, quod, sicut dicit dionysius, lumen solis recipitur in diversis corporibus diversimode secundum diversam capacitatem eorum; et ideo aliqua sunt quae illuminantur in superficie tantum, ut corpora opaca; aliqua vero sunt quae illuminantur etiam in profundo, sicut diaphana, quae tamen lucem non retinent, quia imperfecte lumen recipiunt, unde oportet quod lumen in eis cesset absente illuminante; alia vero sunt quae perfectius lumen recipiunt, et lumen tenent, ut carbunculus et huiusmodi.

la4 Articulus 4: Utrum productio lucis convenienter recitetur.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lucis productio recitetur. Cum enim Deus lux sit, non decet eum ut a tenebris opera sua inchoet. Sed ante lucem tenebrae fuerunt. Ergo videtur quod lux debeat esse de primo creatis, non ad opus distinctionis, sed ad opus creationis pertinens.

AG2

Praeterea, lux invenitur in pluribus corporibus, nec omnium corporum est lux una. Ergo videtur, quod inconvenienter unius tantum lucis productio describatur, in illo tantum loco existentis ubi nunc est sol, ut in littera dicitur.

AG3

Praeterea, dies et nox non fuerunt nisi secundum accessum et recessum luminarium. Sed hoc non potest esse nisi per motum circulem lux deferatur. Cum ergo firmamentum, quod circulariter movetur, secunda die sit factum, videtur quod inconvenienter in prima die secundum lucem tunc creatam dies et nox commemoretur.

AG4

Praeterea, omne quod fit ex aliquo, fit ex incontinenti, idest contrario, ut ex 1 phys.

Patet. Sed soli non est aliquid contrarium.

Ergo non potest esse quod ex luce tunc creata sol factus fuerit.

AG5

Praeterea, ut in 2 metheor., habetur, nubes ex vaporibus congregantur, qui ex terra et aquis resoluti superius ascendunt. Sed corpora superiora non communicant in materia cum inferioribus, ut supra dictum est. Ergo lux ex qua sol quasi ex materia postmodum factus dicitur, nubes esse non potuit.

SC1

Sed in contrarium sunt quae in littera dicuntur.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lux est qualitas activa corporis caelestis, sicut calor est qualitas activa ignis. Calor autem habet quamdam actionem communem, in quantum est calor: quia secundum quod in diversis rebus invenitur, determinatur sua actio ad determinatos effectus; sicut calor qui est in homine, operatur ad conversionem cibi in carnem humanam, et in planta ad substantiam plantae.

Ita etiam et lux, quamvis habeat actionem consequentem naturam lucis in quantum huiusmodi, determinatur tamen sua actio, secundum quod in diversis recipitur ad diversos effectus; unde alium effectum habet radius Saturni quam jovis. Secundum hoc ergo dico, quod ipsa lux secundum virtutem communem pertinet ad opus distinctionis, sicut et calor; sed ideo inter opera distinctionis primo ponitur, quia primi corporis qualitas activa est.

Sed postea determinatio ad diversos effectus secundum diversas virtutes corporibus collatas pertinet ad opus ornatus. Et ideo dicit dionysius, quod lumen solare est illud lumen quod Moyses in tribus diebus nostri temporis narrat; quamvis tunc informe esset, quia scilicet terminatio virtutis non aderat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod opus distinctionis statim cum opere creationis inceptit; et ideo statim lux creata est cum primo creatis: et sic patet quod non a tenebris opus Dei inchoavit. Et hoc quidem oportet dicere secundum expositionem Augustini; quamvis etiam Augustinus velit quod productio informis materiae intelligatur ante omnem diem, non tempore, sed natura.

Alii vero dicunt, quod prius tempore fuit opus creationis, et postea per aliquod intervallum temporis formata est lux, et tunc dies primo inceptit; unde dicunt creationis opus ante omnem diem fuisse. Et hoc quidem magis consonat litterae Genesis secundum suum sensum planum; statim enim posita creatione, tenebras super faciem abyssi commemorat, et postmodum de lucis productione dicit.

Nec tamen est inconveniens tenebras praecedentes non in genere privationis ponere: quia privatio esse non potuit antequam natura habitus oppositi, scilicet lucis, corporibus indita esset: sicut nec catulus ante nonum diem caecus vel privatus visu dicitur: unde per tenebras praecedentes lucem imperfectio corporalis naturae ostenditur, quam quidem ex Deo non habet, a quo habet omnino id quod perfectionis est. Decens est autem ut ab imperfectione ad perfectum divina opera adducerentur, et sic ab ipso omnis perfectio esse ostenderetur.

Unde dicit Augustinus, quod si aliquid imperfectum Deus fecisse dicatur, quod postmodum ipse perficeret, nihil reprehensionis habet ista sententia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quae ad lucis genus reducitur, omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse; sed tamen, secundum dionysium, sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora; et ideo per lucem illam ipse intelligit lumen solis tunc informe; et Magister etiam dicit in littera, quod ex ea formatum est corpus solis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Damascenus enim dicit, quod in illo die fiebat dies et nox per contractionem luminis et emissionem; sicut etiam suos radios sol retraxit in terra Aegypti, cum alibi lux esset, ut dicitur Exod. 10: et similiter in passione Domini, quando tenebrae factae sunt super terram, ut habetur Matth. 27. Sed hoc non potest esse: quia illuminare est actio a corpore lucente proveniens secundum necessitatem naturae; et ideo oportet quod semper illuminet corpora sibi directe opposita; nisi forte poneretur habere aliqua cooperacula, sicut sunt palpebrae oculorum, quibus se teget: quod est ridiculum dicere: aut nisi ponatur hoc virtute divina fieri, et quasi miraculose; et hoc non convenit ponere in prima institutione naturae, ut Augustinus dicit.

Et praeterea exemplum de passione Christi non est conveniens: quia obscuritas illa non fuit facta per contractionem radiorum solis, sed per interpositionem corporis lunaris, ut dionysius in epistola 7 ad polycarpum dicit, sicut etiam fit in eclypsi solis, quamvis tunc tempus non esset eclypsis; unde miraculosa fuit. Et ideo alii dicunt, ut in littera dicitur, quod dies et nox fiebant per motum circulare illius lucis, quo accedebat et recedebat.

Nec est inconveniens substantias sphaerarum, quae lucem revolverent, a principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquae virtutes collatae sunt in operibus distinctionis et ornatus. Aut si substantiae sphaerarum non erant suis figuris determinatae, ipsum corpus lucidum naturaliter circulariter movebatur, cum esset de natura quintae essentiae; et ita suo motu circulum describebat, sicut lapis suo motu lineam rectam facit rectius etiam quam ars.

RA4

Ad quartum dicendum, quod substantia corporis solaris a principio creationis in sua forma substantiali fuit: unde ipsum corpus lucidum substantia solis fuit. Sed dicitur ex eo sol quarta die factus per additionem novae virtutis, sicut dicitur ex homine non musico fieri homo musicus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non fuit nubes secundum veritatem substantiae, sed secundum similitudinem proprietatis: quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte; ita etiam substantia solis habuit primo lumen imperfectum, quod postmodum quarta die consummatum est.

¶a5 Articulus 5: Utrum pater faciat omnia per filium.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod pater non faciat omnia per filium. Illud enim per quod fit aliquid, immediatius se habet ad effectum quam faciens per ipsum. Sed filius non est immediatus principium rerum quam pater, cum ambo aeque immediate operentur. Ergo pater per filium non operatur.

AG2

Praeterea, per denotat habitudinem causae.

Sed filius respectu nullius quod est in patre, causa vel principium dici potest. Ergo filius non est per quem pater operatur.

AG3

Praeterea, secundum Damascenum, excogitatio Dei est opus ejus. Sed non potest dici, quod pater sit sapiens per filium, vel intelligens. Ergo videtur quod nec per filium operetur, cum idem sit Deo esse quod operari.

AG4

Praeterea, per notat causam mediam: filius autem est causa prima. Ergo videtur quod non convenienter dicatur pater per filium operari.

SC1

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 1, 2: quem constituit heredem universorum; per quem fecit et saecula.

SC2

Praeterea, quilibet artifex per suam artem operatur.

Sed secundum Augustinum, filius est ars patris plena rationum viventium. Ergo pater per filium operatur.

CO

Respondeo dicendum, quod operari per aliquem dicitur dupliciter. Uno modo operari per virtutem alicujus, sicut dicitur balivus operari per regem, scilicet per potestatem regis sibi commissam, quae immediatior est operi quam virtus ejus: et hoc modo nec pater per filium, nec filius per patrem dicitur operari: quia una et indivisibili virtute ambo operantur. Alio modo dicitur aliquis operari per aliquem sicut per operantem: et hoc modo rex per praefectum operari dicitur.

Et hujus distinctionis ratio est, quia cum operatio sit medium inter operantem et operatum, causalitas importata per praepositionem per potest referri ad operationem secundum quod exit ab operante, et sic dicitur aliquis operari per illum qui est causa quod iste operetur, et est ille cujus virtute operatur; vel potest referri ad operationem secundum quod terminatur ad operatum; et sic dicitur aliquis operari per illud quod est ab operante ordinatum ad operatum ut causa. Unde designatur auctoritas in operante respectu ejus per quem operatur, in quo est causalitas respectu operati.

Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quando illud quod ordinatur ab operante ut causa operati est causa ejus secundum virtutem aliam a virtute operantis, quam tamen ab ipso recipit: et hoc oportet esse instrumentum operantis, inquantum est motum ab operante, vel per imperium, sicut servus, vel motu corporali, sicut res inanimatae, ut securis. Unde Philosophus dicit, quod servus est sicut organum animatum, et organa sunt sicut servi inanimati. Et hoc modo pater per filium non operatur, sicut haeretici intelligebant.

Alio modo quando eadem virtute operatur, quam tamen ab operante recipit; et sic dicimus patrem per filium operari, quia est causa ipsorum operatorum una et indivisibili virtute cum patre, quam tamen a patre nascendo recepit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus operetur effectus naturae per causas naturales, ipse tamen immediate in omnibus effectibus naturae operatur; unde multo fortius immediate operatur in his quae per filium facit, cujus est eadem numero virtus quae est et patris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod causalitas praepositionis non refertur ad operantem sed ad operatum, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, pater intelligit, non connotatur aliquid respectu cujus filius possit esse principium; et ideo non potest dici, quod pater per filium intelligat vel sciat, sicut dicitur in illis quae effectum in creatura important.

RA4

Ad quartum dicendum, quod primum dicitur quo non est aliquid prius. Illa autem auctoritas patris respectu filii, in quantum filius a patre habet et esse et operari, ratione cujus pater per filium operatur, non facit patrem filio majorem vel priorem esse. Unde non sequitur quod filius non sit prima causa ex hoc quod pater per filium operatur.

EX

Hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. Hic ponit acceptiones diei.

Una est secundum quod dicimus diem naturalem qui habet viginti quatuor horas; et sic sumitur quod habetur Gen. 1, 5: factum est vespere et mane dies unus. Alio modo secundum quod dicitur artificialis, scilicet tempus quo sol nostrum hemisphaerium illuminat; et hoc modo sumitur cum dicitur, *ibid.*, quod tenebras appellavit noctem, et lucem diem.

Qui non ab aurora, sed a plena luce inchoavit.

Videtur hoc esse falsum; quia a plena luce, quae est in meridie, usque in mane alterius diei non sunt viginti quatuor horae; et ita primus dies non habuisset tot horas, sicut in littera dicitur. Ad quod dicendum, quod in primo die dicitur dies non habuisse auroram, non quod lux illa quae suo motu diem faciebat, in oriente creata non fuerit, sed quia primae illi illuminationi tenebrae commixtae non erant, sicut modo est; eo quod aurora nunc est finis noctis et principium diei, quod tunc non contingit.

Potest et aliter illud accipi. Haec expositio differt a praedicta in hoc quod praedicta sumebatur secundum operationem quam filius a patre habet; haec vero sumitur ex parte operantis, secundum quod filius qui est operans, a patre est.

Si enim causa ejus pater est, secundum quod pater est; multo amplius eorum causa est quae per filium facta sunt. Hic communiter et improprie chrysostomus loquitur. Non enim proprie in divinis personis causa recipitur; sed nomine principii utimur ad signandum originem personarum; et de hoc in primo libro dictum est.

|+d14.q1 Distinctio 14, Quaestio 1

|a0 Prologus

Determinato primo opere distinctionis, quo lux formata est, hic determinat de opere secundae distinctionis, quod secundae diei competit, in qua firmamentum esse factum describitur. Dividitur autem haec pars in partes duas: in prima ostendit distinctionem secundo die factam; in secunda movet quasdam quaestiones, ibi: quaeri etiam solet, cujus figurae sit caelum. Circa primum duo facit: primo determinat opus primae distinctionis secundum positionem quorundam dicentium, firmamentum ex aquis factum esse; secundo secundum expositionem eorum qui dicunt, firmamentum esse de natura ignis, ibi: quidam vero caelum quod excedit aeris spatia, igneae naturae dicunt.

Quaeri etiam solet, cujus figurae sit caelum. Hic movet tres quaestiones: primam de figura caeli; secundam de motu ejus, ibi: quaeritur etiam si stet, an moveatur caelum; tertiam, quare praetermittitur hujus diei benedictio, ibi: post haec quaeri solet, quare hic non est dictum sicut in aliorum dierum operibus.

Sequitur: dixit Deus: congregentur aquae in locum unum. Hic ponitur opus tertiae distinctionis ad quod tertia dies deputatur; et circa hoc duo facit: primo describit opus tertiae diei; secundo movet quasdam quaestiones circa hoc, ibi: si autem quaeratur, ubi congregatae sunt aquae... Potuit fieri ut terra subsidens concavas partes praeberet, ut fluctuantes aquas reciperet. Ubi primo quaeritur de congregatione aquarum; secundo de unitate et pluralitate earum, ibi: cumque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem.

Hic quaeruntur quinque: 1 utrum supra firmamentum sint aliquae aquae; 2 cujus naturae sit firmamentum; 3 a quo moveatur; 4 de numero caelorum; 5 de opere diei tertiae.

|a1 Articulus 1: Utrum aquae sint super caelos.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aquae super caelos sint. Quia, ut dicit Augustinus, major est sacrae Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed Scriptura in pluribus locis aquas super caelos esse commemorat. Ergo videtur quod nulla ratione negandum sit.

AG2

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo est similitudo totius universi. Sed in corpore humano cerebrum, in quo est frigiditas, secundum Philosophum, est positum supra cor, quod est fons totius caliditatis.

Ergo videtur quod in universo aqua sit supra ignem collocata, et supra solem.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum, corpora caelestia per velocitatem sui motus, in inferioribus calorem generant. Sed Saturnus inter alios planetas velocissime movetur motu diurno, quia in partibus sphaerae quanto pars plus distat a centro, tanto velocius movetur. Ergo oportebit secundum hoc quod Saturnus sit calidissimi effectus,

cujus contrarium ab astrologis dicitur. Oportet ergo ibi esse aquas, per quarum propinquitatem calor Saturni minuatur.

AG4

Praeterea, omne continuum divisibile est in infinitum. Sed aqua aliquo modo divisa per rarefactionem ad aliquod spatium aeris ascendit, ut quando vapores eleventur.

Ergo tantum poterit dividi quod supra caelum ascendet; et ita videtur aquas super caelum esse.

SC1

Sed contra, corpori ejusdem speciei debetur unus locus naturalis secundum numerum; unde in 3 physic. Dicitur, quod ad eundem locum movetur pars terrae et tota terra. Sed omnis aqua omni aquae est eadem secundum speciem ut Philosophus dicit. Cum ergo naturalis locus hujus aquae sit sub aere et super terram, quod motus ejus ostendit; videtur quod supra caelum locus naturalis aquae esse non possit.

SC2

Corpus continens se habet ad corpus contentum sicut totum ad partem, et sicut forma ad materiam; quia continens invenitur habere plus de specie quam contentum; unde in 2 de gener.

Dicitur, quod species in terminis est. Sed aqua habet minus de specie quam aer et ignis, quod ejus grossities ostendit. Ergo videtur quod nullo modo aqua naturaliter possit esse super ignem et aerem.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc varia dicta sunt.

Ambrosius enim in Lib. De spiritu sancto, videtur dicere, quod per aquas quae supra caelos sunt, spiritus sanctus intelligitur. Sed hoc magis ad analogicam expositionem pertinet quam ad litteralem, sive ad spiritum sanctum, sive ad Angelos referatur.

Alii vero dicunt, aquas de natura hujus elementi quod apud nos est, super caelos virtute divina contineri. Sed hoc removet Augustinus ubi supra, quia in operibus sex dierum, quibus natura instituta est, non quaeritur quid Deus facere possit sua virtute, sed quid rerum natura patiat. Augustinus etiam inquirendo tangit alium modum, ut scilicet firmamentum dicatur aer iste, super quem aquae per vapores ascendunt. Sed hoc non videtur sacrae Scripturae convenire, quae in firmamento caeli stellas positas dicit; nisi forte firmamentum aequivoce sumatur, sicut Rabbi Moyses dicit, qui etiam hanc expositionem innuit.

Sed tamen melius possumus dicere, quod intelligatur de firmamento quod est caelum sidereum, supra quod sunt aquae, non quidem de natura hujus aquae quae apud nos est, sed de natura quintae essentiae, habentes similitudinem cum hac aqua, ratione cujus nomen aquae Scriptura eis attribuit, occulta per sensibilia nota manifestans. Haec autem similitudo non potest attendi nisi secundum lucidum et diaphanum, in quibus inferiora corpora conveniunt cum caelestibus, ut in 2 de anima dicitur. Et ideo sicut caelum empyreum dicitur quod est simile igni in hoc quod est lucidum totum; ita etiam caelum chrySTALLINUM vel aqueum dicitur, in quantum convenit cum aqua in hoc quod est diaphanum, sive quod sit aliqua pars ejus lucens (sicut est in caelo sidereo, cujus quaedam partes lucent, scilicet stellae) et aliqua pars diaphana. Huic etiam videtur consonare quod supra dixerat Magister, quod per aquas intelligitur prima materia, de cujus subtiliori parte factae sunt aquae quae super caelos sunt; ut sic non cogamur ponere aquas elementum supra caelos esse. Hoc autem caelum aqueum est nona sphaera, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphaeram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc nihil auctoritati Scripturae derogatur, si diversimode exponatur, dummodo hoc firmiter teneatur quod sacra Scriptura nihil falsum contineat. Constat tamen in Scriptura sacra multa metaphorice tradita, quae secundum planam superficiem litterae intelligi non valent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non oportet esse eundem situm partium in universo, qui est in homine; quia in universo ordinantur corpora super nos, secundum quod minus sunt immaterialia; sed in homine, secundum quod expedit ad conservationem vitae, et ad convenientem executionem animae: et propter hoc, illud quod est principium vitae in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut ab omni laesione conservetur, et vitam proportionaliter in omnes partes corporis diffundat; sed caelum, quod propter suam impassibilitatem est conservans non conservatum a corpore alio, est in extremo positum, quasi continens; cujus tamen motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus, ut in 8 physic. Dicitur, ad similitudinem motus cordis in animali, ut dicit Rabbi Moyses, ubi supra.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Saturnus habet infrigidare ex propria natura, et virtute consequente speciem suam; unde non oportet quod ad ejus infrigidationem aquae super caelos ponantur; quia si ibi essent, ipsum non infrigidarent, cum sint de natura quintae essentiae non susceptibilis peregrinae impressionis; quod iterum si esset possibile, magis infrigidarent stellas octavae sphaerae velut sibi propinquiores; quarum tamen quaedam inveniuntur esse calidissimi effectus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura constantium, ut in 2 de anima dicitur est terminus magnitudinis, nec tantum in augmento sed etiam in diminutione; et ideo etiam est invenire minimam carnem et minimam aquam, ut in 1 physic. Dicitur; et ideo in qualibet specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis, ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas ad quam potest perveniri, est secundum quod materia stat sub forma ignis, ut dicit Commentator in 4 physic.. Unde posset aqua tantum rarefieri quod jam non esset aqua nec vapor, sed aer vel ignis. Praeterea cum ignis sit maxime activus, non posset pertransire regionem ignis vapor ille, quin consumeretur: et adhuc minus possibile esset ut substantiam orbium penetraret, qui, secundum omnes, sunt indivisibiles, nisi metaphorice dividi dicantur.

¶a2 Articulus 2: Utrum firmamentum sit de natura inferiorum corporum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod firmamentum sit de natura inferiorum corporum.

Dicit enim basilius in Hexameron Hom. 3, quod est de natura ignis; in littera etiam dicitur, quod est de aqua in modum chrySTALLI congelata: quae duo constat esse de natura inferiorum corporum.

Ergo et firmamentum.

AG2

Praeterea, ignis est nobilissimum corporum inter elementa. Sed non est probabile ut nobilissimum corpus in operibus creationis praetermitteretur.

Cum ergo Scriptura specialem mentionem de igne non faciat, videtur quod nomine firmamenti intelligatur.

AG3

Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed corpora superiora in inferioribus habent effectum caliditatis et humiditatis. Ergo videtur quod qualitatibus afficiantur; et ita videtur esse de natura inferiorum corporum.

AG4

Praeterea, proprium ignis est, secundum Philosophum, esse specie subtilissimum corporum.

Sed nihil corporeum est caelo subtilius et nobilius. Ergo videtur quod caelum sit ignis, et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, dionysius dicit quod caeli et stellae habent substantiam ingenerabilem et invariabilem. Sed inferiora corpora sunt generabilia et variabilia. Ergo firmamentum non est de natura inferiorum corporum.

SC2

Praeterea, cum natura sit principium motus et quietis, oportet quod per motum iudicium de natura corporis accipiamus. Sed motus circularis naturalis caelo est, quia est primus motus; motus autem violentus non potest esse primus: nulli autem inferiorum corporum naturalis est motus circularis.

Ergo oportet quod caelum non sit de natura inferiorum corporum, nec habens contrarium, sicut nec motus ejus.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuit Philosophorum diversa positio.

Omnem enim ante Aristotelem posuerunt, caelum esse de natura quatuor elementorum. Aristoteles autem primus hanc viam improbavit, et posuit caelum esse quintam essentiam sine gravitate et levitate et aliis contrariis, ut patet in 1 caeli et mundi; et propter efficaciam rationum ejus, posteriores Philosophi consenserunt sibi; unde nunc omnes opinionem ejus sequuntur.

Similiter etiam expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum Philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis: et ideo ponunt caelum de natura quatuor elementorum. Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus: unde ipse separat corpora caelestia ab aliis corporibus. Et ideo hanc positionem sequens dico, quod caelum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod alii sancti hoc tradiderunt, non quasi asserentes, sed sicut utentes his quae in philosophia didicerant; unde non sunt majoris auctoritatis quam dicta Philosophorum quos sequuntur, nisi in hoc quod sunt ab omni infidelitatis suspitione separati. Vel potest dici quod sumunt ignem et aquam secundum similitudinem lucis et diaphaneitatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Rabbi Moyses dicit quod ignis intelligitur per tenebras quae in principio creationis commemorantur, ut sic numerus et ordo elementorum designetur, dum super terram aqua, super aquam spiritus, id est aer; super spiritum, qui est facies abyssi, tenebrae describuntur: eo quod ignis in sua sphaera non lucet, ut a philosophis probatum est. Sed quia haec expositio videtur nimis extranea, ideo potest melius dici, quod ibi non tangantur nisi creaturae quae habent manifestam apparentiam et utilitatem apud nos omnes: et propter hoc etiam de aere non fecit mentionem, quia aer esse corpus a vulgo non percipitur; unde quidam vacuum plenum aere dixerunt. Similiter et ignis elementum, secundum quod in sphaera sua est, non sensu, sed ratione deprehenditur; et ideo horum creatio rudi populo explicite non proponitur. Sed per aquam omnia tria intelliguntur, quasi medium corpus inter caelum et terram. Vel dicendum, secundum Augustinum, quod aer

quantum ad superiorem partem propter tranquillitatem cum caelo computatur, quod est ignis, secundum ejus positionem: et idem nos possumus dicere de igne, ex quo non ponimus caelum de natura quatuor elementorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando materia est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, tunc agens facit sibi simile in specie, et dicitur agens univocum: quando autem materia non est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, servatur quidem aliqua similitudo effectus ad agentem, secundum quod dicit dionysius quod habent causata causarum suarum contingentes imagines: et tamen non oportet eodem modo inveniri aliquid in causa quo est in effectu, sed eminentiori: et ita etiam calor aliquo modo est in sole, non quidem denominans ipsum, ut dicatur calidus formaliter, sed effective secundum virtutem calefaciendi, quae in eo est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod subtilitas et raritas non invenitur univoce in corporibus caelestibus et inferioribus, ut dicit Commentator in lib.

De substantia orbis; unde ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum illam acceptionem qua subtilitas in inferioribus corporibus invenitur.

Tamen auctoritates ex exemplis sumptae parum cogunt.

la3 Articulus 3: Utrum motus caeli sit ab intelligentia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod motus caeli non sit ab anima, vel intelligentia. Motus enim caeli est motus naturalis, ut in 1 caeli et mund. Dicit Philosophus. Sed motus naturalis est cujus principium est forma corporis naturalis. Ergo videtur quod motus caeli sit a forma naturali ejus, et non ab aliquo movente per apprehensionem.

AG2

Praeterea, omnis motus ab anima est cum labore et poena, ut in 2 cael. Et mund.

Dicitur. Sed motus caeli non est hujusmodi: quia non posset esse continuus et uniformis. Ergo non movetur ab anima.

AG3

Praeterea, anima intellectiva non conjungitur corpori nisi mediante sensitivo et nutritivo, ut patet ex comparatione partium animae ad species figurarum in 2 de anima. Sed corpora caelestia non possunt habere animam sensitivam vel nutritivam: quia non habent corpus complexionatum, quale exigitur ut sit instrumentum operationum animae vegetativae et sensitivae. Ergo videtur quod nec ab anima intellectiva moveri possit.

AG4

Praeterea, omne corpus motum ab anima, habet dextrum et sinistrum, et alias differentias positionis. Sed corpus caeleste cum sit totum uniforme, non habet hujusmodi diversitatem in partibus.

Ergo videtur quod non possit esse motum ab anima.

SC1

Sed contra est, quia probatur in 7 physic., quod ex se movetur. Sed ex se motum non potest esse, ut probatur ibidem, nisi illud cujus una pars est movens, et altera mota; et omnis talis motus, est motus virtutis apprehendentis. Ergo oportet motum caeli esse ab aliqua virtute apprehendente.

SC2

Praeterea, omnis motus naturalis est corpus existentis extra ubi suum. Hoc autem est impossibile in caelo ponere. Ergo motus caeli est ab aliqua apprehensione.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod sicut motus aliorum corporum simplicium est ex naturis eorum corporalibus, ita etiam motus corporis caelestis. Illud autem non videtur esse verum. Quia omnis motus est ab aliquo motore. In motu autem corporum simplicium, quamvis forma naturalis sit principium motus, non tamen est motor; sed essentialis motor est generans quod dedit formam, et accidentaliter est removens prohibens, ut probatur in 8 physic.: quae nullo modo competunt corpori caelesti. Et praeterea motus naturalis est ad unam partem tantum, et perficitur quiete naturali, et est corporis existentis extra ubi naturale: quae omnia etiam a corpore caelesti aliena sunt.

Et ideo alii dicunt, quod oportet motum corporis caelestis esse ab aliquo intellectu et voluntate, sed non immediate ab ipso Deo: hoc enim ordini divinae sapientiae non congruit, cujus effectus ad ultima per media deveniunt, ut dionysius dicit. Et ideo Gregorius dicit, quod corporalis creatura per spiritualem administratur; et ideo probabile est quod aliquis intellectus creatus sit motor proximus caeli.

Sciendum tamen quod Philosophi posuerunt diversos motores in diversis motibus et mobilibus: unde secundum eorum numerum probaverunt numerum intelligentiarum moventium. Unicuique tamen orbi assignaverunt duos motores: unum conjunctum, quem dixerunt animam orbis; et alterum separatum, quem dixerunt intelligentiam. Cujus positionis ratio fuit, quia intelligentia secundum eos habet formas universales, quae non convenit ut

immediate dirigant in renovationibus diversis motus caeli, et in his quae per motum caeli educuntur; et ideo oportet habere motorem in quo sint formae particulares dirigentes in motu, et hunc dicunt esse animam orbis.

Haec autem positio partim est haeretica, et partim catholice sustineri potest. Ipsi enim ponunt, quod res secundum ordinem exeunt a Deo, ita quod a causa prima, quae Deus est, creatur immediate intelligentia, a qua iterum exit anima orbis; et ab illa producitur substantia ipsius orbis: et pro tanto potest dici motor proximus forma ejus vel anima, quia dat sibi esse, sicut causa sibi proportionata.

Hoc autem fides nostra non patitur, quae solum Deum rerum creatorem ponit, ut supra dictum est. Et ideo Angelos, qui movent orbis proxime, possumus motores dicere, non formas vel animas: quia orbis recipiunt ab eis motum tantum, non autem esse. In hoc autem sustineri potest, ut dicamus, superiores Angelos, qui habent formas magis universales, esse motores separatos et remotos; Angelos autem inferiores, qui habent formas magis particulares, ut prius dictum est, esse motores proximos. Unde etiam Avicenna dicit quod intelligentiae apud Philosophos sunt qui in lege vocantur superiores Angeli, ut cherubim, et seraphim; animae vero orbium dicuntur inferiores, qui dicuntur Angeli ministerii.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Commentator dicit in 1 caeli et mundi, motus caeli dicitur naturalis, non quia principium ejus activum sit aliqua forma naturalis, sed quia ipsum corpus caeleste est talis naturae ut talem motum natum sit suscipere ab aliquo intellectu, non habens naturam repugnantem huic motui voluntario, sicut est in nobis. Natura enim non tantum dicitur de forma, sed etiam de materia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur contra illos qui ponebant caelum de natura inferiorum corporum: tunc enim motus ille esset ab anima contra naturam corporis moti; et ideo oporteret laborem et poenam esse in movendo.

Sed si ponatur motus ille ab intellectu secundum conditionem corporis moti, non est ibi violentia nec labor.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in libro de substantia orbis, corpus caeleste non est generabile nec est corruptibile, sicut corpus nostrum; et ideo non indiget aliqua forma vegetante ipsum. Similiter etiam motor ejus non acquirit cognitionem a rebus, sed habet scientiam quasi activam; et ideo non indiget anima sensitiva; et ideo secundum Philosophos non dicitur univoce anima caeli et hominis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum, in corpore caeli est assignare differentias positionum; ita quod dextrum ejus dicatur oriens, unde incipit motus; et sinistrum occidens, et superius polus meridionalis, et inferius polus septemtrionalis, et anterius, superius hemisphaerium, et posterius, inferius; tamen istae partes, ut idem Commentator dicit, diversimode assignantur in corpore caelesti et in corporibus nostris quantum ad duo. Primo, quia in nobis istae partes figura et virtute diversificantur, non autem in corpore caelesti, cum undique sit sphaericum. Secundo, quia in nobis determinata pars est dextra, quae nunquam fit sinistra; in corpore autem caeli illa pars orbis quae nunc est dextra, postmodum fit sinistra: quia pars quae nunc est in oriente, postmodum est in occidente: quod contingit ex hoc quod virtus exequens motum in nobis, est actus corporis cujusdam affixa organis, scilicet musculis et nervis; quod non contingit in corpore caelesti.

¶a4 Articulus 4: Utrum numerus caelorum convenienter assignetur a Rabano.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter a Rabano numerus caelorum assignetur.

Ponit enim septem caelos, scilicet empyreum, chrystallinum, sidereum, igneum, olympium, aethereum, et aereum. Est enim caelum sanctae trinitatis, in quod Lucifer ascendere voluit, ut supra dictum est. Hoc autem ab omnibus enumeratis differt. Ergo insufficienter videntur caeli enumerari.

AG2

Praeterea, sicut in sphaera aeris et ignis differt convexum et concavum; ita etiam in sphaera caeli empyrei et chrystallini. Sed penes convexum et concavum ignis et aeris, sumitur duplex caelum, ut infra dicetur. Ergo similiter in caelo empyreo debet duplex caelum assignari.

AG3

Praeterea, praeter caelum sidereum, in quo sunt sidera fixa, sunt etiam orbis septem planetarum, qui etiam caeli nomen sortiuntur. Cum ergo de eis mentionem non faciat, videtur insufficienter caelos assignare.

AG4

Praeterea, sicut aer et ignis communicant cum caelo in luce et diaphaneitate, ita etiam et aqua. Sed ratione hujus convenientiae aer et ignis caelum dicuntur. Ergo videtur quod oportuisset similiter aqueum elementum inter caelos computare.

AG5

Sed contra, videtur quod non sint tot caeli, sed solum tres, per hoc quod legitur 1 corinth. 12, Paulus usque ad tertium caelum raptus.

CO

Respondeo dicendum, quod caelum potest nominari aut solum ab aliqua caelesti proprietate, aut simul a proprietate et natura. Natura enim corporis caelestis est ut separatum sit a corruptione et a contrariis; proprietates autem ejus praecipue attenduntur in altitudine situs, et claritatis participatione. Si ergo nominemus caelum a natura et proprietate caelesti, sic est triplex caelum; quorum unum est uniforme et immobile, scilicet empyreum; secundum uniforme et mobile, scilicet caelum chrySTALLINUM; tertium difforme in partibus, et mobile, scilicet sidereum. Si autem dicatur caelum a proprietatibus caelestibus tantum, sic erit quadruplex caelum. Sunt enim duo elementa, quae simul claritatem lucis participant et altitudinem situs, scilicet aer et ignis: in quorum utroque distinguitur pars superior quantum ad convexum sphaerae ipsius, et pars inferior quantum ad concavum. Pars ergo superior sphaerae ignis dicitur caelum igneum, eo quod ignis ibi purissimus est, propriam naturam servans; pars autem inferior ejus caelum olympium dicitur, a quodam monte, qui nominatur Olympus in Macedonia, qui ultra nubes in altum dicitur porrigi: superior vero pars aeris dicitur caelum aethereum, propter inflammationem illius partis ex propinquitate ignis, quia, ut in 1 cael. Et mund. Dicitur, nomen aetheris designat corpus velocis motus, cito inflammabile, vel inflammans; inferior vero pars aeris dicitur caelum aereum, in qua est aer servans proprietatem aeris nobis noti, et in usum nostrum venientis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caelum sanctae trinitatis nominatur metaphorice ipsa celsitudo divinae majestatis, et transumptiva similitudine, qualis potest esse corporalium et spiritualium secundum proportionabilitatem; et ideo non oportuit ut in eadem divisionem cum caelis corporalibus veniret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corpus illud quod natura caelum dicitur, non est alterabile ex contactu alterius corporis; et ideo eadem naturam retinet in qualibet sui extremitate; et ideo in talibus corporibus non distinguitur duplex caelum secundum superiorem et inferiorem partem, sicut in aere et igne, cujus extremitates ex alteratione corporum contingentium diversis proprietatibus disponuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sub caelo sidereo includuntur caeli septem planetarum, qui omnes in hoc conveniunt cum sphaera stellarum fixarum, quod habent difformitatem in partibus ex eo quod aliqua pars est lucida, ut stella, et altera pars diaphana, ut sunt reliquae aliae partes orbis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis aqua participet diaphaneitatem, non tamen participat altitudinem situs, cum in pluribus sit grave quam leve: est enim grave in loco ignis et aeris, leve vero in loco terrae tantum; ignis vero est levis simpliciter; aer autem in pluribus levis quam gravis, ut dicitur in 4 cael. Et mund.: et ideo elementum aquae non consequitur nomen caeli.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per triplex caelum intelligitur, secundum Glossam, triplex genus visionis, vel etiam triplex hierarchia. Vel potest dici quod tertium dicitur empyreum, ut tantum triplex caelum sumatur quod naturam caelestem habet, ut dictum est, scilicet empyreum, chrySTALLINUM, sidereum.

¶a5 Articulus 5: Utrum opus tertiae diei convenienter describatur.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter opus tertiae diei describatur. In tertia enim die facta est distinctio medii elementi ab ultimo. Sed sub medio elemento includitur ignis, aer, et aqua, ut dictum est. Cum ergo ignis et aer sint nobiliora quam aqua, videtur quod inconvenienter eorum mentionem praetermisit.

AG2

Praeterea, cuilibet corpori debetur locus naturalis secundum exigentiam suae formae. Unde Commentator dicit in 8 phys. Quod quanto ignis accipit de specie in generatione, tantum habet de ubi. Sed aqua etiam ante tertium diem formam naturalem habuerat, quod patet ex Scriptura, quae ipsius aquae in principio mentionem facit. Ergo a principio suae creationis in suum locum tendebat; ergo non videtur tertiae diei opus, congregatio aquarum in unum locum.

AG3

Praeterea, in elementis est talis ordo quod subtilius se habet ad minus subtile sicut continens ad contentum: unde ignis continet aerem, et aer aquam. Sed aqua est subtilior terra. Ergo aqua debet totam terram continere, et non in unam partem ejus congregari.

AG4

Praeterea, a loco in quem movetur corpus naturaliter, non potest moveri nisi violenter, ut in 1 cael. Et mun. Habetur. Si ergo aqua naturaliter congregatur in unam partem terrae, videtur quod ad alias partes defluere non posset nisi violenter. Nullus autem motus violentus est perpetuus, ut in 2 cael. Et mun.

Dicitur. Cum ergo ex mari, quod dicitur locus congregationis aquarum, indeficienter aqua ad reliquas partes terrae derivetur, quod ipsa perennitas fluviorum ostendit, videtur quod non naturaliter aquae in unum locum congregentur: et ita inconvenienter talis congregatio in institutione naturae commemoratur.

AG5

Praeterea, in loco naturali unumquodque elementum est purum et simplex. Sed aqua in mari non videtur esse purum elementum, quod ipsa salsedo ostendit, cum aqua de natura sua sit insipida. Ergo videtur quod non naturaliter in locum unum, scilicet in mare, aquae congregentur; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, plantae videntur ad ornatum terrae pertinere. Sed ad ornatum deputantur tres ultimi dies. Ergo in opere tertiae diei de productione plantarum mentio facienda non erat.

AG7

Praeterea, herbae quaedam vel plantae non videntur in tertia die esse productae, sed post peccatum hominis, ut habetur Gen. 3, 18: spinas et tribulos germinabit tibi. Ergo videtur quod inconvenienter in tertia die dicatur terra herbam virentem protulisse, cum hoc non sit universaliter verum.

AG8

Praeterea, sicut plantae generantur in terra, ita etiam et corpora mineralia. Ergo videtur quod insufficienter rerum productionem determinet Scriptura, cum in hac die de mineralibus mentio non fiat.

CO

Respondeo dicendum, quod opus distinctionis attenditur secundum hoc quod corporibus, quae sunt elementa mundi, conferuntur virtutes universaliter ad naturales effectus moventes, cujusmodi sunt qualitates activae et passivae elementorum; et ideo hujusmodi qualitates in inferioribus elementis tertia die collatae intelliguntur, quibus ab invicem et proprietate et situ separantur, eo quod inter qualitates elementares etiam gravitas et Levitas continentur, quae sunt principia motus elementorum ad propria loca, et etiam quietis naturalis eorum in eisdem, sicut caliditas et frigiditas sunt principia alterationis; et ideo ex collatione talis virtutis dicuntur aquae tertia die in unum locum congregatae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis et aer sunt elementa magis latentia, eo quod non ita sensu percipiuntur sicut aqua; et ideo legislator rudi populo legem proponens, ex manifestis quae tetigit, occulta intelligenda reliquit. Vel dicendum, ut prius dictum est, quod aer quantum ad superiorem partem comprehenditur nomine caeli; quantum vero ad inferiorem nomine aquae propter similitudinem humiditatis quam cum aqua habet, cujus vaporibus resolutis, quodammodo aer inspissatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut calor et frigus non sunt formae substantiales elementorum, ita nec gravitas et Levitas; quia non possent esse aliis corporibus accidentales. Unde sicut substantia non est principium alterationis nisi mediante calore vel frigore; ita nec est principium motus vel quietis localis nisi mediante gravitate et levitate; et ideo quamvis aqua formam substantialem ex opere creationis habuerit, non tamen ex hoc in proprium locum congregabatur; sed per opus suae distinctionis intelliguntur haec opera ordinata secundum tempus, sive secundum naturam. Verbum autem Commentatoris intelligendum est de corporibus secundum quod sunt in sui complemento quantum ad primum et ad secundum esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quanto aliquod elementum est subtilius, tanto est majus in quantitate; et ideo aer est major quam aqua, et aqua quam terra; et ideo aer complectitur ista duo undique complexus sphaericam figuram; a quo deficit aqua, quae quidem terram cingit, non totam operiens ipsam, complexa quidem circum, sed deficiens a complexione sphaerae (et hoc etiam sequitur necessitatem finis, ut in terra possit esse habitatio animalium respirantium, et generatio plantarum): terra vero quasi minima in centro concluditur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod corpora inferiora praeter motus proprios sequuntur quodammodo motum superiorum; et quanto est perfectius corpus inferius, tanto magis consequitur de motu superioris: quod patet ex hoc quod in corporibus caelestibus orbis inferior, praeter motum proprium, retinet motum superioris orbis quo defertur. Ita etiam est in elementis, quod ex motu corporum caelestium aliquid consequuntur de motu circulari, praeter motus proprios naturales; quod evidentissime apparet in refluxu maris, qui sequitur motum lunae; non tamen hoc fit per motum violentum; quia dicit Commentator in 4 caeli et mundi, quod motus quibus elementa sequuntur impressiones corporum caelestium non sunt violenti, cum sit secundum naturalem ordinem corporum quod inferiora impressionem superiorum sequantur; et tanto plus, quanto perfectius fuerit in natura corpus inferius: et per hunc modum ex impressione caeli moventis elementa ad mixtionem, aqua subingreditur terram, ut sit apta ad generationem mineralium et animalium et plantarum; et exinde in locum proprium naturali motu revertitur, ut dicitur Eccle. 1, 7: ad locum unde exeunt flumina, revertuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod omnia elementa in loco ubi contingunt se, alterantur a sua natura, ut sit quidam motus conjunctionis inter ea; et exinde in mari causatur salsedo ex admixtione vaporis terrestris, simul cum adustione radii solaris; et hoc praecipue prope terram, et in superficie; in profundo enim pelagi invenitur aqua dulcis, ut patet ex verbis Philosophi dicentis in libro de animalibus, quod quidam piscis, qui dicitur malarie, invenitur valde magnus in locis pelagosis, in quibus abundant aquae dulces.

RA6

Ad sextum dicendum, quod de productione plantarum videtur esse diversitas inter Augustinum et alios sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod cum dicitur, producat terra herbam virentem et facientem semen, non intelligitur tunc plantas esse productas in propria natura: sed tunc terrae datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis. Aliis autem videtur quod tunc etiam plantae productae sunt. Utroque autem modo convenienter productio plantarum ad opus distinctionis pertinet: quia ad earum pullulationem sufficit virtus caelestis loco patris, et virtus terrae loco matris, ut Philosophus dicit. Et sic principia communia activa, quae ad opus distinctionis pertinent, sufficiunt ad generationem plantarum; non autem ad productionem animalium, ad quam requiritur virtus formativa in semine existens. Vel quia quaelibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur, et non in quo quiescit; plantae autem radicitus infixae terrae adhaerent; ideo ad ornatum ejus non pertinent, sed cum ipsa computantur, sicut dicit Augustinus super Gen. Ad litter..

RA7

Ad septimum dicendum, quod plantae nocivae simul etiam cum aliis productae sunt; non tamen homini ante peccatum nocivae fuissent, divina providentia ipsum protegente: sed post peccatum in nocumentum hominis esse coeperunt: unde signanter dicitur: germinabit tibi.

RA8

Ad octavum dicendum, quod generatio mineralium est occulta in visceribus terrae; et ideo non oportuit de his populo facere mentionem, sed de his solum quae manifesta sunt.

Praeterea, mineralia non participant aliquem gradum dignitatis in entibus supra elementa, cum vita careant: propter quod non oportuit de his specialiter fieri mentionem.

EX

Quod de aquis factum esse credi potest. Hoc intelligendum est quantum ad proprietatem perspicuitatis, et non quantum ad naturam corporis elementaris; sed hoc etiam credi potest, quia contra fidem non est.

Sed spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit nisi quod prosit saluti. Notandum, quod hic auctores nostros nominat eos qui libros canonicos ediderunt, scilicet apostolos et prophetas, qui haec scribere non curaverunt: sed ab aliis sanctis asseritur, et a philosophis probatur, caelum esse sphaericae figurae; quod rationibus naturalibus, et etiam mathematicis demonstratur.

Quaeritur etiam ei stet etc.. De hoc etiam apud Philosophos est duplex opinio. Aristoteles enim vult tantum orbem moveri, et non stellas per se; sed Ptolomaeus vult stellas habere proprium motum, praeter motum orbis. Quamvis autem utroque modo motus localis caelestibus orbibus ascribatur, motus tamen varians aliquid in ejus substantia, ab eo excluditur, ex cujus privatione firmamentum vocatur.

Post haec quaeri solet, quare non est dictum...

Vidit Deus quod esset bonum. Praeter hanc rationem mysticam quae in littera tangitur, aliam litteralem Magister in historiis assignat, quam etiam Rabbi Moyses tangit, quia scilicet in secundo die medium elementum a supremo distinguebatur, et ita non erat perfecta distinctio medii elementi, nisi etiam ab infimo distingueretur: et sic patet opus secundae diei in tertia die consummatum esse: et ideo benedictio tertiae diei ad utrumque refertur.

|+d15.q1 Distinctio 15, Quaestio 1

|a0 Prologus

Post opus creationis et distinctionis, hic incipit Magister prosequi opus ornatus; et dividitur in partes duas: in prima determinat de operibus trium ultimorum dierum, qui ad ornatum deputantur; in secunda determinat de quiete septimae diei, in qua totius operis consummatio ostenditur, ibi: jam de septimae diei requie aliquid nos eloqui oportet.

Prima in duas: in prima prosequitur opus ornatus secundum sententiam aliquorum sanctorum; in secunda prosequitur sententiam Augustini de operibus sex dierum, ibi: sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus plenius versantes clarius faciamus. Prima in tres, secundum tres dies quibus opus ornatus perficitur: in prima enim determinat de opere quartae diei; in secunda de opere quintae, ibi: dixit Deus: producant aquae reptile animae viventis; in tertia de opere sextae diei, ibi: sequitur: dixit Deus: producat terra animam viventem. Circa primum duo facit: primo distinguit opera ornatus ab invicem, et ab operibus distinctionis; secundo prosequitur specialiter opus quartae diei, ibi: quia ergo caelum ceteris elementis specie praestat..., ideo ante alia ornatur in quarto die; tertio movet quamdam dubitationem, et solvit, ibi: quod autem subditur: et sint in signa, et tempora, et dies et annos: quomodo accipiendum sit, quaeri solet.

Sequitur: dixit Deus: producat terra animam viventem. Hic describitur opus sextae diei; et circa hoc tria facit: primo ponit opus quod sexto die factum est; secundo movet circa hoc duas quaestiones; unam de animalibus nocivis, ibi: quaeri solet de venenosis animalibus; aliam de animalibus ex putrefactione generatis, ibi: de quibusdam etiam minutis animantibus quaestio est; tertio assignat rationem ordinis ejus quod ultimo factum est, ad opera praecedentia, ibi: omnibus autem creatis atque dispositis novissime factus est homo.

Jam de septimae diei requie aliquid nos eloqui oportet. Hic Magister prosequitur ea quae ad septimum diem pertinent; et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo intelligatur auctoris requies; secundo quomodo intelligatur operis consummatio, ibi: sed quaeritur, quomodo septima die dicatur Deus complevisse opus suum; tertio ostendit quomodo intelligatur diei sanctificatio, ibi: illum autem diem sanctificasse et benedixisse legitur. Hic tria quaeruntur: primo de productione stellarum, quae ad quartum diem pertinet; secundo de productione animalium, quae pertinet ad quintum et sextum; tertio de quiete opificis, quae pertinet ad septimum. Circa primum quaeruntur tria: 1 de ipsa productione stellarum; 2 de effectu earum in inferiora corpora; 3 de effectu earum in ea quae sunt ex libero arbitrio.

¶a1 Articulus 1: Utrum productio stellarum convenienter describatur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod stellarum productio incompetenter describatur. Ea enim quae sunt priora secundum naturam, per prius ab ordinatissimo auctore prodire. Sed sol et aliae stellae naturaliter praecedunt inferiora corpora, sicut movens praecedit motum, et agens passum. Ergo inconvenienter describitur productio solis et aliarum stellarum post distinctionem inferiorum elementorum.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 2 caeli et mundi, stellae sunt partes orbium immobiles in orbibus permanentes, per eorum motum delatae. Sed plantae dicuntur ad ornatum non pertinere, quia terrae affixae sunt. Ergo videtur quod nec etiam stellae.

AG3

Praeterea, sicut probant astrologi, multae stellae sunt majores luna. Sed cum dicitur esse duo magna luminaria, discretive intelligitur excedens magnitudo.

Ergo videtur quod inconvenienter haec de luna dicantur.

AG4

Praeterea, luminare videtur dici quod est vas luminis. Sed illud corpus dicitur vas luminis quod a se lumen habet; quod lunae non competit, quam a sole illuminari, eclipsis lunae, et augmentatio et diminutio ostendit. Ergo videtur inconvenienter lunam luminare dici.

AG5

Praeterea, unumquodque luminare tempori illi praeesse videtur in quo apparet. Sed luna quandoque etiam in die apparet. Ergo non debet dici solum nocti praeesse.

AG6

Praeterea, nobilius nunquam est propter vilius se. Sed non nisi absurde dici potest, minuta animalia, quae lucem solis ferre non possunt, luna et sideribus digniora esse. Ergo videtur inconvenienter in littera dici, ideo factam esse lunam et sidera, ut lucent propter talia animalia.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, praeter principia et communia activa in tota natura, exiguntur determinatae virtutes moventes ad determinatas species; et hujusmodi virtutes per opus ornatus rebus inditae sunt. Sicut autem actio virtutum inferiorum communiter agentium reducitur in virtutem caelestem activam universaliter; ita etiam virtutes quae sunt in inferioribus, moventes ad determinatas species, reducuntur in aliquas virtutes caelestes determinatas; et hujusmodi virtutes determinatae consistunt praecipue in stellis, quae secundum diversos aspectus et conjunctiones, imprimunt ad determinatas species, ut dicit Commentator in 11 metaph., unde virtutes inferiores sunt sicut instrumenta virtutum superiorum, ut dicit Commentator in 8 physic., et ideo ut ordo ornatus, distinctionis ordini responderet, primo ponitur ornatus supremi elementi, secundum productionem luminarium, in quibus determinatae virtutes consistunt; secundo ornatus medii elementi per formationem piscium et avium: tertio ornatus infimi elementi in productione animalium terrestrium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicitur: fiant luminaria in firmamento caeli, non intelligitur quod hujusmodi corpora luminarium secundum esse suum specificum ex praejacenti materia facta sint; sed eorum substantia prius existente, tunc primo virtutes determinatae eis collatae sunt, ex quo ultimum complementum sui acquirere.

Hae autem determinatae virtutes corporum caelestium non respondent communibus virtutibus quae sunt in elementis, sed propriis quae sunt in determinatis rebus; ut sicut lucis productio elementorum distinctionem praecesserat, ita luminarium institutio praecederet naturalium specierum diversitatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad productionem plantarum sufficiunt communes virtutes elementorum, quae ex diversa commixtione elementorum, diversimode speciem sortiuntur; quod in animalibus perfectis accidere non potest, quamvis quidam Philosophi hoc posuerint: et haec est causa quare plantae ad opus distinctionis pertinent. Unde non oportet quod stellae pertineant ad opus distinctionis, in quibus sunt virtutes moventes ad determinatas species. Vel potest dici, quod stellae etsi non moventur in caelo per se, moventur tamen cum orbibus suis; plantae vero nec per se nec cum alio moventur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sol dicitur magnum luminare et propter quantitatem et propter virtutem; luna vero dicitur magnum, non tam propter quantitatem veram, quam propter excessum claritatis respectu aliarum stellarum, ex propinquitate ejus ad nos, et propter evidentiam effectus quem habet in rebus humidis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophi probant, et etiam dionysius asserit, a sole illuminantur omnia corpora, et superiora et inferiora, et non tantum luna. Nec tamen hoc impedit quin alia corpora luminaria dicantur: quia cum lumen solis, ut dionysius dicit, recipiatur diversimode in diversis corporibus secundum eorum proportionem, quaedam corpora recipiunt lumen praedictum ut lucentia et radios emittentia, sicut luna et stellae; et talia possunt luminaria et vasa luminis dici: quaedam autem recipiunt non ut radios ex se emittentia; et hoc dupliciter; vel in profundo, ut aer, vel in superficie, ut corpora opaca; quorum neutrum luminare dici potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis luna in die appareat, non tamen lumen ejus in die dominatur, propter praesentiam majoris luminis; et ideo dicitur nocti praeesse, non diei.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliquid potest esse propter aliud dupliciter. Aut quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem; et sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se, ut luna et stellae propter noctuas et vespertiones; cum finis potior sit his quae sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas; eo modo quo posset rex dici propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax: et per hunc modum est intelligendum quod in littera dicitur: omnes enim utilitates quae ex corporibus caelestibus proveniunt in inferioribus, sunt a Deo provisae, qui corpora illa instituit.

¶a2 Articulus 2: Utrum corpora caelestia habeant aliquem effectum in corporibus inferioribus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non habeant aliquem effectum in inferioribus corporibus. Primo per hoc quod in littera dicitur, quod facta sunt hujusmodi corpora ut sint in signa. Signum autem contra causam dividitur.

Ergo videtur quod non sint causae aliquorum quae in inferioribus contingunt.

AG2

Praeterea, Damascenus dicit: nos autem dicimus, quod ipsa, scilicet corpora caelestia, non sunt causa generationis eorum quae generantur, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur. Sed generatio et corruptio ad corporalia pertinent. Ergo videtur quod nec in corporalibus effectum habeant.

AG3

Praeterea, necessitas effectus procedit ex necessitate causae, ut in 5 metaph. Philosophus dicit. Sed motus corporum caelestium et dispositiones eorum sunt de rebus necessariis et invariabilibus, ut etiam dicit dionysius in epistola 7, ad polycarpum. Si ergo ex corporibus caelestibus causarentur alterationes et motus corporum inferiorum, oporteret quod in inferioribus omnia ex necessitate contingerent. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo etc..

AG4

Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed corpora superiora non afficiuntur qualitatibus inferiorum corporum, scilicet calore et frigore, ut Philosophus probat. Ergo videtur quod non possint esse causa motuum et alterationum ad has formas.

AG5

Si dicatur, quod causant calorem per motum et per naturam lucis; contra. Ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed omnia corpora caelestia convenienter motus et lumen habent. Ergo omnia haberent eundem effectum: quod est contra omnes qui ponunt causalitatem corporum caelestium super inferiora, cum quaedam eorum dicantur effective calida ut sol, quaedam vero frigida, ut Saturnus et luna.

AG6

Praeterea, cum movens et motum oporteat esse simul, et agens et passum, ut probatur in 8 phys., non potest ab uno extremo provenire actio in alterum nisi per impressionem factam in medio. Sed inter stellas superiores et corpora inferiora sunt medii orbes planetarum.

Cum ergo illi orbes non recipiant impressionem caloris et frigoris, non videtur quod ad minus a superioribus stellis aliqua impressio in inferiora corpora fiat, nec etiam ab aliquo planetarum; nisi forte a luna.

SC1

Sed contra est quod dicit Augustinus Lib. 5, cap. 6 de Civit. Dei: non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam sidereos pervenire. Dionysius etiam dicit in 4 cap. De divin. Nomin. De radio solari tractans: generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et auget et nutrit et perficit.

Hoc etiam ipse sensus ostendit, praecipue quantum ad effectum solis et lunae.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuit multiplex error.

Quidam enim antiqui naturales non intelligentes aliquam substantiam praeter corpora esse, ea quae sunt nobilissima in corporibus, posuerunt esse nobilissima in entibus: unde etiam scientiam naturalem, primam scientiarum dicebant, ut in 4 metaph. Dicitur; et propter hoc corpora caelestia deos appellabant, credentes etiam ea esse animata, quia ipsam animam corpus esse dicebant, ut in 1 de anima patet: et ideo sequebatur corpora caelestia habere primam influentiam in inferiora corpora ex se et non ab alio: et haec fuit causa inducens idolatriam. Sed haec positio ostenditur erronea, non tantum per Scripturas sanctas, sed etiam per rationes Philosophorum, qui substantias intellectuales primas esse probaverunt; quarum unam esse primam omnium causam ostendunt, scilicet Deum.

Alia positio est quorundam Philosophorum, qui quidem concedunt nobiscum, corpora caelestia non esse primas causas inferiorum; sed ipsa esse ab alio habere et virtutem agendi: dicunt tamen, quod esse corporum inferiorum procedit a Deo mediantibus corporibus caelestibus: unde et materiam elementorum Avicenna dicit a substantia caeli causari: et hoc ut ostendat omnia a Deo secundum ordinem processisse, scilicet animas mediantibus intelligentiis, et corporalia mediantibus spiritualibus, et corruptibilia mediantibus incorruptilibus. Sed haec positio erronea est et contra fidem, quae ponit Deum solum materiae et omnium rerum creatorem esse, ut supra dictum est.

Aliorum positio est, quod omnino nullum effectum in corporibus habent. Sed hoc omnino est contra sensum et contra sanctorum auctoritates.

Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam, duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquatur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia, ut boetius dicit, 1 de Trin., cap. 3, in fin., et Commentator in 11 metaph., sicut formae artificiorum ab artifice.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquando idem esse signum et causam: causam, inquantum operatur ad effectum; signum, inquantum sensibus repraesentatum in cognitionem effectus ducit. Unde per hoc quod dicuntur signa, non excluditur eorum causalitas; quam tamen Scriptura subtrahit, ne idolatrando aliqua occasio daretur, ad quam tunc temporis homines proni erant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Damascenus intendit negare a corporibus caelestibus illam causalitatem quae idolatriam inducebat, ut patet ex praedictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod impressio alicujus agentis non recipitur in aliquo nisi per modum recipientis: et quia natura inferior est talis quae impediri potest, et deficere in minori parte; ideo impressiones corporum caelestium non recipiuntur in corporibus inferioribus secundum necessitatem, ut semper ita eveniat, sed ut in pluribus, sicut expresse habetur a Philosopho in fine de somno et vigilia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod similia sunt quae in eadem forma communicant; sed contingit quod illam formam non uniformiter participant quaedam; quia quod est in uno deficienter, in altero est eminentius: et hoc oportet inveniri, secundum dionysium, in omnibus causis essentialibus: et ideo ipse dicit quod sol uniformiter praecepit in se omnia ea quae divisim per actionem in aliis causantur: et secundum hoc dico, quod calor et frigus et hujusmodi inveniuntur in corporibus caelestibus nobiliori modo quam in elementis; non quod istis qualitibus afficiantur et denominentur, sed sunt in eis sicut in virtute activa; et talis similitudo sufficit ad actionem agentis non univoce.

RA5

Ad quintum dicendum, quod lux, quantum est de se, semper est effectiva caloris; etiam lux lunae.

Unde dicit Philosophus de partibus animal.

Quod noctes plenilunii sunt calidiores.

Sed praeter naturam lucis quae communis est omnibus corporibus caelestibus, quaelibet stella habet virtutem determinatam, consequentem suam speciem, ratione cujus lux ejus et motus habet vel infrigidare vel humectare, et sic de aliis; sicut etiam et praeter motum communem, qui est motus diurnus, quilibet orbis habet motum proprium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cujuslibet agentis habentis situm, actio prius recipitur in medio quam in termino; non tamen oportet quod recipiatur in utroque eodem modo; sed secundum quod exigit dispositio utriusque, sicut ponit exemplum Commentator in 8 physic., de pisce qui retentus in reti, stupefacit manum praeter hoc quod stupefaciat rete, quae stupefactionis capax non est, et tamen secundum aliquem modum rete alteratur ex virtute piscis. Ita etiam oportet quod virtutes superiorum stellarum prius recipiantur in mediis orbibus quam in inferiora corpora, quamvis non eosdem effectus utrobique habeant.

¶a3 Articulus 3: Utrum corpora superiora habeant causalitatem super motus liberi arbitrii.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora superiora habeant causalitatem etiam super motus liberi arbitrii. Dionysius enim, in 4 cap.

De divin. Nom. De corporibus caelestibus tractans, ea, inquit, quae sunt in tempore determinant et numerant et ordinant et continent. Sed opera quae sunt ex libero arbitrio sunt in tempore. Ergo determinantur et ordinantur virtute corporum caelestium.

AG2

Praeterea, omne quod non est eodem modo se habens, oportet reducere in causam semper eodem modo se habentem: quia contingentia procedunt ex necessariis et difformia ab uniformibus.

Sed actus ex libero arbitrio dependentes maxime sunt variabiles. Ergo oportet eos reducere in motus caelestes sicut in causas uniformes.

AG3

Praeterea, sicut se habet movens et mobile ad aliud movens et mobile; ita se habet motus ad motum.

Sed motor corporis caelestis est nobilior motore corporis humani, et potens in ipsum imprimere; et similiter corpus caeleste in corpus humanum.

Ergo et motus caelestis est aliquo modo causa operum humanorum, quae ex libero dependent arbitrio.

AG4

Praeterea, praecognitio aliquorum futurorum non potest accipi nisi ex illis in quibus illa futura sunt aliquo modo sicut in causis; sive per se cognoscantur causae illae, sive per aliquos effectus, qui dicuntur earum signa, et per consequens aliorum effectuum. Sed praecognitiones operum humanorum ex libertate arbitrii dependentium accipiuntur ex motibus caelestibus, sicut patet ex astrologis, qui multa de his divinando praedicunt. Ergo videtur quod corpora caelestia habeant causalitatem super ea quae ex libertate arbitrii dependent.

SC1

Sed contra, sicut dicit Philosophus, agens oportet esse praestantius patiente. Sed corpus caeleste est multo inferius in ordine entium quam anima rationalis. Ergo non potest in ipsa agere, ut causet aliquem effectum ejus.

SC2

Praeterea, ut probat Philosophus in nobis est bonos vel malos esse. Sed boni vel mali effimur per actus nostros. Ergo in nobis est quod bonos actus nostros faciamus. Ergo non causantur ex aliqua virtute vel impressione virtutis caelestis.

CO

Respondeo dicendum, quod cum propria rei operatio sequatur naturam ipsius, illud tantum causa operationis esse potest quod aliquo modo naturam in esse producit: et ideo, cum actus ex libertate arbitrii procedentes, ex hoc quod voluntarii sunt et in potestate nostra, actus humani proprie dicantur; non possunt in aliquam causam directe reduci quae ipsius animae causa non sit; et ideo secundum diversas positiones de causalitate rationalis animae, consecutae sunt diversae opiniones de operibus humanis.

Quidam enim antiqui Philosophi sensum et intellectum idem esse dixerunt, intantum quod sicut ex transmutatione corporis transmutatur sensus, ita etiam mutaretur intellectus, ut de democrito Philosophus narrat. Et cum omnes virtutes corporales ex corpore dependentes reducantur in virtutes primorum corporum sicut in causas, sequebatur quod corpora caelestia directe causalitatem haberent super animam rationalem, et per consequens supra operationes ejus. Unde ponebant, quod qualis unusquisque est secundum dispositionem quam ex nativitate sortiebatur secundum impressionem superiorum corporum, talis finis videbatur ei; et secundum hoc diversificabantur electiones hominum, quibusdam hoc, quibusdam aliud eligentibus.

Haec autem positio reprobata est a philosophis tum quantum ad causam, quia probaverunt intellectum non esse virtutem corporalem, nec actum ejus proprium organo corporali expleri; tum etiam quantum ad id quod sequitur, ostendentes bonam vel malam electionem in nostra potestate esse: alias injuste darentur poenae vel praemia. Similiter etiam damnata est a sanctis tamquam fidei contraria.

Alii vero Philosophi ponentes intellectum a sensu differre in hoc quod ad corpus non dependet, nec corporali organo suum actum explet, dixerunt nullam virtutem corporalem causalitatem super intellectum humanum habere, sed omnino ab extrinseco esse, et ideo etiam electionem humanam non dependere ex corporibus caelestibus nisi per accidens, inquantum videlicet ex dispositione corporis, quam impressio caelestis relinquit, aliquo modo anima inclinatur ad sequendum affectiones corporis per modum quo passiones corporales rationem inclinant, et quandoque deducunt. Sed tamen quia ponunt animas humanas creari a Deo mediantibus

intelligentiis, ponunt quod motores orbium causent ipsos motus voluntatis, praeter ordinem motus; ut Avicenna dicit in fine metaph. Suae, quod varietas operum voluntatis reducitur sicut in causam in conceptiones uniformes motorum caelestium. Nec tamen ponunt quod tollatur libertas electionis, cum impressio recipiatur per modum recipientis. Haec etiam positio falsa est et contra fidem, quae immediate animas humanas a Deo creari ponit. Unde relinquitur quod electionis humanae non sit causa, per se loquendo, neque corpus caeleste, neque anima ejus vel intelligentia movens ipsum; sed solus Deus, qui operatur omnia in omnibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberi arbitrii non sunt temporales nisi per accidens, inquantum scilicet habent ordinem ad virtutes corporales, a quibus ratio scientiam accipit, et voluntas earum passionibus inclinatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod motus voluntatum reducitur in unam causam uniformem; sed illa causa non est motus caelestis, aut aliqua virtus creata, sed ipsa voluntas divina, a qua est omnis voluntas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actuum qui dependent ex libero arbitrio quidam in sola electione consistunt, sicut interiores actus; et in hos non habent causalitatem caelestia corpora, nisi forte per modum dispositionis, secundum quod ex qualitate corporis inclinatur anima ad hanc vel ad illam electionem; et si etiam poneretur quod essent ex impressione superiorum motorum, hoc esset praeter ordinem motus: quod tamen falsum est, nisi Deum immediate caelos movere dicamus. Alii vero motus sunt per organa corporalia completi, ut ambulare, et hujusmodi: et super hos actus non est dubium motus corporum caelestium causalitatem habere, non quidem a parte illa qua sunt a voluntate imperati, sed secundum quod consistunt in executione corporis; cum omnis motus inferiorum reducat in superiores motus sicut in causas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, electio animae multum inclinatur ex complexione corporis; unde etiam medici judicant aliquem esse invidum vel tristem vel lascivum vel aliquid hujusmodi: quorum judicia frequenter vera sunt, eo quod ut in pluribus ratio passionibus succumbit, et ab eis deducitur; quamvis non de necessitate, eo quod ratio imperium super passiones habet; et per hunc etiam modum ex motibus corporum caelestium aliqua possunt de operibus humanis praesciri, cum non sit dubium dispositiones corporis humani impressiones corporum caelestium sequi. Quamvis talibus praedictionibus non sit tutum nimis intendere, ut dicit Augustinus, 2 super Gen., cum plerumque astrologi de futuris vera praenuntient, non tam ex signis caelestibus, quam ex occulto Daemonis instinctu, quem humanae mentes interdum nescientes patiuntur; et sic cum hujusmodi divinationibus quodammodo foedus initur.

|+d15.q2 Distinctio 15, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de productione animalium quae ad quintam et sextam diem pertinet; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de materia ipsorum; 2 de locis quae eis ornari dicuntur.

|a1 Articulus 1: Utrum quaedam animalia sumpserint materiam ex aquis, quaedam ex terra.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur falsum esse quod dicitur, quaedam animalia ex aquis, quaedam ex terris materiam suscepisse. Corpus enim cujuslibet animalis oportet esse sensibile. Sed nihil est sensitivum sine calore, ut Philosophus dicit, 2 de anima. Ergo in corporibus animalium praecipue debet ignis dominari, qui est fons caloris.

AG2

Praeterea, inter omnia corpora inferiora sunt nobilissima corpora animalium: quod patet ex hoc quod nobilissimam perfectionem sortiuntur, scilicet animam. Cum ergo corpora rariora, scilicet ignis et aer, sint nobiliora, quasi plus habentia de specie, et minus de materia; videtur quod ex ipsis praecipue animalium corpora constare debeant.

AG3

Praeterea, ut dicit Philosophus, quaecumque ex calido condensantur, terrae sunt magis; quae vero ex frigido, aquae. Sed corpora omnium animalium condensantur ex calore digerente, et humores in membra convertente. Ergo non videtur esse aliquod animal in quo dominetur aqua.

AG4

Praeterea, unicuique corpori mixto debetur locus secundum elementum praedominans in ipso, ut dicitur in 1 caeli et mundi. Sed locus avium est aer, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod non aqua, sed aer praecipue in avibus dominetur.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur, quod ex aqua pisces et aves producuntur, ex terra autem alia animalia.

CO

Respondeo dicendum, quod elementum praedominari in aliquo corpore potest intelligi dupliciter; vel secundum suum genus, vel quantum ad id quod est proprium illi corpori in genere illo. Cum enim alicui generi deputatur aliqua complexio, hoc non est secundum aliquem indivisibilem gradum, sed secundum latitudinem quamdam; ita quod est invenire aliquos terminos ultra quos non salvatur complexio illius generis. Sed inter illos terminos est multa diversitas, secundum quod acceditur ad unum vel alterum: verbi gratia, complexio debita corpori humano est complexio temperatissima; et tamen sunt multi gradus temperamenti, secundum quos quidam dicuntur melancholici, quidam cholericus, et sic de aliis, secundum propinquitatem ad terminos complexionis humanae speciei vel in calore vel in frigore; ita tamen quod est aliquis gradus caloris vel frigoris, quem non transit humana complexio. Dico ergo, quod si loquimur de elemento praedominante in corpore animalis quantum ad complexionem consequentem ipsum genus, oportet quod elementa inferiora grossiora secundum quantitatem excedant elementa subtiliora, quae tamen excedunt secundum virtutem, scilicet secundum calidum et humidum, in quo vita consistit; quae sunt qualitates principales ignis et aeris. Cum enim corpora animalium debeant esse aliis temperatiora, ut magis a contrariis remota, et per aequalitatem complexionis naturae corpori caelesti assimilata, perfectionem magis similem sortiantur virtuti quae movet caelos; oportet inferiora elementa, quae sunt minus activa eo quod habent plus de materia et minus de forma, secundum quantitatem excedere; ut virtutis defectum suppleat quantitatis excessus. Sed tamen complexio in qua salvatur natura animalis, habet multas diversitates; et secundum quod accedit ad unum extremum vel ad alterum, dicitur in altero dominari hoc vel illud elementum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis dominatur secundum virtutem in corpore sensitivo, eo quod calor est instrumentum animae: non tamen potest esse quod ignis dominetur secundum quantitatem materiae: eo quod cum sit maxime activus, alia elementa consumeret; et ideo non dicitur animalis corpus ex igne materialiter formatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto magis accedit ad nobilissimum in genere illo: et ideo simpliciter loquendo per respectum ad ultimam perfectionem, corpus aequalis complexionis, in quo secundum quantitatem excedunt corpora grossiora, est nobilius corpore ignis vel aeris, quia nihil est corpori caelesti similius. Sed nihil prohibet quantum ad aliquas virtutes corporales, ut calorem et frigus et huiusmodi, subtiliora corpora nobiliora esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in corporibus omnium animalium simpliciter dominatur terra secundum quantitatem, eo quod aqua est quasi continuans partes, ut non communionem, sed commixtionem faciant; sed illa animalia quae plus habent de aqua aliis animalibus, dicuntur ex aqua constare, pensata eorum propria complexione, secundum comparisonem ad complexionem debitam generi communi: et secundum hoc ex aqua dicuntur esse pisces quantum ad id quod in ea grossius est; aves autem quantum ad id quod in ea subtilius est; quod quidem in vapore resolutum est, quasi medium inter aerem et aquam: propter hoc aves in aere elevantur, et pisces gurgiti remittuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur de loco naturali, qui est terminus motus naturalis, et in quo naturaliter quiescit corpus. Sic autem aer non est locus avium, quia non in aere, sed in terra quiescunt; sed est locus eorum secundum motum animale, cujus principium non est gravitas et Levitas.

¶2 Articulus 2: Utrum ornatus elementorum convenienter describatur secundum tria genera.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ornatus trium elementorum, secundum tria genera animalium describatur. Ignis enim est principalior inter elementa. Sed ei nullus ornatus assignatur. Ergo videtur quod insufficienter ornatus elementorum assignatur.

AG2

Praeterea, locus naturalis est locus quietis.

Sed aves non quiescunt in aere, ut dictum est.

Ergo videtur quod aer avibus non ornetur.

AG3

Praeterea, reptile est genus terrestris animalis.

Sed diversorum elementorum diversus est ornatus.

Ergo videtur quod inconvenienter in ornatu aquae reptile commemoratur.

AG4

Praeterea, nobiliori corpori debetur nobilior locus. Sed animalia gressibilia sunt nobiliora avibus vel piscibus, quia sunt magis completa, ut eorum generatio ostendit, et membrorum dispositio.

Ergo, cum aer et aqua sint nobiliora elementa quam terra, videtur quod inconvenienter aves et pisces aeri et aquae, animalia vero gressibilia terrae ascribantur.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum, quaedam animalia sunt media inter terrestria et aquatica, quae utrobique morantur. Horum autem mentio nulla facta est.

Ergo videtur insufficienter elementorum ornatus describi per animalia.

AG6

Praeterea, plus distat homo a gressilibus quam gressibile a volatili: quia est in alio gradu entium, scilicet rationalium; cum omnia bruta in uno gradu entium, scilicet sensibilibus, computentur.

Sed non eadem die producta sunt gressibilia et volatilia. Ergo videtur quod nec eadem die debuit homo cum aliis animalibus fieri.

AG7

Praeterea, quorum est major similitudo, est etiam major continuatio. Sed, ut dicit Avicenna, corpus humanum est simillimum corporibus caelestibus.

Ergo videtur quod statim post ornatum caelorum corpus hominis formari debuit ante alia animalia.

CO

Respondeo dicendum, quod animalia non dicuntur ornamenta elementorum nisi secundum quod comparantur ad elementa ut locatum ad locum. Comparatio autem corporis ad locum suum est secundum motum et quietem. Motus autem animalis est duplex: unus consequens naturam corporis ejus secundum virtutem elementi dominantis in ipso; alius consequitur apprehensionem et appetitum; et hic est motus proprius animalis in quantum est animal; et ideo ad illius elementi ornatum animal pertinet in quo motum animale habet proprium, non ad quod fertur motu consequente naturam sui corporis: hujusmodi enim motus non sequitur animal in quantum hujusmodi, sed secundum quod componitur ex gravibus et levibus; et ideo animalia gressibilia ad ornatum terrae pertinere dicuntur, quia in eo motum animale habent; et pari ratione natatilia ad ornatum aquae, et volatilia ad ornatum aeris.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquae res commixtae possint ad tempus sine laesione in igne servari, tamen nulla res est quae tandem ab igne non consumatur, si diu in eo permaneat, ut Galenus dicit in libro de simplic. Medic., et ideo non est possibile aliquod animal vivere in igne, ut in libro de proprietatibus elementorum dicit, nisi forte ad modicum tempus, ut de salamandra dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima avis in motu animali movet corpus contra naturam corporis; et ideo talis motus est cum labore et poena, ut in 5 cael. Et mund. dicitur; et ideo oportet quod quies, qua huic labori succurritur, sit in loco convenienti naturae corporis: ex quo tamen non habetur quod terra sit proprius locus avis, in quantum est animal.

RA3

Ad tertium dicendum, quod reptilium quaedam genera sunt terrestria, quaedam aquatica; et ideo reptile cum utroque commemoratur: dicitur enim reptile quod se rapit. Hoc autem contingit multipliciter: quoddam enim rapit se virtute costarum, ut serpentes; quoddam VI quorundam annulorum, ut animalia annulosa; quoddam VI oris, ut quidam vermes, qui ore terrae affixo totum corpus post se trahunt; quoddam vero VI pennularum quarundam se movet, ut pisces; et universaliter omne animal videtur reptile dici, cujus corpus non multum a terra elevatur per instrumenta motus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nobilioribus animalibus debetur nobilior locus per comparisonem ad ipsa animalia. Quamvis autem aer sit nobilior terra in natura sua, tamen terra in quantum competit dispositionibus animalium, est nobilior aqua vel aere, quia in ea nutrimenta animalium magis abundant, et magis competit locus iste aequalitati complexionis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod animalia media computantur cum illo extremorum cum quo magis communicant: non enim invenitur aliquod animal quod alterius naturam non magis sapiat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illud hominis quo ceteris animalibus anteponitur, non est aliquid corporale, vel corporalis forma, sed intellectus. Sed quantum ad naturam corporis sui non est inconveniens quod magis conveniat cum quibusdam animalibus quam quaedam cum aliis secundum materiam.

Animalia enim deputantur diversis diebus, vel uni, secundum materiam ex qua corpus producitur; diversis vero elementis in ornatu attribuuntur secundum diversum motum, qui etiam corporalibus organis completur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in via generationis, quanto aliquid est perfectius et magis assimilatum agenti, tanto tempore posterius est, quamvis sit prius natura: et ideo, quia homo perfectissimus animalium est, ultimo

inter animalia fieri debuit, et non immediate post corpora caelestia, quae cum inferioribus corporibus non ordinantur secundum viam generationis, cum in materia non communicent cum eis.

|+d15.q3 Distinctio 15, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de his quae ad septimum diem pertinent; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de consummatione operum divinatorum; 2 de quiete Dei, 3 de sanctificatione septimae diei.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus compleverit opus suum septimo die.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non consummaverit septimo die opus suum.

Perfectus enim numerus consummationi operum divinatorum convenit. Sed senarius numerus perfectus est, et non septenarius. Ergo die sexto, et non septimo, Deus opus suum consummare debuit.

AG2

Praeterea, consummatio operis attenditur secundum hoc quod aliqua perfectio operi adjicitur.

Sed nulla perfectio potest rei operatae accrescere nisi ex actu operantis. Cum ergo Deus die septima quieverit, ut Scriptura dicit, non videtur ista die opus suum consummasse.

AG3

Praeterea, quamdiu artifex ab opere suo non cessat, opus suum non consummat. Sed Deus nunquam ab operatione sua cessat, cum operatio sua sit essentia sua, quae aeterna est. Ergo Deus die septimo opus suum non consummavit.

AG4

Praeterea, secundum Avicennam, omne agens quod non agit per motum, non habet actionem in effectu solum quamdiu fit, sed quamdiu in esse perdurat; cum non tantum sit causa fieri, sed essendi. Sed Deus est causa rei, agens non per motum, cum non requirat materiam ex qua agat, quam oporteret esse subjectum motus. Ergo videtur quod ipse, quamdiu mundus durat, sua actione esse mundo influat; et ita videtur quod septima die non cessaverit ab opere; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, Deus non tantum rerum factor est, sed etiam conservator. Sed non potest dici quod conservet nisi per aliquam actionem in res.

Ergo videtur quod quamdiu res in esse conservantur, Deus in res operatur. Ergo etc..

AG6

Praeterea, dies septimus creatura quaedam est. Sed omnis creatura est ex operatione divina, nec prius diem septimum fecit quam esset, quia esse successivorum est in fieri. Ergo videtur quod die septimo novam creationem fecerit; et ita non ab omni opere cessavit; unde ut prius.

AG7

Praeterea, ut dicit Philosophus in 17 de animalibus, frequenter apparent novae species animalium, quae prius nunquam apparebant; ut patet in illis quae ex putrefactione generantur.

Ergo videtur quod nec etiam ab instituendis novis speciebus Deus die septima cessaverit; et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, quaedam sunt in quibus sola divina virtus operatur, sicut in creatione animarum, in infusione gratiae, et miraculorum operatione.

Ergo videtur quod tunc non cessaverit ab operatione et institutione novarum creaturarum.

Ergo etc..

SC1

Contra haec est quod dicitur genes. 2, quod consummavit Deus die septimo opus suum.

SC2

Praeterea, in perfectione operis cujuslibet diei spiritus sanctus significatur, cum dicitur: vidit Deus quod esset bonum; ut dicit Augustinus in 1 super genes.. Sed septenarius numerus spiritui sancto attribuitur, qui septiformis in munere dicitur. Ergo convenienter consummatio operum septimae diei adscribitur.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera, in hoc discordat nostra translatio ab alia quam Augustinus exponit. In nostra enim translatione consummatio operum adscribitur diei septimae, in alia vero diei sextae. Utraque autem veritatem habere potest, sive intelligatur septimus dies sequi alios sex successione temporis, ut alii sancti volunt; sive ponantur septem dies unus dies, ut Augustinus vult, septempliciter rebus praesentatus, scilicet cognitio angelica. Loquendo enim secundum Augustinum, distinguenda est rei duplex perfectio. Una enim est perfectio totalitatis, quam res habet ex hoc quod ex omnibus partibus suis essentialibus

integrata est; et talis perfectio mundi, sextae diei competit: quia post sex primos dies nulla creatura mundo addita est, quae non aliquo modo in operibus sex dierum esset, ut patebit.

Alia vero perfectio rei est quam habet ex ratione finis, quae est ultima perfectio: et talis perfectio mundi debetur septimae diei, in qua Deus ab omnibus operibus requievit in se sicut in fine.

Sed sequendo alios sanctos, distinguenda est iterum duplex perfectio. Una est perfectio prima, quam scilicet res habet secundum esse suum; et haec perfectio mundi completa est sexta die: quia nulla pars mundi postmodum addita est quae in primis sex diebus non praecesserit aliquo modo. Alia est perfectio secunda, quae est operatio rei, ut dicitur 2 de anima: et talis perfectio mundi fuit in septima die: quia ex tunc cessante operatione qua Deus naturam instituit, incepit operatio propagationis in toto universo, secundum quod ex naturis jam conditis res aliae producuntur; quam operationem in rebus omnibus Deus usque nunc facit. Joan. 5, 17: pater meus usque modo operatur, et ego operor.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod senarius numerus ratione partium perfectus dicitur, quia ex omnibus partibus ejus aliquoties aggregatis consurgit; et ideo perfectio senarii congruit illi perfectioni mundi quae consistit in totalitate partium quantum ad esse primum; et sicut partes aliquotae senarii ordinatim et continue sibi succedunt sine alterius numeri interpositione, scilicet unum, duo, tria: ita etiam in productione partium universi, ordo servatus est, ut post productionem primae partis statim narraretur productio secundae partis, et sic deinceps usque ad sextam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod consummatio operum intelligitur secundum aliquid perfectionis ipsis rebus collatum quod est ipsa operatio, per quam natura propagatur. Haec autem operatio est a Deo, et a virtute creaturae: et ideo Deus dicitur consummasse opus cujus virtute natura mota in operationem exit. Nec tamen aliquid novum in natura efficitur; quia operatio consequitur ex virtute naturae, prius rebus collata. Consummatio autem, quae est ex parte finis, non est secundum aliquid additum in re.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus non dicitur cessare ab operatione nisi ex parte effectus consequentis: ipse enim non agit aliqua operatione media, vel intrinseca vel extrinseca, quae non sit sua essentia: quia suum velle est suum facere, et suum velle est suum esse. Nec tamen ab aeterna operatione sequitur effectus nisi secundum determinationem voluntatis, ut prius dictum est: unde dicitur incipere operari vel ab operatione cessare ex parte effectus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut influentia solis per irradiationem est semper, quamdiu aer illuminatur, ut possit dici semper sol facit lumen in aere; ita divina bonitas semper esse rebus influit; non aliud et aliud, sed unum et idem. Nec tamen res dicuntur semper fieri vel creari vel institui apud nos; sed tunc cum primo esse acceperint: et ideo dicitur, quod cessat creare vel facere mundum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod conservatio rerum in esse, nihil aliud est quam influentia esse rei, secundum quod dictum est, scilicet quod Deus, quamdiu res est, causat et efficit esse rei: nec tamen talis conservatio repugnat praedictae cessationi; quia esse rei consequitur principia essentialia, sicut operatio virtutem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dies ille septimus praecesserat, secundum similitudinem ad minus, in primis sex diebus: et praeterea esse diei causatur a principiis naturalibus, prius naturae collatis, quia motus est causa temporis. Vel est idem dies cum praecedentibus, secundum Augustinum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illae novae species producuntur ex virtute caelesti; quae tenet locum virtutis formativae, in animalibus ex putrefactione generatis: et ideo istae species fuerunt productae in operibus sex dierum in suis principiis, scilicet materia, et in rationibus seminalibus, sicut etiam alia quae per operationem naturae producuntur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod nihil facit Deus in creatura quod aliquo modo in primis diebus non praecesserit: sed diversimode. Quaedam enim fuerunt in operibus sex dierum ut in principiis activis et materialibus, et secundum similitudinem speciei, ut ea quae generantur ex sibi similibus in natura: quaedam vero sicut in principiis activis et materialibus, sed non secundum similitudinem speciei, sicut quaedam animalia ex putrefactione generata: quaedam vero sicut ex principiis disponentibus et non activis, et secundum similitudinem speciei, sicut anima rationalis: quaedam vero ut in potentia obedientiae tantum, sicut ea quae per miraculum fiunt.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus convenienter dicatur quievisse septima die.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur Deus die septima requievisse.

Opposita enim nata sunt fieri circa idem. Sed quies opponitur motui. Ergo cum Deus non moveatur, jac. 1, 17, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio, videtur quod nec possit dici quiescere.

AG2

Si dicatur quod quies dicitur de Deo non secundum quod opponitur motui, sed secundum quod opponitur labori; contra. Secundum Philosophum in 7 et 10 ethicor., operatio cui non adjungitur motus, est secundum se delectabilis, et nullo modo laboriosa: quia labor in operatione causatur ex motu innaturali. Sed operatio Dei est omnino sine motu, quia immobilis manens dat cuncta moveri, ut dicit boetius.

Ergo nullus labor sibi accidit in hoc quod res creavit: ergo nec quies quae opponitur labori, sibi convenit.

AG3

Si dicatur quod Deus dicitur requievisse in quantum facit nos in se requiescere; sicut dicitur cognoscere aliquid, quando facit nos illud cognoscere, ut genes. 22, 12, dicit Abrahæ: nunc cognovi quod timeas Deum: contra. Requies septimæ diei dividitur contra operationem sex dierum.

Sed in sex diebus dicitur Deus fecisse quia ipsemet fecit, non quia fecit nos facere. Ergo et in septima die ipsemet requievit, non solum fecit nos requiescere.

AG4

Si dicatur, quod Deus quievisse dicitur sicut voluntas quiescit in fine; contra. Sicut quies corporis opponitur motui ejus, ita quies voluntatis opponitur motui ejus, ut utrumque per similitudinem de voluntate dicatur. Sed motus voluntatis non potest esse nisi secundum quod procedit de his quae sunt ad finem in finem ipsum. Cum igitur talis motus Deo non conveniat, qui ex rebus aliis nec in sui cognitionem, nec in sui amorem venit, videtur quod nec quies voluntatis sibi convenire possit.

AG5

Praeterea, ea quae sunt aeterna non convenienter connumerantur inter ea quae ex tempore inceperunt. Sed quies voluntatis divinae in suo fine est aeterna. Ergo inconvenienter dies quietis divinae connumeratur diebus creationis rerum, quae ex tempore inceperunt.

AG6

Praeterea, finis divinae voluntatis non est aliud a Deo. Si igitur intelligitur requievisse propter voluntatem quiescentem in fine, videtur inconvenienter dici in die septima requievisse, cum dies septima creatura sit.

AG7

Si dicatur, quod non requievit in die septima sicut in objecto quietis, sed sicut in tempore quietis; contra. Illud quod est aeternum, non est in tempore, sed supra tempus. Sed quies divinae voluntatis est aeterna. Igitur non est in septima die sicut in tempore.

AG8

Praeterea, sicut quies Dei qua in se quiescit, non habet finem, ita non habet principium.

Sed sicut vespere est finis diei, ita mane est principium ejus. Ergo dies septima, si dicto modo accipiatur quies, non debet habere mane, sicut nec habet vespere. Ergo cum assignetur sibi mane, non potest dici Deum die septima modo praedicto quievisse.

SC1

Sed contra, deuter. 32, 4, Dei perfecta sunt opera. Sed omnis artifex perfecto opere suo quiescit.

Ergo Deo post naturae institutionem, quae fuit in sex diebus, quies die septima convenit.

SC2

Praeterea, homo bene dispositus dicitur ex operibus suis in Deo requiescere, quia opera sua ad Dei bonitatem refert. Cum ergo Deus omnia propter bonitatem suam operetur, ut dicit Augustinus, et dictum est in prima distinct. 2 Lib., videtur quod sibi conveniat ex his quae fecit, in seipso requiescere.

CO

Respondeo dicendum, quod quies, proprie loquendo, motui opponitur. Quia vero motus causat laborem in operationibus nostris, ut dicit Philosophus inde consecutum est ut quies labori opponatur; et ex duabus significationibus quietis transumptae sunt aliae duae: quia enim nostris operationibus motus adjungitur, inde in usum venit ut omnis operatio motus dicatur, quamvis improprie; et secundum hoc omnis cessatio a quacumque operatione quies dicitur; et haec significatio transumitur a prima. Sed quia nihil laborat nisi ex hoc quod a perfectione propriae naturae distat, ut patet in motibus violentis; inde est ut in illo res quiescere dicatur in quo sufficientiam invenit; et secundum hunc modum voluntas quiescit in ultimo fine: et haec significatio quietis transumitur a secunda.

Constat ergo quod Deo non potest quies attribui quantum ad primam vel secundam significationem, sed quantum ad tertiam vel quartam potest.

Sed quantum ad tertiam sciendum, ut ex praecedenti articulo patet, quod Deus ab operatione cessare non dicitur quasi ipsa operatio qua operatur, deficiat, cum sua operatio sit essentia ejus; sed ratione effectus hoc dicitur, quia operatione aeterna facit ut aliquis effectus temporaliter sit. Nec sic tamen ex parte effectus operatio ejus cessare dicitur die septima, quasi nihil in rebus fecerit postea, vel saltem in die septima: quia si operatio ejus in creatura vel ad momentum cessaret, creatura esse desineret, ut dicit Augustinus.

Sed sic dicitur ab opere cessasse die septima, quia a die septima deinceps novam creaturam non fecit quae non aliquo modo in operibus sex dierum praecesserit, ut supra dictum est.

Sed quantum ad quartum notandum, quod quies voluntatis divinae in fine, potest accipi dupliciter.

Vel absolute, secundum quod in seipso sufficientiam invenit; et sic quies aeterna est. Alio modo potest intelligi per relationem ad creaturam, secundum quod creatura Deo placet: non tamen ita ut ea indigeat, quasi in ea sufficientiam suae beatitudinis inveniens; sed eam ad seipsum ordinans, in seipso sufficientiam invenit: et sic quiescere dicitur Deus proprie a rebus conditis: quod non potest intelligi nisi rebus jam conditis, quod est post senarium diem: et ita quies Dei, secundum duas ultimas acceptiones, convenienter septimo diei ascribitur.

RA1

Primum ergo et secundum concedimus: quia Deo non attribuitur quies opposita motui vel labori.

RA3

Tertium similiter concedimus: quia non solum illo modo dicitur Deus quieverisse septima die; sed ut dictum est, aliis modis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motus voluntatis divinae metaphorice dicitur, non ex hoc quod voluntas ejus finem consequatur per aliqua media, sed quia ea quae ab ipso sunt, in seipsum ordinat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus ab aeterno in seipso quieverit, non tamen quievit a creaturis conditis in seipso; sed solum quievit sic, quando jam creaturae fuerant conditae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dies septimus nullo modo ponitur ut objectum quietis. Sed vel secundum Augustinum Deus dicitur in septimo die quieverisse in quantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, naturae angelicae monstravit; cujus cognitionem diem appellat: vel, secundum alios sanctos, dies septima significat tempus quoddam, non ita quod quies divina tempore mensuretur, sed quia simul cum tempore est; per quem modum verba temporalia de Deo dicuntur.

RA7

Unde patet responsio ad septimum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis quies Dei principium non habeat, tamen quies creaturae a Deo, secundum quod in eo stabilitur, principium habet, sed non finem: quia qualitercumque creatura mutetur, nunquam in non ens simpliciter cedit; ut dicit Augustinus.

Vel aliter dicendum, quod etiam ipsa quies qua Deus quiescit, quodammodo principium habet, non in quantum quiescit in seipso absolute, sed in quantum quiescit in seipso a rebus conditis, eis non egendo: quod tamen finem non habet, quia eis nunquam egebit: et ideo dies septima habet mane, sed non vespere.

¶a3 Articulus 3: Utrum Deus debuerit sanctificare septimum diem prae aliis.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diem septimum Deus prae aliis sanctificare non debuit. Operatio enim nobilior est otio, ut dicitur 10 ethic.: unde non in otio, sed in operatione felicitas consistit. Sed sex diebus Deus operatus est, septima vero die ab opere cessavit.

Ergo sextam diem potius quam septimam sanctificare debuit.

AG2

Praeterea, sanctificatio et benedictio congrue bonitati respondet. Sed bonum est communicativum sui, ut dicit Dionysius.

Cum ergo Deus in sex diebus bonitatem suam communicaverit, res in esse producendo, videtur quod eisdem sex diebus magis quam septimae sanctificatio competat.

AG3

Praeterea, ut dicit Rabbi Moyses observatio sabbati in lege fuit instituta, ut in fide populi firmiter permaneret novitas mundi, ex qua facillima probatio sumitur ad ostendendum Deum esse, et omnipotentiam ejus, et alia hujusmodi. Sed secundum apostolum Rom. 1, per ea quae facta sunt, in invisibilia Dei devenimus.

Ergo potius sex dies in quibus creaturae factae sunt, sanctificari deberent, quam dies septima.

AG4

Praeterea, ei cui nihil decrescit in operando aliquid exterius, non est acceptior quies quam operatio. Sed Deo nihil decrescit in faciendo creaturas: quia faciendo non laborat, o ut dictum est, neque virtus ejus exhauritur, quin semper in infinita possit; nec intellectus ejus distrahitur, quin semper in sui contemplatione perfecte maneat.

Ergo non debuit magis sanctificare diem quietis quam dies in quibus operatus est.

AG5

Praeterea, magis indicat divinam potentiam operatio qua Deus operatur instituendo naturam, quam illa qua operatur in natura operante ad naturae propagationem. Sed in primis sex diebus Deus operatus est, naturam instituendo nullo mediante; in septima vero die et deinceps operatus est, naturam conservando et movendo in

motibus naturae, et principiis. Ergo senarius dierum magis manifestat divinam potentiam quam dies septimus, et ita magis sanctificari debuit.

SC1

Sed contra, sanctificatio et benedictio bonitati debetur. Sed bonum, secundum Philosophum in 3 metaph., dicitur ex ratione finis. Cum igitur perfectio rerum quae est ex ordine ad finem debeatur diei septimo, ille dies prae aliis sanctificari et benedici debuit.

SC2

Praeterea, vita contemplativa activae praefertur.

Unde Luc. 10, 43: optimam partem elegit sibi maria, per quam vita contemplativa signatur. Sed senarius dierum attribuitur actioni, qua Deus res produxit; septimus autem quieti divinae contemplationis, qua seipso Deus perfruitur. Ergo sanctificatio et benedictio praecipue diei septimae debetur.

CO

Respondeo dicendum, quod septimae diei duo attribuuntur; scilicet consummatio operum et quies opificis. Quantum vero ad primum, debetur diei septimae benedictio: quia secundum Gregorium benedictio Dei significat collationem donorum ejus et multiplicationem eorumdem. Multiplicatio autem creaturarum praesupponit duplicem perfectionem rerum; unam scilicet qua universum perfectum est, ex omnibus suis partibus essentialibus constans; unde Philosophus in 4 meteor.

Dicit, quod perfectum est unumquodque quando potest facere alterum quale ipsum est; et aliam, qua scilicet universum perfectum est ex ordine ad finem: quia multiplicatio creaturarum per generationem est ad hoc ut divinum esse quantum possunt participant, ut in 2 de generat.

Dicitur. Omnis etiam creaturae operatio naturalis ad finem ordinata est; et ideo benedictio diei septimae debetur, in qua post perfectionem primam universi, quae sexto die completa est, etiam in ordine ad finem universum perfectum est. Sed quantum ad secundum, quod est quies opificis, debetur diei septimae sanctificatio. In sacra enim Scriptura sanctificatio interdum dicitur ex hoc quod aliquid ad cultum Dei dedicatur: sic enim dicitur tabernaculum sanctificari, et vasa ejus et ministri; et ita etiam dies septimus sanctificatus est, id est ad cultum Dei dedicatus est; ut sicut scilicet Deus, qui res condidit, non in ipsis rebus conditis quasi in fine quievit, sed a rebus conditis in seipso in quo beatitudo sua consistit: cum non sit beatus ex hoc quod res fecerit sed quod factis non eget, in seipso sufficientiam habens: ita etiam et nos non in operibus ejus aut in operibus nostris discamus quiescere sicut in fine; sed ab operibus in ipso Deo in quo beatitudo nostra consistit: propter hoc enim institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis, septimo die quiesceret, ejus cultui vacans. Haec autem quies in Deo christianis non ad tempus, sed perpetuo indicitur, quibus indicitur sine intermissione orare, 1 thessal. 5. Et ideo illa temporalis observatio in lege nova cessavit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod felicitas Dei non consistit in operatione qua creaturas condidit, sed in operatione qua seipso perfruitur, creaturis non egens; et haec operatio ad quietem septimae diei pertinet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonitas Dei manifestetur in hoc quod esse communicavit rebus per creationem, tamen perfectio bonitatis ostenditur in hoc quod rebus conditis Deus non eget, sed in seipso sufficientiam habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod creaturae sunt sicut via, per quam devenitur in cognitionem creatoris.

Perfectio autem non consistit in via, sed in termino viae. Unde non debet sanctificari dies in quo creaturae sunt conditae, sed dies in quo sicut in fine quiescit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis per operationem qua res in esse producit, nihil Deo decrescat; tamen hoc potius apud eum est quod aliis non eget, in seipso quiescens, quam quod alia facit; et ideo dies quietis magis benedicatur quam dies productionis creaturae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus eadem virtute qua esse rebus tribuit, eas in esse proprio conservat.

Unde non magis ostendit divinam potentiam productio creaturarum quam earum conservatio.

EX

Jumenta et reptilia et bestias. Quid sit reptile, dictum est, qu. 2, art. 2. Jumenta vero dicuntur quae adjutorium homini conferunt, praecipue vehendo ipsum ut equi vel asini et hujusmodi.

Bestiae dicuntur propter crudelitatem, quasi vastiae, ut leones et ursi: et hujusmodi creata non fuerunt nisi potentialiter et materialiter, ut intelligatur tam de potentia activa, quam de materiali.

Quia non potuit simul ab homine dici quod a Deo simul potuit fieri. Videtur hoc nihil esse, quia licet non potuerit simul pronuntiare, potuit tamen dicere, ea quae successive narrabat, simul esse facta.

Sed dicendum quod dicitur non potuisse dicere, non quia non simpliciter non potuit dicere simul esse facta, sed quia non potuit haec dicere secundum convenientiam disciplinae, ut faciliter quod dicebatur a rudibus caperetur,

ut faciunt geometrae in descriptionibus figurarum lineam post lineam protrahentes, quae tamen simul figuram constituunt.

Alia translatio habet: consummavit Deus die sexto. Utraque translatio veritatem continet, si, ut praedictum est, completio distinguatur.

|+d16.q1 Distinctio 16, Quaestio 1

|a0 Prologus

Determinato de natura pure spirituali, idest angelica, et de natura pure corporali, hic tertio multipliciter prosequitur de natura composita ex spirituali et corporali, scilicet de homine. Dividitur ergo pars ista in partes duas: in prima determinat de homine quantum ad primam sui institutionem; in secunda quantum ad ejus casum, 21 dist., ibi: videns ergo diabolus hominem per obedientiae humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei. Prima in duas: in prima determinat conditionis humanae principium; in secunda ostendit hominis conditi statum, 19 dist., ibi: solent plura quaeri de primi hominis statu. Prima in duas: in prima ostendit formationem hominis, secundum quod exit a sua causa et in similitudinem ejus, ut ostendatur quodammodo esse actio univoca; in secunda determinat institutionem hominis, secundum quod ex suis partibus constat, 17 dist., ibi: hic de origine animae plura quaeri solent. Prima in tres: in prima ostendit hominem ad imaginem et similitudinem Dei institutum; in secunda ponit horum expositionem, ibi: imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur... Vel creata; in tertia ostendit, secundum quam partem hominis, esse ad imaginem sibi conveniat, ibi: factus est homo secundum animam ad imaginem et similitudinem... Totius trinitatis. Secunda pars dividitur in tres: in prima ponit suam expositionem; in secunda excludit alias quorundam expositiones, ibi: filius vero proprie imago patris dicitur; in tertia supplet quoddam ad suam expositionem, quod in aliis expositionibus tangebatur, scilicet in quo imago et similitudo differant, ibi: verumtamen haec distinctio licet reprobabilis penitus non videatur... Congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quaerenda est.

Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem Dei. Hic ostendit, secundum quam partem in homine sit imago assignanda: et primo ostendit quod secundum animam; secundo ostendit quod hujusmodi indicium etiam in corpore ostenditur, ibi: sed in corpore quamdam habet proprietatem quae hoc indicat. Circa primum duo facit: primo ponit hominem esse ad imaginem trinitatis, non solum patris vel filii, ut alii dicebant, et hoc secundum animam; secundo ostendit quomodo differenter imago secundum animam homini et filio Dei conveniat, ibi: quocirca homo et imago et ad imaginem dicitur; filius autem imago, non ad imaginem. Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum in aliqua creatura imago Dei inveniri possit; 2 in quibus invenitur; 3 utrum in illis in quibus invenitur aequaliter invenitur; 4 de differentia imaginis et similitudinis.

|a1 Articulus 1: Utrum aliqua creatura possit dici esse ad imaginem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit dici ad imaginem Dei esse.

Cujuscumque enim est aliqua imago creata, ei contingit aliquam imaginem ponere. Sed Deo non contingit aliquam imaginem ponere. Isai. 40, 18: cui similem fecistis Deum aut quam imaginem ponetis ei? ergo etc..

AG2

Praeterea, proprietates unius non inveniuntur in alio. Sed imago indicat proprietatem filii, ut in primo dictum est, qui increatus est. Ergo nulli creaturae convenit.

AG3

Praeterea, in imagine importatur convenientia quaedam cum aliquo uno; unde dicit Hilarius, imaginem esse speciem non differentem ejus rei ad quam imaginatur. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno, habent aliquid prius et simplicius se, sive sit convenientia analogiae, sive univocationis: est enim ens prius substantia et accidente, sicut animal prius homine et equo. Deo autem nihil est prius et simplicius. Ergo non potest esse ejus imago in creatura.

AG4

Praeterea, de ratione imaginis est aequalitas: dicit enim Hilarius, imaginem esse rei ad rem coaequandam. Sed nulla aequalitas potest esse creaturae ad Deum. Ergo nec imago ejus esse potest.

AG5

Item, infinite distantium non potest esse indiscretio et unio. Sed imago, ut dicit Hilarius, est similitudo indiscreta et unita. Ergo creatura non potest esse ad imaginem Dei, a quo in infinitum distat.

SC1

Contra est quod habetur Genesis 1, 26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

SC2

Praeterea ad perfectionem operis exigitur ut perducatur in similitudinem agentis. Sed Dei perfecta sunt opera: deuter. 32, 4. Ergo oportet esse aliquod operum ejus in quo ipsius imago repraesentetur.

CO

Respondeo dicendum, quod, imago proprie dicitur quod ad alterius imitationem est: nec tamen quaelibet imitatio rationem imaginis perficit; ut si hoc sit album et illud album, non ex hoc dicitur ejus imago: sed ad rationem imaginis exigitur imitatio in aliquo quod speciem exprimat et essentiam: propter quod ab Hilario dicitur species indifferens. Et inde est quod in corporalibus secundum imitationem figurae potissimum imago attenditur, quia figura est quasi certum signum ostendens unitatem et differentiam speciei. Haec autem imitatio potest esse dupliciter: aut simul quantum ad speciem et signum speciei, et sic imago hominis est in filio suo, qui ipsum in humana specie et figura imitatur, et haec est perfecta imago: aut quantum ad signum tantum, et non quantum ad veritatem speciei, sicut imago hominis est statua lapidea; et haec est imperfecta imago. Et primo modo filius est imago patris, sicut in natura communicans; secundo autem modo imago Dei est in creaturis; et ideo creatura potest esse imago Dei, licet non perfecta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod propheta loquitur contra idolatras, qui Deum in corporalibus figuris imaginari nitebantur; et ideo non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod imago secundum perfectam rationem indicat proprietatem filii; et sic creaturae non convenit, sed secundum imperfectam significationem, ut sic nomen imaginis a filio in creaturas descendat, sicut a patre nomen paternitatis, ad Eph. 3.

RA3

Ad tertium dicendum, quod convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum: et talis convenientia non potest esse creatoris et creaturae, ut objectum est aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum: quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad rationem imaginis non exigitur aequalitas aequiparantiae, cum magni hominis in parva pictura imago exprimat; sed exigitur aequalitas proportionis, ut scilicet eadem sit proportio partium ad invicem in imagine quae est in imaginato: et talis aequalitas invenitur in anima respectu Dei: quia sicut ex patre filius, et ex utroque spiritus sanctus, ita ex mente notitia, et ex utraque amor procedit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ubi est perfecta imaginis ratio, ibi est perfecta indiscretio et unitas, ut patet in filio ad patrem: creatura autem, quantum ad hoc quod Deum imitatur, non discernitur ab eo, sed quodammodo sibi unitur unitate convenientiae, quamvis semper remaneat major differentia: et sic non ex toto tollitur ratio imaginis, sed solum imaginis perfectae.

¶a2 Articulus 2: Utrum imago Dei inveniatur tantum in creaturis rationalibus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non tantum in rationalibus creaturis imago Dei inveniatur. Ad rationem enim imaginis, qualis in creaturis esse potest, non exigitur perfecta similitudo, ut dictum est, sed sufficit imperfecta imitatio.

Sed quaelibet creatura ex hoc esse habet quod divinam perfectionem imitatur. Ergo quaelibet creatura dici debet ad imaginem Dei.

AG2

Praeterea, dicit boetius in Lib. De consol.

Philosophiae de Deo loquens: mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Sed quaelibet creatura in esse prodiit ex hoc quod in mente divina per suam ideam gestabatur. Ergo quaelibet creatura potest dici facta ad imaginem Dei.

AG3

Praeterea, ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinae bonitatis expressius repraesentatur in toto universo quam in aliqua parte ejus. Ergo totum universum magis debet dici ad imaginem Dei quam aliqua creatura rationalis.

AG4

Praeterea, dionysius ostendit similitudinem divinae bonitatis maxime apparere in radio solari. Sed expressio similitudinis causat imaginem. Ergo radius solaris debet dici esse ad imaginem Dei.

AG5

Praeterea, illud quod maxime exprimit proprietatem alicujus, maxime videtur ad ipsum convenientiam habere. Sed in fine caelest. Hierarchiae dicit dionysius, quod in igne maxime ostenduntur divinae proprietates. Ergo ignis maxime debet dici ad imaginem Dei.

SC1

Sed contra, ex hoc anima dicitur imago Dei quia ejus capax est, ut Augustinus dicit. Sed sola creatura rationalis est capax Dei. Ergo ipsa sola est ad imaginem Dei.

SC2

Praeterea, quanto aliqua creatura est perfectior, tanto est Deo similior. Sed inter alias creaturas rationalis natura altissimum gradum tenet. In ipsa ergo praecipue imago Dei invenitur.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut dictum est, illa imitatio rationem imaginis constituit quae est in aliquo ad speciem pertinente. Ex primo autem et communi nihil sortitur speciem, sed ex ultimo et proprio, sicut est differentia constitutiva.

Consideratis autem divinae bonitatis processibus in creaturis, quibus naturae creatae constituuntur in similitudinem naturae increatae, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quae omnes alias praesupponat: et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae ejus; et inde est quod in eadem operatione ponimus ultimam felicitatem intellectualis creaturae, in qua est felicitas Dei, scilicet in contemplatione intellectiva; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quaelibet creatura aliquid participet de ratione similitudinis divinae, non tamen potest dici ejus imago ratione praedicta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter; aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utroque modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia.

Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquaeque res pertingat ad perfectam imitationem ejus quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam esse disposuit; ideo quantum ad hunc modum similitudinis quaelibet creatura potest dici imago ideae in mente divina existentis; unde dicit boetius quod formae quae sunt in materia, possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quae sine materia sunt: sed quantum ad alium modum sola intellectualis natura pertingat ad ultimum gradum imitationis, ut dictum est, et ideo ipsa sola dicitur imago Dei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod similitudo divinae bonitatis, quantum ad nobilissimas participationes ipsius, non resultat in universo nisi ratione nobilissimarum partium ejus, quae sunt intellectuales naturae: nec per se de toto potest dici, et primo, quod non convenit sibi ratione omnium partium, ut in 6 physic. Dicitur frequenter: et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis natura.

RA4

Ad quartum dicendum, quod similitudo radii solaris ad divinam bonitatem tota attenditur quantum ad causalitatem, et non quantum ad dignitatem naturae, quae rationem imaginis perficit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod proprietates divinae ostenduntur in creaturis dupliciter: vel secundum similitudinem analogiae, sicut vita, sapientia, et hujusmodi, quae analogice Deo et creaturis conveniunt; et sic divinae proprietates praecipue ostenduntur in rationali natura; vel secundum similitudinem proportionis, secundum quod spirituales proprietates corporalibus metaphorice designantur; et hoc modo in igne ostenduntur proprietates divinae, ut in 1 Lib., dist. 33, dictum est.

Sed haec similitudo non facit rationem imaginis; unde dionysius vocat eam dissimilem similitudinem.

|a3 Articulus 3: Utrum imago Dei magis reperiatur in Angelis quam in hominibus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod imago non magis in Angelis quam in hominibus inveniatur. Ea enim quae sequuntur naturam, aequaliter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam, ut risibile in hominibus. Sed esse ad imaginem Dei, consequitur intellectualem naturam.

Ergo in omnibus habentibus intellectum est aequaliter.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, eo ipso est anima imago Dei quod capax ejus esse potest. Sed non magis capax Dei est Angelus quam homo, cum in fruitione divinitatis homines Angelis aequentur. Ergo esse ad imaginem non magis Angelis quam hominibus convenit.

AG3

Praeterea, ut dicit Augustinus, inter mentem nostram et Deum nihil est medium. Sed quod magis imitatur Deum, cadit medium inter ipsum et id quod minus imitatur ipsum. Ergo Angelus non magis est ad imaginem Dei quam mens humana.

AG4

Praeterea, ad Hebr. 2 dicit Glossa, quod natura mentis humanae quam Christus assumpsit, nihil post Deum est melius. Sed Christus assumpsit mentem ejusdem naturae cum nostris mentibus. Cum ergo unumquodque tanto sit melius quanto expressiori imagine Deum imitatur; videtur quod esse ad imaginem non magis Angelis quam hominibus conveniat.

AG5

Praeterea, de beata virgine dicit Hieronymus quod exaltata est super choros Angelorum ad caelestia regna. Sed hoc non posset esse, si ipsa esset minus ad imaginem Dei quam Angeli. Ergo cum ipsa vere et pure naturam humanam habeat, videtur quod imago non plus in Angelis quam in hominibus inveniat.

SC1

Sed contra est quod dicit Gregorius quod Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo divinae imaginis similitudo magis insinuat expressa. Sed secundum hoc aliquid dicitur esse magis ad imaginem, secundum quod expressius imago Dei in ipso relucet. Ergo Angeli sunt magis ad imaginem Dei quam homo.

SC2

Similiter etiam videtur quod sit vir magis quam mulier per id quod 1 corinth. 11, quidam gradus inter virum et mulierem constituitur, dum dicitur vir imago Dei, et mulier imago viri: et ita non in omnibus habentibus imaginem imago aequaliter invenitur.

CO

Respondeo dicendum, quod de imagine possumus loqui dupliciter: aut quantum ad id in quo proprie consistit imaginis ratio; aut quantum ad id quod secundo assignatur similitudo imaginis: proprie enim et principaliter imago intellectualem naturam consequitur; unde oportet quod ubi intellectualis natura perfectius invenitur, etiam ibi sit imago expressior: et sic cum natura intellectualis multo sit dignior in Angelis quam in homine, eo quod propter obumbrationem intellectualis luminis homo rationalis dicitur, cum ratio sit quidam intellectus obumbratus; oportet quod in Angelis sit expressior Dei imago quam in anima, et in Angelis superioribus quam in inferioribus, et in viro quam in muliere: quamvis illa diversitas sit minor quam prima, quia non sequitur diversitatem naturae secundum speciem. Assignatur etiam imago Dei in homine, sed non ita proprie, quantum ad aliquas proprietates consequentes, sicut quod homo dominatur inferioribus creaturis (sicut etiam Deus in toto universo), et est quodammodo finis earum: et hoc innuitur Gen. 1, 26, ubi post id quod dictum est: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, subjungitur: ut praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra. Et similiter sicut Deus est totus in qualibet parte universi, ita anima in qualibet parte corporis; et secundum hoc et hujusmodi alia nihil prohibet hominem magis ad imaginem Dei esse quam Angelum.

Sed hoc est secundum quid, et non simpliciter: quia iudicium similitudinis vel diversitatis quod sumitur ab essentialibus rei, est multo firmitus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae consequuntur naturam, aequaliter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam aequaliter. Natura autem intellectualis non aequaliter invenitur in Angelis et in hominibus; sed in Angelis multo nobilior.

RA2

Ad secundum dicendum, quod imago invenitur in homine et in Angelo quantum ad naturalia sua, non quantum ad habitum gratiae vel gloriae. Consideratis autem naturalibus Angeli et hominis, magis est capax divinae cognitionis Angelus quam homo; et quod homo ad aequalitatem Angelorum perducitur in divina fruitione, est gratiae, et non naturae: et ideo objectio non procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium quasi objectum beatitudinis, sed immediate in Deum nostra mens tendit, a quo etiam immediate per gratiam vivificatur; et tamen est aliquid medium quantum ad gradum naturae, scilicet angelica natura, ut patet ex dionysio; Augustinus etiam dicit, Angelum prope Deum factum, et materiam prope nihil. Et ideo objectio nulla est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod natura humana quam Christus assumpsit, est multo nobilior quam quaelibet creatura; sed hoc habet ex unione divinitatis, et non ex principiis essentialibus; et ideo non sequitur similis ratio de mentibus humanis non unitis. Assumpsit enim Dei filius humanam naturam, ut Damascenus dicit, in atomo, id est in individuo, et non in specie; et sic etiam natura mentis humanae in Glossa praedicta accipitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod exaltatio beatae virginis super choros Angelorum non fuit naturae sed gratiae; et ideo per hoc nihil probatur.

¶a4 Articulus 4: Utrum imago et similitudo convenienter distinguantur in littera.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter imago et similitudo in littera distinguantur.

Illud enim quod ponitur in definitione alicujus ut genus, non distinguitur ab ipso, sicut animal ab homine. Sed secundum Hilarium: imago est rei ad rem coaequandam imaginata et indiscreta similitudo.

Ergo imago et similitudo distingui non debent.

AG2

Praeterea, secundum quorundam opinionem homo in gratuitis creatus non est. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Ergo inconvenienter similitudo, in qua homo factus est, per justitiam et innocentiam exponitur in littera.

AG3

Praeterea, cognitio et amor nominant actum vel passionem. Sed actus et passio non semper remanent in animo. Cum ergo imago semper maneat, videtur quod inconvenienter imago secundum dilectionem vel cognitionem assignetur.

AG4

Praeterea, amor ad voluntatem pertinet.

Voluntas autem est pars imaginis. Ergo inconvenienter distinguitur similitudo ab imagine per hoc quod similitudo in amore virtutis consistit.

AG5

Praeterea, voluntas ad cognitionem non pertinet, et tamen pars imaginis ab Augustino ponitur.

Ergo videtur quod inconvenienter dicatur imago ad cognitionem veritatis pertinere.

AG6

Praeterea, natura intellectualis ad essentiam animae pertinet. Sed naturam intellectualem sequitur imago, ut dictum est. Ergo videtur inconvenienter dici, quod similitudo ad essentiam pertineat, imago vero ad alia quae sunt in anima.

CO

Respondeo dicendum, quod in ratione imaginis includitur similitudo, et non e converso; unde si similitudo contra imaginem distinguatur, oportet specialiter sumi similitudinem quae deficit a ratione imaginis: sicut proprium dividitur definitioni, non secundum nomen commune quod de definitione praedicatur, sed secundum illam rationem determinate acceptam qua deficit a perfectione definitionis. Cum ergo imago importet imitationem in his quae pertinent ad speciem demonstrandam, oportet quod similitudo accipiat in eo quod deficit a demonstratione specialis naturae.

Hoc autem contingit dupliciter: aut quia est prius et communius quam sit natura speciei, sicut proprietates consequentes naturam generis: aut quia est posterius his quae speciem demonstrant, ut accidentia consequentia principia individui. Si ergo accipiat defectus primo modo, sic est ultima distinctio quae in littera assignatur: secundum hoc enim dicitur similitudo secundum convenientiam in illis quae consequuntur essentiam, in quantum est essentia, et non in quantum est intellectualis, ut incorruptibile et indivisibile et hujusmodi; imago autem attenditur secundum ea quae proprie intellectualem naturam consequuntur. Si autem attendatur defectus ex hoc quod est posterius, hoc est dupliciter: quia aut hoc est secundum ordinem potentiae naturalis ad potentiam: et sic primum demonstrans naturam intellectualem est potentia cognoscitiva et actus ejus, et posterius erit voluntas et actus ejus, quae consequitur apprehensionem cognoscitivae virtutis; et sic erit secunda distinctio, quia imago pertinebit ad cognitionem veritatis, quae est primum demonstrans naturam intellectualem, similitudo autem ad amorem virtutis: aut secundum ordinem potentiae ad habitum; et sic erit prima distinctio, secundum quod imago pertinet ad potentias, scilicet memoriam, intelligentiam, et voluntatem; similitudo vero ad habitus consequentes, scilicet innocentiam, et justitiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo communiter sumpta, non dividitur contra imaginem; sed similitudo deficiens a ratione imaginis, sicut proprium contra definitionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam si ponatur homo non creatus in habitibus gratuitis, constat tamen eum esse creatum in habitibus naturalibus integris et perfectis: et quantum ad hoc similitudo attenderetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentiae innotescunt per actus et passiones: et ideo per cognitionem et amorem debet intelligi potentia cognoscitiva et amativa, quae est voluntas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa non valet, quia procedit ex diversis distinctionibus: nec est inconveniens ut secundum unam distinctionem aliquid pertineat ad imaginem, et secundum aliam pertineat ad similitudinem: quia in una comparatione potest aliquid accipi ut prius aliquo, quod in alia accipitur ut posterius respectu alterius: secundum quem modum possunt comparari potentiae intellectivae naturae ad habitus, quibus inveniuntur priores, vel una ad alteram, et sic est una prior altera. Et ita sicut aliquid est prius et posterius in aliqua comparatione diversimode acceptum: ita etiam potest ad imaginem et similitudinem pertinere ratione praedicta.

RA5

Et similiter dicendum est ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intellectualitas, quamvis pertineat ad essentiam naturae intellectualis, non tamen est de ratione essentiae in quantum essentia: et ideo non pertinet ad similitudinem, quae assignatur secundum communes differentias entis, scilicet simplex et compositum, corruptibile et incorruptibile, et hujusmodi.

EX

Quare creatus sit homo, idest causa finalis hominis, et qualiter institutus, quia ex anima et corpore: haec duo in prima distinctione hujus libri dicta sunt: et qualiter et quomodo factus, hic incipit prosequi: deinde qualiter sit lapsus: hoc prosequitur 21 distinctione, et deinceps: postremo qualiter et per quam sit reparatus; hoc in 3 lib.

Et in 4.

Quae in mente rationali naturaliter sunt. Hoc potest intelligi etiam de habitibus gratuitis, ad quos anima naturaliter est ordinata, non quod per principia naturae causentur; vel potest intelligi de habitibus innatis, sicut Philosophus in 6 ethicor.

Ponit etiam quasdam virtutes naturales.

Imago ergo pertinet ad formam, scilicet specialem; similitudo ad naturam, scilicet communem: et hoc secundum ultimam distinctionem quam posuit.

Quocirca homo et imago est, et ad imaginem.

Ratio hujus est, quia haec praepositio ad notat distantiam: quia, ut dicit Augustinus, filius est imago patris nulla ex parte ei dissimilis: ideo ita dicitur imago quod non ad imaginem: homo autem, quia ipse Deum imitatur in natura intellectuali, et a perfecta imitatione filii distat, in quam tamen tendit ut potest; ideo imago dicitur, et ad imaginem.

|+d17.q1 Distinctio 17, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostendo quod homo prodiit a Deo in similitudinem ejus, sicut a causa quodammodo univoca, hic determinat productionem hominis in se, secundum quod ex suis partibus constat; et dividitur haec pars in duas: in prima determinat productionem viri; in secunda productionem feminae, 18 dist. Ibi: in eodem quoque Paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri. Prima in duas: in prima determinat constitutionem hominis; in secunda determinat locum qui sibi constituto in esse assignatus est, sicut etiam in naturalibus rei generatae debetur aliquis locus, ibi: hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in Paradiso voluptatis. Prima in duas: in prima determinat productionem hominis ex parte animae; in secunda ex parte corporis, ibi: solet quaeri, utrum Deus hominem repente in virili aetate fecerit. Circa primum tria facit: primo determinat animae productionem a Deo; secundo excludit circa hoc quorundam errores; unum ex parte creantis, ibi: non ergo carnaliter putemus Deum corporis manibus formasse corpus; alterum ex parte creati, ibi: putaverunt enim quidam haeretici, Deum de sua substantia animam creasse. Tertio determinat quamdam dubitationem, ibi: sed utrum in corpore an extra corpus, etiam inter doctores scrupulosa quaestio est.

Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in Paradiso voluptatis.

Hic determinat locum qui homini creato est assignatus, scilicet Paradisum, et dividitur in duas partes: in prima describit Paradisum; in secunda ligna Paradisi, ibi: in hoc autem Paradiso erant ligna diversi generis.

Hic duo quaeruntur. Primo de creatione ejus ex parte animae. Secundo de formatione ejus ex parte corporis.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum anima humana sit de essentia divina; 2 si non, utrum sit de aliqua materia creata; 3 utrum anima extra corpus creata sit.

|a1 Articulus 1: Utrum anima humana sit de essentia divina.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit de essentia divina, per id quod habetur genes. 2, 7: inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae. Sed illud quod inspirat aliquid, flatum de se emittit. Ergo anima est de essentia Dei.

AG2

Praeterea, dicitur Act. 17, 28: nos enim genus Dei sumus. Hoc autem non convenit homini nisi secundum animam, qua ab aliis sensibilibus secernitur. Ergo videtur quod anima sit de substantia naturae divinae.

AG3

Praeterea, cum naturalis operatio consequatur naturam, oportet ea quae in operatione conveniunt, in natura vel essentia convenire. Sed anima rationalis convenit in operatione intellectus cum Deo, ut Philosophus in 10 ethic.

Dicit. Ergo communicat cum ipso in essentia.

AG4

Praeterea, omne quod intelligitur, intelligitur per similitudinem vel identitatem; oportet enim quod intellectus in actu sit intellectum in actu, quod non contingit, nisi vel quia sunt idem per essentiam, sicut Deus seipsum intelligit, vel quia similitudo intellecti recipitur in intelligente ut perfectio ejus. Sed intellectus noster intelligit Deum, et similiter materiam primam. Ergo vel per similitudinem, vel per identitatem. Sed hoc non potest esse per similitudinem abstractam ab eis, quia a simplicissimo nihil potest abstrahi. Ergo oportet quod intelligat ipsa per identitatem; et sic est idem per essentiam Deus et materia prima et anima intellectiva.

AG5

Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus idem. Sed intellectus et materia prima et Deus sunt, et nullo modo differunt.

Ergo sunt penitus idem. Probatio mediae quantum ad secundam partem: quia prima constat. Quaecumque differunt, aliqua differentia differunt; sed omne quod differt ab altero aliqua differentia, est compositum ex differentia et quodam alio. Cum ergo praedicta tria sint penitus simplicia, videtur, quod nullo modo differant.

AG6

Praeterea, illud quod participatur ab esse cujuslibet rei, est de essentia cujuslibet rei. Sed, sicut dicit dionysius, participatione divinae bonitatis anima et omnes aliae res sunt et bonae sunt. Ergo videtur quod divina bonitas sit essentia cujuslibet animae et cujuslibet rei. Sed divina bonitas est sua essentia.

Ergo essentia divina est ipsa essentia animae, vel aliquid ejus.

SC1

Sed contra, illud quod est in se tantum actus, non est possibile ad speciem alteram, vel ad esse aliud. Sed essentia divina est actus purus, cui nulla potentia permiscetur. Ergo non est possibilis ad hoc ut transformetur in naturam animae vel alicujus alterius, vel additionem aliquam recipiat.

SC2

Praeterea, ei quod est actus purus, non admiscetur aliqua privatio: quia privatio est ejus quod est natum haberi, et nondum habetur. Sed animae adjunguntur multi defectus vel privationes, ut ignorantia, malitia, et hujusmodi. Ergo anima non est de essentia divina.

CO

Respondeo dicendum, quod quorundam antiquorum Philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum: ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dixit: et illos etiam antiquos Philosophos secuti sunt quidam moderni; ut David de dinando.

Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas, et substantias aeternas separatas; et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit yle; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit noym, vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum; et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. Verumtamen haec positio et sensui contradicit, et a philosophis sufficienter improbata est.

Alii vero minus errantes dixerunt, Deum esse, non quidem essentiam omnium, sed substantiarum intellectivarum, considerantes similitudinem operationis, et dignitatem intellectus, et immaterialitatem ejus: qui error ortum habere potuit ex opinione Anaxagorae, qui posuit intellectum moventem omnia: et fulcimentum habere potuit ex auctoritate Genesis I inducta, male intellecta. Sed hoc etiam fidei contrariatur, et Philosophorum dictis, qui substantias intellectuales in diversis ordinibus constituunt, et intellectum humanum ultimum in ordine omnium intellectualium, inter quos primum ponunt intellectum divinum: et hunc quidem esse omnino immobilem, et fides tenet, et ratio demonstrat; anima autem humana aliquo modo variabilis est, scilicet secundum virtutem et vitium, et scientiam et ignorantiam.

Horum autem omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo, nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis iudicium rerum naturalium sumere volunt: unde quaecumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt quod communicarent in una re: et inde ortus est error Parmenidis et melissi, qui videntes ens praedicari de omnibus, locuti sunt de ente sicut de una quadam re, ostendentes ens esse unum et non multa, ut eorum rationes indicant in 1 physicor. Recitatae. Ex hoc etiam secuta est opinio Pythagorae et Platonis, ponentium mathematica et intelligibilia principia sensibilium: ut quia numerus invenitur in his et illis, quae communicant in numero, sint etiam in quadam essentia unum; et similiter quia socrates et Plato sunt homo, quod sit unus homo per essentiam, qui de omnibus praedicatur. Ex hoc etiam procedunt plures rationes Avicbronis in libro fontis vitae, qui semper unitatem materiae venatur ex aequali communitate praedicationis. Ex hoc etiam derivatur opinio quae dicit, unam essentiam generis esse in omnibus speciebus re, non tantum secundum rationem.

Sed hoc fundamentum est valde debile: non enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud: unde intellectus accipiens humanitatem non secundum quod est hujus, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus: et ita etiam non est necessarium quod si in anima est natura intellectualis et in Deo, quod sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam, per quam eandem essentiam utrumque dicatur ens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, illa auctoritas non cogit ponere animam de substantia Dei esse. Primo, quia hoc quod homo flando emittit, est de aere exteriori quem respirando attrahit, non de substantia ejus. Secundo, quia etsi esset de substantia sufflantis, nullo modo esset de substantia animae, etsi etiam poneretur de substantia corporis. Deus autem hoc modo se habet ad totum universum regendo ipsum, sicut anima ad corpus; unde non sequitur animam hominis esse de substantia Dei. Tertio, quia anima tantummodo corpori dominatur, unde flatum non nisi de corpore facere potest; Deus autem est supra omnem naturam; unde non oportet ut de corporalibus elementis animam faciat; sed de nihilo eam creat immensitate potestatis suae; unde figurative dicitur flare, quasi flatum faceret. Isaiae 57, 16: omnem flatum ego feci.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dicimur nos esse genus Dei quantum ad animam, non ita quod anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem quae etiam in Deo est; secundum quod etiam dicitur ad imaginem Dei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum anima non habeat eandem operationem numero quam Deus habet, sed similem, non sequitur quod habeat eandem naturam, sed similem: nec ex tali similitudine unitas essentiae concludi potest, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturae, sed per unionem ad ipsum, quae est vel per aliquam similitudinem non quidem abstractam, sed effluxam a Deo in intellectum; et hunc modum intelligendi vocat Avicenna, per impressionem, dicens, intelligentias in nobis esse ex hoc quod impressiones earum in nobis sunt: vel per unionem ad ipsam essentiam lucis increatae, sicut erit in patria. Materia autem prima cognoscibilis est, non per aliquam speciem ab ipsa receptam, sed per analogiam ad formam, ut dicitur in 1 phys.; et ideo est de illis quae suo defectu perfecte intelligi non valent, ut dicit boetius in Lib. De duabus naturis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum in 10 metaph., non est idem esse diversum et esse differens: quia differens ad aliquid dicitur (unde oportet omne differens, proprie loquendo, aliquo differre); diversum autem absolute dicitur; unde quae diversa sunt, non oportet aliquo diversa esse, sed seipsis: si enim oporteret omnia diversa in aliquo differre, in infinitum abiretur; et ideo oportet devenire ad prima simplicia, quae seipsis diversa sunt, ut patet in differentiis, quibus species distinguuntur. Si ergo differens stricte sumatur secundum praedictam acceptionem, sic prima propositio falsa est, eo quod aliqua non differunt quae diversa sunt. Idem autem non differenti sed diverso opponitur. Si autem sumatur differens large pro diverso et differenti, sic prima propositio vera est, sed media est falsa, ut ex praedictis patet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte.

|a2 Articulus 2: Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima ex aliqua materia constituta sit. Omne enim quod est hoc aliquid in natura, est compositum ex materia, ut in 2 de anima patet. Sed anima rationalis est hujusmodi: quia est per se sine corpore existens, ab alia anima ejusdem speciei numero distincta. Ergo etc..

AG2

Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, oportet materiam inveniri, cum proprietates rei a re non separentur. Sed in anima inveniuntur quaedam proprietates materiae, ut subjici, recipere, pati, et hujusmodi. Ergo videtur quod sit ex materia composita.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 2 metaph., necesse est imaginari materiam in re mota.

Sed animae mutabilitas ostenditur ex hoc quod vitiis et fallaciis deformis redditur; formatur autem virtutibus veritatisque doctrina, secundum Augustinum.

Ergo in anima est materia.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum, in 8 metaph., nullius agentis actio terminatur nisi ad compositum. Sed actio creantis Dei terminatur ad animam, quam in esse producit. Ergo est ex materia et forma composita.

AG5

Praeterea, nihil vivit seipso nisi Deus. Sed anima non tantum vivificat corpus, sed etiam vivit.

Ergo seipsa non vivit, sed aliquo sui. Sed omne illud in quo est principium vitae et recipiens vitam, est ex materia et forma compositum. Ergo etc..

AG6

Praeterea, in omni creato differt quod operatur et quo operatur: quia solum primo agenti convenit per essentiam agere; aliis autem per participationem alicujus quod ad essentiam additur.

Sed anima habet operationes proprias, et sic illis operationibus ipsa est operans. Ergo non est quo operatur: et sic non videtur esse forma simplex, sed materiam habens: quia forma est principium quo operatio producitur.

SC1

Sed contra, quanto aliquid est propinquius uni primo et simplici, tanto magis est unum et simplex, ut in libr. De causis dicitur.

Sed inter formas naturales anima Deo est propinquior. Ergo cum aliae formae sint simplices, multo fortius anima.

SC2

Praeterea, formae substantialis non est forma substantialis, sicut nec qualitatis qualitas. Sed omne quod habet materiam, habet etiam substantialem formam dantem esse materiae. Cum ergo anima sit forma substantialis, videtur quod ex materia composita non sit.

SC3

Praeterea, Augustinus, deducendo per singula, ostendit animam ex materia non esse factam. Non enim potest facta fuisse ex materia spirituali rationali. Quia si natura rationalis ex qua fit, beata fuisset, non in pejus immutata esset, quia materia, cum formatur a Deo, in melius formatur. Si vero misera fuit, oportet quod praecesserit culpa; quod est contra apostolum, Roman. 9, 12: cum nondum aliquid boni egissent aut mali etc.. Si autem nec beata nec misera, tunc usum rationis nondum habebat, sicut in pueritia contingit, et sic otiosa erat. Similiter nec ex materia spirituali irrationali: quia hoc esset propinquum opinioni quae ponit animarum de corpore in corpus transitum; et sic pejus adhuc, quia illa positio non dicit animam bestiae in hominem transire, sed e converso. Similiter nec ex materia corporali: non enim ex eodem facta est anima ex quo facta est caro. Et praeterea, cum anima aliquid intelligit, ab omnibus corporalibus se retrahit: quod non contingeret, si de natura corporis esset. Sed ex omnibus praedictis sic potest argui. Omne quod habet materiam, secundum Augustinum, dicitur ex materia factum, quamvis materia tempore non praecesserit.

Si ergo anima non potest dici facta ex materia, ut probatum est, anima materiam non habet.

CO

Respondeo dicendum, quod mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam; sed ipsas esse simplices formas et naturas; quamvis quidam aliter dicant.

Et praeter alias rationes quibus hoc de Angelis impossibile videtur, ut supra, distinct. 4, dictum est, etiam quadam speciali ratione materia a ratione animae secluditur: cum enim anima sit forma corporis, oportet quod vel secundum totam essentiam suam sit corporis forma; vel secundum partem essentiae suae. Si secundum essentiam suam totam, impossibile est quod pars essentiae sit materia: quia id quod in se est potentia pura, non potest esse forma vel actus alicujus: omnis autem potentia in genere substantiae est potentia pura, quia est immediatum subjectum substantialis formae et generationis, ut in 1 de generatione dicitur. Si autem secundum partem substantiae suae est forma corporis, per quam est in actu, et non secundum alteram quae est materia ejus; sequuntur duo inconvenientia. Unum est quod unus actus numero est forma diversarum materialium, scilicet materiae corporalis, et materiae spiritualis, ex qua essentia animae constituitur. Aliud est quod in potentiis non unius generis est unus actus perficiens; corporalis enim materia et spiritualis non possunt esse unius rationis. Et praeterea illud quod est tantum actus corporis viventis, animam vocamus. Ex simili ratione Avicenna ostendit in sua metaphysica, intelligentias esse simplices. Nec tamen negamus animam rationalem quemdam modum compositionis habere, scilicet ex esse et quod est, ut supra, dist. 3 de Angelis, et in 1, dist. 8, de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo, sed sunt per esse compositi: et in hoc anima deficit a simplicitate divina. Hoc etiam, in 1, dist. 8, plenius expositum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc aliquid in natura potest dici ex duobus. Aut ex eo quod habet esse subsistens in natura; et sic anima rationalis est hoc aliquid. Sed ex hoc non sequitur quod ex materia componatur: hoc enim subsistenti accidit, scilicet ex materia componi. Alio modo potest dici hoc aliquid per hoc quod aliquid quod est pars essentiae suae, individuatur: et sic anima non est hoc aliquid principium enim individuationis animarum est ex parte corporis; et tamen etiam post separationem corporis remanent individuae et distinctae, ut in 1 Lib. Dictum est, dist. 8: et sic accipit Philosophus hoc aliquid in 2 de anima; unde ibi expresse negat animam esse hoc aliquid.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pati et recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur de anima et de rebus materialibus aequivoce, ut patet ex Philosopho in 3 de anima, et ex Commentatore ibidem: unde non oportet quod materia in anima inveniatur; sed sufficit quod sit ibi aliqua potentialitas.

Qualis autem illa sit, supra, 3 dist., de Angelis, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non requiritur materia ejusdem rationis ad omnes motus: quia ad motum localem non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, sed solum quae est in potentia ad ubi. Similiter etiam ad variationem quae est de vicio ad virtutem, vel e converso, non requiritur materia quae sit in potentia ad esse, quasi pars essentiae ipsius mobilis; sed requiritur materia tantum quae sit in potentia ad virtutem, et haec est ipsa substantia animae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur de agente naturali, quod ex materia operatur, ut rationes suae ostendunt, quae ex hoc principio procedunt quod in omni factione oportet esse tria, scilicet ex quo fit, et id in quod factio terminatur, et ipsum faciens: et ex hoc concludit quod fieri non est formarum nisi per accidens.

Ista autem principia non concedimus in actione divina per quam animam creat; et ideo non oportet animam, vel aliam substantiam spiritualem a Deo creatam ex materia compositam esse: quia etiam secundum Avicennam, agens divinum non agit per motum ut materiam exigat. Commentator etiam dicit in 11 metaphys., quod actio aequivoce dicitur de actione qua Deus agit, et de actione naturali.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum in 2 de anima, vivere nihil aliud est quam esse viventium: unde sicut anima rationalis est nec est, illud quo est: ita etiam vivit, nec est illud quo vivit. Sed sicut illud quo est formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum esse; ita id quo vivit formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae ejus, sed ipsum suum vivere.

Sed id quo est et quo vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit: in rebus quidem compositis mediante forma, quae est pars essentiae earum; in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. Deus autem non est nec vivit ab aliquo efficiente principio; sed ipse etiam est suum vivere et suum esse: et in utroque horum deficit anima a perfectione divinae vitae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illud quo operatur anima, dupliciter acceptum differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus; quae constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu vel intellectu: quae non est essentia ejus, sed virtus ab essentia fluens. Neutro autem modo Deus operatur alio a se, quia a seipso operari habet, et ipse est sua virtus.

Non autem dicitur anima operari aliquo quod non sit ipsa sed pars essentiae suae, sicut corpora naturalia operantur forma quae est pars essentiae eorum, licet mediante aliqua virtute quasi instrumento, sicut ignis mediante calore.

|+d17.q2 Distinctio 17, 2

|a0 Prologus

Tertio quaeritur, utrum anima extra corpus creata sit; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum sit una anima vel intellectus omnium hominum, quasi quaedam substantia separata in omnia corpora influens; 2 si sint plures, utrum sint in corpore, an extra corpus creatae.

|a1 Articulus 1: Utrum anima intellectiva vel intellectus sit, unus in omnibus hominibus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima rationalis vel intellectus sit unus numero in omnibus. Nulla enim forma multiplicatur secundum esse ad divisionem materiae, nisi forma materialis. Sed intellectus, ut in 3 de anima probatur, non est forma materialis, cum non sit actus corporis cujusdam: quod ex ipso suo actu probatur, quia cognoscit omnes formas materiales; quod non posset esse, si aliquam earum haberet in natura sua, vel determinaretur ad eam ex corpore cujus esset actus: sicut virtus visiva non cognosceret omnes colores, si pupilla quae est organum ejus, haberet determinatum colorem.

Ergo intellectus non multiplicatur secundum esse ad divisionem materiae; et ita manet unus in omnibus individuis humanae speciei, quae non nisi per materiam dividuntur.

AG2

Praeterea, impossibile est quod principium sit materialius quam principiatum, quia principium oportet esse simplicius. Sed, sicut ab omnibus conceditur, aliquae sunt potentiae animae rationalis quae non sunt actus corporis cujusdam, nec organae affixae, cujus principium et radix est ipsa essentia animae. Ergo videtur quod nec ipsa anima rationalis corpori uniatur per essentiam suam sicut actus ejus; et ita sequitur, ut videtur, quod ad divisionem corporum, anima rationalis non distinguatur.

AG3

Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum sui, ut ex dionysio et ex Lib. De causis habetur. Si ergo intellectus individuetur ad divisionem corporis, ut sit alius

diversorum, oportet quod formae intellectuales in eo receptae, etiam sint individuatae: ex quo videntur sequi duo inconuenientia.

Unum est, cum nullum particulare sit intellectum in actu, sed in potentia, quod huiusmodi species non erunt intelligibiles in actu, sed indigebunt intelligi per alias species, et sic in infinitum procedetur. Aliud est quod erit idem modus recipiendi formas in materia prima et in intellectu possibili, quia utrobique recipiuntur ut sunt istae, et non ut sunt formae simpliciter: et ita, sicut materia prima non est cognoscibilis per formas quas recipit, ita nec intellectus possibilis, ut videtur.

AG4

Praeterea, quaecumque distinguuntur ad invicem, oportet quod aliquid diversum sit in natura utriusque. Sed cum intellectus nihil sit eorum quae sunt ante intelligere, videtur quod non sit aliquid diversum invenire in eo nisi secundum diversitatem specierum intellectivarum. Ergo non differunt intellectus istius et illius per essentiam, sed per species intellectas tantum.

AG5

Praeterea, in omnibus substantiis per se existentibus et immaterialibus diversitas secundum numerum redundat in diversitatem speciei: quia si habent esse suum absolutum subsistens, non possunt distingui essentialiter per aliquid quod sit extra essentiam earum, super quod deferantur, sicut formae corporales super materiam delatae.

In essentia autem earum non est diversitas formae, quae diversitatem speciei inducit. Sed non est dicere quod intellectus diversorum hominum differant secundum speciem, quia et ipsi homines specie differunt ad diversitatem suarum formarum. Ergo cum anima rationalis sit substantia in se subsistens (alias post corpus non maneret), et etiam sit immaterialis, videtur quod nec etiam numero in diversis hominibus differat.

SC1

Sed contra est, quod impossibile est plurium individuorum esse unam formam numero. Sed anima rationalis est forma cujuslibet hominis: si enim homo haberet esse a substantia sensitivae, vel nutritivae, non posset in homine inveniri quantum ad suum esse primum unde animalia excederet; quod est inconueniens. Ergo impossibile est unam tantum esse animam rationalem omnium.

SC2

Praeterea, impossibile est inveniri diversitatem quoad esse secundum in illis quorum nulla est diversitas quoad esse primum: quia diversitas secundarum perfectionum et contrarietas non potest esse simul cum unitate perfectionis primae, quia sic contraria essent in eodem. Sed nos invenimus perfectiones ultimas quantum ad esse secundum, esse in diversis hominibus diversas et contrarias; quorum quidam sunt stulti et quidam sapientes, et quidam vitiosi et quidam virtuosus. Ergo oportet primam perfectionem, scilicet animam, quantum ad esse primum, in diversis variari.

SC3

Praeterea, anima est forma corporis et motor.

Sed in corporibus caelestibus, secundum positionem Philosophorum, diversis corporibus assignantur diversi motores. Ergo videtur quod multo fortius in diversis hominibus sint diversae animae.

CO

Respondeo dicendum, quod circa unitatem et diversitatem animae rationalis sunt plures Philosophorum opiniones, praetermissis illis qui ponunt intellectum esse unum in tota natura intellectuali, vel qui ponunt intellectum esse idem quod divina essentia. Ad quarum intellectum oportet intelligere, quod distinguitur secundum Philosophos tripliciter intellectus: scilicet intellectus possibilis, intellectus agens, et intellectus in habitu: et dicitur intellectus possibilis qui est in potentia ad recipiendum omnes formas intellectas, sicut oculus est in potentia ad recipiendum omnes colores; intellectus autem agens dicitur qui facit intelligibilia in potentia esse in actu, sicut lumen quod facit colores in potentia visibiles, esse actu visibiles: intellectus autem in habitu vel formalis ab eis dicitur quando intellectus possibilis jam perfectus est specie intelligibili, ut operari possit: nulla enim potentia passiva habet operationem nisi per speciem objecti sui perfecta fuerit, sicut visus non videt antequam recipiat speciem coloris.

His ergo visis, sciendum est, quod in hoc fere omnes Philosophi concordant post Aristotelem, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam; et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri.

Si enim, ut Anselmus probat, reparationem hominis per Angelum Deus fieri noluit, ne paritas hominis et Angeli in gloria tolleretur, dum Angelus homini fieret causa salutis; similiter si poneretur anima nostra secundum naturalem operationem dependere ab aliqua intelligentia vel Angelo, non posset rationabiliter sustineri, quod anima Angelis par sit in gloria futura, quia ultima perfectio uniuscujusque substantiae est in complemento suae operationis: et ideo uniri cum intelligentia agente ponunt praedicti Philosophi ultimam felicitatem hominis.

Et ideo quidam catholici doctores corrigentes hanc opinionem, et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt, ipsum Deum esse intellectum agentem; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est; et hoc confirmant per hoc quod dicitur joan. 1, 9: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

De intellectu autem possibili similiter fuit magna diversitas inter Philosophos sequentes Aristotelem. Quidam enim dixerunt, intellectum possibilem esse diversum in diversis; quidam vero esse unum in omnibus. Eorum autem qui posuerunt eum diversum esse in diversis, sunt tres opiniones.

Quidam enim dicunt, intellectum possibilem nihil aliud esse quam praeparationem quae est in natura humana ad recipiendam impressionem intellectus agentis; et hanc esse virtutem corporalem consequentem complexionem humanam: et haec fuit opinio Alexandri. Sed hoc non potest stare etiam secundum intentionem Aristotelis qui vult quod intellectus possibilis sit receptivus specierum intelligibilium. Praeparatio autem non est receptiva, sed magis praeparativa: praeparatum autem hac praeparatione est corpus, vel virtus in corpore: et ita illud quod recipit formas intelligibiles, esset corpus, vel virtus in corpore: quod Philosophus improbat. Praeterea sequeretur quod intellectus possibilis non esset virtus cognoscitiva. Nulla enim virtus causata ex commixtione elementorum, est cognoscitiva: quia sic qualitas elementorum ageret ultra suam speciem, quod est impossibile.

Et ideo alii dixerunt, quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu: et haec est opinio Avempace. Sed hoc etiam est impossibile: quia, secundum Philosophum in 3 de anima, phantasmata quae sunt in imaginativa, se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum: et ideo oportet quod phantasmata sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum: unde aptitudo quae est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quae est in patiente in potentia, ut sit patiens in actu: aptitudo autem quae est in imaginativa, est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est quod idem sit movens et motum, et agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis. Praeterea, adhuc sequeretur quod virtus recipiens intelligibilia in actu, quae dicitur intellectus possibilis, esset utens organo corporali, cum virtus imaginativa habeat determinatum organum.

Sciendum est etiam, quod secundum has opiniones intellectus possibilis generatur generato corpore, et corrumpitur corrupto corpore: et cum non sit differentia intellectus in diversis hominibus nisi intellectus possibilis, quia agens est unus; sequeretur quod illud quod remanet de intellectu ex omnibus hominibus post mortem, esset unum numero, scilicet intellectus agens: et hoc est valde haereticum, quia sic tolleretur retributio meritorum post mortem.

Et ideo tertia opinio est Avicennae qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est.

Eorum autem qui ponunt unum intellectum possibilem in omnibus, duplex est opinio. Una est themistii et theophrasti, ut Commentator eis imponit in 3 de anima. Dicunt enim, quod intellectus in habitu, qui est tertius, est unus in omnibus, et aeternus, et est quasi compositus ex intellectu agente et possibili, ita quod intellectus agens est sicut forma ejus, et per continuationem intellectus possibilis continuatur etiam in nobis intellectus agens; ita quod intellectus agens est de substantia intellectus speculativi, qui etiam dicitur intellectus in habitu, per quem intelligimus: et hujusmodi signum inducunt, quia illa actio intellectus quae est in potestate nostra, pertinet ad intellectum in habitu. Cum ergo abstrahere species a phantasmatis sit in potestate nostra, oportet quod intellectus agens sit intellectus in habitu sicut forma ejus. Et ad hanc positionem deducuntur qui ex demonstratione Aristotelis volunt habere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus: quia non est hoc aliquid nec virtus in corpore; et per consequens quod sit aeternus. Et dicunt iterum, quod intellectus agens similiter sit aeternus, et quod impossibile sit effectum esse generabilem et corruptibilem, si agens et recipiens sit aeternum. Unde posuerunt, quod species intellectae sunt aeternae; et ideo non contingit quod intellectus quandoque intelligat et quandoque non, per hoc quod fiant novae species intelligibiles quae prius non fuerunt; sed ex conjunctione intellectus agentis cum possibili, secundum quod continuatur in nobis per impressionem suam. Sed hanc opinionem Commentator improbat: quia sequeretur quod formae rerum naturalium quae intelliguntur, essent ab aeterno sine materia, et extra animam, ex quo species illae non ponuntur in intellectu possibili ut forma ejus; quia forma intellectus possibilis ponitur ab eis intellectus agens. Sequeretur etiam, cum ultima perfectio hominis sit secundum intellectum in habitu, et prima secundum intellectum possibilem, quod homo non differret ab homine neque secundum ultimam perfectionem neque secundum primam; et sic esset unum esse et una perfectio omnium hominum, quod est impossibile. Et ideo ipse tenet aliam viam, quod tam intellectus agens quam possibilis, est aeternus et unus in omnibus; sed species intelligibiles non sunt aeternae; et ponit quod intellectus agens non se habet ad possibilem ut forma ejus, sed ut artifex ad materiam; et species intellectae abstractae a phantasmatis, sunt sicut forma intellectus possibilis, ex quibus duobus efficitur intellectus in habitu.

Et per hanc positionem nititur evadere omnia inconvenientia quae contingunt themistio. Primo, quia ostendit quod non est necessarium quod si intellectus agens est aeternus et recipiens aeternum, scilicet intellectus possibilis, quod formae sint aeternae, scilicet species intelligibiles. Sicut enim species visibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse spirituale, scilicet visum; et aliud in quo habet esse materiale, scilicet corpus coloratum; ita etiam species intelligibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata quae sunt in imagine, et secundum hoc esse istae species non sunt aeternae: aliud est in quo habet

esse immateriale, scilicet intellectum possibilem; et secundum hoc subjectum non habent quod sint generabiles et corruptibiles. Sed ista responsio nulla videtur.

Sicut enim non est eadem numero species coloris quae est in pariete et quae est in oculo; ita non est eadem numero species quae est in imaginatione et in intellectu possibili; unde adhuc remanet quod illa species quae est in intellectu possibili, habeat unum subjectum tantum, et illa quae est in imaginatione generabilis et corruptibilis, sit alia numero: nisi forte dicatur, quod sunt aeternae simpliciter, sed non quo ad eum in quo ab aeterno non sunt phantasmata, quorum similitudines sunt apud intellectum possibilem. Sed tamen, cum nulla phantasmata sint aeterna, adhuc sequeretur quod illae species quae sunt ab aeterno in intellectu possibili, non essent abstractae ab aliquibus phantasmatibus; et hoc est contra intentionem et verba Philosophi.

Secundo autem nititur ostendere, quod ex hac positione non sequitur quod omnium hominum sit unum esse et una operatio, secundum quam omnes sint aequaliter facientes. Dicit enim, quod cum species intellecta se habeat ad intellectum possibilem quodammodo ut forma ad materiam, hoc modo quod ex eis quodammodo efficitur unum completum, conjunctio ejus ad nos est per id quod est formale in dicta conjunctione, scilicet per speciem intellectam (cujus unum subjectum dicit esse phantasma, quod est in nobis) et ad ipsum intellectum possibilem. Unde cum in diversis sint diversa phantasmata, diversis hominibus conjungitur intellectus possibilis diversa conjunctione: et ex hoc homines habent esse diversum: ex hoc etiam unus scit quod alter ignorat, quia secundum unam speciem intellectam conjungitur uni secundum quam non conjungitur alteri, quamvis quaedam intentiones intellectae sint, ut primae conceptiones intellectus, secundum quas omnibus conjungitur, a quibus intellectus possibilis nunquam denudatur, hominibus ab aeterno existentibus, ut ipse dicit. Unde concludit quod illud quod est in nobis de intellectu, quodammodo est corruptibile, et quodammodo est incorruptibile: quia ex parte illa unde multiplicantur phantasmata, accidit corruptio; sed ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas. Unde sequitur etiam ex hoc quod post corporum corruptionem nulla diversitas animarum remaneat. Sed haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter. Primo, quia, ut dictum est, species quae est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto; sed est similitudo illius; unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligamus.

Secundo, quia conjunctio intellectus cum specie intellecta, est per operationem intellectus, pertinens ad perfectionem secundam; unde impossibile est quod mediante tali conjunctione acquiratur homini perfectio sua prima et esse substantiale: et sic, cum homo ex tali conjunctione sit habens intellectum, ut dicunt, homo non esset homo in specie determinata per hoc quod est habens intellectum: quia illud medium, scilicet species intellecta, cum utroque extremorum conjungitur modo accidentis ad subjectum, scilicet cum virtute imaginativa, et cum intellectu possibili; quod est contra Philosophum in 8 metaph., ubi dicit, animam corpori nullo mediante uniri, nec etiam mediante scientia, ut Licophron dicebat; in quod ista positio redire videtur. Tertio, quia operatio non egreditur ab objecto, sed a potentia: non enim visibile videt, sed visus. Si ergo non conjungitur intellectus nobiscum, nisi per hoc quod species intellecta aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic homo, scilicet socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quae ipse imaginatur: et plura alia absurda non difficile est adducere.

Et ideo, remotis omnibus praedictis erroribus, dico cum Avicenna, intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales: et superaddo etiam, intellectum agentem esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quod naturalem operationem explere possit; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia.

Nec iterum dico, haec duo, scilicet intellectum agentem et possibilem, esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes; quia quaecumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eandem potentiam; propter quod memoria a sensu distinguitur, quia recipere species sensibilium, quod est sensus, et tenere, quod est memoriae, reducuntur in contraria principia etiam in corporibus, scilicet humidum, et siccum. Cum ergo recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu: impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias. Sed quomodo possint radicari in una substantia, est difficile videre: non enim videtur quod uni substantiae possit convenire esse in potentia respectu omnium formarum intelligibilium, quod est intellectus possibilis, et esse actu respectu omnium illarum, quod est intellectus agentis: alias non posset facere omnes formas intelligibiles, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Sed tamen sciendum quod non est inconveniens aliqua duo esse, quorum utrumque secundum diversa est in potentia respectu alterius; sicut ignis est in potentia frigidus, quod actu aquae convenit; et aqua est in potentia calida, quod actu est in igne; unde agunt et patiuntur ad invicem. Similiter dico quod se habet res sensibilis ad animam intellectivam: res enim sensibilis est potentia intelligibilis, et actu naturam distinctam habens: in anima vero est actu lumen intellectuale; sed determinatio cognitionis respectu hujus vel illius naturae est in potentia; sicut pupilla est in potentia respectu hujus vel illius coloris; et ideo anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quae est intellectus agens; et habet virtutem per quam est in potentia, ut efficiatur in actu determinatae

cognitionis a specie rei sensibilis, factae intelligibilis actu: et haec virtus vel potentia dicitur intellectus possibilis: et harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus non negatur esse forma materialis quin det esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum; et ideo oportet quod ad divisionem materiae, quae causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, idest animae intellectivae.

Sed dicitur immaterialis respectu actus secundi, qui est operatio: quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animae non exit operatio nisi mediante virtute ejus vel potentia; unde cum habeat quasdam virtutes quae non sunt actus aliquorum organorum corporis, oportet quod quaedam operationes animae sint non mediante corpore.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quodcumque conjunguntur duo quorum unum est potentius altero, et trahit ad se illud, habet aliquam virtutem praeter illud quod sibi subjicitur; ut patet in flamma; quia ignis vincens vaporem cui conjungitur, habet virtutem illuminandi, ultra quam possit se extendere actio vaporis incensi calefaciendo. Cum ergo in conjunctione formae ad materiam forma inveniatur dominans; quanto forma est nobilior, et magis vincens materiam, tanto magis poterit habere virtutem praeter conditionem materiae. Unde quaedam corpora mixta praeter virtutes qualitatum activarum et passivarum, quae tenent se ex parte materiae, habent quasdam virtutes quae consequuntur speciem, ut quod magnes attrahit ferrum: et magis hoc invenitur in plantis, ut patet in augmento quod terminatur per virtutem animae, quod non posset esse per virtutem ignis, ut dicitur 2 de anima: et hoc adhuc invenitur plus in animalibus, quia sentire omnino est supra virtutem qualitatum elementarium: et perfectissime in anima rationali, quae est nobilissima formarum; et ideo ipsa habet quasdam virtutes in quibus nullo modo communicat corpus, et quasdam in quibus communicat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit. Nec oportet omne singulare esse intelligibile tantum in potentia (sicut patet de substantiis separatis), sed in illis quae individuantur per materiam, sicut sunt corporalia: sed species istae individuantur per individuationem intellectus; unde non perdunt esse intelligibile in actu; sicut intelligo me intelligere, quamvis ipsum meum intelligere sit quaedam operatio singularis. Patet etiam per se, quod secundum inconveniens non sequitur: quia alius individuationis modus est per intellectum et per materiam primam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut Commentator etiam dicit in 3 de anima, illud quod est receptivum aliquorum, non oportet quod sit privatum qualibet natura determinata, sed quod sit denudatum a natura receptorum, sicut pupilla a natura colorum: et ideo intellectum possibilem necesse est habere naturam determinatam; sed ante intelligere, quod est per receptionem speciei, non habet in natura sua aliquid eorum quae a sensibilibus recipit: et hoc est quod dicitur, quod nihil est eorum quae sunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis anima non habeat materiam partem sui ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, cujus perfectio est; ad ejus enim divisionem multiplicatur secundum numerum, et non secundum speciem. Secus autem est in illis substantiis immaterialibus quae non habent etiam materiam cujus sint formae: quia in eis nulla materialis multiplicatio esse potest, sed tantum formalis, quae diversitatem speciei inducit.

¶a2 Articulus 2: Utrum animae fuerint creatae extra corpora.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod animae fuerint creatae extra corpora. Genes. 2, 2, dicitur, quod die septimo requievit Deus ab omni opere quod patrarat, idest cessavit aliquod opus novum facere. Sed novum opus est quod nec in se unquam fuit, nec in materia praecessit. Cum ergo anima immaterialis sit, et non possit dici quod secundum materiam praecesserit in operibus sex dierum, videtur quod ipsa in se praecesserit: alias Deus novum opus faceret in animae creatione.

Ergo videtur quod animae extra corpora creatae fuerunt, cum corpora singularium ab initio non fuerint.

AG2

Si dicas, quod quamvis anima non praecesserit in materia in operibus sex dierum, praecessit tamen quantum ad rationem seminalem; contra. Si ratio seminalis animae praecesserit, oportet quod in aliqua creatura praecesserit, vel corporali, vel spiritali. Sed illud in quo est ratio seminalis alicujus rei, est effectivum ejus: unde Philosophus in 2 physic. Ponit semen in genere causae efficientis. Ergo vel Angelus esset factor animae, ut Philosophi quidam posuerunt, quod falsum est; vel aliqua creatura corporalis, quod est magis falsum.

Ergo et primum est impossibile.

AG3

Praeterea, opus creationis praecedit distinctionem et ornatum. Sed anima educitur in esse per creationem. Ergo non incipit esse post opera sex dierum, in quibus res distinctae et ornatae sunt; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, omne illud quod non dependet ab altero secundum suum esse, potest incipere non incipiente illo. Sed anima rationalis non dependet ex corpore secundum suum esse, cum destructo corpore remaneat. Ergo non videtur inconueniens ponere animas extra corpus creatas.

AG5

Praeterea, anima et Angelus conveniunt in natura intellectuali. Cum ergo naturae intellectualis conditio sit immaterialitas, videtur quod sicut Angeli ex sua creatione habent quod corpori non uniuntur, similiter animae rationales in sua creatione corpori unitae non sint.

AG6

Praeterea, magis pertinet ad perfectionem universi natura spiritualis quam corporalis. Si ergo animae rationales quotidie de novo creentur, videtur quod a principio universum perfectum non fuerit, et quod quotidie ejus perfectioni adjiciatur: cujus contrarium habetur genes. 2, 1: igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum.

SC1

Sed contra, proprius actus est in propria potentia. Sed anima rationalis est proprius actus corporis. Ergo videtur quod non sit nisi in corpore.

SC2

Praeterea, terminus motus nunquam praecedit motum, praecipue in generatione. Sed anima est terminus generationis humanae, sicut quaelibet alia substantialis forma rei generatae. Ergo ante generationem corporis anima esse non potuit.

CO

Respondeo dicendum, quod quorundam antiquorum opinio fuit animas esse extra corpora a principio creatas: cujus erroris occasio fuit quod animam corpori uniri posuerunt quasi accidentaliter, sicut nautam navi, vel sicut hominem indumento, ut de Platone Gregorius Nyssenus narrat: unde dicebat, hominem esse animam corpore indutam: et ideo etiam, secundum Pythagoricos, de corpore in corpus transibat. Hoc autem Aristoteles reprobat, ostendens animam, cum det esse substantiale et specificum in tali corpore, habere essentialem habitudinem ad corpus, intantum quod anima quae dat esse uni corpori, aliud perficere non possit.

Similiter Avicenna istum errorem reprobat satis efficaci ratione, supposita animae immaterialitate. Impossibile est enim diversitatem in numero sub eadem specie causari nisi ex diversitate materiae: quia ad diversitatem formalium principiorum sequitur diversitas specierum. Si ergo anima, ut dictum est, non habeat materiam ex qua sit, non possunt plures animae unius speciei esse diversae numero, nisi per diversitatem materiae in qua sunt. Unde si ante corpus creatae fuissent, oportuisset eas vel esse diversas in specie, et sic omnes homines specie differre ex diversitate formarum: aut quod esset una tantum numero, et sic rediret error tactus in praecedenti articulo. Augustinus tamen dicit, 7 super genes., animam primi hominis creatam esse ante formationem corporis; quod tamen non asserit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto Deus dicitur ab opere septima die cessasse, quia nihil postea fecit quod non aliquo modo in primis operibus praecesserit vel secundum materiam et rationem seminalem, sicut corpora quae de novo generantur; vel secundum similitudinem, sicut animae quae de novo creantur.

Sciendum autem, quod similitudo animae praecessit etiam in opere creationis aliquo modo, cum omnia simul creata legantur, ut Eccli. 18 dicitur: sed haec similitudo fuit in natura communi, in qua anima et Angelus conveniunt, scilicet in intellectuali.

Praecessit etiam in operibus sex dierum hujus animae quae nunc creatur, similitudo in specie; quia inter alia sex dierum opera etiam homo creatus est, rationali anima perfectus secundum alios sanctos; quamvis secundum Augustinum, fuerit in illis sex diebus factus homo quantum ad materiam et rationem seminalem ratione corporis; ratione vero animae, ipsa primi hominis anima fuerit in se facta.

RA2

Et per hoc patet responsio ad secundum: quia concedimus quod ratio seminalis animae, ejus creationem in nulla creatura praecedat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quaedam creatio est quae non praesupponit materiam nec ex qua nec in qua illud quod creatur fiat; et talis est creatio quae distinctionem et ornatum praecessit.

Sed creatio animae quamvis non sit ex materia, tamen praeeigit materiam in qua creatur. Et quia illa materia non potest disponi ut efficiatur propria, nisi per actionem naturae, ideo talis creatio sequitur distinctionem et ornatum, secundum quae principia activa in natura constituta sunt, ut prius dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut Avicenna dicit, anima quamvis non dependeat a corpore quantum ad suum esse vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad suum principium. Cujus ratio est, quia cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producit, producat secundum hoc quod individuatur. Cum ergo anima esse individuatum non possit habere nisi secundum quod conjungitur corpori ut forma ejus, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus: et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individuata et distincta ab alia anima.

RA5

Ad quintum dicendum, quod anima et Angelus in hoc conveniunt quod utrumque est substantia subsistens, esse absolutum habens, et quod materiam partem sui non habent; ex quibus consequitur intellectualitas in utroque: in hoc tamen differunt quod cum natura angelica sit sublimior et Deo propinquior, acquiritur sibi esse altius, in cujus participationem nullo modo corpus adduci potest, ac per hoc nec Angelus potest forma corporis esse; sed animae acquiritur esse inferius et minus nobile, in quo corpus sibi unitur, ut unum sit animae esse et corporis, quod est esse conjuncti: et ideo est forma corporis, et individuatio sua est ex unione ejus ad corpus: et de hoc etiam in 1 Lib., dist. 8, habitum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod essentialis universi perfectio consistit in speciebus; accidentalis vero in individuis. Cum ergo multiplicatio animarum non sit secundum diversam speciem, sed secundum numerum tantum, relinquatur quod per hoc quod multae animae quotidie creantur, nihil ad essentialem universi perfectionem adjungitur, sed ad accidentalem tantum: et hoc non est inconueniens.

|+d17.q3 Distinctio 17 Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de formatione hominis ex parte corporis: et circa hoc quaeruntur duo: 1 de qua natura corpus hominis compositum sit; 2 de loco corporali in quo positus est, scilicet in Paradiso.

|a1 Articulus 1: Utrum in compositione hominis sit aliquid de natura corporis caelestis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in compositione corporis humani sit aliqua pars de natura corporis caelestis. Eidem enim formae debetur idem perfectibile. Sed forma corporis humani convenit in natura intellectuali cum forma separata, quae corpus caeli movet. Ergo videtur quod aliquid de natura caelestis corporis in compositionem humani corporis veniat.

AG2

Praeterea, impossibile est contraria ad maximam aequalitatem venire, nisi per aliquid concilientur.

Sed non potest contraria conciliare nisi quod est a contrarietate remotum, quale est inter corpora solum corpus caeleste. Ergo oportet ad compositionem corporis humani, in quo ad maximam aequalitatem elementa perveniunt, aliquid de natura corporis caelestis advenire.

AG3

Praeterea, Avicenna dicit, quod spiritus qui per membra diffunduntur, sunt de natura lucis.

Haec autem est natura quinti corporis: unde etiam Philosophus dicit in 2 de anima, quod lucidum et diaphanum invenitur in inferioribus corporibus secundum quod communicant cum superiori corpore. Ergo videtur quod in corpore humano sit aliquid de essentia corporis caelestis.

AG4

Praeterea, sicut dicit Philosophus, oportet quod in semine sit triplex calor: scilicet calor elementaris, scilicet igneus, et caelestis, et vitalis, qui est animae. Sed accidentia indicant naturam, ut in 1 de anima dicitur. Ergo videtur quod praeter naturam elementarem sit etiam in corpore hominis natura caelestis, et natura animae.

AG5

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo omnium creaturarum naturae concurrunt.

Sed corpus caeleste est maxime pars universi. Ergo videtur quod aliquid de natura illius corporis veniat in compositionem corporis humani.

SC1

Sed contra, quidquid venit in compositionem corporis humani, est aliquo modo perfectum ab anima. Sed quidquid incipit esse sub aliqua forma substantiali, est generabile et corruptibile; anima vero substantialis forma est. Cum ergo natura corporis caelestis sit incorruptibilis et ingenerabilis, videtur quod ad compositionem corporis humani non veniat.

SC2

Praeterea, ut in 1 cael. Et mun. Philosophus dicit, idem est locus naturalis totius corporis et partis ejus. Sed locus corporis caelestis est supra elementa. Ergo nihil de natura illius corporis potest hic esse nisi sicut in loco innaturali, et per motum violentum. Illius autem corporis non potest esse violentus motus, cum motus ejus circularis contrarium non habeat, ut in 1 cael. Et mund., probatur; cum tamen oporteat motum violentum naturali contrarium esse. Ergo nihil de natura corporis caelestis ad compositionem hominis venit.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquid venire in compositionem alicujus contingit dupliciter.

Aut per essentiam suam per modum principii materialis vel formalis; et sic nullo modo aliquid de natura corporis caelestis venit in compositionem humani corporis. Quia quod plura corpora veniant ad constitutionem unius, hoc non potest esse nisi tribus modis: vel per simplicem aggregationem, sicut ex lapidibus fit acervus: vel per compositionem, quae est cum ordine partium determinato et ligamento sicut ex lignis et lapidibus fit domus: vel per mixtionem, sicut ex elementis efficitur mixtum. Nullo autem istorum modorum potest aliqua pars de natura caelestis corporis in compositionem humani corporis venire: quia in primis duobus modis oportet unamquamque partium esse distinctam secundum situm ab alia; non autem videmus hoc in compositione humani corporis, quod sit ibi aliquid de natura corporis caelestis, ab aliis, scilicet elementis, secundum situm distinctum: in tertio autem modo oportet adesse alterationem componentium, quia mixtio est miscibilium alteratorum unio, ut in 1 de gener. Dicitur; natura autem caelestis inalterabilis est. Alio autem modo venit aliquid in compositionem alicujus per effectum virtutis suae; et hoc modo natura corporis caelestis venit in compositionem corporis humani, et omnium mixtorum corporum: quia nihil consequitur formam substantialem nisi per virtutem caelestem, eo quod corpus caeli est primum alterans, cujus virtute omnes alterationes regulantur, et ad fines proprios perducuntur.

Quidam tamen dicunt, aliquid de natura corporis caelestis venire in compositionem humani corporis essentialiter, quasi concilians elementa; et hoc dicunt esse lucem, quam ponunt corpus esse.

Sed haec positio falso fundamento innititur, dum ponit lucem esse corpus, ut supra dictum est, quo remoto veritatem haberet quodammodo: quia, ut supra dictum est, virtutes corporum caelestium participantur ab inferioribus corporibus mediante luce.

Nec tamen adhuc esset de compositione humani corporis corpus caelestis naturae: quia illa lux non est forma substantialis corporis humani, sed aliquo modo est causa ejus; et de hoc supra dictum est, distinct. 13.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima quae movet corpus humanum, non est ejusdem speciei cum natura quae movet corpus caeleste, quamvis sit simillima sibi inter omnes formas naturales.

Unde non oportet quod aliquid de caelesti corpore sit essentialiter pars humani corporis, sed quod humanum corpus maxime caelo similetur: quod contingit in hoc quod est temperatissimae complexionis, et maxime recedens a contrarietate, dum ad medium pervenit, quod neutrum est contrariorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad illam elementorum conciliationem sufficit effectus virtutis caelestis; unde non oportet corpus caeleste compositionem humani corporis essentialiter ingredi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non oportet omne quod est lucidum, pertinere ad naturam quintae essentiae, nisi per similitudinem et convenientiam quamdam. Unde quanto corpus fuerit nobilius, tanto magis participat proprietates ejus; unde in igne est plus de luce quam in aere, et sic deinceps.

Non ergo intendit Avicenna dicere spiritus esse de natura quintae essentiae, cum post ipse dicat ex quibusdam cibis vel potibus subtiliores et clariores spiritus generari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in semine non est calor caelestis corporis, qui sit in corpore caelesti sicut in subjecto: sic enim sequeretur corpus caeleste in semine esse, sed quod virtus corporis caelestis operatur in semine, sicut virtus motoris primi relinquitur in instrumento.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non omnia veniunt in compositionem humani corporis per essentiam, sed per similitudinem et convenientiam quamdam, ut dicit Gregorius, quod homo intelligit cum Angelis, vivit cum arboribus et sic de aliis.

|a2 Articulus 2: Utrum Paradisus in quo fuit Adam possit esse locus corporalis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Paradisus de quo fit hic mentio, locus corporalis esse non possit. Homo enim ab aliis animalibus in re corporali non distinguitur, cum quibus vitam et sensum communicat, sed in re spirituali, scilicet intellectu. Cum ergo ab aliis animalibus in Paradiso dicatur distingui, quia alia animalia ibi posita non fuerunt, videtur quod Paradisus sit locus tantum spiritualis.

AG2

Praeterea, nullus locus terrenus est usque ad lunarem globum pertingens, cum circa lunam sit ignis maxime activus, et extranei corporis consumptivus.

Sed in littera dicitur, quod pertingit Paradisus usque ad lunarem globum. Ergo videtur quod non sit locus terrenus, sed spiritualis.

AG3

Praeterea, Philosophi et historiographi inveniuntur de diversis terrae locis scripsisse. De hoc autem loco nullus unquam scripsit. Ergo videtur probabile quod non sit locus corporalis.

AG4

Praeterea, Damascenus dicit, quod fons unde dicuntur egredi flumina Paradisi, est ipse Oceanus. Sed Oceanus circuit totam terram, et non aliquem locum determinatum.

Ergo videtur quod nullus locus determinatus in terra sit Paradisus.

AG5

Praeterea, quatuor flumina quae Scriptura commemorat de Paradiso egredi, ex diversis fontibus emanant. Cum ergo Scriptura de uno fonte qui in Paradiso est, dicat horum fluminum esse originem, videtur quod non possit intelligi de fonte et fluminibus corporalibus, ut nec alia quae de Paradiso dicuntur.

AG6

Praeterea, lignum vitae est sapientia, ut dicitur Proverb. 13. Cum igitur sapientia non sit quid corporale, videtur quod nec haec nec alia quae de Paradiso dicuntur, corporaliter accipienda sint.

AG7

Praeterea, id quod debetur homini damnato non convenit proprie naturae institutae. Sed agricultura data est in poenam homini damnato: genes. 3, 19: in sudore vultus tui vesceris pane. Ergo videtur quod non nisi mystice dictum sit, hominem in Paradiso positum, ut operaretur illum.

AG8

Praeterea, ubi nullus invasor timetur, non est necessaria custodia. Sed nullus Paradisum invadere poterat. Ergo non potest proprie intelligi hominem in Paradiso positum ad custodiendum illum.

SC1

Sed contra est quod in littera determinatur, et communis ecclesiae traditio tenet.

CO

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit Paradisum non esse locum aliquem corporalem, sed omnia quae de Paradiso dicuntur, allegorice de Paradiso spirituali interpretanda esse: quod pro errore reprobatur epiphanius cypri episcopus in quadam epistola per Hieronymum translata. Unde simpliciter concedendum est Paradisum locum quemdam corporalem esse in determinata parte terrae situm, temperatissimum, et amoenum, ut homo nullis perturbationibus impeditus, spiritualibus deliciis quiete frueretur. Hunc autem locum existimant sub aequinoctiali esse versus partem Orientalem, eo quod quidam Philosophi locum illum temperatissimum asserunt, ex quo etiam loco Nilus, unus de quatuor fluminibus Paradisi, fluere videtur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in virtute sensitiva homo alia animalia excedit, quia etiam melioris tactus est, et magis vigent in eo inferiores sensus, ut per eos operatio intellectus melius compleri possit; et ideo etiam ut quietius operationi intellectuali vacaret, locum tranquillum seorsum ab aliis animalibus accepit: non enim probabile est illuc alia animalia pervenire potuisse ex seipsis, nisi aut virtute divina ad tempus, ut quando adducta sunt animalia ad Adam, ut videret quid vocaret ea, ut legitur genes. 2 (nisi forte hoc per interiorem revelationem factum exponatur), vel etiam operatione Daemonis, ut patet de serpente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non potest intelligi Paradisus terrestris usque ad lunarem globum se extendere secundum situm, sed secundum quamdam similitudinem propter temperantiam et incorruptionem quae loco illi debebatur, et habitatoribus ejus; a luna vero et supra neque contrarietas neque corruptio est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod locus ille, ut in littera dicitur, est semotus etiam a nostra habitatione aliquibus impedimentis, ut adiri non possit, vel montibus, vel aquis, vel etiam aeris intemperie in loco intermedio; et ideo ejus notitia haberi non potuit nisi per revelationem Scripturae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod primum principium illorum fluminum, sicut et ceterarum aquarum, est Oceanus: sed principium proximum est fons ille qui in illa parte terrae surgit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut contingit in quibusdam fluminibus, ut fontes a quibus originem habent, sub terram intrent postquam per aliquod spatium fluxerunt, et iterum in aliis locis erumpant; ita etiam dicit Augustinus, hoc in illis fluminibus contingere, quod primum principium eorum est fons Paradisi, qui in aliquo loco nobis ignoto terram subintrat, et deinde in aliis locis aqua illa erumpit, ubi videtur illorum fluminum esse principium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut per hierusalem significatur praesens ecclesia, et etiam caelestis patria, et tamen ad litteram hierusalem civitas quaedam fuit; ita etiam quamvis per lignum vitae sapientia significetur, non removetur quin lignum vitae arbor quaedam ad litteram intelligatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in statu innocentiae non fuisset agricultura laboriosa, sicut est in statu peccati; sed delectabilis, ex consideratione divinae providentiae, et naturalis virtutis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod homo est positus in Paradiso ad custodiendum ipsum sibi, non contra aliquem invasorem, ne scilicet per peccatum ipsum amitteret. Vel dicendum, quod hoc non sic intelligendum est quasi homo debeat operari Paradisum, vel custodire: sed ideo positus est in Paradiso, ut Deus ibi operaretur hominem, et custodiret eum; sicut enim homo operatur terram ut faciat eam fructiferam, sic Deus operatur hominem ut justus sit, et custodit eum, quia sine ejus adjutorio tutus esse non potest, ut dicit Augustinus.

EX

Animam cum Angelis sine corpore fuisse creatam.

Haec positio videtur irrationabilis: quia eorum quae sunt unius speciei est etiam unus modus originis; unde si aliae animae in corpore creantur, non potest rationabiliter sustineri quod anima primi hominis extra corpus creata sit. Quamvis Augustinus sine assertionem hoc dicat, 7 super genes..

Deo autem natura est quod facit. Ipse enim per naturam suam omnipotens est: ipse etiam naturarum institutor et conditor est: sicut enim ex operatione hominis formae artificiales proveniunt, ita etiam ab intellectu Dei formae naturales profluxere; unde id quod ab eo fit, naturae rationem habet.

Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi praescit ille qui non potest falli. Hujus ratio est quia causae inferiores impediri possunt, ut non omne contingat quod in eis futurum est; sed scientia Dei falli non potest, et ideo non potest esse ut ipse sciat aliquid futurum quod non sit.

Unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt. Hoc non tantum fuit propter loci altitudinem quam propter loci puritatem, qui purgatione non indigebat.

|+d18.q1 Distinctio 18, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit originem hominis ex parte ipsius viri, hic determinat de origine mulieris, et dividitur in duas partes: in prima de origine ipsius secundum corpus; in secunda de origine ipsius secundum animam, ibi: quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam. Prima in duas: in prima ostendit modum productionis mulieris ex parte corporis; in secunda inquit producti corporis principium, ibi: solet etiam quaeri, utrum de costa illa sine adjectione rei extrinsecae facta sit mulier. Circa primum duo facit: primo proponit modum originis; secundo assignat propositorum causas; ubi primo ostendit quare de viro formata sit mulier, ibi: hic attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem; secundo quare de tali parte, ibi: cum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est; tertio quare de viro dormiente, ibi: non sine causa quoque dormienti viro potius quam vigilanti detracta est costa.

Solet etiam quaeri, utrum de illa costa sine adjectione rei extrinsecae facta sit mulier. Hic inquit principia producti corporis: et primo inquit principium materiale; secundo principium activum, ibi: illud etiam scire oportet, quod, cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potestas. Ubi primo inquit utrum corpus mulieris productum fuerit per actionem Angeli; secundo utrum per actionem naturae, ibi: sed quaeritur, an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet ut secundum ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret; et circa hoc duo facit: primo praemittit quaedam necessaria ad solutionis manifestationem; secundo quaestionis solutionem prosequitur, ibi: omnium rerum causae in Deo sunt. Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam. Hic inquit modum originis mulieris ex parte animae: ubi excludit duas haereses, et astruit veritatem catholicam, ut per se patet in littera.

Hic est duplex quaestio. Prima de productione mulieris ex parte corporis. Secunda de origine animae.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum corpus mulieris de costa viri factum fuerit: et quia dicitur hoc non fuisse factum active per rationes seminales, sed primordiales, 2 quaeritur de differentia harum rationum: et quia ea quae praeter rationes seminales fiunt dicuntur in littera miraculose fieri, 3 quaeritur cujusmodi opera debeant dici miracula.

|a1 Articulus 1: Utrum corpus mulieris debuerit fieri de costa viri.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus mulieris de costa viri fieri non debuit.

Distinctio enim sexus communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus mas et femina simul producta sunt, et neutrum ab altero sumptum.

Ergo videtur quod nec femina hominis de viro sumi debuit.

AG2

Praeterea, materia non potest transmutari de parva quantitate in magnam nisi vel per rarefactionem, sicut ex uno pugillo aquae generantur decem aeris, vel per alterius additionem. Unde dicit Augustinus: quid est absurdius quam ullum esse corpus manente naturae suae quantitate, idest sine additione, quod undique crescat, nisi rareseat? sed non potuit esse ut per rarefactionem una costa in quantitatem mulieris excresceret, quia inveniretur corpus mulieris etiam ipso aere rarius. Ergo oportebit hoc per additionem exterioris fieri, quod oportuit multo amplius esse quam costam ipsam. Cum ergo unumquodque denominandum sit a majori parte, videtur quod non debeat dici ex costa viri corpus mulieris formatum.

AG3

Praeterea, cum in operibus divinis nihil sit superfluum, oportet quod costa illa de perfectione corporis Adae fuerit. Sed subtracto eo quod ad perfectionem rei pertinet, sequitur diminutio. Cum ergo omnis diminutio in resurrectione restauretur, videtur quod costa illa in corpore Adae resurget.

Si ergo de costa illa factum est corpus evae, videtur quod eva non resurget: quod est inconveniens.

Non ergo de costa viri facta est mulier.

AG4

Praeterea, in corpore sensibili non potest esse divisio continui sine dolore. Sed corpus Adae propter naturae institutae integritatem maxime sensibile fuit. Ergo cum nullus dolor in ipso praecederet culpam, videtur quod ex ejus costa mulier formata non sit.

AG5

Praeterea, ut dicit Augustinus, in omnibus operibus creationis non quid Deus facere possit quaeritur, sed quid rerum natura patiatur. Cum ergo naturalis modus propagationis mulieris non sit de costa viri, sed ex semine (quia his quae sunt ejusdem speciei, debetur unus modus originis), videtur quod inconvenienter ex costa viri mulier facta ponatur.

SC1

Sed contra est quod dicit boetius: necesse est quod imperfectum a perfecto sumat originem. Sed mulier est vir imperfectus sive occasionatus, ut 16 de animalibus Philosophus dicit. Ergo congruum fuit ut de corpore viri corpus mulieris sumeretur.

SC2

Praeterea, primum principium et finis in idem reducuntur; unde idem ponimus universitatis finem et principium. Sed mulier propter virum facta est, quia in adiutorium viri facta legitur genes. 2. Ergo congruum fuit ut etiam vir mulieris esset principium: et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod apud catholicos dubium esse non debet quin mulier de costa viri formata fuerit, quamvis Judaei de hoc multa fabulentur: non enim magis rationi resistit vel divinae potentiae mulierem ex corpore viri sumi, quam corpus viri ex limo terrae formari, cum utrumque a naturae virtute separatum sit. Modum tamen quo id factum est, non omnes similiter assignant.

Quidam enim, ut Magister in littera, et Hugo de sancto victore volunt ex costa viri sine alicujus exterioris additione, vel novae materiae creatione, corpus mulieris formatum fuisse. Hoc autem non videtur intelligibile. Si enim per multiplicationem materiae hoc factum dicant, oportet multiplicationem hanc aut secundum quantitatem tantum attendi, aut secundum essentiam materiae. Si primo modo, sic oportet ut eadem materia numero quae fuit primo sub parvis dimensionibus, postmodum majores dimensiones recipiat: hoc autem idem est quod rarefieri, ut ex 4 physicorum patet: et ita sequeretur corpus mulieris ex costa viri per modum rarefactionis esse formatum, quod expresse impossibile est. Si vero multiplicatio essentiam materiae attingat, cum nihil aliud sit multiplicari quam aliquid fieri quod prius non erat, oportet quod aliquid materiae sit sub forma corporis mulieris quod prius sub forma costae non erat. Hoc autem aliter esse non potest nisi vel per conversionem alterius corporis in corpus mulieris, cujus materia sub forma ejus remaneat, vel per hoc quod aliquid materiae sit de novo creatum: et ita oportet quod per additionem alicujus materiae, vel de novo creatae, vel sub forma alterius corporis praeexistentis, ex costa viri corpus mulieris formatum sit; et sic etiam panum multiplicatio intelligi potest. Verius tamen videtur quod per additionem materiae praeexistentis hoc factum fuerit, cum omnia simul fuisse creata ad minus in materia, sancti communiter tradant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, ut dicit philos.

In VIII ethicorum, mas et femina in hominibus junguntur non solum propter prolis generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter communicationem operum in vita communi, ut sic sibi sufficiant ad invicem propria opera conferentes; unde apparet diversa esse opera viri et mulieris. Quia ergo in communicatione vitae et regimine domus, vir caput est mulieris, ideo mas in hominibus magis habet rationem principii respectu feminae,

quam in aliis animalibus; et propter hoc magis decuit feminam hominis ex viro sumi quam in aliis animalibus. Et praeterea in littera assignantur duae rationes, quae per se patent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per additionem rei exterioris ex costa corpus mulieris factum est; nec tamen oportet quod ex illo adjecto corpus mulieris factum dicatur, etsi sit amplius in quantitate: quia illud adjectum non venit in materiam mulieris nisi mediante costa: sicut etiam menstruum materia embrionis dicitur, quamvis oporteat etiam ex cibus conversis corpus embrionis majorem quantitatem assumere: sicut etiam aqua in sanguinem Christi transfertur mediante vino, etiamsi esset major quantitas aquae; dummodo virtute potentioris vini, natura aquae absorberi possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de perfectione alicujus dupliciter: vel quia est necessarium ad esse individui, et sic costa illa non erat de perfectione corporis Adae; aut quia est necessarium ad conservationem speciei, sicut semen in 15 de animalibus dicitur esse superfluum respectu individui, quo tamen indiget ad speciei conservationem: et hoc modo costa fuit de perfectione corporis Adae, inquantum Adam erat principium humani generis. Ex quo patet quod costa illa resurget in eva et non in Adam, cum sit de perfectione corporis evae etiam quantum ad esse individui, et ita magis ad ipsam pertineat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod ordinatum est ad conservationem speciei, non solum sine dolore, sed etiam cum delectatione rescinditur; et ita non oportet quod in separatione illius costae, dolorem senserit. Vel dicendum, ut Magister dicit, hoc divina virtute et miraculose factum, ut dolorem vulneris non sentiret.

RA5

Ad quintum dicendum, quod institutio rerum naturalium potest considerari dupliciter: vel quantum ad modum fiendi, vel quantum ad proprietates consequentes res institutas. Modus quidem fiendi naturalis esse non potuit, cum non praecesserint aliqua principia naturalia quorum actiones et passionis sufficerent ad effectus naturaliter producendos; et ideo oportuit per virtutem supernaturalem prima principia in naturis constituere, ut corpus hominis formaretur ex terra, et corpus mulieris ex costa, et sic de aliis. Sed proprietates consequentes naturas institutas non debent miraculo attribui, ut quod aquae miraculose super caelos consistent.

|a2 Articulus 2: Utrum Deus convenienter indiderit materiae rationes seminales.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur rationes seminales materiae Deus indidisse. Quod enim recipitur in materia sensibili, est in ea per esse naturae, et non per esse intentionis; quia materia cognoscitiva non est formarum quas recipit, sed per eas in esse specifico perficitur. Sed ratio non nominat formam secundum esse naturae, sed per modum intentionis.

Ergo virtutes rebus sensibilibus inditae rationes dici non debent.

AG2

Praeterea, semen, ut ex 2 physic.

Habetur, principium activum nominat. Potentia autem materiae non est activa, sed passiva, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu.

Ergo ratio seminalis materiae attributa non est.

AG3

Praeterea, quod est in aliquo, non producit ab eo nisi per modum exitus. Si ergo omnium rerum semina Deus in natura prius posuit, videtur quod generatio rerum sit per exitum unius rei ab alia, et sic redibit error Anaxagorae, qui posuit quodlibet esse in quolibet, et nihil pure esse hoc vel illud, ut os vel caro; sed unumquodque nominari ex praedominante: quod in 1 physic.

Improbatur.

AG4

Praeterea, ad generationem rerum naturalium non tantum sunt necessariae virtutes activae, sed etiam passivae. Cum ergo in seminalibus rationibus virtutes passivae non includantur, videtur quod praeter rationes seminales etiam aliae rationes rebus inditae debeant dici.

AG5

Praeterea, in natura inferiori effectus non procedunt ex suis causis ut semper vel necessario, sed ut frequenter. Cum ergo in littera describantur rationes seminales secundum quas necesse est aliquid fieri, videtur quod ad minus in natura inferiori rationes seminales positae non sint.

SC1

Sed contra: quia, ut dicit Gregorius, benedictio Dei dicitur bonorum ejus collatio et eorumdem multiplicatio. Cum ergo Deus legatur Gen. 1 sua opera benedixisse, videtur quod eis dederit virtutes quibus fieret eorum multiplicatio. Hoc autem importat ratio seminalis. Ergo rationes seminales a Deo rebus inditae sunt.

SC2

Praeterea, deuter. 32, 4, dicitur: Dei perfecta sunt opera. Perfectum autem unumquodque est, ut in 4 meteor. Dicitur, quando potest alterum tale producere quale ipsum est. Ergo virtutes quibus hoc fieri possit, rebus attributae sunt, et hae sunt rationes seminales: ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales. Sed quia, ut dionysius dicit, ea quae sunt causatorum abundanter praeinsunt causis, formae receptae in materia non adaequant virtutem vel artem increatam a qua procedunt; unde apud artificem remanet ex arte sua virtus aliquid aliter operandi circa ipsa artificiata, quibus virtus artis alligata non est: et similiter in virtute divina est ut aliquid rebus creatis addat vel mutet vel abstrahat. In duobus autem differt operatio Dei ab operatione artificis.

Primo ex parte materiae: quia cum artifex materiam non producat, sed ex materia data operetur, potentiam materiae non confert ad recipiendum formas quas materiae inducit, nec inferre in materiam potest; Deus autem, qui totius rei auctor est, non solum formas et virtutes naturales rebus contulit, sed etiam potentiam recipiendi illud quod ipse in materia facere vult. Secundo ex parte formae: quia formae quas inducit artifex, non producant sibi similes: quia lectus putrescens non pullulat in lectum, sed in plantam, ut ex 1 physic. Patet: formae autem naturales sibi similes producere possunt; et ideo proprietatem seminis habent, et seminales dici possunt.

Formae autem rerum secundum quod in arte divina existunt, primordiales esse dicuntur, eo quod ipsae sunt prima principia simpliciter rerum producendarum: potentia autem quae rebus indita est ad suscipiendum illud in se quod voluntas Dei disponit, rationes obedientiales a quibusdam dicuntur, secundum quas inest materiae ut fieri possit ex ea quod Deus vult. Ipsae autem virtutes in materia positae, per quas naturales effectus consequuntur, rationes seminales dicuntur. Sed quid sint secundum rem seminales rationes, a diversis diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt, quod forma speciei non recipitur in materia nisi mediante forma generis; adeo quod est alia forma numero per quam ignis est ignis, et per quam ignis est corpus. Illa ergo forma generalis incompleta ratio seminalis dicitur: quia propter talem formam inest materiae quaedam inclinatio ad recipiendum formas specificas.

Hoc autem non videtur esse verum: quia omnis forma quae advenit post aliquod esse substantiale, est forma accidentalis. Si enim post esse in genere substantiae constitutum advenit, ergo ea recedente, adhuc remanet individuum in genere substantiae; quod est contra rationem formae substantialis, sicut dicitur in 2 de anima. Et praeterea, cum omnis forma det aliquod esse, et impossibile sit unam rem habere duplex esse substantiale, oportet, si prima forma substantialis adveniens materiae det sibi esse substantiale, quod secunda superveniens det esse accidentale: et ideo non est alia forma qua ignis est ignis, et qua est corpus, ut Avicenna vult.

Et si Commentator dicat in 2 metaph.

Genus non esse materiam sed formam mediam inter materiam et ultimam formam: hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem sed secundum rationem: quia genus quamvis significet totum, ut Avicenna dicit, significat tamen ut indistinctum, et ita propinque se habet ad rationem materiae. Et praeterea sequeretur quod res signata per genus esset pars speciei constitutae per formam superadditam, et ita de specie praedicari non posset. Nec etiam hoc convenit secundum intentionem Augustini: quia ex virtute formae generalis non necessario sequitur forma specialis: unde non est talis virtus secundum quam necesse sit fieri, sed secundum quam fieri potest.

Ideo alii dicunt, quod cum omnes formae, secundum Philosophum, de potentia materiae educantur, oportet ipsas formas praeexistere in materia incomplete, secundum quamdam quasi inchoationem; et quia non sunt in esse suo perfectae, non habent perfectam virtutem agendi, sed incompletam; et ideo non possunt per se exire in actus, nisi sit agens exterius quod excitet formam incompletam ad agendum, ut sic cooperetur agenti exteriori; aliter enim non esset generatio mutatio naturalis, sed violenta: quia, ut in 3 ethic. Dicitur, violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Has ergo virtutes incompletas in materia praeexistentes, rationes seminales dicunt, quia sunt secundum esse completum in materia, sicut virtus formativa in semine. Hoc autem verum non videtur; quia quamvis formae educantur de potentia materiae, illa tamen potentia materiae non est activa, sed passiva tantum; sicut enim, ut Commentator dicit in 8 physic., in motu locali oportet esse aliud movens et motum; ita etiam in motu alterationis; et ponit exemplum quod quando corpus naturaliter sanatur, cor est sanans, et alia membra sanata; et ideo sicut in corporibus simplicibus non dicimus quod sint mota ex se secundum locum, quia ignis non potest dividi in movens et motum; ita etiam non potest esse alteratum ex se, quasi aliqua potentia existens in materia aliquo modo agat in ipsam materiam in qua est, educendo eam in actum. Sed utrumque contingit in animatis, quia sunt mota secundum locum ex se, et etiam alterata, propter distinctionem organorum vel partium, quarum una est movens et alterans, et alia mota et alterata; et ideo non hoc modo potest accipi virtus seminalis in aliis rebus sicut in habentibus animam. Nec tamen sequitur, si in materia est potentia passiva tantum, quod non sit generatio naturalis: quia materia coadjuvat ad generationem non agendo, sed in quantum est habilis ad recipiendum talem actionem: quae etiamabilitas appetitus materiae dicitur, et inchoatio formae. Non enim eodem modo omnes motus naturales dicuntur, ut in 2 physic. Et in 1 cael. Et mund.

Commentator dicit, sed quidam propter principium activum intus existens, ut motus localis gravium et levium; et quidam propter principium passivum quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, ut in generatione et alteratione simplicium corporum: unde et natura dividitur in materiam et formam. Et ideo concedo quod in materia nulla potentia activa est, sed pure passiva; et quod rationes seminales dicuntur virtutes activae completae in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi; et dicuntur seminales non propter esse imperfectum quod habeant, sicut virtus formativa in semine; sed quia rerum individuus primo creatis hujusmodi virtutes collatae sunt, per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes activae in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur, et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod rationes seminales dicuntur materiae inditae, non quia sint intelligendae praeexistere in materia ante adventum formae completae, quasi pertinentes ad essentiam materiae, vel ad rationem ejus, secundum quod est materia; sed per modum quo etiam formae completae in materia esse dicuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Anaxagoras ponebat, in aere, ex quo generabatur ignis, praeexistere quasdam partes ignis in actu latentes, per quarum exitum et congregationem, ignis generari videbatur.

Hoc autem nos non ponimus; sed quod in materia aeris praecessit aptitudo ad formam ignis, et in igne generante virtus activa, per quam haec aptitudo in actum reducitur: et hoc non est inconveniens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sub rationibus seminalibus comprehenduntur tam virtutes activae quam etiam passivae, quae perfici possunt per agentia naturalia; sicut et in generatione animalis semen extento nomine dicitur non solum sperma, sed etiam menstruum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod concurrentibus omnibus causis naturalibus, ex quibus omnibus una perfecta causa constat, necesse est effectum sequi, nisi aliquid impediat: et hoc modo loquitur Augustinus.

¶a3 Articulus 3: Utrum ea quae fiunt praeter rationes seminales, sint miracula.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ea quae praeter rationes seminales fiunt, non omnia miracula sint. In opus enim creationis virtus seminalis naturae non potest, nec tamen opus creationis miraculosum dicitur; quia miracula sunt ad manifestationem gratiae, ut in littera dicitur; ad quod creatio non est ordinata, sed magis ad institutionem naturae. Ergo videtur quod non sit ratio miraculi in hoc quod praeter causas seminales aliquid fiat.

AG2

Praeterea, creatio animarum et justificatio impiorum, cum frequenter fiat, miraculosa non est; quia miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit; et tamen isti effectus praeter rationes seminales producuntur. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, resurrectio mortuorum, cum in spe fidelium sit, miraculosa non est, quia miraculum est praeter spem admirantis apparens, ut Augustinus dicit; et tamen resurrectio mortuorum per naturam fieri non potest. Ergo non omnia quae praeter virtutem naturae fiunt, miracula dicuntur.

AG4

Praeterea, quaedam quandoque fiunt praeter rationes seminales, quae facultatem naturae non excedunt, sicut quod aqua convertatur in vinum, ut factum legitur joan. 2. Sed miraculum est supra facultatem naturae apparens, ut Augustinus dicit.

Ergo videtur quod non omnia quae praeter rationes seminales fiunt, miracula sint.

AG5

Praeterea, omnes virtutes activae creaturis collatae, rationes seminales dici possunt. Sed Angeli et homines dicuntur miracula facere. Ergo videtur quod non omnia miracula praeter rationes seminales fiant.

AG6

Praeterea, monstra in natura contingunt, et praeter intentionem naturae agentis; non tamen miracula dicuntur. Ergo non in hoc consistit ratio miraculi quod est praeter rationes seminales fieri.

SC1

Sed contra, illa opera miraculosa dicimus quae in admirationis divinae virtutis inducunt. Sed mutare cursum solitum naturae, non est nisi illius virtutis quae naturam instituit. Ergo ea proprie miracula dici debent quae praeter virtutes activas in natura contingunt.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut ex verbis Philosophi habetur in principio metaphysic., admiratio ex duobus causatur; scilicet ex hoc quod alicujus effectus causa occulta est, et ex eo quod aliquid in re videtur per quod aliter esse deberet; unde in hoc quod est diametrum quadrati non posse commensurari lateri, admiratio causatur ex hoc quod hujus causa ignoratur, et ex hoc quod ex parvitate linearum videtur quod una alteri commensurari possit. Contingit ergo aliquid esse admirabile simpliciter, et aliquid esse admirabile quo ad hunc. Admirabile huic est id cujus causa occulta est sibi, et cui videtur secundum suam aestimationem aliquid obviare, quare non ita esse deberet; quamvis in re nihil sit repugnans, nec causa in se sit nimis occulta; et hoc potest dici mirum illi. Admirabile autem in se est id cujus causa simpliciter occulta est, ita etiam quod in re est aliqua virtus secundum rei veritatem per quam aliter debeat contingere. Hujusmodi autem sunt quae immediate a virtute divina causantur, quae est causa occultissima, alio modo quam se habeat ordo causarum naturalium: sicut quod caecus iterum videat, et quod mortuus resurgat, et hujusmodi: et haec proprie miracula dicuntur, quasi in seipsis et simpliciter mira. Haec autem quandoque sunt supra naturam, quandoque praeter naturam, quandoque contra naturam. Supra naturam dicitur esse miraculum, quando natura non potest in ipsam substantiam facti, sicut divisio maris rubri, suscitatio mortui, et hujusmodi. Illa vero dicuntur praeter naturam fieri in quae quidem natura potest quantum ad substantiam facti, sed tamen praeter operationem naturae fiunt jussu divino. Et quod haec dicantur miracula, contingit ex tribus. Primo propter excessum, et singularem quemdam modum: sicut ranae productae in Aegypto in tanta multitudine sicut antea visum non fuerat. Secundo propter hoc quod hora determinata contingunt ad invocationem divini nominis, sicut quod manus jeroboam extensa contra prophetam arefacta fuit, et ara ejus divisa, 3 Reg., 13. Tertio quando aliquid universaliter contingit, sicut in veteri lege de aqua zelotypiae, numer. 5, quod post potum illius venter adulterae divino miraculo putrescebat.

Contra naturam autem dicitur fieri, quando in re est aliquid contrarium ei quod fit; sicut si grave sursum moveretur, et quod virgo peperit, vel aliquid hujusmodi; ita quod miraculose sequatur actus manente contraria natura, quae scilicet est principium contrarii actus.

RA1

Ad primum dicendum, quod creatio, proprie loquendo, non est opus miraculosum, quia deficit una conditio miraculi: quamvis enim causam occultam habeat, tamen non est in re unde aliter esse deberet: immo esse rerum naturali quodam ordine a primo ente producitur, quamvis non per necessitatem naturae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nec etiam creatio animarum vel justificatio impiorum proprie miracula debent dici: quia quamvis sint praeter rationes seminales agentes ad perfectionem effectus, non tamen sunt praeter eas disponentes: dispositio enim corporis ad receptionem animae, et praeparatio voluntatis ad susceptionem gratiae, est per virtutem creaturae collatam. Si tamen sine tali praecedente praeparatione vel anima infunderetur vel gratia conferretur, utrumque miraculum dici posset; ut patet in formatione primi hominis, et in conversione Pauli. Nec tamen sequitur ex VI rationis inductae: quia insolitum, quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae; unde si quotidie caeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset; quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod resurrectio miraculosa erit: quamvis enim sit secundum spem gratiae, est tamen supra spem naturae: et haec duplex spes distinguitur in Glossa, Rom. 4, super illud: qui contra spem in spem credidit etc..

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis conversio aquae in vinum non fuerit supra facultatem naturae quantum ad substantiam facti, tamen fuit supra ejus facultatem quantum ad modum faciendi: non enim potest natura aquam in vase existentem subito in vinum convertere, sed per digestionem et maturationem uvae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod miracula non faciunt homines et Angeli quasi eorum virtute effectus ille agatur; sed homines impetrando precibus, et Angeli per ministerium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis monstra contingant in natura praeter intentionem virtutis formativae quae agit in semine, tamen reducuntur in aliquas causas naturales; contingunt enim ex aliqua indispositione materiae sicut ex principio proximo, vel ex impressione alicujus signi caelestis sicut ex principio remoto.

|+d18.q2 Distinctio 18, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de formatione mulieris ex parte animae; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum anima rationalis sit ex traduce, vel per creationem.

Si non ex traduce, quaeritur 2 utrum creetur a Deo immediate, vel mediantibus Angelis; et 3 quaeritur, utrum anima sensibilis et vegetabilis sit ex traduce.

1a1 Articulus 1: Utrum anima humana traducatur a parentibus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana etiam a parentibus traducatur. Dicitur enim genes. 46, 26: omnes animae quae egressae sunt de femore Jacob... Sexaginta sex.

Sed non egreditur aliquid filii ex femore patris nisi per traductionem seminis. Ergo videtur quod hoc modo anima filii ex parentibus veniat.

AG2

Praeterea, omne id quod dat complementum operationi, cooperatur operanti. Si ergo Deus per hoc quod infundit animam adulterorum operationem perficeret, videtur quod adulteris cooperaretur; et hoc videtur inconueniens, quia qui cooperatur iniquo, non est ab iniquitate immunis.

Ergo videtur quod anima rationalis non infundatur a Deo, sed traducatur a patre.

AG3

Praeterea, filii a parentibus originale peccatum contrahunt, ut apostolus docet Rom. 5. Sed accidens non potest traduci nisi traducatur subjectum ejus. Ergo videtur quod anima rationalis, quae est subjectum culpae originalis, a parentibus traducatur.

AG4

Praeterea, in omni generatione univoca generans dat speciem suam generato: quia agens et finis generationis incidunt in idem specie, ut in 2 physic. Dicitur. Sed cum homo ex homine procedit, est generatio univoca. Cum ergo homo speciem habeat ex anima rationali, videtur quod animam rationalem ex parentibus recipiat.

AG5

Praeterea, sicut dicit Commentator in 2 metaph., impossibile est ut sint diversi agentes quorum unius actio terminetur ad subjectum formae, et alterius ad formam: quia ad subjectum formae actio agentis non terminatur nisi secundum quod recipit formam: sequeretur enim, ut ipse dicit, quod subjectum et forma essent duo distincta, ex quibus non fieret unum, si essent termini diversarum actionum. Sed corpus organicum est subjectum hujus formae quae est anima rationalis. Cum ergo per actionem virtutis formativae corpus organizetur, videtur quod ejus actio se extendat ad ipsam rationalem animam; et sic anima rationalis traducitur.

AG6

Praeterea, ut in 4 meteor. Dicitur, perfectum unumquodque est quando sibi simile potest producere. Cum ergo anima rationalis sit perfectior omnibus formis naturalibus, videtur quod cum virtute aliarum formarum educantur similes formae in actum, multo fortius anima rationalis hoc possit facere.

AG7

Praeterea, Deus die septima a condendis novis creaturis cessavit. Sed novum est quod nullo modo in praeexistentibus praeexistit. Ergo oportet animas singulorum hominum qui modo generantur, in operibus sex dierum praeexistisse. Cum igitur in prima natura non praeextiterint, ut haeretici dicunt, videtur omnes animas in anima primi hominis extitisse. Ergo videtur quod ex ejus anima omnes animae traducantur sicut ex ejus carne omnis caro humana traducitur.

SC1

Sed contra est quod dicit Philosophus in 16 de animalibus, quod intellectus ab extrinseco est: et in Lib. De proprietatibus elementorum dicit, quod in nato fit spiritus vitae jussu Dei: et ita videtur quod non traducatur a patre. Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae ostenditur, quia genes. 2, 23, dicitur: hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea: multoque carius amantiusque diceretur, anima de anima mea si sic esset anima de anima ut caro de carne, et os de osse.

SC2

Praeterea, Isai. 7, 16, dicitur ex persona Domini: omnem flatum ego feci, idest animam: et sic videtur anima, non ex traduce, sed ex creatione esse.

SC3

Praeterea, Eccle. Ult., 7, dicitur: donec spiritus revertatur ad Deum qui fecit illum: et sic videtur humana anima a Deo creata esse: et hoc Augustinus disputando inducit 10 super genes. Ad litter..

CO

Respondeo dicendum, quod traductio duo importat; scilicet originem et decisionem: non enim ignis generatus ab igne generante traduci proprie dicitur; similiter nec lignum divisum in partes dicitur quod ejus una pars ab alia traducatur; unde traductio proprie dicitur in generatione animatorum, quae est per decisionem seminis; et ideo non potest dici traduci ab aliquo illud quod ab eo originem non habet nec divisionem recipit.

Dividitur autem aliquid dupliciter; scilicet per se, ut corpus; et per accidens, ut forma corporalis materiae impressa. Anima vero rationalis nec corpus est, nec virtus corporalis; quod ipsa sua operatio ostendit, quae sine corpore est; et ideo traduci non potest per modum divisionis: et in hoc consistit ratio Aristotelis 16 de animalibus.

Vult enim quod quorum principiorum operationes sunt sine corpore, illa principia non traducantur per semen. Similiter etiam patet quod nullo alio modo originem potest habere anima filii ex anima patris: aut enim hoc esset quia intellectus filii ab intellectu patris oriretur mediante virtute generativa et formativa, aut immediate. Primum autem est impossibile: quia effectus non potest esse immaterialior sua causa; unde cum virtus generativa sit potentia materialis, non potest ejus actio ad formam immaterialem terminari. Secundum etiam esse non potest: quia cum sit duplex agens, secundum Avicennam, unum quod habet causalitatem respectu totius speciei, sicut sol qui est causa generabilium et corruptibilium; aliud autem est causa respectu unius individui tantum, sicut quod hic ignis est causa hujus: neutro modo anima unius potest esse causa animae alterius. In causis enim quae essentialiter habent ordinem ad totam speciem, oportet quod causa et causatum non sint ejusdem ordinis nec ejusdem speciei: quia habent directe causalitatem suam supra essentiam speciei inquantum hujusmodi; unde secundum hoc non omnes animae rationales essent ejusdem speciei. Similiter etiam non potest esse per alium modum quo aliquid in una specie est causa alterius in eadem specie: quia hoc non contingit nisi secundum hoc quod agens movet materiam ad talem formam: anima autem rationalis non est quid ex materia (ad minus praeexistente) et forma compositum: nec est forma materialis, quae possit educi de potentia materiae, sicut aliae formae materiales, ut dictum est. Unde relinquatur quod principium originis ipsius animae rationalis sit aliquod principium separatum: et hoc quidem communiter conceditur et a theologis et a philosophis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa est synecdochica; ponitur enim pars principalis, scilicet anima, pro toto homine; et hic modus loquendi consuetus est in sacra Scriptura, et apud Philosophos; unde Philosophus dicit 9 ethic., quod totus homo dicitur intellectus, per modum quo etiam tota civitas dicitur rector civitatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod operatio adulteri potest dupliciter considerari. Aut secundum esse morale; et sic, prout est deformis, non cooperatur ad ipsam Deum, sed prohibet: aut secundum quod est in specie naturali; et sic est bonum quoddam; unde non est inconveniens ut tali operationi, inquantum bona est, Deus qui in omnibus operatur, complementum apponat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum originale sit in anima sicut in subjecto, tamen causatur in anima ex infectione seminis, et est in eo, scilicet in semine, quamvis non sicut in subjecto, tamen sicut in causa; et ideo per traductionem seminis, et non animae, peccatum originale traducitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod agens agat sibi simile, contingit dupliciter: aut quia forma secundum quam similitudo attenditur per actionem de potentia in actum educitur; aut quia per actionem disponitur materia, ut sit necessitas ad receptionem formae; et primus modus est quo ad omnes in formis accidentalibus; secundus autem est etiam, secundum Avicennam, in omnibus formis substantialibus, quia ipse vult omnes formas substantiales esse a principio separato; sed secundum Aristotelem et Commentatorem, formae substantiales materiales pertinent ad primum modum, et anima rationalis ad secundum; et hic modus sufficit ad hoc quod agens agat sibi simile; quia non proprie forma generatur, sed compositum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de diversis agentibus non ordinatis, scilicet quorum unum non operatur in altero; sed in ipsa operatione naturae operatur Deus; unde non est inconveniens quod actio ejus pertingat ad aliquem terminum in quem non se extendit actio formativae virtutis; sic enim ipse Deus in natura operans, etiam organizationem corporis facit; unde est quasi actio continua, reducta in unum agens, et quae terminatur ad ultimam dispositionem subjecti, et quae terminatur ad formam; quamvis quantum ad primum cooperetur sibi natura, et non quantum ad secundum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod anima rationalis nec ex materia composita est, nec est forma materialis, quasi in materia impressa; et ideo non potest produci ab aliquo agente quod accidentalem causalitatem habeat ad ipsam ex parte materiae quae inducitur ad formam, sicut est in aliis formis materialibus; sed oportet quod producatur a principio quod habet causalitatem essentialem respectu essentiae ejus; et hoc non potest esse unius speciei.

RA7

Ad septimum dicendum, quod animae quae nunc creantur, sunt ejusdem speciei cum anima Adae, quae in operibus sex dierum creata fuit; et ideo, ut Augustinus dicit, jam tunc animam fecerat, quales et nunc facit; et ideo non aliquod novum creaturae genus nunc facit quod tunc in suis consummatis operibus non creaverit, scilicet quod quantum ad similitudinem speciei non praeextiterit etiam quodammodo in illis primis operibus secundum causales rationes; quia, sicut ibidem subdit Augustinus, corporibus humanis, quorum ex istis operibus propagatio continuata successione protenditur, tales congruit animas inseri, quales nunc facit, atque conserit.

|a2 Articulus 2: Utrum anima rationalis sit a Deo mediantibus Angelis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima rationalis procedat a Deo mediantibus Angelis.

Primo per hoc quod habetur in Lib. De causis, quia intelligentiae primae influunt formas fixas stantes, sicut est anima. Sed intelligentias Angelos dicimus. Ergo videtur quod a Deo mediantibus Angelis producatur.

AG2

Praeterea, a causa infinita non potest immediate procedere effectus finitus, ut potest probari per demonstrationes Philosophi in 1 cael. Et mund., ubi probat quod corpus infinitum non potest agere. Sed Deus est causa infinitae virtutis. Ergo cum anima sit quid finitum, non potest immediate a Deo produci.

AG3

Praeterea, non minor est ordo in spiritualibus quam in corporalibus, sed videmus in corporalibus superiora inferiorum causas esse. Ergo multo fortius hic in substantiis spiritualibus esse debet. Ergo cum Angeli sint altioris naturae quam animae, videtur quod ab Angelis animae producantur.

AG4

Praeterea, per eadem est reditus in finem ultimum et exitus a primo principio. Sed anima rationalis in Deum reducitur per Angelos, ut dionysius dicit. Ergo videtur quod etiam mediantibus Angelis a Deo procedat.

AG5

Praeterea, cum omnis operatio sequatur naturam rei, ab illo res habet esse, cujus virtute propriam operationem participat. Sed propria operatio animae rationalis est operatio intellectualis.

Cum ergo haec operatio conveniat sibi ex virtute intelligentiae, ut in libro de causis, dicitur, videtur quod ipsa secundum suum esse mediantibus Angelis producatur.

SC1

Sed contra est quod genes. 2, 7, dicitur, quod inspiravit Deus in faciem ejus spiraculum vitae.

Haec autem est anima rationalis, qua homo vivit.

Ergo videtur quod immediate a Deo sit.

SC2

Praeterea, Damascenus dicit omnes illos cum patre suo diabolo maledictos qui Angelos aliquid creasse dicunt. Sed anima non potest educi in esse nisi per creationem, cum de potentia materiae non educatur, ut dictum est, nec ex materia composita, ut sic possit generabilis esse vel per se vel per accidens. Ergo videtur quod mediantibus Angelis producta non sit.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, res sub quodam ordine a primo principio prodiisse quidam Philosophi opinati sunt: posuerunt enim a primo principio, quod Deus est, eo quod est unum et simplex, non potuisse immediate plura prodire, eo quod idem natum est facere idem; et ideo a primo immediate procedit intelligentia prima, in quam incidit, ex eo quod ab alio esse habet, quaedam pluralitas potentiae et actus; et ita ab hac intelligentia, secundum hoc quod intelligit primum principium, dicunt effluere secundam intelligentiam, quae est minoris actualitatis quam prima causa, cum causatum sit deficiens a sua causa essentiali; secundum autem quod intelligit se, prout est in actu, fluit ab ea anima orbis, quam movet; et secundum quod considerat se quantum ad id quod est in ipsa potentia, fluit ab ea ipsa substantia orbis; et sic deinceps usque ad ultimam intelligentiam, quae movet ultimum orbem, quam dicunt intelligentiam agentem: et ab hac dicit Avicenna, effluere animas humanas et omnes alias formas substantiales in istis inferioribus; et materiam generabilium et corruptibilium reducunt sicut in causam in substantiam orbis; et diversas variationes quae circa materiam accidunt, reducunt sicut in causam in motus caelestes; et omnes has causas medias, sicut et primam, ponunt agentia essentialia, quae causant essentiam rei sine motu; non autem sunt causa fiendi tantum per motum, sicut causae agentes naturales; et ideo omnibus intelligentiis attribuunt quemdam modum creationis, secundum quod eorum actio nihil praesupponit ex parte rei quae producitur, sed tantum ex parte agentis, cujus actio firmatur super actionem causae superioris: ut sic sola actio primi principii possit vere dici creatio, quae non firmatur in alterius actione, sed in ipsa firmantur ceterae actiones.

Haec autem positio debile habet fundamentum, sicut etiam Commentator ostendit in 11 metaph.; quia cum dicitur actio de Deo et de rebus naturalibus, est quasi aequivoce dicta; quia in naturalibus agentibus actio sequitur ex necessitate formae; unde secundum unitatem formae oportet esse unitatem in effectum; sed in divinis actio sequitur intellectum; et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi effectus ab uno immediate procedere possunt; et secundum hoc multitudo a Deo processit, prout se intellexit ut ideam plurium, idest ut participabilem diversimoda imitatione. Ipsa etiam positio veritati fidei non consonat, quae solum Deum creatorem enuntiat; in quo omnis idolatria tollitur, cui proculdubio maximum fomentum dicta opinio subministrat; unde secundum fidem non potest poni aliquid esse causa alterius post Deum, nisi per viam motus et generationis; et ideo omnium eorum quae per generationem non inceperunt, oportet Deum immediatam causam ponere, ut sunt Angeli, animae, substantiae caelorum, et materia elementorum, et primae hypostases in omnibus speciebus. Dicta etiam positio tollit honorem animarum sanctarum, quibus promittitur Angelorum aequalitas, Matth. 11, in consecutione ultimi finis, quod non posset esse si causa essentialis animae Angelus esset; cum esse causati semper dependeat a sua causa essentiali; sicut et Anselmus probat quod reparatio humani generis per Angelum fieri non debuit ne dignitati animarum derogaretur.

Sequeretur etiam aliud inconueniens, quod ultima beatitudo animarum non esset in diuina fruitione, sed potius in fruitione Angelorum: quia ultima perfectio ad quam res potest peruenire, est haec ut coniungatur suo principio: et ideo a philosophis ponitur ultimam felicitatem hominis esse in continuatione intellectus possibilis ad intelligentiam agentem, sive talis continuatio sit in hac uita secundum quosdam, sive post hanc uitam secundum alios.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hac materia auctoritates libri de causis recipiendae non sunt: quia ille qui librum illum composuit, huius erroris auctor fuisse inuenitur: nisi quis uelit exponere, quod est praeter nostrum propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa ratio, si vim habeat, concludit quod nihil a Deo immediate causetur: quia omne quod est praeter ipsum, finitum est: nisi forte secundum aliquem modum substantias separatas infinitas esse ponamus, non simpliciter, sed secundum quid, scilicet uersus inferius, ut in Lib. De causis dicitur: hoc est secundum quod earum uirtus non limitatur ad determinatos effectus in his quae suae operationi subduntur: quo etiam modo infinitatem habet anima rationalis tam ex parte intellectus agentis, quo est omnia facere, quam ex parte intellectus possibilis quo est omnia fieri, et cuius est formam universalem recipere in qua sunt potentia infinita singularia: quod est etiam euidens argumentum immaterialitatis ipsius animae et quod ex traduce non sit: quia omnis forma materialis finita est, ut in 8 physic. Probatur.

Et ideo ad rationem illam dicendum est quod etiamsi Deus sit infinitus simpliciter, effectus tamen ejus dupliciter limitatur. Primo et principaliter ex ordine sapientiae ejus, quae cuilibet rei certos terminos praefigit. Secundo ex parte recipientis, quia influentiam agentis recipit patiens per modum uirtutis suae, et non per modum uirtutis ipsius agentis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam in corporalibus non ponimus superius esse causam inferioris, nisi per modum mouentis et generantis; et haec in substantiis spiritualibus non ponimus, quia per generationem et motum in esse non producuntur; sed tamen sicut superiora corpora mouent inferiora ad generationem, ita superiores substantiae spirituales mouent inferiores ad propriam operationem, secundum quod dionysius dicit, inferiores Angelos a superioribus illuminari, et homines ab Angelis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quaelibet res tendit in finem ultimum per propriam operationem: et ideo secundum quod per illuminationem superiorum inferiores illuminantur ad proprias operationes, dicuntur per eos in Deum reduci. Non est enim inconueniens ut una creatura ponatur causa motus uel operationis alterius. Sed non est similis ratio de exitu rerum a primo principio: quia res non exit a suo principio per hoc quod aliquid operetur, sed solum per hoc quod aliquid a principio recipiat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod si intelligatur anima participare operationem intellectualem ab intelligentia, hoc modo quod potentia intelligendi insit animae per uirtutem intelligentiae, haeticum est et redit in dictum errorem, quia potentia intelligendi sequitur naturam animae: si autem intelligatur hoc modo quod anima iuuatur in sua operatione per illuminationem Angelorum, ex hoc non potest concludi quod anima secundum suam naturam ab Angelis creata sit: non enim a quocumque iuuatur res uel mouetur ad opus, ab eo esse habet.

¶3 Articulus 3: Utrum anima sensibilis sit ex traduce.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam anima sensibilis non sit ex traduce. Nulla enim substantia simplex perfecta in esse quae sit hoc aliquid, educitur in esse nisi per creationem.

Sed anima sensibilis est huiusmodi substantia. Ergo etc.. Probatio mediae. Illud quod est tantum forma et non hoc aliquid, non potest esse motor; unde in 8 physic. Philosophus uult quod forma ignis non sit motor in motu ejus naturali: non enim potest habere perfectam et absolutam actionem quae debetur motori qui non habet esse perfectum. Sed anima sensibilis est motor in animali. Ergo est hoc aliquid habens esse perfectum; et quod sit simplex, per se patet.

AG2

Praeterea, Commentator dicit in 3 de anima, quod non potest esse aliqua uirtus cognoscitiva ex commixtione elementorum.

Sed ea quae producuntur per actionem naturae in inferioribus elementis, producuntur per actionem qualitatum activarum et passivarum elementorum commixtorum; eo quod nulla uirtus actiua est in istis inferioribus nisi per qualitates elementares, ut Commentator dicit 11 metaphys..

Cum ergo anima sensibilis sit uirtus cognoscitiva, uidetur quod non per operationem naturae traduci possit, sed per creationem in esse producat.

AG3

Praeterea, omnis operatio naturae inferioris reducitur in virtutem caelestem, sicut in virtutem primi alterantis. Sed per virtutem caeli anima sensibilis educi non potest, cum corpus caeleste inanimatum sit, et nihil agat ultra suam speciem; quia effectus non potest esse potior causa agente.

Ergo videtur quod non per operationem naturae, sed per creationem in esse educatur.

AG4

Praeterea, eorum quae sunt idem secundum substantiam, non potest unum creari quin alterum creetur. Sed in homine anima sensibilis et anima rationalis sunt idem per essentiam. Ergo videtur, cum anima rationalis non traducitur, sed creetur, quod similiter nec anima sensibilis.

Sed secundum animam sensibilem non differt homo a bruto. Ergo videtur quod etiam an brutis anima sensibilis sit per creationem.

AG5

Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliorem causam habet, vel saltem non minus nobilem. Sed anima sensibilis nobilior est in animalibus perfectis quam in generatis ex putrefactione.

Ergo cum in generatis ex putrefactione non possit poni anima sensibilis ex aliquo principio naturali produci, cum non generentur ex sibi similibus, et ita oporteat quod a principio supernaturali animam sortiantur, videtur quod multo fortius hoc necessarium sit in animalibus perfectis.

SC1

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 20: producant aquae reptile animae viventis. Sed aquae non producunt nisi illud quod virtute naturae producitur.

Ergo videtur quod per virtutem seminalem rebus collatam animae sensibiles producantur.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in 16 de animalibus, quod intellectus solum ab extrinseco est. Ergo videtur quod anima sensibilis non sit ab extrinseco.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones et Philosophorum, et etiam Magistrorum.

Quidam enim Philosophi, ut Plato, Avicenna et themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi hanc viam tenentes, ipsum Deum. Ratio autem quae praedictos Philosophos movit, ut Commentator narrat 7 et 11 metaph., est sumpta ex animalibus putrefactis, quae etiam objiciendo tacta est: et similiter ex hoc quod in naturalibus nihil invenitur agens nisi forma accidentalis, ut calor et frigus quorum actione non potest anima produci, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed tamen advertendum est, quod nullus Philosophus inter animam sensibilem et alias formas substantiales distinxit quantum ad originem: quia praedicti Philosophi omnes formas substantiales esse a principio separato posuerunt; tam animam sensibilem, quam formam lapidis vel ignis.

Alii vero, ut Aristoteles et Commentator ejus, qui ponunt formas alias materiales ex potentia materiae educi virtute agentium naturalium, ponunt etiam animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse, eo quod esse formarum naturalium non est ipsarum absolute, sed ipsorum compositorum: non enim per se possunt subsistere: et ideo ipsis formis per se loquendo non acquiritur esse, sed substantiis compositis; unde forma per se loquendo neque fit neque generatur, sed compositum. Et quia omne quod generatur, generatur ex sibi simili; ideo oportet quod generans vel inducens ad formam sit compositum ex materia et forma, et non forma tantum, vel substantia separata; et in hoc sustentatur Aristoteles in 7 metaphys., et per eandem rationem ostendit in 16 de animalibus, animam vegetabilem et sensibilem non ab extrinseco esse, ostendens eas esse formas materiales ex hoc quod operationes exercent mediante corpore: quod enim habet esse absolutum a materia, habet etiam operationem a materia absolutam.

Et ideo vult quod omnia principia vel virtutes quarum operationes non exercentur sine corpore, non sint ab extrinseco, sed ab agente corporali: et quod intellectus solus sit ab extrinseco: quia ejus operatio est sine corpore, et etiam ejus esse absolutum est; unde sibi debetur factio non tantum per accidens, sed etiam per se, ut esse incipiat, et oportet tunc quod hic sit secundum modum sibi competentem, et a principio separato.

Alii vero Philosophi attenderunt ad ipsas formas, ac si eis per se fieri deberetur; et ideo posuerunt omnes formas esse a principio formali separato.

Sed positio Aristotelis multo rationabilior est: quia nihil incipit vel fit vel generatur nisi secundum modum quo esse habet: et ideo concedimus animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse. Modus autem traductionis talis est; cum enim omne agens univocum et proximum inducat speciem suam in patiente, et cibus, secundum quod est patiens et alteratum, in nutrimentum corporis cedat (quia nutrit secundum quod est potentia caro, ut in 1 de gener., text. 39 et in de anima a text. 45 usque ad 50 dicitur), oportet quod in fine speciem et virtutem nutrimenti recipiat.

Ante ergo ultimam assimilationem, quando efficitur actu pars determinata, ut caro vel os, est in eo virtus speciei indeterminate ad hoc vel illud: quia determinatio ad hoc vel illud est secundum propriam virtutem determinatae partis: et ideo cum semen sit residuum ultimi cibi propinquissimi ad ultimam conversionem, est in eo potentia totum et non actu aliqua pars: ante vero quam resolvatur per actum virtutis generativae separatum a reliquo sui

generis, est in eo potentia illa indistincta sicut forma totius non est in parte nisi in potentia: quando autem separatur, efficitur actu habens talem potentiam vel formam: sicut etiam videmus in animalibus annulosis, in quibus, secundum Philosophum, una est anima in actu, et plures in potentia; unde quando dividuntur, efficitur quaelibet pars animata habens animam distinctam: in hoc tamen differunt, quia propter parvam differentiam organorum in illis animalibus pars est fere toti consimilis; et ideo in parte remanet anima perfecta, sicut erat in toto: semen autem deciduum nondum est actu simile toti, sed in potentia propinqua: et ideo non remanet post divisionem animae in actu, sed in potentia: propter quod dicitur 2 de anima, quod semen in potentia vivit et non actu.

Haec autem potentia non est passiva in semine maris sicut dicimus ligna et lapides esse in potentia domus (sic enim est potentia in menstruo mulieris), sed est potentia activa, sicut dicimus formam domus in mente artificis esse potentia domus; unde arti comparat eam Philosophus in 17 de animalibus; et hanc potentiam Avicenna et Commentator in 7 metaphysic. Vocant virtutem formativam: quae quidem virtus quantum ad modum operandi media est inter intellectum et alias vires animae. Aliae enim vires utuntur in suis operationibus determinatis organis: intellectus autem nullo: haec autem utitur aliquo corporali in sua operatione quod nondum habet determinatam speciem. Subjectum autem et organum hujus virtutis est spiritus vitalis inclusus in semine; unde ad continendum hujusmodi spiritum semen est spumosum, et haec est causa albedinis ejus. Huic autem spiritui conjungitur virtus formativa, magis per modum motoris quam per modum formae, etsi forma ejus aliquo modo sit; unde dicit Commentator in 7 metaphys., quod includitur in semine virtus illa quodammodo sicut uniuntur motores orbibus. Illi autem corporali spiritui conjungitur triplex calor: scilicet calor elementaris, qui est sicut instrumentum resolvens et consumens et hujusmodi operans; et calor animae, qui est vivificans; et calor caeli cujus virtute movet ad speciem determinatam: et virtute hujus triplicis caloris, virtus formativa convertit materiam a muliere praeparatam in substantiam membrorum per modum quo est transmutatio corporis in augmento ut 15 de animalibus dicitur; et secundum quod proceditur in perfectione organorum, secundum hoc anima incipit magis ac magis actu esse in semine, quae prius erat in potentia: ita quod conceptum primo participat opera vitae nutritivae, et tunc dicitur vivere vita plantae; et sic deinceps, donec perveniat ad completam similitudinem generantis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensibilis nullo modo est hoc aliquid: quia nec habet aliquam partem sui per quam individuetur: nec habet esse subsistens et absolutum, cum nulla ejus operatio sit nisi mediante corpore; nec hoc ipsum quod est moveri motu progressivo, facit sine organo corporali. Est enim duplex virtus motiva: una imperans, et altera imperata. Imperans est virtus appetitiva sensitiva, cujus actus constat quod non est sine organo corporali. Virtus autem motiva imperata et exequens motum est vis quaedam musculis et lacertis affixa, ad quorum motum totum corpus movetur. Et sic patet quod in motu animalis haec operatio quae est movere, non est animae sensitivae secundum se, sed mediante organo corporali; unde non sequitur quod esse absolutum habeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex actione qualitatum elementarium sequitur aliquid dupliciter.

Uno modo ex ipsis secundum se, sicut sapor et odor, durum et molle, et alia quae determinantur in 4 meteor.: et sic nec anima sensibilis nec aliqua forma substantialis ex actionibus earum sequitur: quia sequeretur quod formae substantiales ex necessitate materiae inducerentur, ut empedocles dixit. Alio autem modo sequitur aliquid ex eis sicut ex instrumentis, ut dicit Philosophus in 2 de anima, quod ignis in motu augmenti est sicut instrumentum regulatum, sed principaliter agens et regulans est virtus animae dirigens in determinatam quantitatem.

Et similiter dico, quod ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensibilis et aliae formae substantiales secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animae, vel alterius substantialis formae et ipsius caeli; et ideo non oportet, cum non agant in virtute sua tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem: quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod supposito secundum fidem nostram quod caelum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spiritali sicut motore: et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam virtus quaedam spiritalis ex parte motoris: et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est inconveniens, si motus caelestis, in quantum est in eo intensio et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitae materialis, qualis est per animam sensibilem et vegetabilem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo et equus in hoc convenient quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine et equo: quia homo et equus non sunt unum animal in specie; unde in homine anima sensibilis est multo nobilior quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principalis sensus: in omni enim toto potestativo potentia inferior superiori conjuncta perfectior invenitur; ut potestas praepositi multo excellentior est in rege. Anima autem sensibilis in homine per essentiam conjungitur animae rationali; et ideo totum est per

creationem. Sed tamen modus traductionis seminis est similis in homine et in aliis animalibus; quia in semine hominis est etiam virtus formativa, sicut in animalibus; sed quia actio illius virtutis est materialis, ut dictum est, non potest actio ejus pertingere ad essentiam immaterialem; sed tamen per actionem hujus virtutis primo consequitur conceptus vitam nutritivam et postea vitam sensitivam. Sed quia, ut Avicenna dicit, in hoc processu sunt plurimae generationes et corruptiones, sicut quod semen convertitur in sanguinem, et sic deinceps; quando venit ad secundam perfectionem, prima perfectio non manet eadem numero, sed acquiritur simul cum acquisitione secundae; et sic patet quod in infusione animae rationalis homo simul consequitur in una essentia animae animam sensitivam et vegetativam; et priores perfectiones non manent eadem numero.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in animalibus generatis ex putrefactione virtus caeli, ut Commentator dicit in 7 metaph., supplet locum virtutis formativae in semine: hujusmodi enim animalia propter sui imperfectionem non requirunt tot ad sui generationem sicut animalia perfectiora, in quibus oportet quod cum virtute caelesti adsit in semine virtus animae a patre derivata: est enim virtus caelestis in omnibus corporibus inferioribus sicut virtus motoris in moto, ut inducat unumquodque in speciem secundum materiae dispositionem: et hae virtutes caelestes in elementis receptae vocantur a Philosopho in 16 de animalibus virtutes animae, quibus omnia elementa plena dicit, eo quod hujusmodi virtutes sunt sufficientes ad animationem materiae, si pertingat ad aliquam complexionis aequalitatem.

EX

Aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda.

Non videtur esse verum per hoc quod dicitur Gen. 3, 16: sub viri potestate eris. Et dicendum quod hoc in poenam mulieris inobedientis inductum est. Vel dicendum quod non est sub potestate viri per modum servitutis, sed per modum gubernationis.

Ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici. Haec conclusio non sequitur: cujus ratio in objectionibus dicta est.

Eo sane miraculo quo postea de quinque panibus a Jesu caelesti benedictione multiplicatis quinque millia hominum satiata sunt. Haec similitudo etiam ad probandum ejus propositum non valet: quia Augustinus eo modo multiplicationem illam factam dicit, super joan., sicut ex paucis granis crescunt multae segetes: quod quidem per attractionem humoris a terra certum est fieri.

Cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. Quod quidem ministerium esse potuit in separatione costae, et in congregatione materiae, ex cujus conditione corpus mulieris formatum est.

Tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in Deo esse. Et hoc est secundum quod dicuntur plures ideae secundum diversos respectus ad creaturas, ut supra in 1 libro dictum est.

|+d19.q1 Distinctio 19, Quaestio 1

|a0 Prologus

Determinata superius institutione humanae naturae quantum ad utrumque sexum, hic prosequitur conditiones naturae institutae quantum ad primum statum sui. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad conservationem individui in esse per immortalitatem; in secunda ea quae pertinent etiam ad multiplicationem speciei per generationem, 20 dist., ibi: post haec videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent. Prima in duas: in prima ostendit immortalitatem hominis quantum ad primum statum; in secunda inquiri causam ac modum ejus, ibi: solet hic quaeri, cum homo primus mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturae habuerit utrumque, an alterum beneficium esset gratiae. Circa primum tria facit: primo manifestat intentionem; secundo proponit hominis immortalitatem, ibi: primus ergo homo secundum naturam corporis terreni immortalis fuit quodammodo; tertio manifestat differentiam illius primi status ad duos status sequentes, ibi: in primo statu fuit corpus hominis animale.

Solet hic quaeri. Hic inquiri causam immortalitatis, et modum, utrum scilicet esset per gratiam, vel per naturam; et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam ex verbis Augustini, ibi: ad quod dici potest; tertio inducit quorundam disceptationem super hac determinatione, ibi: propter hoc aliqui dicunt quod nisi illo ligno vitae uteretur, non semper viveret, quia peccaret. Et circa hoc duo facit: primo ponit quorundam opinionem, qui simpliciter dictae determinationi adhaerent, dicentes, solam gratiam esse causam immortalitatis; secundo objicit in contrarium, et ponit contrariam opinionem, ibi: sed adhuc quaeritur. Et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem contra primam opinionem; secundo ex hoc inducit opinionem contrariam, ibi: aliqui dicunt quod si non fuisset ei praeceptum vesci illo ligno, et sic aliis, non illo, vesceretur, viveret semper; tertio ponit quaedam verba Augustini ex quibus secunda opinio firmamentum habere videtur, ibi: de hac vero hominis immortalitate qualis fuerit, Augustinus... Sic ait. Ubi prius verba Augustini ponit, qualitatem potentiae

immortalitatis experimentia; secundo ex his concludit secundam opinionem, ad quam firmandam aliam auctoritatem Augustini inducit, ibi: ideo alii dicunt, quod immortalitatem de natura habebat.

Hic quaeruntur quinque: 1 de immortalitate hominis secundum animam; 2 utrum homo in statu innocentiae fuerit immortalis secundum corpus; 3 utrum fuerit impassibilis; 4 supposito quod sic, utrum illa immortalitas et impassibilitas fuerit per naturam, vel per gratiam; 5 utrum illa immortalitas sit eadem cum immortalitate resurgentium.

|a1 Articulus 1: Utrum anima hominis corrumpatur ad corruptionem corporis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima hominis corrupto corpore corrumpatur. Primo per hoc quod habetur Eccle. 3, 19: unus est interitus hominis et jumentorum. Sed jumenta simul in corpore et in anima intereunt. Ergo videtur quod etiam homo.

AG2

Praeterea, differentiae superiores participantur uniformiter ab his quae conveniunt in aliquo inferiori; sicut omne animal aequaliter se habet ut dicatur corporeum. Sed incorruptibile et corruptibile sunt differentiae entis. Ergo eodem modo conveniunt omnibus quae sunt in aliquo determinato genere. Sed in omnibus animalibus accidit corruptio per hoc quod forma eorum in non ens secedit. Ergo videtur quod similiter in hominibus.

AG3

Praeterea, quorumcumque est unum esse, non potest corrumpi unum sine corruptione alterius, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse.

Sed formae et materiae est unum esse, cum esse debeat composito, quod ex utroque resultat.

Ergo non potest esse corruptio materiae sine corruptione formae. Sed anima est forma corporis, ut in 2 de anima habetur. Ergo corrupto corpore etiam anima corrumpitur.

AG4

Si dicatur, quod anima etiam est forma et substantia, et post mortem non manet in quantum est forma, sed in quantum est substantia; contra.

Aut anima est forma per essentiam suam, aut per aliquod accidens suum. Si primo modo, ergo cum unius rei non sint plures essentiae, si anima post mortem non manet in quantum est forma, essentia sua penitus annihilabitur. Si autem secundo modo, cum ex anima et corpore non constituatur unum quod est homo nisi in quantum anima est forma corporis, sequeretur quod homo sit ens per accidens, et non significet aliquid in praedicamento substantiae, quod est valde absurdum. Ergo videtur quod post mortem nullo modo anima remaneat.

AG5

Praeterea, ut in 1 caeli et mundi probat Philosophus, impossibile est quod aliquid habeat virtutem ad essendum semper, quod non semper fuit: quia virtus quae est ad hoc ut sit semper, determinatur ad tempus infinitum; et quod in tempore infinito potest esse, non habet virtutem determinatam ad hoc ut quandoque sit, et quandoque non sit, quod invenitur in omni eo quod esse coepit.

Sed anima rationalis non semper fuit, quinimmo cum corpore incepit. Ergo nec semper erit, sed cum corpore finietur.

AG6

Praeterea, cum nulla sit substantia sine propria operatione, ut Damascenus dicit, impossibile est animam separari a corpore, si in omni operatione sua indiget corpore. Sed in intelligendo corpore indiget: quia non est intelligere sine phantasmate, ut in 1 et 3 de anima dicitur, et hujusmodi intelligere corrumpitur corrupto corpore, ut in 1 de anima dicitur: de aliis etiam operationibus ejus planum est quod sine corpore non exercentur. Ergo animam a corpore separatam remanere est impossibile.

AG7

Praeterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit, vertibile est in nihil. Sed anima, cum sit creatura, ex nihilo est. Ergo videtur quod in nihil vertibilis sit; et ita est corruptibilis.

SC1

In contrarium est quod dicit Philosophus in 2 de anima, quod reliquum genus animae, scilicet intellectus, separatur ab aliis partibus animae, sicut perpetuum a corruptibili; et in 1 de anima, quod intellectus videtur substantia quaedam esse, et non corrumpi: non enim corrumpitur per se, cum etiam inferiores vires, ut sensitivae, de quibus minus videtur, debilitentur tantum ex indispositione organorum: nec etiam per accidens, cum non sit forma super aliud delata, sed substantia quaedam per se subsistens.

SC2

Praeterea, in 10 ethic. Philosophus probat felicitatem contemplativam activa digniorem esse, quia est diuturnior. Sed felicitas activa extenditur usque ad terminum hujus corporalis vitae.

Ergo contemplativa remanet etiam post hanc vitam. Non autem in corpore. Ergo in anima.

SC3

Praeterea, ad Deum pertinet habere curam et providentiam de omnibus quae in mundo fiunt, et praecipue de his quae circa homines geruntur, et praecipue circa bonos, et qui sunt Deo simillimi, ut habetur ex verbis Philosophi

10 ethicorum, quod homo sapiens est Deo simillimus, et sibi amantissimus. Sed non potest esse sine injustitia provisoris et gubernantis, ut mali non puniantur et boni non praemientur. Cum ergo injustitia in Deum cadere non possit, oportet omne malum puniri, et omne bonum praemiari. Hoc autem in vita ista non contingit, cum frequenter bona malis eveniant, et e converso. Ergo videtur quod hoc erit post hanc vitam.

SC4

Praeterea, ut in 3 de anima Philosophus dicit, anima est locus specierum. Sed locus conservat locatum. Ergo si similitudo bona est, oportet quod in anima intellectiva, de qua loquitur, species intelligibiles conserventur. Sed intellectus potest intelligere praesentibus intelligibilibus, sicut sensus sentire praesentibus sensibilibus. Ergo anima potest per se in actum intelligendi, sine hoc quod aliquid a corpore accipiat; et ita videtur quod sine corpore esse possit, ex regula quam Aristoteles in principio de anima ponit, quod si anima habet operationem propriam sine corpore, est separabilis.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc quatuor sunt positiones. Prima fuit antiquorum naturalium, qui intellectum a sensu non discernabant; unde sicut operatio sensus dependet a corpore, ita etiam ponebant intellectus operationem ex corpore dependere et animam intellectivam consequi naturam corporalem: unde quidam ponebant animam esse ignem, quidam vaporem, quidam harmoniam, et sic de aliis, secundum quod tantum sensus et motus animalium considerabant; et ideo secundum eos necessarium fuit ponere animam post corpus non remanere. Hanc autem opinionem Aristoteles, sufficienter infringit, ostendens intellectum habere esse absolutum, non dependens a corpore; propter quod dicitur non esse actus corporis; et ab Avicenna dicitur non esse forma submersa in materia; et in libro de causis dicitur non esse super corpus delata. Hujus autem probationis medium sumitur ex parte operationis ejus. Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cujus est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cujus operatio sit per organum corporale; cujus ratio est, quia secundum Avicennam, cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus.

Visus enim nihil cognoscit nisi illud cujus species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et haec probatio tangitur in libro de causis in illa propositione 15: omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit, cujus essentia est fixa stans, non super aliud delata. Ex quibus omnibus patet quod anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus; unde corrupto corpore non corrumpitur.

Secunda fuit Pythagorae et Platonis, qui videntes incorruptionem animae, erraverunt in hoc quod posuerunt animas de corpore in corpus transire.

Et hanc positionem improbat Philosophus in 1 de anima, ostendens quod anima est forma corporis et motor ejus. Oportet autem ut determinatae formae determinata materia debeat, et determinato motori determinatum organum, sicut quaelibet ars in agente utitur propriis instrumentis: unde haec anima non potest esse forma et motor nisi hujus corporis.

Tertia positio est eorum qui dicunt, animam intellectivam secundum quid corruptibilem esse, et secundum quid incorruptibilem; quia secundum hoc quod de anima est huic corpori proprium, corrumpitur corrupto corpore; secundum autem id quod omnibus est commune, incorruptibilis est. Ponunt enim intellectum esse unum in substantia omnium; quidam agentem, et quidam possibilem, ut supra dictum est, dist. 17: et hunc esse substantiam incorruptibilem, et in nobis non esse nisi phantasmata illustrata lumine intellectus agentis, et moventia intellectum possibilem, quibus intelligentes sumus, secundum quod per ea continuamur intellectui separato. Ex quo sequitur quod si id quod est proprium, destruitur, tantum communi remanente, ex omnibus animabus humanis una tantum substantia remaneat, dissolutis corporibus. Haec autem positio quibus rationibus innitatur, et quomodo improbari possit, supra dictum est, 17 dist..

Quarta positio est quam fides nostra tenet, quod anima intellectiva sit substantia non dependens ex corpore, et quod sint plures intellectivae substantiae secundum corporum multitudinem, et quod destructis corporibus remanent separatae, non in alia corpora transeunt; sed in resurrectione idem corpus numero quod deposuerat unaquaeque assumat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur more concionatoris, assumens in se diversorum hominum sententias, et sapientum, et stultorum; ut in fine omnibus appareat quae sit verior sententia; unde concludit quasi sententiam proferens, dicens, cap. 12 et 13: finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time, et mandata ejus observa.

Et hoc est unum ex illis quae ab eo in persona stultorum inducuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corruptio invenitur in omnibus corruptibilibus secundum unam rationem communem, quantum ad id quod per se corruptioni convenit, sed non quantum ad id quod accidit ei. Cum enim corruptio sit proprie compositi transmutatio de esse in non esse, hoc per se ad corruptionem pertinet ut compositum esse desistat; et quia compositum habet esse ex conjunctione formae ad materiam, ideo divisio formae a tali materia invenitur in qualibet corruptione; sed quod forma in nihil cadat, vel non, hoc corruptioni accidit ex ratione propria hujus formae vel illius.

Si enim sit forma talis cujus esse sit absolutum et non dependens, in cujus esse participationem materia adducitur ex hoc quod perficitur tali forma, contingit ut ex defectu materiae compositum hujusmodi esse amittat, secundum hoc quod improporionata ad ipsum efficitur: et tamen ipsa forma remanet in suo esse, et sic destructio est compositi, forma remanente. Si vero forma non habeat esse absolutum in quo subsistat, sed sit per esse compositi, tunc ex quo compositum desinit esse, oportet quod forma etiam esse amittat, et per accidens corrumpatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 3 de anima, intellectus non eodem modo dicitur forma cum aliis formis materialibus; quod quantum ad hoc dico verum esse (licet ipse aliud intendat) quod anima cum habeat esse absolutum, ut ejus operatio ostendit, non habet esse per esse compositi, quin potius compositum per esse ejus; et ideo corrupto corpore non corrumpitur per accidens anima sicut aliae formae, quae non sunt nisi per esse compositi, nec aliquam operationem habent nisi mediante materia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod anima rationalis praeter alias formas dicitur esse substantia et hoc aliquid, secundum quod habet esse absolutum; et quod dicitur, quod anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia, et secundum quod est forma, non est intelligendum quantum ad diversa quae in ipsa sunt, quasi aliud sit essentia sua et aliud ipsam esse formam, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori: sed distinctio accipitur secundum ejus diversam considerationem; non enim ex hoc quod est forma habet quod post corpus remaneat; sed ex hoc quod habet esse absolutum, ut substantia subsistens: sicut etiam homo non habet quod intelligat ex hoc quod est animal, sed ex hoc quod est rationalis; quamvis utrumque sit sibi essentiale.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex ratione illa non plus probatur quam hoc, scilicet quod id quod habet virtutem ad hoc ut sit semper, dum habet illam virtutem, non terminat esse suum ad aliquod tempus ante vel post, quasi non potuerit per hanc virtutem plus quam certo tempore durasse; et hoc etiam in anima verum est; quia per virtutem quam modo habet, potuisset per mille millia annorum durasse. Sed quia hanc virtutem a se non habet, sed ab alio, tunc ex hac virtute inceptit sua duratio quando haec virtus data est sibi.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intelligere cum aliquo vel sine aliquo dicitur dupliciter. Vel hoc modo quod illud etiam intelligatur esse particeps operationis, sicut organum virtutis visivae simul cum virtute visiva videt, quia videre est compositi; et sic intellectus omnino sine corpore intelligit, quia haec operatio non perficitur mediante organo corporali; vel ita quod illud sit objectum operationis, sicut visus non potest videre sine colore; et hoc modo etiam intellectus in statu viae non potest intelligere sine phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut Philosophus dicit. Et ex hoc non ostenditur quod anima intellectiva habeat esse dependens ad corpus, cum operatio egrediatur ab ipsa absolute.

Sed post mortem alium modum intelligendi habebit, de quo locus erit inquirendi in fine quarti libri.

RA7

Ad septimum dicendum, quod vertibilitas in nihil, nihil aliud ponit in creatura quam dependentiam esse ejus ad principium a quo esse habet; adeo quod si influentia ejus cessaret, quaelibet creatura esse desisteret. Sed ex hoc non potest creatura corruptibilis dici, ut in 1 Lib. Dictum est, dist. 8.

¶a2 Articulus 2: Utrum homo in primo statu habuerit necessitatem moriendi.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu habuit necessitatem moriendi secundum corpus. Quidquid enim sequitur ex necessitate materiae, est necessarium necessitate absoluta, ut in 2 phys. Habetur. Sed corruptio compositi ex contrariis sequitur ex necessitate materiae. Ergo corpus hominis, quod ex contrariis compositum erat, simpliciter et absolute erat necesse corrumpi.

AG2

Praeterea, quod est corruptibile secundum partem, est etiam secundum totum dissolubile. Sed corpus hominis in primo statu secundum aliquam partem dissolubile erat: alias cibo non uteretur (praecipue quia est formatus in perfecta quantitate), cum nutrimentum sit ad restaurationem deperditi.

Ergo videtur quod etiam totum corpus dissolubile foret.

AG3

Praeterea, ut in 5 metaph. Dicitur, necessitas cibi est de illis sine quibus non potest esse vita. Sed homo in primo statu habebat vitam cibis indigentem, ut in littera dicitur. Ergo sine cibis vivere non potuisset; et ita videtur quod, quantum in se erat, necessitatem mortis haberet.

AG4

Praeterea, ea quae differunt secundum genus, non sunt transmutabilia invicem. Sed corruptibile et incorruptibile sunt hujusmodi, ut in 10 metaph. Dicitur. Ergo non potest esse ut homo, qui nunc est corruptibilis, prius fuerit incorruptibilis.

AG5

Praeterea, mortale est una de differentiis constitutivis hominis. Sed, ut in 8 metaph.

Dicitur, qualibet differentia apposita vel amota, fit alia species; sicut etiam numerus per additionem et subtractionem unitatis. Ergo si homo ante peccatum fuisset immortalis, fuisset alterius speciei: quod est inconueniens.

SC1

Sed contra, apostolus, Rom. 6, 23, dicit: stipendia peccati mors. Ergo homo ante peccatum mortuus non fuisset. Idem potest haberi ex hoc quod dicitur sapient. 1, 13: Deus mortem non fecit... Sed impii manibus et verbis accersierunt illam.

SC2

Praeterea, poena non praecedit culpam. Sed mors est maxima poenarum; unde a Philosopho finis terribilium dicitur in 3 ethic..

Ergo ante peccatum mortuus non fuisset.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut ex 2 phys. Habetur, ea quae sunt ad finem, instituuntur secundum rationem finis, ut patet praecipue in artificialibus. Cum ergo homo institutus esset ad finem beatitudinis excedentis omnem facultatem humanae naturae, oportuit quod in ipsa sui institutione aliquid sibi collatum fuerit supra facultatem principiorum naturalium. Ex principiis autem naturalibus esse perpetuum habere non potest, cum ex contrariis componatur, quod est causa corruptionis in rebus, cum forma materiam perficiat secundum ejus capacitatem. Unde hoc sibi supra conditionem naturae suae collatum fuit ut anima, quae in tam nobilem finem ordinabatur, secundum potestatem suam supra communem naturae ordinem quo materia recipit esse secundum sui conditionem, esse perpetuum materiae communicaret. Et quia haec potestas animae super corpus consequabatur ex ordinatione ejus in finem, non poterat impediri ejus effectus nisi per deordinationem ejus a fine, quae sine peccato esse non poterat: et quia peccare poterat, libero arbitrio nondum in justitia confirmato, poterat impediri ejus effectus, ut morte esse perpetuum interciperetur: et ideo quodammodo erat mortalis, in quantum poterat mori; et quodammodo immortalis, in quantum poterat non mori. Sed potentia moriendi non poterat reduci statim in actum, nisi praecedente immutatione animae secundum actum peccati: ideo simpliciter dicendus erat homo in statu illo immortalis, et mortalis non nisi secundum quid, scilicet si peccaret: quia, ut in 9 metaphys. Dicitur, illud dicitur simpliciter esse in potentia ad aliquid quod potest statim reduci in actum uno motore: sicut non dicimus quod ex terra possit fieri statua, sed ex cupro, quamvis ex terra fiat cuprum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si compositum esse recepisset secundum conditionem materiae, et non secundum potestatem formae, cujus esse perpetuum est: et hoc idem animae in principio, super communem naturae cursum, collatum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod nulla dissolutio vel perditio facta fuisset in corpore Adae, et cibus ab eo non sumebatur ad restaurationem deperditi, sed contra hunc defectum communem omni creaturae, qui est vertibilitas in nihil. Sed hoc ridiculum videtur: quia secundum hoc etiam corpora caelestia cibis indigerent, et etiam incorporeae substantiae: nec contra hunc defectum per cibos subvenitur, ut vel tollatur dependentia sui esse per cibum, vel saltem minuatur.

Irrationabile autem est quod indigerit propter defectum aliquem, propter quem illi defectui subveniri non possit. Et ideo dicendum est, quod cibus sumebatur ad restaurationem deperditi, et ad augmentum corporis in quantitate perfecta, et ad multiplicationem speciei per viam seminalem, secundum quod nutritiva augmentativae et vegetativae deservire dicitur: et ideo oportet ponere quod aliqua particularis deperditio in corpore Adae fieret; non tamen poterat subsequi dissolutio in toto propter virtutem regitivam corporis, quae erat ex parte animae, ut dictum est, sicut etiam in partibus mundi contingit elementorum in partibus corruptionem fieri; non autem in toto contingit elementa corrumpi, ex eo quod inferiorum corporum ordo virtute superiorum conservatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si Adam non comedisset, moreretur: nec tamen mori poterat ante peccatum; quia hoc ipsum quod erat non comedere tempore determinato, fuisset sibi peccatum: tum quia erat contra praeceptum divinitus promulgatum, quo praeceptum erat sibi ut de omni ligno Paradisi comederet, genes. 2, tum quia non existente praecepto, foret contra legem naturaliter insitam.

Tempus autem determinatum comedendi non per experientiam defectus cognovisset, sed iudicio rationis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod de corruptibili in incorruptibile transmutatio fiat, vel e contrario, si sumantur ut opposita, idest supra eadem principia fundata. Incorruptibilitas autem illa quam primus homo habuit, non fuit in principiis naturae fundata, sed in virtute animae divinitus concessa: et ideo quando naturae suae derelictus est, mortem quam in natura sua habebat, necesse fuit in actum exire, quae quidem dictae immortalitati opposita non erat.

RA5

Unde patet responsio ad quintum: quia illa immortalitas principia naturae, in quibus consistit mortalitas, non tollebat: unde nulla differentia constitutiva diminuitur: dicebatur enim homo tunc mortalis, prout mortale est differentia ejus, secundum quod ex conditione naturae suae mortem habuit.

la3 Articulus 3: Utrum corpus Adae fuerit passibile.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Adae fuerit passibile. Sentire enim, secundum Philosophum, quoddam pati est. Sed Adam habuit corpus sensibile. Ergo et passibile.

AG2

Praeterea, corpora superiora sunt causa motuum in inferioribus corporibus. Sed corpus Adae aliquo modo mutabile erat, ad minus secundum augmentum. Ergo erat receptivum impressionum superiorum corporum. Sed recipere impressionem agentis est pati. Ergo habuit corpus passibile.

AG3

Praeterea, somnus est passio quaedam, et immobilitatio organorum sensibilium, ut Philosophus ostendit. Sed Adam in primo statu dormivisset; unde genes. 2, immissus in eo sopor a Domino dicitur. Ergo corpus passibile habebat.

AG4

Praeterea, augmentum sine alteratione esse non potest, nec alteratio sine passione, ut in 1 de generatione dicitur. Sed corpus Adae erat augmentabile. Ergo et alterabile,

AG5

Praeterea, omne molle obvians duro, oportet quod cedat sibi. Sed Adam habuit in carne sua mollitiem. Ergo ab aliquo corpore duro, ut securi, secari potuisset; similiter etiam uri, ut dicitur, ab excellenti calido; et sic de omnibus aliis passibilibus corporalibus.

SC1

Sed contra, omnis passio magis facta abjicit a substantia, ut dicit Philosophus.

Sed quod abjicitur a substantia, est via in corruptionem.

Ergo cum corpus Adae fuerit incorruptibile, non potuit simul esse passibile.

SC2

Praeterea, cum semper patiens sit ignobilis agente, passio aliquem defectum importat in patiente.

Sed corpus Adae nulli defectui subjici poterat.

Ergo passibile non erat.

CO

Respondeo dicendum, quod pati dicitur dupliciter: uno modo communiter, alio modo proprie. Communiter dicitur pati quicquid recipit aliquid quocumque modo; et sic cum omne recipiens careat eo quod recipit et sit in potentia ad illud, et e contrario omne quod est in potentia ad aliquid sit receptivum alicujus; a tali passibilitate nihil absolvitur, nisi illud quod est actus purus, scilicet Deus: omnis enim creatura passibilis dici potest, secundum quod alicujus perfectionis receptibilis est. Sed quia illud quod perfectionem recipit, non proprie dicitur passum vel alteratum, sed magis perfectum, ut in 7 phys.

Dicitur, ideo proprie dicitur pati secundum quod passio sequitur alterationem qua aliquid transmutatur ab eo quod est sibi secundum naturam: sicut si aqua calefiat, vel aer inspissetur, et si corpus animalis infirmetur, non autem si sanetur. Primo ergo modo accepta passione, corpus Adae passibile erat; sed secundo modo accepta, tunc dicendum est, corpus ejus fuisse passibile secundum quid, scilicet si peccaret; et impassibile simpliciter, sicut de mortali et immortalis dictum est supra, art. 2 in corp..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est passio. Una quae sequitur actionem naturae: quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse materiale, sicut quando aqua calefit ab igne. Alia quae sequitur actionem quae est per modum animae; quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, ut intentio quaedam, secundum quem modum res habet esse in anima, sicut species lapidis recipitur in pupilla; et talis passio semper est ad perfectionem patientis; unde talem passionem non excludimus a corpore Adae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum motus superiorum corporum sit ut vita quaedam, quae inest natura existentibus omnibus, ut in 8 phys.

Dicitur, passio illa secundum quam corpora inferiora superiorum impressionem recipiunt, est ad perfectionem et conservationem eorum; unde nec etiam talis passio a corpore Adae excluditur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam homo in primo statu non dormivisset. Sed quia hoc ratione vel auctoritate firmari non potest, probabilius videtur ut ex quo vitam animale habebat, ea quae talem vitam consequuntur sibi non deessent. Somnus autem quandoque convenit ex causa naturali, sicut ex vaporatione alimenti, vel ex humiditate cerebri, ut in prima aetate; et sic videtur utraque de causa potuisse esse somnum in primo statu: quandoque vero ex causa innaturali, sicut ex labore aut aegritudine; et sic non fuisset ibi somnus. Somnus enim quantum in se est, est passio ad perfectionem totius animalis pertinens, eo quod in somno intenduntur virtutes naturales, et quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in actibus suis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in augmento est alteratio ejus quod additur, quia convertitur in substantiam ejus quod augetur; non autem oportet quod sit alteratio ejus cui additur, per quam a perfectione naturae suae transmutatur; et hoc quod augetur, est illud cui additur alimentum; unde ex augmento non potest concludi passibilitas corporis augmentati.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis caro Adae mollis esset et divisibilis, tamen per providentiam suam continebatur a tali passione, dum sibi a nocivis cavebat, quod si non faceret, peccaret. Sed per divinam providentiam ab omni violentia conservabatur illaesus.

¶a4 Articulus 4: Utrum homo in primo statu fuerit impassibilis et immortalis per naturam.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per naturam homo in primo statu erat impassibilis et immortalis. Ejusdem enim est infundere et continuare vitam. Sed anima naturaliter vitam corpori infundit. Ergo etiam naturaliter in perpetuum vitam in corpore continuasset.

AG2

Praeterea, ut dicit Augustinus, 11 super genes., et Philosophus in 3 de anima, agens est nobilior patiente. Sed corpus Adae nobilissimum corporum erat. Ergo a nullo corpore pati poterat, ut corrumperetur, etiam secundum conditionem naturae suae.

AG3

Praeterea, corruptio contingit in corporibus mixtis ex hoc quod aliquod elementorum praedominans harmoniam mixtionis dissolvit. Sed corpus Adae erat temperatissimum. Ergo videtur quod non poterat ibi sequi corruptio naturalis per excessum alicujus contrarii.

AG4

Praeterea, corruptio naturalis animalium contingit ex consumptione humoris naturalis. Sed in corpore Adae, si aliquid deperdebatur, poterat per cibum assumptum restaurari, praecipue cum ipse quantitatem deperditi et virtutem cibi assumpti cognosceret, et in edendo modum conservaret.

Ergo videtur quod nunquam naturaliter corruptus fuisset.

AG5

Praeterea, illa dicimus naturaliter evenire quae ex rationibus seminalibus rebus inditis consequuntur.

Sed per virtutem ligni vitae immortalitatem consecutus fuisset, ut in littera dicitur. Ergo videtur, cum lignum illud esset corpus naturale, quod naturaliter vitam conservare potuisset.

SC1

Sed contra est, quia dionysius dicit in 4 cap.

De div. Nom., quod data naturalia Daemones per peccatum non perdidit. Sed homo non amplius quam Daemon peccavit. Ergo si immortalitatem habuisset, eam nullatenus amisisset.

SC2

Praeterea, differentiae consequuntur ex principiis essentialibus speciei. Sed mortale est differentia hominis. Ergo ex naturalibus principiis homo habet quod sit mortalis. Cum ergo natura speciei eadem sit ante peccatum et post; videtur quod ante peccatum etiam naturaliter mortalis erat.

CO

Respondeo dicendum, quod immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturae, ut dictum est, sed ex beneficio conditoris: unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne illud quod natura incipiens accipit. Sed contra multiplices modos corruptionis et causas, pluribus remediis a corruptione conservabatur.

Est enim quadruplex modus quo corpora animalium corrumuntur. Primus est, qui communiter invenitur in omnibus generabilibus et corruptibilibus, ex hoc quod res materiales habent virtutem finitam ad essendum; unde oportet quod omnes certa periodo corrumuntur, ut in 2 de gener. dicitur. Secundus est communis omnibus

corporibus mixtis, ex excessu inordinato alicujus contrariorum; et contra utrumque istorum defectum subveniebatur homini per quamdam virtutem animae collatam ad hoc ut secundum conditionem suam materiam perficeret; ut sicut ipsa anima habet esse indeficiens, ita indeficiens esse corpori tribueret et perpetuam aequalitatem complexionis.

Tertium modum corruptionis proprium habent corpora animata, sicut et proprium modum generationis, ex hoc scilicet quod calor qui est instrumentum animae, humidum consumit in quo est vita: et contra hunc defectum subveniebatur sibi duplici beneficio: quia per esum aliorum lignorum Paradisi restaurabatur continua deperditio facta in corpore, sicut etiam in nobis fit per cibos quibus utimur. Sed quia illud quod ex nutrimento convertitur, non est adeo perfecte subserviens virtuti speciei sicut quod prius erat, eo quod virtutes naturales semper debilitantur in agendo: ideo in nobis oportet quod in fine sequatur diminutio quando virtus speciei adeo debilitatur propter mixtionem extranei quod non potest fieri tanta restauratio quanta fit consumptio; et sic in fine oportet consumptionem esse, ut Philosophus in 1 de gener.

Dicit: et ponit exemplum de vino, cui semper admiscetur aqua, quod tandem aquosum fit. Sed ad hoc subveniebat ei lignum vitae, cujus virtute divinitus concessa alimentum assumptum in perfectam assimilationem adducebatur: propter quod etiam a quibusdam dicitur, quod ad restaurationem humidi radicalis deperditi conferebat. Quartus autem modus corruptionis est per violentiam ab aliquo extrinseco agente, sicut per incisionem gladii vel adustionem ignis, et hujusmodi: et ab hoc modo corruptionis conservabat hominem illaesum divina providentia, per quam decretum erat ut nullum nocumentum homo pateretur in corpore, nisi prius a mentis innocentia deviasset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod animae non est naturale infundere vitam nisi tali corpori, scilicet quod est sic complexionatum et organizatum; et manente tali dispositione corporis, vita continuatur ab anima. Sed hanc non est possibile semper durare secundum potestatem inferioris naturae; unde non oportet quod immortalitas sit naturalis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod impossibile est aliquod mixtum esse in quo non praedominetur alterum contrariorum, multis de causis. Primo, cum naturae elementares se habeant quasi materialiter ad formam mixti, non posset mixtum consequi unam formam simpliciter nisi elementa aggregarentur in unum hoc modo quod unum sit formale et praedominans. Secundo, quia ad mixtionem exigitur elementorum alteratio, quam esse non contingeret, si ponerentur eorum aequales virtutes: oportet enim quod virtus alterantis virtutem alterati excedat. Tertio, quia nullum locum naturalem haberet, si nullum elementum in eo dominaretur; et ita nec motum naturalem: in quo deficeret a proprietate corporis naturalis. Quarto, quia in animatis specialiter calor est instrumentum animae, ut in 2 de anima dicitur; unde oportet calorem praedominari: et sic oportet quod in quolibet mixto tandem sequatur corruptio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, illud quod est nobilior simpliciter, esse minus nobile secundum aliquid; sicut caro humana, quae quidem secundum naturam suae speciei nobilior est gladio, tamen secundum proprietatem duri et mollis, est ignobilior, quia durum nominat potentiam naturalem respectu illius rei cujus molle impotentiam dicit; et eodem modo est ignobilior quam ignis, cum habeat in potentia calorem, quem ignis habet actu; actus vero semper potentia est nobilior; et ideo contingit corpus nobilior ab ignobiliore pati secundum naturam, ut corpus animalis ab igne.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod ex nutrimento in carnem convertitur, semper efficitur minus ac minus habens de virtute speciei; tum quia virtus naturalis ex actione debilitatur, eo quod agens simul patitur, ut in 6 physic. Dicitur; tum quia perfectius recipit virtutes speciei quod per se generatur quam quod generatur per admixtionem ad alterum; sicut vinum quod generatur in vite virtuosius est quam hoc quod aggeneratur ex additione aquae transumptae in vinum, ex cujus etiam admixtione totum vinum debilitatur: tum etiam quia omnis virtus quanto plus est unita, tanto efficacior est ad agendum; et quanto materia magis multiplicatur, tanto calor naturalis magis diffunditur, unde est minus potens ad convertendum; sicut etiam in libro 13 de animalibus dicit Philosophus, quod animalia quae habent magnum cor, sunt timida; quia calor in magno corde est dispersus, et in parvo congregatus: et ideo in puero tantum de alimento convertitur quod sufficit non solum ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; sed postea convertitur solum hoc quod ad restaurationem deperditi sufficit; tandem vero non tantum natura potest convertere quantum deperditur; unde oportet quod sequatur diminutio et tandem corruptio. Et ideo per virtutem naturalem hoc non potest contingere ut per sumptionem cibi vita hominis perpetuo conservetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod lignum vitae non erat principalis causa immortalitatis, sed coadjuvans ad continuationem vitae modo praedeterminato; ideo immortalitas non est iudicanda naturalis propter virtutem ligni vitae; sed magis gratuita propter virtutem animae supra naturam collatam quae principalis causa immortalitatis erat. Et praeterea in rebus viventibus non dicitur aliquid naturale nisi quod ex principio intrinseco consequitur;

quamvis etiam per actionem quarundam rerum naturalium extrinsecus agentium aliquid in eis efficiatur, ut patet in unctione, et aliis similibus.

Ja5 Articulus 5: Utrum immortalitas Adae fuerit eadem cum immortalitate resurgentium.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod immortalitas Adae non sit eadem cum immortalitate resurgentium. Primo per hoc quod Augustinus dicit quod alia est immortalitas quam in Adam perdidimus, et alia quam per Christum in resurrectione speramus.

AG2

Praeterea, de eodem in idem non est aliqua transmutatio. Sed infra dicitur, quod si Adam perstisset, transferendus erat de immortalitate quam habebat, in spiritualem vitam. Ergo immortalitas spiritualis, qualis est resurgentium, non est eadem cum immortalitate Adae.

AG3

Praeterea, impassibilitas resurgentium est quaedam ipsorum dos. Sed Adam in primo statu dotem non habuit, cum dos non debeatur nisi ei qui traducitur in domum caelestis sponsi per modum sponsae. Ergo etc..

AG4

Praeterea, ea quae causantur ex diversis principiis, oportet esse diversa. Sed immortalitas Adae causabatur ex innocentiae gratia; immortalitas autem resurgentium causabitur ex habitu gloriae in beatis. Ergo non eadem immortalitas est utrobique.

SC1

Sed contra, immortalitas corporis consequitur libertatem arbitrii, secundum ejus diversum statum. Sed in omnibus statibus est eadem libertas arbitrii. Ergo eadem est immortalitas corporis in primo et ultimo resurgentium statu.

SC2

Praeterea, una et eadem potentia est quae prius disposita est, et postmodum efficitur necessitas.

Sed corpus hominis in primo statu erat immortale, quasi secundum potentiam dispositam tantum, eo quod poterat mori et non mori; in ultimo vero statu erit immortale secundum potentiam quae est necessitas ad vitam, quia impossibile erit mori.

Ergo est una et eadem immortalitas.

CO

Respondeo dicendum, quod immortalitas dicit potentiam quamdam ad semper vivendum et non moriendum. Haec autem potentia in natura humana ex parte corporis non invenitur, nisi imperfecta, quasi potentia obedientiae tantum; eo quod per principia naturae, vitae sempiternitas haberi non potest; sed complementum hujus potentiae est ex aliquo divino munere gratis collato. Sic ergo immortalitas dupliciter considerari potest: vel quantum ad potentiam incompletam naturalem; et sic est una et eadem immortalitas, sicut una et eadem natura; vel quantum ad munus gratiae, quod est quasi formale complens dictam potentiam, et sic invenitur differentia utriusque immortalitatis et impassibilitatis; quia prima fuit per gratiam innocentiae, ultima vero erit per donum gloriae. In primo enim statu talis erat victoria animae super corpus ut nihil in corpore fieri posset quod animae adversaretur; sed in ultimo statu amplior erit victoria in hoc quod proprietates animae quodammodo in corpus redundabunt, ut corpus agile et lucidum et spirituale efficiatur, et impassibile.

RA

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

EX

In primo statu fuit corpus hominis animale.

Videtur quod tale etiam erit in tertio statu, cum animal genus hominis sit, et semper de specie praedicetur. Et dicendum, quod differt animal et animale quantum ad nominis significationem; quia animal nominat naturam generis, quae a specie nunquam removetur, unde semper homo dicitur animal; sed animale dicit aliquod denominatum ex natura animalis. Cum autem denominatio proprie sit ab eo quod est formale et perfectivum rei, illi tantum animale esse competit in quo proprietates animalis quantum ad aliquod dominantur.

Hae autem sunt in quibus homo cum aliis animalibus convenit: et ideo qui brutales motus sequitur, idest passiones sensitivae partis, animalis homo ab apostolo dicitur, 1 corinth., 2. Quia ergo in primo statu hominem oportebat occupari circa opera nutritivae et generativae, sine quibus vitam conservare non poterat; ideo animale vitam dicebatur habere.

Corpus propter peccatum mortuum est. Videtur hoc esse falsum, et expositio insufficiens quae adjungitur: quia quod in futurum necessarium est, nondum tamen dicitur esse factum: ergo etsi ex peccato necessitatem mortis homo incurrat, non tamen corpus ejus mortuum dici debet.

Et dicendum secundum quosdam, quod homo post peccatum est in continuo actu deficiendi usque ad mortem, secundum quod dicitur sapient. 5, 13: continuo nati desivimus esse; et ideo statim homo mortuus potest dici. Sed hoc videtur redire in opinionem Heracliti, qui ponebat omnia moveri semper: volebat enim omnem transmutationem quae in longo tempore contingit, puta augmenti, dividere secundum omnes particulas temporis,

ut in qualibet parte temporis esset assignare aliam partem motus, sicut est in motu locali qui solus proprie et vere continuus est, ut in 8 physicorum Commentator dicit, et hoc satis a philosophis improbat.

Praeterea non est possibile quod duo motus contrarii sint continui; unde cum generatio et corruptio sint contraria, oportet inter tempus generationis et corruptionis ejusdem rei esse aliquod tempus in quo non corrumpitur nec generatur.

Et praeterea adhuc non debet dici mortuum, sed mori.

Et ideo aliter dicendum est, quod expositio Augustini est sufficiens, ut scilicet ex hoc mortuum dicatur, quia necessitatem mortis habet: quod enim est in futurum necessarium, etsi nondum in actu in seipso, est tamen jam determinatum in causa sua, ut quodammodo possit dici esse. Unde et de ortu solis et luminarium, et occasu et eclipsibus fiunt demonstrationes, ut de his quae sunt semper: quia causas determinatas habent, quas non contingit aliquo modo deficere.

Unde dicit Augustinus 9 super genes., quod hoc modo dicitur corpus hominis post peccatum mortuum, sicut a medicis homo infirmus desperatus propter impossibilitatem evadendi dicitur mortuus. Quod autem dicitur: continuo nati desivimus esse, non est intelligendum quasi transmutatio corruptionis hominis sit toto tempore vitae ejus in actu: sed vel hoc dicitur propter brevitatem vitae (quod enim parum est, quasi nihil esse videtur, ut dicitur in 2 physic.), vel quia dies ad vitam determinati a Deo, continue labuntur.

Quod erat ei de ligno vitae. Videtur quod hoc dictum redeat in fabulas antiquorum, quas Philosophus deridet et improbat in 3 metaph., qui dicebant deos qui gustaverunt de quodam cibo, factos esse immortales, alios autem remansisse mortales.

Sed dicendum, quod non est simile: quia illi fabulose totam causam immortalitatis cibo conferebant; Augustinus vero non intendit quod lignum vitae esset principalis causa immortalitatis, sed quoddam immortalitatem coadjuvans, ut dictum est.

Numquid posset non mori? ad hujus quaestionis solutionem sciendum, quod etsi praeceptum exterius non accepisset, tamen interior ratio dictabat determinato tempore cibum sumendum esse: et ideo si cibum non assumpsisset tam de illo ligno quam de aliis, contra legem naturalem fecisset, et ideo peccasset, et mortuus fuisset.

|+d20.q1 Distinctio 20, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de immortalitate Adae per quam esse individui perpetuum conservabatur, hic determinat de generatione filiorum per quam species multiplicatur in individuis. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad statum generationis; in secunda ostendit in quem statum post hoc transferendus erat, ibi: talis erat hominis institutum ante peccatum, secundum corporis conditionem. Prima dividitur in duas: in prima determinat conditionem generationis ex parte generantis; in secunda determinat qualitatem generatorum, ibi: si vero quaeritur quales, si non peccasset homo, filios genuisset...

Responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem. Circa primum tria facit: primo ostendit modum generationis, quia per concubitum sine pruritu libidinis. Secundo ostendit generationis principium, quia non in Paradiso conjuncti sunt ante peccatum ad generationem, ibi: cur ergo in Paradiso non coierunt; tertio inquitur generationis terminum, ibi: de termino vero temporis, quo transferrentur ad spirituales caelestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit.

Si vero quaeritur, quales, si non peccasset homo, filios genuisset etc.. Hic inquitur qualitatem generatorum, et primo quantum ad corpus; secundo quantum ad animam, ibi: et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quaeri solet, utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit.

Circa primum duo facit: primo determinat qualitatem natorum in primo statu; secundo movet quasdam objectiones, ibi: ad hoc autem opponitur.

Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ostendit eam esse dubitabilem, ex verbis Augustini, ibi: et super hoc Augustinus ambigue loquitur; tertio determinat ipsam, consentiendo in alteram partem, ibi: sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros parvos.

Ad hoc autem opponitur. Hic movet objectiones contra determinata: et primo ostendendo quod comestione non indigebant; secundo quod cibum non sumebant, quia superfluum fuisset, ibi: item opponitur. Et utriusque patet solutio in littera.

Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quaeri solet, utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit. Hic ostendit qualitatem natorum ex parte animae; et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: illi qui sentiunt parvulos natos in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffitentur eosdem in exordio

nativitatis sensu imperfectos existere; tertio movet objectionem in contrarium, et solvit, ibi: ad quod quidam opponunt.

Hic quaeruntur duo: primo de generatione primorum parentum. Secundo de qualitate natorum.

Circa primum quaeruntur duo: 1 an generatio fuisset in primo statu; 2 quis modus generationis fuisset.

|a1 Articulus 1: Utrum in statu innocentiae fuisset generatio.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae generatio non fuisset. Generatio enim non est nisi ad multiplicationem individuorum.

Sed, sicut dicit Damascenus, poterat Deus genus hoc, scilicet humanum, sine generatione multiplicare. Cum ergo via compendiosior semper eligenda sit, videtur quod generatio non fuisset.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, omne generabile est corruptibile, et e converso, ut probat in 1 caeli et mund.. Sed corpora humana in primo statu erant incorruptibilia.

Ergo videtur quod per generationem in esse non producerentur.

AG3

Praeterea, finis generationis, ut Philosophus in 2 de anima ostendit, est ut id quod non potest conservari in esse perpetuo idem in numero, perpetuetur in esse secundum idem specie. Sed corpus humanum secundum idem in numero in perpetua vita conservari potuisset in statu innocentiae. Ergo videtur quod generatio non fuisset, cum in operationibus Dei nihil sit frustra.

AG4

Praeterea, eorum quae sunt idem in specie est etiam unus modus originis. Sed primi parentes non sunt producti in esse per generationem naturalem, sed per operationem divinam. Ergo et eorum posteritas sine generatione naturali propaganda esset.

SC1

Sed contra est quod dicitur genes., 1, 28: crescite et multiplicamini, et replete terram. Sed imperium ad aliquos factum, non est nisi de actibus quorum ipsi sunt causa. Ergo multiplicationis humani generis primi parentes naturali generatione causa fuissent.

SC2

Praeterea, imago divinitatis in homine per innocentiam in nullo diminuta fuisset. Sed in hoc quodammodo homo divinae imaginis similitudinem gerit quod omnium sui generis principium est.

Ergo in statu innocentiae per generationem naturalem principium fuisset posterorum.

CO

Respondeo dicendum, quod per peccatum natura specie variata non est; unde quaecumque ad perfectionem humanae speciei pertinent oportet homini in statu innocentiae attribuere. In omnibus autem per naturam generabilibus et corruptibilibus ad perfectionem pertinet ut unumquodque tale alterum facere possit quale ipsum est, ut in 4 meteor.

Dicit Philosophus; et ideo oportet in natura humana ponere aliquem statum naturalis generationis etiamsi in ea nunquam peccatum fuisset; et hic est status innocentiae, post quem homines transferendi erant in statum gloriae ubi omnino generationis cessat officium ut dicitur Matth. 22, 20: in resurrectione neque nubent, neque nubentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potuisset sine operatione alicujus naturalis principii humanum genus multiplicare, tamen hoc velut magis congruum ex ordine suae sapientiae decrevit ut rebus omnibus operationes proprias conferret, in quibus earum perfectio consistit: quia tanto in eis divina bonitas magis relucet, quanto res perfectiores sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corpus humanum quamvis in statu innocentiae fuerit incorruptibile per gratiam innocentiae, erat tamen corruptibile per naturam; et ideo naturali virtute ad generandum non privabatur: quia etsi quodam modo immortalis esset, ut posset non mori; alio tamen modo mortalis erat, quia poterat etiam mori.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omne perpetuum est per se intentum in natura; unde secundum quod aliqua se habent ad perpetuitatem, hoc modo sunt de intentione naturae. Quaedam igitur sunt quae non habent perpetuitatem nisi ratione speciei; et in his multiplicatio individuorum non est per se intenta a natura, sed per accidens, prout scilicet in tali multiplicatione speciei perpetuitas conservatur; unde in his non est generatio nisi ut conservetur idem secundum speciem, quod secundum numerum idem conservari non potest. In hominibus autem secus est: quia quantum ad aliquam partem sui, scilicet animam, incorruptibilitatem habent etiam secundum naturam: et ideo hominum multiplicatio est per se intenta, etiam sine hoc quod ad conservationem speciei pertinet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in primis operibus natura instituenda erat; et ideo oportebat illa opera immediate a principio supernaturali esse: sed postmodum natura instituta in proprios effectus per naturalem operationem pervenire poterat; et hoc de perfectione ipsius erat.

¶2 Articulus 2: Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo statu non fuisset generatio per coitum.

Non enim potest esse coitus sine virginitatis corruptione.

Sed indecens erat in primo statu virginitatis corruptionem fuisse, quando humana natura omnino integra erat, et nulla dignitate privanda.

Ergo videtur quod non fuisset ibi generatio per coitum.

AG2

Praeterea, in meliori natura major est delectatio, quia et major consensus convenientis cum convenienti, ex quo causatur delectatio. Sed natura humana in primo statu purior erat quam post peccatum. Cum ergo post peccatum delectatio quae est in coitu, propter suam magnitudinem usum rationis absorbeat, videtur quod multo amplius in statu innocentiae fuisset: et ita fuisset perversitas ordinis in partibus animae, quam originalis justitia non patiebatur.

AG3

Si dicatur, quod ratio poterat illam delectationem comprimere; contra. Generativa et nutritiva potentia et augmentativa ad eandem partem animae reducuntur, quia sunt potentiae vegetabilis animae. Sed ratio imperare non poterat nutritivae et augmentativae, ut sine cibo homo nutriri et augeri posset. Ergo nec generativae, ut delectatio actui ejus conveniens remitteretur.

AG4

Praeterea, generatio quae est per coitum, completur per decisionem seminis. Sed in corporibus naturalibus decisio est inductiva corruptionis.

Ergo cum corpus humanum in primo statu incorruptibile foret, talis generationis modus ibi esse non poterat.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum in 15 de animalibus, semen est superfluum alimenti. Sed omnis superfluitas nutrimenti assumpti inordinationi attestatur, quae in primo statu esse non poterat.

Ergo nec talis generationis modus.

AG6

Praeterea, aliae superfluitates alimenti, ut egestionem, urinae, et hujusmodi, ut videtur, in primo statu non fuissent, cum turpitudinem quamdam habeant, quae sine poena esse non potest.

Ergo cum eadem sit ratio de uno superfluo et de aliis, videtur quod nec generatio per seminis decisionem ibi fuisset, cum semen sit superfluum, ut dictum est.

SC1

Sed contra est quod dicitur genes. 1, 27: masculum et feminam creavit eos. Sed distinctio sexuum est ordinata in animalibus ad generationem quae est per coitum. Ergo talis modus generationis ibi fuisset.

SC2

Praeterea, secundum id quod commune est, non attenditur aliquorum differentia. Sed in virtute generativa homo convenit cum aliis animalibus.

Ergo cum in animalibus perfectis, quibus perfectior est homo, sit generatio per coitum, videtur quod etiam hominibus talis modus generationis connaturalis sit.

CO

Respondeo dicendum, quod ad quamlibet generationem oportet duo concurrere: scilicet agens quod inducit formam, et patiens quod offert materiam; nec haec duo in idem reducuntur, cum nihil patiatum vel moveatur a seipso: in omnibus enim viventibus perfectis in quibus est sexus distinctio, femina se habet ut patiens et materiam ministrans, et mas se habet ut agens et formam inducens, ut in 15 de animalibus dicitur. Unde non poterat compleri generatio humana nisi per conjunctionem maris et feminae; propter quod mulier in adjutorium viri facta dicitur, Gen. 2.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem virginitatis duo concurrunt; scilicet integritas carnis cum integritate mentis; quorum alterum, scilicet integritas mentis, honorabilius est, reliquum virginitati essentialius. Dicendum ergo, quod in omni concubitu solvitur virginitas quantum ad integritatem carnis etiam in primo statu. Sed integritatem mentis contingit solvi dupliciter: vel quantum ad habitum; et sic solvitur per illicitum concubitum, qui tollit habitum castitatis; vel quantum ad actum; et sic in statu post peccatum solvitur etiam per concubitum matrimonialem, eo quod propter vehementiam delectationis ratio in ipso actu absorbetur. In primo vero statu, neutro modo integritas mentis soluta fuisset; sed sola integritas carnis, cui praeponderasset fecunditas prolis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantitas alicujus potest attendi dupliciter: vel absolute, vel secundum proportionem. Dicendum ergo, quod absolute loquendo major delectatio coitus fuisset in primo statu quam etiam modo sit; sed secundum proportionem ad rationem, fuisset multo minor: quia ratio in suo actu fortiter persistens, delectationi penitus dominaretur; et ideo non fuisset superabundans vel fervens delectatio, sicut modo est: quia, secundum Philosophum in 2 ethic., abundantia et defectus in operibus humanis sumitur secundum proportionem, ut aliquis cibus est moderatus uni, qui esset superfluum alteri.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentiae animae vegetabilis in actibus propriis non obediunt rationi, ut in 1 ethic. Dicitur; sed quidam actus sunt sensitivae partis vel motivae, ordinati ad actus vegetativae; et isti actus subjacent rationis imperio.

Delectatio autem non est per se ad generativam pertinens, sed ad sensitivam: quia, secundum definitionem Platonis, delectatio est generatio sensibilis in natura, idest naturae conveniens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod emissio seminis non est per decisionem alicujus quod fuerit in actu pars: quia sic corrumpetur, et non haberet virtutem speciei, ut in 15 de animalibus dicitur: sed est per quamdam resolutionem cujusdam humiditatis propinquissimae ad ultimam conversionem, quae non est actu pars, sed potentia totum; unde per hoc nihil corporis humani corrumpebatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 15 de animalibus, semen est superfluum quo indiget: quia superest de eo quod per actum nutritivae in substantiam membrorum convertitur; unde superfluum dicitur: et tamen indiget eo ad generationem; unde tale superfluum inordinatam cibi sumptionem non ostendit: tantum enim homo ordinate de cibo sumere poterat, quantum necessarium erat ad actum nutritivae, augmentativae, et generativae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quaedam superfluitates sunt quae attestantur defectui naturae, ut putredines, sudores, et hujusmodi; et tales superfluitates in primo statu esse non poterant; quaedam vero superfluitates naturae perfectionem ostendunt, sicut semen, et egestionem, et hujusmodi, quae secundum cursum naturalem fiunt tanto melius, quanto robustior natura fuerit; unde etiam ad virtutem naturalem reducuntur, scilicet expulsivam; et tales superfluitates in primo statu fuissent, licet absque omni foeditate.

|+d20.q2 Distinctio 20, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de qualitate natorum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quales fuissent secundum corpus; 2 quales fuissent secundum intellectum in cognitione veritatis; 3 quales fuissent secundum affectionem in amore virtutis.

|a1 Articulus 1: Utrum in statu innocentiae homines habuissent omnem perfectionem corporis quo ad virtutem et staturam et sexum, statim post nativitatem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiae statim nati, omnem perfectionem corporis habuissent et quantum ad staturam, et quantum ad sexum. Sicut enim Philosophus dicit in 16 de animalibus, mulier est vir occasionatus. Illud autem occasionatum dicitur quod non est per se intentum, sed ex aliqua corruptione vel defectu proveniens. Cum ergo in primo statu nullus defectus naturalis operationis fuisset, videtur quod omnes nati fuissent in perfecto sexu, scilicet virili.

AG2

Praeterea, agens perfectum inducit similitudinem suam in patiente, nisi sit defectus ex parte recipientis. Sed in generatione hominum semen maris est agens, et sanguis mulieris est materia et patiens. Cum ergo ex neutra parte in statu innocentiae aliquis defectus fuisset, videtur quod semper proles in similitudinem patris producta fuisset in sexu virili.

AG3

Praeterea, magis distat limus terrae ab humano corpore quam materia a muliere administrata ad formationem conceptus in naturali generatione.

Sed primus homo de limo terrae formatus, statim in perfecta quantitate et virtute membrorum productus est. Ergo multo fortius filii qui ex eo nascerentur.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit in littera, quod infirmitas carnis quae est in pueris, congruit infirmitati mentis. Sed in statu innocentiae nulla fuisset mentis infirmitas. Ergo nec in tali infirmitate carnis pueri nati forent.

AG5

Praeterea, omnium animalium nobilissimum est homo. Sed quorundam animalium filii naturaliter statim nati officia membrorum habent. Ergo defectus qui in pueris nunc videtur accidere, non est naturalis, sed ex peccato inductus: ergo ante peccatum non fuisset.

SC1

Sed contra, omnis virtus naturalis, multiplicata materia, roboratur secundum debitam proportionem, quia in majori quantitate major est virtus. Sed pueros oportebat parvulos nasci propter materni uteri necessitatem, ut in littera dicitur. Ergo oportuit ut eorum virtus motiva, quae materialis est, imperfecta esset.

SC2

Praeterea, in pueris oportet expectari tempus ad generandum, quousque completur tempus augmenti: quamdiu enim est augmentum in suo vigore, sicut in duobus primis septenniis, generativa opus suum non habet: tum quia digestio completa non est, ut semen debito modo maturari possit: tum etiam quia quod residuum est ab opere nutritivae, cedit in usum augmentativae. Sed sicut generativae deserviunt quaedam membra, ita et aliis animae viribus. Ergo et per eandem rationem nec aliorum membrorum usum habuissent, ad quorum actus exigitur aliquorum membrorum fortificatio et completio.

CO

Respondeo dicendum, quod in hominis vita est quaedam circulatio, eo quod a defectu incipit, in statum debitae perfectionis deveniens, ex quo iterum in defectum terminatur; unde et principium hominis quidam defectus consequuntur in pueritia, et similiter finem in senectute. Homo autem ante peccatum etsi vitae termino caruisset, tamen habuisset vitae principium per nativitatem; unde hos defectus qui ordinantur ad vitae terminum, ut aegritudines et defectus seniles, non habuisset: defectus autem illos qui principium originis consequuntur, nihil prohibet eum habuisse, ut Magister in littera dicit: nec hoc fuisset ei in poenam, quia ex hoc nullum incommodum sentiret, divina providentia eum gubernante. Quidam vero dicunt aliter, innitentes verbis Augustini quae in littera ponuntur. Sed cum Augustinus de his nihil asserat, ut in littera dicitur, probabilius sustinebitur illud quod naturalis cursus habet, ubi Scripturae auctoritas non repugnat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis mulier sit praeter intentionem naturae particularis, quae agit in hoc semine, intendens prolem adducere in perfectam similitudinem generantis, non tamen est praeter intentionem naturae universalis, sicut nec corruptio: quia sine femina non posset esse generatio, ut perpetuitas speciei salvaretur: et ideo etiam per divinam providentiam ad officium generationis mulieres aliquas nasci oportebat, et in aequali numero cum viris, ut una unius esset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod generatio mulieris contingit, ut in 18 de animalibus dicitur, ex hoc quod semen viri non potest vincere super materiam mulieris, ut digerat ipsam ultima digestionem, et in perfectum sexum adducat. Huiusmodi autem impotentiae causa potest esse triplex. Una est ex defectu naturalis principii agentis cum semine; quia calor est diminutus in semine propter ejus indigestionem; unde ante tertium septennium, ut Philosophus dicit, viri ut in pluribus feminas generant: et talis causa non multum fuisset in primo statu: quia tempus in quo est perfecta generatio non anticiparetur.

Alia causa est ex virtute imaginativa quam sequuntur etiam virtutes corporales, sicut patet quod ad imaginationem alicujus terribilis totum corpus concutitur et tremit: et ita videmus quod filii frequenter nascuntur similes illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis: sicut etiam Hieronymus narrat de quadam muliere quae peperit filium nigrum propter hoc quod in tempore coitus vidit imaginem nigram: et talis causa generationis feminae potuit esse in statu innocentiae, ut filii nascerentur in hoc vel in illo sexu, secundum voluntatem parentum, et praecipue propter magnam obedientiam corporis ad animam in statu illo. Tertia causa est ex aliquo principio extrinseco: quia parva immutatio, ut Philosophus dicit in 18 de animalibus, vel venti, vel temporis vel huiusmodi, sexus variationem facit; unde dicit, quod expertum est apud pastores, quod quando flat ventus septemtrionalis, concipiuntur mares, et quando flat meridionalis, concipiuntur feminae, propter abundantiam humiditatis: et etiam si in tempore coitus aspiciant ad partem septentrionalem vel meridionalem, sequitur etiam dicta diversitas ut frequenter: et talis causa potuit esse in statu illo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de limo terrae corpus primi hominis formatum est virtute divina, cujus est statim ad perfectum adducere cum voluerit; sed propagatio filiorum fuisset per virtutem naturae, cujus non est subito operari; et ideo per successiones temporum in ultimum perfectionis statum proles perducta fuisset.

RA4

Ad quartum dicendum, quod infirmitas carnis nunc in pueris duo complectitur: scilicet defectum usus membrorum; et hoc congruit naturali infirmitati mentis, in quantum adhuc non pervenit ad ultimum complementum scientiae vel virtutis; quod etiam in primo statu esse potuit: complectitur etiam quamdam poenam in esurie et fletu, et talis infirmitas congruit infirmitati culpae; unde neutrum horum in primo statu fuisset, scilicet nec poena nec culpa.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc est ex nobili complexione hominis, quod defectum talem in pueritia prae quibusdam animalibus patitur: quia enim est mollis complexionis, ideo membra puerilia ex sui mollitie sunt impotentia ad suos actus exercendos: et etiam propter humiditatem abundantem in pueritia, quod contingit in hominibus prae quibusdam animalibus tum ex magnitudine cerebri, quod homo majus prae aliis animalibus habet, secundum proportionem sui corporis; tum etiam propter qualitatem complexionis, a qua si in humidiores recedatur, propter complexionem aetatis invenietur superabundans humiditas, quae praecipue impedit motum nervorum. Unde animalia siccae complexionis ut caprae, nascuntur cum membris ad motum habilibus.

|a2 Articulus 2: Utrum in statu innocentiae pueri mox nati, fuissent perfecti in cognitione.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri mox nati, perfecti in cognitione fuissent. Omnis enim virtus cujus actus impeditur ex imperfectione corporis, est virtus materialis. Sed intellectus non est actus corporis cujusdam, ut Philosophus dicit. Ergo naturaliter non impeditur a suo actu propter defectum corporis: ergo videtur quod in statu integritatis naturae, pueri perfectam cognitionem habuissent, etiam si defectum membrorum paterentur.

AG2

Si dicatur, quod intellectus impeditur per accidens ex impedimento corporis in quantum indiget accipere a virtutibus corporalibus, contra. Quod superiores vires ab inferioribus accipiant, videtur esse perversitas ordinis. Sed in primo statu nulla deordinatio in partibus animae erat. Ergo intellectus non accipiebat perfectionem suam ex viribus sensibilibus.

AG3

Praeterea, intellectus non indiget sensu nisi ad acquirendam scientiam; unde qui privatur visu scientiam de coloribus retinet quam per visum accepit.

Sed in primo statu habitum scientiae homo habuisset immediate ex divina influenza, et forte per ministerium Angelorum. Ergo ad intelligendum et sciendum in actu, sensibus non indigebat; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, sensus puerorum in primo statu non fuissent imperfectiores quam modo sint. Sed modo pueri perfecte possunt videre et audire, et sic de aliis. Ergo et tunc: et ita per defectum sensibilium virium actus intellectus non impeditur.

AG5

Praeterea, perfectioris cognitionis secundum suam naturam aliis animalibus est homo. Sed alia animalia mox nata habent cognitionem quarundam rerum quae prosunt eis vel nocent; unde agnus sequitur matrem, et fugit lupum. Ergo multo fortius hoc homo secundum suam naturam habere debet: et ita videtur quod defectus cognitionis qui est in pueris, non est naturalis, sed ex peccato inductus: et ita videtur quod ante peccatum perfectam cognitionem habuissent.

SC1

Sed contra, ut dicit Philosophus 7 physic., in quiescendo fit anima sciens et prudens. Sed in pueritia non potest esse perfecta quies corporis, propter multos motus, et praecipue propter augmentum. Ergo nec perfectam cognitionem secundum naturam habere potest.

SC2

Praeterea, ad hoc anima infusa est corpori ut in ipso acquirat perfectionem scientiae et virtutis.

Sed hoc non esset, si per seipsam scientiam perfectam haberet, quam per temporum successionem in corpore acquireret. Ergo non statim dum corpori infunditur, perfectam cognitionem habet, sed experimento indiget et tempore intellectualis virtus, ut Philosophus in 2 ethic. dicit.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut Magister dicit in littera, oportet quod positio de perfectione intellectus consonet positioni de perfectione corporis; unde cum posuerimus pueros in principio non habituros fuisse membrorum usum, oportet ponere quod nec usum perfectae cognitionis habuissent. Qui autem membrorum perfectionem concedunt, perfectum usum rationis etiam concedere possunt. Inter alia enim membra corporis, cerebrum humidissimum est. Unde si propter humiditatem aetatis; membrorum aliorum officia pueri habere non poterant, multo minus plenum usum imaginativae virtutis, cujus organum est in anteriori parte cerebri, habere poterant. Abundantia enim humiditatis confusionem quamdam phantasmatum creat, sicut patet in ebriis, ex multo vapore ad caput ascendente. Phantasmata autem, ut in 3 de anima dicitur, se habent ad intellectum sicut colores ad visum. Unde sicut ad confusionem colorum sequitur indeterminatio et confusio in actu virtutis visivae; ita ad confusionem phantasmatum sequitur quaedam confusio in actu virtutis intellectivae; et inde est quod pueri in principio confusam cognitionem habent universalium quorumdam, et postmodum per successiones temporis distincte unumquodque cognoscunt; unde in 1 physicor. dicitur, quod pueri in principio appellant omnem virum patrem, posterius autem determinant unumquodque.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus non impeditur propter defectum corporis per se, sed per accidens, ut dictum est, scilicet ex defectu virium a quibus intellectus accipit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectio intellectus possibilis est per receptionem objecti sui, quod est species intelligibilis in actu. Sicut autem in objecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu: ita etiam objectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis, et secundum hanc formam habet quod sit perfectio in actu intellectus possibilis: et ita non sequitur deordinatio in partibus animae, si intellectus possibilis perficiatur per species a phantasmatibus acceptas, in quantum illustrantur lumine intellectus agentis, quae est potentia altior quam intellectus possibilis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum phantasma sit objectum intellectus possibilis, ut dictum est, secundum statum viae, anima ad suum actum phantasmatibus indiget, non solum ut ab eis scientiam accipiat secundum motum qui est a sensibus ad animam, sed etiam ut habitum cognitionis quam habet circa species phantasmatum, ponat secundum motum qui est ab anima ad sensus, ut sic inspiciat in actu quod per habitum cognitionis tenet in mente. Unde etiam dionysius dicit in epistola ad titum, quod illi qui intellectuales revelationes accipiunt, eas quibusdam figuris circumponunt; unde laesa imaginatione per laesionem organi, ut est in phraeneticis, intellectus impeditur ab actuali consideratione etiam eorum quae prius sciebat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod exteriorum sensuum actus in pueris distincti sunt, sed imaginatio confusa est propter cerebri humiditatem excedentem, et ita etiam oportet quod operatio intellectus sit confusa: non enim intellectus immediate ab exterioribus sensibus accipit, sed ab interioribus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis: et talis naturalis instinctus est etiam in pueris; unde etiam mamillas accipiunt, et alia eis convenientia, etiam sine hoc quod ab aliis doceantur.

|a3 Articulus 3: Utrum in statu innocentiae pueri nascerentur in gratia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae pueri in gratia nascerentur. Quia secundum considerationem Philosophi, sicut se habet propositum in proposito, ita et oppositum in opposito. Sed homo corruptus per peccatum transmisit peccatum in posteros.

Ergo etiam et gratiam et iustitiam quam habuit, in posteros transmisisset.

AG2

Praeterea, bonum est potentius quam malum: quia malum non agit nisi virtute boni, ut dicit dionysius. Si ergo malum primi hominis adeo fuit potens ut totum humanum genus inficeret, multo amplius ejus gratia totum humanum genus justificasset.

AG3

Praeterea, Adam non solum sibi, sed etiam nobis demeruit: quia per unum hominem peccatum et mors in mundum intravit, Rom. 5. Sed meritum et demeritum ab eadem potentia procedunt.

Ergo et ipse, si perstitisset, omnibus mereri potuisset; et ita omnes per ejus meritum primam gratiam consecuti fuissent.

AG4

Praeterea, impossibile est esse poenam sine culpa. Sed poena peccati originalis est carentia visionis divinae. Ergo cum in statu innocentiae homines sine peccato originali nati fuissent, habuissent meritum visionis divinae. Sed hoc non potest haberi nisi per gratiam. Ergo nati fuissent in iustitia gratuita.

AG5

Praeterea, homo per peccatum necessitatem peccandi incurrit. Ergo si perstitisset, in iustitia confirmatus fuisset. Sed secundum Anselmum, oportuit ut qualis ipse fuit, tales etiam filios genuisset.

Ergo et omnes in iustitia confirmati fuissent mox a nativitate sua, ut peccare non possent.

SC1

Sed contra, illud quod infunditur immediate a Deo, ut anima rationalis, non transfunditur a parentibus.

Sed gratia est hujusmodi, ut in 1 libro probatum est, dist. 14. Ergo gratiam vel iustitiam in posteros non transfudisset.

SC2

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit quod homo si perstitisset, generasset filios sine peccato, sed tamen non necessario paterna haeredes iustitiae; et ita videtur quod iustitiam vel gratiam non transfudisset.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in 2 de generat., in generatione est quaedam circulatio, quae tamen non redit in idem numero, sed ad idem specie: homo enim generat hominem, non socrates socratem; et

inde est quod generatum generanti assimilatur in omnibus illis quae ad naturam speciei pertinent, nisi adveniat impedimentum, ut in monstris apparet; non autem oportet quod assimiletur in proprietatibus quae consequuntur individuum ratione individui: et si aliquando contingat quod in aliquibus proprietatibus etiam personalibus assimiletur filius patri, hoc tantum accidit in accidentibus corporalibus, sicut quod albus generat album, et podagricus podagricum: non autem in perfectionibus animae generat sibi similem secundum actum, ut grammaticus non generat grammaticum; sed forte secundum aptitudinem tantum; secundum quod ex complexione corporis unus est habilior alio ad scientiam vel doctrinam vel virtutem. Sciendum est ergo quod duplex justitia primo homini poterat convenire. Una originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima, et inferiorum virium sub superiori, et superioris sub Deo; et haec quidem justitia ipsam naturam humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere; et ideo talem justitiam in filios transfudisset. Est etiam alia justitia gratuita, quae actus meritorios elicit; et de hac est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod primus homo in naturalibus tantum creatus est, et non in gratuitis; et secundum hoc videtur quod ad talem justitiam requirebatur quaedam praeparatio per actus personales; unde secundum hoc talis gratia proprietatis personalis erat ex parte animae; et ideo nullo modo transfusa fuisset, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt, quod homo in gratia creatus est; et secundum hoc videtur quod donum gratitiae justitiae ipsi humanae naturae collatum sit; unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale est primo et per se peccatum naturae, et per posterius personae; actuale autem est proprie peccatum personae quod per actum personalem incurritur: et ideo, sicut peccatum originale transfunditur, et non peccatum actuale, ita etiam justitia originalis naturalis transfusa fuisset, et forte non gratuita.

RA2

Ad secundum dicendum sicut ad primum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum non transit in posteros a primo parente per modum demeriti, quasi ipse omnibus mortem meruerit, et infectionem peccati; sed per modum traductionis consequentis traductionem naturae: non enim unius personae actus toti naturae mereri vel demereri potest, nisi limites humanae naturae transcendat, ut patet in Christo, qui Deus et homo est: unde a Christo nascuntur filii gratiae, non per carnis traductionem, sed per meritum actionis; ab Adam vero nascimur filii irae per propagationem, non per demeritum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod carentia visionis divinae potest dupliciter intelligi: vel negative, et sic non est poena, sed defectus naturalis: cuilibet enim naturae creatae convenit ut ex se non habeat unde in Dei visionem ascendere possit: vel privative, et sic est poena, secundum quod importat quamdam obnoxietatem ad non videndum Deum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod probabile videtur quod si Adam primae tentationi restitisset, nondum statim confirmationem justitiae fuisset adeptus; sed quando in spiritualem vitam fuisset translatus, simul immortalitatem accepisset in corpore et justitiae confirmationem in anima. Quod ergo dicitur, quod quia tentationi succubuit, peccandi necessitatem incurrit, verum est de peccato veniali, quod gratiae non opponitur, sed cuidam accidenti gratiae, scilicet fervori; sed necessitatem peccandi mortaliter homo etiam in peccato existens non habet, nisi peccare intelligatur in peccato esse, sicut videre dicitur habere visum.

Non enim qui in peccato est potest per se non esse in peccato ut possit a peccato per se sine gratiae infusione resurgere: nec tamen sequitur, si homo post peccatum non potest in peccato non esse, quod in gratia existens non possit in gratia non esse: quia homo per seipsum peccare potest, sed non per se resurgere. Si tamen concedatur quod Adam confirmatus fuisset statim post victoriam tentationis, adhuc non sequitur quod filios confirmatos in justitia genuisset; quia hoc sequebatur actus personales ejus, et ita erat perfectio ad personam pertinens, quam non oportet in filios propagari; sicut si Adam donum philosophiae habuit, vel miracula faciendi, non oporteret quod filii ejus hoc habuissent.

RC1

Ad aliam etiam patet de plano solutio: quia non intelligitur gratia in posteros propagari a parentibus quasi, per virtutem seminalem, gratiam filii consequerentur: sed quia cum transfusione naturae, cui, ex provisione divina gratia debebatur, simul gratia infusa fuisset, secundum unam opinionem.

RC2

Alia etiam auctoritas inducta intelligitur de justitia gratuita, et non de originali, secundum unam opinionem. Vel potest intelligi de operibus justitiae: quia si cum gratia nati fuissent, poterant per liberum arbitrium a justitia parentum deviare.

EX

Excipitur honestate nuptiali, hoc modo ut scilicet quod sine nuptiis turpitudinem culpae et poenae haberet, per honestatem matrimonii turpitudine poenae remanente, turpitudinis culpae tollatur.

Sed potuerunt in Paradiso eis esse nuptiae honorabiles: quia in statu illo nuptiae simpliciter virginitate honorabiliores fuissent, eo quod in nullo integritate mentis laesa, fecunditas carnis in matrimonio, sterilitati virginitatis praevaluisset.

Vel quia Deus nondum jusserat. Videtur hoc esse falsum: quia actum matrimonialem praeceperat Deus, dicens: crescite et multiplicamini et replete terram. Sed quod dicitur hic potest intelligi de speciali jussione ad determinatum tempus.

Responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem. In hac responsione Magister unum asserit, scilicet, quod oporteat pueros in principio nativitatis parvos quantitate esse: sed tria sub dubio relinquit.

Quorum unum est, si statim post nativitatem in perfectam quantitatem transformati fuissent. Sed hoc non potuit fieri operatione naturae, sed solum divino miraculo. Secundum est an essent parvuli per aliquod tempus, ita quod defectum quantitatis haberent sed non virtutis quantum ad membrorum officium. Tertium si in utroque per aliquod tempus imperfecti fuissent, scilicet et quantitate et virtute.

|+d21.q1 Distinctio 21, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister institutionem humanae naturae, hic determinat lapsum ejus per peccatum; et dividitur in duas partes: in prima determinat humanae naturae lapsum in primis parentibus quantum ad actuale peccatum ipsorum; in secunda determinat lapsum humanae naturae in posteris, dist. 30, ibi: in superioribus insinuat est, licet ex parte... Qualiter primus homo deliquerit...

Quibus adjiciendum est peccatum simul ac poenam per eum transisse in posteros. Prima in duas: in prima determinat principium peccati in primis parentibus; in secunda autem principium quo contra peccatum juvabantur, circa medium 33 dist., ibi: et quidem secundum animam rationalis fuit homo.

Prima in tres: in prima determinat tentationem hostis, qui fuit principium peccati exterius; in secunda inquirat quod fuit principium intrinsecum, 22 dist., ibi: hic videtur diligenter investigandum.

Item inquirat de permissione divina, quae fuit causa sine qua non, 23 dist., ibi: praeterea quaeri solet.

Prima in duas: in prima determinat modum et ordinem tentationis; in secunda ex modo tentationis concludit gravitatem culpae, ibi: porro sciendum est duas esse species tentationis. Circa primum tria facit: primo ostendit motivum ad tentandum; secundo tentationis ordinem, ibi: unde et mulierem tentavit; tertio tentationis formam, ibi: tentatio autem hoc modo facta est. Circa secundum duo facit: primo ostendit quare per mulierem virum tentare voluit; secundo quare mulierem per serpentem, ibi: sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit. Circa quod duo facit: primo assignat dicti rationem; secundo removet duas dubitationes; unam, ibi: ideoque serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terrae; alteram, ibi: hic quaeri solet, quare mulier non horruit serpentem. Circa tertium duo facit: primo ostendit astutiam tentationis, investigando conditionem tentati; secundo persuasionem sui propositi, ibi: qui ad persuasionem suam pleniter suffulciendam... Et malum quod mulier timuit negando removet et repromissionem addidit.

Porro sciendum est duas esse species tentationis.

Hic ex ipsa tentatione ostendit modum culpae; et circa hoc tria facit: primo distinguit tentationis modos, et quis eorum sit gravior, quia ille qui est a carne; secundo ostendit quod peccatum Aadae gravitatem quamdam habet, quia tantum exteriori tentatione pulsatus cecidit; et tamen remissibile est, quia per alium tentatus fuit, ibi: homo ergo, qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat quanto leviori impulsu fuerat prostratus; tertio removet quasdam dubitationes, ibi: illud etiam notandum est. Circa secundum duo facit: primo ponit rationem quam principaliter intendit, quare peccatum hominis sit remissibile, ex praedictis deductam; secundo adjungit quamdam aliam, ibi: praeterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte persisterat, non est redempta.

Circa tertium duo facit secundum duas quaestiones quas movet, quae per se in littera patent.

Secunda incipit ibi: si quaeritur quomodo loqui potuerunt... Dicimus quia Deus eos tales fecerat.

Hic est duplex quaestio. Prima de tentatione in communi. Secunda de tentatione primorum parentum.

Circa primum quaeruntur tria: 1 cujus sit tentare; 2 utrum omnis tentatio passive accepta, cum peccato sit; 3 utrum tentatio sit appetenda.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus tentet aliquem.

AG1

Circa primum sic proceditur. Videtur quod Dei non sit tentare. Tentatio enim est ad sumendum experimentum alicujus quod nescitur. Sed Deus nihil ignorat. Ergo tentare sibi non competit.

AG2

Item, videtur quod nec Daemoni. Intentio enim Daemonis est ad fallendum. Sed tentatoris, in quantum hujusmodi, non est fallere, sed experiri.

Ergo Daemonis proprie officium non est tentare.

AG3

Item, videtur quod nec carni conveniat.

Caro enim cognitionis particeps esse non potest.

Sed ei quod non cognoscit, non convenit experiri vel tentare. Ergo nullus proprie ad peccandum a carne tentatur.

AG4

Item, videtur quod nec mundo. Nullus enim tentat eum quem abjectum reputat, quia tentatio de dubiis fit. Sed mundus sanctos quasi abjectos reputat. Ergo mundus non tentat eos.

AG5

Praeterea, 1 Thess. 3, 5, dicitur: ne forte tentaverit vos is qui tentat, scilicet solus diabolus, cujus officium est tentare. Ergo videtur quod nec mundus nec caro, nec etiam Deus tentat.

SC1

Sed contra est quod dicitur Gen. 22, 1: tentavit Deus Abraham.

SC2

Item Jacob. 14 dicitur: unusquisque tentatur a concupiscentia sua. Concupiscentia autem est peccatum quod in carne habitat. Ergo est aliqua tentatio a carne.

CO

Respondeo dicendum, quod ad perfectam rationem tentationis tria concurrunt. Primo ut per tentationem alicujus dubii cognitio accipiatur; secundo ut hoc sit intentum ab eo qui tentat; tertio ut ipsemet qui tentat, cognitionem illius rei accipere velit: et secundum hunc modum invenitur tentatio in hominibus, secundum quod homo hominem tentat, ut experimentum sumat scientiae vel alterius quod in ipso est. Alia vero dicitur tentatio in qua salvantur duo ex his, scilicet manifestatio ignoti, et intentio ejus: et hoc modo tentare dicitur Deus, ut patet in tentatione Abrahae: praeceptum enim de immolatione filii, tentatio ejus dicitur: quia per hoc manifestabatur qualis esset in obedientia et fide: hanc etiam manifestationem Deus intendebat. Sed tertium praedictorum huic tentationi defuit: non enim ad hoc tentavit Deus Abraham, ut fidei ejus cognitionem acciperet quam prius sciebat, sed ut aliis manifesta esset in exemplum. Alia vero tentatio est in qua salvatur unum tantum dictorum, scilicet manifestatio tentati: et sic dicitur caro tentare, vel mundus: quia in his cognoscitur manifeste virtus vel infirmitas mentis, sicut in bello cognoscitur virtus militis; quamvis hostes non impugnent ut cognoscant, sed ut vincant; unde ipsa impugnatio virtutis tentatio dicitur.

Hoc autem est vel a principio intrinseco, scilicet ex corruptione carnis, et sic dicitur tentatio a carne: vel a principio extrinseco; et hoc dupliciter; quia illud quod exterius est, vel impugnat per modum objecti, et sic est tentatio a mundo, cujus rebus corda hominum alliciuntur ad peccandum: vel per modum agentis, qui trahit ad peccatum persuadendo, terrendo, blandiendo, et sic de aliis; et sic dicitur esse tentatio ab hoste, scilicet diabolo, et ab his qui sunt membra ejus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non tentat ut sibi aliquid ignotum manifestum fiat, sed ut aliis manifestetur, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in tentatione Daemonis est duplex finis. Unus ultimus, scilicet inducere ad peccatum; et quantum ad hoc habet rationem tentationis, secundum quod quaelibet impugnatio dicitur tentatio. Alius est finis proximus, scilicet experiri ad quod vitium quisque maxime pronus est, ut ad illud impugnando trahat; et sic salvatur ibi ratio tentationis quantum ad primum modum. Unde Hugo de sancto victore definiens diaboli tentationem, dicit sic: tentare est callide experiri, et ante violentam impulsionem quasi quibusdam blandis conatibus probare.

RA3

Ad tertium et quartum patet solutio per illud quod jam supra dictum est, quia non salvatur ibi tentatio secundum quod includit omnia tria praedicta.

RA5

Ad quintum dicendum, quod solus diabolus dicitur tentare, non quia ipse sit semper immediatus tentator, sed quia ipse primo tentavit hominem, ex qua tentatione parata est aliis tentantibus via.

Vel aliter dicendum, quod diabolus solus dicitur tentare, quia illi soli et membris ejus convenit impugnare virtutem cum intentione occidendi hominem per peccatum: hoc autem caro non intendit, sed delectabili cognito perfrui: vel quia ipse utitur rebus mundi et carne sicut instrumentis ad tentandum hominem.

¶a2 Articulus 2: Utrum tentatio a diabolo sit peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentatio quae est ab hoste, etiam sit peccatum. Potestas enim minor non potest intentionem potestatis majoris repellere. Sed potestas Daemonis est major quam potestas hominis, ut

dicitur job 41, 24: non est potestas super terram quae ei possit comparari. Ergo cum intentio Daemonis sit ut inducat homines ad peccandum, videtur quod homo semper quando ab eo tentatur peccet.

AG2

Praeterea, cum violentia excuset peccatum, ubi est major violentia, ibi minus peccatum. Sed, sicut in littera dicitur, gravior est tentatio quae est a carne quam ab hoste. Ergo cum illa quae est a carne, sit peccatum, ut in littera dicitur; multo amplius illa quae est ab hoste, peccatum erit.

AG3

Praeterea, illud quod vitari non potest, non est in potestate nostra. Sed quamdiu in hac mortali vita vivimus, non omnino tentationem carnis vitare possumus. Ergo non est in potestate nostra; et tamen peccatum est: ergo et tentatio quae est ab hoste, quamvis in potestate nostra non sit, peccatum erit, cum in idem illicitum tendat.

AG4

Praeterea, diabolus tentare non potest, nisi aliquid in hominem imprimendo. Sed cum ipse sit pater iniquitatis et mendacii, joan. 8, 44: ipse est mendax, et pater ejus, impressum ab eo non potest esse nisi peccatum. Ergo videtur quod semper quando tentat, in hominem peccatum imprimat.

AG5

Praeterea, motus vis concupiscibilis in illicitum tendens, tentatio carnis est, quae peccatum in littera dicitur. Sed vis concupiscibilis, cum sit affixa organo corporali, cogi potest et immutari per immutationem organi. Ergo videtur quod Daemon tentando nos possit facere in nobis peccatum esse; et ita tentatio quae est tantum ab hoste peccatum erit.

SC1

Sed contra, ut dicitur Matth. 4, Christus a diabolo tentatus fuit. Sed in eo locus peccati non fuit; unde ipse dicit joan. 14, 30: venit princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam. Ergo non omnis tentatio quae est ab hoste, peccatum est.

SC2

Praeterea, ut Augustinus dicit, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed homo nullo modo vitare potest quin hostis eum tentet. Ergo tentatio quae est ab hoste non est peccatum.

CO

Respondeo dicendum, quod peccatum unius non consistit in actu alterius, sed in actu proprio, prout dicitur Ezech. 18, 20: anima quae peccaverit, ipsa morietur. In tentatione autem carnis, ipse appetitus illicitus, secundum quem aliquis tentari dicitur, est actus ejus qui tentatur: non enim sola caro concupiscit, sed conjunctum: et ideo talis tentatio est peccatum in eo qui tentatur. Tentatio autem quae est a mundo, vel ab hoste, est a principio extrinseco; unde actus non pertinet ad tentatum, sed passio tantum: et propter hoc non est peccatum in tali tentatione nisi per delectationem consensus, quia tunc tentatus incipit cooperari tentanti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potestas Daemonis sit simpliciter major quam potestas hominis, tamen quantum ad aliquid non est major, scilicet quantum ad actus liberi arbitrii, qui cogi non possunt: quia horum actuum ipse homo Dominus est et non Daemon; et ideo potest homo tentationi ejus resistere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tentatio carnis pro tanto dicitur esse gravior, quia est ipsi tentato proximior, secundum quod per eam quodammodo in diversa desideria dividitur interioris et exterioris hominis. Nec tamen est ibi violentia absoluta: quia interior homo non cogitur sequi motum exterioris hominis; unde adhuc remanet ratio peccati, et magis quam in tentatione hostis, secundum quod ipsum desiderium est actus ipsius tentati, et quodammodo in potestate ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non possit vitare tentationem carnis ita quod nullam habeat, potest tamen vitare hanc vel illam singulariter; et ita quodammodo est in potestate ejus.

Sed tentatio quae est ab hoste, nullo modo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Daemon potestatem habet imprimendi in imaginationem vel repraesentando aliqua sensibilia exterius, vel etiam turbando imaginationem interius: et quomodo hoc sit, supra in tractatu de Angelis dictum est: et ideo secundum quod hoc modo imprimit in nos, tentare dicitur. Haec autem impressio ex hoc non habet rationem peccati, cum non sit in appetitu, sed in apprehensione tantum; sed est tendens in peccatum quantum est de ratione tentantis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod motus vis concupiscibilis potest dupliciter insurgere. Vel ex qualitate organi, sicut calefacto corpore insurgit motus libidinis sine aliqua imagine; et ille motus est pure naturalis nec rationem peccati habens: et ad hoc potest virtus Daemonis ex potestate suae naturae, quae in transmutationem corporalium potest nisi virtute divina cohibeatur. Alius motus concupiscibilis est qui insurgit ex apprehensione delectabilis; et ex parte illa appetitus concupiscibilis habet quamdam libertatem, ad minus in homine, secundum quod potest obedire imperio rationis prohibentis; et sic in concupiscibili potest esse peccatum.

Sed hunc motum diabolus extorquere non potest.

ja3 Articulus 3: Utrum tentatio sit appetenda.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio sit appetenda. Primo per hoc quod dicitur Jacob. 1, 2: omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis. Sed illud de quo gaudendum est quando habetur, est appetendum quando non habetur. Ergo tentatio est appetenda.

AG2

Praeterea, illud in quo manifestatur bonum alicujus est appetendum. Sed virtus mentis in tentationibus ostenditur, et ibi quodammodo refloret.

Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, illud quod est materia et organum virtutis, est appetendum. Sed sicut dicit Augustinus, tentatio cui non consentitur est materia exercendae virtutis. Ergo est appetenda.

AG4

Praeterea, illud sine quo non potest perveniri ad regnum, est studio appetendum. Sed tentatio est hujusmodi: quia non coronabitur nisi qui legitime certaverit: 2 Tim., 2. Certamen autem spirituale sine tentatione non est. Ergo tentatio est appetenda.

AG5

Praeterea, ut scribitur 2 corinth., 12, Paulus petivit stimulum carnis a se removeri, per quem carnis tentatio intelligitur. Sed ibi dicit Glossa, quod ipse hoc petens nescivit quid peteret. Ergo videtur quod non est desiderandum extra tentationem esse.

SC1

Sed contra illud quod debemus orare, debemus desiderare. Sed Dominus Matth. 6, 13, docet nos orare, dicens: et ne nos inducas in tentationem.

Ergo debemus desiderare tentationes a nobis removeri.

SC2

Praeterea, sicut voluntas nostra debet divinae voluntati esse conformis, ita a voluntate hostis debet esse discordans. Sed hostis vult et petit nos tentare, ut habetur Lucae 22, 31: ecce Satan expetivit vos, ut cribraret sicut triticum. Ergo tentationem velle non debemus.

CO

Respondeo dicendum, quod cum bonum sit objectum voluntatis et desiderii, eo modo aliquid est adamandum quo est bonum. Inter bona autem invenitur aliquod quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quae tamquam fines appetuntur sui gratia, etsi in aliud ducant: quia in omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum appetendum est. Aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolute consideretur, sed ex ordine ad finem bonitatem quamdam sortitur quae utilitas nominatur: et haec sunt tantum propter aliud appetenda, ut sectio membri propter sanitatem, et hujusmodi. Sed sciendum, quod ad finem aliquem consequendum contingit aliquid dupliciter ordinari; per se scilicet, et per accidens. Per se dico quod, quantum est in se, in finem debitum ductivum est; per accidens autem quod, quantum in se est, in aliud duceret, sed ex concursu alterius causae ducit ad finem ipsum; sicut qui comedit venenum ut moriatur, et contingit ex hoc sanitas. Cum ergo causa per accidens non sit proportionata ad effectum, sed solum causa per se; ex ordine ad finem qui est per accidens, non erit dicendum aliquid bonum vel appetibile simpliciter acceptum, sed solum concurrentibus omnibus quae ad hunc effectum determinant.

Dico ergo, quod tentatio per se ordinata est ad hominis perditionem; ad salutem vero non ordinatur nisi per accidens, scilicet ex hoc quod vincitur per auxilium gratiae divinae: et ideo tentari simpliciter non est appetendum; sed tentari et vincere simul acceptum appetendum est. Sed quia propter nostram fragilitatem victoria nimis dubia est, ideo securius fugitur quam quaeratur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beatus Jacobus loquitur de tentatione tribulationum, ad quarum patientiam hortatur, ut inter eas aequanimitatem et gaudium mentis servent: non enim aliter eas vincere possunt nisi per patientiam. Unde ipsum gaudium victoria quaedam est: quod quidem est non de tentationibus secundum se, sed de patientia, quae tentationem vincit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in tentationibus non lucet bonum hominis nisi praesupposito quodam alio, scilicet earum victoria, cum qua appetendae sunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non sunt materia virtutis tamquam per se ad virtutem ordinatae, sed per accidens tantum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tentationes non sunt necessariae ut perveniatur ad regnum, nisi necessitate conditionata; sic scilicet ut si tentationes adveniant, non veniatur ad regnum, nisi vincantur.

Sed tentationes advenire non est necessarium absolute, nisi secundum corruptionem status praesentis, ex qua sequitur pugna carnis adversus spiritum, quae tentatio dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Paulus petens a se stimulum carnis removeri, recte petiit, habita consideratione ipsius stimuli absolute: sed quia considerato eventu pugnae, in qua victor futurus erat, remotio stimuli non sibi expediebat, qui tamen eventus sibi certus non erat; pro tanto dicitur nescisse quid peteret; unde certificatus de victoria, verbo Domini dicentis, loc. Cit., sufficit tibi gratia mea, patienter stimulum sustinuit.

|+d21.q2 Distinctio 21, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur specialiter de tentatione primorum parentum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de progressu tentationis; 2 de quantitate peccati tentationem sequentis; 3 utrum Adam potuerit peccare venialiter antequam mortaliter.

|a1 Articulus 1: Utrum diabolus ex invidia, et in forma serpentis tentaverit evam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur non fuisse talis tentationis progressus, qualis in littera describitur. Invidia enim respectu superioris est; unde dicitur job 5, 2: parvulum occidit invidia.

Sed Adam non erat superior Daemone, ad minus reputatione Daemonis, qui fuit superbissimus. Ergo non est ex invidia stimulatus ad tentandum.

AG2

Praeterea, in primo statu anima corpori omnino imperabat. Ergo diversitas quae erat ex parte corporis, nullo modo in animam redundabat. Sed mulier differebat a viro secundum corporis dispositionem; unde Philosophus in 10 metaph.

Dicit, quod mas et femina differunt differentiis materialibus. Ergo tunc temporis non oportebat quod femina esset minus sapiens vel fortis quam vir; et ita nulla ratio videtur quare per mulierem ad virum tentando transierit.

AG3

Praeterea, tentatio est assimilatio boni ad fallendum, ut cassiodorus super Psalmos dicit.

Si ergo iniquus persuasor tentare hominem disponebat, formam boni persuasoris, scilicet Angeli, assumere debuit.

AG4

Si dicatur, quod non fuit permissus, ne homo quasi violenter deciperetur; contra. Ad pium custodem pertinet magis infirmis majoris defensionis auxilium exhibere. Cum ergo post peccatum, quando natura humana est infirmior, non cohibeatur Satanas quin in Angelum lucis se transformet, ut dicitur 2 Cor. 10, multo minus tunc cohiberi debuit.

AG5

Praeterea, consideratio praecepti in actu a peccato retrahit; et sic tentationis effectum impedit.

Si ergo tentator ad trahendum in peccatum venerat, videtur quod inconvenienter mulierem in memoriam praecepti adduxerit.

SC1

Sed contra est quod dicitur Sap. 2, 24: invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Et ita videtur quod ex invidia diabolus commotus fuerit ad tentandum.

SC2

Praeterea, ut Augustinus dicit, ordo tentationis interioris qui in nobis nunc agitur, repraesentat ordinem tentationis in primis parentibus servatum.

Sed in nobis tentatio a sensualitate incipit, et per inferiorem rationem in superiorem producitur.

Cum ergo sensualitas serpentem repraesentet, et inferior ratio mulierem, et superior virum; videtur quod decentissimus fuit talis ordo tentationis in primo peccato, ut in eo possit peccatorum sequentium similitudo ostendi.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dixit, 7 dist., Daemones quaedam possunt per naturae suae potestatem quae non possunt propter Dei vel Angelorum cohibitionem; ita etiam et eorum astutia intellectus et nequitia voluntatis in multis impeditur, ut non faciant omne quod volunt, etiam quod ad finem suae intentionis conveniens astute vident; unde in tentatione primorum parentum diabolus aliquid fecit quod voluit, ut scilicet a muliere tentationem inciperet, et ut aliena forma veniret; quod autem in forma serpentis veniret, non sponte

elegit, sed ex permissione divina, quae eum alias species, in quibus magis posset latere, assumere prohibebat, ut in littera dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus homini invadebat, quem sibi superiorem futurum putabat, si illuc ascenderet unde ipse descenderat; et in hoc ipso jam superiorem quod ad bonum illud habendum paratus erat homo quod ipse Daemon in perpetuum amiserat: nec in hoc aliquid ejus superbiae derogatur, quia superbia potius est in appetitu excellentiae quam in aestimatione, nisi prout aestimatio ex appetitu excellentiae nascitur, qui oculos mentis claudit. Unde superbi frequenter alios se superiores in multis aestimant, qui tamen multa sibi magis digna esse cogitant, propter alia bona in quibus alios excedere videntur: et ideo ex ipsa superbia invidiae zelus oritur. Unde dicit Augustinus: amando quisque excellentiam suam, vel paribus invidet quod ei coaequantur, vel inferioribus ne sibi coaequantur, vel superioribus quod eis non coaequetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod alia est obedientia corporis ad animam in primo statu, et alia in ultimo. In primo enim statu sic erat subjectum corpus animae ut nihil in corpore contingere posset quod contra bonum animae foret vel quantum ad esse vel quantum ad operationem; nec tamen removebatur quin etiam tunc secundum diversitatem corporum diversa fuisset dignitas animarum, cum oporteat animae ad corpus proportionem esse, ut formae ad materiam, et motoris ad motum: et ideo mulier, etiam quantum ad animam viro imperfectior erat. In ultimo vero statu talis erit subjectio ut etiam qualitas corporis sequatur virtutem mentis; unde secundum diversitatem meritorum erit anima unius alia dignior, et corpus gloriosius; unde non erit differentia propter sexum diversum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut in littera dicitur, aliam speciem in qua appareret, et praecipue boni Angeli, libenter elegisset; sed permissus non fuit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo in primo statu esset fortior, tamen post peccatum factus est cautior per experientiam mali; unde fraudibus hostis quas quotidie experitur, melius resistere novit; vel quia in poenam peccati hoc consecutum est, ut homo, qui diabolo se sponte subjecit, violentius ab eo impugnetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum in 3, et in 7 ethic., omnis malus quodammodo ignorans est: oportet enim quod existimatio rationis in peccante corrumpatur, quia malum pro bono eligit. Hoc autem contingit dupliciter; vel in universali, vel in particulari.

Rectam autem aestimationem in particulari corrumpit delectatio, ut Philosophus, in 6 ethic., dicit; et etiam aliae passiones, quae tunc inesse homini non poterant praeter regulam rationis; et ideo oportuit ut in universali aestimatio corrumpere; et ideo praeceptum ad memoriam reduxit tentator, ut aestimationem rectam falsis suasionibus corrumpere, et sic ad peccandum inclinaret.

Vel dicendum, ut dicit Augustinus, 11 super genes., quod ideo prius interrogavit serpens, et respondit haec mulier, ut in praevaricatione esset inexcusabilis, nec ullo modo dici posset, illud quod praeceperat Deus, oblitam fuisse mulierem; quamquam et oblivio praecepti, maxime unius, et tam necessari, ad maximam culpam damnabilis negligentiae pertineret. Verumtamen evidentior ejus transgressio est, cum memoriae retinetur, et tamquam in illo Deus assistens praesensque contemnitur.

¶a2 Articulus 2: Utrum peccatum Aadae fuerit gravius omnibus aliis peccatis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum Aadae gravius fuerit omnibus aliis peccatis.

Quia, sicut dicit Augustinus, in Lib. 14 de civitate Dei, magna est enim in peccando iniquitas, cui tanta est in non peccando facilitas.

Sed Adam facilius potuit vitare peccatum quam aliquis sequentium. Ergo ipse gravius peccavit.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod ex hoc aliquid est malum, quia adimit bonum. Sed peccatum primi hominis plus de bono ademit, totam naturam humanam corrumpens, quam aliquod peccatorum sequentium. Ergo pejus aliis fuit.

AG3

Praeterea, majori culpa major poena debetur.

Sed peccatum Aadae gravissime punitum fuit a Deo, quia ad omnes posteros ejus poena extenditur.

Ergo gravius aliis fuit.

AG4

Praeterea, videtur quod etiam irremissibile fuerit. Quia bonum gratiae excedit bonum naturae.

Angelus autem per peccatum a statu naturalium tantum cecidit, secundum opinionem illorum qui dicunt eos in naturalibus tantum creatos; homo autem etiam a statu gratiae cecidit. Cum ergo tantum casus sit gravior quantum gradus est altior, videtur quod irremissibilis fuerit peccatum Aadae quam etiam Daemonis.

AG5

Praeterea, bonum est potentius quam malum. Sed Adam per peccatum totam naturam humanam corripit, quia in eo originaliter erat.

Si ergo poenitere potuisset, et sic remedium peccati sui habere, videtur quod totam naturam humanam reintegrare potuisset: quod falsum est, quia hoc solus filius Dei potuit. Ergo idem quod prius.

SC1

Sed contra, illud quod habet plures rationes mali, magis est malum. Sed Adam peccavit faciendo illud quod erat malum, solum quia prohibitum; multi autem peccant faciendo illud quod est utroque modo malum, et secundum se, et quia prohibitum.

Ergo videtur quod multorum peccata graviora sint peccato Adae.

SC2

Praeterea, peccatum quod est ex certa malitia, gravius est peccato quod est per ignorantiam. Sed peccatum primum hominis fuit quodammodo per ignorantiam, ut infra patebit. Ergo videtur quod eo multa graviora sint, quae ex certa malitia perpetrantur.

CO

Respondeo dicendum, quod in peccato possunt multa considerari, ex quibus peccatum gravitatem trahere potest; et contingit quod illud peccatum quod secundum unum est gravius, secundum aliud levius invenitur. Illud tamen simpliciter gravius considerandum est quod secundum plura et potentiora gravius invenitur, et praecipue secundum speciem peccati: quia quantitas consequens speciem peccati, est peccato essentialior quam quae circumstantias peccati sequitur. Secundum hoc ergo dicendum, quod peccatum Adae quantum ad hoc gravius aliis fuit quod minori tentatione pulsatus cecidit, et quod facilius resistere potuisset; sed quantum ad speciem peccati, et quantum ad alias circumstantias, quae peccatum magis exaggerant, multa graviora peccata sunt secuta.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc fuit per accidens quod majorem laesionem intulit, ex hoc scilicet quod naturam integram invenit; unde non sequitur quod gravius ceteris fuerit, quia hoc idem etiam sequentia peccata fecissent, si talem naturam invenissent; sicut et secundum peccatum mortale gratia non privat, quia eam non invenit; sed privaret, si inveniret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena peccati Adae dupliciter dicitur. Una quae debetur sibi in quantum est quoddam singulare peccatum et personale; et sic multis aliis peccatis gravior poena debita fuit.

Alia quae debetur sibi indirecte ratione infectionis originalis peccati ex ipso creatae, et sic maxima poena ipsum primum peccatum secuta est. Sed gravitas hujus poenae non commensuratur quantitati primi peccati ut fuit quoddam personale peccatum, sed secundum quod corripit naturam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis gratia excedat naturam, tamen quia potentia naturalis est quae substantiam actus administrat (qui ex gratia informatur), ideo defectus naturalis boni magis excusat peccati actum quam etiam carentia gratiae: gratia enim non elevat hominem ut statim eliciat actum intellectus deiformis, quod tamen Angelus ex natura habet: et ideo magis facit ad irremissibilitatem peccati superioritas naturae quam excessus gratiae. Causa tamen quare peccatum Angeli est irremissibile, et non peccatum hominis, supra, in tractatu de Angelis, dicta est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut homo per se gratiam amittere potest, nec tamen per se potest gratiam recuperare, quia gratia virtutem naturae excedit: ita etiam homo potuit integritatem innocentiae amittere, quae conditionem naturae excedebat, ut dictum est, nec tamen potuit eam recuperare nisi ille qui supra naturam erat: nam gratia quae postmodum Adae reddita creditur, non nisi ad actus personales se extendebat; unde naturam in illud quod supra se est, elevare non poterat, scilicet in originalem justitiam, et impassibilitatem, quae supra conditionem principiorum naturae humanae erat.

|a3 Articulus 3: Utrum Adam in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Adam in primo statu venialiter peccare potuit. Dispositio enim praecedit perfectionem. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo videtur quod prius venialiter quam mortaliter peccaverit.

AG2

Praeterea, liberum arbitrium se habet ad opposita, et praecipue si confirmatum non sit. Sed liberum arbitrium hominis in primo statu confirmatum non erat. Ergo sicut poterat non peccare venialiter, ita etiam poterat peccare venialiter.

AG3

Praeterea, quicumque potest id quod plus est, potest illud quod minus est. Sed plus est peccare mortaliter quam venialiter. Cum ergo potuit peccare mortaliter, potuit peccare venialiter.

AG4

Praeterea, mortale peccatum magis repugnat rectitudini et gratiae, quam peccatum veniale. Sed rectitudo innocentiae non impediēbat quin mortaliter peccare posset. Ergo multo minus impediēbat quin etiam venialiter peccaret.

AG5

Praeterea, impossibile est quod aliquis credat vel aestimet illud de cuius contrario certus est. Sed Adam, ut dicit Augustinus, credidit peccatum quod ipse committeret, veniale esse. Ergo ipse nesciebat se non posse venialiter peccare. Sed si non potuisset, scivisset se non posse; quia hoc nobilitatis in eo erat; et inconveniens est nos habere nobilissimos habitus, qui nos lateant, ut Philosophus dicit in 2 poster.. Ergo Adam venialiter peccare potuit.

AG6

Si dicatur, quod non potuit peccare venialiter, quia non poterant inferiores vires averti nisi prius ratio superior averteretur; contra. In ratione superiori non tantum est peccatum mortale, sed etiam veniale. Ergo potuisset deordinatio aliqua in superiori ratione fuisse per veniale peccatum, sicut et quando aliquis aliquem motum infidelitatis sentit.

SC1

Sed contra, peccatum veniale in nobis causatur ex pronitate ad peccandum, et ex quadam impulsione carnis corruptae. Sed hoc totum per peccatum secutum est. Ergo videtur quod ante mortale peccatum, veniale peccatum esse non potuit.

SC2

Praeterea, parvum motivum non commovet magnam virtutem. Sed veniale peccatum parvum habet motivum, in quo appetitus non ut in fine quiescit.

Ergo cum virtus humana in primo statu esset fortissima, videtur quod per veniale peccatum commoveri non poterat.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, talis erat primi status rectitudo ut superior pars rationis Deo subjiceretur, cui subjicerentur inferiores vires, quibus subjiceretur corpus; ita quod prima subjectio erat causa secundae, et sic deinceps. Manente autem causa, maneret effectus; unde sicut quamdiu homo erat subditus Deo, nihil in corporis partibus contingere poterat contrarium animae; ita etiam nihil in viribus animae contingere poterat quod superior ratio non ordinaret in Deum. Quod autem in Deum recte ordinatum est, veniale peccatum non est: et ita veniale peccatum in primo statu contingere non poterat, sicut nec mors, nisi prius ordo mentis ad Deum tolleretur; quod sine peccato mortali fieri non potuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est dispositio. Quaedam est quae necessaria est ad esse ejus ad quod disponit: et haec semper praecedit illud ad quod disponit, sicut calor formam ignis.

Quaedam vero dispositio ordinatur ad facilitatem ejus ad quod disponit: quod quidem sine ea esse potest, sed non ita de facili, sicut quod ligna perfunduntur oleo, ut inflammentur citius; et sic veniale peccatum est dispositio ad mortale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Adam in primo statu habebat liberum arbitrium ad peccandum venialiter; sed hoc non poterat in actum exire, nisi prius peccaret mortaliter. Et ratio hujus dicta est.

Vel potest dici, quod comparando liberum arbitrium ad objectum suum, confirmatum non erat: sed comparando unum ordinem ad alium, habebat quamdam confirmationem, ut scilicet inferior ordo superiorem inviolabiliter sequeretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod differt in potentiis activis et passivis: quia in potentiis activis, quod potest in plus, etiam in minus potest; ut qui potest ferre centum libras, potest etiam ferre decem; in potentiis autem passivis est e converso: qui enim potest pati a parvo, potest etiam pati a majori, ut si aliquis potest vinci ab uno, potest etiam vinci a duobus; sed non convertitur: et talis potentia est potentia peccandi; qui enim peccat, a peccati sui concupiscentia vincitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod rectitudo originalis justitiae intantum repugnabat culpae mortali ut simul cum ea esse non posset; tamen culpa mortalis quae ei opposita erat, ipsam privare poterat.

Venialis autem culpa nec privare justitiam originalem poterat, cujus principium erat in ordine superioris partis in Deum, a quo veniale peccatum non separat, nec simul poterat cum ea esse propter ordinem inferiorum sub superiori.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Adam etsi peccare non posset venialiter, tamen poterat de hoc certus non esse: quod enim habitus nobilissimi nos non lateant, intelligitur de habitibus cognitivae partis, de quorum perfectione certitudo est; non autem de habitibus affectivae, qui latent, ut in caritate patet. Et praeterea si scivisset in universali, poterat in particulari non considerare. Vel melius dicendum, quod veniale dicitur tripliciter: scilicet veniale ex genere, ut verbum otiosum; veniale ex causa, ut quod ex infirmitate vel ignorantia geritur, quod excusabilitatem quamdam habet; et est veniale ex eventu, sicut culpam praecedentem mortalem confessio sequens venialem facit, ut Ambrosius dicit, quia relinquitur reatus temporalis poenae. Cum ergo Augustinus dicit, quod credit peccatum esse veniale, intelligitur veniale ex causa, quod quandoque etiam mortale est simpliciter.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut in parte intellectiva speculativa, suprema pars est quae principiis per se notis inhaeret; ita in ratione practica suprema pars est quae fini adhaeret, quia finis in operabilibus est sicut principium primum indemonstrabile in speculativis, ut in 6 et 7 ethic.

Philosophus dicit: et haec pars non potest deordinata esse nisi per peccatum mortale, quod finem contrarium ponit. Ab ordine autem hujus partis totus ordo originalis justitiae dependebat; et ideo nisi prius mortaliter peccasset, nulla inordinatio in eo esse potuisset.

EX

Diabolus per serpentem tentabat, in quo loquebatur.

Modus quo Angeli boni vel mali in assumptis corporibus loqui possunt, supra, dist. 8, qu. 1, art. 4, tactus est.

Serpens dictus est esse callidior. Videtur hoc esse falsum: quia quodcumque animal diabolus assumpsisset, eandem calliditatem habuisset, si propria calliditate astutus non erat, ut ipse subdit.

Sed dicendum, quod in his quae visibiliter gerebantur, ea quae non videntur, intelligi poterant.

Serpens autem etsi astutiam ad nocendum homini spiritualiter ex se non haberet, habet tamen astutiam ad nocendum sibi corporaliter; unde astutia exterior serpentis astutiam spiritualem Daemonis designat; et ideo callidior aliis animantibus dicitur propter astutiam Daemonis, qua movebatur, per quam et diabolus designabatur. Sicut per energumenos et phanaticos. Energumeni dicuntur quasi interius laborantes ab eo quod est in, et ergo quod est labor. Phanatici dicuntur ex hoc quod in fanis, vel templis idolorum a Daemonibus responsa accipiebant. Sed utrumque hic pro arreptis a Daemone accipitur.

Avaritia immoderata habendi cupiditas. Hoc quod hic dicitur de avaritia, non est intelligendum de ea secundum quod est speciale vitium, unum de septem capitalibus; quia sic non differt a superbia, quae est appetitus immoderatus propriae excellentiae; sed sumitur hic avaritia prout est generale vitium ad omnia peccata, quae in appetitu quorumcumque bonorum naturalium consistunt, ut curiositas, superbia, et hujusmodi, ut distinguit Augustinus.

|+d22.q1 Distinctio 22, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit principium humani casus ex parte tentatoris, hic determinat principium intrinsecum ex parte ipsius hominis peccantis, et dividitur in partes duas: in prima inquit quod fuerit in homine primum peccatum, origo et radix peccatorum sequentium; in secunda inquit quod fuerit principium illius primi peccati, ibi: solet etiam quaeri, cum sine vitio esset natura hominis; unde consensus mali processerit. Prima dividitur in partes tres: in prima dicit quod primum peccatum in homine fuit elatio; in secunda ostendit quod diversimode fuit in viro et muliere, ibi: et talis quidem elatio in mente mulieris fuit; in tertia ex hoc concludit, peccatum mulieris gravius peccato viri fuisse, ibi: ex quo manifeste animadverti potest quis eorum plus peccaverit. Circa primum tria facit: primo ponit quorundam opinionem et rationes eorum, ponentium superbiam in corde hominis etiam tentationem Daemonis praecessisse; secundo objicit in contrarium, ibi: quod si ita fuit, non ergo alterius suggestionem prius peccavit; tertio determinat veritatem, ibi: quocirca praedicta Augustini verba pium ac diligentem lectorem efflagitant.

Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit.

Hic ostendit qualis fuerit elatio viri et mulieris: et primo qualis fuerit elatio mulieris; secundo qualis fuerit elatio viri, ibi: solet quaerit utrum illa talis elatio et amor propriae potestatis in viro fuerit, sicut in muliere.

Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit. Hic concludit ex praedictis quod peccatum mulieris gravius fuit peccato viri: et primo ostendit propositum; secundo objicit in contrarium, ibi: sed huic videtur contrarium quod Augustinus... Ait. Quod autem peccatum mulieris gravius fuerit ostendit tripliciter: primo ex motivo ad peccandum, quia ex majori superbia; secundo ex offensa, quia in plures peccavit, ibi: quae etiam in se et in proximum et in Deum peccavit; tertio ex poena, quia gravius punita est, ibi: inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est.

Sed huic videtur contrarium quod Augustinus...

De viro et muliere peccatum suum excusantibus ait. Hic objicit contra hoc quod dictum est: et primo ostendit aequale fuisse peccatum; secundo ostendit peccatum viri fuisse gravius, ibi: hic autem opponi solet. Circa primum duo facit, secundum quod duas auctoritates contra definita inducit. Secunda incipit, ibi: verumtamen et de vero legitur quod voluit esse sicut Deus. Quaelibet autem istarum partium dividitur in objectionem et responsionem.

Solet etiam quaeri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus peccati processerit. Hic inquit quod fuerit principium illius peccati: et dividitur in duas partes secundum quod duas movet quaestiones; secunda incipit, ibi: si vero quaeritur, utrum voluntas illud peccatum praecesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate et in actu consistit.

Hic duo quaeruntur: primo de peccato primi hominis. Secundo de ignorantia.

Circa primum quaeruntur tria: 1 quod fuerit primum peccatum secundum genus; 2 quid homo peccando appetiit; 3 quis plus peccavit, utrum vir vel mulier.

¶a1 Articulus 1: Utrum primum peccatum hominis fuerit superbia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superbia non fuit primum hominis peccatum. Discredere enim verba divina peccatum infidelitatis est.

Sed peccatum hominis ex hoc processisse videtur quod verba Dei discredidit, vel de eis dubitavit, ut supra dictum est. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas.

AG2

Praeterea, in spirituali aedificio primum fundamentum est fides, ut Hebr. 11 dicitur. Sed fidei opponitur infidelitas. Ergo etiam in progressu perditionis humanae primum peccatum fuit infidelitas, et non superbia.

AG3

Praeterea, Rom. 5, 19, dicitur: per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, et loquitur ibi de peccato primo hominis; per peccatum enim mors in mundum intravit.

Ergo primum peccatum est inobedientia.

AG4

Praeterea, species peccati determinatur ex motivo ad peccandum. Sed mulier mota fuit ad peccandum ex delectabili secundum gustum; unde dicitur genes. 3, 6: videns ergo mulier lignum etc..

Cum ergo circa delectabile ad esum sit gula, videtur quod primum hominis peccatum sit gula.

AG5

Praeterea, promissio Daemonis mulierem ad peccandum instigavit. Sed Daemon promisit perfectionem scientiae. Ergo ex appetitu scientiae peccavit.

Sed immoderatus appetitus sciendi est curiositas.

Ergo primum peccatum est curiositas.

AG6

Praeterea, quicumque non facit illud quod facere tenetur, peccat peccato omissionis. Sed tenebatur homo in tentatione conferre de praecepto injuncto: quia si contulisset, non peccasset. Ergo videtur quod peccato omissionis primo peccaverit.

AG7

Praeterea, primum peccatum hominis fuit radix et origo sequentium peccatorum. Sed, sicut dicitur 1 timoth., ult., 10, radix omnium malorum est cupiditas. Ergo videtur quod primum peccatum fuit cupiditas, et non superbia vel elatio, ut in littera dicitur.

SC1

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15: initium omnis peccati superbia est. Sed in primo peccato hominis omne peccatum initium sumpsit. Ergo primum peccatum fuit superbia.

SC2

Praeterea, diabolus tentans hominem, sui imitatore conatus est reddere. Sed Daemon per superbiam peccavit, ut supra dictum est. Ergo et homo.

CO

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque in uno actu, plurium peccatorum deformitates inveniri: sed illa deformitas est principalior et formalior, complens speciem peccati, quae ex principali motivo relinquitur, in quod ordinantur alia: quia finis est id quod primum cadit in voluntate, ex qua est origo peccati; et ex fine actus morales specificantur; unde Philosophus dicit in 5 ethic. Quod si aliquis moechatur ut accipiat lucrum, magis avarus, seu injustus, quam moechus est. Secundum hoc dico, quod in primo peccato hominis multae deformitates apparent; unde Magister supra in eo notavit gulam, inanem gloriam, et avaritiam: propter quod unum peccatum multiplex potest dici; nihilominus tamen sunt omnia alia materialia respectu superbiae: quia ad finem excellentiae consequendae omnia ordinavit, sicut promissio Daemonis ostendit quae ad peccatum instigavit, dixit enim: eritis sicut dii, genes. 3, 5. Et merito utriusque peccatum, et Daemonis et hominis a superbia inceptum, quia omnium

aliorum peccatorum defectus aliquis occasio solet esse: sola vero superbia est quae fundamentum ex perfectione sumit; unde Augustinus dicit, quod etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non crediderunt Deum falsum dixisse (hoc enim simpliciter infidelitatis fuisset), sed crediderunt forte alio modo intelligendum fore metaphorice, vel ad aliquid significandum esse dictum. Vel dicendum, quod ex ipsa elatione qua illud quod promittebatur appetebant, oculus mentis impeditus fuit ne actualiter veritatem divini dicti attenderent, secundum quod omnis malus aliquo modo ignorans est. Sed talis ignorantia vel dubietas, etiam credendorum, infidelitatem non facit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ordo compositionis est contrarius ordini resolutionis: quia quod est primum in compositione, est ultimum in resolutione: et ideo non sequitur quod si fides est prima in compositione aedificii spiritualis, infidelitas sit prima in resolutione ejusdem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inobedientia dupliciter sumitur: quandoque enim est speciale peccatum, quando scilicet ex contemptu praecepti aliquis specialiter peccat; quandoque autem sumitur prout est conditio generalis consequens omne peccatum mortale: cum enim praeceptum legis actus omnium virtutum ordinet, consequens est ut quodlibet vitium transgressionem annexam praecepti habeat, et inobedientiam: et sic dicitur: per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motivum gulae non fuit principale motivum, sed secundarium, et ordinatum ad aliud, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non peccavit mulier in hoc quod appeteret scientiam eorum quae ad ipsam non pertinebant, quia hoc curiositas fuisset; sed in hoc quod in scientia eminentiam desideravit, ut in hoc quodammodo Deo aequaretur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non tenebatur tunc conferre, quia etiam sine collatione poterat tentationi resistere. Vel dicendum melius, quod fuit ibi omissio, non prout est speciale peccatum, sed prout est consequens omne peccatum: in omni enim peccato commune est hoc quod aliquis non facit quod in se est ad resistendum peccato, quod si faceret, non peccaret.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cupiditas tripliciter sumitur. Uno modo prout est speciale peccatum, et habet materiam specialem, scilicet bona ad usum vitae pertinentia, prout possidentur: et sic non est radix omnis peccati, nisi secundum quod infra Magister dicit, quod non est aliquod genus peccati quod non interdum ex avaritia oriatur. Secundo modo dicitur cupiditas, ut est generale peccatum, prout est immoderatus appetitus habendi quodcumque, vel scientiam, vel possessionem, vel quodlibet aliud: et hoc modo supra Magister dixit in primo peccato hominis esse avaritiam: et hos duos modos ponit Augustinus 11 super genes..

Tertio modo, prout non est peccatum, sed radix peccati, prout dicit quamdam pronitatem appetitus ut inclinetur ad aliquid inordinate appetendum in actu. Et constat quod primo modo, ut cupiditas est speciale peccatum, homo ex avaritia non peccavit.

¶a2 Articulus 2: Utrum peccatum hominis fuerit hoc quod appetierit esse sicut Deus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum hominis non fuerit in hoc quod appetiit esse sicut Deus. Completa enim voluntas prudentis de impossibili esse non potest, et praecipue de illo quod in apprehensionem non cadit. Sed aliquam creaturam esse sicut Deus est impossibile, nec intellectu capi potest. Ergo hoc modo non appetiit, cum prudentiam et reliquas virtutes haberet, ut infra Magister dicit.

AG2

Si dicatur, quod non appetiit esse sicut Deus per aequalitatem, sed per similitudinem, contra.

Sicut dicit Augustinus, amor est eorum quae habentur, sed appetitus eorum quae non habentur.

Cum ergo homo in sui creatione ad Dei similitudinem factus sit, videtur quod hoc homo non appetiit.

AG3

Praeterea, constat quod malum per experientiam Deus scire non potest. Sed scientia boni et mali intelligitur de malo per experientiam, quae prius erat per cognitionem tantum. Ergo videtur quod ex hoc quod appetiit scientiam boni et mali, Dei similitudinem non affectavit.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit 10 ethic., quod debemus nos in divina trahere quantum possumus: quia ipse nobis divina non invidet, ut quidam poeta mentiebatur. Dionysius autem et Augustinus dicunt quod ad Deum acceditur non loco sed similitudine. Cum ergo ad ipsum accedere debeamus, ut in Psal. 33, 6 dicitur: accedite ad eum, et illuminamini, videtur quod non peccavit in hoc quod Dei similitudinem appetiit.

AG5

Praeterea, nullus peccat in appetendo illud quod naturaliter desiderat. Sed omnes homines, ut Philosophus dicit, natura desiderant scire. Cum ergo non appetiit divinam similitudinem nisi in scientia, ut verba serpentis ostendunt, videtur, quod in appetendo Dei similitudinem non peccavit.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur per Augustinum: qui perverse vult esse sicut Deus, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus et homo. Hoc etiam videtur ex improprio Dei, quod genes. 3, 22 ponitur: ecce Adam quasi unus ex nobis factus est.

CO

Respondeo dicendum, quod homo quantum ad aliquid appetiit esse sicut Deus: quantum vero ad aliquid non. Si enim sicut dicat aequalitatem in aliqua perfectione, sic homo noluit quod ipse haberet tantam scientiam vel potentiam vel bonitatem quantum habet Deus: quia hoc ipsum impossibile et incogitabile est: sed quantum ad aliquem modum habendi voluit Deo parificari tam homo quam diabolus, ut scilicet uterque haberet perfectionem sibi datam, sicut habet Deus secundum aliquem modum; sed differenter: quia superbus Angelus appetiit talem aequalitatem in potestate, sed homo in scientia. Cujus ratio est, quia primus Angelus inter alias creaturas excellentior erat; unde quodammodo ex ordine suae naturae influentiam super alias creaturas habebat. Voluit ergo dignitati suae naturae innixus, ut ipse principium quoddam creaturarum sequentium existeret et gubernationis et causalitatis cujusdam modi, tamen sub primo principio a quo suam potentiam recognoscebat, sed hoc secundum dignitatem naturae suae adipisci praesumebat, non ex divino munere superaddito. Homo vero qui creaturis inferioribus superpositus erat, ut eas regeret, et eis uteretur, non tam per potentiam quam per prudentiam, hoc modo appetiit ut per naturae suae conditionem et ligni prohibiti edulium tantam scientiae plenitudinem consequeretur ut ex lumine propriae rationis (quod tamen a Deo sibi collatum esse credebat) et seipsum regeret in omnibus, et inferiora sibi subjecta. Unde Augustinus dicit, quod noluit ut servus teneri praecepto quasi ab alia regula per lumen naturali lumini superadditum. Et hoc etiam verba serpentis ostendunt, qui promisit scientiam boni et mali, quod ad actiones pertinet, et ad gubernationem rerum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod elatio in tantum caecat oculos mentis ut illud aestimet esse possibile quod possibile non est; unde potuit esse ut ad verba serpentis homo excellentiam inordinate appeteret in communi: ex illo appetitu vero excaecatus, perversum iudicium de impossibili proferret, et sic appetitus declinaret ad hunc excellentiae modum. Vel dicendum, quod aequalitatem aequiparantiae (quod impossibile est et cogitari non potest) non appetiit, sed assimilationem quamdam, ut dictum est, quam cogitare potuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudinem naturalis dignitatis quam in creatione accepit appetendo non peccavit sed quia ipse super hoc aliam similitudinem appetiit, ut scilicet sicut Deus lumine suae naturae omnia regit et gubernat, ita etiam homo per naturale lumen rationis sibi subdita gubernaret, et seipsum sine adiutorio exterioris luminis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homo non appetiit mala per experientiam scientiae, sed per iudicium: sed hoc consecutum est ex peccato suo quod malum per experimentum cognosceret; ut sic et Daemonis promissio verificaretur completa, cujus consuetudo est ut dubiis verbis homines fallat, et ut nomen arbori impositum non frustra videatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad Dei similitudinem accedendum est, secundum modum et ordinem unicuique a Deo praestitum; sed qui proprio motu ad Dei similitudinem accesserit, perverse vult esse similis Deo, ut Augustinus dicit in littera: omnis enim peccator appetit similitudinem Dei, cum nihil sit appetibile nisi prout ejus similitudinem habet: sed in hoc peccat, quia quaerit ejus similitudinem inordinate, et in quo quaerenda non est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non peccavit in hoc quod scientiam appetiit, sed quia inordinate appetiit, ut dictum est.

|a3 Articulus 3: Utrum mulier gravius peccaverit quam vir.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mulier gravius quam vir non peccaverit. Uterque enim elationis vitio peccavit. Sed elatio illa non fuit nisi in hoc quod Dei similitudinem perverse appetierunt. Ergo videtur quod uterque idem appetiit, et aequaliter peccaverunt.

AG2

Praeterea, infirmitas peccatum excusat. Sed mulier infirmior fuit viro, propter quod diabolus, ut dictum est supra, eam primo aggressus est.

Ergo videtur quod ipsa minus peccaverit.

AG3

Praeterea, propter hoc peccatum Daemonis gravius iudicatur quam peccatum hominis, quod eminentiorem cognitionem de Deo habebat. Sed vir magis erat praeditus spirituali mente quam mulier, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod ipse gravius peccaverit.

AG4

Praeterea, regimen mulieris ad virum pertinebat; unde et supra dictum est, quod per virum ad mulierem praeceptum delatum est. Ergo videtur quod etiam peccatum mulieris viro imputandum sit, et magis aggravandum.

AG5

Praeterea, peccare ex consideratione misericordiae divinae, videtur esse peccatum praesumptionis, quae est species peccati in spiritum sanctum, quod est gravissimum. Cum ergo vir peccaverit cogitans de Dei misericordia, ut in littera dicitur, videtur quod ipse gravius peccaverit quam mulier.

SC1

Sed contra, peccatum a diabolo pervenit in mulierem, et a muliere in virum. Sed diabolus gravius peccavit quam mulier. Ergo et mulier gravius quam vir.

SC2

Praeterea, ad idem sunt ea quae in littera adducuntur.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, non est inconueniens quod duorum peccatorum unum sit altero gravius, diversis circumstantiis consideratis; illud tamen simpliciter gravius dicendum est quod in pluribus sive potioribus praeponderat: illud autem potissimum in quolibet peccato est quod ad peccatum movet, ut prius dictum est, et ideo secundum hoc maxime gravitas peccati attendenda est: et secundum hoc patet quod peccatum mulieris gravius est; mulier enim ex sola elatione mentis ad peccandum mota fuit, vir autem non ex sola elatione, sed simul cum hoc ex quadam amabili benignitate ad uxorem, quod aliquo modo peccatum ejus mitigat.

Item elatio quae movit mulierem, major fuit quam elatio quae movit virum. In muliere enim talis fuit elationis progressus ut ad verba serpentis tantum excellentiae appetitum conciperet ut iudicium rationis perverteret, et crederet hoc possibile et verum quod diabolus dicebat: et propter hoc dicitur esse seducta. In viro autem non tantum excrevit in principio amor propriae excellentiae ut iudicium ejus perverteret, quasi crederet hoc esse futurum; sed quia illud vellet, si possibile foret; et ideo non dicitur fuisse seductus: sed tamen talis elatio ad experiendum ipsum incitavit; unde aliquam dubitationem elatio in eo fecit, quae in muliere firmam opinionem conceperat: et ideo etiam voluntas mulieris perfecta consecuta est in appetitum divinae similitudinis; sed viri imperfecta, scilicet sub conditione si possibile foret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, licet id quodammodo uterque appetierit, non tamen aequaliter: quod enim creditur esse possibile, completum desiderium habet, id vero quod impossibile creditur esse, vel de cuius possibilitate dubitatur, habet desiderium conditionatum tantum: quia homo illud vellet si possibile foret. Quia ergo mens mulieris per elationem ad verba serpentis conceptam intantum excaecata est ut illud possibile crederet quod diabolus promittebat, completum desiderium habuit; vir vero incompletum, quia hoc possibile non credidit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in muliere non erat tanta debilitas quin peccato resistere posset; unde quamvis debilitas mulieris sit aliqua circumstantia diminuens peccatum ipsius per comparisonem ad virum non tamen simpliciter minus peccatum fecit.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cogitare de Dei misericordia cum proposito poenitendi et resiliendi a peccato, non facit praesumptionis peccatum, sed magis peccatum alleviat; sed cogitare de Dei misericordia sine proposito poenitendi hoc praesumptionis est, et contemptus divinae iustitiae: nec sic Adam de misericordia cogitavit.

|+d22.q2 Distinctio 22, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de ignorantia de qua fit mentio in littera; et quaeruntur duo: 1 an ignorantia peccatum sit; 2 an peccatum excuset.

|a1 Articulus 1: Utrum ignorantia sit peccatum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ignorantia peccatum non sit. Omne enim peccatum, ut Augustinus dicit, est in voluntate. Ignorantia autem est intellectus. Ergo non est peccatum.

AG2

Praeterea, omne peccatum est originale vel actuale. Sed ignorantia non est originale peccatum, sed magis concupiscentia, ut infra dicitur: nec etiam est actuale, quia non est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia non est peccatum.

AG3

Praeterea, omne peccatum consistit in defectu alicujus actus, et non in defectu alicujus habitus: alias aliquis dormiendo peccaret. Ignorantia autem magis opponitur habitui quam actui. Ergo idem quod prius.

AG4

Praeterea, ignorans in ignorantia sua continue manet. Si ergo ipsum ignorare peccatum esset, videtur quod continue peccaret; non enim apparet ratio quare magis nunc sit peccatum quam prius.

Sed hoc videtur grave dicere. Ergo videtur quod ignorantia non sit peccatum.

AG5

Praeterea, Augustinus, ubi supra, dicit, quod omne peccatum est voluntarium. Ignorantia autem non est voluntarium, cum ab hominibus naturaliter scientia desideretur, secundum Philosophum. Ergo non est peccatum.

SC1

Sed contra est quod 1 corinth. 14, 38, dicitur: qui ignorat, ignorabitur; et loquitur de ignorantia reprobationis.

Sed nulli debetur reprobatio nisi pro peccato mortali. Ergo ignorantia est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, Isaias 5, 13, dicitur: propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam. Sed poena non debetur nisi culpae. Ergo carere scientia, est culpa.

CO

Respondeo, quod quidam dixerunt, nullam ignorantiam, quantum in se est, culpam esse, sed ratione alicujus annexi, vel praecedentis vel sequentis: praecedentis, ut causae, scilicet negligentiae addiscendi; sequentis, ut effectus, scilicet alicujus inordinati actus, qui ignorantiam sequitur.

Sed quia de ratione culpae non est plus, nisi quod sit privatio alicujus quod debitum est haberi, in potestate ejus qui privatur, existens; ideo etiam ipsam ignorantiam secundum se possumus culpam dicere; si tamen ignorantia privative et non negative accipiatur: et dico ignorantiam privative acceptam quae est ejus quidem quod quis natus est addiscere, quidquid sit illud: non enim idem est quod omnes scire tenentur, cum ad plura scienda quidam magis aliis teneantur; unde aliqua ignorantia est peccatum uni quae non est peccatum alteri: unicuique enim peccatum est ignorantia eorum quae ad bonos mores et fidei veritatem pertinent; sed alicui in officio constituto est etiam peccatum ignorantia eorum quae ad suum officium pertinent. Nec est mirum, si hoc ipsum quod est scientia carere, peccatum est ei qui potest et tenetur habere; cum etiam carere aliquo corporali ad officium pertinente peccatum sit, ut tonsura, vel veste ad officium accommodata; et quod ista in se peccata sint, poena ostendit quae pro eis juste infligitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod esse in voluntate contingit dupliciter: vel sicut in subjecto; et hoc modo non omne peccatum in voluntate est; aliquod enim est in concupiscibili vel irascibili, et sic de aliis viribus; vel sicut in causa, ut scilicet ipsa voluntas sit domina ejus quod in ea esse dicitur, quasi in ejus potestate existens; et hoc modo omne peccatum in voluntate est, etiam ignorantia: ipsa enim voluntas imperat aliis viribus et intellectui; unde actus aliarum virium sunt in potestate voluntatis, et defectus earum, scilicet solum illi qui rationi obediunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ignorantia non est originale peccatum (non enim ignorantia imputatur puero in peccatum, antequam ad tempus deputatum venerit), sed est peccatum actuale eo modo quo omissio peccatum actuale dicitur; et eodem modo convenit peccati actualis descriptio ignorantiae sicut omissioni; quod qualiter sit, infra dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia, cui opponitur ignorantia, non sit actus qui est operatio, sed habitus; tamen per operationem aliquam quae est in potestate voluntatis acquiritur; et ideo hoc ipsum quod est scientiam habere, voluntati subjectum est; et per consequens hoc quod est scientia carere; et inde est quod culpae rationem habet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum omissionis non habet rationem culpae nisi ex hoc quod opponitur praecepto affirmativo legis naturalis vel scriptae. Praeceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper; et ideo omnis omissio pro illo tempore est peccatum in actu in quo quis per praeceptum obligatur; et quoties illud tempus revertitur, toties peccatum multiplicatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis omnis homo naturaliter scientiam desideret et scientiam velit, non tamen omnes volunt id per quod ad scientiam pervenitur; et sic quodammodo ignorantia voluntarium efficitur, non per se, sed per accidens, sicut et quodlibet malum.

|a2 Articulus 2: Utrum ignorantia excuset peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ignorantia peccatum non excuset. Primo per hoc quod dicit Glossa Ambrosii Rom. 2: gravissime peccat, si ignorat. Sed quod aggravat peccatum, non excusat. Ergo ignorantia non excusat peccatum.

AG2

Praeterea, qui per ebrietatem hominem occidit, constat quod per ignorantiam peccat. Sed secundum Philosophum in 3 ethic., talis meretur duplices mulctationes. Ergo ignorantia non excusat, sed aggravat.

AG3

Praeterea, peccatum additum peccato non excusat, sed aggravat. Sed ignorantia peccatum est, ut dictum est supra. Peccatum ergo non excusat.

AG4

Praeterea, illud quod consequitur omne peccatum, non potest excusare vel alleviare peccatum; quia sic de quolibet excusaret. Sed ignorantia sequitur omne peccatum; quia omnis malus est ignorans, secundum Philosophum in 3 ethic., ut supra.

Ergo idem quod prius.

AG5

Praeterea, ut beda dicit, quatuor sunt poenalties quae nos ex peccato primi hominis consequuntur, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia, et malitia. Sed malitia non excusat, sed aggravat peccatum, nec etiam concupiscentia. Ergo videtur quod nec ignorantia nec infirmitas.

SC1

Sed contra est quod apostolus dicit, 1 timoth. 1, 13: misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci. Sed nihil provocat ad misericordiam nisi peccatum excuset vel alleviet. Ergo ignorantia excusat vel alleviat peccatum.

SC2

Praeterea, omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum.

Ergo quod tollit vel diminuit rationem voluntarii, excusat vel alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, quia involuntarium per ignorantiam causatur, ut Philosophus in 3 ethic., dicit.

Ergo ignorantia vel excusat vel alleviat peccatum.

CO

Respondeo dicendum, quod ignorantia quaedam ex toto excusat peccatum; quaedam vero alleviat in parte; quaedam vero nec in toto excusat, nec in parte alleviat. Et ad huiusmodi evidentiam sciendum est, quod ignorantiae divisio tripliciter potest sumi. Primo ex parte ipsius scientis; quia quaedam est in potestate scientis, et haec dicitur ignorantia vincibilis, vel affectata; quaedam autem non est in potestate ejus, et haec dicitur invincibilis.

Sed hoc quod ignorantia sit in potestate ejus qui ignorat, contingit dupliciter: quia vel est in potestate ejus secundum se, sicut qui ignorat aliquod praeceptum quod statim scire posset; vel est in potestate ejus quantum ad suam causam, licet non in se; ut patet in ignorantia ebrii; quia ebrietas quae est causa ignorantiae, in potestate ejus fuit; non autem ignorantia consequens, cum usus rationis impediatur. Secundo sumitur divisio ignorantiae ex parte scibilis. Est enim quaedam ignorantia ejus quod quis scire tenetur, et haec dicitur secundum Philosophum ignorantia universalis, et secundum jurisperitos ignorantia juris; et haec variatur in diversis, ut supra dictum est: quia quaedam tenetur scire unus quae non tenetur scire alius. Quedam vero ignorantia est ejus quod quis scire non tenetur, et haec est scientia particularium circumstantiarum in actu, quam Philosophus vocat ignorantiam particularis, juristae vero ignorantiam facti. Tertia divisio sumitur ex ordine ad actum. Quedam enim ignorantia est quae est causa actus, quia si non ignoraret, non faceret; et tunc dicitur per ignorantiam peccare; et huius signum est poenitentia de actu. Quedam vero est ignorantia quae non est causa actus, sed per accidens se habet ad actum; et secundum hanc, ut Philosophus in 3 ethic.

Dicit, non dicitur aliquis per ignorantiam facere, sed ignorans; unde in actu talis non poenitet: ut si aliquis credens accedere ad unam mulierem, accedat ad aliam, ad quam tamen accederet, si eam non ignorasset. Quedam vero ignorantia est quae quodammodo affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimit, absorbetur iudicium rationis de particulari operabili, secundum quod dicitur in 6 ethic., quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae: et haec est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus dicitur ignorans.

His ergo visis, sciendum est, quod ignorantia non excusat nec minuit peccatum nisi secundum quod causat involuntarium: non enim potest esse voluntarium quod est ignoratum. Ignorantia autem quae non est causa actus, non causat involuntarium, ut Philosophus dicit in 3 ethic.; unde illa nullo modo excusat nec diminuit peccatum; sed solum illa quae est causa actus. Haec autem potest excusare peccatum vel in toto vel in parte.

Si enim sit talis ignorantia cui nullo modo admisceatur ratio culpae, ex eo quod ignorantia est, sic excusat in toto, sicut ignorantia invincibilis et ignorantia particularis, adhibita tamen debita diligentia.

Ignorantia vero quae rationem culpae habet, excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet in quantum ignorantia est; quia sic habet quod involuntarium causet; non autem excusat in quantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet: et ideo ignorantia universalis excusat peccatum sequens non ex toto, sed a tanto. Similiter etiam ignorantia vincibilis, sit sive secundum se vincibilis, sive secundum causam suam, dum tamen rei illicitae operam non dederit quando ignorantiam incurrit: si enim operam rei licitae dedisset moderate, ignorantia sequens culpam non haberet: et ita potest sequens peccatum ex toto excusare, ut patet in his qui exercitio spiritualium operationum in amentiam vertuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignorans dicitur gravissime peccare, non propter quantitatem peccati, sed propter periculum: quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quaerit. Vel dicendum, quod Ambrosius loquitur de gravitate peccati quod est ignorantia ipsa beneficiorum Dei, quod est gravissimum inter species ingratitude, cum scilicet homo beneficium non recognoscit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ebrius homicida duobus peccatis peccat, scilicet ebrietate, et homicidio: propter quod dicitur, duplices multationes mereri. Nihil tamen prohibet quin quantitas sequentis peccati per ignorantiam ex praecedenti consequentem minuatur. Unde in processu argumenti est figura dictionis, quia mutatur discretum in continuum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ignorantia omnis quae est peccatum, est in intellectu sicut in subjecto, et in voluntate sicut in causa, ut supra dictum est; unde secundum hoc quod est in intellectu, prout scilicet privat directam scientiam in actu, minuit quantitatem sequentis peccati, nec ex eo habet quod peccatum sit; sed prout est in voluntate, sicut in causa, habet quod peccatum sit: et sic non habet quod excuset, sed quod ad peccatum addat: et potest esse quandoque quod plus ponderat ipsum peccatum ignorantiae quam illud quod per ignorantiam de sequenti peccato minuitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignorantia quae consequitur omne peccatum, non est causa peccati, ut dictum est, et ideo non excusat nec diminuit peccatum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ignorantia et infirmitas habent quod excusent peccatum vel in toto vel in parte, ex hoc quod causant involuntarium; malitia vero et concupiscentia magis voluntarium augent, et ideo non excusant, sed aggravant peccatum; et hoc dico si concupiscentia sumatur pro actu voluntatis: si vero sumatur pro passione concupiscibilis trahente voluntatem quodammodo renitentem, sic concupiscentia excusat: quia quanto aliquis majori tentationi succumbit, minus peccat; sed hoc ad infirmitatem reducitur.

EX

Quae per tentationem fuerat convincenda vel perimenda, scilicet spirituali morte vel etiam corporali, vel a se, vel a viro, vel a Deo, si de muliere intelligatur, ut Magister exponit.

In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale crederet. Hoc intelligitur, ut supra dictum est, de veniali ex causa et non ex genere. Putavit enim quod quia fecit ut uxori morem gereret, quod peccatum suum excusationis causam haberet et veniam de facili acciperet, et huiusmodi seductionis causa videtur fuisse elatio mentis, quae ad suggestionem mulieris surrepsit, ex qua voluit lignum vetitum experiri.

Cum enim experimentum non sit nisi de dubiis, patet quod ex elatione in quamdam dubitationem adductus est ejus rei, puta experimenti ligni vetiti, in quo etiam mulier seducta fuit.

Tribus modis, ut ait Isidorus, peccatum geritur.

Videtur quod insufficienter enumeret: quia quoddam peccatum est etiam ex concupiscentia, de qua mentionem non facit. Et dicendum, quod peccatum ex concupiscentia proveniens ad peccatum ex infirmitate reducitur: non enim tunc solum est ex infirmitate peccatum quando aliquis aliquo exteriori impulsu peccat, sed etiam quando per tentationem carnis in peccatum labitur.

Quae etiam ipsa peccatum est. Hoc verum est si sit eorum quae quis scire tenetur: alias non: quia etiam habere voluntatem non sciendi geometriam, peccatum non est ei qui illam non proficitur per officium Magisterii.

|+d23.q1 Distinctio 23, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam definivit Magister principium humanae perditionis et ex parte tentationis et ex parte peccantis; in parte ista determinat de permissione divina, quae quodammodo principium peccati dicitur, sicut causa sine qua non: si enim Deus non permisisset, homo non peccasset: et dividitur in quinque partes, secundum quinque quaestiones

quas movet; secunda incipit ibi: moventur etiam quidam; tertia, ibi: addunt etiam talem hominem debere facere qui nollet omnino peccare; quarta ibi: item inquit: si Deus vellet, et illi boni essent: quinta ibi: item inquit: posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum. Deinde accedendum ad partem alteram, in qua ostendit quam perfectionem animae habuit Adam ut posset peccato resistere, quae incipit ibi: et quidem secundum animam rationalis fuit homo. Et dividitur ibi per tres: in prima ostendit qualis fuit factus secundum animam quantum ad scientiam; in secunda quantum ad naturalem potentiam, 24 distinct., ibi: nunc diligenter investigandum; in tertia ostendit qualis fuerit quantum ad gratiam, 26 distinct., ibi: haec est gratia operans et cooperans.

Prima in duas: in prima ostendit quorum cognitionem homo in principio suae conditionis accepit; in secunda ostendit qualem de his notitiam habuit, ibi: rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est. Et circa hoc tria facit: primo ostendit qualem cognitionem habuit de rebus creatis; secundo qualem de Deo, ibi: cognitionem quoque creatoris primus homo habuisse creditur; tertio qualem de seipso: porro sui cognitionem idem homo accepisse videtur. Et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo movet dubitationem, et solvit, ibi: si autem quaeritur utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum futura erant... Responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata.

Hic est duplex quaestio: prima de permissione divina respectu peccati primi hominis. Secunda de cognitione primi hominis quantum ad primum statum.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Deus potuerit conferre alicui naturae creatae ut peccare non posset ex naturae conditione; 2 utrum Deus debuerit permittere hominem tentari et peccare.

[a1 Articulus 1: Utrum alicui naturae creatae conferri potuerit ut peccare non posset ex conditione naturae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod alicui naturae creatae conferri potuit ut ex conditione suae naturae peccare non posset. Primo per hoc quod Augustinus dicit in littera, scilicet quod illa natura quae peccare non potest, est de sanctis Angelis; haec autem quae peccare potest, est de hominibus.

Nec potest dici, quod hoc angelicae naturae per gratiam conveniat, quia in hoc ab homine non differrent, cui etiam per gratiam hoc convenit.

Ergo videtur quod per conditionem naturae suae Angeli habeant quod peccare non possunt.

AG2

Praeterea, natura spiritualis est nobilior quam natura corporalis. Sed aliqua natura corporalis est in qua nullo modo peccatum vel error accidere potest, etiam secundum naturae suae conditionem, scilicet caelestis. Ergo multo fortius est aliqua spiritualis in qua nullo modo peccatum accidere posset secundum naturae suae conditionem.

AG3

Praeterea, ut Damascenus dicit, ex hoc quod creatura est ex nihilo, duplex varietas sequitur ipsam in diversis; una secundum esse, sicut in his quae corrumpuntur: alia secundum electionem, sicut in his quae peccant. Sed alicui rei secundum naturae suae conditionem confertur ut sit invariabilis quantum ad esse, sicut substantiis spiritualibus et corporibus caelestibus. Ergo alicui naturae conferri potest quod secundum naturalem conditionem sit invariabilis quantum ad electionem.

AG4

Praeterea, constat quod voluntas divina hoc naturaliter habet quod peccare non potest. Cum ergo ipse sit summe bonus et summe potens, videtur quod alicui creaturae contulerit vel conferre potuerit suam similitudinem, ut per naturam suam non possit peccare.

AG5

Praeterea, constat quod alicui creaturae hoc confertur per gratiam quod peccare non possit.

Sed potuit Deus facere ut ille habitus gratiae qui confirmationem in bono creat, alicui naturae pars essentialis esset, vel etiam aliquid illo habitu perfectius.

Ergo videtur quod si esset talis natura, secundum naturale sibi principium haberet confirmationem in bono. Ergo videtur quod alicui creaturae conferri potuit ut peccare non posset.

SC1

Sed contra, perfectio universi in hoc consistit quod omnes bonitates creaturarum communicabiles in genere communicatae sunt. Sed hoc quod est peccare non posse ex natura propria, nulli naturae communicatum est, quia nec homini nec Angelo, quod utriusque peccatum probat. Ergo videtur quod hoc creaturae communicabile non fuit.

SC2

Praeterea, confirmatio in bono videtur consequi ex perfecta adhaesione finis. Sed finis ille ad quem rectitudo voluntatis ordinatur et potestatem et intellectum et desiderium cujuslibet creaturae excedit. Ergo videtur impossibile quod aliqua creatura sit quae naturaliter habeat quod peccare non possit.

CO

Respondeo dicendum, quod nulli creaturae communicatum est nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturae suae. Cujus ratio est, quia cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo,

oportet quod si sibi relinquatur deficiat; quamdiu autem causae influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid vel non recedere, vel ita quod non sit in potestate ejus: et primum pertinet ad liberum arbitrium; quia hoc est essenziale libero arbitrio ut possit facere vel non facere. Si autem causae suae non inhaeret, oportet quod deficiat; unde dicit Augustinus, 8 super Gen.: homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur; et ideo impossibile fuit ut servata libertate arbitrii alicui creaturae conferretur ut secundum conditionem suae naturae peccare non posset: est enim quasi quaedam contradictionis implicatio: quia si est liberum arbitrium, oportet quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere; et si non potest peccare, non potest causae suae non inhaerere, et sic sequitur contradictio.

Sed naturae divinae, quae ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturae suae ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis; et quibuscumque hoc confertur ut per gratiam confirmetur in bono, habent per donum gratiae, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinae naturae consortes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod Angeli hoc habeant ut peccare non possint per conditionem naturae suae, sed per donum gratiae. In hoc tamen ab hominibus secernuntur quod gratuitam confirmationem quasi a principio creationis acceperunt, quae hominibus per longum tempus datur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod natura spiritualis etiam in esse invariabilis est sicut natura corporalis; sed habet electionem, ut possit secundum hoc in ea esse peccatum: unde quantum ad potentiam electionis non stat comparatio inter corporalem et spiritualem creaturam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quaelibet res habet principia determinata ad suum esse, et proprietates naturales; quae principia non sunt de illis quae suae potestati subjacent; et ideo aliqua creatura in illis invarietatem habet. Sed electio est eorum quae sunt in potestate ejus; unde quia in his creatura rationalis aliquo modo sibi relinquatur, ut dicitur Eccli. 15, 14, reliquit eum in manu consilii sui, ideo deficere potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est ex imperfectione potentiae divinae ut creaturae conferre non possit quantum ad hoc suam similitudinem, sed ex imperfectione creaturae; partim ex hoc quod recipere non potest, et partim ex hoc quod est quaedam impossibilitas in implicatione contradictorium, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quodcumque alicui naturae convenit aliquod accidens ex influenza superioris tantum, non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturae superioris; sicut si aer illuminatur in actu per ignem, non potest esse quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo, quod cum confirmatio in bono insit creaturae rationali solum per gratiam, quae est quoddam spirituale lumen, et similitudo increati luminis; non potest esse quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat, vel gratiam, nisi efficeretur divinae naturae, quod est omnino impossibile.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus debuerit permittere hominem tentari, vel peccare.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare, vel tentari. Sapientis enim artificis est facere unumquodque, quantumcumque potest, fini competentius.

Homo autem ad beatitudinem sicut ad finem factus est. Cum ergo competentior beatitudini fieret sine peccato, videtur quod non debuit permittere eum in peccatum cadere.

AG2

Praeterea, quibus datur idem finis, debet dari eadem facultas perveniendi ad finem illum.

Sed homo et Angeli propter unum finem creati sunt, scilicet propter beatitudinem participandam, ut in 1 distinct. Dictum est. Cum ergo naturam Angeli fecerit Deus quae peccare non posset, ut in littera dicitur, videtur quod naturam hominis talem facere debuit.

AG3

Praeterea, ad providentiam sapientis pertinet ut impedimenta removeat sui operis. Cum ergo per tentationem Daemonis homo a sua rectitudine impeditus fuerit, et providentia divina sit omnium creaturarum, et praecipue rationalium; videtur quod hominem tentari permittere non debuit.

AG4

Praeterea, quanto aliquid efficitur compendiosius, tanto certius et melius est; unde et omnium linearum inter duo puncta recta brevissima est.

Sed compendiosior fuit via perveniendi in beatitudinem, quod homo non peccaret, quam quod homo post peccatum de peccato erutus in beatitudinem transferretur. Ergo videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare.

AG5

Praeterea, minus malum pro majori malo permittendum est. Sed minus malum est diminutio alicujus laudis quam ipsum peccatum, quia minori bono opponitur. Ergo videtur quod non fuerit ratio sufficiens permissionis divinae quae in littera assignatur, scilicet quod gloriosius est non consentire quam tentari non posse.

SC1

Sed contra id ex quo apparet Deus laudabilis, non debet penitus impediri. Sed in peccatis etiam apparet laudabilis Deus, cum per misericordiam parcat, et per justitiam punit. Ergo videtur quod non debuit omnino peccatum impedire.

SC2

Praeterea, omne bonum potentius est in sua bonitate, quam malum in sua malitia. Ergo non est conveniens ut aliquod malum taliter impediatur quod per hoc aliquod bonum tollatur. Sed si Deus non permitteret hominem peccare, tolleretur libertas arbitrii, quae coactionem non patitur. Ergo convenienter permissus est homo peccare.

CO

Respondeo dicendum, quod ad providentiam divinam pertinet, ut unumquodque in sua natura relinquatur; quia, ut dionysius dicit, providentia non est corruptiva naturae, sed salvativa. Cujus ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare cujusque naturae creatae, sicut etiam bonum gentis excedit bonum hominis, ut in 1 ethic. Dicitur.

Si autem aliqua natura a suo gradu translata in altiore per providentiam mutetur, quamvis aliquod bonum illi naturae excresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu ex quo natura illa translata erat, vacuo remanente. Dico ergo, quod si peccatum omnino impediretur, per hoc multi gradus bonitatis tollerentur: tolleretur enim natura illa quae potest peccare et non peccare; quae quidem bona est; tolleretur etiam hoc quod est de peccato posse resurgere, et multa hujusmodi, quibus ablatis, bonitati universi multum detraheretur; et ideo ad providentiam divinam pertinet et hominem tentari permittere, et peccare si vellet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens artifex non tantum considerat quid competat parti aedificii secundum se acceptae, sed etiam secundum proportionem ad totum aedificium: et ideo sicut unam partem alia meliorem facit, ita etiam Deus unumquodque facit in illa proportione ad finem, secundum quod competit naturae suae in ordine ad totum universum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nec etiam Angeli de natura sua habent quod peccare non possint, quod aliquorum peccatum monstravit; sed per gratiam confirmationis, quam statim post principium suae conditionis acceperunt, confirmati sunt ut peccare non possint; ita etiam homo, cum ad terminum viae recto tramite pervenerit, eandem confirmationem consequitur. Sed quod Angelo brevior assignata est via quam homini, diversitas naturarum facit, ut supra dictum est. Nec est necesse ut omnibus ordinatis in unum finem assignentur eadem perducentia in finem, et eodem modo; sed unicuique secundum suam conditionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sapientis est removeere hoc modo impedimentum quod natura non tollatur: quod non fieret, si hominem vel Angelum in peccatum cadere non permitteret, quamdiu est in statu viae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non semper via brevior eligenda est, nisi quando per eam omnia quae ad rem pertinent, convenienter salvantur; et hoc non fieret, si hominem in peccatum non permitteret cadere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non tantum per prohibitionem peccati violentam tolleretur laus, sed etiam naturalis ordo rerum; quod nullo modo providentia divina pateretur.

|+d23.q2 Distinctio 23, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de cognitione quam homo in primo statu habuit; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Deum per essentiam viderit; 2 utrum rerum omnium scientiam habuerit; 3 utrum potuerit falli.

|a1 Articulus 1: Utrum Adam viderit Deum per essentiam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Adam Deum per essentiam videbat. Visio enim immediata Dei dicitur visio per essentiam. Sed Adam in primo statu videbat Deum sine medio, ut in principio 4 libri, Magister dicit. Ergo videtur quod videbat Deum per essentiam.

AG2

Praeterea Augustinus dicit, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium secundum naturam mentis. Sed omne medium cognoscendi, est medium inter cognoscentem et cognitum. Ergo videtur quod cum in primo statu homo esset in integritate naturae suae, Deum immediate et per essentiam viderit.

AG3

Praeterea, ut apostolus, 1 corinth. 13, 12, dicit, videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed Adam in primo statu non videbat in aenigmate, quia nulla obscuritas in eo erat. Ergo videtur quod tunc videbat facie ad faciem.

AG4

Praeterea, quicumque non habet illud quod desiderat, affligitur. Sed in primo statu non erat aliqua afflictio, quia poena non potuit culpam praecedere.

Cum ergo naturaliter visionem divinae essentiae homo desideraret, videtur quod Deum per essentiam videbat.

AG5

Praeterea, illud quod est naturaliter ordinatum ad aliquid, non caret eo, nisi per aliquid impediatur, sicut lapis quod sit deorsum. Sed intellectus hominis naturaliter ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam. Cum ergo non esset ibi aliquod impedimentum, quia nec culpa, nec poena, videtur quod Deum per essentiam videbat.

SC1

Sed contra est quod dicitur joan. 1, 18: Deum nemo vidit unquam: et sicut dicit quaedam Glossa isa. 6, idest, nullus homo in statu viae existens.

Sed Adam erat viator, quia peccare poterat. Ergo videtur quod Deum per essentiam non videbat.

SC2

Praeterea, ut dicit Augustinus, visio deitatis per essentiam, est tota merces. Sed constat quod homo in statu innocentiae mercedem beatitudinis non habebat. Ergo et Deum per essentiam non vidit.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut in littera dicitur, modus quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitionem viae qua nunc Deum videmus, et cognitionem patriae qua sancti eum in gloria videbunt. Unde ad hujusmodi evidentiam videndum est quot modis Deus possit videri.

Sciendum autem quod tripliciter videri potest.

Uno modo per suam essentiam; alio modo per effectum aliquem ejus effluentem in intellectum videntis; tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videntis, in quo divina similitudo resultat.

Hujus autem exemplum in visione corporali inspicere potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans; et huic comparatur primus modus divinae visionis, qui est per essentiam; et hic quidem modus ex conditione naturae suae, nulli naturae debetur, nisi divinae, in qua est idem sciens et scitum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam; et huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videntis; et hic quidem modus videndi convenit Angelo secundum conditionem naturae suae; quia, ut in Lib. De causis dicitur, omnis intelligentia scit quod est supra se, per illud quod est causa ei; unde cognoscens ipsum lumen naturae suae, quod est similitudo luminis increati, Deum videt. Vultus autem hominis relucens in speculo videtur ab oculo non quidem per similitudinem ejus immediate in oculo relictam, sed per similitudinem relucentem in speculo, ex quo resultat in pupilla; et huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis; sive per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione Philosophi in Deum devenerunt; sive per effectum spirituales, sicut est in visione fidei illius qui adhaeret his quae aliis revelata sunt per influentiam spiritualis luminis; et ideo dicimur nunc in speculo videre, secundum apostolum. Modus autem iste competit homini secundum conditionem naturae suae; quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per species rerum quas apud se habet; quia per objecta venit in cognitionem actuum, et per actus in cognitionem potentiarum.

Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturae debetur, elevatur Angelus et homo per gloriam; unde illa est visio beatorum; quam homo in primo statu non habuit. Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi Angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpae; sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur; et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiae. Tertius autem modus est communiter viatorum, etiam post statum culpae. Unde patet quod modus quo Adam in primo statu Deum videbat, medius est inter utrumque.

Quidam vero aliter dicentes, errant, ponentes, Deum nunquam per essentiam nec in patria nec in via videri: quod haereticum est, et Scripturae contrarium, ut patet 1 corinth. 13, et 1 joan. 3.

Quidam vero e contrario dicunt, Deum per essentiam in omni statu videri; et his etiam auctoritates sanctorum repugnant; quia dionysius dicit, quod si aliquis videns Deum scivit quid vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus; et Gregorius dicit, quod quantumcumque homo in statu viae profecerit, ad statum tamen illum contemplationis quo Deus per essentiam videtur, non pertingit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Adam in primo statu dicitur Deum sine medio vidisse, non quia ipsum per essentiam videret, sed quia non per medium argumentationis ex creaturis sensibilibus procedens, in cognitionem

eius deveniebat, sed mediante effectu spirituali in intellectum eius resultante, sicut et Angeli in primo statu videbant.

Ideo dicitur, quod post peccatum necessaria fuerunt sacramentalia signa, ut ex sensibilibus homini spiritualia panderentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, nihil esse medium inter Deum et mentem nostram, intelligendum est non secundum naturae dignitatem, quia natura mentis angelicae supra naturam mentis humanae est, ut dionysius expresse dicit 4 cap.

Caelest. Hier., et Gregorius in Hom. De centum ovibus et Augustinus super joan., nec etiam per modum informantis privatur medio, quia caritas creata est medium conjungens mentes Deo; sed intelligitur quod ipse immediate eam beatificat et justificat, sicut et creat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aenigma importat obscuritatem quamdam cognitionis, eo quod aenigma est, secundum donatum, quaestio verborum obscuritate involuta. Obscuritas autem triplex potest accidere alicui intellectui. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit a claritate intellectus increati; et secundum hoc omnis intellectus creatus aenigmaticus est. Secunda ex hoc quod intellectus intelligit inquirendo, et per continuum et tempus; et talis obscuritas accidit intellectui humano in comparatione ad intellectum angelicum qui deiformis est; intellectus vero humanus est ratiocinativus, et acceptivus cognitionis a sensibilibus secundum conditionem suae naturae; et secundum utrumque modum etiam in primo statu homo in aenigmate vidisset. Tertia vero obscuritas intellectum consequitur humanum ex peccato, consecuta ex corruptione carnis aggravantis animam, Sap. 9, et sic in aenigmate nunc homo videt, tunc autem non vidisset.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non facit afflictionem vel poenam carentia cujusque desiderati, sed ejus tantum quod debet haberi, et est tempus habendi; et ideo Adam in primo statu etsi Deum non videret, quod summe desiderabat, non tamen inde affligebatur, quia nondum erat tempus ad illud perveniendi; alias sequeretur quod omne quod intendit venire ad aliquem finem, quem nondum consequitur, poenam haberet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquem actum potest aliquid impedire dupliciter. Uno modo per modum contrarium, sicut calor violentus impedit aquam ne infrigidetur; et per hunc modum culpa et poena impediunt visionem Dei; et tale impedimentum homo in primo statu non habebat. Alio modo per modum simplicis negationis, sicut rusticus impeditur ab actu geometricandi ex hoc quod habitum geometriae non habet; et ita etiam Adam ab actu visionis Dei impediatur, quia nondum intellectus erat ad hunc actum per habitum gloriae sublevatus.

|a2 Articulus 2: Utrum Adam habuit perfectam cognitionem rerum a creatione sua.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Adam non habuit a creatione rerum perfectam cognitionem.

Quia, secundum Anselmum, qualis fuit Adam in primo statu, tales etiam filios generasset. Sed supra habitum est, quod pueri non fuissent nati perfecti in scientia secundum unam opinionem, cui Magister magis assentire visus est dist. 20. Ergo nec Adam in scientia perfectus fuisset.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod Adam ideo positus est ad operandum in Paradiso ut naturas rerum experiretur. Sed experimentum est principium cognitionis accipiendae a sensibilibus, et per inventionem. Ergo videtur quod non statim in principio perfectam rerum cognitionem habuisset.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 3 de anima, intellectus nihil est in actu eorum quae sunt, antequam intelligat. Sed non potest intelligere sine phantasmate, ut ibidem dicitur, sicut nec visus videre sine colore. Cum igitur nihil sit eorum quae sunt, nisi secundum quod perficitur actu habens speciem alicujus rei in natura existentis, videtur quod cognitionem a sensibilibus accepisset mediante sensu et imaginatione; et sic non statim fuisset perfectus in scientia.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum, et sicut etiam Magister supra dixit, 1 distinctione, anima infusa est corpori, ut in ipso perficiatur scientia et virtutibus; et ad hoc sunt dati sensus et membra.

Sed hoc frustra esset, si per operationem sensus, intellectus perfectionem non acquireret. Cum igitur nihil sit frustra in naturae operibus, et praecipue in compositione humani corporis, videtur quod homo a sensibilibus cognitionem rerum accepisset, sicut et nunc, et non statim perfectam scientiam habuisset.

AG5

Praeterea, ille qui est in scientia perfectus, non est necesse ut alio illuminante perficiatur. Sed Adam in primo statu etiam per Angelos fuisset illuminatus: alias periisset naturalis ordo creaturarum, secundum quem natura

angelica inter divinam et humanam ponitur, ab una accipiens et in aliam refundens, ut in 4 cap. Cael. Hier. Dicitur.

Ergo non fuisset in scientia perfectus.

SC1

Sed contra, nomina imponuntur rebus ex proprietatibus earum sumpta; quia unaquaeque res nominatur ab eo quod in ipsa est nobilius. Sed Adam animalibus nomina imposuit, ut Gen. 2 dicitur.

Ergo in principio suae creationis animalium naturas cognovit, et per consequens aliarum rerum.

SC2

Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus decet esse defectum in eo. Sed in corpore Adae nulla fuit imperfectio in statu innocentiae.

Ergo multo minus fuit imperfectio in intellectu ejus.

CO

Respondeo dicendum, quod illam scientiam necesse est homini in primo statu attribui sine qua imperfectus fuisset, et nihil amplius. Tunc autem alicujus scientia imperfecta dicitur, quando non novit aliquid eorum quae ad ipsum pertinent; et ideo nulla notitia eorum quae ad hominem pertinebant, in primo statu homini defuisset. Pertinebat autem ad ipsum dispositio sui ipsius in actibus propriis; et ideo dicitur cognitionem perfectam habuisse eorum quae ab ipso agenda vel vitanda erant. Similiter etiam ad ipsum pertinebant aliae creaturae, inquantum propter ipsum factae erant, ut vel ab ipsis emolumentum acciperet, vel eis praeesset, et eas gubernaret; et ideo tantum de unaquaque re cognoscebat, quantum ad usum hominis pertinebat. Nec oportet plus cognitionis sibi adscribere in primo statu. Hanc autem cognitionem aliter Adam habuit, et aliter ad eam ejus posterius pervenissent: quia natura a perfectis exordium sumit, ut boetius dicit, et Dei perfecta sunt opera, ut Deut. 32, 4, dicitur. Ideo Adam, tamquam principium totius humani generis, omnem perfectionem quae naturae humanae competit, in suo primordio accepit, sicut secundum corpus, ita et secundum animam, ut esset potens ad propagandum alios corporaliter, et instruendum intellectum. Filii autem ejus, quia cum originali justitia nascebantur, quae sine prudentia esse non potest, sicut nec aliqua virtus, ut in 6 ethic. Philosophus dicit; ideo oportuit quod statim nati habitum habuissent cognitionis illius, per quam cognoscere possent quid agere et quid vitare deberent; quamvis forte usus rationis impediretur secundum unam opinionem, propter organorum indispositionem. Sed habitus cognitionis aliarum rerum non est necesse quod in sua nativitate habuissent, sed per inventionem et doctrinam, ut tantum simul cum perfectione corporis et perfectio cognitionis compleretur; unde Philosophus in 6 ethic. Dicit, quod prudentia et habitus ad cognitionem rerum a nobis agendarum pertinentes, sunt nobis magis naturales quam scientia aliarum rerum. Quidam vero dicunt, quod etiam habitus cognitionis omnium rerum mox nati accepissent; sed hoc non videtur necessarium neque quantum ad integritatem naturae, neque quantum ad originalem justitiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, ut supra dictum est, non oportuit ut filii Adae sibi similarentur nisi in his quae ad speciem humanam pertinebant vel ex conditione naturae, vel ex Dei beneficio.

Hoc autem quod Adam in primordio suae conditionis habitum omnium rerum accepit, non conveniebat sibi inquantum homo, sed inquantum homo humani generis principium; unde non oportet quod aliis convenisset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquis experitur aliquid dupliciter. Vel ut ex sensibilibus, quorum experientia habitum cognitionis acquirit; sicut in nobis fit, qui ex multis experimentis unum universale colligimus, quod est principium artis vel scientiae; et sic Adam experimento non indigebat. Alio modo ut illud quod quis per habitum cognitionis tenet, etiam in rebus videat; hoc enim scienti delectabile est; et sic Adam experimenta de naturis sumpsisset.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster, ut supra dictum est, indiget phantasmate, quod est objectum ejus, in duobus; scilicet in accipiendo scientiam secundum motum qui est a rebus ad animam, et in circumponendo illud quod apud se tenet, phantasmatis, sicut quibusdam exemplis, secundum motum qui est ab anima ad res. Dico ergo, quod intellectus Adae in primo statu non indigebat phantasmate quantum ad primum modum, sed quantum ad secundum, nec oportebat quod illud phantasma esset a sensu acceptum; alias non potuisset intelligere nisi rem quam prius vidisset.

Contingit autem per operationem interiorum virtutum formari in imagine aliquod phantasma quod nunquam per sensum est acceptum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non propter hoc operationes sensuum in Adam frustra fuissent, si per eas cognitionem rerum ad se pertinentium non accepisset; quia per operationem sensus expertus fuisset exterius quod intellectus interius tenebat per habitum cognitionis innatae. Et praeterea hoc sibi supra conditionem naturae suae collatum fuerat ut scientiam non a sensibilibus acciperet; et ideo oportebat ut ea quae ad naturae perfectionem secundum sui conditionem conveniunt, ei non subtraherentur; sicut homini resurgenti membra apta ad comestionem non subtrahuntur, quamvis cibis ulterius non utatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Adam non hoc modo fuit in scientia perfectus quod omnia sciret; et ideo in his quae nesciebat, per Angelos illuminatus fuisset, sicut et inferiores Angeli a superioribus purgantur a nescientia, ut, in 6 cael. Hier., Dionysius dicit.

|a3 Articulus 3: Utrum homo in primo statu decipi potuerit.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuerit. Quia, sicut apostolus dicit, 1 Tim. 4, mulier seducta est. Adam vero quamvis non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in aliquo seductus est, ut veniale crederet quod mortiferum erat, ut in praecedenti dist. Dictum est. Ergo in statu innocentiae decipi potuit.

AG2

Praeterea, Magister, supra, dist. 21, dixit, quod mulier ideo serpentem non horruit, quia quem a Deo creatum scivit, ab eo etiam loquendi usum accepisse credidit. Hoc autem falsum erat, quia loqui non est nisi intelligentis proprie. Videtur igitur quod decipi potuerit.

AG3

Praeterea, constat quod Adam in primo statu secreta cordis alterius hominis scire non potuisset, cum nec Angeli hoc sciant, sed solus Deus.

Potuit autem contingere ut aliquis diceret se illud cogitare quod non cogitabat, nec Adam eum mentiri credidisset, cum hoc certitudinaliter non cognovisset.

Ergo videtur quod deceptus fuisset.

AG4

Praeterea, sensus quandoque nuntiant aliquid aliter quam sit, sicut quod a remotiori videtur, minus videtur. Sed de sensibilibus cognitionem per sensus habuisset. Ergo videtur quod ibi quodammodo decipi potuerit, cum decipi nihil aliud sit quam falsum verum aestimare.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod falsa pro veris approbare, non est natura hominis instituti, sed poena damnati. Cum igitur homo in primo statu omni poena caruisset, videtur quod decipi non potuerit.

SC2

Praeterea, deceptio sine ignorantia non est. Ignorantia autem, ut Hugo de sancto victore dicit, est et culpa et poena. Hoc autem in primo statu esse non potuit. Ergo nec aliqua deceptio.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, perfectio totius hominis pendeat ex superiori parte mentis, qua homo Deo per rectitudinem iustitiae inhaerebat: et ideo illa permanente Deo conjuncta, sicut nec defectus in corpore aliquis, ut passio et mors, ita nec deceptio in anima esse potuit; unde, sicut supra dictum est, Adam quodammodo potuit mori, scilicet si prius peccaret; erat tamen quodammodo immortalis, quia in actum potentia moriendi non exisset, nisi prius peccasset: ita etiam homo in statu innocentiae consideratus poterat quidem decipi si prius peccasset, non tamen ante peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, elatio quaedam mentem mulieris invasit post verba serpentis, per quam verum credidit quod serpens suadebat; et ideo seductio illa secuta est elationem, quae fuit peccatum primum; et similiter est de viro, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mulier credidit serpentem usum loquendi divinitus accepisse, non quidem per conditionem naturae, sed per ministerium spiritualis creaturae; nec contulit utrum hoc fieret virtute boni vel mali Angeli, aut utrum fieret Deo permittente, vel Deo iubente.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut divina providentia corpus hominis servasset illaesum ab omnibus exterioribus laesuris, ita etiam servasset intellectum hominis indeceptum in omnibus quae suam cognitionem impediabant, ut statim intelligeret, si quis falsum pro vero sibi diceret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis a sensibus fuisset ei aliquid alio modo repraesentatum quam rei naturam haberet, non tamen in eo fuisset illa deceptio, nec quantum ad sensum, qui hoc modo recipiebat secundum proportionem suam ad sensibile, nec quantum ad intellectum, cujus iudicio subiacebat illa discretio, quae inter sensum et rem erat, ut scilicet sciret quare aliter res videretur quam esset.

EX

Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset quia nemo male vivere suaderet. Videtur hoc esse falsum: quia tunc, si nec Angelus nec homo peccasset, actus hominis laudabilis non fuisset, cum tunc nullus esset ad malum persuasor. Et dicendum, quod hoc non est intelligendum ita quod laus humani actus dependeat a suasionem mali, sed a potentia resistendi suadenti; quae potentia manifestari potuit, si tentatus fuisset et vicisset.

Unde signanter dicit: si ideo bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet; ut quasi causa bene vivendi ostendatur hoc quod nullus ad malum persuadet.

Et est gloriosius non consentire quam tentari non posse. Videtur hoc esse falsum: quia cum Deus et Angelus tentari non possint, aliquid esset in homine gloriosius quam in Deo. Et dicendum, quod hoc intelligendum est supposita conditione humanae naturae, per quam potest homo peccare et non peccare. Vel exponatur ut primum.

Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit.

Videtur falsum; quia nunc non habemus cognitionem omnium rerum, sicut Adam habuit.

Et dicendum, quod etiam ista scientia aliquo modo per peccatum diminuta est, sed non adeo quod per hoc homo a via salutis impediatur; et ideo in salutari doctrina de huiusmodi instruendus non erat.

Sed non habuit praescientiam eorum quae futura erant. Videtur falsum; quia cum nos quorundam futurorum praescientiam habeamus, cognitio ejus fuisset imperfectior quam nostra. Sed dicendum, quod nos non cognoscimus futura nisi prout quodammodo sunt praesentia in suis causis, quae sunt determinatae ad tales effectus, vel de necessitate, vel in majori parte; et sic etiam Adam in primo statu futurorum cognitionem habuit multo plenius quam nos; non tamen eorum quae causas determinatas non habent, sicut ea quae ex libero arbitrio dependent, ut casus suus.

|*IN_II_SENTENTIARUM

|+d24.q1 Distinctio 24, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de scientia quam homo in primo statu habuit, hic incipit determinare de potentia naturali, per quam peccatum vitare poterat; et dividitur in duas partes: in prima parte ostendit quod homo habuit naturalem potentiam, per quam poterat peccatum vitare; in secunda ostendit quae fuerit illa potentia, ibi: hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione quo poterat manere si vellet. Circa quod movet duas dubitationes; prima ibi: sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit? secunda ibi: ad hoc autem quod dicimus... Solet opponi sic.

Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum. Hic ostendit quae fuerit illa potentia naturalis, et dicit quod liberum arbitrium; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quid sit liberum arbitrium; in secunda ostendit quasdam liberi arbitrii conditiones, 25 dist., ibi: jam ad propositum redeamus. Prima dividitur in duas: in prima determinat quid est liberum arbitrium; in secunda notificat quasdam vires animae, ut ostendat in quibus liberum arbitrium contineatur, ibi: est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Circa primum duo facit: primo ostendit quod illa potentia qua peccato resistere potuit, est liberum arbitrium; secundo definit ipsum, ibi: liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente.

Est enim sensualitas etc.. Hic notificat quasdam potentias animae. Et circa hoc duo facit: primo notificat eas; secundo ostendit qualiter in eis potest esse peccatum, ibi: illud quoque praetermittendum non est etc..

Et prima pars cum praecedentibus est praesentis lectionis; circa quam duo quaeruntur. Primo de libero arbitrio. Secundo de virtutibus libero arbitrio annexis.

Circa primum quatuor quaeruntur: 1 utrum liberum arbitrium sit potentia vel habitus; 2 si est potentia, utrum sit una; 3 si est una, utrum sit distincta a ratione et voluntate; 4 utrum homo in primo statu per liberum arbitrium peccato resistere potuit.

|a1 Articulus 1: Utrum liberum arbitrium sit habitus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit habitus. Primo per hoc quod dicit bernardus, quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui; et ita videtur esse habitus et non potentia.

AG2

Praeterea, potentia non efficitur facilis ad actum nisi ex habitu. Sed liberum arbitrium dicitur in littera esse facultas voluntatis et rationis.

Cum igitur facultas habilitatem quamdam nominet, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

AG3

Praeterea, sicut infra dicitur, Philosophi definiunt liberum arbitrium liberum de voluntate iudicium.

Judicium autem non nominat potentiam, sed magis habitum. Ergo videtur quod non sit potentia.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit, quod homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum.

Sed per peccatum nulla potentia naturalis tollitur. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

AG5

Praeterea, nulla potentia recipit magis et minus. Sed liberum arbitrium intenditur et remittitur; unde et supra, distinct. 7, dictum est, quod boni Angeli liberum arbitrium habent tam post confirmationem quam ante. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

SC1

Sed contra, omnis potentia determinatur per habitum ad aliquid unum vel simpliciter, sicut per habitum scientiae ad unum, vel ad minus ut magis inhaereat, sicut opinio. Sed per liberum arbitrium homo aequaliter se habet ad utrumlibet.

Ergo liberum arbitrium non est habitus.

SC2

Praeterea, habitus non potest esse subjectum alterius habitus. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiae quae ad ipsum comparatur sicut sessor ad equum, sicut Augustinus dicit. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dicunt, liberum arbitrium secundum quod in usum loquentium venit, nomen habitus esse, quamvis eodem nomine et potentia et actus significetur, sicut patet in nomine intellectus quod et potentiam et habitum et actum significare potest.

Hunc autem habitum quem nomen liberi arbitrii designat, non dicunt esse aliquam qualitatem potentiae supervenientem, sed ipsam habilitatem potentiae ad actum, vel facilitatem quam habet una potentia ex adiutorio alterius: propter quod secundum eos facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed haec opinio non recte utitur nomine habitus, quia habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili. Praeterea, si consideretur ratio et voluntas, non potest esse nisi tripliciter: aut quod utrumque secundum se consideretur; et sic constat quod utrumque est potentia, et ita quodcumque eorum ponatur, liberum arbitrium erit potentia: vel quod consideretur unum in respectu alterius; et nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia non est habitus potentiae, vel relatio unius ad alterum, nec hoc nomen habitus habere potest. Unde non videtur rationabiliter dictum, quod liberum arbitrium sit habitus.

Et ideo quidam dicunt, quod liberum arbitrium nominat potentiam non absolutam, sed habitualementem, idest prout est per habitum quemdam perfecta, non quidem acquisitum vel infusum, sed naturalem, per quem habitum facilis est in suum actum, intantum ut dominium sui actus habere dicatur.

Istud etiam non videtur conveniens: quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu. Et praeterea unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male et indifferenter; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipiatur; sed illam potentiam cuius proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus dicit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bernardus large utitur nomine habitus pro habitudine quadam: ex hoc enim liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet ejus animus ut sui actus liberam potestatem habeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod facultas secundum communem usum loquendi significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum, unde et possessiones facultates dicuntur, quia in dominio sunt possidentis; et ideo liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet; unde et liberum nominatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iudicium proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum. Non autem invenitur unus habitus per quem omne iudicium elicitur, cum secundum diversos habitus in diversis iudicium procedat; nisi forte dicamus habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus iudiciis dirigimur; quem nullus liberum arbitrium diceret: quia non est proprium et proximum directivum in electionis actum. Potest autem ad unam potentiam reduci omne iudicium electionis; et ideo congruentius hoc nomine actus datur intelligi potentia quam habitus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur liberum arbitrium amisisse, non quidem essentialiter, sed quia quamdam libertatem amisit quae quidem est a peccato et a miseria, ut infra dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod omnis potentia in suo actu vigoratur aut debilitatur per habitum supervenientem, vel impedimentum adveniens; unde liberum arbitrium non dicitur liberum quia ipsa potentia in se intendatur et remittatur, sed quia vel impeditur per corruptionem peccati, vel expeditur per habitum gratiae et gloriae.

¶a2 Articulus 2: Utrum liberum arbitrium dicat plures potentias vel unam.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non nomet unam potentiam, sed plures. Augustinus enim dicit: cum de libero arbitrio loquimur, non de quadam parte animae dicimus, sed de tota anima. Totalitas autem animae in pluralitate potentiarum consistit. Ergo liberum arbitrium plures potentias colligit.

AG2

Praeterea, ratio et voluntas sunt diversae potentiae. Sed liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in littera dicitur. Ergo in se plures potentias colligit.

AG3

Praeterea, potentiae distinguuntur per actus ut in 2 de anima Philosophus dicit.

Sed liberum arbitrium se extendit ad actus plurium potentiarum; quia, sicut Damascenus dicit, liberum arbitrium inquiri, disponit, et sic de aliis. Ergo videtur quod plures potentias colligat.

AG4

Praeterea, electio nihil aliud est quam duobus propositis alterum alteri praeoptare. Sed hoc cuilibet potentiae competit, cum quaelibet potentia conveniens appetat, et nocivum refutet. Ergo cujuslibet potentiae est eligere. Sed eligere assignatur proprie actus liberi arbitrii in littera. Ergo videtur quod liberum arbitrium non sit determinata potentia.

AG5

Praeterea, virtus et vitium non nisi in libero arbitrio esse potest. Invenitur autem in omnibus virtutibus animae, quod in concupiscibili est temperantia, et in irascibili est fortitudo, et vitia opposita. Ergo videtur quod liberum arbitrium determinatam potentiam non nomet, sed plures.

SC1

Sed contra, actus determinatus est determinatae potentiae. Sed eligere est quidam determinatus actus, qui libero arbitrio assignatur. Ergo liberum arbitrium est determinata potentia.

SC2

Praeterea, nihil quod est unum simpliciter in natura, constat ex pluribus, nisi illa vel alterum eorum a sui natura transmutetur. Si ergo liberum arbitrium ex pluribus potentiis conficiatur, vel non erit aliquid unum, vel hoc erit unum cum corruptione quarundam potentiarum animae: quorum utrumque est inconveniens. Ergo liberum arbitrium non colligit diversas potentias.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt liberum arbitrium non esse determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationalis animae, sicut totum universale suas partes.

Hoc autem non videtur conveniens, tum quia oporteret quod multiplicatis potentiis liberum arbitrium multiplicaretur secundum esse (multi enim homines sunt multa animalia, et non unum) tum quia oporteret quod ratio liberi arbitrii in singulis potentiis salvaretur; quod non potest esse, quia actus qui libero arbitrio assignatur, non est cujuslibet potentiae sed alicujus determinatae.

Et ideo alii dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, sicut totum integrale partes suas. Nec hoc iterum conveniens videtur: quia potentiae non possunt esse partes integrales alicujus unius si accipiat unum simpliciter; nisi forte dicatur unum quod est aggregatione vel ordine unum. Liberum autem arbitrium non debet sic esse unum, sed simpliciter, cum sibi unus actus attribuatur.

Quidam autem dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, scilicet voluntatem et rationem, sicut habitus utriusque, propter quod facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed etiam hoc improprie dicitur: quia si nomen habitus proprie sumatur, non potest esse immediate unus habitus duarum potentiarum, quia unus habitus ad unum actum ordinatur, qui est unius potentiae.

Et ideo aliter est dicendum, quod aliquid dicitur colligere plura dupliciter: uno modo essentialiter, sicut totum colligit partes suas; alio modo virtualiter, sicut quando virtus plurium rerum in uno participatur. Secundum hoc ergo dico, quod liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter, quasi una potentia determinata. Sic enim est in potentiis animae, quod cum omnes ab essentia animae orientur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo hujusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiae originem alterius praesupponat, qua mediante quodammodo ab essentia animae procedat: quod ex actibus considerari potest. Actus enim unius potentiae necessario actum alterius praesupponit: sicut actus appetitivae actum apprehensivae: et inde est quod sicut virtus essentiae animae in potentia relinquatur, ita etiam virtus unius potentiae praecedentis relinquatur in subsequenti; et inde est quod aliqua potentia virtutes plurium potentiarum in se colligit, et sic est in libero arbitrio, quod ex actu ejus patet. Eligere enim, quod actus ejus ponitur, importat discretionem et desiderium; unde eligere est alterum alteri praeoptare. Haec autem duo sine virtute voluntatis et rationis perfici non possunt. Unde patet quod liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit, propter quod facultas utriusque dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate; unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars

animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis non quia utramque essentialiter comprehendat, sed virtualiter, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus aliquis attribuitur alicui potentiae dupliciter. Vel quia elicit ipsum sicut proprium, sicut visus videre et intellectus intelligere, et sic libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere. Alio modo quia imperat ipsum; et hoc modo actus omnium virium obedientium rationi possunt voluntati attribui quae est motor omnium virium: et ita etiam actus diversarum virium libero arbitrio attribuuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod eligere non pertinet ad omnes vires, sed ad aliquam determinate, quamvis unaquaeque vis in suum conveniens tendat et contrarium refugiat: hoc enim non fit ipsa VI eligente, sed vel propter ordinem naturalem potentiae ad objectum (sicut lapis naturaliter descendit et non per electionem), vel per electionem liberi arbitrii: quia, sicut dicit Augustinus, intelligentia non solum sibi intelligit, sed toti animae, et similiter voluntas non soli sibi vult; et sic de aliis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virtus et vitium dicuntur esse in aliquo dupliciter. Vel sicut in causa; et hoc modo sunt in libero arbitrio et voluntate vel quantum ad habitus, sicut in acquisitis habitibus, vel saltem quantum ad actus, quantum ad infusos. Alio modo ut in subjecto: et hoc modo contingit in diversis potentiis animae virtutes et vitia esse, ut supra dictum est.

¶3 Articulus 3: Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione. Actus enim cujuslibet potentiae denominatur ab ipsa potentia, sicut velle a voluntate, et intelligere ab intellectu. Sed eligere neque a voluntate neque a ratione denominatur. Ergo cum sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium sit potentia ab utraque discreta.

AG2

Praeterea, liberum arbitrium importat iudicium et libertatem. Sed utrumque istorum simul nec voluntati convenit, cujus non est iudicare, nec rationi, quae violentia argumenti cogitur.

Ergo liberum arbitrium est potentia ab utraque discreta.

AG3

Praeterea, ut Philosophus dicit in 3 ethic., voluntas est finis; electio autem non est finis, sed eorum quae sunt ad finem. Ergo cum eligere sit liberi arbitrii, liberum arbitrium erit alia potentia a voluntate.

AG4

Praeterea, ut Philosophus dicit, in operativis finis se habet per modum principii in speculativis. Sed non ad eandem virtutem pertinent principia et conclusiones in speculativis: quia intellectus principiorum est, et scientia conclusionum. Ergo nec in operativis ad eandem virtutem pertinet finis et id quod est ad finem; et ita voluntas, cujus objectum est finis, et liberum arbitrium quod est electivum ejus quod est ad finem, non sunt una potentia.

AG5

Praeterea, potentia quae habet iudicium de actibus aliarum, est discreta ab eis, sicut sensus communis a sensibus particularibus. Sed liberum arbitrium habet iudicium de actibus omnium potentiarum, quod etiam ipsum nomen sonat, a iudicando impositum, et etiam super actum ipsius voluntatis, cum Philosophi liberum arbitrium definiant esse liberum de voluntate iudicium. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit potentia discreta a voluntate, et ab aliis viribus.

SC1

Sed contra, per virtutes affectivas et apprehensivas sufficienter dividuntur vires intellectivae partis.

Sed voluntas et ratio comprehendunt sufficienter apprehensionem intellectivam, et affectionem.

Ergo liberum arbitrium non est aliud ab utroque.

SC2

Praeterea, Commentator dicit super 11 metaph., quod substantiae separatae dividuntur in voluntatem et intellectum solummodo. Constat autem quod in substantiis separatis est liberum arbitrium, sicut in Deo et in Angelis. Ergo liberum arbitrium non est potentia separata a voluntate et ratione vel intellectu.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt liberum arbitrium esse potentiam distinctam a voluntate et ratione. Ad hoc autem ponendum diversi diversis viis moventur.

Quidam enim ponunt liberum arbitrium esse unam potentiam habentem iudicium super actus omnium potentiarum: propter quod liberum arbitrium nominatur, quod iudicium importat. Sed hoc non videtur: quia iudicare de actibus omnium potentiarum non potest convenire alicui potentiae quae sit aliud quam voluntas vel

ratio; praecipue cum Anselmus dicat, quod voluntas est motor omnium virium: oportet enim ut ea quae est liberrima, super alias dominium et imperium habeat.

Alii vero alia via ad hoc moventur magis idonea, scilicet ex diversitate actuum. Vident enim eligere, quod est actus liberi arbitrii, esse aliud quam velle simpliciter, et aliud quam ratiocinari; et ideo inducunt hunc actum in quamdam potentiam a voluntate et ratione distinctam, quam liberum arbitrium nominant, quod ponunt quodammodo medium inter voluntatem et rationem, et quodammodo posterius utraque: secundum enim ordinem naturae et dignitatis oportet quod utramque sequatur, scilicet voluntatem et rationem, cum liberum arbitrium sit ab essentia animae procedens, praesupposita ratione et voluntate; quod etiam ipse actus ostendit, quia eligere non est nisi prius apprehenso fine per rationem, et desiderato per voluntatem.

Deficit etiam a dignitate voluntatis, cuius objectum est principale bonum, scilicet finis; liberi autem arbitrii objectum est secundarium bonum, quod est eligibile ad finem; sed quantum ad participationem proprietatis utriusque, naturam medii habet, ut ex ratione habeat iudicium, et ex voluntate desiderium, secundum quod virtutes praecedentium potentiarum in sequentibus relinquuntur, ut dictum est. Sed istud videtur extraneum, etsi probabiliter dicatur: quia Philosophi qui potentias animae subtiliter scrutati sunt, nullam potentiam in intellectiva parte praeter voluntatem et rationem, sive intellectum posuerunt: et ideo non videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate et ratione; quod etiam ex suo actu patet. Dicit enim Philosophus, quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus: et hoc magis videntur sua verba sonare, quod electio sit actus appetitus voluntatis, secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus: quod sic patet. Quandocumque enim est aliquis actus alicujus potentiae secundum quod manet in ea virtus alterius, semper ille actus illi potentiae attribuitur qua mediante producitur.

Verbi gratia, intellectus principiorum est; ratio autem proprie, ut Isaac dicit, est faciens currere causam in causatum; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem. Hoc ergo quod est conclusiones elicere, est actus rationis, secundum quod manet in ea virtus intellectus; unde magis proprie attribuitur rationi quam intellectui.

Ita etiam electionem praecedit consilium, ut in 3 ethic. Dicitur, sicut disputatio conclusionem; est enim electio praeconsiliati appetitus: et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus qui est absolute actus potentiae, denominatur ab ipsa potentia: actus vero qui est unius secundum ordinem ad aliam, non denominatur ab aliqua earum; sicut scire neque a ratione neque ab intellectu nominatur; ita etiam eligere neque a voluntate neque a ratione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis iudicium non pertineat ad voluntatem absolute, iudicium tamen electionis, quae tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet, secundum quod in ea virtus rationis manet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unaquaeque potentia definitur ex eo quod est per se objectum ejus, et formaliter. Cum autem objectum voluntatis sit bonum, propter hoc a fine principaliter describitur, quia habet per se rationem boni. Id autem quod est ad finem, non est bonum inquantum hujusmodi absolute, sed ex ordine ad finem; sed tamen secundum hoc quod participat rationem boni, est objectum voluntatis, secundum scilicet quod in voluntate est vis rationis ordinantis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus animae, non tamen pertinent ad diversas potentias. Vel melius dicendum, quod si etiam ratio et intellectus diversae potentiae ponantur, non tamen propter hoc sequitur quod voluntas et liberum arbitrium sint diversae potentiae: nihil enim dividitur essentialiter per id quod est accidentale sibi, sed per id quod est essenziale. Conferre autem et ordinare virtuti apprehensivae per se convenit, appetitivae autem non nisi per accidens, secundum quod est in ea vis apprehensivae: et ideo virtus apprehensiva convenienter dividitur in virtutem quae absolute accipit verum, sicut est intellectus, et quae est cum collatione, sicut est ratio; sed appetitiva non debet dividi in eam quae accipit bonum absolute, et in eam quae accipit bonum in ordine ad aliud, quia ille ordo non est a voluntate, sed a ratione; unde voluntas est magis ordinati vel collati, quam conferens seu ordinans.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod iudicium actus cujuslibet potentiae pertineat ad aliam potentiam, quia sic abiretur in infinitum; sed est devenire ad summas potentias, quae super suos actus reflectuntur, sicut est voluntas et ratio; et ideo non oportet quod sit alia potentia iudicans de actu voluntatis et rationis. Iudicium autem liberi arbitrii intelligitur iudicium electionis; unde quod dicitur liberum de voluntate iudicium, id de non denotat causam materiale, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis; quia quod electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis.

TT

Utrum Adam potuerit vitare peccatum per liberum arbitrium in primo statu.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Adam in primo statu per liberum arbitrium non poterat peccatum vitare. Quia, sicut dicit Augustinus in Lib. De vera innocentia, natura humana etsi in illa integritate in qua condita est, permaneret, nullo tamen modo seipsam sine creatore adjuvante servaret. Sed sua conservatio erat ut sine peccato maneret. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare non poterat.

AG2

Praeterea, liberum arbitrium, ut in littera dicitur, est quo malum eligitur gratia desistente. Sed Adam in primo statu gratiam non habuit; alias proficere potuisset ad meritum vitae. Ergo videtur quod oportebat illum malum eligere.

AG3

Praeterea, vincenti debetur corona. Sed resistere tentationi, est tentationem vincere. Si ergo per liberum arbitrium potuisset tentationi resistere, videtur quod per liberum arbitrium coronam mereri potuisset; quod falsum est, et in littera negatur.

AG4

Praeterea, vitare peccatum est quoddam laudabile.

Sed opus laudabile proficit ad meritum vitae, quia opus laudabile est actus virtutis. Si ergo peccatum vitare potuit per se, etiam potuit ad meritum vitae proficere; quod in littera negatur.

SC1

Sed contra, nulli imputandum est, si facit illud quod vitare non potest. Sed homini imputatum est ad poenam, quod peccato non restitit. Ergo peccatum vitare potuit.

SC2

Praeterea, in rebus naturalibus simul datur rei generatae forma specifica, et virtus sese conservandi in esse specifico. Sed opera Dei sunt perfectiora quam opera naturae. Cum ergo homini rectitudinem voluntatis dederit, videtur quod dedit ei potentiam conservandi se in illa rectitudine. Sed hoc non potuit nisi peccatum vitando. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare potuit.

CO

Respondeo dicendum, quod hoc quod aliquis non possit vitare peccatum, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ad peccatum per violentiam impellatur: et hoc omnino libertati arbitrii repugnat, quae coactionem non patitur. Alio modo quia liberum arbitrium ad malum inclinatur vel per habitum aliquem, vel per passionem, cui liberum arbitrium succumbit. Neutro autem modo potest dici de primo homine, quod peccato resistere non posset; quia et verum liberum arbitrium habebat, et integrum; unde nec passiones inerant quae ad malum impellerent, nec habitus perversus naturam corrumpens; quae omnia ex peccato consecuta sunt; et ideo non solum habuit quod peccato resistere posset, sed quod etiam illud facile potuerit; quod etiam peccatum ejus aggravavit, ut supra dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et natura, sicut prima causa in causis secundis: et ideo sine ipso adjuvante nec lapis in esse conservaretur, nec deorsum tenderet; similiter etiam nec humana natura sine eo vel consistere potest, vel rectum motum voluntatis habere.

Non tamen propter hoc sequitur quod aliquo dono naturalibus superaddito, quod scilicet in sui conditione acceperit, indigeret, ut peccatum vitaret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in gratia creatus est; et isti dicunt, quod est duplex profectus: unus ad meritum, et hunc habere poterat per id quod jam acceperat; et alius ad confirmationem beatitudinis, et hunc per id quod tunc acceperat, habere non poterat. Sed supposito etiam, secundum aliam opinionem, quod gratiam gratum facientem non habuerit, adhuc non sequitur quod non potuerit peccatum vitare: cum enim dicitur, quod liberum arbitrium eligit malum gratia desistente, non intelligitur obligatio liberi arbitrii sine gratia considerati ad malum; sed ostenditur quod liberum arbitrium per se sine gratia potest in malum, non autem sine gratia potest in bonum meritorium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non cuilibet victoriae debetur corona vitae aeternae, sed ei quae est gratia gratum faciente informata; frequenter enim etiam peccatores alicui tentationi resistunt, per quod tamen vitam aeternam non merentur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non omnis actus laudabilis est virtute informatus: quia et actus qui sunt ad virtutem, vel sicut causantes acquisitam, vel sicut disponentes ad infusam, sunt laudabiles: nec etiam actus quacumque virtute informatus, est meritorius, sed ille tantum quem informat virtus gratiae gratum facienti, et caritati coniunctae.

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de virtutibus libero arbitrio annexis; et quaeruntur quatuor: 1 de sensualitate, quid sit; 2 de superiori et inferiori parte rationis; 3 de synderesi; 4 de conscientia.

|a1 Articulus 1: Utrum notificatio sensualitatis posita in littera sit conveniens.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter notificetur in littera sensualitas. Differt enim sensualitas a ratione, ut in littera dicitur.

Sed inferior portio rationis est quaedam vis ex qua procedit appetitus rerum ad corpus pertinentium: quia temporalibus administrandis intendit, ut in littera dicitur. Ergo inconvenienter per haec sensualitas describitur.

AG2

Praeterea, ut in littera dicitur, quidquid commune cum bestiis habemus, hoc ad sensualitatem pertinet. Sed vires sensitivae apprehensivae nobis pecoribusque communes sunt. Ergo ad sensualitatem pertinent. Sed ex apprehensivis non procedit appetitus et motus. Ergo inconvenienter per haec sensualitas describitur.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 2 elenc., eadem est ratio rei et unius rei. Sed sensualitas non est una vis animae: quia si colligit apprehensivas et appetitivas, constat quod plures sunt: similiter etiam si colligit appetitivas tantum, quia appetitus sensibilis, qui nobis et pecoribus communis est, in duo dividitur, scilicet in desiderium et in animum, ut in 3 de anima dicitur, sive irascibilem et concupiscibilem, quod idem est. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse vim animae quamdam.

AG4

Praeterea, unius virtutis est unus actus. Sed ipsi sensualitati duos actus attribuit, idest appetitum et motum. Ergo inconvenienter eam describit sicut unam quamdam vim.

AG5

Praeterea, si sensualitas est una vis, non potest esse nisi quod sit appetitus sensibilis. Sed appetitus non est ex appetitu. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse ex qua est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

CO

Respondeo dicendum, quod differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum. Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando, vel fugiendo, ut in 3 de anima dicitur; ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis: et ideo dicitur in 2 de anima, quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem; quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio aestimativae et appetitivae consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suae convenientiae, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quae animalia persequuntur: aut est non apprehensa a sensu; sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed aestimando tantum: et ideo motus sensualitatis in duo tendit: in ea scilicet quae secundum exteriores sensus delectabilia sunt; et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui intenditur in corporis sensus: aut ad ea quae nociva vel convenientia corpori secundum solam aestimationem cognoscuntur; et sic ex sensualitate dicitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex ratione inferiori est etiam motus et appetitus eorum quae ad corpus pertinent; non tamen sicut ex proximo principio, sed sicut ex remoto, inquantum vires sensibiles per imperium movet, quae sunt aequaliter obediens rationi, ut in 1 ethic.

Dicitur. Vel dicendum, quod ratio hujusmodi motum causat, non concernendo intentiones particulares et materiae concretas, sicut sensualitas; sed magis universales, et a materiae appendiciis separatas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad sensualitatem aliquid pertinet dupliciter: vel sicut existens de essentia ejus; et sic videtur tantum appetitivam partem continere: vel sicut praeambulum ad ipsum, sicut et ratio ad liberum

arbitrium pertinet, ut dictum est: et hoc modo etiam vires apprehensivae sensitivae pertinent ad sensualitatem, licet secundum quemdam ordinem: quia aestimativa proprie se habet ad eam sicut ratio practica ad liberum arbitrium, quae etiam est movens; imaginatio autem simplex et vires praecedentes se habent magis remote, sicut ratio speculativa ad voluntatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sensualitas non nominat simpliciter unam potentiam, sed unam secundum genus, scilicet appetitivam sensitivam, quae in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Sed tamen sciendum, quod ratione differunt sensualitas, et irascibilis et concupiscibilis. Cum enim, ut dionysius dicit, natura inferior sui supremo, attingat infimum superioris naturae, natura sensitiva in aliquo sui quodammodo rationi conjungitur; unde et quaedam pars sensitiva, scilicet cognitiva, alio nomine ratio dicitur, propter confinium ejus ad rationem. Sic ergo dico, quod irascibilis et concupiscibilis nominant appetitum sensitivum, secundum quod completus est, et per diversa distinctus, et versus rationem tendens; unde et in homine irascibilis et concupiscibilis rationi obtemperant.

Sensualitas autem nominat sensitivum appetitum, secundum quod est incompletus et indeterminatus, et magis depressus; et ideo dicitur, quod in ea non potest esse virtus, et quod est perpetuae corruptionis; et ex ipsa sua indeterminatione quamdam unitatem habet, ut quaedam vis dicatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si per motum intelligatur motus progressivus exterior, non inconvenienter motus et appetitus sensualitati attribuuntur, etiamsi sit una potentia, quia sunt actus non aequae primi, sed ordinem ad invicem habentes: appetitus enim interior motum exteriorem causat et sic unus mediante altero a sensualitate procedit.

Si autem per motum intelligatur motus interior appetitus, tunc distinguuntur isti duo actus secundum diversa objecta, quae tamen potentiam non diversificant secundum genus: et hoc quoniam modo sit, prius dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod appetitus est nomen potentiae et nomen actus: unde non est inconveniens quod ex appetitu potentiae procedat appetitus actus.

¶2 Articulus 2: Utrum ratio superior et inferior sit una potentia.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ratio superior et inferior non sit una potentia, sed diversae. In partibus enim animae non accipitur superius et inferius animae secundum situm sed secundum dignitatem. Sed inter partes animae intellectivae est invenire unam partem alia digniorem: quia intellectus agens est nobilior possibili ut in 3 de anima dicitur, quae diversae potentiae sunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod id quod est superius in ratione et id quod est inferius sint diversae potentiae.

AG2

Praeterea, aeternum et necessarium idem esse videtur, ut contingens et temporale. Sed Philosophus dicit, quod scientificum animae circa necessaria est, ratiocinativum autem circa contingentia operata a nobis. Ergo videtur quod scientificum sit illud idem quod ratio superior, quae aeterna conspicit; et ratiocinativum idem quod ratio inferior, quae temporalibus inhaeret, ut in littera dicitur. Sed ratiocinativum et scientificum, ut ibidem dicitur, sunt diversae potentiae.

Ergo videtur quod etiam ratio superior et inferior.

AG3

Praeterea, in superiori parte animae est imago deitatis, ut in 1 libro dictum est. Sed superior pars animae est superior pars rationis.

Ergo in superiori ratione est imago. Sed imago colligit tres potentias, memoriam intelligentiam et voluntatem. Ergo ratio superior et inferior non dicunt unam quamdam potentiam, sed plures.

AG4

Praeterea, regulans et regulatum et imperans et imperatum non possunt esse idem, sicut nec agens et patiens. Sed ratio superior se habet ad inferiorem sicut regulans ad regulatum. Ergo non possunt esse una potentia.

AG5

Praeterea, potentiae distinguuntur per actus.

Sed officium actum nominat, ut tullius dicit.

Ergo videtur, cum ratio superior et inferior per diversa officia geminentur, quod sint diversae potentiae.

SC1

Sed contra, diversitas potentiarum constituit diversitatem rei. Sed in littera dicitur, quod cum de superiori et inferiori ratione loquimur, de una quadam re dicimus. Ergo videtur quod non sint diversae potentiae.

SC2

Praeterea, potentia per diversos habitus non diversificatur.

Sed ratio superior dicitur, prout dono sapientiae perficitur: inferior, prout dono scientiae, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod superior et inferior ratio non sint diversae potentiae.

CO

Respondeo dicendum, quod ratio hic accipitur quae hoc modo se habet ad voluntatem et liberum arbitrium, sicut se habet apprehensio sensitiva ad sensualitatem: sicut enim dictum est, nullus appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum: brutum enim non conferendo, sed quodam naturali instinctu sibi conveniens vel nocivum, cognoscit; homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes considerat; et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cognitionem venit consequenter ratio dicitur, quae investigativa est, et deductiva unius in alterum.

Quia vero tota ratio potentialium ex objectis sumitur, quorum speciebus informantur, inde est quod oportet in ratione quemdam gradum constituere secundum ordinem eorum quibus intendit.

In rebus autem quas ratio considerat, talis invenitur distinctio et ordo, ut quaedam aeterna et necessaria, a temporalibus discreta, eis proponantur; unde et ratio ex hoc quemdam gradum consequitur quod his vel aliis intendit. Sed quia ita est in ordine rerum quod superius est directivum inferioris et causa, inde est quod per aeterna in his quae temporalia sunt diriguntur, sicut id quod uno modo se habet, est mensura ejus quod multiforme est, ut ex 10 metaphys. Accipitur.

Et secundum hoc patet quod ratio aeternis dupliciter inhaerere potest: vel considerando ipsa in se, vel considerando ipsa secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendorum: et prima consideratio non exit limites speculativae rationis; secunda autem ad genus practicae rationis pertinet. Unde patet quod ratio superior partim est speculativa et partim practica, et ideo in littera dicitur, quod supernis conspiciendis, in quantum est speculativa, et in quantum est practica, supernis consulendis intendit. Unde ex hoc patet quod ratio superior, prout contra inferiorem dividitur, non distat ab ea sicut speculativum et practicum, quasi ad diversa objecta respiciant, de quibus fiat ratiocinatio; sed magis distinguuntur secundum media, unde ratiocinatio sumitur; ratio enim inferior consiliatur ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum, et sic de aliis conditionibus quas moralis Philosophus pertractat; superior vero consilium sumit ex rationibus aeternis et divinis, ut quia est contra praeceptum Dei, vel ejus offensionem parit, vel aliquid hujusmodi. Diversitas autem mediorum, ex quibus ad idem genus conclusionis proceditur, non potest facere diversam potentiam, sed quandoque diversum habitum; et ideo ratio superior et inferior non distinguuntur sicut diversae potentiae, sed magis secundum habitum, vel quem jam actu habet, vel ad quem naturaliter ordinatur: ratio enim superior perficitur sapientia, sed inferior scientia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior et inferior non differunt sicut agens et possibile, quod sic patet. Quia ut in littera dicitur, ratio superior et inferior habent actus respectu diversorum.

Agens autem et possibile semper concurrunt ad idem objectum vel medium: quia impossibile est nos in intellectivam operationem progredi sine operatione possibilis et agentis: oportet enim ut species phantasmatum, quae sunt objecta intellectus nostri, efficiantur in actu intelligibiles, quod ad agentem pertinet; et intellectui conjungantur in eo receptae, quod pertinet ad possibilem.

Unde ex diversitate possibilis et agentis non sequitur diversitas superioris et inferioris rationis; sed ex diversitate medii vel objecti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientificum et ratiocinativum non omnino distinguuntur sicut ratio superior et inferior: quia scientificum nullo modo ad praxim pertinet, sicut pertinet ratio superior, ut dictum est, in quantum scilicet aeterna consulit, et praeter hoc scientificum ad quaedam se extendit quorum non est ratio superior, prout hic accipitur, scilicet ad res creatas necessarias: quia Philosophus scientificum animae non tantum sapientia quae divinatorum est proprie, sed scientia et intellectu, quae creatorum sunt, in 6 ethic.

Perfici docet. Cognitio autem rerum temporalium sive quantum ad ea quae ad nos agenda pertinent sive quantum ad ea quae in his necessariis demonstrationibus considerantur, ad rationem inferiorem pertinet, quae scientia perficitur, quam Augustinus extendit tam ad speculativam quam ad practicam considerationem rerum temporalium; unde distinctio superioris et inferioris rationis non est idem cum distinctione scientifici et ratiocinativi, quamvis scientificum secundum aliquid sui, cum ratione superiori conveniat, et ratio inferior cum ratiocinativo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis in qua consistit imago, sed includit eam et excedit; quod sic patet. Imago enim potissime distinguitur secundum hoc quod mens tendit in objectum quod Deus est, ut in 1 libro dictum est; unde potentiae imaginis prout ad imaginem pertinent respiciunt aeterna solummodo ut objectum, ratio autem superior considerat ea dupliciter, scilicet ut objectum, in quantum conspicit ea, et ut medium in quantum ipsa consulit: nihilominus tamen etsi imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat: quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam, sed ratio comprehendit imaginem secundum cognitivam tantum et excedit, ut dictum est: et ideo ratio superior et mens in qua est imago se habent ut excedentia et excessa; superior enim ratio est speculativa et practica, sed mens secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia objectum imaginis non

est aliquid operabile a nobis: et sic ratio superior excedit mentem, et exceditur a mente, inquantum mens comprehendit affectionem et cognitionem; cum ratio cognitionem tantum importet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod diversitas regulantis et regulati non demonstrat diversam potentiam, sed diversum habitum: unus enim habitus est regulativus alterius, sicut patet in scientiis speculativis quod omnes scientias sapientia, scilicet metaphysica, dirigit. Ita etiam ratio superior inferiorem dirigitur dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non quaelibet diversitas actus ostendit diversitatem potentiae; sed quandoque etiam ostendit tantum diversitatem habitus, sicut geometrizare, et syllogizare; quandoque autem neutrum. Ista autem sic patent: quia enim substantia uniuscujusque potentiae est, secundum quod est nata operari circa proprium objectum, ut de sensu dicit Philosophus in 2 de anima, ideo actiones quae differunt secundum diversa objecta, ostendunt diversitatem potentiarum: ut tamen accipiatur differentia objectorum secundum id quod ad propriam rationem objecti pertinet: homo enim et lapis differunt genere, sed conveniunt secundum quod sunt objectum visus in colore: et ideo visio hominis et lapidis pertinent ad unam potentiam; sed sentire sonum et colores pertinent ad diversas potentias: quia sonus et color, secundum proprias rationes, quibus ad invicem distinguuntur, sunt propria objecta sensus. Quandoque autem diversitas actuum causatur ex diversitate medii, vel principii, ex quo pervenitur ad idem genus objecti: et talis diversitas actuum ostendit diversitatem habituum: diversae enim scientiae ex diversis principiis procedunt, etiam si easdem conditiones demonstrent; sicut astrologus et naturalis diversis mediis rotunditatem terrae ostendit, ut dicitur in 2 phys.. Similiter etiam virtutes morales distinguuntur ex diversis finibus, qui sunt in operativis sicut principia in speculativis. Quandoque vero diversitas actuum causatur ex eo quod est accidens actionis; vel ex parte agentis, secundum quod est potentius vel infirmius in agendo, sicut hebetudo vel subtilitas ingenii, quae differunt secundum velocitatem et tarditatem addiscendi; vel ex parte medii, ut credere et opinari, quae differunt secundum efficaciam et debilitatem medii; vel ex parte objecti, sicut videre hominem et lapidem; accidit enim colorato esse hominem aut lapidem: et talis diversitas actionum neque potentiam diversam neque diversum habitum requirit: quia illud quod est per accidens, non causat differentiam in specie. Officia autem rationis superioris et inferioris non differunt penes diversam rationem objecti, cum utrumque operabilia consideret, sed penes diversam rationem medii: quia ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus; sed ratio superior ex rationibus aeternis; et ita etiam haec diversa officia non oportet quod diversas potentias demonstrent, sed diversos habitus, ut dictum est.

la3 Articulus 3: Utrum synderesis sit habitus, vel potentia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus. Ea enim quae veniunt in eadem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animae potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem et irascibilem, ut patet ex Glossa Hieronymi Ezech. 1. Ergo videtur quod sit potentia.

AG2

Praeterea, Hieronymus dicit Malach. 2, super illud: custodite spiritum vestrum etc.: spiritus dicitur, non pars animalis, quae non percipit ea quae sunt Dei, sed rationalis. Hanc autem vocat synderesim.

Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.

AG3

Praeterea, habitus non inscribitur nisi potentiae.

Sed Augustinus dicit, quod universalis juris praecepta scripta sunt in naturali iudicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium juris praeceptorum sit aliquis habitus, videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quaedam.

AG4

Praeterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad synderesim pertinet iudicium. Cum ergo liberum arbitrium a iudicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrium.

Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et synderesis.

AG5

Praeterea, habitus amittitur per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quae etiam post mortem peccato remurmurat, cujus murmur vermis dicitur. Ergo synderesis nominat potentiam, et non habitum.

SC1

Sed contra, potentia rationalis se habet ad opposita.

Sed synderesis se habet determinate ad unum, quia nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus.

SC2

Praeterea, opposita in idem genus reducuntur.

Sed synderesi opponitur fomes: sicut enim fomes semper ad malum instigat, ita et synderesis semper in bonum tendit. Cum igitur fomes sit habitus quidam, ut in littera dicitur, videtur etiam quod synderesis habitum nominet.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus 8 super genes. Et Philosophus probat in 7 phys., et 8, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et hujusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in 2 post.

Dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in 1 poster. Dicitur. Et ideo dico, quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem subjectam habitui sic nobis innato.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiae sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur synderesis, sed secundum quod talem habitum concernit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod universalialia juris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiae, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriae inscribuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod iudicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit: quia ad synderesim pertinet universale iudicium, secundum universalialia juris principia: semper enim de conclusionibus per principia iudicatur; unde et scientia resolutive iudicandi ars dicitur: sed ad liberum arbitrium pertinet iudicium particulare de hoc operabili, quod est iudicium electionis. Unde synderesis non est idem quod liberum arbitrium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de synderesi.

¶a4 Articulus 4: Utrum conscientia sit actus.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod conscientia non sit actus. Origenes enim dicit, quod conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animae. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.

AG2

Praeterea, conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis, quo iudicat, et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed iudicium de hoc faciendo vel non faciendo, ut dictum est, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.

AG3

Praeterea, in Glossa Ezech. 1, dicit Hieronymus postquam de synderesi locutus est: hanc autem conscientiam interdum praecipitari videmus. Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis.

Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.

AG4

Praeterea, conscientia est scientia quaedam.

Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia.

AG5

Praeterea, Damascenus dicit, quod conscientia est lex intellectus nostri.

Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quae est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.

AG6

Praeterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est productus. Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicatur; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem redit.

SC1

Sed contra, conscientia peccatum aggravare dicitur.

Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi.

Ergo videtur quod conscientia actualem rationis considerationem nominet.

SC2

Praeterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.

CO

Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita; et sic sumitur 1 Tim. 1, 5: caritas procedit de conscientia bona. Glossa: idest spes; quia ex meritis quae conscientia tenet, motus spei insurgit. Quandoque vero dicitur habitus, quo quis disponitur ad consciendum; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt, quod conscientia quandoque potentiam nominat; sed hoc nimis extraneum est, et improprie dictum: quod patet, si diligenter omnes potentiae animae inspiciantur.

Nullum autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur: sed quae sit illa actualis rationis consideratio, videndum est.

Sciendum est igitur, quod, sicut in 6 ethic.

Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur.

Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synderesis hanc proponit: omne malum est vitandum: ratio superior hanc assumit: adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia ei est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, juramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spiritus quandoque sumitur pro spirituali quadam operatione, et pro spirituali dono; et hoc modo sumitur hic spiritus, et non pro natura animae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod iudicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet iudicium quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare; unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est: sed iudicium per se vel est in universali, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in 6 ethic. Dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et iudicium utrique attribuitur, et praecipue iudicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis iudicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim praecipitari, sed conscientiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod conscientia et actum et habitum nominare potest: est enim scire in habitu et scire in actu; unde et conscientia diversimode accipi potest, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo praecipue actus conscientiae elicitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiae, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi: quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quae eliciuntur ab eis, et praecipue earum quae sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiae, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus.

EX

Sed non perficere bonum. Intelligendum est de bono meritorio.

Quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret.

Videtur haec causa esse insufficientis: quia in Christo etiam nihil fuit ad malum impellens, et tamen resistendo malo meruit. Et dicendum, secundum quosdam, quod hoc intelligitur non de quolibet merito, sed de merito satisfactionis, ad quam poena requiritur. Sed hoc non videtur esse ad propositum, quia Adam merito satisfactionis non indigebat: et ideo aliter potest dici, quod ratio meriti ex duobus potest sumi; vel ex habitu informante; et sic omnis actus, vel facilis vel difficilis, gratia informatus meritorius est: vel ex conditione actus, praecipue in quo est difficultas; et hanc rationem merendi in resistendo peccato non habuit.

|+d24.q3 Distinctio 24, Quaestio 3

|a0 Prologus

Illud quoque praetermittendum non est, quod talis nunc in unoquoque homine est ordo tentationis et progressio, qualis tunc in primis praecessit parentibus.

Ostensa diversitate quadam partium animae, hic ostendit quomodo contingat in eis peccatum esse; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter in unaquaque parte animae possit esse peccatum mortale et veniale; in secunda assignat huiusmodi digressionis, quam fecit, causam, ibi: haec de partibus animae inseruimus, ut ipsius animae natura plenius cognosceretur; in tertia removet quamdam dubitationem quae posset accidere, distinguendo sensualitatis nomen, ibi: non est autem silentio praetereundum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis... Etiam inferior portio rationis... Intelligitur. Prima in duas: in prima adaptat per quamdam similitudinem processum peccati in viribus animae peccato priorum parentum, quantum ad virum et mulierem et serpentem; in secunda ostendit, qualiter in singulis contingat esse peccatum, ibi: nunc superest ostendere, quomodo per haec tria in nobis consummetur peccatum.

Et circa hoc tria facit: primo ostendit, qualiter contingat in partibus animae peccatum mortale vel veniale esse; secundo summam colligit ea quae dixerat, ibi: itaque ut breviter summam perstringam etc.. Tertio inducit auctoritates ad confirmandum, ibi: haec autem Augustinus in Lib. 12 de trinitate tradit ita.

Hic quaeruntur sex: 1 quis motus sit sensualitatis, et rationis inferioris et superioris; 2 utrum motus sensualitatis possit esse peccatum; 3 utrum in ratione possit esse peccatum; 4 utrum delectatio rationis inferioris aliquo modo possit esse peccatum mortale, si diu permaneat; 5 utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale; 6 utrum veniale per multiplicationem vel alio modo possit esse mortale.

|a1 Articulus 1: Utrum motus sensualitatis, et rationis superioris et inferioris convenienter et sufficienter assignetur in littera.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod insufficienter et inconvenienter distinguantur in littera motus sensualitatis, et inferioris et superioris rationis. Omnis enim virtus naturaliter in suum objectum movetur. Sed virtus generativa et nutritiva est quaedam naturalis virtus. Ergo habet aliquem motum naturalem in actum generationis et comestionis: et ita praeter motum sensualitatis et rationis, oportet ponere motum naturalem.

AG2

Praeterea, motus specificatur per terminum, et actus per objectum. Sed aliquis actus peccati est actus generativae, et objectum alicujus actus peccati est objectum generativae et nutritivae. Ergo motus in istud objectum ad generativam pertinet, et non ad sensualitatem et rationem: et ita insufficienter motus animae dividuntur.

AG3

Praeterea, diversarum potentialium diversa sunt delectabilia, sicut et diversae operationes: delectatio enim operationem sequitur, ut in 10 ethic.

Dicitur. Sed sensualitas et inferior ratio sunt diversae potentiae. Ergo delectationem non habent circa idem: et ita inconvenienter ratio inferior ponitur circa idem delectari in quo delectatur sensualitas.

AG4

Praeterea, sicut supra dictum est, ratio superior et inferior non differunt per essentiam potentiae; sed in respectu ejusdem objecti per diversa media negotiari habent. Si ergo rationi inferiori attribuitur delectatio circa sensibilia ex hoc quod de sensibilibus negotiari habet per rationes civiles et a rebus creatis sumptas, videtur quod etiam superiori rationi possit aliqua delectatio circa sensibilia adscribi, ex hoc quod de eis per rationes divinas negotiatur, secundum quod intendit aeternis consulendis, ut dictum est.

AG5

Praeterea, consensus pertinet ad eum cuius est iudicium. Sed ejusdem est iudicare et regulare.

Cum igitur ratio superior sit regula rationis inferioris, videtur quod consensus in delectationem ad rationem inferiorem non pertineat, sed ad superiorem.

AG6

Praeterea, ejusdem potentiae non sunt diversi actus. Sed ratio inferior est una potentia.

Ergo videtur quod inconvenienter assignentur sibi duo motus, scilicet delectari, et consentire in delectationem.

SC1

Sed contra est quod in littera determinatur.

CO

Respondeo dicendum, quod motus, ut dicit Philosophus, est via in ens; unde in partibus animae motus proprie dicitur inclinatio ad aliquid; et ideo quibus viribus inclinatio non convenit, eis proprie motus non attribuitur. Inclinatio autem est in appetitu, qui movet in aliquid agendum: et ideo actus appetitivarum virtutum, motus vocantur; non autem proprie actus apprehensivarum. Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet naturalis, sensitivus, et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatium naturalium dispositio, quibus naturales vires suas actiones exercent. Hic autem motus in nullo rationi subjacet nec obedit; unde nec in eo peccatum esse potest: et ideo hic praetermittitur.

Appetitus autem sensitivus est qui ex praecedenti imaginatione vel sensu consequitur; et hic vocatur motus sensualitatis. Appetitus autem rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis; et hic dicitur motus rationis, qui est actus voluntatis. Sed rationis apprehensio dupliciter esse potest. Una simplex et absoluta, quando scilicet statim sine discussione apprehensum dijudicat; et talem apprehensionem sequitur voluntas quae dicitur non deliberata.

Alia est inquisitiva, quando scilicet ratiocinando, bonum vel malum, conveniens vel nocivum investigat; et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata. Ratio ergo inferior, quae terrenis disponendis intendit, utroque modo motum voluntatis circa terrena elicere potest: vel quando subito apprehendit hoc esse conveniens vel nocivum corpori; et tunc sequitur motus rationis inferioris, qui dicitur delectatio; quia tunc accipit illud quod corpori delectabile est ut faciendum: vel quando inquirendo deliberat; et tunc non potest sequi appetitus ante deliberationem finitam, et tunc consentire dicitur in delectationem. Ratio autem superior, quia per se rebus terrenis non intendit, sed solum secundum quod regulatur rationibus aeternis, non sequitur ipsam aliquis motus nisi deliberatus respectu horum terrenorum: et ideo respectu eorum non attribuitur sibi delectatio, sed solum ultimus consensus, qui est consensus in executione operis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, motus naturalis ideo praetermittitur, quia in ipso peccatum esse non potest.

RA2

Ad secundum dicendum est, quod cum vires superiores aliquo modo ordinent inferiores circa actum generativae et nutritivae, contingit esse actus etiam aliarum potentialium, vel sensus vel rationis.

Verbi gratia, maturatio seminis, et organizatio prolis, et hujusmodi, absolute ad generationem pertinent; et quia generativa nullo modo rationi obedit, ideo in his actibus nullo modo contingit esse peccatum.

Sed appetitus delectationis, et delectatio ipsa quae in coitu accidit, et alia hujusmodi, quae ad virtutem sensitivam et motivam pertinent, possunt ordinari a ratione vel vitari; unde in his peccatum est, quae nec ad potentiam generativam vel nutritivam pertinent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut contingit idem esse apprehensum per sensum et rationem; ita etiam contingit idem esse desideratum per utrumque: et ideo quamvis non sit eadem operatio utriusque, tamen potest esse circa idem, et per consequens etiam delectatio quae operationem consequitur; unde non est inconveniens, si circa idem sensus et ratio delectatur, non tamen eodem modo; sed sensus delectatur in eo sub ratione delectabilis in sensu, ratio vero inferior secundum quod accipitur in ratione boni vel convenientis ad regimen corporis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, ratio superior non habet motum circa res temporales, nisi deducendo ad eas per modum consilii rationes aeternas: et ideo non se habet nisi ut deliberans de eis: et ideo sibi delectatio in his rebus non attribuitur, quae nominat quamdam complacentiam non deliberatam, sed tantum consensus, qui deliberationem consequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio superior regulat inferiorem, et ratio inferior sensualitatem, et etiam seipsam aliquo modo dirigere potest. Quandocumque autem sunt plura principia ordinata, semper ordinatio in ultimum attribuitur primo et summo; sicut patet in artibus subalternatis: quia civilis considerat ultimum finem humanae vitae; militaris autem victoriam, quae est citra hunc finem, et sic de aliis: et secundum hoc dico, quod rationi superiori reservatur iudicium respectu ultimi, quod est executio operis; et ideo attribuitur sibi consensus in opus:

rationi vero inferiori attribuitur iudicium respectu aliquorum ad opus ordinatorum; et ideo attribuitur sibi consensus in delectationem.

Non tamen est dubium quin etiam superior iudicare possit de hoc de quo iudicat inferior; unde et consensus in delectationem, superioris esse potest, si fiat inquisitio per rationes aeternas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod delectatio et consensus in delectationem non sunt diversi actus secundum genus, qui diversitatem potentiae exigant; sed differunt per deliberatum et non deliberatum, ut dictum est; unde non est inconueniens, utrumque rationi inferiori attribui.

¶a2 Articulus 2: Utrum in sensualitate sit peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Sensualitas enim nobis pecoribusque communis est, ut supra dictum est. Sed in pecoribus non est peccatum, ut de peccato agimus. Ergo nec nobis secundum sensualitatem peccatum conuenit.

AG2

Praeterea, omne peccatum in voluntate est, secundum Augustinum. Sed sensualitas a voluntate seclusa est, cum voluntas sit in ratione, secundum Philosophum.

Ergo in sensualitate non est peccatum.

AG3

Praeterea, virtus et vitium cum sint contraria, sunt in eodem. Sed sensualitas, cum sit perpetuae corruptionis, secundum statum praesentis vitae, subjectum virtutis esse non potest. Ergo nec in ea peccatum esse poterit.

AG4

Praeterea, nulli imputatur aliquid ad culpam quod in ejus potestate non est. Sed motus sensualitatis non est in potestate nostra, cum deliberationem rationis praecedat. Ergo non potest esse peccatum.

AG5

Praeterea, actus proprius et naturalis alicujus non potest esse peccatum. Sed moveri in delectabilia secundum carnem, est actus proprius et naturalis sensualitatis, cum sit motus potentiae in proprium objectum. Ergo in hoc non potest esse peccatum.

AG6

Praeterea, peccatum post mortem etiam in anima manet. Sed sensualitas non manet: quia solus intellectus separatur, ut Philosophus dicit in 2 de anima, et 12 metaphysic..

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod nonnullum vitium est cum caro aduersus spiritum concupiscit.

Sed hoc non contingit nisi secundum inordinatos motus sensualitatis. Ergo in ea est vitium et peccatum.

SC2

Hoc etiam expresse habetur per hoc quod in littera dicitur, quod si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum peccatum est. Ergo videtur quod saltem veniale peccatum in sensualitate esse possit.

CO

Respondeo dicendum, quod omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt; sed motus praecedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorundam dictum, qui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subjecto: quod sic patet. Peccatum enim, ut pertinet ad praesentem considerationem, non est aliud quam inordinatus actus ad genus moris pertinens. Nullus autem motus ponitur in genere moris nisi habita comparatione ad voluntatem, quae principium est Moralium, ut ex 6 metaph. Patet: et ideo ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis inuenitur. Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum.

Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur.

Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodammodo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri, vel non impediri: et ideo inordinatio quae in his actibus contingit, rationem peccati causat, tamen incompleti: et ideo in his actibus peccatum levissimum et veniale est, non autem mortale, quod est perfectum peccatum. Deformitas autem cujuslibet actus illi potentiae attribuitur ut subjecto quae actus principium est: et ideo cum sensualitas sit principium horum actuum, conuenienter in ea peccatum esse dicitur ut in subjecto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sensualitas nobis pecoribusque communis sit, tamen aliquid convenit sensualitati in nobis quod non convenit sibi in brutis, scilicet esse aliquo modo subjectam rationi, ratione cuius in sensualitate humana potest esse peccatum, non autem in sensualitate brutali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omne peccatum est in voluntate, non sicut in subjecto, sed sicut in causa. Sed voluntatem esse causam alicujus peccati contingit dupliciter: vel per se, ut quando actus peccati ex imperio voluntatis procedit; vel quasi per accidens, quando non impedit quod impedire potest: sicut dicitur aliquis facere id quod non impedit, cum impedire possit: et hoc modo est causa primorum motuum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod electio est principale in virtute, ut Philosophus dicit; unde oportet omnem actum virtutis ex electione procedere: propter quod etiam virtutis habitus electivus dicitur in 2 ethic., et ideo virtus non potest esse nisi in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, quamvis etiam sint sensitivarum partium: propter quod in irascibili et concupiscibili ponimus esse virtutem: et similiter etiam est de eo quod perfectam rationem peccati habet, quod per se virtuti opponitur: et ideo actus irascibilis et concupiscibilis potest esse actus virtutis, vel peccati mortalis: sed sensualitas, ut supra dictum est, nominat partem sensitivam secundum quod magis ad carnem depressa est, prout non sequitur in operando imperium voluntatis, sed movetur proprio motu; et ideo in ea non potest esse actus virtutis vel peccati mortalis, sed quiddam incompletum in genere moris, quod est peccatum veniale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motus isti quodam modo sunt in potestate nostra, et alio modo non sunt. Si enim quilibet eorum singillatim consideretur, sic in potestate nostra sunt: quia quemlibet eorum praeveniendi impedire possumus. Si autem omnes simul considerentur, sic in potestate nostra non sunt: quia dum uni obviare nitimur, ex alia parte potest motus illicitus surrepere: non enim potest esse simul intentio renitentis voluntatis contra diversa in actu.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquis actus potest esse proprius sensualitatis simpliciter, qui non est proprius sensualitatis secundum quod humana est: quoniam sensualitatis humanae est ut ejus motus non sit contra rectitudinem rationis; unde sequitur quod aliquis actus in brutis est laudabilis, qui in homine est vituperabilis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis potentiae sensitivae, secundum quorumdam opinionem, per suam essentiam non manent post mortem, manent tamen in sua radice, scilicet in essentia animae, a qua potentiae fluunt: et sic manet peccatum sensualitatis in anima, secundum quod peccatum unius potentiae in totum redundat.

la3 Articulus 3: Utrum in ratione possit esse peccatum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in ratione non possit esse peccatum. Ratio enim potentiam cognitivam nominat. Sed peccatum ad affectum pertinet. Ergo in ratione peccatum non est.

AG2

Praeterea, in 3 de anima dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Sed ubi est rectitudo perpetua, ibi non potest esse peccati curvitas. Ergo in ratione, quae ad intellectum pertinet, peccatum esse non potest.

AG3

Praeterea, dionysius dicit, peccatum esse contra rationem. Si ergo in ratione esset peccatum, in ratione aliquid contrarium rationi existeret, quod est impossibile. Ergo et primum, scilicet in ratione peccatum esse.

AG4

Praeterea, superior ratio habet hunc actum ut contemplandis aeternis inhaereat, sicut supra dictum est. Sed ex hoc quod aliquis aeternis inhaeret, non peccat. Ergo in ratione, ad minus superiori, non potest esse peccatum.

AG5

Praeterea, in partibus animae invenitur aliqua perpetuae corruptionis, scilicet sensualitas: invenitur etiam aliqua in qua potest esse et peccati curvitas et virtutis rectitudo. Ergo ad perfectionem potentialium animae oportet esse aliquam quae sit perpetuae rectitudinis. Sed hoc nulli congruentius adscribitur quam superiori rationi. Ergo in ea non potest esse peccatum.

SC1

Sed contra, eligere ad rationem pertinet. Sed contingit esse electionem rectam et non rectam.

Ergo videtur quod in ratione possit esse peccatum.

SC2

Praeterea, sicut se habet ratio speculativa ad scibilia, ita se habet ratio practica ad operabilia.

Sed in scibilibus contingit esse peccatum in ratione speculativa ex eo quod quis non recte ratiocinatur. Ergo videtur quod etiam in operabilibus contingat esse in ratione peccatum, ex eo quod non recte eligitur.

CO

Respondeo dicendum, quod rationis peccatum potest dici dupliciter. Uno modo ex eo quod est ipsius rationis secundum se: et sic dicimus esse in ratione peccatum, quando iudicando errat, sive sit in speculativis, sive in operativis; et hoc est peccatum in cognitione, ex eo quod male syllogizatur. Alio modo dicitur esse peccatum in ratione ex parte voluntatis, quae per iudicium rationis regulatur, ut tunc in ratione peccatum esse dicatur, quando sequitur perversa electio.

Sciendum est igitur, quod quidam Philosophi posuerunt quod secundo modo non contingit esse in ratione peccatum nisi etiam primo modo ratio erret; dicentes, omne peccatum ignorantiam esse, et scientem peccare non posse: quorum primus fuit socrates, ut in 7 ethic. Dicitur, hac ratione inductus, quod non videtur conveniens ut nobilissimum, quod est scientia, ab ignobilibus passionibus vincatur; unde si scientia esset in nobis, passiones viles non sequerentur: quod quia ad sensum falsum apparet, ideo Philosophus in eodem libro ostendit quomodo contingat scientem peccare, distinguens scientiam in generali et particulari; et similiter scientiam in habitu et actu; et in habitu dupliciter: quia habitus aliquando ligatus est, ne in actionem exeat, ut in ebriis patet; quandoque autem non est ligatus. Dicit ergo quod contingit peccantem esse scientem in generali et in actu, in particulari autem non contingit esse scientem in actu, sed in habitu tantum ligato passione vel irae vel concupiscentiae, ne ratio in rectam electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur: et si etiam ore quis passioni subditus ea quae secundum rectam rationem sunt proferat in particulari, non tamen mente id tenet, sicut ebrius sapientum verba potest ore proferre quae intellectu non capit; et ideo cum ratio in operandis quodammodo syllogizet, invenitur iudicium rationis in generali propositione quae generalis est: in minori autem propositione, quae particularis est, admiscetur passio, quae circa particulare viget; unde sequitur corruptio rationis in conclusione electionis.

Verbi gratia, si dicatur: nulla fornicatio est committenda, in hoc iudicium rationis perfectum est. Item proponatur alia: omnis fornicatio est delectabilis.

Sub quibus duabus assumatur una particularis, haec scilicet: accedere ad hanc mulierem est fornicatio. Si ratio sit fortis ut nec etiam in particulari passione vincatur, inducet conclusionem negativam eligens fornicationem non committere.

Si autem passione vincatur, eliciet conclusionem affirmativam, eligens in fornicatione delectari; et sic sumitur hic esse peccatum in ratione; quando scilicet post rationis deliberationem, eo quod ratio in particulari corrumpitur per passionem, sequitur prava electio. Et si quidem deliberatio fiat per rationes divinas, dicitur esse peccatum in superiori ratione, ut si procedat ex hoc quod omne prohibitum lege Dei est vitandum. Si vero per rationes creatas, dicitur esse peccatum in inferiori ratione; ut si procedat ex hoc quod omne id quod transcendit medium virtutis, est vitandum, vel aliquid huiusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quamvis sit cognitiva potentia, tamen est directiva voluntatis; unde non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo in ratione, praecipue cum voluntas non sit nisi boni, vel apparentis boni; unde malam voluntatem aliquo modo praecedat falsa aestimatio: sed peccatum contingit esse in ratione dupliciter, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta: et ideo Philosophus dicit quod homo virtuosus est mensura aliorum. Unde ex hoc non sequitur quod in ratione non sit peccatum, sed quod non sit in ratione recta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, ratio superior non tantum inhaeret aeternis conspiciendis per contemplationem, sed etiam consulendis ad directionem operis. Contingit autem quod deductio rationis quae est ex rationibus aeternis, corrumpatur per passionem, sicut etiam illa quae est ex civilibus rationibus. Unde in utraque peccatum esse potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus.

¶a4 Articulus 4: Utrum in delectatione rationis inferioris possit esse peccatum mortale.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod in delectatione inferioris rationis non sit peccatum mortale. Non enim est peccare mortaliter nisi ejus cujus est advertere rationem divini praecepti, cum peccatum mortale determinetur ex eo quod est contra legem divinam. Sed advertere praeceptum divinum, non est inferioris rationis sed superioris, quae aeternas rationes consulit. Ergo peccatum mortale non potest esse in ratione inferiori sed tantum in superiori.

AG2

Praeterea, ut communiter dicitur, nulla circumstantia peccatum aggravat in infinitum: quia quantitas quae ex accidente relinquitur non potest esse major quam essentialis quantitas peccati. Sed delectatio rationis inferioris si non diu teneatur, est peccatum veniale, ut in littera dicitur. Ergo etiam per hoc quod diu tenetur non efficitur mortale peccatum.

AG3

Si dicatur, quod non dicitur diuturna vel morosa a mora temporis, sed ex consensu adveniente.

Contra. Consensus in veniale non est nisi venialis. Sed delectatio per se sumpta est veniale, ut dictum est. Ergo consensus in eam non erit mortalis.

AG4

Praeterea, non est mortale quod non est prohibitum lege divina. Sed consentire in hujusmodi delectationes, dummodo in opus non consentiatur, non est prohibitum lege divina. Ergo non est peccatum mortale.

AG5

Praeterea, majus est peccatum homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis cogitet de occisionibus multorum et in cogitatione delectetur, et in delectationem consentiat, non videtur peccare mortaliter. Ergo videtur quod nec etiam si consentiat in delectationem carnis, dummodo in actum non consentiat.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur in pluribus locis.

SC2

Praeterea, sicut vir poterat peccare mortaliter, ita et mulier in conjugio primorum parentum. Sed inferior ratio mulieris figuram exprimit. Ergo in ea mortale peccatum esse potest. Sed non secundum subitam delectationem. Ergo secundum delectationem morosam.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, delectatio rationis inferioris nihil aliud est quam complacentia voluntatis in eo quod apprehenditur conveniens per inferiorem rationem.

Haec autem delectatio, ut in littera dicitur, si statim ut mentem attigerit, auctoritate viri expellatur, veniale peccatum est: hoc enim contingit quando talis complacentia sequitur subitam rationis apprehensionem.

Si vero diu teneatur, peccatum mortale est. Haec autem diuturnitas non est ex quantitate temporis judicanda, sed magis ex deliberatione rationis. Si enim post deliberationem rationis inferioris adhuc delectatio illa placeat, morosa delectatio dicitur, et tunc erit in delectationem consensus, et tunc mortale peccatum est, ut Magister dicit, et verba Augustini sonare videntur, quamvis quidam in hoc Magistro contradicant, auctoritates Augustini exponentes. Sed opinio Magistri valde probabilior est et securior, quod sic patet. Quaedam enim operationes sunt quae ex suo genere peccata mortalia sunt, ut fornicatio, furtum, et hujusmodi: quod autem aliquod horum peccatorum mortale non sit, non potest esse nisi per accidens, inquantum scilicet ejus subjectum peccati mortalis capax non est, ut quando est in sensualitate tantum. Philosophus autem vult, quod idem judicium est de operatione et delectatione.

Unde si operatio est per se bona, et delectatio est per se bona, et e contrario. Quod ergo delectatio consequens per operationem quae est per se peccatum mortale, non sit mortalis, hoc non est nisi per accidens, scilicet ex defectu subjecti; unde quaecumque mala delectatio vel operatio reducitur ad hoc in quo potest esse perfecta ratio peccati vel virtutis, de necessitate incipit esse peccatum mortale.

Perfecta autem ratio virtutis vel peccati mortalis non potest esse sine electione rationis consiliantis et deliberantis; et ideo quicquid fornicationis ante hoc invenitur per accidens, peccatum mortale non est; ubi autem ad hoc pervenitur, statim peccatum mortale esse incipit: unde etiamsi usus exteriorum membrorum et delectatio eorum esset, sine voluntate tali, peccatum non esset, sicut beata Lucia dixit: si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. Sed consensus adveniens actui exteriori facit peccatum mortale.

Similiter appetitus sensualitatis, et delectatio consequens appetitum ante consensum rationis deliberatae, peccatum mortale non est: sed post consensum rationis deliberantis peccatum mortale incurritur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ratio inferior regit vires sensibiles, ita ratio superior regit inferiorem; unde sicut in viribus sensibilibus est virtus et vitium ex hoc quod participant regimen rationis, ita etiam in inferiori ratione potest esse peccatum mortale ex hoc quod regitur a ratione superiori, cujus est advertere divina praecepta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, non dicitur diuturna delectatio propter moram temporis, sed ex consensu rationis deliberatae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod consensus in veniale quod est veniale ex genere, ut verbum otiosum, non est mortalis, sed consensus in illud veniale, quod est veniale per accidens bene potest esse mortalis: quia per talem consensum removetur illud accidens quod rationem peccati mortalis auferebat, scilicet delectationem rationis non attingere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam interior delectatio divino praecepto prohibetur, ut per hoc quod dicitur: non concupisces rem proximi tui. Si tamen nullum tale praeceptum esset, adhuc ratio non sequitur: quia ex hoc ipso quod aliqua operatio prohibetur, designatur esse per se mala in quocumque sit tam ipsa quam delectatio ejus, nisi per accidens prohibeatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum diversitatem operationum est diversitas delectationum; unde alterius naturae est delectatio quae sequitur operationem appetitivae virtutis et delectatio quae sequitur operationem cogitativae. Sicut enim cogitatio de homicidio vel luxuria, sine appetitu aliquo, non reducitur, nisi inordinata sit, ad genus luxuriae vel homicidii, sed ad aliud genus quod est curiositas vel vanitas; ita etiam delectatio consequens talem cogitationem non pertinet ad genus homicidii vel fornicationis; unde consensus in talem delectationem non est peccatum mortale, sed veniale: quia enim vanitas cogitationis non est mortalis ex genere, etiam delectatio consequens appetitum homicidii vel fornicationis, reducitur ad idem peccati genus sicut et appetitus ipse. Unde sicut in fornicatione si aliquis consentiat in delectationem quae appetitum concupiscibilis respectu fornicationis sequitur, erit peccatum mortale; ita etiam, et multo amplius, si consentiat in delectationem quae appetitum irascibilis respectu homicidii sequitur, erit peccatum mortale.

¶a5 Articulus 5: Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in superiori parte rationis non possit esse peccatum veniale. Peccatum enim superioris rationis non est nisi per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis. Sed ab eis deflecti non contingit nisi per peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non erit peccatum nisi mortale.

AG2

Praeterea, contemptus peccatum mortale facit.

Sed non potest esse quod aliquis post deliberationem in actum peccati consentiat sine contemptu.

Ergo cum superior ratio sine deliberatione non peccet, videtur quod in ipsa nunquam sit nisi mortale peccatum.

AG3

Praeterea, consensus in actum peccati mortalis, semper est mortale peccatum. Sed motus superioris partis rationis dicitur esse consensus in actum. Ergo ad minus in genere mortalis peccati superior ratio nunquam venialiter peccat.

AG4

Praeterea, in partibus animae invenitur aliquid in quo non potest esse nisi veniale peccatum, scilicet sensualitas: invenitur etiam aliquid in quo potest esse et veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo ad completionem partium animae oportet esse aliud in quo non possit esse nisi peccatum mortale. Hoc autem non est synderesis: quia in ipsa non est peccatum. Ergo relinquitur quod ipsa sit superior ratio.

AG5

Praeterea, peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quia, sicut supra probatum est, Adam in primo statu venialiter peccare non poterat. Sed superior ratio est in summo remotionis a carne.

Ergo in ipsa peccatum veniale esse non potest.

SC1

Sed contra, consensus in actum venialis peccati non est gravior quam ipse actus. Sed quidam actus sunt venialia peccata, ut loqui otiosa, et hujusmodi.

Ergo consensus in hujusmodi est etiam veniale.

Sed consensus in actum pertinet ad superiorem rationem. Ergo in ipsa potest esse peccatum veniale.

SC2

Praeterea, sicut aliorum peccatorum contingit esse aliquos motus subitaneos ex surreptione, ita etiam et infidelitatis. Sed non est dicendum, tales motus esse peccata mortalia. Cum ergo non sint motus nisi superioris partis rationis, cujus est divina conspiciere, videtur quod in ipsa veniale peccatum esse possit.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquem motum esse veniale peccatum, contingit ex duobus: aut ex ipso genere actus, quod veniale est, sicut verba otiosa; aut ex parte ejus cujus est motus, inquantum videlicet motus ille electionem praecedat, in qua principalitas virtutis et vitii consistit.

Sciendum est igitur, quod unaquaeque potentia quam aliquo modo possibile est elevari ad illud quod est supra se, potest habere aliquem subitum motum in id quod sibi secundum se convenit, et alium motum habere potest in id quod sibi convenit ratione ejus quod est elevata in aliquid superius; sicut in appetitu sensibili patet: nam ipse

subitum motum habet in id quod est conveniens secundum sensum; in quantum autem est regulatus ratione, et perfectus habitu virtutis, habet motum post deliberationem in id quod est secundum rationem conveniens. Sicut autem appetitus sensibilis elevatur per regimen rationis in id quod est supra se; ita etiam ratio superior elevatur per lumen fidei in id quod est supra naturalem suam cognitionem: et ideo subitus motus apprehensionis superioris rationis est secundum naturalem suam cognitionem: qui si in aliquo fidei obviet, erit motus infidelitatis ex surreptione; et ita propter defectum deliberationis erit veniale peccatum. Secundum hoc ergo distinguendum est: quia aut motus superioris rationis est in id quod est veniale ex genere, et sic etiam motus ejus venialis erit: aut est in id quod est mortale ex genere: et hoc contingit dupliciter: quia vel illud est proprium objectum ejus; et sic habet circa illud duos motus: unum subitum, qui praecedit deliberationem; et hoc erit veniale peccatum; alium deliberatum, et hoc erit mortale, ut in motibus infidelitatis patet: aut est objectum inferioris potentiae, sicut sensualitatis, ut patet in delectabilibus secundum carnem; et sic superior ratio non habet motum in illud, nisi consultationis, quasi ministrans medium, quo de illa re syllogizari potest; et ita circa illud non habet motum nisi deliberatum: et ideo in talibus motus superioris rationis semper est mortale peccatum; aliis autem duobus modis in ea contingit veniale peccatum esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superioris rationis est per hoc quod deflectitur aliquo modo a rationibus aeternis; sed hoc contingit dupliciter; vel simpliciter, sicut in mortali peccato, per quod deflectitur quis a lege Dei actu et habitu, non tantum faciens praeter eam, sed contra eam; vel secundum quid, sicut in veniali peccato, quo quis relinquit legem Dei actu sed non habitu, non contra eam, sed praeter eam faciens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod deliberatus consensus in veniale non semper procedit ex tali contemptu, ut mortale peccatum faciat. Quando enim hoc modo in veniale consentitur ut si esset contra legem Dei, nullo modo fieret; manet intra limites venialis peccati, etiamsi advertatur esse veniale peccatum.

Si autem hoc modo in ipsum consentiatur ut etiam si prohibitum esset praecepto, nihilominus fieret; talis consensus in veniale, ex genere etiam mortalis esset.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in illud mortale quod pertinet ad objectum inferioris potentiae, non habet superior ratio alium motum nisi consensum deliberatum, eo quod ad ipsam non pertinet secundum se considerare convenientia corpori, sed solum consiliari de his: et ideo in talibus non peccat nisi mortaliter. Secus autem est in illis mortalibus quae circa proprium objectum committuntur, ut supra dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod sensualitas non peccat nisi venialiter, est ex imperfectione ejus; sed peccatum veniale non tantum causatur ex imperfectione agentis, sed etiam ex ipso genere actus; et ideo non oportet, quantumcumque potentia sit perfecta, quod motus ejus non possit esse venialis: sequeretur autem, si tantum ex imperfectione agentis veniale causaretur: sic enim per oppositum imperfecto perfectissimum responderet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum non est ex corruptione carnis sicut ex causa proxima, sed sicut ex causa prima: quia per hoc quod caro corrupta traducitur, omnes animae potentiae quodammodo corrumpuntur, et ita corruptio redundat in ipsam rationem superiorem, quamvis a carne sit remotissima.

¶a6 Articulus 6: Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod veniale possit fieri mortale. Ita enim dicit Augustinus super 1 can. Joan., de venialibus loquens: ista levia noli negligere. Si contemnis quando ponderas, expavesce quando numeras; levia multa faciunt unum grande: multae guttae implent fluvium, multa grana faciunt massam. Sed grande non dicitur nisi peccatum mortale. Ergo ex multis venialibus fit unum mortale.

AG2

Item, Augustinus in Lib. De decem chordis: nolite contemnere venialia, quia minima sunt; sed timete, quia plura sunt: plerumque enim bestiae minutae multae necant. Si projiciatur quisque in locum pulicibus plenum, numquid non moritur ibi? et minutissima sunt grana arenae; sed si arena amplius in navim mittatur, mergit illam, ut pereat. Quam minutae sunt guttae pluviae; nonne pluviae implent flumina, et domos dejiciunt? timenda est ergo ruina multitudinis, etsi non magnitudinis.

AG3

Praeterea, omne finitum omni finito proportionabile est. Sed complacentia qua aliquis in peccato mortali ad bonum commutabile convertitur, finita est. Ergo proportionalis est complacentiae qua aliquis in peccato veniali convertitur ad commutabile bonum. Ergo multiplicatum veniale, unum mortale facit.

AG4

Praeterea, delectatio ante deliberationem rationis est veniale peccatum. Sed post consensum deliberatum efficitur mortalis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

AG5

Praeterea, ut in 5 physic. Dicitur, motus est unus, qui est continuus. Sed contingit aliquem motum inordinatum continuum, in prima parte sui non in contemptum Dei fieri, et sic est venialis; et postmodum in contemptum Dei, et sic erit mortalis. Ergo illud quod prius fuit veniale, potest fieri mortale.

AG6

Praeterea, dispositio fit habitus, ut in praedicamentis Philosophus dicit. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

AG7

Praeterea, eadem est distantia mortalis ad veniale, et venialis ad mortale. Sed mortale per confessionem fit veniale, ut Ambrosius dicit.

Ergo et veniale potest fieri aliquo modo mortale.

AG8

Ad hoc etiam est quod in littera dicitur, quod quaedam non damnant nisi saepius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi.

Sed damnatio non est nisi per peccatum mortale. Ergo si verbum otiosum saepius iteretur, erit peccatum mortale.

SC1

Sed contra, eorum quae in infinitum distant, unum non potest in aliud transmutari. Sed mortale et veniale in infinitum distant; quod eorum poena ostendit, quia veniali debetur poena temporalis, et mortali aeterna. Ergo veniale non potest fieri mortale.

SC2

Praeterea, iteratio actus non diversificat speciem.

Sed veniale et mortale diversa genera peccatorum sunt. Ergo per hoc quod veniale multiplicatur, non fiet mortale.

CO

Respondeo dicendum, quod cum quaeritur, an veniale possit fieri mortale, tripliciter potest intelligi. Aut ita quod unus et idem numero actus quandoque sit veniale, et postmodum fiat mortale; et hoc esse non potest, quia unus actus non est nisi semel: ex quo enim semel transit, iterum resumere non potest idem numero; et ideo si semel fuit veniale, nunquam erit mortale. Vel ita quod aliquis actus qui ex genere suo venialis est, aliquo modo mortalis fiat; et hoc possibile est, si tantum placeat, ut finis in eo constituatur: cum enim impossibile sit esse duos fines ultimos, quandocumque ponitur aliquod bonum commutabile finis ultimus vitae, oportet quod Deus non pro fine habeatur; et cum finis semper maxime sit dilectus, oportet quod illud in quo finis constituitur, supra Deum diligatur; quod constat peccatum mortale esse.

Hujusmodi autem complacentiae expressissimum signum est, quando aliquis alicui rei etiam non prohibita tantum adhaeret ut consentiat, si etiam esset prohibita, illam se non relicturum; ut praecipue patet in quibusdam ebriosis, qui totam vitam suam in vino posuerunt, et histrionibus, qui verba otiosa sectantur. Alio modo potest intelligi ut multa venialia pertingant ad quantitatem peccati mortalis; et hoc quidem per se loquendo est impossibile: quia reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea quae est venialis, cum peccatum mortale privet infinitum bonum, quod est bonum increatum; per veniale autem peccatum tollatur aliquod causatum, ut fervor caritatis. Distantia autem privationum mensuratur ex his quae privantur. Uni etiam eorum debetur poena aeterna, et alteri temporalis. Sed per accidens possibile est: cum enim veniale sit dispositio ad mortale, ex hoc quod aliquis frequenter venialiter peccat, fit in eo etiam pronitas ad peccandum mortaliter: quanto enim magis consuescit in aliquo opere, tanto magis sibi placet illud: quia signum habitus est delectatio operis, ut in 2 ethic. Dicitur.

Hoc tamen non de necessitate contingit: quantumcumque enim excrescat pronitas ad peccandum per iterationem venialium, semper tamen manet libertas in voluntate, ne in peccatum mortale delabatur.

RA1

Et sic patet responsio ad duas primas auctoritates.

Non enim intelligitur quod multa venialia faciant unum mortale per se, sed per accidens, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non oportet omnium finitorum accipere proportionem aliquam; sicut lineae et numeri nulla est proportio; quia, ut in 5 euclidis dicitur, proportio est certitudo mensurationis duarum quantitatum ejusdem generis; et ita quamvis complacentia mortalis sit finita, non tamen oportet ut sit proportionata complacentiae venialis, quia est alterius rationis; alia enim ratione placet finis, et alia quae sunt ad finem; semper enim plus placet finis; unde quantumcumque multiplicetur complacentia venialis, non adaequabit complacentiam mortalis. Vel dicendum, quod complacentia mortalis peccati potest considerari dupliciter.

Vel ex parte ejus cui placet; et sic finita est; quia ex potentia finita non potest procedere actus infinitus. Vel ex parte ejus quod placet, et sic infinita est: quia placet ut finis, qui desideratur ut infinitum bonum, quia propter finem ultimum omnia desiderantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motus delectationis qui est in sensualitate, nullo modo fit mortalis; sed consensus rationis adveniens, qui est aliud, cum diversarum potentiarum non sit unus actus numero; unde non sequitur quod actus qui prius fuit venialis, postea fit mortalis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ille actus continuus quamvis sit unus secundum esse naturae consideratus, tamen non est unus consideratus in esse morali, immo pro duobus actibus computatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dispositio proprie dicitur illud quod se habet ut incompletum in motu ad perfectum, quod est terminus motus; sicut qui addiscit, habet dispositionem scientiae, qua perficitur in termino motus disciplinae. Contingit autem terminum motus esse duplicem; quia vel ejusdem generis, vel alterius. Verbi gratia, alterationis terminus est qualitas sicut ejusdem generis; sed forma substantialis sicut alterius generis. Si ergo dispositio comparatur ad id quod est terminus motus ejusdem generis, sic constat quod dispositio potest fieri illud ad quod disponit, sicut calor imperfectus fit calor perfectus; si autem accipiatur terminus motus alterius generis, hoc nunquam contingit; sicut calor imperfectus quantumcumque excrescat, nunquam fit forma substantialis ignis. Dico ergo, quod veniale non est dispositio ad mortale sicut ad terminum ejusdem generis, sed alterius; et ideo veniale nunquam fit mortale.

RA7

Ad septimum dicendum, quod est aequivocatio in veniali; cum enim dicitur, quod culpa mortalis per confessionem fit venialis, non intelligitur de veniali ex genere, secundum quod hic de veniali loquimur, sed intelligitur de veniali ex eventu; quod quidem dicitur veniale per quamdam similitudinem ad veniale, quia scilicet manet reatus ad poenam temporalem pro culpa mortali, quam confessio delevit; non ita quod culpa in culpam mutetur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod hoc quod dicit Magister, intelligendum est non per se, sed per occasionem, inquantum scilicet venialia frequenter occasionaliter in mortale inducunt, inquantum faciunt pronitatem ad illud.

EX

Et ideo de talibus cogitationibus venia petenda est. Videtur hoc esse contra illud quod prius determinatum est. Quia percussio pectoris, et pater noster, valent ad dimissionem peccati venialis, et est satisfactio propria venialium. Ergo videtur quod morosa delectatio, de qua hic loquitur, sit veniale peccatum. Et dicendum, quod quamvis hujusmodi sit sufficiens satisfactio pro veniali peccato, et non pro mortali, tamen etiam ad dimissionem peccati mortalis valent; unde etiam pro mortalibus pater noster dicere debemus, et pectus tundere.

Non enim ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit. Videtur hoc esse falsum; quia quaedam peccata spiritualia sunt, in quibus non est aliqua carnis delectatio.

Sed dicendum, quod hoc intelligitur in genere peccatorum carnalium, quorum appetitus ad sensualitatem pertinet.

Non est autem silentio praetereundum, quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis...

Etiam inferior portio rationis... Intelligitur. Hic per Scripturas, non canonem bibliae, sed dicta sanctorum significat. Ratio autem dicti est propter convenientiam sensualitatis et inferioris rationis; quia utraque attendit ea quae ad corpus pertinent, licet ratio inferior sub rationibus universalibus, et sensualitas sub rationibus particularibus et materiae concretis.

|+d25.q1 Distinctio 25, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de libero arbitrio, ostendendo quid sit, et consequenter de aliis potentiis animae, ut ostenderet in quibus liberum arbitrium poneretur; hic determinat quasdam liberi arbitrii condiciones; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, quorum sit liberum arbitrium ut objectorum; in secunda, quorum sit ut subjectorum, ibi: et quidem secundum praedictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere.

Circa primum duo facit: primo ostendit quod liberum arbitrium se habet ad utrumque oppositorum; secundo, quod est tantum futurorum contingentium, ibi: hoc autem sciendum est. Et quidem secundum praedictam assignationem dividitur haec pars in duas: in prima ostendit, quorum sit liberum arbitrium quia Dei, Angelorum et hominum; in secunda, quomodo in hominibus diversimode invenitur secundum diversos status, ibi: ex praedictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda. Circa primum duo facit: primo inducit objectionem, quod liberum arbitrium non sit in Deo, nec in beatis; secundo determinat veritatem, ibi: sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet. Et circa hoc duo facit: primo determinat quantum pertinet ad Deum; secundo quantum pertinet ad Angelos, ibi: Angeli vero, et sancti... Libero arbitrio non carent.

Circa primum duo facit: primo ostendit quod liberum arbitrium est in Deo; secundo quod non eodem modo est in Deo sicut in aliis, ibi: sed aliter accipitur liberum arbitrium in creatore quam in creaturis.

Ex praedictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda. Haec pars dividitur in duas: in prima ostendit quomodo secundum diversos status liberum arbitrium accrescit vel minuitur in omnibus: et quia hoc ratione diversarum libertatum contingit, ideo in secunda parte distinguit libertatem arbitrii, ibi: est namque libertas arbitrii triplex. Circa primum tria facit: primo ostendit ex praedictis quod libertas arbitrii quandoque major, quandoque minor invenitur; secundo distinguit status hominis, secundum quos libertas variatur, ibi: et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii; tertio inducit quoddam corollarium ex dictis, ibi: unde manifestum est quod praeter alias poenaltates pro peccato illo incurrit homo poenam in corruptione et depressione liberi arbitrii.

Est namque libertas triplex; dividitur haec pars in duas: in prima ostendit multiplicem arbitrii libertatem; in secunda ostendit quae sit causa uniuscujusque, ibi: libertas autem a peccato et miseria per gratiam est. Prima dividitur in duas: in prima ponit libertatis distinctionem; in secunda inducit quamdam conclusionem ex praedictis, ibi: ex praedictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium. Circa primum tria facit: primo distinguit triplicem libertatem, et prosequitur de primo membro, quod est libertas a coactione; secundo prosequitur de secundo membro, quod est libertas a peccato, ibi: est et alia libertas a peccato; tertio prosequitur de tertio membro, quod est libertas a miseria, ibi: est iterum libertas a miseria. Circa secundum tria facit: primo ostendit quae sit libertas a peccato; secundo quorum sit, ibi: istam libertatem quae est a peccato, illi soli nunc habent quos filius per gratiam liberat et reparat; tertio movet quamdam dubitationem, ibi: hic quaeri potest, utrum haec libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Et circa hoc duo facit: primo movet dubitationem, et ponit opiniones ad utramque partem; secundo determinat secundum suam opinionem, ibi: verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum faciendum. Item circa hoc duo facit: primo movet quaestionem de libertate ad malum; secundo de libertate ad bonum, ibi: similiter etiam quaeri solet, utrum illa libertas vera quae est ad iustitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii.

Hic quaeruntur quinque: 1 in quibus inveniatur liberum arbitrium; 2 utrum liberum arbitrium semper sit liberum a coactione, ita quod cogi non possit; 3 utrum ad omnia opera humana liberum arbitrium se extendat; 4 utrum liberum arbitrium augeatur, vel minuatur; 5 de definitione libertatis quae in littera tangitur.

|a1 Articulus 1: Utrum in Deo sit liberum arbitrium.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit in Deo. Quia, ut in lib.

De somn. Et vigil., dicit Philosophus, cujus est potentia, ejus est actus, et e contrario.

Sed actus liberi arbitrii, qui est eligere, Deo non convenit, cum electio sequatur consilium, ut in 3 ethic. Dicitur. Consilium autem inquisitio quaedam est cum quodam rationis discursu, quod Deo non competit. Ergo videtur quod in Deo non sit liberum arbitrium.

AG2

Praeterea, in his quae secundum naturam sunt determinata ad unam partem, non est liberum arbitrium. Non enim dicimus, quod lapis libero arbitrio deorsum tendat. Sed Deus ex naturae suae conditione semper determinate bonum vult. Ergo videtur quod libero arbitrio careat.

AG3

Praeterea, videtur quod nec in aliquibus creaturis sit. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut aliquis sit Dominus sui actus. Sed cujuscumque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est Dominus sui actus.

Cum igitur cujuslibet creaturae actus in causam priorem reducatur, quae est ipse Deus, qui omnia opera nostra in nobis operatur, ut isa. 26 dicitur, videtur quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniatur.

AG4

Praeterea, videtur quod saltem in beatis non sit. Quia electio est eorum quae sunt ad finem.

Sed veniente fine cessant ea quae sunt ad finem.

Cum ergo beati fini ultimo conjuncti sint, videtur quod ad eos non pertinet electio, et per consequens nec liberum arbitrium.

AG5

Item videtur quod nec in viatoribus sit.

Quia electio eorum quae sunt ad finem, ex ratione finis trahitur. Sed sicut in 3 ethic. Philosophus dicit, qualis unusquisque est, talis etiam finis videtur ei: qualitas autem alicujus est determinata ex natura. Ergo videtur quod electio eorum quae sunt ad finem, determinetur alicui ex natura sua. Ergo videtur quod liberum arbitrium non habeant homines ad eligendum ea quae ad ipsos pertinent.

AG6

Contra, videtur quod etiam in brutis sit. In quibuscumque enim est voluntarium, in illis liberum arbitrium est. Sed ut in 3 ethic. Philosophus dicit, voluntario et pueri et alia animalia communicant. Ergo videtur quod alia animalia liberum arbitrium habeant.

AG7

Praeterea liberum arbitrium consistit in electione convenientium, et refutatione nocivorum.

Sed alia animalia fugiunt nocivum, et prosequuntur conveniens. Ergo videtur quod liberum arbitrium habeant, praecipue cum sponte illud faciant.

CO

Respondeo dicendum, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem: quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque: et inde est, quod, ut dicit Commentator in 2 phys.

Ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione praestituente finem illi actioni.

Sed cognitio determinans actionem et praestituens finem, in quibusdam quidem conjuncta est, sicut homo finem suae actionis sibi praestituit; in quibusdam vero separata est, sicut in his quae agunt per naturam: rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in 2 physic.

Probat, sed ad certos fines ordinatae ab intellectu naturam instituite, ut sic totum opus naturae sit quodammodo opus intelligentiae, ut Philosophus dicit. Sic ergo patet quod haec est differentia in agentibus quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non: nec aliquod agens finem sibi praestituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est: et inde est quod iudicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur: et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, ut in 1 libro dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo quod abjiciatur id quod imperfectionis est retento eo quod ad perfectionem pertinet: quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante; unde secundum hoc in Deo non salvatur; sed quantum ad hoc quod determinatio sui actus non est sibi ab alio sed a seipso; unde ipse verissime sui operis Dominus est, et propter hoc etiam in littera dicitur quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum; cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni: et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit; bona enim quae facit potest non facere; nec tamen malum facere potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem: in libero autem arbitrio hoc modo agit ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur; unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod est ad finem, est duplex: quoddam enim est distans a fine, et quoddam est conjunctum fini, ut patet in generatione naturali. Imperfectus enim calor qui est dispositio ad formam ignis, dum est in alteratione praecedente non jungitur ipsi fini; sed caliditas ultima quae est in termino alterationis, jungitur formae substantiali nec excluditur per eam. Ita dico, quod quaedam ordinata sunt ad finem ultimum beatitudinis, quae ipsi fini junguntur, ut videre, amare, et hujusmodi; et respectu horum erit sempiterna et libera electio; non autem imperfectorum quae a fine distant, ut fides, spes et hujusmodi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod qualitas alicujus est duplex: quaedam ex habitu, et quaedam ex naturali complexione; et secundum illam quae est ex habitu, videtur alicui finis talis qualis est ipse; verbi gratia, ei qui habet habitum luxuriae, videtur optimum delectabile venereum, quod est secundum similitudinem sui habitus. In his ergo qualitas, puta hoc quod est habere virtuosum habitum vel vitiosum, est in potestate nostra, et consequenter ejus fieri. Sed licet naturalis complexio non sit in potestate nostra, tamen adhuc fieri ejus est in potestate nostra, ex quo talis complexio, vel ejus qualitas, est solum dispositio finis; sed ejus quod est tales esse vel non tales, est in potestate nostra: quia vel opera causant habitum, sicut in acquisitis, vel saltem sunt dispositiones ad habitum, sicut in infusis. Qualitas autem quae est ex naturali complexione, non est ad hoc quod

faciat finem videri hujusmodi, sed est sicut dispositio ad illud: sicut patet in illis qui ex naturali complexione ad luxuriam proni sunt, quod non omnes delectabile venereum prosequuntur, licet eos ad hoc quodammodo naturalis complexio inclinet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Philosophus accipit voluntarium large, non secundum quod dicitur a voluntate, sed secundum quod dividitur contra violentum; unde cum violentum sit cujus principium est extra, voluntarium erit cujus principium est intra; et inde est quod animalia quae moventur ex seipsis, motus voluntarios habere dicuntur, nec tamen electionem habent aut voluntatem, sicut Philosophus ibidem ostendit; unde nec liberum arbitrium.

RA7

Ad septimum dicendum, quod animalia non apprehendunt rationem convenientis per collationem, sed per quemdam naturalem instinctum; et ideo animalia habent aestimationem sed non cognitionem; sicut etiam habent memoriam, sed non reminiscentiam, quamvis omnia haec partis sensitivae sint: et ideo ex determinatione naturae actus suos exercent, non autem ex propria determinatione agentis; unde omnia ejusdem speciei similes operationes faciunt, sicut omnis aranea similem facit telam, quod non esset si ex seipsis quasi per artem operantes sua opera disponerent: et propter hoc in eis non est liberum arbitrium.

¶a2 Articulus 2: Utrum liberum arbitrium possit cogi.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium cogi possit. Quod enim immutatur ab aliquo agente, cogitur ab illo. Sed ut dicit Glossa ad Rom., Deus potest immutare voluntatem hominum in quodcumque voluerit.

Ergo videtur quod voluntas a Deo cogi possit, et ita liberum arbitrium.

AG2

Praeterea, omne agens quod non potest aliter operari quam ab altero sibi determinatur, cogitur ab illo. Sed liberum arbitrium non potest aliter operari quam Deus praescivit vel praedestinavit.

Ergo videtur quod liberum arbitrium a Deo cogatur.

AG3

Praeterea, virtus superior potest cogere inferiorem.

Sed in ordine universi quaedam virtutes sunt superiores quam liberum arbitrium. Ergo ipsum cogere possunt.

AG4

Praeterea, intellectus est altior potentia quam voluntas. Sed intellectus cogitur in demonstrationibus, ut ex 5 metaph. Apparet. Ergo videtur quod etiam voluntas et liberum arbitrium cogi possint.

AG5

Praeterea, motus inferiores regulantur secundum motus superiores: quia omne quod non uniformiter se habet, regulatur per aliquid uniformiter se habens. Sed motus liberi arbitrii maxime difformiter se habent. Ergo videtur quod indigeant regulari per actiones uniformiter se habentes. Hujusmodi autem in natura non sunt nisi motus caeli.

Ergo per motus siderum regulantur opera liberi arbitrii, et per eorum potentiam cogi possunt: quod patet ex hoc quod astrologi per cursum siderum aliqua de operationibus libero arbitrio subjectis praenuntiant.

AG6

Praeterea, omne quod vincitur ab aliquo cogitur ab illo. Sed incontinentes, qui ducuntur passionibus, vincuntur, ut ex 7 ethicor.

Patet. Ergo videtur quod liberum arbitrium cogi possit.

AG7

Praeterea, difficilius est aliquem privare omnino suo actu quam suum actum immutare. Sed usus liberi arbitrii potest per violentiam impediri, ut in phreneticis patet. Ergo etiam videtur, quod per violentiam cogi possit ad aliquid agendum.

SC1

Sed contra, ut dicit Augustinus contra tullium, quod est necessarium non est voluntarium. Sed liberum arbitrium in ratione sua voluntarium habet, cum sit facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non possit per necessitatem cogi.

SC2

Praeterea, quidquid cogitur, non habet dominium sui actus. Sed ex hoc liberum arbitrium in nobis dicitur, quod Domini sumus nostrorum actuum.

Ergo videtur quod hoc sit contra rationem liberi arbitrii quod cogatur.

CO

Respondeo dicendum, quod est duplex coactio; quaedam sufficiens, quae compulsio vocatur; quaedam vero insufficiens, quae vocatur impulsio.

Sciendum est igitur quod in partibus animae quaedam sunt quae compelli possunt: sed dupliciter.

Quaedam enim compelluntur ex subjecto, sicut illae vires quae sunt organis affixae: cum enim sine organis operationes habere non possint, compulsis organis, ipsae virtutes prohibentur vel compelluntur, earum actibus violenter extortis.

Quaedam vero sunt quae quidem subjecto non compelluntur, quia organis affixae non sunt, compelluntur tamen objecto, sicut intellectus; ipse enim non est actus alicujus partis corporis, ut Philosophus dicit in 3 de anima, et tamen demonstrationis VI cogitur. Voluntas autem neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque objecto: quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate ejus remanet eligere illud vel non eligere. Cujus ratio est quia objectum intellectus est verum, objectum autem voluntatis est bonum. Invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus; unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat. Similiter etiam invenitur aliquod falsum quod nullam veri apparentiam habet, ut patet in oppositis dignitatum; unde illi nullatenus intellectus assentire potest.

Similiter etiam si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur; non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum quod in omnibus sufficiat: unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere, et fugere in contrarium, ratione alterius quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum; et si bonum est simpliciter, ut apparens malum: et inde est quod in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo. Quamvis autem cogi non possit, nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dispositiones et habitus ex quibus prior efficitur ad eligendum alteram partem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam; unde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit ut illud in quod mutatur, voluntarie velit: et ita coactionis ratio tollitur: alias esset contradictionis implicatio, si diceretur nolle illud in quod mutatur, et cogi ad illud: quia necessitas coactionis voluntati contraria est, ut in 5 metaph.

Philosophus dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod divina praescientia necessitatem libero arbitrio non imponit; quamvis hoc quod praescitum est impossibile sit non evenire; et hoc quomodo esse possit, in 1 libro ostensum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad actum liberi arbitrii, nulla virtus est eo superior nisi Deus, quamvis forte aliqua alia virtus creata simpliciter potentior sit; unde nulla virtus creata liberum arbitrium cogere nec immutare potest. Deus autem potest quidem immutare sed non cogere, eo modo quo dicitur, non posse facere ut duo contradictoria sint simul.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est, ut in 1 metaph. Dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod motus caelestis se habet ad liberum arbitrium sicut inclinans ad aliquid agendum, in quantum ex impressione corporis caelestis relinquuntur aliqua dispositio in corpore, secundum quam anima efficitur prona ad hanc actionem vel illam; sicut ex naturali complexione, quidam sunt magis proni ad unum vitium quam alii: et hoc modo possunt astrologi praenuntiare aliquid ex his quae ex libero arbitrio dependent, conjecturaliter, et non per certitudinem scientiae, quia virtutem coactivam sufficienter super libero arbitrio non habent corpora caelestia. Unde etiam Ptolomaeus dicit, quod homo sapiens dominatur astris, quia per sapientiam suam potest vitare ea ad quae astra disponunt. Avicenna tamen videtur velle, ut supra dictum est, quod motus voluntatis reducatur sicut in regulans in animas corporum caelestium: quia ponit quod animae inferiores sunt ex animabus superioribus; unde non est mirum si impressionem habet anima superior in animam inferiorem. Sed secundum fidem catholicam hoc stare non potest, quae ponit animas immediate a Deo creari; unde ipse solus in voluntate operari potest, et in ipsam imprimere; et ideo diversitates humanae voluntatis in uniformitatem voluntatis divinae reducuntur, sicut in primam regulam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod incontinens dicitur vinci a passionibus non quasi cogentibus, sed vehementer inclinantibus ad aliquid agendum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod usus liberi arbitrii non impeditur per se, sed per accidens, in quantum scilicet ad usum liberi arbitrii requiritur usus rationis, et ad usum rationis requiritur usus imaginativae virtutis, qui per laesionem organi impeditur.

¶a3 Articulus 3: Utrum liberum arbitrium se extendat ad omnia opera humana.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non se extendat ad omnia opera humana. Liberum enim arbitrium cogi non potest, ut dictum est. Sed quaedam opera humana cogi possunt: impeditur enim homo a motu per violentiam.

Ergo non omnia opera humana sunt liberi arbitrii.

AG2

Praeterea, in 1 ethic. Dicitur, quod quaedam opera humana sunt fines. Electio autem non est finis, ut in 3 ethic. Dicitur.

Cum igitur eligere sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium non sit omnium humanorum actuum.

AG3

Praeterea, omnes actus liberi arbitrii sunt in potestate nostra. Sed quidam actus sunt in nobis, non in potestate nostra existentes, sicut actus generativae, nutritivae et augmentativae. Ergo non omnes actus nostri sunt liberi arbitrii.

AG4

Praeterea, potentia determinata, est ad determinatos actus. Si igitur liberum arbitrium esset, omnium humanorum actuum non esset determinata sed universalis potentia, quod supra falsum esse dictum est.

AG5

Praeterea, illud quod est praeter voluntatem est etiam praeter liberum arbitrium, cum liberum arbitrium sit facultas voluntatis et rationis, ut supra dictum est. Sed, ut dionysius dicit, malum est praeter voluntatem.

Ergo liberum arbitrium hominum ad mala opera non se extendit.

SC1

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib.

Quod homo libero arbitrio inquirat, eligit, impetum facit ad opus, et sic de aliis. Ergo videtur quod ad ipsum pertineant omnes actus humani.

SC2

Praeterea, ut supra dictum est, liberum arbitrium est voluntas. Sed omnes actus humani sunt voluntarii. Ergo sunt etiam liberi arbitrii.

CO

Respondeo dicendum, quod actus alicujus potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum. Ille autem actus proprie a potentia elici dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit, sicut ab intellectu intelligere: et hoc modo non omnes actus humani sunt liberi arbitrii; sed proprius actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Sed per imperium voluntatis et liberi arbitrii moventur etiam aliae potentiae in suos actus; unde virtus appetitiva dicitur movens, quia imperat motum; et virtus motiva affixa musculis et nervis, quia exequitur: et per modum istum omnes actus humani sunt liberi arbitrii, quia ab ipso imperati, sed non elicit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non potest cogi in suo actu proprio, qui est eligere; sed tamen potest cogi in aliquibus actibus imperatis ab ipso propter coactionem virtutum exequentium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod est finis respectu quorundam, potest esse etiam ordinatum ad ulteriorem finem, nisi sit ultimus finis.

Nulla autem operatio humana est finis ultimus nisi per accidens, inquantum scilicet fini ultimo conjungit: et ideo omnium operationum humanarum potest esse electio, non quidem inquantum sunt finis, sed inquantum sunt ad finem: quamvis enim vincere sit finis militaris potentiae, ordinatur tamen ad ulteriorem finem; unde sub electione cadere potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homo ex hoc dicitur homo quod rationem habet; unde illi tantum actus dicuntur actus humani qui sunt virium rationalium vel per essentiam, vel per participationem, sicut actus concupiscibilis et irascibilis. Virtutes autem nutritivae partis nullo modo rationem participant, ut in 1 ethic. Dicitur; unde earum actus operationes humanae non dicuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sequeretur, si omnia opera humana essent liberi arbitrii quasi elicita ab ipso; quod non est verum, ut dictum est; unde non sequitur quod sit universalis potentia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod malum in eo quod malum est, praeter voluntatem est; sed operatio humana, inquantum apparet bona, sub voluntate cadere potest; et ita potest esse ejus electio et libero arbitrio subjacere.

¶a4 Articulus 4: Utrum libertas arbitrii augeatur vel minuatur.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod libertas arbitrii non augeatur neque minuatur. Illud enim quod pertinet ad rationem potentiae, non variatur per actus vel habitus; cum priora a posterioribus non varientur, sed eis subiaceant. Sed libertas pertinet ad rationem potentiae, quae liberum arbitrium dicitur. Ergo non potest per actus vel habitus virtutis aut vitii augeri et minui.

AG2

Praeterea, illud quod sequitur naturam aliquam, aequaliter invenitur in omnibus habentibus naturam illam. Sed liberum arbitrium consequitur naturam intellectivam, ut dictum est. Ergo in eis non augetur nec minuitur.

AG3

Praeterea, liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. Sed negationes non recipiunt magis et minus in diversis, nec in eodem secundum diversos status. Ergo etc..

AG4

Praeterea, illud quod est fortius, non vincitur nec in servitute deducitur ab eo quod est debilius. Sed liberum arbitrium est fortius quam sint passiones peccati, quia eis resistere potest, et sibi subjugare. Ergo videtur quod non minuatur liberum arbitrium per servitute peccati.

AG5

Praeterea, in illud quod quilibet per se potest, unus non est altero liberior. Sed in malum quilibet per se potest, et in gratia et sine gratia.

Ergo videtur quod liberum arbitrium alicujus non sit liberius ad malum quam alterius; et ita videtur quod liberum arbitrium non augeatur vel minuatur.

SC1

Sed contra est quod dicitur ad Roman. 7, 19: non quod volo bonum, hoc ago. Hoc autem in persona hominis damnati dicitur, ut una Glossa exponit. Cum ergo in statu innocentiae nihil ad bonum impediret, videtur quod liberum arbitrium augeatur et minuatur.

SC2

Praeterea, non redimitur nisi quod in servitute fuit. Sed per sanguinem Christi de peccato redempti sumus, ut 1 Petri, 1, dicitur. Ergo per peccatum in servitute trahimur, et ita libertas minuitur.

CO

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest.

Coactio autem, ut prius dictum est, est duplex: una compellens, et alia inducens vel impellens.

Hoc autem est naturale et essentielle libero arbitrio ut sufficienter non cogatur coactione compellente, et hoc sequitur ipsum in quolibet statu; unde non augetur talis libertas nec diminuitur per se, sed per accidens tantum. Omnis enim proprietas quae consequitur naturam aliquam, quanto natura illa nobilior invenitur in aliquo, tanto etiam proprietas illa perfectius participatur ab eo, secundum quem modum homo dicitur minus intelligens quam Angelus; et ita etiam libertas a necessaria coactione nobilior invenitur in Deo quam in Angelo, et in uno Angelo quam in alio, et in Angelo quam in homine. Libertas autem illa quae est ab impellentibus et disponentibus in unam partem, augetur et minuitur, et acquiritur et amittitur, secundum quod illa disponentia augentur et minuuntur, et acquiruntur vel amittuntur; unde libertas talis per se etiam augetur et minuitur in homine secundum diversos status.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod libertas a necessitate est quae consequitur naturam potentiae; et ideo per actus et habitus non variatur: sed libertas a disponentibus, sequitur habitum et actum; et ideo secundum diversitatem actuum et habituum variatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in quibus invenitur natura una aequaliter, invenitur etiam aequaliter illud quod consequitur naturam illam. Sed natura intellectiva non invenitur aequaliter in Deo, Angelo et homine. Unde nec etiam libertas a coactione aequaliter in omnibus est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis negatio per se non recipiat magis ac minus, tamen per accidens intenditur et remittitur, scilicet per intensionem et remissionem suae causae; sicut dicuntur majores tenebrae, quanto est majus obstaculum lucis; unde etiam secundum quod causa libertatis, quae est natura intellectiva, invenitur nobilior et minus nobilis, secundum hoc etiam ipsa libertas intenditur quodammodo et remittitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod liberum arbitrium nunquam ita vincitur aut servituti subicitur passionibus peccati, ut ad peccandum compellatur, quia jam sibi in peccatum non imputaretur; sed dicitur esse subjectum peccato, in quantum ex peccato inclinatur ad peccandum sicut a disponente, non sicut a compellente.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis quilibet per se possit in malum, non tamen potest quilibet eodem modo malum facere sicut ille qui habet habitum malitiae: unicuique enim habenti habitum est delectabilis operatio quae est secundum habitum illum: et ideo illi qui habent habitus corruptos, opera abominabilia delectabiliter et sine abominatione exercent: et ideo libere illud facere dicuntur, in quantum per habitum corruptum reprimuntur

contradictio rationis, ratione obtenebrata: quod non potest esse in illis qui talibus habitibus carent: et ideo dicit Philosophus in 5 ethic., quod justus non potest statim facere opera injustitiae, sicut injustus facit.

la5 Articulus 5: Utrum liberum arbitrium distinguatur tripliciter.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguatur liberum arbitrium tripliciter.

Secundum enim diversos status libertas arbitrii variatur. Status autem hominis quatuor in littera assignantur. Ergo et quatuor libertates arbitrii distinguere debent.

AG2

Praeterea, plus differt peccatum a justitia quam peccatum a miseria; cum prima se habeant ut opposita, secunda ut causa et effectus. Si ergo assignatur alia libertas a peccato et a miseria, multo fortius debet distinguere etiam alia libertas a peccato et a justitia.

AG3

Praeterea, Anselmus dicit, quod posse peccare neque est libertas neque pars libertatis. Sed libertas a justitia est secundum hoc quod est posse peccare. Ergo videtur quod inconvenienter libertatem talem assignet.

AG4

Praeterea, sicut differt peccatum et justitia, sic differt gloria et miseria. Si ergo contra libertatem a peccato ponit libertatem a justitia, videtur quod etiam contra libertatem a miseria deberet ponere libertatem a gloria.

AG5

Praeterea, necessitas, quaedam miseria est.

Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo inconvenienter libertatem a necessitate dividit contra libertatem a miseria.

AG6

Praeterea, bernardus, distinguit triplicem libertatem, scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et complaciti.

Cum igitur horum Magister mentionem non faciat, videtur insufficiens in libertatis distinctione.

CO

Respondeo dicendum, quod libertas in sui ratione negationem coactionis includit. Omnis autem privatio distinguitur secundum ea quae privantur; unde secundum ea quae cogere possunt vel impedire, oportet libertatis distinctionem sumi.

Ut autem prius dictum est, duplex est coactio: quaedam perfecta, quae quidem simpliciter coactio dici potest; et quaedam est imperfecta, quae potius impulsio quam coactio dicitur. Si ergo consideretur libertas secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate; quae quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur; unde in littera dicitur, quod in omnibus invenitur, sine qua peccatum imputari non posset. Si autem dicatur libertas per remotionem impellentis seu impediens, hoc est dupliciter: quia hoc quod impellit liberum arbitrium aut impedit, vel facit hoc per se, sicut habitus et dispositiones, quae fiunt in ipsa anima, et sic est libertas a peccato: vel per accidens, sicut impotentiae vel poenalties, quae sunt ex parte corporis, usum liberi arbitrii impediens; et sic est libertas a miseria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod libertates non distinguuntur secundum diversos status hominis, cum una libertas in diversis statibus participetur.

Libertas enim a necessitate omnibus statibus communis est. Libertas autem a peccato est tribus statibus communis, scilicet primo statui innocentiae, et tertio qui est post reparationem gratiae, et quarto qui est in gloria; tamen secundum magis et minus, sicut in littera designatur. Libertas autem a miseria duobus statibus communis est, scilicet statui innocentiae, et statui gloriae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium quamvis possit in bonum et in malum, tamen per se in bonum ordinatum est: et ideo illud quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est, et corruptivum; et propter hoc libertas ab eo quod impedit a bono, simpliciter libertas dicitur, quae est libertas a peccato; quod autem impedit illud a malo, quod corruptio ejus est, non est impeditivum ejus nisi secundum quid; sicut etiam cum corrumpitur ignorantia in homine, dicitur corruptio secundum quid. Hoc autem quod a peccato impedit, est justitiae rectitudo in ratione existens: et inde est quod libertas a justitia non est libertas simpliciter, sed secundum quid: et ideo inter principales partes libertatis assignari non debet; sed tamen reducitur ad illam libertatem quae est a peccato, propter similitudinem in modo; sicut enim peccatum per se impedit a bono per modum habitus vel dispositionis; ita etiam justitia impedit a malo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est libertas simpliciter, ut dictum est, libertas a justitia, sed secundum quid; et propter hoc etiam non computatur inter partes principales, sed quasi per consequens reducitur ad alteram libertatem, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod de ratione beatitudinis vel gloriae est ut aliquis omnia habeat quae vult, et nihil mali velit, ut dicit Augustinus; et ideo gloria in nullo impedit usum liberi arbitrii; et propter hoc non assignatur aliqua libertas a gloria: nulla enim voluntas miseriam quaerit et gloriam fugit, cum omnes naturaliter beati esse velint.

RA5

Ad quintum dicendum, quod coactionem illam quae per libertatem necessitatis excluditur miseria non includit, eo quod nunquam ad tantam miseriam devenitur ut liberum arbitrium cogi possit: et ideo non est inconveniens, si libertas a necessitate contra libertatem a miseria distinguatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Magister, ut ex dictis patet, distinguit liberum arbitrium secundum ea a quibus est libertas; et haec est per se divisio ejus, ut dictum est. Bernardus autem distinguit libertatem secundum terminum ad quem; et hoc est illud quod sub electione cadit. Cum igitur nihil cadat sub electione nisi secundum quod habet aliquam rationem boni, secundum diversos gradus bonitatis in humanis actibus diversas libertates distinguit. Est enim aliquid in humanis actibus quod est licitum, quia nulla lege prohibetur: et respectu hujusmodi dicit libertatem arbitrii, quia in iudicio nostro consistit, utrum hoc sequamur vel non. Ulterius est aliquid quod non tantum est licitum, sed etiam utile est; quia omnia licent, sed non omnia expediunt, ut apostolus ait: et secundum hoc assignat libertatem consilii, quia consilium est de meliori bono, quod est expediens ad salutem. Est etiam aliquid quod delectat, et respectu hujusmodi assignat libertatem complaciti; unde dicit, quod libertas arbitrii discernere habet quid liceat, libertas autem consilii probare quid expediat, libertas autem complaciti experiri quid libeat.

EX

Quod Philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate iudicium. Sciendum, quod illa non est vera definitio, sed quaedam notificatio; unde large definitionem sumit. Differt autem a praedicta superius assignata; quia illa data est secundum hoc ad quod est liberum arbitrium, quia scilicet in bonum et malum; haec autem datur secundum libertatis causam. Inde cum dicitur: liberum de voluntate iudicium; haec praepositio de libertatis causam notat: quia voluntas, ut prius dictum est, totius libertatis finis est.

Et quidem secundum praedictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere; non secundum illam Philosophorum, quam ponunt secundum suam expositionem, quam addit dicens, quod liberum est ad utrumlibet; sed secundum illam quam supra ex verbis Augustini accipit.

Non potest non peccare: ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. Intelligentum est quantum ad praesens pertinet quia de hoc infra quaeretur non peccare, id est non in peccato esse, sicut etiam videre dupliciter sumitur, pro habere visum, et pro uti visu.

Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perditam. Corruptam dicit propter libertatem a necessitate, quae naturalis est, sicut etiam alia bona naturalia per peccatum corrumpuntur, licet semper maneant; perditam vero ostendit propter libertatem a peccato, quae quidem ex toto, adveniente peccato, tollitur, sicut et alia innocentiae et gratiae bona.

Hic quaeri potest, utrum haec libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Sciendum est, quod si libertas dicat facultatem ipsius potentiae, sic eadem est libertas arbitrii et a peccato et a iustitia; quae quidem per illa, sicut per quosdam habitus, disponitur. Si autem dicat facultatem habitus, tunc alia libertas est a peccato et a iustitia, et utraque superadditur libertati arbitrii, sicut habitus potentiae. Unde secundum aliquid utraque opinio verum dicit.

Liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest. Videtur hoc esse falsum: quia, ut dictum est, ad malum non est libertas, nisi secundum quid; et quod est simpliciter, est magis eo quod est secundum quid. Et dicendum, quod haec comparatio non attenditur secundum proprietatem libertatis; quia libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum: sed attenditur secundum sufficientiam liberi arbitrii, quod quidem per se in quodlibet malum potest, non autem in quodlibet bonum.

|+d26.q1 Distinctio 26, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quam scientiam et quam potentiam homo in primo statu habuit, hic ostendit quam gratiam accepit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de gratia in se; in secunda determinat de ea in comparatione ad statum primi hominis, 29 dist.: post haec considerandum est, utrum homo ante peccatum egerit gratia operante et cooperante. Prima dividitur in duas: in prima determinat de gratia secundum veritatem; in secunda removet quosdam errores circa gratiam, 28 dist.: id vero inconcusse et incunctanter teneamus.

Prima dividitur in duas: in prima determinat gratiae potestatem, distinguens eam per comparationem ad liberum arbitrium; in secunda inquirat genus gratiae; et quomodo gratia mereri dicatur, dist. 27, ibi: si vero quaeritur,

quomodo ipsa gratia praeveniens mereatur augeri... Ut hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum. Prima dividitur in duas: in prima dividit gratiam in operantem et cooperantem; quae quidem divisio sumitur secundum effectum quem gratia in libero arbitrio habet; secundo inquit de partibus divisionis, utrum dividant gratiam per essentiam, vel secundum rationem tantum, ibi: hic considerandum est. Prima in duas: in prima ponit gratiae distinctionem; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi: non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur. Prima in duas: in prima distinguit gratiam in operantem et cooperantem; in secunda ostendit ordinem gratiae ad bonam voluntatem, ibi: itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Circa primum duo facit: primo dividit gratiam in operantem et cooperantem; secundo exponit divisionis membra, ibi: operans enim gratia est quae praevenit voluntatem bonam.

Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Hic ostendit ordinem gratiae ad bonam voluntatem; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod quaedam gratia, quae operans vel praeveniens dicitur, bonam voluntatem praecedat; secundo quod quaedam gratia, quae subsequens vel cooperans dicitur, a bona voluntate praevenitur, ibi: ipsa eadem tamen voluntas quaedam gratiae dona praevenit. Circa primum duo facit: primo ostendit quod gratia bonam voluntatem praecedat; secundo ostendit quae sit ipsa gratia, ibi: et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quae sit ipsa gratia voluntatem praeveniens.

Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur. Hic solvit quae praedictis contradicere videntur, et dividitur in duas partes; secundum quod duas auctoritates inducit, quae videntur praedictis adversari; secunda incipit ibi: ceterum quaestionem hanc magis acuunt et urgent verba Augustini; et utraque dividitur in objectionem et responsionem.

Hic quaeruntur sex: 1 utrum gratia ponat quid creatum in anima; 2 si ponit, utrum ut substantia, vel accidens; 3 si est accidens, in quo sit sicut in subjecto, utrum in essentia animae, vel in potentia; 4 utrum gratia sit virtus; 5 de divisione gratiae in operantem et cooperantem, vel praevenientem et subsequentem; 6 utrum gratia dividatur per essentiam in diversis virtutibus et donis, et hujusmodi.

¶a1 Articulus 1: Utrum gratia sit aliquid creatum in anima.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia nihil creatum in anima ponat. Gratia enim acceptionem quamdam ponit in eo qui habere gratiam dicitur, ut scilicet sit acceptus ei cujus gratiam habet. Sed ex hoc quod aliquis dicitur acceptus alicui nihil ponitur in acceptato, sed in acceptante. Ergo ex hoc quod homo gratiam Dei habere dicitur, nihil in eo ponitur.

AG2

Praeterea, ut dicitur Sap. 11, Deus diligit omnia quae sunt. Sed gratia non aliud quam acceptionem dilectionis significat. Si ergo in homine aliquid ponitur supra sua naturalia per hoc quod gratiam habere dicitur, videtur quod in omnibus creaturis aliquid supra naturalia ponendum sit per hoc quod a Deo diligi dicuntur.

AG3

Praeterea, quanto natura perfectior est, tanto expeditius suum finem consequi potest. Sed natura humana inter alias creaturas, ad minus inferiores, perfectior est. Si igitur aliae creaturae sola Dei providentia sine aliquo superaddito suis naturalibus finem proprium consequi possunt, videtur quod multo fortius haec rationalis creatura consequi possit. Ergo nullo superaddito naturalibus indiget, quod gratia dici possit.

AG4

Praeterea, ejus est recreare, cujus est creare.

Sed ipse Deus solus sine medio animam creavit.

Ergo ejus solius est recreare. Si igitur gratia recreare dicitur, videtur quod gratia nihil creatum dicat.

AG5

Praeterea, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima vivificat corpus nullo medio. Ergo et Deus vivificat animam immediate.

Non ergo gratia aliquid creatum in anima est, cum per gratiam animae vivere dicantur.

Ad hoc etiam possunt induci quaedam rationes quae supra positae sunt in 1 Lib., 17 dist. De caritate; unde hic dimittantur.

SC1

Sed contra, Isidorus dicit, quod gratia est divinae misericordiae donum, per quod bonae voluntatis fit exitus. Sed dona quae a Deo percipimus, quid creatum in anima ponunt. Ergo videtur quod gratia sit quid creatum in anima.

SC2

Praeterea, nullus dicitur esse gratus alicui, si ille in diligendo non errat, nisi per hoc quod aliquid boni in ipso est. Sed Deus in diligendo non errat. Ergo per hoc quod aliquis gratiam Dei habere dicitur, aliquid in ipso prae aliis significatur.

CO

Respondeo dicendum, quod nomen gratiae quamdam liberalitatem importat; unde ex hoc quod gratis datur, gratia dicitur. Liberalis autem donationis principium est amor: et inde est quod nomen gratiae dupliciter sumitur.

Uno modo pro ipsa acceptione amoris, secundum quod aliquis gratiam alterius habere dicitur qui eum diligit. Alio modo pro ipso dono quod liberaliter datur ex amore; unde gratia dicitur donum quod gratis datur.

Utrolibet autem modo gratia sumatur, oportet quod aliquid creatum in anima significetur. Si enim pro ipsa divina dilectione gratia accipitur, patet quod aliquem effectum ejus in anima ponit.

Sicut enim scientia Dei a nostra differt in hoc quia nostra scientia causatur a rebus, sua autem est causa rerum, ita etiam noster amor ex bonitate dilecti causatur, quae ad amorem sui trahit; amor autem divinus bonitatem rebus profundit; unde dionysius dicit, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse; unde per hoc quod Deus dicitur aliquem diligere, significatur effectus divinae dilectionis in dilecto esse. Similiter etiam si accipitur gratia donum gratis datum, oportet quod aliquid creatum intelligatur. Est enim quoddam donum gratis datum quod quidem increatum est, scilicet spiritus sanctus.

Sed quod hoc donum nunc habeatur cum prius non haberetur, hoc non ex sui mutatione contingit, sed ex mutatione ejus cui datur. Unde oportet quod ex hoc ipso quod spiritus sanctus alicui datur, aliquid ipsi creaturae accrescat quod prius non habebat, secundum cujus adeptionem spiritum sanctum habere dicitur. Unde gratia qualitercumque significetur, ostendit aliquid creatum in anima esse, quod gratis datur; quamvis etiam nomine gratiae aliquid increatum significari possit; ut vel ipsa divina acceptatio vel etiam datum increatum quod est spiritus sanctus potest dici gratia.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod quando aliquis acceptus homini dicitur, aliquid in homine significatur unde acceptatur; sed tamen hoc non est causatum semper ab acceptione, immo est acceptionis causa. Sed cum aliquis Deo gratus vel acceptus dicitur, significatur aliquid in ipso quod ex Dei acceptione causatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dilectio Dei bonitatem creaturae causet, secundum diversos gradus bonitatis in creaturis, diversimode Deus aliqua diligere dicitur, nulla diversitate in ipso intellecta; unde et diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod bonum naturae omnibus tradit: sed illa est simpliciter et perfecta dilectio, quasi amicitiae similis, qua non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabile societate, sicut amicus amicum, in quantum trahit eos in societatem suae fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est: et haec est dilectio qua sanctos diligit, quae antonomastice dilectio dicitur; et ideo etiam effectus hujusmodi electionis antonomastice gratia vocatur: quamvis et omnes naturales bonitates gratiae dici possunt, quia gratis a Deo dantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si finis hominis non esset altior fine ad quem perveniunt ceterae creaturae, sequeretur quod homo imperfectior aliis esset, si finem suum per naturam suam consequi non posset, quod cetera possunt. Sed quia finis ad quem homo pertingit, excellentior est omni fine quem creaturae aliae consequuntur, et omnem facultatem naturae excedit, hoc ipso quod homo talem finem consequi potest, licet non per se, sed aliquibus auxiliis divinitus collatis, invenitur ceteris dignior, sicut ille qui perfectam sanitatem consequitur multis exercitiis, melioris naturae est quam ille qui non nisi modicam sanitatem paucis exercitiis consequitur, ut in 2 caeli et mundi dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod creare et recreare effective Dei est: unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit; ita etiam recreando, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet: non enim potest intelligi quod aliquis sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem; unde gratia dicitur recreare formaliter; sed Deus effective.

RA5

Ad quintum dicendum, quod anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem causae efficientis habet, sed in hoc differt quod anima est etiam causa formalis corporis; unde immediate corpus vivificat; cum inter materiam et formam non sit aliquid medium, ut in 8 metaph.

Philosophus dicit. Deus autem non est forma animae, nisi exemplaris; unde oportet quod mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet.

|a2 Articulus 2: Utrum gratia sit accidens.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit accidens. Accidens enim non transit de subjecto in subjectum, cum individuationem a subjecto habeat. Sed gratia de subjecto in subjectum transit, ut dicitur Num. 11, 17: tollam de spiritu tuo et dabo senioribus; et iterum 4 Reg. 11, 15: spiritus eliae requievit super eliseum. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

AG2

Praeterea, omne accidens habet aliquod subjectum cujus per se accidens est, cum omne quod est per accidens, ad per se reducat. Sed gratiae non est assignare aliquod subjectum per se, cum omne accidens per se ex principiis subjecti causetur, gratiae vero nihil causatum sit causa nisi solus Deus. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

AG3

Praeterea, nullum accidens est dignius suo subjecto. Sed gratia dignior est quam ipsa anima, quia per ipsam gratiam summo bono conjungitur.

Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

AG4

Praeterea, nullum accidens agit in subiectum in quo est, etiamsi in aliud exterius agat. Sed gratia agit in ipsam animam gratificando eam et movendo in opus. Ergo etc..

AG5

Praeterea, omne accidens quod amitti potest, etiam corrumpi potest. Sed gratia amittitur, non tamen corrumpitur, cum sit expressior similitudo Dei quam etiam naturalis similitudo animae, ratione cujus anima incorruptibilis dicitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

SC1

Sed contra, super illud Psal. 103: ut exhilaret faciem in oleo, dicit Glossa: gratia est nitor animae, concilians sanctum amorem. Sed nitor accidens nominat. Ergo videtur quod gratia sit accidens.

SC2

Praeterea, omne quod intenditur et remittitur est accidens: quia substantia non recipit magis et minus, ut in praedicamentis dicitur. Sed gratia est hujusmodi, ut in littera patet: quia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici. Ergo est accidens.

CO

Respondeo dicendum, quod ex quo gratia creatum quid ponitur, necesse est ipsam in genere accidentium poni. Cujus ratio est, quia omne illud quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum; unde cum gratia post esse animae sibi adveniat, non est aliquid de essentia ejus; unde oportet quod accidentaliter ad ipsam se habeat. Sed tamen aliquid accidentaliter ad aliud se habet quod tamen in se substantia est, sicut indumentum ad corpus: sicut etiam e contrario aliquid substantialiter ad alterum se habet, quod tamen in se accidens est, sicut color ad albedinem; et sic non potest de gratia accidere: cum enim ponatur gratia esse conjungens animam fini ultimo, hoc non potest intelligi nisi vel per modum formae vel per modum efficientis. Si per modum efficientis, sic oporteret aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et Deum, quae eam Deo conjungeret; et sic anima non immediate a Deo gratificaretur et glorificaretur, quod est alienum a fide: oportet enim quod sicut anima immediate a Deo creatur effective, ita etiam immediate ab ipso recreetur. Si autem intelligatur formaliter, tunc oportet quod gratia sit forma animae; et cum adveniat post esse completum, de necessitate erit accidens: non enim invenitur aliqua forma in genere substantiae quae alteri accidentaliter adveniat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia eadem numero non transit de subjecto in subjectum: sed talis modus loquendi intelligitur in Scripturis propter similitudinem gratiae ad similes actus in specie.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quaedam accidentia sunt per se, quae semper actu consequuntur suum subjectum; quaedam autem non semper in actu, semper autem in habilitate. Unde cum illud quod per se inest, semper inest, subjectum aliquando dicitur esse per se subjectum respectu ipsius accidentis, sicut ignis est per se subjectum caloris; et tale accidens ex principiis subjecti causatur, non solum quantum ad habilitatem, sed etiam quantum ad essentiam accidentis: aliquando respectu habilitatis tantum, sicut aer qui non semper illuminatur in actu, semper tamen illuminabilis est; et haec illuminabilitas ex principiis subjecti causatur, quamvis lumen ab extrinseco sit. Similiter dico, quod lumen gratiae ab extrinseco est; sed receptibilitas gratiae semper subjectum consequitur, et ex principiis subjecti causatur, sicut etiam patet in hoc quod est disciplinae perceptibile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod simpliciter in esse suo consideratum subjectum, accidente nobilius est; sed quo ad quid, nihil prohibet accidens subjecto melius esse quantum ad esse accidentale: semper enim illud quod se habet per modum actus, nobilius est eo quod se habet per modum potentiae, in quantum hujusmodi. Sicut autem forma substantialis est actus materiae in esse substantiali, ita accidens est actus subjecti in esse accidentali; unde secundum hoc albedo est nobilior corpore, et gratia anima.

RA4

Ad quartum dicendum, quod agere aliquid dicitur dupliciter: scilicet formaliter, sicut albedo facit album parietem, et hoc modo accidens in subjectum agere potest; et sic gratia in animam agit, mundificando ipsam et gratificando: alio modo effective, sicut pictor parietem album facit; et hoc modo nec gratia nec aliquod accidens in subjectum suum agit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod imago Dei et similitudo dicitur de anima et de gratia; sed diversimode: quia anima dicitur imago secundum hoc quod Deum imitatur; sed gratia dicitur imago, sicut illud quo anima Deum imitatur; sicut corpus figuratum alio modo dicitur imago quam figura ipsa: unde cum non eodem modo anima et gratia

dicantur imago, non sequitur, si anima est incorruptibilis, quod gratia non corrumpatur; immo cum corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.

¶a3 Articulus 3: Utrum gratia sit in potentia, vel anima, sicut in subjecto.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit in potentia animae sicut in subjecto.

Illud enim quod naturalibus superadditur, inter naturalem causam et effectum medium non cadit.

Sed gratia naturalibus superadditur. Cum igitur potentia sit effectus naturalis ipsius essentiae, videtur quod gratia non cadat medium inter essentiam et potentiam; et ita non sit in essentia sicut in subjecto, sed magis in potentia.

AG2

Praeterea, illud quod est immediatum principium actus, est potentia: quia sicut potentia ab essentia, ita operatio a potentia procedit. Sed gratia immediate ordinat ad actum: quod ex definitione ejus patet: dicitur enim gratia gratuitum Dei donum quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Ergo videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit in littera, quod gratia praeparat voluntatem: non autem nisi sicut accidens praeparat subjectum. Alibi etiam dicit, quod gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum. Cum igitur voluntas sive liberum arbitrium sit potentia, videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

AG4

Praeterea, gratia opponitur culpae. Sed omne vitium, ad minus actuale, est in aliqua potentia sicut in subjecto. Cum igitur opposita sint circa idem, videtur quod gratia etiam sit in potentia animae sicut in subjecto.

AG5

Praeterea, habitus infusi et acquisiti non differunt nisi secundum principium efficiens: constat enim quod ad eosdem actus in specie ordinantur.

Sed habitus acquisiti sunt per prius in potentia quam in essentia: non enim sunt in essentia nisi mediante potentia. Ergo et habitus infusi: non igitur gratia est in essentia animae sicut in subjecto, sed magis in potentia.

SC1

Sed contra, gratia dicitur esse vita animae. Sed vivere viventibus est esse, ut in 2 de anima Philosophus dicit; esse autem essentiam respicit.

Ergo et gratia per prius essentiam quam potentiam respicit.

SC2

Praeterea, nullum accidens extenditur in agendo ultra actionem sui subjecti, cum agens non proprie dicatur accidens, sed subjectum accidentis.

Sed gratia non determinatur ad aliquem actum, cum omnis actus humanus meritorius esse possit, nec hoc possit esse nisi a gratia, quae merita bona in nobis causat, ut in littera dicitur. Cum igitur omnis potentia se habeat ad determinatos actus, videtur quod gratia non sit in potentia animae sicut in subjecto.

CO

Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam animae, virtus autem potentiam; sed qualiter hoc intelligendum sit, a diversis diversimode traditur.

Quidam enim hoc accipere volunt secundum appropriationem quamdam, et non proprie dictum.

Cum enim virtus dicatur id quod operationis principium est, operatio autem potentiam sequatur, convenienter virtus ad potentiam refertur. Gratiae autem effectus est ut Deo acceptum faciat; hoc autem per prius respicit ipsam animam quam operationem ejus; unde genes. 4 dicitur, quod respexit Deus ad Abel et ad munera ejus, quasi per prius acceptans offerentem quam ea quae offerebantur.

Quidam vero hoc accipiunt proprie dictum, dicentes, quod proprium et primum subjectum gratiae est essentia animae, virtutis autem potentia: et hoc rationabilius est, et dictis dionysii consonat.

Cum enim nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod si operatio alicujus supra id quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur.

Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata. Et ideo dicit dionysius, quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas; ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes; et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur, sicut substantia ens; ideo tale donum quod essentiam animae nobilitat, principaliter gratia vocatur; tum etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, unde speciale nomen sortiatur: et ideo proprie et per se gratia respicit essentiam animae sicut subjectum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, non tamen sequitur quod intercedat media inter potentiam et essentiam, nisi esset ejusdem ordinis; scilicet ut sicut gratia esset ab essentia, ita potentia a gratia; per quem modum potentia cadit media inter essentiam et operationem. Sed hoc non est ita: quia potentia non est per gratiam, sed per naturam; unde objectio non procedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia non habet quod sit principium talis operationis, nisi secundum quod manat a principiis talis essentiae; ita etiam perfectio potentiae habet quod informet actum ex virtute gratiae perficientis ipsam essentiam: et ideo gratia non tantum dicitur gratificans essentiam animae, sed etiam opus gratum reddens, non quidem sicut proximum informans, sed sicut primum, quod naturam in altius esse elevat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inter potentias animae, voluntas, vel liberum arbitrium maxime communis est, eo quod ejus imperio actus aliarum potentiarum subjaceant, ut dictum est: et quia gratia non respicit aliquem determinatum actum, cum sit in essentia, quae ad nullam operationem determinatur; ideo gratia immediatius voluntatem, vel liberum arbitrium, respicit, cum omnes actus gratia informati quodammodo sint voluntatis et liberi arbitrii. Non tamen sequitur quod sit in voluntate vel libero arbitrio sicut in subjecto; sed ex gratia voluntas et liberum arbitrium habet ut actum meritorium educere possit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod culpa actualis non est per infusionem vel immissionem, sed per aliquem determinatum actum nobis advenit: et quia omnis operatio respicit determinatam potentiam, quae est ejus principium, inde est quod culpa per prius est in potentia quam in essentia animae.

Gratia autem non acquiritur per actus nostros, sed a superiori infunditur; unde illud quod superius animae est, scilicet essentiam, quae est origo omnium potentiarum, per prius respicit.

RA5

Et per hoc etiam patet responsio ad quintum: quia habitus acquisiti per actus nostros aggenerantur, et ita ad potentiam immediate pertinent; unde magis proportionantur virtuti quam gratiae. Similiter et culpa immediatius virtuti quam gratiae opponitur, secundum quod in actu consistit.

|a4 Articulus 4: Utrum gratia sit virtus.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia sit virtus. Cum enim sit in genere accidentis, ad nullum genus reduci potest nisi ad qualitatem; nec inter qualitatis species, nisi ad primam, ut deducendo in singulis patet. Erit igitur gratia vel scientia vel virtus. Non enim inter habitus vel dispositiones corporales computatur. Sed constat quod non est scientia. Ergo de necessitate est virtus.

AG2

Praeterea, Philosophus, dicit, quod virtus nihil aliud est quam dispositio perfecti ad optimum. Sed praecipue id gratiae competit, quae animam quam perficit, ad optimum disponit, scilicet ad ultimum finem. Ergo ipsa est virtus.

AG3

Praeterea, in 10 ethic., Philosophus dicit, quod hoc est virtus uniuscujusque quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.

Sed gratia bonam facit animam et opus ejus, cum utrumque gratificet; nec aliquid Deo possit reddi acceptum, nisi per hoc quod bonum sit. Ergo videtur quod gratia sit virtus.

AG4

Praeterea, in littera dicitur ab Augustino, quod gratia praeveniens est fides per dilectionem operans. Sed fides est virtus. Ergo et gratia.

AG5

Praeterea, caritas dicitur esse forma omnium virtutum et mater. Cum igitur informatio virtutum sit per gratiam, per quam opera meritoria redduntur, videtur quod gratia sit idem quod caritas. Sed caritas est virtus. Ergo et gratia.

SC1

Sed contra, omnis virtus est sicut in subjecto in aliqua determinata potentia. Gratia autem non potentiam sed essentiam animae respicit. Ergo videtur quod gratia non sit virtus.

SC2

Praeterea, illud in quo conveniunt diversa in specie, et illud in quo eadem distinguuntur, non possunt esse idem per essentiam. Sed omnes virtutes conveniunt in hoc quod est opera meritoria reddere; distinguuntur autem in hoc quod determinatos actus educunt. Ergo illud quod est principium merendi, est aliud per essentiam ab eo quod est principium distinctionis actuum. Sed principium merendi est gratia, ut in littera dicitur; principium autem distinctionis in actu, est determinata species virtutis; quia qualis est virtus, tales habitus reddit. Ergo gratia et virtus per essentiam differunt.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod gratia et virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione: quia gratia dicitur secundum quod Deo hominem acceptum reddit, virtus autem dicitur secundum quod est principium recti operis. Sed hoc non videtur conveniens: quia si virtus ab eodem haberet quod esset virtus, et quod gratum Deo redderet, oporteret quod omnis virtus hoc faceret; et cum quaedam virtutes per actus acquirantur, sequeretur secundum haeresim Pelagii, quod ex libero arbitrio homo gratus Deo efficeretur. Si autem ab alio habet quod sit virtus et quod gratum Deo reddat, oportet quod gratia et virtus non sint omnino idem secundum rem: diversis enim effectibus qui divisim inveniuntur, diversa principia respondent.

Et ideo alii dicunt, quod virtus et gratia realiter differunt, non ita quod sint diversa per essentiam, sed quod ex gratia et virtute efficitur unum sicut ex forma et eo cuius est forma: dicunt enim, quod hoc modo se habet gratia ad virtutem sicut lumen manifestans colorem ad colorem ipsum; unde sicut lumen efficitur quodammodo unum cum colore existens cum eo in eodem subjecto; ita etiam dicunt, quod gratia unitur virtuti in eodem subjecto, ut informans ipsam. Ponunt enim quod, proprie loquendo, subjectum gratiae est potentia. Sed istud etiam non videtur conveniens. Quia cum dicitur, quod ex lumine et colore efficitur unum, aut accipitur lumen quod est de compositione coloris, cum hypostasis coloris sit lux; et sic rediretur in primam opinionem, scilicet quod gratia et virtus essent idem secundum rem: non enim lumen quod est de compositione coloris, re differt a colore.

Aut accipitur lumen quod est in aere circumstante: et hoc constat quod in alio subjecto est a colore, et per essentiam ab eo differt. Similiter etiam si accipiatur lumen prout participatur in superficie corporis terminati in qua est color, de necessitate per essentiam a colore differt: quod patet ex hoc quod adveniente et recedente lumine, nihilominus color idem manet; quod non esset nisi per essentiam differret a colore. Similiter etiam oportet quod vel virtutes efficiantur Deo gratiae per aliquod a Deo influxum; et sic oportet id per essentiam differre a virtute, cum etiam quaedam virtutes infusae, ut fides et spes, recedente gratia remaneant informes; vel oportet quod virtutes Deo sint gratiae sine hoc quod aliquid addatur a Deo infusum: et sic vel gratia nihil creatum in anima ponet, vel nihil aliud realiter a virtute distinctum.

Et ideo alii dicunt, quod gratia essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse; unde sicut ab essentia animae fluunt potentiae ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subjecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animae ut in radice; ita etiam a gratia est perfectio essentiae, ut dictum est, et ab ea fluunt virtutes quae sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes, in gratia tamen conjunctae sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. Et hoc secundum praedicta convenientius videtur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia ad genus qualitatis reducitur, et ad primam speciem qualitatis; nec proprie tamen naturam habitus habet, cum non immediate ad actum ordinet; sed est velut habitudo quaedam, sicut sanitas se habet ad corpus. Et ideo dicit chrysostomus, quod gratia est sanitas mentis; unde non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas Philosophi numeraverunt; quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum elicit operationem, per quam res suum finem consequitur; unde per hunc modum gratia non est dispositio perfecti ad optimum, cum non primo operationem respiciat sicut effectum proximum, sed potius esse quoddam divinum quod animae confert.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonitas quam virtus habenti confert, est bonitas perfectionis in comparatione ad opus; sed gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse, et non solum respectu operis, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod gratia praeveniens dicitur fides, non quod per essentiam gratia a fide non differat, sed quia in justificatione quam gratia causat, primus motus fidei invenitur; et ideo cum habitudines et habitus per effectus nobis innotescant, illud in quo primo gratia manifestatur, est fides; et propter hoc fidem gratiam praevenientem dicit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caritas alio modo dicitur forma virtutum quam gratia. Caritas enim est forma virtutum ex parte actus, inquantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem convocat, eo quod ejus objectum est finis ultimus. Sic enim est in omnibus potentiis et actibus ordinatis, quod illa quae altiore finem respicit, largitur formam arti quae sub ipsa est, cuius actus in suum finem ordinatur: sicut patet quia gubernator ostendit factori navis, qualis debeat esse forma temonis.

Unde caritas informat alias virtutes, sicut virtus virtutem: sed gratia informat per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi. Illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit, et in suo vigore consistit, quamdiu origini continuatur: et ideo non oportet quod gratia sit idem quod caritas, quamvis caritas nunquam possit esse sine gratia.

¶a5 Articulus 5: Utrum gratia dividatur convenienter in gratiam operantem et cooperantem.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gratia per operantem et cooperantem dividatur. Quia, ut dictum est, gratia non per se respicit opus. Sed unumquodque dividendum est secundum hoc quod sibi per se convenit, ut in 7 metaph. Dicitur. Ergo videtur, cum operans et cooperans respectu operis dicantur, quod inconvenienter gratia per haec duo distinguatur.

AG2

Praeterea, si gratia est operans, oportet quod aliquid in anima operetur. Aut ergo seipsam, aut aliquid aliud. Sed seipsam non facit, cum nihil sui ipsius causa sit, nec est signare aliquid aliud quod in anima operetur. Ergo videtur quod inconvenienter aliqua gratia operans dicatur.

AG3

Praeterea, nullum opus est tantum gratiae quod etiam liberi arbitrii non sit. Si ergo gratia cooperans dicitur per hoc quod simul cum libero arbitrio operatur, videtur quod gratia quaelibet cooperans dici debeat.

AG4

Praeterea, illud quod cooperatur alicui non se habet sicut principale in operatione. Sed in omni operatione in qua liberum arbitrium et gratia conveniunt, gratia principale obtinet. Ergo inconvenienter gratia cooperans nominatur.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De natura et gratia, quod gratia praevenit ut pie vivamus et subsequitur ut semper cum illo vivamus; et nunc praevenit ut vocemur, et tunc subsequetur ut glorificemur: et illa gratia praeveniens statum praesentis vitae respicit, et gratia subsequens, statum gloriae. Cum igitur operans et cooperans ad praesentem vitam pertineant, videtur quod gratia operans et cooperans non sint idem quod praeveniens et subsequens, ut Magister innuit.

CO

Respondeo dicendum, quod gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim quod facit est hoc quod dat esse quoddam divinum. Secundus autem effectus est opus meritorium quod sine gratia esse non potest. Tertius effectus est praemium meriti, scilicet ipsa vita beata, ad quam per gratiam pervenitur. In actibus etiam est quidam ordo: quia primum est opus interius voluntatis, secundum est opus exterius quo voluntas completur: et secundum hoc quandoque Augustinus diversimode videtur accipere gratiam praevenientem et subsequentem: quia considerato ordine meriti ad praemium quod sequitur, nominat gratiam praevenientem, quae principium est merendi; gratiam vero subsequentem, ipsum habitum gloriae, qui in nobis beatam vitam efficit: ut patet in auctoritate inducta. Secundum vero ordinem actus interioris ad exteriorem, ponit gratiam praevenientem, quae causat motum bonae voluntatis, gratiam vero subsequentem quae opus exterius complet; unde dicit, quod praevenit voluntatem ut velit bonum; subsequitur ut compleat, sive perficiat; et sic in littera quasi per totum videtur accipere praevenientem et subsequentem. Secundum vero ordinem esse quod dat ad actum qui est operatio, sic ponit gratiam praevenientem quae animae quoddam esse salubre confert, et gratiam subsequentem quae opus meritorium causat; unde dicit, quod praevenit ut sanemur, et subsequitur ut sanati negotiemur. Sed distinctio gratiae operantis et cooperantis proprie accipitur tantum prout pertinet ad statum vitae praesentis: unde dupliciter distingui potest. Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem; et per gratiam cooperantem significetur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit. Alio modo secundum quod gratia operans dicitur, prout causat voluntatis actum; et cooperans secundum quod causat exteriorem actum in quo voluntas completur, per perseverantiam in illo. Et utroque modo cooperans et operans dicitur idem quod praeveniens et subsequens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non immediate gratia ad opus referatur, tamen est per se causa operis meritorii, licet mediante virtute; et ideo non est inconveniens si per operantem et cooperantem distinguatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia operans secundum unam acceptionem dicitur operari in anima, non effective, sed formaliter, secundum quod quaelibet forma facit esse aliquod in subjecto, sicut albedo facit esse album; unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia formaliter hominem Deo gratum facit. Secundum vero aliam acceptionem dicitur operans effective, secundum quod habitus effective causat opus; ita enim gratia motum meritorium voluntatis operatur eliciendo ipsum, licet mediante virtute, propter quod operans dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur gratia operans secundum primam acceptionem, tunc planum est quod effectus quos operatur formaliter, ipsa sola operatur: sicut enim sola albedo formaliter facit album parietem, ita sola gratia formaliter gratum facit. Sed secundum aliam acceptionem verum est quod ipse motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio; et tamen quia se habet gratia ut principale, quia inclinatur in talem actum per modum cujusdam naturae, ideo ipsa sola tamen actum dicitur operari, non quod sine libero arbitrio operetur, sed quia est principalior causa, sicut gravitas dicitur operari motum deorsum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si dicatur gratia cooperans secundum quod causat quemcumque motum vel extrinsecum vel intrinsecum; sic dicitur cooperans non quia non sit principalis causa in agendo, sed quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia est forma per quam meritorius est; unde illud quod gratia ministrat, est sicut ultimum complementum: et propter hoc dicitur cooperans, quasi complens illud quod per liberum arbitrium ut praejacens exhibetur. Si autem accipiatur cooperans prout respicit actum exteriorum tantum, sic dicitur cooperans non propter principalitatem liberi arbitrii ad gratiam, sed propter principalitatem actus ad actum: actus enim interiores in moralibus potiores sunt exterioribus, ut Philosophus dicit; unde convenienter gratia secundum quod causat principalem actum, dicitur operans; et secundum quod causat secundarium, dicitur cooperans.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis quantum ad illum modum acceptionis gratiae praevenientis et subsequenter operans et cooperans praevenienti et subsequenti non respondeat; tamen secundum alias acceptiones penitus idem sunt: et hoc modo Magister in littera sumit.

¶a6 Articulus 6: Utrum gratia sit multiplex in anima.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod gratia in anima multiplicetur. Divisiones enim gratiarum sunt, ut 1 corinth. 12 dicitur. Sed divisio est causa numeri et multitudinis; unde secundum Isidorum numerus dicitur quasi nutus memoris, idest divisionis. Ergo videtur quod in una anima inveniuntur multae gratiae.

AG2

Praeterea, non potest idem esse prius et posterius, praecedens et subsequens. Ergo cum in uno homine inveniatur gratia praeveniens et subsequens, videtur quod oporteat plures gratias in uno et eodem homine esse.

AG3

Praeterea, omnis forma multiplicatur secundum differentiam eorum quae informat, cum diversorum diversae sint formae. Sed gratia est forma virtutum. Ergo videtur quod cum virtutes sint diversae, oporteat gratias esse multiplicatas.

AG4

Praeterea, ea quae differunt secundum genus, non reducuntur in idem principium. Sed virtutes a donis etiam secundum genus differunt, similiter a gratiis sacramentalibus. Ergo videtur quod a diversis gratiis oriuntur.

AG5

Praeterea, gratia datur in diversis sacramentis; et una habita, non habetur alia. Quaecumque autem hoc modo se habent quod unum est sine altero, oportet esse numerata et distincta.

Ergo videtur quod gratia non manet tantum una sed per essentiam multiplicatur.

SC1

Sed contra, perfectio proportionatur perfectibili.

Sed gratia perficit immediate essentiam animae, ut dictum est. Cum igitur essentia animae sit una multiplicata in potentiis, videtur quod etiam gratia sit una multiplicata in virtutibus.

SC2

Praeterea, illud quod convenit diversis secundum eandem rationem, oportet quod ab uno principio procedat. Sed eadem ratio merendi est in omnibus actibus meritoriis: cum igitur gratia sit principium merendi, videtur quod gratia sit una tantum, non multiplicata.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod gratia et virtus realiter non differunt, sed solum ratione, necesse est ponere quod gratia multiplicetur per essentiam secundum numerum virtutum: quamvis enim possint dicere, quod multiplicatio non contingit in virtutibus secundum quod habent rationem virtutum; nihilominus tamen oportet dicere quod sint plures gratiae per esse diversae. Sed secundum opinionem quae ponit gratiam a virtute differentem, est multiplex modus dicendi.

Quidam enim, qui ponunt gratiam non esse sicut in subjecto in essentia animae, necesse habent ponere quod sint plures gratiae secundum numerum virtutum distinctae: non enim potest esse ut idem accidens numero in diversis substantiis sit. Si autem gratia ex eo quod est forma virtutum, ponitur in eodem subjecto in quo est virtus, necesse est quod sit in qualibet potentia in qua est virtus, vel per prius vel per posterius, secundum quod quaedam virtutes per prius a gratia informantur quam aliae: non enim potest dici, quod sit idem lumen numero quod colores diversorum corporum informat, nisi secundum quod accipitur in uno subjecto continuo, quod est aer: si enim consideretur ut receptum in superficiebus diversorum corporum, oportet de necessitate quod secundum numerum multiplicetur, cum accidens multiplicetur multiplicato subjecto.

Quidam vero dicunt, quod gratia est sicut in subjecto in essentia animae in qua omnes potentiae sicut in centro colliguntur; unde sicut lineae et radii in centro uniuntur, et secundum quod magis a centro elongantur, plus ab invicem dividuntur; ita etiam gratia secundum quod in essentia animae consistit, est una; multiplicatur autem secundum quod in diversas potentias diffunditur, in quibus rationem virtutis accipit. Sed ista opinio videtur

supponere quod gratia et virtus non differant secundum speciem vel rationem, sed solum secundum diversitatem subjecti. Si enim alterius rationis est virtus a gratia, tunc ex multiplicatione virtutum in potentiis non sequeretur multiplicatio gratiae: quia diffusiones gratiae in potentiis nomen et rationem gratiae amitterent: sicut si lumen a centro diffundatur per diversos radios, quamdiu manet in ratione luminis, dicitur lumen multiplicari et dividi; sed si secundum diversas lineas diffusionis luminis, lineae rationes diversorum colorum acciperent, tunc diceretur quod lumen esset tantum unum, scilicet quod est in centro, et quod colores in diversis lineis causati essent multi: nisi forte dicant, quod diffusio gratiae in potentias est praeter essentiam virtutum, sicut diffusio lucis super colores, qui efficiuntur per eam visibiles actu, secundum quorundam opinionem, est praeter essentiam coloris, ut dictum est; ut sicut lux super colores diffusa praebet coloribus quod sint visibiles actu, ita diffusiones gratiae quasi quidam radii ejus praebent virtutibus efficaciam merendi: sic enim radius gratiae receptus in potentia retineret rationem lucis, et differret a gratia quae est in essentia animae, sicut lumen a luce; et ita gratia prout esset in essentia animae esset una, sed gratiae diffusae in potentias essent multae. Sed hoc non potest stare: quia ad actum meritorium non requiruntur nisi duo: unum est ut agens actum dignus vita aeterna habeatur; et ad hoc sufficit gratia quae est in essentia animae animam gratificans; aliud est ut actus ipse sit in debitum finem relatus, et debitis circumstantiis vestitus; et ad hoc sufficit virtus; unde ad eliciendum actum meritorium non requiritur aliquid praeter gratiam quae est in essentia, et virtutem quae est in potentia animae, quasi aliqua diffusio gratiae ab essentia animae perveniat in potentiam praeter virtutem.

Et ideo alii melius dicunt, quod scilicet gratia est una tantum non multiplicata: virtutes autem sunt multae; quae quidem virtutes in aliud genus cadunt, quamvis a gratia procedant; sicut etiam potentiae animae ab una essentia procedunt, nec tamen est eadem ratio potentiae et essentiae; et ideo potentiae multiplicantur, sed essentia manet tantum una: quae omnes conveniunt in hoc quod convenit eis secundum quod sunt in tali essentia: distinguuntur autem secundum diversas rationes potentiarum; ita etiam et virtutes conveniunt in ratione merendi quae convenit eis secundum hoc quod a gratia oriuntur; differunt autem secundum proprias rationes, in quantum virtutes sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus large accipit gratiam pro quolibet dono quod nobis gratis a Deo confertur: et haec quidem dona, plura et divisa sunt. Sed nos hic loquimur de gratia prout est primum donum, gratiam faciens animam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quocumque modo distinguatur, maxime quantum ad duas distinctiones, operans et cooperans, praeveniens et subsequens, non differunt essentia, sed ratione tantum: una enim forma est quae dat esse, et quae est principium operis: unus etiam habitus est qui elicit actum extrinsecum et intrinsecum; unde eadem gratia est operans et cooperans. Nec dicitur praeveniens et subsequens propter ordinem gratiae ad gratiam, sed propter ordinem effectus ad effectum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de forma quae est intrinseca rei et quasi constitutiva ejus; sic autem gratia non dicitur esse forma virtutum, sed quasi principium a quo virtutes formaliter oriuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod diversitas virtutum et donorum accipitur tantum secundum diversitatem actuum. Conveniunt autem actus in ratione merendi; unde oportet quod primum principium a quo rationem merendi habent sit unum; et quod diversitas eorum in genere et in specie, sit ex diversitate actuum et objectorum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod gratia in diversis sacramentis datur ad diversos effectus, secundum quod plures infirmitates ex peccato consequuntur, contra quas praecipue gratiae sacramentales ordinantur: et ideo sicut differt virtus a virtute per hoc quod ordinatur ad diversum actum, ita etiam differt una gratia sacramentalis ab alia per hoc quod ad diversos effectus ordinatur; unde sicut ex multiplicatione virtutum non sequitur multiplicatio gratiae, ita etiam ex multiplicatione sacramentorum non sequitur multiplicatio illius gratiae de qua nunc loquimur: quia illae etiam perfectiones quae in diversis sacramentis conferuntur, quaedam emanationes sunt illius gratiae de qua nunc loquimur, sicut et virtutes. Sed quia non habent propria nomina, ideo communiter nomine gratiae nuncupantur.

EX

Haec est gratia operans et cooperans; de qua scilicet supra mentionem fecit cum dixit: ipsa gratia praevenit ut pie vivamus, et subsequitur ut semper cum illo vivamus.

Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum. Sciendum quod hic non definit voluntatem quae est potentia, sed voluntatem quae est actus: hoc enim commune est fere in omnibus potentiis animae, ut eodem nomine potentia et actus nominetur: et sic fere per totum hic voluntas accipitur.

Sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. De augmento gratiae eodem modo potest disputari sicut de augmento caritatis, de quo supra dictum est, 1 Lib., dist. 17.

Cetera potest homo nolens; credere autem non nisi volens. Intelligendum est de actibus exterioribus, non autem de interioribus: quia diligere nullus potest nisi volens.

Sequitur tardus aut nullus affectus. Iste affectus est per modum operationis praecedentis habitum virtutis: quia ex sola deliberatione rationis procedit: sed affectus perfectus qui delectationem habet est in operatione quae sequitur habitum: quia signum oportet habitus accipere fientem in opere delectationem, ut Philosophus dicit.

|+d27.q1 Distinctio 27, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam distinxit gratiam in operantem et cooperantem, hic quaerit ad quod genus reducat, utrum scilicet sit actus vel qualitas mentis; ponens eandem quaestionem de gratia et virtute: vel quia eadem ratio est de utroque, vel forte quia hujusmodi opinionis fuit quod gratia a virtute non differt.

Dividitur autem in partes duas: in prima movet dubitationem; in secunda determinat eam, ibi: hic videndum est quid sit virtus. Ubi etiam secundum quosdam, 27 distinctio incipit. Circa primum duo facit: primo movet quaestionis dubitationem, ibi: ut autem hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum. Ubi quamdam contrarietatem ex dictis Augustini colligit. Primo enim ponit verba ejus in quibus dicitur, opus virtutis esse bonum usum liberi arbitrii; secundo ibi: quaeritur autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium, ponuntur quaedam verba ejusdem, in quibus dicit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem; quae duo adversantur: quia opus virtutis non est virtus: unde si usus liberi arbitrii est virtus, non est opus virtutis.

Hic videndum est, quid sit virtus. Hic determinat dubitationem: et primo determinat secundum unam opinionem, quod virtus, sive gratia, non sit actus; secundo determinat secundum aliorum opinionem, quod virtus sit actus, ibi: alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum.

Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod virtus seu gratia, non est actus: quo supposito, ostendit secundo, quomodo per gratiam quis mereri dicitur; quod dubium ex praedicta determinatione relinquitur, cum omne meritum in actu consistat, ibi: cum vero ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere; aut intelligitur gratia gratis dans, idest Deus, vel potius gratis data. Circa primum intendit talem rationem. Virtutis causa Deus in nobis est, et non nos. Sed cujuslibet actus nostri causa nos sumus. Ergo nullus actus est virtus. Si ergo gratia est virtus, vel aliquid simile virtuti, gratia non est actus. Circa hoc aliter hoc modo procedit. Primo probat hanc, quod virtutem solus Deus in nobis operetur. Secundo assumit hanc, quod actus quilibet in nobis causatur ex libero arbitrio, ibi: si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est... Consequitur ut virtus non ex libero sit arbitrio. Tertio concludit propositum, ibi: propterea quidam non inerudite tradunt, virtutem esse bonam mentis qualitatem, sive formam, quae animam informat. Primum ostendit tripliciter: primo de virtute in communi per ejus definitionem; secundo de virtute justitiae per auctoritatem Augustini, ibi: sicut de virtute justitiae Augustinus docet; tertio de virtute fidei, quam etiam gratiam nominari dicit, ibi: nam de gratia fidei ephesiis scribens apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit.

Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere; aut intelligitur gratia gratis dans, idest Deus, vel potius gratia gratis data. Ostendo quod gratia non sit actus, hic ostendit quomodo per eam quis mereri dicitur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit propositum; in secunda ex dictis colligit dubitationis solutionem, ibi: ex praemissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia praeveniens meretur augeri. Circa primum tria facit: primo ostendit quod principaliter causa meriti est gratia; secundo ostendit, quomodo per eam quis mereri dicitur, in quantum videlicet per ejus actum quis meretur, ibi: cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa; tertio concludit propositum, ibi: ex muneribus itaque virtutum boni sumus.

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum. Hic determinat quaestionem secundum aliam opinionem in contrariam partem; et circa hoc tria facit: primo ponit eorum opinionem; secundo ponit probationes ipsorum, ibi: quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis sanctorum astruunt; tertio ponit responsiones ad illas probationes secundum primam opinionem, ibi: quibus aliis respondentes, praemissa verba Augustini ita intelligenda fore inquirunt.

Hic quaeruntur sex: 1 in quo genere sit virtus, utrum scilicet in genere actus, vel habitus; 2 de definitione virtutis quam Augustinus in littera ponit; 3 utrum contingat secundum actum virtutis et gratiae ex condigno vitam aeternam mereri; 4 utrum possit aliquis sibi mereri gratiam; 5 utrum possit aliquis sibi mereri gratiae augmentum; 6 utrum unus possit alii primam gratiam mereri.

|a1 Articulus 1: Utrum virtus sit habitus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtus non sit habitus. Ultimum enim rei non ponitur in alio genere quam res ipsa. Sed, ut in 1 caeli et mundi. Philosophus dicit, virtus est ultimum in re de potentia. Ergo non est in genere habitus, sed in genere potentiae.

AG2

Praeterea, potentiae naturales non sunt magis perfectae quam potentiae rationales. Sed potentiae naturales possunt in suos actus sine habitibus mediis, ut patet in duro et molli. Ergo multo fortius hoc possunt rationales potentiae; ergo virtus vel est potentia, vel est actus.

AG3

Si dicatur, quod in potentiis rationalibus requiruntur habitus, ut potentiae determinantur ad unum; contra. Potentia determinata ad unum, semper est in suo actu, nec in alteram partem inclinari potest. Sed potentia rationalis perfecta per virtutem moralem, non est semper in suo actu, cum non contingat semper agere, secundum Philosophum in 1 de somno et vigil.; et quamvis etiam esset in aliquo actu, posset nihilominus in contrarium actum inclinari. Ergo potentia rationalis non determinatur ad unum per habitum.

AG4

Praeterea, praemium respondet merito. Sed meritum est ipse actus bonus liberi arbitrii. Cum igitur virtuti et gratiae debeatur praemium, videtur quod virtus vel gratia sit actus.

AG5

Praeterea, medium est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus est media inter passiones, ut in 2 ethic. Patet. Ergo videtur quod virtus non sit in genere habitus, sed in genere passionis vel actus; nam et actiones animae passiones dicuntur, ut in 6 princip. Dicitur.

SC1

In contrarium est quod Philosophus in 2 eth.

Dicit, quod virtus est habitus electivus in medietate consistens etc..

SC2

Praeterea, ex virtutibus sumus boni. Sed bonitatem gratuitam non habemus ex actibus. Ergo virtus et gratia non est actus.

CO

Respondeo dicendum, quod cum effectus proportionetur suae causae, oportet actum potentiae rationalis ipsi potentiae proportionatum esse.

In actu autem virtutis non solum consideratur substantia ipsius actus, sed etiam modus agendi: non enim qui caste operatur quocumque modo, castus est, sed qui faciliter et delectabiliter, ut ex 1 eth.

Habetur. Delectatio autem ex convenientia causatur, sicut et in sensibilibus patet quod conjunctio convenientis cum convenienti facit delectationem.

Oportet ergo quod actus virtutis procedat a potentia adaptata et assimilata ad hunc actum.

Hoc autem potentia rationalis non habet ex seipsa, cum sit ad utrumlibet. Oportet ergo aliquid potentiae superaddi, ut perfectionem ejus, per quod talem actum educat, undecumque causetur: et hoc dicimus esse habitum virtutis; et ideo dicit Philosophus in 2 ethic., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem.

Hinc etiam est quod potentia perfecta per habitum virtutis tendit in actum consimilem per modum cujusdam naturae: propter quod dicit tullius quod virtus est habitus, modo naturae, rationis consentaneus: sicut enim gravitas deorsum tendit, ita castitas casta operatur. Hinc etiam est quod in natura completa, cujus potentia ad malum flecti non potest, non requiritur habitus quo mediante agat, quia ipsa potentia ex seipsa proportionata est ad actum perfectum, ut in Deo patet. Et sic patet quod prima opinio veritatem continet; secunda vero et a dictis sanctorum discordat, et philosophiae non convenit, sed ex quibusdam auctoritatibus prave intellectis ortum habuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ultimum quod est aliquid rei, non reducitur in aliud genus, sed est in eodem genere, vel per se, sicut ultima pars lineae, vel per reductionem, sicut punctus ad lineam: sic autem virtus non est ultimum potentiae; sed dicitur ultimum ejus per respectum ad actum: quia altissimum in quod potentia elevari potest, est actus quem virtus elicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad suos actus ex seipsis, unde non indigent habitu determinante, sicut potentiae rationales, quae ad utrumlibet sunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod virtutes habent quosdam actus qui continui sunt, nec in eis est interpolatio, quamvis a nobis non sentiatur; non enim virtutes posse otiosas esse aestimant.

Sed actus est duplex: scilicet primus, ut esse est actus formae; et talis actus virtutis continuus est; manente enim castitate continue manet esse castum; et actus secundus, qui est operatio; et hunc non contingit continuum esse; hic enim actus non tantum est virtutis, sed potentiae quam perficit; sicut nulla forma quae non est per se subsistens, habet operationem praeter communicationem subjecti, nec contingit actum aliquem esse vel operationem ex libero arbitrio, et praecipue cum electione, sine qua virtutis actus esse non potest, quin a nobis percipiatur. Et ideo aliter dicendum est, quod natura potentiae per habitum non tollitur, potentiae autem rationalis natura est ut cogi ad unum non possit; unde etiamsi virtute perficiatur, in ipsa erit agere vel non agere, vel hoc

aut contrarium agere; et non oportet quod continue sequatur inclinationem virtutis; habet enim actus virtutis aliquid a potentia, ut scilicet ex necessitate non sit, et aliquid ab habitu, ut scilicet faciliter fiat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod alio modo respondet praemium gratiae et merito: gratiae enim respondet et virtuti sicut ei unde in actu est efficacia merendi; unde secundum quod ex majori gratia procedit actus virtutis, efficacior est in merendo: ipsi autem actui, qui meritum dicitur, respondet sicut ei quo per se meretur; quia, ut in 1 ethic. Dicitur, quemadmodum in olympiadibus non optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes; horum autem quidam, scilicet qui vincunt; ita et eorum qui in vita bonorum et optimorum operantes, illustres fiunt; quod etiam sententiae apostoli congruit, 2 timoth - 2, 5: non coronabitur nisi qui legitime certaverit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod medium dicitur de virtute dupliciter: scilicet essentialiter, et effective.

Essentialiter quidem non est medium inter duas passiones, sed inter duos habitus vitiosos, quibus aliquid ad passiones nos habemus. Nec hoc est essentialiter virtuti, cum aliqua virtus inveniatur quae hoc modo non est medium, scilicet justitia, ut ex 5 ethic., patet. Justitiae enim quasi aequalitati et medio opponitur abundantia ejus qui plus habet quam justum sit, qui ex hoc ipso injustus est, vitium injustitiae habens; et etiam defectus illius qui defraudatus est, qui defectus vitium in eo non est; et ita justitia non est medium inter duo vitia. Effective vero dicitur medium inter passiones, quia in passionibus medium invenit; unde non oportet quod sit in genere passionis.

la2 Articulus 2: Utrum definitio virtutis posita ab Augustino sit conveniens.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter virtutem definiat. Sicut enim in 2 top. Dicitur, nullum genus denominative praedicatur de sua specie. Sed bonitas est genus virtutis; est enim virtus, ut Philosophus in 1 ethic. Dicit, qua quis bonus est, et quae opus bonum reddit. Ergo inconvenienter dicitur virtus bona qualitas.

AG2

Praeterea, illud quod transcendit genus, non debet poni ut differentia generis. Sed bonum transcendit genus qualitatis, cum sit convertibile cum ente. Ergo inconvenienter ponitur ut differentia qualitatis, cum dicitur bona qualitas mentis.

AG3

Praeterea, subjectum quod ponitur in definitione alicujus accidentis, debet esse convertibile cum illo. Sed mens non hoc modo se habet ad virtutem; non enim omnis virtus est in mente sicut in subjecto; sed quaedam in concupiscibili, quaedam in irascibili, et sic de aliis. Ergo inconvenienter ponitur mens ut subjectum commune virtutis in ejus definitione.

AG4

Praeterea, illud quod est alicujus speciei proprium, non debet poni in definitione generis.

Sed rectitudinem appropriat sibi justitia; unde Anselmus dicit, quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata.

Ergo inconvenienter in definitione virtutis communis ponitur: qua recte vivitur.

AG5

Praeterea, quicumque superbit de aliqua re male utitur ea. Sed multi de virtutibus superbiunt; quia, ut Augustinus in regula dicit, superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo falsum est quod dicitur: qua nullus male utitur.

AG6

Praeterea, quicumque recte vivit, non male utitur. Cum ergo dixerit virtutem esse qua recte vivitur, superflue addidit: qua nullus male utitur.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit: qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Sed justificatio non est nisi per virtutem. Ergo falsum est quod sequitur: quam Deus in nobis sine nobis operatur.

AG8

Praeterea, quicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed gratia non est virtus, ut supra dictum est; et tamen hujusmodi definitio convenit sibi. Ergo haec non est definitio virtutis.

AG9

Praeterea, unius rei unica debet esse definitio, sicut et unum esse. Si ergo quaedam aliae definitiones de virtute assignentur, si illae convenientes sunt, videtur quod ista sit incompetens.

CO

Respondeo dicendum, quod Augustinus hic non intendit definire quamlibet virtutem, sed virtutem infusam; et hanc completissime definit, ponendo formalia ipsius, scilicet genus, et differentiam, cum dicit, bona qualitas; et subjectum, quod est materia in qua, cum dicit, mentis; et actum, qui est etiam finis virtutis, cum dicit: qua recte vivitur, et qua nullus male utitur; et causam efficientem, cum dicit: quam Deus in nobis sine nobis operatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in nominibus illis quae exprimunt formas generales, et quae exprimunt formas speciales. Forma enim specialis quae informat subjectum aliquod, non informatur alia forma ejusdem rationis; sicut color non informatur colore, sed forte luce; unde non potest dici color coloratus, sed forte clarus; et similiter nec albedo colorata. Contingit autem quod illud quod est perfectio unius secundum unam rationem, sit perfectum ab alio secundum rationem aliam; sicut lux perficit colorem, et color perficit superficiem, et superficies corpus, cujus terminus est; et ideo perfectio potest dici perfecta; et similiter in omnibus aliis quae exprimunt perfectionem in communi, sicut est hoc nomen bonum; et inde est quod virtus quae dicitur bonitas animae secundum quod perficit eam, potest dici bona secundum quod est perfecta quodam alio, ut ordine ad finem, et regula rationis, a quibus formam habet, et speciem trahit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonum convertatur cum ente, tamen quodam speciali modo invenitur in rebus animatis et habentibus electionem, ut in 5 metaphys. Dicitur. Cujus ratio est, quia bonum dicitur ex ratione finis; et ideo quamvis inveniat in omnibus in quibus est finis, tamen specialius invenitur in illis quae finem sibi praestituunt, et intentionem finis cognoscunt; et inde est quod habitus electivi ex fine speciem sortiuntur; et propter hoc horum habituum bonum et malum sunt differentiae constitutivae, non quidem prout communiter sumuntur, sed per modum jam dictum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in definitione accidentis non debet poni nisi subjectum ejus. Quamvis autem contingat virtutem in aliqua potentia ut in subjecto esse quae essentialiter mens non est, non tamen habet quod sit subjectum virtutis, nisi in quantum aliquid mentis et rationis participat; unde Philosophus in 1 ethic. Dicit, quod rationale est subjectum virtutis, vel rationale essentialiter, vel rationale per participationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Anselmus videtur definire justitiam, non quae est specialis virtus, sed justitiam generalem, quae a Philosopho legalis dicitur, et est idem subjecto cum virtute, differens ratione tantum, ut ex 5 ethic. Patet. Si tamen pro justitia speciali sumatur, sciendum est, quod rectitudo potest accipi dupliciter: vel secundum commensurationem rei ad rem; et sic rectitudinem vindicat sibi justitia, quae aequalitatem in datis et acceptis constituit, ut in 5 ethic.

Dicitur, aut secundum commensurationem actus ad finem, et ad iudicium rationis; et sic rectitudo cuilibet virtuti convenit, et ita sumitur hic.

RA5

Ad quintum dicendum, quod uti aliquo dicitur dupliciter: vel sicut forma, quae est principium usus: et hoc modo virtute nullus male utitur, quia ex hoc ipso quod est usus a virtute procedens, malus esse non potest: vel sicut objecto; et hoc modo virtutibus male uti contingit, sicut patet de illis qui de eis superbiunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod recte vivere contingit duobus, scilicet virtute, et libero arbitrio; sed libero arbitrio contingit male uti: et ideo ad differentiam ejus additur, qua nemo male utitur; quamvis enim qui recte vivit, non male utatur, tamen quomodocumque recte vivere tale est ut eo nullus male utatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus non justificat nos sine nobis consentientibus: quia non cogit ad virtutem, ut Damascenus dicit.

Justificat tamen nos sine nobis virtutem causantibus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod si stricte accipiatur haec definitio, gratiae non convenit: quia per hoc quod dicitur: qua recte vivitur, ostenditur virtus esse principium rectae operationis; non enim sumitur hic recte vivere, secundum quod est esse viventis, sed secundum quod est operatio rei vivae.

Gratia autem non est principium recti operis, nisi mediante virtute; et ideo non est illud quo immediate recte vivitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod si accipiatur definitio rei quae complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, quae est perfecta definitio, tunc unius rei non potest esse nisi una definitio. Dicta autem definitio virtutis complectitur omnes causas ejus, ut dictum est; inveniuntur autem et aliae quae aliquas harum exprimunt, sicut illa Philosophi: habitus electivus in medietate consistens etc. Quae exprimit formalia virtutis, et actum ejus; et illa quae est in 7 phys.: dispositio perfecti ad optimum, exprimit ordinem ad finem: et diversae descriptiones, diversas conditiones virtutis exprimunt; et sic non est inconveniens, si de virtute plures definitiones dantur.

¶a3 Articulus 3: Utrum aliquis possit mereri ex condigno vitam aeternam per actus virtutis.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit ex condigno vitam aeternam mereri per actus virtutis. Primo per id quod habetur ad Rom. 8, 18: non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis. Sed per passiones quas sancti sustinent maxime merentur. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam aeternam mereatur.

AG2

Praeterea, condignum importat aequalitatem dignitatis. Sed impossibile est quod actus humanus aequetur in dignitate praemio vitae aeternae, quod est ipse Deus. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam aeternam mereri possit.

AG3

Praeterea, ille qui reddit quod debet, non meretur ulterius praemium. Sed homo bene operans reddit quod debet, ut dicitur Luc. 17, 10: cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus. Ergo videtur quod nullus ex condigno, recte vivendo, vitam aeternam mereatur.

AG4

Praeterea, a quocumque quis meretur, ille debitor sibi efficitur; quia praemium merito debetur.

Sed Deus non potest effici debitor. Ergo apud ipsum nihil ex condigno mereri possumus.

AG5

Praeterea, nullus meretur praemium apud eum qui ejus opere nec juvatur, nec juvari potest.

Sed Deus nostris bonis operibus non juvatur, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psal. 15 dicitur.

Ergo videtur quod apud ipsum mereri non possumus.

SC1

Sed contra, nihil ex justo judicio redditur, nisi quod quis meretur. Sed vita aeterna corona justitiae dicitur, quia pro ea redditur ex justo judicio, sicut depositum redditur; 2 timoth. 4, 8: in reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. Ergo aliquis coronam justitiae meretur.

SC2

Praeterea, sicut se habet culpa ad poenam, ita et opus virtutis ad gloriam. Sed culpa ex condigno poenam aeternam meretur. Ergo et actus virtutis ex condigno vitam aeternam meretur.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod aliquis vitam aeternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt, quod etiam ex condigno potest quis vitam aeternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere.

Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportionis. Secundum quantitatis aequalitatem ex actibus virtutum vitam aeternam ex condigno non meremur: non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum praemium gloriae, quod est finis ejus. Secundum autem aequalitatem proportionis ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis, quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi: et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem; dum tamen praemium referatur ad idem genus in quo est meritum: ut si praemium est quod omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam aeternam posse mereri, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species justitiae, ut in 5 ethic. Philosophus dicit, scilicet justitia distributiva, et commutativa, quae est in contractibus, ut in emptione, et venditione, justitia commutativa respicit aequalitatem arithmeticae, quae tendit in aequalitatem quantitatis: justitia vero distributiva aequalitatem respicit geometricam, quae est aequalitas proportionis. In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat; quamvis a sanctis quandoque inveniatur metaphorice dictum, quod bonis operibus regnum caelorum emitur, in quantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea: et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod non ex condigno.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus per dictum suum intendit excludere aequalitatem quantitatis; quia non est tanta acerbitas praesentium passionum quam gaudium futurae gloriae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non requiritur ad condignitatem distributivae justitiae aequalitas quantitatum, sed proportionis tantum, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam reddendo quod debet, meretur aliquis: in hoc enim aliquis apud Deum meretur in quo etiam vitae laudabilis apud homines constituitur. Actus autem justitiae est laudabilis, sicut et aliarum virtutum; unde etiam actus justitiae meritorius est quamvis quidam hoc quondam negaverunt et tamen actus

justitiae in redditione debiti, etiam quod homini debetur, consistit; quamvis enim illud quod reddit, quod debitum est alteri, suum non sit; nihilominus tamen modus operationis in quo fundatur, et jus merendi, et laus, ipsius reddentis est, qui voluntarie et propter bonum justitiae reddit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus non efficitur debitor nobis, nisi forte ex promisso, quia ipse bona operantibus praemium repromisit: et ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est. Vel dicendum, quod in justitia commutativa ille apud quem quis meretur, efficitur debitor ei qui meretur, ut patet in illis qui operationes suas locant in servitium aliorum; sed in justitia distributiva non requiritur ratio debiti ex parte ejus qui distribuit: potest enim ex liberalitate aliqua distribuere, in quorum tamen distributione justitia exigitur, secundum quod diversis, prout eorum gradus exigit, proportionabiliter tribuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud tenet in justitia commutativa, sed in distributiva non est necessarium.

ja4 Articulus 4: Utrum aliquis possit mereri gratiam.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis gratiam mereri possit. Justificatio enim non fit nisi per gratiam. Sed in littera dicitur, quod fides meretur justificationem. Ergo per actum fidei aliquis gratiam meretur.

AG2

Praeterea, aliquis bene utendo re temporali quam ab aliquo Domino accepit, meretur rem prius acceptam, ut equum, aut aliquid hujusmodi. Sed usus gratiae non est minoris efficaciae in merendo quam usus rei temporalis. Ergo aliquis bene utens gratia quam accepit, ipsam meretur.

AG3

Praeterea, oratio qua quis orat pro se et de his quae expediunt ad salutem, meretur exaudiri a Deo, ut Augustinus dicit.

Sed si aliquis in gratia existens oret ut si contingat eum a gratia decidere gratia sibi reddatur, pro se petit maxime expediens ad salutem. Ergo meretur gratiam recuperare.

AG4

Praeterea, si Deus dat alicui gratiam, aut dat digno, aut indigno. Si dat indigno, insipiens et injustus est, quod impossibile est. Ergo dat digno. Sed nullus est dignus habere aliquid, nisi qui hoc meruit. Ergo quicumque accipit gratiam prius meruit eam.

AG5

Praeterea, non est minor ordo justitiae apud Deum in distributione gratiae quam in distributione bonorum naturalium. Sed Plato dicit, quod formae non dantur a datore, nisi secundum merita naturae. Ergo nec gratia infunditur nisi secundum merita recipientium.

SC1

Sed contra, illud quod meritis redditur, non gratis datur. Sed quod gratis non datur non est gratia. Ergo gratia meritis non redditur.

SC2

Praeterea, illud quod est principium omnis meriti, non cadit sub merito. Sed gratia est hujusmodi.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod in omni qui meretur, exigitur ut actus ejus sit aliquo modo proportionatus ad id quod meretur: nullus enim meretur nisi id quod secundum suam conditionem potest eum contingere; sicut servus non meretur a Domino ut in hereditatem filiorum admittatur, sed ut mercedem suam recipiat. Gratia vero omnino conditionem humanae naturae excedit: quod patet ex ejus effectu, quia ducit in finem quem nulla creata natura per se attingere potest, propter quod dicitur 1 Cor. 2, 9: quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. Unde donum gratiae nullo modo sub merito cadere potest ejus qui in puris naturalibus est, et multo minus ejus qui in peccato deprimitur.

Sed tamen opera bona ante donum gratiae facta, praemio suo sibi proportionato non carent: causant enim quamdam habilitatem ad gratiam, et secum etiam quamdam honestatem et jucunditatem et pulchritudinem habent, in quibus praecipue eorum praemium consistit; et aliqua etiam per accidens causant, ut bonorum temporalium affluentiam, aut aliquid hujusmodi: quia frequenter, ut Gregorius dicit, Deus in hoc mundo remunerat eum qui praemium futurae gloriae non meretur, ut sic nullum bonum irremuneratum inveniatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto fides dicitur mereri justificationem, quia in justificatione primo apparet motus fidei: oportet enim accedentem ad Deum credere quia est; Hebr. 11, 6.

Non autem ita quod justificatio sub merito cadat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in justitia commutativa contingit quandoque quod praemium, vel id quod est loco praemii, praecedat meritum, ut patet in emptione et venditione: qui enim rem emptam prius accipit quam pretium

solvat, quodammodo praemium ante meritum accipit; quod etiam magis patet in eo qui prius accipit praemium laboris sui quam laborem impendat in obsequium alicujus. In justitia autem distributiva hoc non potest accidere, eo quod ibi praemium redditur secundum gradum et dignitatem personae; et ideo secundum illud quod praecedit meritum, oportet quod praemium attendatur, ex quo quidam constituitur in tali dignitate. Unde cum gratia per modum justitiae distributivae diversis hominibus a Deo detur, non potest esse quod aliquis ex sequentibus actibus mereatur gratiam prius acceptam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod qui sic orat, non meretur sibi gratiam restitui post amissionem: quia per sequens peccatum oratio praecedens mortificatur, sicut et alia bona merita; nec oratio efficax est ad petendum, quia non instanter orat, sed orationem peccando interruptit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod indignum potest sumi dupliciter. Vel negative tantum; et sic Deus dat gratiam indignis, quia his qui non sunt sufficienter ad hoc digni, sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri; nec ex hoc sequitur quod sit injustus, sed liberalis. Vel sumitur contrarie, ut dicantur indigni qui habent voluntatem resistentem gratiae; et talibus gratiam non infundit, quia ad virtutem non cogit, ut Damascenus dicit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potentia materiae est proportionata ad receptionem formae; ideo dispositiones ipsius et habilitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed dispositiones remotae tantum.

la5 Articulus 5: Utrum aliquis possit mereri augmentum gratiae.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit gratiae augmentum mereri. Efficacia enim merendi attenditur secundum quantitatem radicis. Sed si aliquis per actum minoris gratiae majorem gratiam meretur, efficacia merendi excederet radicem gratiae. Ergo non contingit augmentum gratiae mereri.

AG2

Praeterea, quilibet actus meritorius meretur hoc quod sub merito cadit. Si ergo contingit augmentum gratiae mereri, sequitur quod quolibet actu meritorio gratia augmentabitur; quod falsum est.

AG3

Praeterea, ex eisdem principiis ex quibus aliquid innascitur, et augmentatur. Cum igitur principium gratiae sub merito non cadat, videtur quod nec augmentum ejus.

AG4

Praeterea, nullus meretur illud quod est in ejus potestate. Sed in potestate habentis gratiam est ut non tantum in eo quod est persistat, sed ut in melius proficiat. Ergo ipsum profectum gratiae non contingit mereri.

AG5

Praeterea, actus remuneratus non expectat ulterius praemium. Sed si contingeret augmentum gratiae mereri, gratia augmentata actus ille remuneratus foret. Ergo ei ulterius praemium non deberetur, quod est inconveniens.

SC1

Sed contra est, quod Augustinus dicit, quod gratia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici; et ita augmentum gratiae sub merito cadit.

SC2

Praeterea, magis est gratiam perfici quam gratiam augeri. Sed gloria cadit sub merito, quae nihil aliud est quam perfecta gratia. Ergo et augmentum gratiae sub merito cadit.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut culpae redditur duplex poena: una quae comitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus, et hujusmodi, secundum quod Augustinus dicit in Lib. 1 confess., quod inordinatus animus sibi ipsi est poena; alia quae infligitur exterius a iudice Deo vel homine: ita etiam duplex est praemium respondens merito: unum quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia; aliud quod pro bono opere redditur a Deo vel homine, ut vita aeterna et quidquid hoc modo redditur. Ad hoc autem duplex praemium diversimode actus meritorius ordinatur: quia ad primum praemium est proportionatus secundum formam suam: verbi gratia, ex hoc ipso quod est actus ab habitu perfecto procedens, delectabilis est; unde in principium actus reducitur sicut in causam: sed ad praemium quod exterius redditur, ordinatur secundum proportionem dignitatis tantum; ut qui tantum meruit, tantum remuneretur in quocumque bono, et qui tantum peccavit tantum puniatur. Secundum hoc ergo dico quod per actum meritorium contingit mereri augmentum gratiae sicut praemium concomitans naturam actus meritorii, cum naturale sit ut omnis actus possit in acquisitionem vel augmentum similis habitus vel effective vel dispositive.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praemium quod quis meretur, sit majus quam gratia qua meretur, non tamen sequitur quod sit major efficacia merendi in actu quam exigat gratia informans actum. Constat enim quod

per actum meritorium caritate informatum meretur quis caritatem perfectam, qualis est caritas patriae, quae longe major est caritate viae elicente actum meritorium.

Cum enim dicitur, quod efficacia merendi in actu meritorio respondet quantitati gratiae, non intelligitur commensuratio quantitatis praemii ad principium merendi secundum aequalitatem, sed proportionalitas quaedam actus meritorii ad principium merendi: quia quanto caritas et gratia major est, tanto contingit per actum meritorium majus praemium mereri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando actus meritorius se habet ad praemium solum in ratione meriti, tunc verum est quod sicut quis per unum actum ejusdem rationis meretur praemium, ita et per alium. Secus autem est quando actus meritorius se habet ad praemium non solum ut meritum, sed quodammodo ut causa; et sic se habet actus meritorius ad augmentum gratiae; unde non oportet quod quilibet actus meritorius augmentum gratiae mereatur: quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio per quam ex actu consequitur augmentum habitus; sed solum in illo actu quo quis utitur accepta gratia secundum proportionem suarum virium, ut in nullo gratiae Dei desit per negligentiam, ut in 1 Lib., dist. 17, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tam augmentum gratiae quam etiam ipsius infusio est a Deo: sed tamen aliter se habent actus nostri ad infusionem gratiae et augmentum ipsius: quia ante infusionem gratiae homo nondum est particeps divini esse; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed per gratiam infusam constituitur in esse divino; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homo habens gratiam non dicitur posse proficere in melius, quasi ipse gratiam sibi augmentet, cum augmentum gratiae a Deo sit; sed quia homo potest per gratiam acceptam augmentum gratiae mereri, disponendo se, ut majoris gratiae capacior fiat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod praemium concomitans actum non excludit ulterius praemium quod per actum redditur; sicut per hoc quod aliquis delectationem ex actu virtutis sentit, non amittit vitae aeternae praemium, cum non sit eadem ratio praemii utrobique. Ita etiam per hoc quod actum meritorium sequitur augmentum gratiae, non impeditur remuneratio quae consistit in adeptione gloriae.

¶a6 Articulus 6: Utrum aliquis possit mereri alteri primam gratiam.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod unus non possit alteri primam gratiam promereri.

Accidens enim non extendit se ultra suum subjectum.

Sed gratia, quae principium merendi est, accidens est. Ergo efficacia merendi in alium non transit, ut scilicet unus alteri gratiam mereri possit.

AG2

Praeterea, Christi meritum fuit perfectissimum.

Si ergo per alicujus meritum alicui gratia acquiratur, multo fortius hoc per meritum Christi continget. Cum ergo meritum Christi sit sufficientissimum, videtur quod quibus per meritum Christi gratia non acquiratur, nullius meritis gratia acquiratur, praecipue quia pro omnibus passus est, qui vult omnes homines salvos fieri.

AG3

Praeterea, inter alios actus maxime oratio meritoria videtur. Sed una conditio orationis quam Augustinus ponit, est ut homo pro seipso oret.

Ergo videtur quod nullum meritum valeat nisi ei qui meretur.

AG4

Praeterea, actus hominis magis prodest operanti quam aliis. Sed homo sibi ipsi primam gratiam mereri non potest. Ergo multo minus aliis.

AG5

Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus aliquid accideret, non est causa ejus.

Sed si iste paratus est ad gratiam, consequetur eam; et si non est paratus, non habebit, sive alius mereatur, sive non. Ergo videtur quod bonus actus unius non sit causa meritoria gratiae alterius.

SC1

Sed contra est illud quod Augustinus dicit in 1 Lib. De praedestinatione sanctorum, quod unus alii primam gratiam meretur.

SC2

Praeterea, jac. Ult. 16, dicit: orate pro invicem, ut salvemini. Sed salus non est sine gratia.

Cum igitur oratio ecclesiae causa esse non possit, videtur quod unus gratiam alteri mereri possit.

CO

Respondeo dicendum, quod insufficientia causae ex duobus contingere potest: vel ex imperfectione causae, ut quando ignis est parvus qui calefacere non potest; aut ex impedimento quod accidit circa effectum, ut si ligna aqua humectantur; et ita cum meritum quodammodo sit causa praemii, dupliciter contingit ut actus meritorius non sufficiat ad praemii consecutionem: vel ex imperfectione actus, vel ex impedimento ejus qui praemium consequi debet. Sed imperfectio actus potest esse duplex: aut ita quod actus sit extra genus talis perfectionis quae meritum causat, sicut sunt actus gratiam praecedentes; et hoc modo dicitur quod actibus talibus non meretur quis gratiam sibi ex condigno, sed solum ex congruo: aut est in genere talis perfectionis, quae tamen propter sui parvitatem non sufficit ad merendum; et hoc modo dico quod actus habentis gratiam se habent ad acquirendam gratiam alteri: sufficit enim gratia ad hoc ut homo per eam sibi ipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima gratia, quae quodammodo in alios redundet: et propter hoc dicitur, quod Christus, de cujus plenitudine omnes accipimus, joan. 1, omnibus ex condigno meruit; sed nullus alius alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo; ita tamen quod est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo.

Quantumcumque autem gratia perfecta sit quae opus meritorium causat, potest impediri effectus meriti vel praemii, dummodo dicatur unus alteri mereri. Sed dicitur aliquis alter vel alius dupliciter: vel secundum subjectum, sicut sunt diversae personae, et hoc modo constat quod etiam meritum Christi, nedum merita aliorum, in multis effectum non consequitur, propter eorum indispositionem: aut secundum accidens et secundum rationem, sicut dicitur quod socrates in foro est alter a seipso in domo, sicut ipse hodie est alter a seipso cras; et inde est quod quando aliquis hodie meretur vitam aeternam ut habeat eam in fine vitae suae, licet meritum sit sufficiens quantum in se est, tamen potest impediri ne effectum consequatur, per peccatum quod intervenit cras et post cras, ratione cujus dicitur praecedens meritum mortificatum esse. Sed praemium illud quod quis sibi meretur, quod est concomitans meritum, impediri non potest. Secundum hoc ergo patet ex dictis quod aliquis alteri gratiam mereri potest ex congruo et non ex condigno: nec tamen necessarium est quod ille gratiam accipiat, cum aliquis ei gratiam meretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur quod accidens non excedit suum subjectum, non intelligitur quod accidens non possit esse principium actionis in aliud subjectum tendentis: quia hoc etiam falsum est in omnibus actionibus naturalibus: sed quia accidens non habet esse extra proprium subjectum, nec habet virtutem agendi nisi secundum conditionem sui subjecti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod meritum Christi est sicut radix omnium meritorum, a quo omnium merita efficaciam trahunt; unde est quodammodo sicut causa universalis, quam oportet ad effectus determinatos applicari per causas particulares, sicut sunt sacramenta et orationes ecclesiae; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus, quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ponit conditiones orationis quam necesse est modis omnibus exaudiri; et quia oratio quae pro altero fit, potest impediri per indispositionem alterius, inde est quod orationis conditionem ponit, ut pro se quis oret. Nec tamen sequitur quod oratio unius alterum non juvet, si impedimentum non interveniat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis plus prosit alicui suum opus quam alienum, dummodo sit aequalitas in utroque, tamen opus alienum informatum gratia plus accedit ad meritum condigni in quantum ex radice gratiae procedit, quam opus proprium quod ex puris naturalibus causatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod frequenter contingit quod per orationem sanctorum hominibus offeruntur occasiones ut se ad Deum convertant et ad gratiam recipiendam praeparent; qua praeparatione facta, et gratia eis infunditur. Quamvis autem sanctis non orantibus homines salvarentur, si se praepararent ad gratiam, non tamen sequitur quod etiam praeparatis suffragia sanctorum non conferant: quia Deus hoc modo praevideat et ordinavit ut per horum merita illi gratiam accipiant.

EX

Praemittendum est tria esse genera bonorum.

Sciendum est, quod ista divisio boni est secundum quantitatem ipsius non absolutam, sed in comparatione ad hominem; unde contingit quod idem secundum diversas comparationes sub diversis membris cadat: potentiae enim naturales hominis comparatae ad ipsum cujus sunt media, bonae sunt, quia sine eis non recte vivitur; contingit tamen eis recte non uti; comparatae vero ad alium cadunt sub minimis bonis, quia sine auxilio alterius hominis homo potest bene vivere. Sumitur divisio ista secundum diversos gradus in approximatione ad ultimam perfectionem hominis, quae consistit in operatione perfecta, secundum quam contingit recte vivere; ad quam homo quibusdam juvatur quasi organice et instrumentaliter, ut Philosophus dicit, sicut sunt bona fortunae, quae quidem non pertinent ad necessitatem recte vivendi, cum sine eis recta vita esse possit; sed sunt sicut expeditia ad rectam vitam, ut homo facilius operetur, his quasi adminiculis sustentatus.

Quaedam vero sunt quae per se conferunt ad rectam vitam, sicut ministrantia substantiam actus; et huiusmodi computantur inter media bona, sine quibus nullus recte vivit, quibus tamen aliquis potest etiam perverse vivere. Aliqua vero sunt quae conferunt ad rectam vitam, quasi dantia perfectionem ipsi actui, recte informando ipsum, sicut sunt habitus virtutum et gratiarum; et haec magna bona dicuntur, quia propinquissima sunt operationi perfectae in qua est ultima hominis perfectio.

Virtutibus nemo male utitur. Verum est quasi habitu informante usum: utitur tamen eis aliquis male quasi objecto.

Et bonus usus liberae voluntatis qui virtus est; idest actus virtutis, ut Magister in fine exponit.

Si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est... Consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio. Hic expresse videtur Magister huiusmodi opinionis esse quod gratia et virtus sint idem; nisi forte hoc exponeretur, quia gratia in operationem non nisi mediante virtute procedit: sed tamen supposito quod gratia non sit virtus, eadem Magistri rationis vis erit: non enim minus est manifestum de gratia quam de virtute, quod a solo Deo in nobis sit.

Unde apparet vere quia caritas est spiritus sanctus. Hic loquitur Magister secundum suam opinionem quam in 1 Lib. Supponit, scilicet caritatem in nobis nihil aliud quam spiritum sanctum esse. Non autem oportet hoc de caritate opinari, quia ipsa virtutes informat et sanctificat, sicut hic concludere videtur: hoc enim contingit ex hoc quod caritatis objectum est finis ultimus; unde ipsa mediante omnes virtutes ad ultimum ordinantur.

|+d28.q1 Distinctio 28, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de gratia secundum veritatem, hic excludit quosdam errores circa gratiam; et dividitur in partes duas: in prima excludit errorem Pelagii, qui gratiae derogabat; in secunda excludit errorem Joviniani et Manichaei, qui negabant liberum arbitrium, ibi: id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieronymus... Docet. Prima dividitur in duas: in prima narrat positiones Pelagii; in secunda inducit rationes ipsius, ibi: quod vero dicunt, hominem sine gratia, per liberum arbitrium omnia jussa implere, huiusmodi inductionibus muniunt. Ponuntur ergo quatuor rationes: quarum prima est, quod sine gratia potest homo perfecte legem Dei implere ex solo libero arbitrio, quamvis gratia ad hoc detur ut facilius homo impleat, ad quod etiam nos Deus juvat instruendo per suam legem; secunda positio consequens ex prima est, quod non oportebat orare neque pro fidelibus neque pro infidelibus, cum ex seipsis homines bene vel male operari habeant, et hoc ibi: destruunt et orationes quas facit ecclesia; tertia est, quia dicunt, quod homo ex propriis actibus gratiam Dei meretur, ibi: gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari; quarta est, quia hominem sine peccato originali nasci dicunt, et hoc ibi: parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci.

Quod vero dicunt sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, huiusmodi inductionibus muniunt. Hic ponitur confirmatio praedictarum rationum; et dividitur in partes sex, secundum sex auctoritates Augustini quae inducuntur, ex quibus error Pelagii confirmari videtur; secunda incipit ibi: similiter etiam innitebatur Pelagius verbis Augustini; tertia, ibi: alibi etiam Augustinus dicit; quarta, ibi: sic etiam intelligendum est quod in eodem ait; quinta, ibi: in expositione quoque quarumdam propositionum epistolae ad Romanos quaedam Augustinus inserit quae videntur huic doctrinae gratiae adversari; sexta, ibi: illud etiam diligenter est inspiciendum.

Hic quinque quaeruntur: 1 utrum sine gratia homo aliquod bonum facere possit; 2 utrum sine gratia possit homo vitare peccatum; 3 utrum homo sine gratia possit mandatum legis implere; 4 utrum sine gratia, saltem gratis data, possit se homo ad gratiam praeparare; 5 utrum sine gratia possit homo scientiam veritatis habere.

|a1 Articulus 1: Utrum homo possit facere aliquod bonum sine gratia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum bonum facere possit. Quia, sicut joan. 15, 5, dicitur a Christo discipulis: sine me nihil potestis facere. Sed Deus non habitat in nobis nisi per gratiam. Ergo videtur quod sine gratia homo nihil boni facere possit.

AG2

Praeterea, cogitatio boni praecedit operationem ejusdem. Sed dicitur 2 corinth. 3, 5: non sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis. Ergo videtur quod multo minus sine gratia bonum operari possumus.

AG3

Praeterea, sicut dicit Augustinus ad bonifacium Papam, non potest homo aliquod bonum velle, nisi juvetur a Deo qui malum velle non potest. Sed adjutorium ejus qui malum velle non potest, scilicet Dei, est gratia ipsius.

Ergo homo sine gratia bonum nec velle nec facere potest.

AG4

Praeterea, non potest homo esse justus et bonus sine gratia. Sed in hoc quod aliquis bona et justa operatur, justitia et bonitas hominis attenditur.

Ergo homo sine gratia non potest aliquod bonum facere.

AG5

Praeterea, nihil potest in effectum qui est ultra suam perfectionem. Sed boni actus excedunt bonitatem naturalium potentiarum: quia computantur inter magna bona, cum potentiae inter media bona computentur. Ergo homo per potentias naturales sine additione gratiae non potest in bonam operationem.

SC1

Sed contra, nulli fit admonitio vel praeceptum de eo quod facere non potest. Sed quotidie homines admonentur ut bona faciant. Ergo bona facere est in eorum potestate, etiam sine gratia.

SC2

Praeterea, secundum Damascenum nulla res destituitur propria operatione. Sed bona operatio hominis est propria ejus, idest secundum rationem ordinatam, sicut et malum hominis est contra rationem esse, ut dionysius dicit. Ergo homo per se sine gratia adjuncta potest in bonam operationem.

CO

Respondeo dicendum, quod cum virtus essentiam consequatur, oportet quod secundum diversitatem naturarum sit diversa facultas ad operandum: quod quidam non attendentes, pari modo operationem liberi arbitrii et rerum naturalium determinaverunt, credentes quod sicut lapis de necessitate suam operationem habet, ut eat deorsum nisi aliquid impediatur, ita etiam homo necessario operationes suas exercent secundum congruentiam alicujus naturae in ipso existentis: et quia in homine consideratur duplex natura; una scilicet intellectualis, ex qua inest homini inclinatio ad appetendum per se desiderabilia et honesta; et altera sensibilis, secundum quam pronus est ad appetendum et ad concupiscendum ea quae sunt delectabilia secundum sensum, ideo ad haec duo respicientes haeretici, contrarias haereses ex eadem radice prodeuntes confecerunt: quorum quidam, scilicet Joviniani, attendentes ad intellectualem naturam, hominem de necessitate bene operari, et nunquam posse peccare asserebant; alii vero, scilicet Manichaei, respicientes ad naturam sensibilem, quam secundum se malam esse dicebant, et a malo Deo originem habuisse, dixerunt, quod homo de necessitate peccat, nec bonum facere potest, in hoc penitus liberum arbitrium utriusque destruentes: non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud, ut supra dictum est.

Et ideo alii naturam liberi arbitrii salvare volentes, in alium errorem prolapsi sunt, scilicet pelagiani, facultatem liberi arbitrii ampliarentes; dicunt enim, quod quia liberum arbitrium de se non est determinatum ad aliquod opus, sed ex ipso pendet determinatio cujuscumque operis; ideo homo per liberum arbitrium in quodlibet bonum opus potest sine aliqua gratia superaddita, etiam in opus meritorium, non attendentes quod opus meritorium non determinet genus actus, sed efficaciam.

Genera enim actuum distinguuntur secundum diversitatem objectorum: et quia liberum arbitrium ad nullum objectum determinatum est, ideo in quodlibet genus actus ex se potest, ut videlicet facere fortia, et justa, et hujusmodi. Sed actus meritorius habet efficaciam excedentem naturalem virtutem in quantum est efficax ad illud praemium consequendum quod facultatem naturae excedit; et ideo quod opus sit meritorium, non potest liberum arbitrium ex seipso, nisi sublevetur per habitum qui etiam naturae facultatem excedat, qui gratia dicitur.

Et ideo secundum fidem catholicam, in medio contrariorum haeresum incedendum est, ut scilicet dicamus hominem per liberum arbitrium et bona et mala facere posse; non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiae: sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitae talem actum facere qualem facit virtuosus quo ad modum agendi, licet possit tale facere quantum ad genus operis: ut ly per se non excludat divinam causalitatem, secundum quod ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni, ut dicitur Isai. 26, 13: omnia opera nostra operatus es in nobis Domine; sed excludit habitum aliquem creatum naturalibus superadditum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dixit Magister, gratia dupliciter dicitur: uno modo donum gratuitum; alio modo ipse Deus gratis dans.

Dona autem gratuita proprie dicuntur quae naturalibus superaddita sunt: sine quibus donis homo multa bona facere potest, quamvis non meritoria; nihil tamen boni potest facere sine gratia Dei, secundum quod intelligitur gratia ipse Deus gratis dans, eo quod ipse est principium omnis boni non tantum in hominibus sed etiam in aliis creaturis: et sic intelligendum est quod dicitur: sine me nihil potestis facere; et sic etiam potest intelligi quod apostolus dicit, quod non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.

Vel intelligendum est de cogitatione illorum quae ad fidem pertinent, quae capacitatem naturalis rationis excedunt; et ad haec homo sufficiens non est sine gratia fidei.

RA2

Unde patet responsio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus non tantum juvat nos ad bene agendum per habitum gratiae, sed etiam interius operando in ipsa voluntate, sicut in qualibet re operatur, et exterius occasiones et auxilia praebendo ad bene

agendum; et sine his omnibus nullus bene facere potest: oportet enim quod sicut motus difformes regulantur a motu uniformi, ita voluntates nostrae, quae in bonum et malum flecti possunt, dirigantur ab illa voluntate quae non nisi recta esse potest. Vel dicendum, quod intelligit de bono meritorio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquis potest dici justus dupliciter: vel justitia civili, vel justitia infusa.

Justitia autem civili potest aliquis justus effici sine aliqua gratia naturalibus superaddita; non autem justitia infusa. Neutra tamen justitia consistit in hoc quod est justa operari: non enim quicumque justa operatur, justus est, sed qui haec operatur sicut justus, ut 2 ethic. Dicitur. Unde non sequitur, si etiam justitia civilis sine gratia haberi non posset, quod homo per liberum arbitrium non posset justa operari.

RA5

Ad quintum dicendum, quod bonum opus dicitur dupliciter. Vel opus quod est a virtute procedens, ea informatum; et hoc opus bonum naturalem perfectionem rationis excedit, sive sit virtus acquisita, sive infusa; unde talis actus non elicitur a potentia nisi sit per habitum virtutis perfecta.

Est autem aliud bonum opus etiam virtutem antecedens, quod virtutem acquisitam causat, et ad infusam disponit, ut patet in eo qui justa operatur non sicut justus, quia indelectabiliter; et talis operatio naturalem perfectionem rationis non excedit, quia tota rectitudo hujus operis est secundum regulam rationis, in qua sunt principia juris, quibus opus bonum regulatur; nisi forte secundum quod quaelibet operatio excedit potentiam, sicut complementum ejus.

¶a2 Articulus 2: Utrum homo sine gratia possit vitare peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia non possit peccatum vitare. Primo per hoc quod supra, dist. 25, Magister dixit, quod homo ante reparationem gratiae, per liberum arbitrium non potest non peccare etiam mortaliter.

Ergo sine gratia homo vitare non potest peccatum.

AG2

Praeterea, per peccatum in aliquo libertas arbitrii immutata est. Sed homo in primo statu hoc habuit quod bonum facere poterat, sed non meritorium in statu naturalium. Ergo saltem in hoc per peccatum etiam immutatum est liberum arbitrium, quod homo vitare peccatum non possit.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit in libro de vera relig., quod natura superba necesse habet alii invidere: eadem autem ratione qui est in uno peccato, necesse habet in aliud peccatum cadere.

Sed quantum ad praesentem statum, quilibet homo vel est in peccato, vel in statu gratiae. Ergo videtur quod si non est in gratia, peccatum vitare non possit.

AG4

Praeterea, habens pedem claudum, non potest ambulare nisi claudicando. Sed peccatum est sicut quaedam curvitas voluntatis. Ergo homo in statu peccati existens non potest non peccare.

AG5

Praeterea, mors ex peccato consecuta est, ut Rom. 5 dicitur. Ergo ubi est necessitas moriendi, ibi est necessitas peccandi. Sed in statu isto inest nobis necessitas moriendi. Ergo et necessitas peccandi.

AG6

Quicumque tentationi resistit, tentantem vincit.

Sed vincenti praemium aeternum promittitur, apocal. 2 et 3. Cum ergo ad praemium aeternum nullus sine gratia venire possit, videtur quod nec sine ea aliquis possit tentationi resistere, peccatum vitando.

SC1

Sed contra, Gregorius dicit, quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem. Sed quod est per voluntatem, non est per necessitatem. Ergo homo non necessario a peccato superatur; sed illud vincere potest.

SC2

Praeterea, ubicumque est necessitas agendi, ibi est virtus activa determinata ad unum. Sed hoc est contra rationem liberi arbitrii. Ergo homo in peccato existens non habet necessitatem peccandi: sed peccatum vitare potest.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, quidam haeretici posuerunt in nobis naturam quamdam esse malam, quae hominem necessario ad peccandum impellit. Hic autem error, ut dictum est, omnino liberum arbitrium excludit, et naturam rationis et voluntatis; unde nec fidei nec philosophiae consonat.

Alii vero naturam liberi arbitrii servare volentes, dicunt quidem, quod homo secundum naturalem suam virtutem hoc modo conditus est ut peccatum vitare possit; sed per peccatum virtus illa adeo immutata est ut homo in peccato existens vitare peccatum non possit, sed in aliud peccatum praecipitetur, nisi per gratiam liberetur. Ne autem omnino peccatum necessarium ponere videantur, dicunt, quod homo in peccato mortali existens potest quidem hoc vel illud peccatum vitare, non tamen omnia; sicut etiam de venialibus dicitur. Dicunt etiam, quod

potest homo in peccato mortali existens ad tempus stare, ne in peccatum cadat, sed non diu. Ista autem positio multipliciter apparet falsa. Primo, quia cum peccatum bona naturalia non tollat, sed diminuat; illud quod ad naturam potentiae naturalis pertinet, homo per peccatum amittere non potest, etsi in illo infirmetur. Cum igitur libera electio vel fuga boni seu mali, ad naturam liberi arbitrii pertineat; non potest esse ut per peccatum subtrahatur homini facultas fugiendi peccatum; sed solum quod minuat, ita scilicet quod illud peccatum quod homo ante vitare de facili poterat, postmodum difficulter vitet. Similiter etiam quod inducunt de peccato veniali, non est simile: quod enim non possumus omnia venialia peccata vitare, sed singula, praecipue propter primos motus dicitur, ad quos non requiritur deliberatio consensus; sed sunt quidam subiti motus; unde dum homo uni obstare nititur, ex alia parte alius motus insurgit. Sed peccatum mortale requirit consensum determinatum; unde si potest vitare hoc et illud, potest eadem ratione vitare omnia.

Nec iterum potest dici, quod ad tempus vitet, et non diu: quia liberum arbitrium resistens malo, non efficitur infirmum ad malum vitandum, sed multo fortius; unde multo magis postea potest vitare peccatum quam ante.

Et ideo cum aliis dicendum est, quod vitare peccatum intelligi potest dupliciter: aut peccatum jam commissum, aut peccatum committendum. Si intelligatur de peccato jam commissum, sic homo in peccato mortali existens, non potest peccatum vitare sine gratia: quia non potest se a peccato praeterito absolvere, et a reatu culpa, nisi per gratiam liberetur; et in hoc errabat Pelagius aestimans hominem propriis virtutibus sine gratia posse se a peccatis praeteritis absolvere satisfaciendo. Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mortali existat. Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, et mala repelluntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut videre dicitur dupliciter, scilicet habere visum, et uti visu, ita et peccare; unde cum dicitur, quod homo non potest non peccare ante reparationem, intelligitur habere peccatum; sed non potest intelligi quod non possit non uti peccato.

RA2

Ad secundum dicendum, quod libertas arbitrii immutata est per peccatum, sed non ablata.

Quod autem dicitur, ut liberum arbitrium omnino non possit quod prius poterat, hoc ablationem facultatis designat, et non solum diminutionem; sed hoc ad diminutionem pertinet ut quod prius facile poterat, postmodum non sine difficultate et pugna possit, quantum ad vitationem mortalium; sed venialia omnia non potest vitare, propter rebellionem carnis ad spiritum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini non est intelligendum de necessitate absoluta, sed conditionata, quae est necessitas finis. Vir enim superbus si fini suo inhaerere vult, ut scilicet propriam excellentiam quaerat, necesse habet ut invidet excellentiae aliorum, quae propriae excellentiae derogat; sed qui semel per superbiam peccavit mortaliter, non propter hoc necesse habet ut semper in actum superbiae exeat: potest enim de uno peccato in contrarium peccatum transire, vel in bonum ex genere; et ideo non est necessarium quod invidet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa tenet in illis quae agunt propter necessitatem naturae, in quibus de necessitate operatio sequitur secundum exigentiam perfectionis et defectum operantis: non autem tenet in voluntariis: quia homo habens virtutem potest non uti virtute, sed in contrarium usum exire: et similiter habens habitum vitiosum, potest non uti habitu illo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod mors non respondet pro poena cuilibet peccato, sed peccato primae transgressionis, ex quo tota natura infecta est; unde sicut a necessitate moriendi homo non liberatur nisi per gratiam, ita et a necessitate subjacendi illi peccato per originem a parentibus in posteros transfuso. Non tamen oportet quod homo necessario in peccatum mortale actuale labatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliud est resistere peccato, et aliud victoriam de peccato habere.

Quicumque enim vitat peccatum, peccato resistit; unde hoc potest fieri etiam sine gratia: nec oportet quod tunc homo resistendo peccato, mereatur praemium aeternum. Sed ille proprie vincit peccatum qui potest pertinere ad hoc contra quod est pugna peccati. Hoc autem non potest esse nisi in eo qui opus meritorium operatur; unde talis victoria vitam aeternam meretur, et sine gratia non fit.

¶a3 Articulus 3: Utrum homo possit implere praecepta Dei sine gratia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia Dei praecepta implere non possit.

Qui enim mandata Dei servat, vitam aeternam meretur, ut dicitur Luc. 10, 28: hoc fac, et vives.

Sed hoc non potest homo sine gratia. Ergo nec mandata legis implere.

AG2

Praeterea, caritas non potest sine gratia haberi. Sed dilectio caritatis est in praecepto, Matth. 22. Ergo praecepta non possunt sine gratia impleri.

AG3

Praeterea, ut supra Augustinus probavit, virtutes in nobis solus Deus operatur. Sed actus virtutum sunt in praecepto. Ergo praecepta ex nobis ipsis implere non possumus.

AG4

Praeterea, expresse hoc videtur per illud actuum 15, 10: hoc est onus quod neque nos neque patres nostri portare potuimus. Sed onus illud sunt praecepta legis. Ergo praecepta legis homo per se implere non potest.

AG5

Praeterea, nullus damnatur nisi pro peccato omissionis vel transgressionis. Sed nullus damnatur qui praecepta legis implet. Si ergo homo potest sine gratia praecepta legis implere, cum etiam possit sine gratia, ut dictum est, peccatum mortale vitare, videtur quod homo possit sine gratia damnationem penitus vitare. Sed quicumque non damnatur, est in gloria. Ergo homo sine gratia poterit ad gloriam pervenire: quod est omnino haereticum.

SC1

Sed contra, Hieronymus, dicit: qui Deum dicit praecipere impossibilia, anathema sit. Sed impossibile est homini illud quod implere non potest. Ergo mandata Dei homo per se implere potest.

SC2

Praeterea, Deus non est magis crudelis quam homo. Sed homini imputatur in crudelitatem, si obliget aliquem per praeceptum ad id quod implere non possit. Ergo hoc de Deo, nullo modo est aestimandum; et ita sine gratia homo per se legis praecepta implere potest.

CO

Respondeo dicendum, quod de praeceptis legis dupliciter contingit loqui: aut quantum ad id quod directe cadit in praecepto, aut quantum ad intentionem legislatoris. Directe autem cadit in praecepto actus virtutis quantum ad substantiam operis; et non quantum ad modum agendi, quem circa ipsum virtus ponit: hoc enim directe alicui praecipitur quod statim in ipso est ut faciat illud. Non autem est in homine ut faciat actum virtutis eo modo quo virtuosus facit, prius quam virtutem habeat, vel acquisitam vel infusam.

Sed intentio legislatoris est, ut in 2 ethic.

Dicitur, cives facere bonos, et per assuetudines operum quae praecipuntur, inducere ad virtutem: et huic consonat verbum apostoli 1 timoth. 1, 5: finis praecepti caritas est; ad hoc enim data sunt praecepta legis, ut homines in dilectionem Dei et proximi instituantur. Est ergo intentio legislatoris non tantum ut haec opera fiant, sed ut ex caritate fiant. Dicendum est ergo, quod praecepta legis, quantum ad id quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente; si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso: sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia impleri non possunt: quia donum caritatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum. Sed si gratia pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante, accipiatur, tunc dicendum, quod neutro modo homo sine gratia praecepta implere potest; et ideo Pelagius erravit, qui simpliciter impleri praecepta legis posse sine gratia posuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta legis non qualitercumque observata in vitam aeternam inducunt; sed solum secundum quod opera quae praecipuntur, caritate informata sunt secundum quod cadunt sub intentione legislatoris; et hoc modo planum est quod sine gratia servari non possunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem; ita etiam est de caritate; potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt: et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub praecepto directe cadere, et non solum secundum quod a caritate procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus virtutum non sunt in praecepto, secundum quod a virtute procedunt, sed quantum ad substantiam operis, ut dictum est, secundum quod contingit aliquem facere justa, etiamsi non faciat ut justus facit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc dictum est propter multitudinem praeceptorum veteris legis, praecipue quantum ad caeremonialia, quae nunquam multitudo populi observaverat, et non nisi cum magna difficultate observari poterant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod homo etsi nunquam transgrederetur vel omitteret, nihilominus tamen peccato originali subjectus esset, a quo non nisi per gratiam liberari potest: pro quo merito subiret damnationem, et etiam ad legitimam aetatem deveniens in hoc ipso peccaret quod se ad gratiam non praepararet; unde etiam pro tali negligentia puniretur. Si autem praepararet se faciendo quod in se est, proculdubio gratiam consequeretur per quam vitam aeternam mereri posset.

[a4 Articululus 4: Utrum homo possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia. Primo per id quod dicitur hierem. 10, 23: non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos. Sed nullus praeparatur ad gratiam nisi gressus ejus dirigantur, et viam salutis quaerat. Ergo non est in potestate hominis ut se ad gratiam praeparet.

AG2

Praeterea, illud quod est in potestate hominis, non est necessarium ut homo ab alio petat.

Sed quod homo praeparetur ad gratiam, petendum est a Deo, ut patet in Psal. 85, 2: deduc me, Domine, in via tua. Ergo praeparatio ad gratiam non est in potestate hominis.

AG3

Praeterea, illud quod visibiliter factum est in quibusdam qui gratiam consecuti sunt, probabile est etiam in aliis, saltem invisibiliter, fieri; cum eadem ratio sit de uno et de omnibus. Sed quidam, cum etiam gratiae resisterent, per speciale munus gratiae ad gratiam praeparati sunt, ut patet in conversione Pauli. Ergo etiam alii sine gratia, saltem gratis data, ad gratiam praeparari non possunt.

AG4

Praeterea, Hebr. 11, 6: oportet accedentem ad Deum credere quia est. Sed fides non potest haberi nisi per gratiam: Dei enim donum est, ut ad Ephes. 11, 8 dicitur. Ergo cum nullus se ad gratiam praeparet nisi accedendo ad Deum, videtur quod sine munere gratiae homo se ad gratiam praeparare non possit.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit, quod timor servilis inducit caritatem sicut seta linum. Sed timor servilis est donum spiritus sancti. Ergo per gratiam gratis datam homo praeparatur ad gratiam gratum facientem.

SC1

Sed contra, zachar. 1, 3, dicitur: convertimini ad me... Et ego convertar ad vos. Sed conversio quam nobis indicit, non videtur esse aliud quam praeparatio ad receptionem gratiae. Ergo hoc primo a nobis exigitur ut ad gratiam praeparemur, quam quod Deus ad nos gratiam infundendo convertatur.

SC2

Praeterea, Anselmus dicit: quod aliquis non habeat gratiam non est ex hoc quod Deus non velit eam dare, sed quia homo non vult accipere.

Ergo si homo vult accipere, Deus eam dabit. Sed illud quod in voluntate hominis constitutum est, in potestate liberi arbitrii est. Ergo in potestate liberi arbitrii est, ut homo ad gratiam se praeparet.

CO

Respondeo dicendum quod gratia dupliciter potest accipi: vel quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab ipsa divina providentia, qua omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quae ipsis conveniunt: vel aliquod donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo confertur. Si ergo primo modo accipitur gratia, nulli dubium est quod homo sine gratia Dei non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem: ut enim in 8 physic.

Ostenditur, mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo movente per modum excitantis: omne enim motum necesse est ab alio moveri. Nec differt quidquid sit illud quod hujusmodi variationis occasionem praebet, quasi voluntatem excitando; sive sit admonitio hominis, vel aegritudo corporis, vel aliquid hujusmodi: quae omnia constat divinae providentiae subjecta esse et in bonum electorum ordinata. Unde quidquid illud fuerit quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest: et sic sine gratia gratis data homo se ad gratiam non praeparat, etiamsi gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo ad gratiam gratum facientem praeparatur. Si autem accipitur gratia pro aliquo munere habituali animae infuso, sic duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod nullus potest se ad gratiam gratum facientem praeparare, nisi per aliquod lumen menti infusum, quod est donum gratiae gratis datae. Istud autem non videtur conveniens: quia praeparatio quae est ad gratiam, non est per actus qui sint ipsi gratiae aequandi aequalitate proportionis, sicut meritum aequatur praemio; et ideo non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam habendam praeparat sint naturam humanam excedentes: sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dispositiones materiales ad ipsam; unde non exigitur ad hoc ut homo ad gratiam se praeparet, aliquod aliud lumen gratiae praecedens. Et praeterea secundum hoc esset abire in infinitum: quia illud etiam lumen gratiae gratis datae non datur alicui nisi qui ad illud recipiendum se praeparavit; alias omnibus daretur: quod non potest intelligi; nisi forte gratia gratis data dicatur naturale lumen rationis, quod pertinet ad bona naturalia, et non ad gratuita, nisi large accepta. Si autem praeparatione indiget talis gratia gratis data, tunc redibit quaestio de ista praeparatione, utrum in eam possit homo ex se, vel non: et sic vel abiretur in infinitum, vel erit devenire ad aliquam gratiam ad quam homo per se praeparare potest se.

Sed non est ratio efficax quare hoc magis in una gratia sit quam in alia. Et ideo aliis consentiendo dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare: faciendo enim quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est quod in potestate liberi arbitrii constitutum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod directio gressus spiritualis non potest esse nisi a Deo, sine cujus providentia nullum bonum contingit. Nec tamen oportet quod hoc per aliquem habitum infusum fiat, si directio gressuum ad praeparationem ad gratiam gratum facientem praecedentem referatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo non potest se ad gratiam praeparare, nec aliquod bonum facere sine Dei auxilio; et ideo rogandus est ut nos ad se convertat, et etiam alios. Nec tamen oportet quod illud auxilium semper sit per aliquem habitum infusum; sed potest esse per multa quae exterius sunt salutis occasio, et per ipsum actum interiorem quem Deus in nobis causat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod claritas illa quae circumfulsit Paulum, fuit claritas corporalis, quae fuit quaedam occasio quae ipsum induxit ut se ad gratiam habendam praepararet, dejiciendo ipsum et conterendo: et cum se ad gratiam praeparavit, gratiam consecutus est. Non tamen oportet quod antequam gratiam gratum facientem acceperit, sibi aliquod lumen gratiae gratis datae infusum fuerit; unde non dicitur, quod intus in ipso fulserit claritas sed quia eum circumfulsit, quasi exterius.

Ita etiam aliis qui ad Deum convertuntur, occasiones salutis Deus praeparat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam ad fidem habendam aliquis se praeparare potest per id quod in naturali ratione est; unde dicitur, quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit illud quod est necessarium ad salutem, vel inspirando, vel doctorem mittendo.

Unde non oportet quod habitus fidei praecedat praeparationem ad gratiam gratum facientem; sed simul homo se praeparare potest ad fidem habendam, et ad alias virtutes et gratiam habendam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis per timorem servilem caritas inducatur; tamen non est necessarium ut timor servilis caritatem praecedat; timor enim servilis semper cum peccato mortali habetur. Multi autem caritatem consecuti sunt qui nunquam mortaliter peccaverunt. Unde objectio nihil probat ad propositum.

¶a5 Articulus 5: Utrum homo possit scire aliquid verum sine gratia.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sine gratia homo nihil verum scire possit. Primo per id quod dicitur 1 Cor. 12, 3: nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in spiritu sancto; ubi dicit Ambrosius quod omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Sed spiritus sanctus non habitat in nobis nisi per gratiam.

Ergo nullum verum dici aut sciri, sine gratia potest.

AG2

Praeterea, revelatio divina non fit nisi per infusionem alicujus luminis gratis dati. Sed Rom. 1 dicitur quod illis, scilicet philosophis, revelavit ea quae etiam naturali ratione cognoverunt. Ergo nulla cognitio veritatis potest esse sine aliquo lumine gratiae infuso.

AG3

Praeterea, facilior via est cognoscendi aliquid per doctrinam quam per inventionem. Sed, sicut Augustinus in Lib. De Magistro dicit, nullus potest discere exterius, nisi interius Deus doceat; unde patet quod per doctrinam cognitionem veritatis homo habere non potest nisi per gratiae auxilium interius operantis. Ergo multo minus per inventionem; et ita nullo modo: quia omne quod quis novit, discens vel inveniens novit, ut Philosophus dicit.

AG4

Praeterea, sicut se habet lux corporalis ad visum, ita se habet lux spiritualis ad intellectum.

Sed nihil potest videri corporaliter nisi per influxum lucis corporalis, et praecipue maxime lucentis, quod est sol. Ergo nihil potest intelligi nisi per influxum luminis spiritualis a Deo; et hoc est gratia: ergo nullum verum sine gratia sciri potest.

AG5

Praeterea, quaecumque sunt in genere aliquo, reducuntur sicut in causam in unum primum, quod est maximum in genere illo. Sed primum in genere intellectivorum est ipse Deus. Ergo est maxime intelligens, et causa intelligendi omnibus intelligentibus.

Sed non causat aliquid in nobis nisi aliquid influendo. Ergo non possumus aliquid verum intelligere sine infusione alicujus gratiae.

SC1

Sed contra, Damascenus dicit, quod nulla res destituitur propria operatione. Sed intelligere verum est propria operatio intellectus. Ergo sine omni gratia superaddita veri cognitionem habere potest.

SC2

Praeterea, non est impotentior intellectus in intelligendo quam sensus in sentiendo. Sed sensus sine gratia potest sentire sensibilia. Ergo et intellectus sine gratia potest intelligere intelligibilia.

CO

Respondeo dicendum, quod verorum quaedam sunt naturali rationi proportionata, quaedam naturalem rationem excedunt. Illa naturalem rationem excedunt quae non possunt concludi ex primis principiis per se notis. Cum enim prima principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, ut Commentator dicit in 3 de anima, oportet ea esse proportionata virtuti ejus, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti motivae; unde quae ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt.

Hujusmodi autem sunt ea quae fidei sunt, et futura contingentia, et hujusmodi: et ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiae gratis datae haberi non potest, sicut lumen fidei, et etiam prophetiae, et aliquid hujusmodi. Si autem loquamur de illis veris quae naturali rationi proportionata sunt, sciendum est quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, ut supra dictum est, quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem Deum esse dicentes: et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine nova emissionem radii spiritualis, qui est gratia gratis data. Sed haec positio conveniens non est, ut supra dictum est, dist. 17, qu. 2, art. 2: non enim intellectus agens est aliqua substantia separata, vel Deus, ut quidam theologi dicunt, vel intellectiva, ut plures Philosophorum, ut supra dictum est, sed naturalis virtus ipsius rationalis animae.

Nec tamen oportet, hac positione supposita, ut semper nova infusio gratiae fieret in cujuslibet veri cognitione; eo quod infusio et emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus; sed est fixa et permanens; unde secundum unam irradiationem spiritualem, intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda perficeretur.

Aliorum vero opinio est, quod intellectus agens sit quaedam potentia animae rationalis; et hanc sustinendo, non potest rationabiliter poni, quod oporteat ad cognitionem veri, talis de quo loquimur, aliquod aliud lumen superinfundi: quia ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligibilem, et faciens speciem esse intelligibilem in actu: et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis; nisi forte dicatur, quod intellectus agens insufficiens est ad hoc; et ita natura humana aliis imperfectior esset, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum est, quod haec vera, sine omni lumine gratiae superaddito, per lumen naturale intellectus agentis cognosci possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus operatur in natura, et continet virtutem naturalem; ita etiam operatur in intellectu, et continet virtutem intellectivam: unde sicut nullum opus naturale est nisi in Deo sicut in continente, nec ambulatio, nec aliquid hujusmodi; ita etiam nec cognitio veritatis est nisi in spiritu sancto, qui in intellectu operatur, et ipsum conservat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut ibidem in Glossa exponitur, pro tanto dicitur eis Deus revelasse, quia naturalem rationem eis dedit, et creaturas condidit, in quibus majestas creatoris cognosci poterat, et non per aliquod lumen gratiae naturali lumini superadditum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 1 de doctrina christ., ille qui docet, similis est ei qui movet digitum ad aliquid ostendendum; unde sicut homo potest exterius movere digitum ut aliquid ostendat, non autem potest conferre virtutem visivam; per quam ille qui docetur, doctrinam visibilem advertat; ita etiam potest homo exterius verba proferre, quae sunt signa veritatis, non tamen veri intelligendi virtutem praebere, quae a solo Deo est. Pro tanto ergo dicitur ipse solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat; non ex hoc quod in qualibet cognitione veritatis novum lumen gratiae superinfundat.

Qualiter autem diversimode Deus, Angeli et homo docere dicuntur, dictum est supra, dist. 9.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ipsum lumen intellectus agentis est quaedam irradiatio primae lucis; secundum quod dionysius dicit, quod omnes bonitates in creaturis participatae, sunt quidam radii divinae bonitatis; et ideo non oportet quod huic irradiationi aliud lumen superaddatur in his quae naturali rationi sunt subdita.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ipse Deus est causa cujuslibet nostrae cognitionis. Non tamen oportet quod hoc fiat per influxum alicujus gratiae, sed per influxum naturalis luminis, quod quidem lumen ab ipso est.

EX

Ut sine hac credant hominem posse facere omnia Dei mandata. Intelligebant, ut simpliciter impleri possint, secundum quod sunt efficacia ad vitam aeternam promerendam.

Ad hoc tamen juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quae facere et quae sperare debeamus. Ex hoc patet quod Pelagius ponebat eorum quae in lege sunt, aut quae ad fidem pertinent, cognitionem a nobis haberi non posse per naturalem virtutem rationis; et in hoc recte sentiebat.

Recte a mortalibus vivi non potest. Ut intelligatur rectitudo quae est necessaria ad opus meritorium.

Nec tamen sequitur, si hoc non potest homo sine gratia, quod non possit cavere transgressionem futuram, sicut Pelagius videbatur arguere, ex uno aliud volens concludere.

Id enim contra Manichaeos dixit. Videtur quod haec responsio nihil valeat: quia dictum Augustini etsi obviet positioni istorum, nihilominus potest confirmare positionem quam Pelagius astruere videbatur; et videtur quod obviet per rationem eandem.

Sed dicendum, quod non sequitur: quia opinio Manichaei erat quod voluntas erat determinata ad unum faciendum; quod si esset, ab ea ratio culpae et laudis et vituperii auferretur, sicut ab illis quae agunt per necessitatem naturae. Sed quod fides catholica ponit, hominem non posse se a peccato liberare, quod incurrit vel per actum proprium, vel per originem vitiatam, non est ex determinatione voluntatis ad unum, sed ex ejus insufficientia ad per se acquirendum illud sine quo a peccato liberari non potest, nec divina mandata implere perfecte, scilicet gratiam. Unde non eodem modo auctoritas Augustini utrique obviiat.

In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem. Sciendum, quod immutatio voluntatis in melius dupliciter potest intelligi. Vel secundum bonitatem civilem; et sic homo per potestatem naturalem quam a Deo accepit, potest voluntatem mutare in melius; sicut in praedicamentis dicitur, quod pravus ad meliores exercitationes deductus, et doctrinas, proficiet ut melior sit. Vel secundum bonitatem gratuitam, ut scilicet acquirat gratiam quam prius non habuit; et hoc non potest ex potestate naturali, sed ex potestate gratiae per quam meretur gratiae augmentum et consummationem.

|+d29.q1 Distinctio 29, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de gratia absolute, hic determinat de ea per comparisonem ad statum primi hominis in primo statu; et dividitur in partes duas: in prima inquit, an homo in primo statu gratiam habuerit; in secunda determinat quam poenam pro peccato incurrit, ibi: in illius quoque peccati poenam ejectus est de Paradiso. Circa primum duo facit: primo inquit, an homo in primo statu gratia egerit; secundo an virtutes gratuitas habuerit, ibi: praeterea quaeri solet utrum homo ante lapsum virtutes habuerit.

In illius quoque peccati poenam ejectus est de Paradiso. Hic determinat poenam quam homo incurrit pro peccato, quo gratiam et virtutem amisit; et dividitur in duo: primo determinat poenam; secundo ostendit veritatem cujusdam quaestionis ex praedictis occasionatae, ibi: potest etiam quaeri, utrum de ligno vitae ante peccatum comederit homo.

Circa primum duo facit: primo ostendit quod Adam pro peccato et locum deliciarum et cibum saluberrimum amisit; secundo quomodo impeditus est ab ejus recuperatione, ibi: ne vero posset ad illud accedere, collocavit Deus ante Paradisum cherubin.

Circa primum duo facit: primo ostendit poenam ex verbis Scripturae; secundo movet quamdam dubitationem ex verbis illis; quam primo movet, ibi: his verbis insinuari videtur quod nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset; secundo solvit, ibi: sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt.

Potest autem quaeri, utrum de ligno vitae ante peccatum comederit homo. Hic movet quamdam dubitationem ex praedictis occasionatam, scilicet an homo ante peccatum de ligno vitae comederit; et primo determinat quod sic; secundo movet iterum dubitationem contra haec ortam, et determinat eam, ibi: quare ergo perpetua soliditate, et beata immortalitate vestiti non sunt? hic quinque quaeruntur: 1 an homo in statu innocentiae gratia indiguerit; 2 an gratiam habuit; 3 si habuit, utrum gratia humani generis, si in innocentia perstisset, fuisset major quam sit; 4 utrum actus humani fuissent efficaciores ad merendum; 5 de poena quae in littera ponitur, hominem propter primam transgressionem consecuta.

|a1 Articulus 1: Utrum natura in statu innocentiae egerit gratia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae gratia non egerit. Ad hoc enim gratia datur hominibus, ut Deo sint accepti.

Sed cum humana natura integra erat, sine aliqua corruptione peccati, homo ex bonitate naturali Deo acceptus erat; omne enim bonum, et praecipue malo impermixtum, Deo acceptum est.

Ergo gratia superaddita non indigebat.

AG2

Praeterea, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Sed non indigebat in statu illo gratia operante, quia impius non erat; cum tamen effectus gratiae operantis sit de impio facere pium; nec iterum cooperante, quia nullam difficultatem ad bonum agendum patiebatur; gratia vero cooperans ad hoc datur ut homo bonum facile facere possit. Ergo nulla gratia indigebat.

AG3

Praeterea, ut dicitur deuter. 32, 4, Dei perfecta sunt opera. Non autem esset in divinis operibus perfectio, si aliquis gradus nobilitatis possibilis esset in creaturis qui institutus a Deo non esset. Ergo omnis gradus bonitatis

possibilis in creaturis in rerum natura invenitur. Sed poterat Deus talem naturam condere quae per propria naturalia vitam aeternam mereretur; alias non esset omnipotens. Cum igitur nulla alia creatura hoc magis habere videatur quam homo vel Angelus, videtur quod hoc eis conveniat; et ita si natura humana pura esset, sicut in primo statu erat, homo gratia non indigeret ad vitam aeternam promerendam.

AG4

Praeterea, poena nunquam praecedat culpam, cum sit effectus ejus. Sed carentia visionis divinae est poena originalis culpa. Ergo si in natura humana non fuisset culpa, nec etiam ibi fuisset carentia divinae visionis. Sed poterat homo in statu innocentiae omni culpa carere absque gratia. Ergo et gratia non indigebat ad hoc ut ad Dei visionem perveniret.

AG5

Praeterea, ad hoc gratia datur homini, ut per eam Deo configuretur et assimiletur. Sed ex conditione naturae suae homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est. Ergo si natura in eo integra maneret, alia gratia non indigeret.

SC1

Sed contra, Rom. 6, 23, dicitur: gratia autem Dei vita aeterna. Sed necesse erat homini ut ad vitam aeternam perveniret. Ergo indigebat gratia, per quam ad eam pervenitur.

SC2

Praeterea, peccatum naturam humanam non mutavit; sed eadem manet ante et post. Sed meritum vitae aeternae excedit virtutem naturae post peccatum. Ergo etiam excedebat vires ejus ante peccatum; ergo indigebat gratia, per quam vitam aeternam mereretur.

CO

Respondeo dicendum, quod duplex est necessitas. Una absoluta, quae est ex prioribus causis, ut ex materiali et formali, ex quibus componuntur res; ut quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi, et hujusmodi. Alia vero est conditionata ex suppositione finis; ut si serra debeat facere serrae opus, scilicet sectionem, necesse est eam dentes ferreos habere. Haec autem necessitas est duplex: quaedam scilicet sine qua non potest haberi finis intentus, sicut sine cibo non potest haberi conservatio vitae; quaedam vero sine qua non potest aliquis ad finem de facili pertingere, sicut dicitur equus necessarius homini ad peragendum iter: et nomen utilitatis commune est utrique modorum necessitatis ultimo positorum; sed nomen indigentiae magis se habet ad primum modum eorum: illo enim proprie dicimur indigere sine quo finem consequi non possumus. Secundum hoc dico, quod homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset: ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini: vita autem aeterna est finis omnino naturae humanae facultatem excedens; unde etiam intellectum et desiderium superat: 1 corinth. 2: oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. Ideo oportet quod opera per quae ad vitam aeternam pervenitur, vires naturae humanae excedant; unde in ea homo non potest sine aliquo dono naturalibus addito: et ideo quantumcumque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam aeternam consequendam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque bonum Deus acceptat secundum mensuram suae bonitatis; sed illud simpliciter a Deo acceptari dicitur cui ab ipso praeparatur illa gloria qua ipse gloriosus est, scilicet visio ejus per essentiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo ante peccatum etiam operante gratia egebat. Gratiae enim operanti aliquid per se convenit, et aliquid per accidens: per se enim sibi convenit ut hominem justum formaliter faciat, et Deo gratum; sed hoc accidit sibi ut justum ex injusto faciat ex parte subjecti, in quo injustitia invenitur; hoc etiam per se est sibi conveniens ut ex non justo justum faciat, vel ex non grato gratum, sicut albedinis est ex non albo facere album; sed hoc albedini accidit ut ex nigro album faciat. Similiter etiam gratiae cooperantis non est ut solam facilitatem faciat in operando hoc enim haeresis pelagiana ponebat sed ut efficaciam et virtutem quamdam novam operibus hominum praebat, scilicet merendi vitam aeternam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest esse aliqua creatura quae ex propriis naturalibus vitam aeternam promereri possit, sicut non potest esse aliqua creatura quae naturae divinae aequetur: nec hoc omnipotentiae Dei derogat. Et hoc patet ex his quae supra dicta sunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod carentia divinae visionis potest intelligi dupliciter. Vel negative; et sic non est poena, sed defectus naturam creatam consequens; nulla enim natura creata ex se sufficiens est ad Dei visionem: et sic fuisset carentia divinae visionis in homine ante peccatum, si gratiam non habuisset. Alio modo potest sumi privative, ut intelligatur aliqua obnoxietas ad carendum Dei visione; et sic est poena peccati, et in primo statu non fuisset.

RA5

Ad quintum dicendum, quod similitudo Dei quae convenit homini secundum sua naturalia est alia ab illa qua homo assimilatur Deo per gratiam.

Nec est inconueniens ut homo in pluribus Deo assimiletur, eo quod secundum quemlibet gradum bonitatis superadditum nova similitudo in creaturis ad Deum consurgit.

¶a2 Articulus 2: Utrum homo ante peccatum habuerit gratiam.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo ante peccatum gratiam non habuerit. Quicumque enim habet gratiam, potest proficere ad meritum vitae, eo quod per gratiam meretur quis augmentum gratiae, et ejus consummationem. Sed, ut supra Magister dixit, 24 dist., homo in primo statu non habuit unde ad meritum vitae proficere posset. Ergo gratiam non habuit.

AG2

Praeterea, major est potestas gratiae quam naturae. Sed quanto peccans est majoris potestatis, tanto grauius est peccatum ejus. Si ergo homo a statu gratiae cecidisset, cum Angelus ante lapsum gratiam non habuerit, ut multi dicunt, videtur quod peccatum hominis grauius quam peccatum Daemonis fuisset, quod supra negatum est.

AG3

Praeterea, gratia magis conuenit cum gloria quam cum natura. Sed gratia tempore in homine gloriam praecedit. Ergo multo fortius natura gratiam; et sic in primo statu gratiam non habuit.

AG4

Praeterea, gratia, quantum in se est, hominem in Deum promouet. Cum igitur in homine ante statum peccati nihil esset trahens ipsum inferius, videtur quod si gratiam habuisset, nunquam peccauisset. Peccauit autem: igitur gratiam non habuit.

AG5

Praeterea, ea quae homo per primum peccatum amisit, sibi restituta non sunt, sicut impassibilitas, et huiusmodi. Si ergo gratiam in statu innocentiae habuisset, eam per peccatum amissam per poenitentiam non recuperasset. Hoc autem falsum est, quia sic totum humanum genus periret. Ergo gratiam in primo statu non habuit.

SC1

Sed contra, nullus spoliatur illis quae non habet.

Sed homo per peccatum fuit vulneratus in naturalibus, et spoliatus gratuitis, ut dicitur in Glossa Luc. 10. Ergo gratiam habuit.

SC2

Praeterea, caritas nunquam est informis. In littera autem probatur quod Adam in primo statu caritatem habuit. Ergo et gratiam, sine qua non est caritas.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod homo in primo statu gratiam non habuit, nec virtutes gratuitas.

Omnes autem auctoritates sanctorum quas Magister in littera inducit ad probandum homini virtutes infuisse, exponunt de virtutibus naturalibus, quae in ipso propter integritatem humanae naturae excellentissime erant. Sed hoc non videtur auctoritatibus conuenire, in quibus ponitur quod Adam caritatem habuit, quae sine gratia non habetur; et plura alia dicuntur, quae non nisi extorte ad virtutes naturales referri possunt.

Alii vero distinguunt statum innocentiae in duos status: dicunt enim, quod homo in principio creationis suae sine gratia creatus est in naturalibus tantum; postmodum vero ante peccatum gratiam consecutus est; et secundum hanc distinctionem varia dicta sanctorum et doctorum concordare nituntur.

Sed istud non videtur conuenire dictis sanctorum et doctorum, qui de statu innocentiae quasi de uno statu non distincto loquuntur; et ideo haec positio non magnae auctoritatis est.

Ideo alii dicunt, quod homo in principio creationis suae in gratia creatus est; et haec quidem positio satis congruere videtur opinioni Augustini, qui ponit res simul tempore perfectas fuisse et creatas, in materia et in forma. Prima vero opinio magis congruere videtur opinioni aliorum sanctorum, qui dicunt per successionem temporis res creatas perfectas fuisse. Quae tamen harum opinionum verior sit, multum efficaci ratione probari non potest, sicut nec aliquid eorum quae ex voluntate Dei sola dependent. Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit; et ideo hanc opinionem sustinendo dicendum est.

RA1

Ad primum, quod sicut secundum Augustinum distinctio primorum dierum attenditur secundum ordinem naturae, et non secundum successionem temporis; ita etiam secundum ordinem naturae status in naturalibus puris ad statum ejus in gratia comparatur; et non secundum ordinem temporis: et sic intelligendum est, quod homo in statu naturalium, intellectum non habuit unde proficere posset: quia dum gratiam habet, non habet hoc ex naturalibus sed ex gratuitis. Vel dicendum, quod hoc intelligendum est, quod homo non potuit proficere per se, etiam habita gratia, ut beatitudinem consequeretur; et hoc supra Magister dixit proficere ad meritum vitae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem tam homines quam Angeli in gratuitis creati sunt; et ideo contra eam non est huiusmodi objectio, sed contra secundam: quam sustinentes dicimus, quod potentia

naturalis hoc modo se habet ad gratiam, quod ipsa subministrat substantiam actus, et gratia praebet efficaciam merendi, informando actum: et sicut majoris perfectionis est forma actus quam ipsa substantia ejus; ita e contrario major defectus est deficere in ipsa substantia actus quam deficere in forma ipsius. Quamvis autem ponatur homo gratiam habuisse, et in hoc Angelo superiorem fuisse; tamen debilior fuit in potentia naturali; et ideo defectus potentiae naturalis magis excusat peccatum hominis quam defectus gratiae peccatum Angeli; unde simpliciter peccatum hominis minus quam peccatum Angeli invenitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per gratiam aliquis meretur gloriam, et ideo convenienter gratia tempore gloriam praecedat. Sed per naturam non meretur gratiam; unde nihil impedit ut simul cum natura gratia infundatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in illis quae agunt per necessitatem naturae, oportet quod agens de necessitate agat secundum exigentiam formae quae in ipso est, ut per calidum calefaciat. Hoc autem in voluntariis non tenet: unde etiamsi homo gratiam habuerit, nihilominus potest in contrarium actum transire.

RA5

Ad quintum dicendum, quod actus personales non attingunt naturam, sed personam; et ideo Adam per poenitentiam quam de peccato egit, potuit recuperare illa bona quae sibi ad actus personales data erant, sicut gratiam et virtutes; non autem illa quae toti naturae collata erant, ut immortalitas corporis, et obedientia inferiorum virium ad rationem, et hujusmodi.

¶3 Articulus 3: Utrum homo in statu primo habuisset tantum de gratia quantum habuit post peccatum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in primo statu homo non tantum de gratia habuisset quantum post peccatum. Ut enim Philosophus dicit, ridiculum est temperantiam et fortitudinem in diis ponere, cum in eis passiones innatae et illatae non sint, circa quas fortitudo et temperantia medium communicant.

Sed in primo statu Adam hujusmodi passionibus caruisset. Ergo et per consequens his virtutibus, quas tamen homo post peccatum habuit gratuitas.

Non ergo tot gratias homo ante peccatum habuisset, sicut post habuit.

AG2

Praeterea, perseverantia quaedam virtus est, quam multi post peccati statum habent. Haec autem Aadae defuit, ut ejus casus ostendit. Non igitur tot virtutes habuit quot homines in peccato nati habent; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, plus indigenti Deus plus tribuit: quia misericordia miseriam intuetur, ut dicit bernardus.

Sed homo plus indiget gratiae auxilio post peccatum quam ante, cum magis in naturalibus infirmetur. Ergo plus de gratia post peccatum homini confertur quam ante contulisset.

AG4

Praeterea, Deus cum sit summe bonus, ut Augustinus dicit, mala esse non permetteret, nisi esset adeo potens ut ex malis bonum eliceret. Sed non ostenderetur perfecte divina bonitas, nisi bonum quod ex malo Deus elicit, excederet illud bonum quod per malum privatur.

Ergo bonum hominis, quod ex peccato ejus Deus elicit, excedit illud bonum quod ante peccatum erat, et est postmodum per peccatum privatum; et sic major est gratia post peccatum quam ante.

AG5

Praeterea, tota plenitudo gratiae humani generis ex virtute incarnationis et passionis Christi procedit; unde dicitur joan. 1, 16: de plenitudine ejus omnes accepimus. Sed si Adam non peccasset, Christus non fuisset incarnatus, ut quidam dicunt; vel saltem non fuisset passus, ut omnes dicunt.

Ergo non tanta plenitudo gratiae fuisset in humano genere ante peccatum, sicut post.

SC1

Sed contra, Matth. 25, 15: dedit... Unicuique secundum propriam virtutem; et exponitur in Glossa de collatione gratiarum. Virtus autem hominum naturalis, major erat ante peccatum quam post. Ergo et plus de gratia consecuti fuissent ante peccatum quam post.

SC2

Praeterea, nullus ex peccato reportat commodum.

Sed si homo post peccatum majorem gratiam haberet quam ante, commodum ex malo reportaret.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod donorum gratuitorum quaedam ordinantur absolute in perfectionem ejus cui conferuntur, quaedam autem ad utilitatem aliorum, ut dicitur 1 corinth. 12, 7: unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.

Utilitas autem quaedam est, ut defectibus proximorum subveniatur, sicut per operationem signorum infidelitati succurritur: quia signa data non sunt fidelibus sed infidelibus, 1 corinth. 14: et similiter est etiam de generibus linguarum, et de aliis hujusmodi donis. Et quia hujusmodi defectus in primo statu non fuissent; ideo etiam nec

talia dona homini collata forent, quae contra hos defectus ordinantur. Dona vero absolute in perfectionem recipientis ordinata sunt ea quibus homo in actibus propriis perficitur et secundum animam et secundum corpus, sicut est gratia gratum faciens, virtutes, donum scientiae et sapientiae, et huiusmodi, et impassibilitas corporis; et in his homo in primo statu, simpliciter loquendo, magis abundasset quam in secundo statu post peccatum. Sed iste excessus potest considerari dupliciter; vel intensive, vel extensive. Extensive quidem: quia plura de huiusmodi homo in primo statu quam in secundo habuisset: habuit enim impassibilitatem corporis, et perfectam obedientiam inferiorum virium ad rationem, et huiusmodi, quae in hominibus post peccatum non inveniuntur. Sed verum est quod etiam quaedam dona post peccatum sunt quae imperfectionem annexam habent, quae aut in primo statu non fuissent omnino; aut si fuissent, secundum alium modum et alios actus fuissent; ut tamen hoc intelligatur de imperfectione, non quae naturam consequitur, sed quae ex peccato consecuta est. Fides enim imperfectionem habet consequentem naturam, cuius est divina quasi in speculo intueri; et hoc etiam homini in primo statu congruisset, licet vidisset clarius divina, ut supra dictum est. Et ideo fides in primo statu fuisset etiam secundum ejusdem generis actum, quamvis perfectior quam modo sit. Continentia vero, quae importat imperfectionem in repugnantia passionum ex peccato causata, secundum quod Philosophus continentiam accipit in 7 ethic., in primo statu non fuisset; et similiter poenitentia, si specialis virtus ponatur, ad minus secundum eosdem actus quos nunc habet; et similis ratio est de aliis similibus. Si autem excessus intensive consideretur, et praecipue quantum ad dona gratum facientia, sic considerando statum ad statum, universaliter homo ante peccatum ampliori gratia praeditus fuisset quam post. Sed tantum non est inconueniens quod aliquis post statum peccati multo majorem gratiam habeat quam aliqui habuissent etiam in primo statu, eo quod gratiae non tantum dantur secundum mensuram naturalis virtutis, seu capacitatis, sed secundum conatum, quem contingit esse majorem in eo qui minoris virtutis est, sicut etiam dicitur de comparatione hominum novi et veteris testamenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli quos Philosophus deos vocat, sicut et dionysius, huiusmodi virtutes cardinales non habeant secundum eosdem actus quibus in nobis sunt, habent tamen eas secundum quosdam eminentiores actus, et praecipue secundum quod constituuntur eorum actus circa finem: et hoc modo in homine etiam ante statum peccati fortitudo et temperantia esse potuisset. Tamen sciendum est, quod alia ratio est de homine ante peccatum, et de Angelo et de homine glorificato. Homo enim in primo statu quamvis huiusmodi passionibus actu non subjaceret, tamen naturam habebat quae, quantum in se est, his passionibus subjicibilis erat; et possibile erat eis subjici, si peccaret, nondum homine confirmato.

Sed homo glorificatus, etsi naturam habeat cui, secundum se consideratae, natae sunt huiusmodi passiones inesse, tamen per habitum gloriae omnino aditus his passionibus tollitur. Angelus vero nec naturam nec passibilitatem respectu harum passionum habet. Unde patet quod huiusmodi virtutes, quantum ad actus qui sunt viae, nunc in nobis magis remotae sunt ab Angelis quam ab hominibus glorificatis; et ab hominibus glorificatis magis quam ab eis in primo statu existentibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Uno enim modo est specialis virtus, cuius actus est habere propositum semper in bono permanendi; et talem virtutem Adam habuit et multi qui post corruerunt. Alio modo est quaedam circumstantia consequens virtutes alias; et sic non ponit specialem virtutem, sed continuationem quamdam virtutis usque ad mortem; et sic Adam in primo statu perseverantiam non habuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod plus indigenti Deus plus tribuit, dummodo sit magis ad recipiendum dispositus; alias non est verum. Tamen sciendum est, quod cum indigentia dicatur respectu finis, ut dictum est, non est dicendum, quod homo post peccatum magis egerit gratia quam ante. Illud enim ad quod per se gratia est ordinata, scilicet gloria, supra vires hominis est, sive ante peccatum sive post peccatum. Unde quantum ad hoc non magis indiget post quam ante; sed quantum ad hoc ad quod per accidens gratia ordinatur, quod est remotio mali, magis homo post peccatum indiget, et per respectum ad gloriam attenditur mensura gratiae: quia per gratiam majorem, majorem quis gloriam meretur; non autem per respectum ad remotionem peccati vel infirmitatis: quia minima gratia sufficit ad delendum omnia peccata.

Unde non majori gratia indiget homo post peccatum quam ante; sed verum est quod ad plura gratia indiget, quae tamen plura, quantalibet gratia facere potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus ex malo semper majus bonum elicit; non tamen illi de necessitate in quo malum esse permittit, sed in comparatione ad universum, cuius pulcritudo consistit ex hoc quod mala esse sinuntur. Bonum autem universi praeponderat bono particularis rei, sicut bonum gentis est divinius quam bonum hominis, ut in 1 ethic. Philosophus dicit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus ad hoc fuit passus ut hominis naturam repararet. Unde per passionem Christi non apparet quod majorem gratiam homo consecutus sit post peccatum quam ante fuisset sine ea, loquendo de gratia in ordine ad praemium essenziale: quia aliquod praemium accidentale homo per passionem Christi consequitur quod ante peccatum non habuisset, scilicet gaudium de victoria Christi.

¶a4 Articulus 4: Utrum opera hominis sint magis efficacia ad merendum gratiam post peccatum quam ante peccatum.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post peccatum opera hominis fuissent magis efficacia ad merendum quam ante peccatum. In primo enim statu homo sicut nec ad malum impellens aliquid habebat, ita nec a bono retrahens. Sed Sup., 24 dist., Magister dixit, quod primus homo resistendo tentationi non meruisset; quia nihil erat quod ad malum impelleret. Ergo similiter faciendo bonum, vel nihil vel minus meruisset: quia nihil erat quod a bono impediret.

AG2

Praeterea, dicit apostolus, 2 timoth. 2, 5: non coronabitur nisi qui legitime certaverit. Sed homo in primo statu non ita impugnabatur sicut post peccatum. Ergo nec ita coronam efficaciter merebatur.

AG3

Praeterea, ut Philosophus dicit in 2 ethic., virtus est circa difficilia. Sed difficilius est homini post peccatum bonum operari quam ante. Cum ergo ex virtute procedat efficacia meriti, videtur quod ante peccatum actus hominis fuerint minus efficaces ad merendum quam post.

AG4

Praeterea, homo in primo statu fuit quasi medius inter statum Angelorum et statum nostrum, ut ex his quae 23 dist. Dicta sunt patet. Sed operationes Angeli non sunt ita efficaces ad merendum sicut operationes hominis; quod patet ex hoc quod inferior Angelus mereri gradum superioris non potest; sed homo potest mereri ut ascendat ad supremum ordinem Angelorum, ut ex dictis Gregorii patet, in homil. De centum ovibus.

Ergo et homo in primo statu habuit opera minus efficacia ad merendum quam post peccatum.

AG5

Praeterea, ut in 1 Lib., distinct. 2, Magister dixit, homo factus est ad reparationem ruinae angelicae.

Sed de quolibet ordine Angelorum aliqui ceciderunt, ut supra, 6 distinct., dictum est. Ergo oportet quod qualitercumque vadat humana natura, sive in statu innocentiae, sive in statu peccati, ad singulos ordines Angelorum aliqui homines transferantur.

Cum ergo hoc non fiat nisi ex virtute meriti, videtur quod saltem non majoris efficaciae ad merendum fuerint opera hominis in statu innocentiae, quam post peccatum.

SC1

Sed contra, quanto aliquid est magis purum in genere aliquo, tanto magis habet virtutem illius generis, sicut ignis purus quam ignis commixtus.

Sed merita nostra sunt admixta alicui demerito: quod patet ex hoc quod dicitur isa. 64, 6: quasi pannus menstruatae omnes justitiae nostrae. Cum igitur in primo statu absque omni permixtione demeriti fuissent, videtur quod tunc fuissent efficaciora ad merendum.

SC2

Praeterea, quanto voluntas promptior est ad operandum, tanto homo magis meretur; 2 corinth. 8, 12: si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, non secundum id quod non habet.

Sed in primo statu voluntas promptior erat ad bene agendum, quia minus impediabatur. Ergo opera hominis magis erant efficacia ad merendum.

CO

Respondeo dicendum, quod cum meritum non consistat in habitu, sed in actu, nec in actu quolibet, sed in eo qui per habitum gratiae informatur, actus autem omnis meritorius ex voluntate procedat; oportet quod meritum aliquid habeat a gratia, et aliquid a voluntate, et aliquid etiam ab objecto actus, unde species actus trahitur: et ideo ex his tribus efficacia merendi mensurari potest ex gratia, voluntate, et objecto. Quanto enim majori caritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius: similiter etiam quanto magis est voluntarium, plus habet de ratione meriti et laudabilis: similiter etiam quanto magis objectum est arduum, tanto magis est actus meritorius, cum semper intelligatur comparatio de uno ceteris paribus. Quod autem aliquod arduum augmentet rationem meriti, non habet ex difficultate laboris, sed ex bonitate; quia quanto aliquid melius est, tanto supra vires hominis operantis est magis elevatum. Quia igitur homo in primo statu, ut dictum est, majorem gratiam communiter habuisset quam post peccatum, et promptior fuisset voluntas ad operandum, quae resistantiam non habebat; sequitur quod opera hominis in primo statu simpliciter magis erant efficacia ad merendum quam post, dummodo circa idem objectum operatio consideretur utrobique; quamvis majori difficultate circa illud operetur homo post peccatum quam ante. Non enim arduum opus auget rationem meriti nisi ratione bonitatis, et non ratione difficultatis, nisi per accidens, inquantum videlicet in id quod difficile est, majori attentione aliquis consurgit, et cum majori conatu voluntatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non consentire tentationi in primo statu, si homo in naturalibus tantum consideretur, ut Magister hic loquitur, non fuisset homini meritorium. Sed hoc contingit ex hoc quod gratiam non habebat sicut ex causa per se, et non ex hoc quod nihil ad malum impellebat nisi per accidens, inquantum

videlicet ex hoc quod homo non habebat impellens ad malum, magis poterat conservari a casu in peccatum sine gratia quam post. Vel dicendum, quod non consentire tentationi, dicitur dupliciter: vel ita quod importetur negatio tantum; et ita cum non relinquatur aliquis actus, non remanebit ratio meriti: et hoc potuisset contingere in primo statu propter hoc quod homo non cogebatur tentationem exteriorem discutere, cum interiori tentatione non urgeretur; vel ita quod importet actum voluntatis tentationi repugnantem; et sic resistere peccato semper est meritorium in eo qui gratiam habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis homo in primo statu non habuerit certamen interius, habuit tamen certamen exterius; unde et victoriam habere potuit, qua coronam mereretur. Nec tamen est de necessitate meriti certamen contra aliquem impugnantem, quia sic in Angelis meritum non inveniretur; sed de necessitate meriti est certamen quo quis contendit apprehendere aliquid quod supra se est, secundum quod aliquis quasi viribus suis luctatur; nec oportet ut ubi est majus certamen, ibi sit majus meritum; sed ubi est magis legitimum. Contingit autem in minori impugnatione magis legitimum certamen esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest dici difficile dupliciter: vel ex arduitate operis; et sic virtus intelligitur circa difficile esse, quod scilicet in se difficile est, et arduum: vel ex imperfectione operantis; et sic virtus circa difficile non est, sed talem difficultatem virtus tollit; quanto enim aliquis virtuosior est, tanto facilius opera virtutis exercet.

Nec tamen dicendum est, quod quanto virtuosior sit, minus mereatur. Et per hunc modum est difficultas major in operibus hominis post peccatum ex imperfectione operantis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod opera alicujus Angeli sint minus meritoria quam alicujus hominis, non contingit ex imperfectione Angelorum, sed ex conditione gratiae; quae quamvis in Angelis sit major secundum statum, quia propinquior fini, cum sit minor via Angelo data quam homini, ut supra dictum est; tamen gratia hominis potest esse major in virtute merendi. Angelis enim data est gratia ad determinatum gradum, secundum determinatum ordinem, promerendum; et ideo ulterius praemium per gratiam illam mereri non possunt.

Homo autem cum ex conditione naturae ad nullum ordinem determinetur, sed indifferenter ad omnes se habeat, accipit gratiam etiam indifferenter ordinatam ad promerendum gradum cujuslibet ordinis secundum genus suum: et ideo non oportet quod ratione ista homo in primo statu minus mereri potuisset quam post peccatum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis homo nunc ad eundem terminum perveniat ad quem pervenisset ante peccatum, non oportet tamen ut aequalem efficaciam in merendo habeant actus ejus: quia quod tunc ex paucis actibus mereri potuit, nunc oportet quod ex multis actibus mereatur; ita quod per exercitium actuum in quamdam perfectionem crescat, secundum quam sibi competat meritum tanti praemii, quantum prius habuisset.

¶a5 Articulo 5: Utrum expulsio de Paradiso, et privatio justitiae originalis, sit conveniens poena primae transgressionis.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod poena hominis inconvenienter in littera determinetur pro peccato primae transgressionis. Illud enim quod propter hominem factum est, in aliquo homini servire debet. Sed Paradisus terrestris propter hominem factus est, sicut aliae creaturae. Cum igitur homini inde ejecto in nullo serviat, videtur quod inde expelli non debuerit.

AG2

Praeterea, propter peccatum hominis, tota natura deteriorata est, quae propter hominem facta est, ut dicit Glossa Rom. 8. Multo ergo magis locus ille in quo peccatum commissum est, scilicet Paradisus terrestris, infici debuit. Sed homini infecto debetur locus infectus. Ergo post peccatum de Paradiso terrestri expelli non debuit.

AG3

Praeterea, ut supra Magister dixit, dist. 17, Paradisus terrestris de se locus inaccessibilis est.

Ergo frustra apponuntur custodiae, ne homo ad illum accedere possit, ad quem etiam sine illis pervenire non valeret.

AG4

Praeterea, homo post peccatum statim necessitati mortis addictus fuit. Sed ex quo necessitatem moriendi habuit, non poterat non mori. Ergo frustra Dominus dixit, Gen. 3, 22: videte ne forte sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.

AG5

Praeterea, lignum vitae non habuisset majorem effectum in homine post peccatum quam ante. Sed homo ante peccatum de ligno vitae edidit, ut in littera dicitur, nec tamen in aeternum vixit. Ergo etiam licet post peccatum de eo comedisset, non in aeternum vixisset.

AG6

Si dicatur, quod lignum vitae hunc effectum non habebat, nisi frequenter sumptum; contra. Causa multiplicata, non variat effectum secundum speciem.

Si ergo semel sumptum immortalitatis causa non erat, videtur quod nec etiam si frequenter sumeretur.

SC1

Sed contra, id quod innocentiae debebatur, non debuit remanere, innocentia amissa. Sed locus ille et cibus innocentiae debebatur. Ergo post peccatum homo utroque privari debuit.

SC2

Praeterea, magis erat proprius locus Angeli caelum empyreum in quo creatus est, quam hominis Paradisus terrestris, in quo positus est homo extra ipsum creatus. Sed Angelus post peccatum de caelo empyreo dejectus est. Ergo et homo post peccatum de Paradiso terrestri expelli debuit.

CO

Respondeo dicendum, quod ad felicitatem seu ad beatitudinem aliquid pertinet quod est de substantia ejus, sicut visio Dei, gaudium, et hujusmodi; aliquid autem correspondet sibi per modum congruentiae, sicut beatitudini sanctorum respondet locus excellentissimus, qui est caelum empyreum. Ita etiam ad statum innocentiae, in qua quodammodo homo beatus erat, ut dicit Augustinus, quaedam pertinebant quasi essentialiter, sicut immortalitas, et obedientia virium inferiorum ad rationem, et hujusmodi; sed quaedam alia pertinebant per modum cujusdam congruentiae. Immortali enim vitae et ab omni inquietudine segregatae debebatur locus temperatissimus et deliciis plenus, qualis est Paradisus terrestris. Unde sicut post peccatum dejectus est a statu illo innocentiae in quem elevatus erat supra conditionem naturae suae absolute consideratae; ita etiam et locum amisit qui illi excellentiae debebatur; et in locum ubi formatus fuerat, dejectus est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Paradisus terrestris quamvis non serviat homini quasi in usum ejus veniens, servit tamen sibi ad instructionem ejus proficiens; sicut homo ex hoc ipso quod in Scriptura cognoscit se tali loco per peccatum privatum, ad peccatum vitandum incitatur, et ad miseriam suam cognoscendam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut peccati infectio non venit ad creaturas alias nisi per creaturam rationalem peccantem; ita etiam illa infectio sive corruptio non in irrationalis creaturae poenam ordinatur; unde non oportet quod locus ille per peccatum inficiatur in quo homo et Angelus peccavit, scilicet Paradisus terrestris, et caelum empyreum, sed illa loca quae peccantibus deputata sunt post peccatum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa impedimenta ratione quorum inaccessibilis dicitur Paradisus terrestris, forte hic gladius flammeus vocantur: quia praecipue locus ille inaccessibilis videtur propter intemperatum calorem in locis intermediis; et ideo non sequitur quod hujusmodi impedimenta superflua sint.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo post peccatum lignum vitae sumpsisset, mortem evadere non potuisset; potuisset tamen mortem differre; ita ut vita ejus auxilio ligni vitae prolongaretur, sicut de enoch et elia creditur, et hoc homini non expediebat, ut tamdiu in hac misera vita permaneret. Et verba illa Domini sunt magis accipienda per modum compassionis quam insultationis.

Vel potest dici sicut dicit Magister in littera.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etsi homo ante peccatum de ligno vitae sumpsisset, non tamen immortalitatem consecutus fuisset, quam lignum vitae conferre non potuit, nisi frequenter sumptum. Et ideo

RA6

Ad sextum dicendum, quod lignum vitae non erat causa per se immortalitatis, ut ex praedictis patet, sed potius erat ut dispositio quaedam. Dispositio autem non perducit ad effectum nisi multiplicata, sicut patet in qualitatibus activis et passivis, quae sunt dispositiones ad formam elementi: non enim inducitur forma elementi nisi quando perducitur materia ad intensionem qualitatuum illarum.

EX

Operatur liberando et praeparando; ut liberatio referatur ad expulsionem peccati, et praeparatio ad informationem animae.

Non tamen justitiae habendae, vel retinendae; contra. Supra dictum est, quod quamvis homo non haberet unde proficere posset, habuit tamen unde posset stare. Ergo liberum arbitrium sufficebat ad justitiam retinendam. Et dicendum, quod ab eadem causa est esse rei et conservatio ejus; unde sicut esse justitiae gratuita non est nisi a Deo; ita etiam et conservatio ejus. Sed verum est quod homo habens gratiam non indiget alia gratia ad ejus conservationem, et propter hoc dicitur, quod homo potest per se stare.

Quibus respondentes, dicimus, eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit; sed ante, et tunc amisisse. Videtur hoc falsum: quia si quando peccavit, non habuit, non prius amisit quam peccaret, quod videtur falsum. Sed dicendum, quod ante intentionem peccati habuit virtutes: sed simul ista duo fuerunt, commissio peccati et amissio virtutis, sicut unum est instans in quo expellitur nigredo et inducitur albedo.

Homo ante peccatum beatissimus auram carpebat aetheream. Non est intelligendum de patriae beatitudine, sed secundum quod beatitudo includit talem perfectionem qualis illi statui congruebat: et capiebat auram aetheream, in quantum fixus in divinorum contemplatione manebat.

Atque usi fuisse concessis. Ex hoc non sufficienter probatur, quod homo in statu illo de ligno vitae comedebat. Praeceptum enim affirmativum non obligat ad semper; unde etsi praeeptum sibi fuerit quod lignis omnibus concessis uteretur, potuit tamen esum alicujus eorum differre usque ad terminum sibi a Deo praefinitum; et ideo a quibusdam non conceditur quod Magister hic determinat.

Sed quid verius sit determinari non potest; cum Scriptura non determinet, nec ratione probari possit.

|+d30.q1 Distinctio 30, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit lapsum humanae naturae quantum ad peccatum primorum parentum; in parte ista incipit determinare, quomodo natura humana vitata est in posteris, et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato quod a primis parentibus in posteros eorum transivit per carnis originem, scilicet de peccato originali; in secunda determinat de peccato quod transivit in posteros per imitationem operis, scilicet de peccato actuali, 34 dist.: post praedicta, de peccato actuali diligenti indagine quaedam consideranda sunt. Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato originali, ostendendo, an sit, et quid sit; in secunda determinat quasdam conditiones ejus, 31 distinct.: nunc superest investigare, qualiter peccatum a patribus traducatur in filios. Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato originali secundum veritatem; in secunda excludit quasdam objectiones, quibus peccati originalis transductio impugnatur, ibi: quod ergo ait, per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adae... Processit originale peccatum.

Prima dividitur in duas: in prima ostendit aliquod peccatum a primis parentibus in posteros transire; in secunda inquit, quid sit illud, ibi: hic primo videndum est, quod fuit illud peccatum. Et dividitur in partes duas: in prima inquit an sit peccatum actuale, vel non, quod dicit apostolus per unum hominem in mundum intravisse: ostendens quod est peccatum originale, et non actuale; in secunda iterato inquit, quod sit illud originale peccatum, ibi: quod diligenter investigandum est quid sit. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo excludit falsam opinionem quorundam, hoc exponentium de peccato actuali tantum, ibi: quibusdam placuit de peccato actuali Adae illud accipere; tertio ostendit, hoc intelligi de originali peccato, ibi: et est illud peccatum originale.

Quod diligenter investigandum est quid sit. Hic inquit, quid sit peccatum originale, et dividitur in partes duas: in prima inquit, quid sit secundum genus moris; in secunda, quid sit secundum genus naturae, ibi: nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum. Circa primum duo facit: primo ponit quorundam opinionem, qui peccatum originale reatum tantum esse dicebant, et non culpam; secundo ostendit peccatum originale culpam esse, ibi: sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur.

Quod ergo ait, per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adae processit originale peccatum. Hic excludit objectiones peccatum originale impugnantes, et dividitur in duas: in prima excludit objectiones quae impugnant directe peccatum originale; in secunda excludit objectionem quae impugnat peccatum originale quantum ad causam ejus, quae est carnis transductio, ibi: ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt.

Circa primum duo facit: primo excludit objectionem Pelagii ex auctoritate procedentem; secundo excludit objectiones duas Juliani qui ratiocinando originale peccatum impugnabat, quarum prima incipit ibi: unde Augustinus Juliano haeretico...

Respondens aperte asserit, peccatum originale ex voluntate Adae processisse.

Ad hoc autem quod diximus in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt.

Hic excludit objectiones eorum qui peccatum originale impugnant ex parte causae ejus, quae est carnis transductio ex uno, in quo omnes materialiter fuerunt: et circa hoc tria facit: primo movet objectionem; secundo ponit responsionem, ibi: quibus responderi potest; tertio ponit responsionis confirmationem, ibi: quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, veritas in evangelio significat.

Hic est duplex quaestio. Prima de peccato originali.

Secunda de transductione carnis.

Circa primum quaeruntur tria: 1 an pro peccato primorum parentum, in nos isti defectus devenerunt quos sentimus, sicut necessitas moriendi, et hujusmodi, per modum quo poena consequitur culpam; 2 utrum defectus aliquis ex primis parentibus in nos devenire potuerit qui rationem culpae habeat; 3 supposito quod sic, quaeritur, quid sit originalis culpa, quae a parentibus contrahitur.

|a1 Articulus 1: Utrum defectus quos sentimus sint nobis quasi poena pro peccato primi hominis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod defectus quos sentimus, non sint nobis quasi poena pro peccato primi hominis inflictis. Sicut enim dicit Seneca, mors est hominis natura, non poena. Inter omnes autem defectus mors major est; unde et finis terribilium a Philosopho, in 3 ethicor., dicitur. Ergo nec etiam alii defectus poenae deberent dici, qui naturam humanam consequuntur.

AG2

Praeterea, quaecumque inveniuntur in aliquibus ex eisdem principiis creata, secundum rationem unam in illis inveniuntur, cum ex unitate principiorum pendeat unitas rei. Sed mors, fames, sitis et hujusmodi inveniuntur ex eisdem principiis in homine ex quibus in aliis animalibus, scilicet ex pugna contrariorum, ex quibus corpus componitur.

Cum igitur in aliis animalibus non sint sub ratione poenae, nec in homine tamquam poenae erunt.

AG3

Praeterea, non magis peccavit homo quam Angelus, immo minus, ut supra dictum est, 21 distinct..

Sed Angelus per peccatum nihil amisit de bonis naturalibus sibi collatis, ut dionysius dicit. Ergo nec homo. Si igitur de natura hominis esset ut corpus suum esset incorruptibile et impassibile, hoc per peccatum non amisisset. Cum igitur amiserit, videtur quod non fuerit naturae, sed gratiae. Ergo et privatio horum non sicut poena naturam consequitur, sed sicut naturalis defectus.

AG4

Praeterea, omnis virtus naturaliter tendit in suum objectum. Sed virtutis concupiscibilis objectum est delectabile secundum sensum. Ergo quod concupiscibilis moveatur in illud, hoc non est poena, sed hominis natura, et similiter de irascibili, et de aliis viribus. Sed ex hoc causatur pugna virium inferiorum ad superiores quod unaquaeque virtus in suum objectum movetur. Videtur ergo quod hujusmodi pugna sit naturalis homini, et non poena ejus, sicut dicitur.

AG5

Praeterea, nulli dicitur esse poena, si non attingat ad illud quod vires naturae suae excedit; sicut quod homo non potest volare, non est sibi poena. Sed pertingere ad videndum Deum in sua essentia, omnes vires humanae naturae excedit, alias homo ex naturalibus in illud venire posset. Ergo nec carentia visionis divinae poena hominis dici debet; et ita nihil eorum quae poena esse dicuntur primi peccati, rationem poenae habere videntur.

AG6

Sed contra, omnis passio involuntaria, poena est. Sed mors est passio maxime involuntaria, adeo quod nec senectus voluntatem non moriendi Petro abstulerit, ut joan. Ult. In Glossa dicitur.

Ergo mors et alia hujusmodi sunt poenae.

AG7

Praeterea, ut Philosophus dicit in 2 de anima, actus proprius fit in propria materia; unde oportet perfectionem perfectibili proportionatam esse. Sed anima rationalis, quae est perfectio corporis humani, secundum suam naturam incorruptibilis est. Ergo et corpus humanum naturaliter incorruptibile est. Si ergo corrumpitur, hoc erit per defectum naturae: et ita erit poena.

AG8

Praeterea, potentius non vincitur a minus potenti: quia agens est nobilior patiente; ut Philosophus in 3 de anima dicit. Sed corpus humanum est nobilior aliis inanimatis corporibus.

Si ergo ab eis patitur, hoc erit per infirmitatem naturae ejus. Infirmitas autem et defectus ejus quod secundum naturam in homine est, poena est. Ergo passibilitas a talibus corporibus est in homine quasi poena.

CO

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt ad finem, disponuntur secundum necessitatem finis, ut ex 2 physic. Patet. A finis autem ad quem homo ordinatus est, est ultra facultatem naturae creatae, scilicet beatitudo, quae in visione Dei consistit; soli enim Deo hoc connaturale est, ut ex dictis in 23 dist. Patet. Unde oportuit naturam humanam taliter institui ut non solum haberet illud quod sibi ex principiis naturalibus debebatur, sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret.

Et quia ultimo fini amore inhaerere non poterat, nec ad ipsum tenendum pervenire nisi per supremam partem suam, quae est mens et intellectus, seu ratio, in qua imago Dei insignita est; ideo, ut illa pars in Deum tenderet, subjectae sunt sibi vires inferiores, ut nihil in eis accidere posset quod mentem retineret et impediret ab itinere in Deum: pari ratione corpus hoc modo dispositum est ut nulla passio in eo accidere posset per quam mentis contemplatio impediretur. Et quia haec omnia ex ordine ad finem, ut dictum est, homini inerant; ideo facta deordinatione a fine per peccatum, haec omnia in natura humana esse desiere, et relictus est homo in illis tantum bonis quae eum ex naturalibus principiis consequuntur.

Et hoc expresse dionysius dicit, sic inquit: proprium autem principium habens homo in generationibus corruptibilibus, merito ad principii consequentem ductus est finem; idest, hoc ex peccato meruit ut cum ex principiis suis, ex quibus compositus est, sibi corruptio deberetur, reduceretur per peccatum ad talem finem qui suis principiis congrueret: et hoc accipitur ex hoc quod dictum est genes. 3, 19: terra es, et in terram ibis.

Secundum hoc ergo dico, quod isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari: vel ad eam, secundum quod in principiis naturalibus suis tantum consideratur, et sic proculdubio non sunt poenae ejus, sed naturales defectus, sicut etiam esse ex nihilo, vel indigere conservatione, est defectus quidam naturalis omnem creaturam consequens et nulli est poena: vel ad eam, prout instituta est; et sic proculdubio poena sunt sibi: quia etiam ex privatione ejus quod gratis alicui conceditur postquam concessum est, puniri dicitur aliquis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Seneca et alii Philosophi consideraverunt naturam humanam secundum ea quae ex principiis suis naturalibus ipsam consequuntur: statum enim illum primae conditionis scire non potuerunt, quem non nisi fides tenet; et ideo de morte non nisi sicut de naturali defectu locuti sunt; quamvis etiam naturalis defectus aliquo modo poena dici possit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod alia animalia non sunt ordinata in finem qui facultatem naturalem ipsorum excedat; et ideo in illis tantum bonis creata sunt quae eis ex principiis naturalibus debentur; unde non est similis ratio de homine, et de aliis animalibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bona naturalia debentur dupliciter. Vel prout sunt in se considerata, secundum quod naturae debentur ex propriis principiis; et sic nec homo nec Angelus per peccatum aliquid naturalium amisit; vel in aliquo diminutus est: quia dionysius etiam integra data naturalia in Angelis peccantibus permanere dicit.

Vel secundum quod ordinantur in finem ultimum; et hoc modo in utroque bona naturalia diminuta sunt quidem, non penitus amissa, inquantum uterque factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione: et propter hoc etiam homo gratuitus spoliatus dicitur et in naturalibus vulneratus, Luc. 10 in Glossa.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quaecumque multa conveniunt ad constitutionem alicujus, alicui eorum potest aliquid secundum se convenire naturaliter secundum naturam propriam, et aliquid convenit sibi secundum naturam totius; sicut patet de elementis in mixtionem corporis venientibus.

Secundum hoc ergo dico, quod vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana, habet ulterius ut tendat in suum objectum secundum regimen rationis; et ideo quod in suum objectum tendat irrefrenate, hoc non est naturale sibi inquantum est humana, sed magis contra naturam ejus inquantum hujusmodi: et secundum hoc rationem poenae habere potest, maxime considerata natura humana, secundum quod tota est sub regimine rationis, ut in prima conditione fuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis natura humana per se non possit in visionem Dei pertingere, potest tamen ad eam pervenire cum adiutorio gratiae, et ex se habet habilitatem ut in illam perveniat; et similiter etiam ex his quae sibi gratis in prima conditione collata fuere, majorem habilitatem habebat; cujus habilitatis diminutio, poena est hominis, si ad institutionem ejus referatur: et sic carentia divinae visionis poena dicitur, secundum quod non nominat negationem tantum, sed etiam privationem quamdam cum quadam obnoxietate, ut supra dictum est.

Et quia aliae rationes videntur concludere, quod etiam humanae naturae in suis principiis consideratae isti defectus sint poena; ideo ad eas etiam respondendum est.

RA6

Dicendum ergo ad sextum, quod involuntariorum illa tantum rationem poenae habent quae sunt voluntati subjicibilia; voluntas enim non tantum est possibilium, sed etiam impossibilium; et ideo si alicui sit involuntarium illud quod potestati voluntatis non subjacet, non propter hoc rationem poenae habet, sicut quod aliquis est brevis nimis in statura, vel aliquid hujusmodi: et hoc modo mors et alia hujusmodi involuntaria sunt.

RA7

Ad septimum dicendum, quod inter animam et corpus oportet esse proportionem, sicut potentiae ad actum, non autem sicut convenientium in eadem natura, seu proprietate: non enim oportet quod si anima est sine quantitate, etiam corpus sit hujusmodi: similiter non oportet quod si anima est incorruptibilis naturaliter, corpus etiam hujusmodi sit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus hominis simpliciter nobiliter sit corpore ignis urentis vel ferri secantis, inquantum est nobiliori forma perfectum; nihil tamen prohibet illa corpora nobiliora esse secundum quid, inquantum scilicet hoc habent in actu quod corpus humanum habet in potentia, ut caliditatem, vel aliquid hujusmodi.

¶2 Articulus 2: Utrum aliquis defectus veniens in nos per originem habeat rationem culpae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus defectus in nos per originem veniens, rationem culpae habere possit. Ex hoc enim aliquid culpabile vituperabile est, si malum sit, quod est in potestate ejus qui de hoc culpatur: non enim vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt, ut Philosophus in 3 ethic. Dicit. Sed illud quod per

originem trahitur non potest esse in potestate ejus qui illud originaliter trahit. Ergo impossibile est quod aliquid per originem tractum rationem culpae habeat.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum omne peccatum est voluntarium, adeo quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed illud quod per originem trahitur, non potest esse voluntarium: quia actus voluntatis originem volentis non praecedit.

Ergo impossibile est aliquid per originem tractum, esse peccatum vel culpam.

AG3

Praeterea, nullum accidens potest traduci, nisi subjectum suum traducatur. Sed subjectum culpae est anima rationalis, quae cum non sit ex traduce, ut supra probatum est, videtur quod nec aliquid per originem tractum rationem culpae habere possit.

AG4

Si dicatur, quod traducitur peccatum per traductionem seminis; contra. Nihil dat alteri vel efficit in altero quod ipsum non habet. Sed semen non potest esse subjectum infectionis culpae. Ergo nec ex eo culpa in animam devenire potest.

AG5

Praeterea, nobilior non patitur a minus nobili.

Sed anima est nobilior corpore. Ergo corpus non potest agere in animam, inficiendo ipsam.

AG6

Praeterea, injustum est ut culpa patris in filium redundet, et quod filius pro patre puniatur.

Sed si ex hoc quod Adam peccavit, in omnes culpa redundaret originaliter, sequeretur filium pro transgressione patris puniri. Ergo hoc divinae justitiae non competit.

SC1

Sed contra, ad Ephes. 2, 3, dicit apostolus: eramus natura filii irae. Sed nullus est filius irae nisi per hoc quod culpam habet. Ergo homo ex ipsa nativitate culpam contrahit.

SC2

Praeterea, sicut dicit Anselmus, homo si perstisset, justitiam originalem in qua creatus est, in filios profudisset. Sed sicut se habet justus ad justos, ita et peccator ad peccatores. Ergo etiam quia peccavit, culpam suam in alios generando transfudit.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc materiam duplex error tangitur in littera. Unus est eorum qui simpliciter peccatum originale negabant, sicut error Juliani et Pelagii: et hic error veritati fidei non consonat: quia sacramentorum necessitatem et redemptionis tollit, quae contra servitatem peccati, in qua nascimur, ordinata sunt.

Alius est error eorum qui peccatum originale nomine concedentes, secundum rem negabant, dicentes, in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam; et hoc manifeste justitiae divinae repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad poenam qui culpam non habet, cum poena juste non nisi culpae debeatur. Et ideo his evitatis, simpliciter concedendum est, etiam culpam per originem trahi ex parentibus vitiatis in pueris natis: quod qualiter sit, investigandum est.

Sciendum est igitur, quod haec tria, defectus, malum, et culpa, ex superadditione se habent. Defectus enim simplicem negationem alicujus boni importat. Sed malum nomen privationis est; unde carentia alicujus, etiam si non sit natum haberi, defectus potest dici; sed non potest dici malum, nisi sit defectus ejus boni quod natum est haberi; unde carentia vitae in lapide potest dici defectus, sed non malum: homini vero mors est et defectus et malum. Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii: ex hoc enim aliquis culpatur quod deficit in eo quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperitur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, et quoddam quod respicit personam; ita etiam est quaedam culpa naturae et quaedam personae. Unde ad culpam personae, requiritur voluntas personae sicut patet in culpa actuali, quae per actum personae committitur; ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa. Sic ergo dicendum est, quod defectus illius originalis justitiae quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit: et sicut illud naturae donum fuit et fuisset in totam naturam propagatum, homine in justitia persistente; ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae; ad idem enim genus privatio et habitus referuntur; et in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc quod per voluntatem principii naturae, idest primi hominis, inductus est talis defectus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale, cum non sit vitium personae ut persona est, sed quasi per accidens, in quantum persona habet talem naturam; ideo non oportet quod sit in potestate hujusmodi personae, hunc defectum habere vel non habere; sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est natura illa: quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est; et per consequens inficitur in omnibus illis qui ab illo

naturam trahunt. Et ideo potest dici culpa naturae, cum aliquis in natura illa subsistens, per voluntatem defectum istum in totam naturam causaverit.

RA2

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale non traducitur per traductionem sui subjecti, quod est anima rationalis, sed per traductionem seminis: quia ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiam inordinatio in corpore, subtracto illo ordine quem natura instituta prius acceperat: et ita etiam ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum; unde et anima quae tali corpori infunditur, deordinationem culpae contrahit ex hoc ipso quod hujusmodi corporis forma efficitur; cum oporteat perfectionem perfectibili proportionatam esse: sicut propter aliquam corruptionem seminis contingit non tantum defectus in corpore prolis ex illo semine generatae, ut lepra, podagra, vel aliqua hujusmodi infirmitas; sed etiam defectus in anima, ut patet in his qui a nativitate naturaliter sunt stolidi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet semen non habeat in se infectionem culpae in actu, habet tamen in virtute; sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu: est enim in semine virtus aliqua deficiens, per cujus defectum contingit defectus leprae in prole. Similiter etiam ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quae privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quae est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.

RA5

Ad quintum dicendum, quod anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam; sed per quamdam collimationem unius ad alterum: quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiae, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum recipientis: et ideo ex hoc ipso quod corpus illa virtute privatur qua perfecte erat subjicibile animae, sequitur etiam quod anima illa virtute careat qua perfecte corpus subditum regat: et talis defectus originalis iustitiae, culpa est naturae, prout consideratur consequens ex voluntate alicujus habentis naturam, ex quo natura traducta est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod injustum esset quod filius pro peccato patris poenam sentiret, nisi etiam peccatum patris in filium transiret, ut jam filius non pro peccato patris, sed pro peccato proprio, quod originaliter trahit, puniatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod originale peccatum non sit concupiscentia, ut in littera dicitur. Nihil enim est causa sui ipsius. Sed peccatum originale est causa concupiscentiae, ut patet ex verbis apostoli Rom. 8, 8: peccatum occasione accepta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

AG2

Praeterea, nihil naturalium potest dici peccatum vel malum. Sed concupiscibilis vis in homine est virtus naturalis. Ergo ipsa non potest dici peccatum originale. Sed ipsa est per quam homo habilis est ad concupiscendum. Ergo concupiscentia qua sumus habiles ad concupiscendum, non est peccatum originale, ut in littera dicitur.

AG3

Praeterea, sicut per motum concupiscibilis perturbatur iudicium rationis, ita et per motum irascibilis. Sed peccatum originale consistit in deordinatione ipsius animae, secundum quod inferiora superioribus non obediunt. Ergo non solum concupiscentia, sed simili ratione iracundia peccatum dici debet originale.

AG4

Praeterea, defectus qui ex origine trahitur, rationem culpae non habet, ut dictum est, nisi secundum quod ex voluntate habentis naturam consequitur.

Sed multi defectus corporales ex voluntate illa consequuntur, ut necessitas moriendi, et hujusmodi. Ergo non solum concupiscentia, sed quodlibet istorum debet dici peccatum originale.

AG5

Praeterea, inter alia quae homo per peccatum amisit, etiam scientia illa privatus est qua in primo statu pollebat. Sed defectus scientiae ignorantia dicitur. Ergo ignorantia originale peccatum dici debet, et non solum concupiscentia.

SC1

Sed contra est quod dicitur in Glossa Rom. 6: non regnet peccatum in vestro mortali corpore, idest fomes peccati. Fomes autem peccati concupiscentia est. Ergo peccatum videtur ipsa concupiscentia esse.

SC2

Praeterea, sicut se habet concupiscentia actualis ad actuale peccatum, ita se habet concupiscentia originalis ad originale peccatum. Sed concupiscentia actualis est ipsum actuale peccatum. Ergo et concupiscentia quae per originem trahitur, est originale peccatum.

CO

Respondeo dicendum, quod in quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale, et aliquid quasi materiale. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter in peccato se habet: sed deordinatio a fine, formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali praecipue habet; unde dicitur, quod conversio ad bonum commutabile, est ibi sicut materiale, et aversio a bono incommutabili, est sicut formale: et hoc contingit ex hoc quod etiam in actu perfectio virtutis ex ordine ad finem est forma actus.

Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae. Unde oportet quod ipsae vires deordinatae, vel deordinatio virium, sint sicut materiale in peccato originali; et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars quae per se nata est conjungi fini, est ipsa voluntas, quae habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere; et ideo destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est: et hoc est privatio originalis iustitiae. Vires autem appetitus sensibilis sunt natae recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate, secundum quod sibi subjectae sunt; et ideo subtractio illius vinculi quo quodammodo sub potestate voluntatis rectae detinebantur, materiale in peccato est. Ex hac autem subtractione sequitur quod unaquaeque vis in suum objectum inordinate tendat, concupiscendo illud; et ideo concupiscentia qua habiles sumus ad male concupiscendum, peccatum originale dicitur, quasi materiale in peccato originali existens. Est enim considerare materiale et formale in actibus moralibus sicut in rebus artificialibus, in quibus materia de toto praedicatur; ut possit dici, cultellus est ferrum: et similiter de peccato praedicari potest illud quod est materiale in ipso; et per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscentia dicitur dupliciter; scilicet ipse actus concupiscendi et ipsaabilitas ad concupiscendum, et actus ex habilitate causatus; unde non est inconveniens, si peccatum originale, quod concupiscentiam actualem causat, habitualis concupiscentia esse dicatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod differt dicere potentem et habilem: quod enim aliquis sit potens concupiscere, est ex potentia concupiscibili; sed quod sit habilis ad concupiscendum, est ex aliquo habitu, vel ex eo quod per modum habitus se habet. Contingit enim ut etiam privatio aliqua habilitatem quamdam relinquat, in quantum privatur aliquid quod impedimentum praestare posset: et ita dicitur concupiscentia habitualis esse peccatum originale, non quidem vis concupiscibilis, neque iterum aliquis habitus qui aliquid positive dicat; sed ipsaabilitas quae relinquatur in inferioribus viribus ad inordinate concupiscendum, ex hoc quod ab appetitu subtrahitur retinaculum rationis, quo detinebatur ne effrenate posset in sua objecta tendere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non dicitur esse materiale in peccato, secundum quod denominatur a VI concupiscibili, quae contra irascibilem dividitur; sed secundum quod sumitur ab appetitu sensualitatis, qui in utramque vim dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ut in 2 physic.

Dicitur, peccatum contingit in his quae ad finem ordinata sunt, secundum quod a suo fine deficiunt; et ideo in partibus animae in illis praecipue est peccatum hominis secundum quas homo ordinatur in finem: et quia appetitus est tendens in finem, ideo in appetitu praecipue peccatum consistit.

Ad finem autem hominis ordinatur appetitus rationis, qui est voluntas, immediate; appetitus autem sensibiles mediate, in quantum scilicet ordinem finis ex voluntate rationis recipiunt, propter quod dicuntur aliquantulum rationi obaudibiles, ut Philosophus dicit in fine 1 ethic.; et ideo defectus ordinis in appetitu voluntatis est formale et completivum originalis peccati, quod est privatio rectitudinis voluntatis, quae inerat secundum originalem iustitiam; defectus autem ordinis in appetitu inferiori, est materialiter in peccato se habens; et hoc est concupiscentia, ut dictum est: et ideo nullus alius defectus naturae ex parte rationis nec ex parte sensibilis partis originale peccatum dicitur, nisi concupiscentia sicut materiale, et privatio originalis iustitiae sicut formale.

RA5

Ex quo patet responsio ad quintum: quia ignorantia non per se respicit voluntatem; unde etiam defectus ille sicut et alii retinent rationem poenae sed non culpae: et si inveniatur ignorantiam originale peccatum dici, intelligendum est de ignorantia privata illam scientiam quae includitur in originali iustitia: nullus enim est justus vel temperatus, qui non sit prudens, ut in 6 eth.

Dicitur: et ad hoc attendens socrates dixit, omnem virtutem esse scientiam, et omne vitium esse ignorantiam, ut ibidem narratur.

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de traductione carnis a parentibus, per quam originale peccatum trahitur; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum alimentum in veritatem humanae naturae convertatur. 2 utrum ex alimento semen decidatur.

|a1 Articulus 1: Utrum alimentum transeat in veritatem humanae naturae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod alimentum in veritatem humanae naturae non transeat.

Quidquid enim sumptum emittitur, ad veritatem humanae naturae non pertinet, quae semper eadem manet. Sed omne quod per os sumitur, in ventrem vadit, et in secessum emittitur, ut dicitur Matth. 15. Ergo nutrimentum quod per os sumitur, in veritatem humanae naturae non transit.

AG2

Praeterea, veritas uniuscujusque rei est in eo quod secundum speciem est. Illud autem quod per modum nutrimenti advenit, per modum materiae se habet, ut in 2 de gener. Dicitur.

Sed caro secundum materiam non fit caro secundum speciem, ut ex 50 de gener.

Patet. Ergo nutrimentum in veritatem humanae naturae non transit.

AG3

Praeterea, illud ad veritatem humanae naturae pertinet in quo calor conveniens radicatur.

Sed tale humidum, ut medici dicunt, consumptum non restauratur, ut patet in his qui tertia specie hecticae laborant, quae incurabilis est ex eo quod tale humidum non restauratur. Cum igitur omne illud in quod alimentum convertitur, post consumptionem restaurari possit, videtur quod nutrimentum in id quod proprie ad veritatem humanae naturae pertinet, non mutetur.

AG4

Praeterea, omne id in quod cibus convertitur, etiam per calorem continuo agentem dissolvitur, ut fluens et refluens idem judicetur. Sed non potest esse quod totum quod est in corpore, sit fluens et refluens, ut probabitur.

Ergo oportet aliquid in corpore esse manens, in quod alimentum non convertatur. Hoc autem praecipue ad veritatem humanae naturae pertinet. Ergo alimentum in id quod per se est de veritate humanae naturae, non mutatur. Probatio mediae. Si non esset aliquid permanens fixum in corpore humano, tunc contingeret quod quaelibet pars ejus posset evanescere, aliquo alio in ejus locum substituto; et per eandem rationem sic contingeret in toto sicut in qualibet ejus parte. Contingeret ergo quod de illa materia quae primo fuit in corpore alicujus hominis, nihil in fine remaneret. Sed varietas individui est ex varietate materiae. Ergo non esset unus numero homo in fine vitae et in principio; quod est absurdum.

AG5

Praeterea, nulla virtus naturalis debilitatur multiplicata materia sibi convenienti: sed solum per admixtionem alicujus extranei. Sed virtus conversiva in homine debilitatur in fine vitae, alias homo in infinitum posset augeri et vivere. Ergo hoc contingit per admixtionem extranei. Sed nihil admiscetur ad materiam illam in qua virtus conversiva prius fundabatur nisi quod est ex alimento generatum. Ergo hoc quod est ex nutrimento generatum est extraneum ei in quo veritas naturae fundatur, et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, natura facit unumquodque faciliori modo quo fieri potest. Deus autem multo ordinatius quam natura operatur. Cum igitur facilior modus augmentandi aliquid sit per multiplicationem materiae quam per conversionem alterius in id quod augetur, videtur quod iste modus divinae providentiae competat, ut scilicet corpus humanum augeatur nullo exteriori in illud transeunte, sed sola ejus materia multiplicata; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, ea quae sunt unius speciei, per eandem rationem suum complementum consequuntur.

Sed quidam parvuli defuncti in resurrectione perducentur in completam quantitatem, non per multiplicationem nutrimenti sed per multiplicationem materiae. Ergo etiam hoc modo alii homines in quantitatem completam perducentur; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est, quia, secundum Philosophum 50 de generat., nihil nutrit carnem nisi quod est potentia caro. Sed omne quod est in potentia ad aliquid, mutatur in id per actionem ejus quod est in actu. Ergo nutrimentum in illam carnem quae ad veritatem naturae pertinet transmutatur.

SC2

Praeterea, nutrimentum in principio est dissimile, sed in fine est simile: cum nihil nisi suo simili nutriatur et foveatur. Sed illa sunt similia quae eandem formam communicant. Cum igitur veritas naturae a forma sit, videtur quod illud quod nutrit, in fine ad veritatem naturae ipsius nutriti perducatur.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt multae opiniones.

Quidam posuerunt, ut in littera Magister sentire videtur, quod illud quod ex parentibus decisum est, est illud solum in quo veritas hominis nati consistit. Hoc autem in majorem quantitatem excrescit omnino salvatum; ita quod nihil sibi additur, ut majorem quantitatem recipiat; sed tota quantitas hominis completi per multiplicationem illius materiae efficitur: et hoc tantum esse dicunt quod in resurrectione resurget; reliquum autem quasi superfluum deponetur. Ponunt etiam, alimenti sumptionem necessariam esse, non quidem ad augmentum ut nutritiva augmentativae deserviat, neque iterum ad restaurationem deperditi, sed solum in fomentum caloris naturalis, sicut quando liquefit aurum, admiscetur sibi plumbum, ne aurum consumatur, sed solum plumbum. Haec autem positio irrationalis videtur ex duobus; scilicet ex parte ejus quod augetur, et ex parte alimenti quod advenit. Non enim potest fieri augmentum, nisi secundum hoc, quod materia quae primo est terminata sub parvis dimensionibus, postmodum ad majores dimensiones perducitur.

Hoc autem non potest fieri nisi dupliciter: vel ita quod de materia sit tantum sub magnis dimensionibus quantum sub parvis; et talis mutatio de parvo in magnum necessario fit per rarefactionem: densum enim et rarum in hoc differunt quod in raro est parum de materia sub magnis dimensionibus, et in denso multum sub parvis, ut ex 4 physic. Patet. Vel ita quod plus de materia sit sub magnis quam sub parvis. Hoc autem non potest contingere, nisi vel quia est materia de novo creata, vel per hoc quod illud quod erat materia alterius corporis, efficitur materia hujus, in hoc illo corpore transmutato. Unde etiam Augustinus super genes. Ad litteram Lib. 10 dicit, quod nihil est absurdius quam putare ullum esse corpus quod, manente naturae suae quantitate undique crescat, nisi rareseat, cum nullum fiat augmentum corporis nisi per additionem vel rarefactionem. Augmentum autem corporis humani constat quod per rarefactionem non fit: nec iterum per additionem materiae de novo creatae, quia materiam omnium simul creavit Deus, ut sancti dicunt. Restat ergo ut fiat augmentum humani corporis per hoc quod additur materia quae suberat formae alterius corporis, illo corpore in corpus humanum secundum veritatem converso: et hoc est nutrimentum. Nec potest exponi dictum Augustini, ut quidam dicunt, quod Augustinus loquatur secundum communem modum quo res crescunt: quia secundum hoc probatio sua contra tertullianum nihil valeret, qui ponebat animam crescere, sed nullo modo diminui. Magis autem communis est modus augmenti quo corpus humanum crescit, quam quo anima cresceret: simul enim, etiam secundum tertullianum, crescente corpore crescit anima. Nec iterum potest dici, sicut dicunt, quod facienda est vis in hoc quod dicit: manente sua quantitate; ut sit sensus: corpus manens in sua quantitate, ita quod quantitas ejus non sit augmentata neque per additionem neque per multiplicationem, non crescit nisi per rarefactionem.

Cum igitur augmentum proprie sit quantitatis, non potest intelligi quod corpus crescat, et maneat ejus quantitas secundum eandem dimensionem; sed oportet intelligi quod dicit, manente quantitate naturae suae, ut nulla quantitas adjiciatur, vel quae ejusdem naturae sit, sicut aurum adjungitur auro, vel quae eandem naturam in ipsa conjunctione accipiat, sicut cibus advenit carni.

Unde per hoc quod dicitur: manente naturae suae quantitate, non removetur nisi additio similis in natura. Si enim intenderet removere multiplicationem, tunc probatio sua nihil valeret: quia multo probabilius posset dici, si anima esset corpus, quod per multiplicationem quam ponunt, cresceret, quam dicatur de corpore hominis: quia spiritualior est.

Ex parte autem ejus quod additur, apparet etiam falsitas: quia si sumptio alimenti non esset per se intenta a natura, sed per accidens tantum, ut scilicet alicui nocivo occurreret, scilicet calori naturali digerenti, et si transmutatio cibi non esset per se necessaria ad corpus humanum; tunc calor convertens esset superfluus: et sic in operibus naturae a Deo institutae multa superflua invenirentur.

Sustinentes tamen hanc positionem tres modos adveniunt in ejus assertionem, quorum quemlibet facile est confutare. Quidam namque dicunt, quod haec talis multiplicatio fit miraculose operatione divina, sicut etiam panes evangelici multiplicati sunt, joan. 6. Sed istud expressam continet falsitatem, dum opus naturae in miraculum convertitur.

Et praeterea etiam in illorum panum multiplicatione non est remotum, immo forte est necessarium, factam fuisse additionem materiae per conversionem aliorum corporum in panes virtute divina. Istam autem conversionem cibi in carnem veram, natura facere potest, quae transmutat id quod est in potentia in id quod est in actu; quamvis, successive compleat quod Deus subito facit.

Quod autem naturae possibile est, operationi naturae a Deo committitur, qui unicuique dat perfectionem secundum quod capax est; unde non oportet ad miraculum confugere.

Alii dicunt, quod cum in corpore humano sit multum de quinta essentia, multiplicatio corporis humani est, secundum quod multiplicatur quinta essentia; unde sicut lux solis multiplicatur in seipsa diffusa per aerem; ita etiam corpus humanum sine additione alicujus extrinseci. Sed haec adinventio continet duas falsitates. Prima est, quia corpus quintae essentiae non venit in compositionem humani corporis nisi secundum virtutem tantum: cum neque sit commiscibile, neque divisibile, neque extra locum proprium possit esse. Secunda est, quia diffusio lucis non est per multiplicationem alicujus materiae, cum lumen non sit corpus; sed est multiplicatio formalis tantum; sicut est etiam in qualibet alteratione et generatione, quod agens multiplicat formam suam in materia.

Alii vero alium modum adveniunt: dicunt enim quod materia prima, quantum in se est, caret omni quantitate et forma; ergo aequaliter se habet ad recipiendum omnes quantitates, sicut ad recipiendum omnes formas. Unde

quantumcumque parum sit de materia prima in quovis parvo corpore, potest recipere quantumlibet quantitatem; adeo quod ex grano milii totus mundus fieri potest.

Nec mirum, cum ex materia punctali totus mundus sit factus; cum enim materia quantitate careat, indivisibilis est, et ad modum puncti se habens. Iste autem modus multipliciter deficit. Primo, quia imaginatur indivisibilitatem materiae ad modum puncti, ut sic ex materia mundus sit factus per quamdam quasi extensionem, sicut si res parva in magnam extendatur. Hoc autem non est verum. Materia enim dicitur indivisibilis per negationem totius generis quantitatis. Punctus autem est indivisibilis sicut quantitatis principium, situm determinatum habens. Unde ex materia res quanta efficitur, non per extensionem (loquendo de materia prima) cum extensio non sit nisi ejus quod alicujus quantitatis erat, sed per quantitatis susceptionem. Secundo, etsi prima materia, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cujuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinatae et omnia alia accidentia secundum exigentiam formae materiam recipiant, eo quod subjecta materia cum forma est causa eorum quae insunt, ut in 1 physic. Dicitur, oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quae competat formae naturali, quae in materia esse potest. Materia vero prima non est in potentia ad alias formas nisi ad illas quae sunt in rerum natura, vel per principia naturalia educi possunt. Si enim esset aliqua potentia passiva in materia cui non responderet aliqua potentia activa in rerum natura, illa potentia passiva esset superflua, ut Commentator dicit: et ideo materia prima non est receptibilis majoris quantitatis quam quantitatis mundi: propter quod in 3 phys.

Dicitur, quod non est possibile magnitudinem augeri in infinitum, loquendo naturaliter. Tertio, quia si materia eadem quae primo sub parvis dimensionibus erat, sub majoribus dimensionibus fiat, non potest hoc accidere nisi per rarefactionem, ut dictum est: et iste modus non competit in augmentatione corporis humani, ut per se patet.

Quarto, quia quando loquimur de materia existente in hac re, jam dimittimus considerationem materiae absolute: non enim potest accipi illud materiae quod est in hac re, nisi secundum quod est divisum ab illa parte materiae quae est in re alia. Divisio autem non accidit materiae, nisi secundum quod consideratur sub dimensionibus saltem interminatis: quia remota quantitate, ut in 1 physicor. Dicitur, substantia erit indivisibile.

Unde consideratio materiae hujus rei est consideratio non materiae absolute, sed materiae sub dimensione existentis. Unde non oportet ut quod convenit materiae in quantum est absoluta et prima, conveniat materiae existenti in hac re, prout accipitur ut in hac re existens: quia ex hoc ipso receditur a consideratione materiae primae. Unde materia quae est in hac re existens, non est in potentia ad totam quantitatem mundi, sed usque ad determinatum quid, quantum per rarefactionem potest consequi; et hoc non excedit raritatem ignis; quia nulla raritas potest esse major, ut Commentator in 4 physic. Dicit. Et sic patet quod haec positio tam in se falsitatem continet quam etiam in modis adinventis ad ejus expositionem.

Et ideo aliorum positio est, concedentium quidem cum primis quod aliquid est in humano corpore, et similiter in aliis corporibus quae nutriuntur, quod quidem semper manet fixum toto tempore vitae, secundum determinatam partem materiae (in quo principaliter veritatem humanae naturae consistere dicunt): aliquid autem est aliud quod superfluit et refluit; id est advenit et consumitur: hoc autem est quod ex cibo generatum est. Differunt tamen a primis in hoc quod dicunt, sumptionem alimenti non solum in fomentum caloris naturalis necessariam esse, sed etiam in augmentum quantitatis: non enim posset illud quod primo a generantibus decimum est (quod quidem permanens esse dicunt) in tantam quantitatem extendi, quanta est quantitas humani corporis, nisi adderetur aliqua materia quae simul cum materia praeexistente quantitatem totam reciperet sine aliqua rarefactione. Et hoc quidem quod est permanens, dicitur diffundi per totum, et similiter illud quod est adveniens et recedens ad modum qui contingit in mixtione vini et aquae; vinum enim non excrescit in majorem quantitatem nisi per additionem aquae, quae quidem in vinum convertitur; ita tamen quod virtus vini semper in illa parte materiae manet magis quae prius sub forma vini erat. Et secundum hoc ponunt isti, quod illud quod est ex alimento generatum, non est omnino alienum a veritate humanae naturae, sicut primi dicebant; sed est secundario ad ipsam pertinens, secundum quod est necessarium ad debitae quantitatis complementum; unde non totum hoc in resurrectione deponitur quod ex alimento conversum est, sed reservabitur tantum quantum expedit ad perfectionem quantitatis. Et hujusmodi positionis primus auctor invenitur Alexander Commentator, ut Averroes in libro de gener. Dicit. Sed istud non videtur veritatem habere; cum enim de natura caloris sit ut humorem consumat (caloris dico ignei), oportet quod calor ignis, qui est instrumentum animae vegetabilis, ut in 2 de anim. Dicitur, indifferenter quantum in se est omne humidum consumat; unde non potest efficax ratio inveniri quare aliquod humidum signatum permaneat in tota vita. Et praeterea secundum hoc sumptio alimenti non esset primo et per se necessaria ad restaurationem deperditi, sed solum ad augmentum. Constat tamen quod opus augmenti praesupponit opus nutrimenti, et illud tantum nutritur in quo deperditio facta est ejus quod per nutrimentum restauratur; unde si non esset consumptio nisi ejus quod propter augmentum principaliter assumitur, nutrimentum non esset nisi per augmentum. Et praeterea concedi potest quod illud quod in carnem convertitur per virtutem formativam in principio generationis, ad majorem perfectionem speciei perducitur quam illud quod postmodum per actum nutritivae convertitur; cum semper inveniatur generatio alicujus quod per se generatur, esse perfectior quam illa qua aliquid accipit speciem alicujus per immixtionem ad illud: quia quod immiscetur, aliquo modo alterat naturam ejus cui admiscetur, ut patet in vino quod in vite generatur et quod ex admixtione

aquae ad vinum accrescit. Et sic etiam videmus quod ex humido nutrimentali adveniente immutatur corpus nutritum ut assequatur in aliquo conditiones ciborum ex quibus nutritur. Oportet tamen ad hoc quod fiat nutritio vel augmentum, quod hoc carnis quod ex cibus generatum est, cum carne praeexistente misceatur. Quandocumque autem fit mixtio liquorum differentium vel secundum contrariam qualitatem vel secundum puritatem et impuritatem ejusdem, mixtione completa non retinet unumquodque qualitatem propriam: alias admixtio esset ex rebus salvatis, et esset compositio tantum: sed oportet ut totum simul unam formam accipiat, quae est medium, ut patet in mixtione vini et aquae: quia post mixtionem non remanet ibi aliqua pars signata habens completam virtutem vini et aliquid habens eam debiliter; sed totum est habens eam mediocriter; unde nec est possibile ut completo actu nutritivae et augmentativae remaneat aliquid signatum, complete participans naturam speciei, et aliquid incomplete; sed totum uniformiter. Assumunt etiam in assertionem suae opinionis distinctionem Philosophi de carne secundum speciem et secundum materiam, et medicorum de humido nutrimentali et radicali. Sed quod neutra earum pro eis faciat, in responsione ad argumenta patebit.

Tertia positio est quam ponit Averroes in 1 de generat., dicens, quod nihil materiae potest accipi in corpore signatum, quod sit fixum et permanens; sed totum quidquid est in corpore, potest dupliciter considerari: vel ex parte materiae, et sic non est permanens; vel ex parte formae et speciei, et sic est permanens. Comparat enim Aristoteles in 1 de generat., transmutationem cibi in carnem adustioni lignorum.

Videmus enim quod si ignis accendatur, et continue ligna addantur, secundum quod alia consumuntur, forma ignis semper manebit in lignis; sed tamen materia quaelibet consumitur, alia materia sibi succedente, in qua species ignis salvabitur: et secundum hoc, etiam illud quod pertinet ad speciem et formam carnis semper manebit; quamvis illud quod recipit hanc formam, continue consumatur et restauretur. Haec autem positio differt a duabus primis in hoc quod non ponit aliquid materiae posse signari quod semper maneat; sed quaelibet pars signata, ex hoc quod est materia in ipsa, habet quod fluat et refluat; ita tamen quod illud quod est formae, semper maneat. Primae vero opiniones ponebant aliquid materiae signatum semper esse permanens, in quo primo et principaliter veritas humana consistebat.

Et etiam in hoc differt, quia prima opinio ponebat alimentum nullo modo in veritatem naturae converti; secunda autem ponebat converti quidem in id quod est secundo de veritate humanae naturae, sed non primo; haec autem tertia ponit converti in illud quod simpliciter et primo est de veritate humanae naturae; quamvis enim illud quod primo in carnem conversum est, perfectius sit speciem carnis assecutum quam illud quod ex cibus aggeneratur; tamen adveniente cibo, in fine digestionis fit admixtio, ut totum uniformiter veritatem speciei suscipiat sine aliqua distinctione; et secundum hoc etiam patet quod oportet in resurrectione tantum de eo quod ex alimento aggeneratum est, resurgere, quantum pertinet ad complementum debitae quantitatis. Et huic positioni inter omnes magis consentio sine praejudicio aliarum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non potest haberi quod de eo quod per os assumitur, nihil remaneat quod in veritatem carnis transeat: quia haec dictio omnis non designat totum integrale, sed totum in quantitate; unde non oportet quod totum per secessum emittatur, sed quod de quolibet aliquid secedat: et hoc est necessarium, quia oportet puri ab impuro separationem fieri: nullus autem cibus assumitur in quo non oporteat aliquid impuritatis esse ex hoc quod in principio est dissimilis; unde si ad similitudinem reduci debeat, oportet quod tollantur illae partes secundum quas dissimilitudo erat. Verbi gratia, si in cibo dominantur partes terrestres magis quam in eo quod nutritur, oportet id quod terrestre est removeri, et quod subtilius est assumi: et similiter etiam quaecumque partes magis dominantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem non est diversa caro secundum materiam distincta, quae dicitur caro secundum materiam, et caro secundum speciem; sed eadem secundum numerum caro dicitur secundum speciem, in quantum participat formam et proprietates consequentes speciem; sed secundum materiam dicitur, in quantum ex materia consistit. Et quod hic sit intellectus Aristotelis, patet ex verbis Commentatoris exponentis hoc modo et iterum ex verbis Philosophi in littera positus: dicit enim, quod hoc modo est distinguere quod est secundum speciem et secundum materiam in carne et osse, sicut et in unoquoque alio quod habet formam in materia.

Constat autem quod talis distinctio non potest fieri in lapide et aqua, ut dicatur pars secundum speciem quae ex primis generantibus tracta est, et pars secundum materiam quae ex nutrimento advenit.

Et ita patet quod nec in carne et osse hoc intelligendum est, sed modo praedicto; unde objectio procedit ex malo intellectu verborum Philosophi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, secundum medicos, humidum quod ex primis generantibus trahitur, non oportet ut dicatur radicale, quia semper remanet distinctum secundum materiam et proprietatem ab humido ex alimento aggenerato; sed quia calor naturalis in illo humido prius extitit, et illud quod permiscetur, non participat speciem nisi ex virtute illius humidi cui permiscetur; unde est quasi radix totius illius quod postmodum ex alimento convertitur: non autem ita quod utrumque humidum post finem digestionis ultimae distinctum remaneat; sed totum permixtum accipit unam proprietatem; et utraque materia, scilicet quae prius suberat primo humido, et

secundo advenienti, aequaliter se habet ad hoc quod transeat, et ad hoc quod virtutem speciei participet. Nec dicitur consumi humidum radicale propter discessum talis materiae, sed propter hoc quod non permanet proprietas quam totum mixtum habebat ex virtute primi humidi; tunc enim non potest fieri restauratio, quia virtus speciei non manet; sicut etiam si tota manus amputetur, non restauratur per nutrimentum, quia non manet virtus speciei determinata huic organo: et propter hanc etiam causam dicuntur quaedam membra ex humido radicali composita, non quod nihil nutrimenti in substantiam illorum membrorum transeat, cum quodlibet membrum corporis proportionabiliter augeatur; sed quia in illis membris principaliter virtus speciei consistit, quae est ex humido radicali; nec potest aliqua abscissio ab eis fieri quin auferatur virtus speciei quantum ad aliquam partem determinatam: et propter hoc etiam talia membra decisa non sanantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum illud quod advenit ex alimento aggeneratum, sit permixtum ei quod prius erat, et similiter unum effectum ex ambobus sit, semper fit deperditio in utroque proportionaliter; unde oportet quod et de utroque remaneat proportionaliter; et ideo nunquam contingit quod totum illud quod prius erat, abscedat, ita quod nihil prioris materiae remaneat; sed semper manet aliquid; et illud quod advenit, est unum cum eo quod praeerat, effectum; et ideo est materia una et individuum unum per totam vitam; sicut patet etiam in igne qui nutritur lignis; semper enim manet unus numero ignis, quamvis aliquibus lignis apposis alia consumantur: quia illud quod advenit, semper efficitur unum cum eo quod praeerat; et magis esset simile, si fieret commixtio secundum totum, sicut est in nutrimento. Secus autem esset, si ex materia adveniente generaretur ignis vel caro seorsum: tunc enim propter omnimodam diversitatem materiae esset etiam diversitas secundum numerum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud quod ex nutrimento aggeneratur, non ita perfecte consequitur naturam speciei sicut illud quod primo per virtutem formativam in carnem vel os conversum est; tum quia prima generatio erat carnis secundum se, secunda autem est carnis in alio quasi per commixtionem: tum etiam quia quanto virtus animae magis diffunditur et spargitur, debilior redditur; ut patet in corde, quod quanto majus est, tanto minus calidum est; unde animalia habentia magnum cor sunt timida naturaliter, ut Philosophus in Lib. 13 de animalibus dicit; et ideo aliquo modo est extraneum, et propter hoc, permixtum ei quod prius erat, est causa debilitatis virtutis; sicut aqua admixta vino, ut ponit exemplum Philosophus in 1 de generat.; et ideo ad ultimum oportet quod sequatur diminutio et corruptio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod modus ille, scilicet per multiplicationem materiae, non est possibilis, ad minus naturae; quae quoniam non secundum se totam agit, sed secundum formam tantum, ideo multiplicat tantum formam, et non materiam: et propter hoc, ut opus naturae servaretur, oportuit modum illum in augmento esse qui virtuti naturae competat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod omnia quae sunt ejusdem speciei, operatione naturali uno modo suam perfectionem consequuntur. Si tamen unus naturaliter id consequatur, et alius per miraculum, non erit idem modus: sicut in caeco nato qui per miraculum illuminatur, qui alio modo habet visum ab eo qui videns nascitur. Ita etiam illi qui pueri moriuntur, per miraculum ad debitam quantitatem perveniunt. Nec tamen oportet quod illud miraculum fiat per multiplicationem materiae, sed per additionem exterioris materiae. Qui autem usque ad perfectam aetatem vivunt, naturali operatione ad perfectam quantitatem perveniunt. Unde non oportet quod sit utrobique idem modus; et si esset idem, non sequeretur quod hoc esset per multiplicationem materiae.

¶a2 Articulus 2: Utrum semen decidatur ex eo quod generatur ex alimento.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semen non sit ex eo decisum quod ex alimento aggeneratum est. Augustinus enim dicit, quod secundum corpulentam substantiam omnes fuimus in Adam, et etiam secundum seminalem rationem, praeter Christum, qui in eo tantum secundum corpulentam substantiam fuit. Sed corpulenta substantia nostra non venit a parentibus nisi mediante semine. Ergo oportet quod semen quod ex primo parente traducitur, non sit ex eo decisum quod ex alimento conversum est, sed ex eo quod ipse a suo parente acceperat; ut sic corpulenta substantia nostri corporis a primo parente decisa inveniatur.

AG2

Praeterea, secundum Damascenum, generatio est opus naturae, ex substantia generantis producens id quod generatur.

Sed illud quod est superfluum alimenti, non est de substantia generantis. Ergo si ex hoc tantum generatio fieret in hominibus, non esset vera generatio.

AG3

Praeterea, ex subtractione alicujus superflui non sequitur alicujus debilitatio, sed magis alleviatio.

Ex seminis autem emissionem debilitatur generans.

Ergo semen non est ex superfluo alimenti, sed ex ipso humido radicali decisum.

AG4

Praeterea, filius pro tanto assimilatur patri magis quam alii homini, quia generatur ex semine quod ab eo traducitur. Sed natus quandoque non solum patri, sed etiam avo assimilatur, vel proavo, etiam usque ad multas generationes, ut Philosophus in 15 de animalibus dicit. Ergo oportet quod semen exeat non solum a patre, sed etiam ab avo et proavo. Sed humidum nutrimentale nunquam fuit nisi in patre. Ergo non est ex humido semen decisum, sed magis ex illo radicali quod pater ab avo traxit, et avus a proavo.

AG5

Praeterea, id quod est de substantia alicujus, magis est proximum sibi quam hoc quod est ab ejus substantia alienum. Sed id quod est ex alimento conversum, non fuit radicaliter de substantia ipsius generantis, fuit autem de substantia radicali alicujus animalis, cujus carnes comestae sunt, ut bovis et porci. Ergo major erit cognatio et similitudo ad bovem et porcum, quam ad patrem suum. Hoc autem est inconveniens. Ergo semen non est ex humido nutrimentali decisum.

AG6

Praeterea, sit ita quod aliquis tantum ex carnibus humanis vescatur; et ut quaestio sit gravior, ponatur etiam quod ex ipsis embryis etiam generet aliquem, qui etiam simili modo nutriatur.

Inde sic arguo. Humidum radicale cujuscumque hominis est illud quod ex parentibus traxit. Si ergo semen ex quo conceptus est iste natus, ex humido nutrimentali sit, humidum radicale ejus oportet quod sit de substantia aliorum quorum carnes comestae sunt. Si ergo, secundum Augustinum, resurget caro comesta ab aliquo, in eo in quo primo fuit, tunc totum humidum radicale resurget in illis quorum carnes a patre ejus comestae sunt: et similiter humidum nutrimentale, quorum carnes ipse comedit.

Ergo nihil istius resurget; et sic non omnium esset resurrectio, quod est contra fidem nostram.

Ergo impossibile est quod semen ex humido nutrimentali sit decisum; et ita non videtur esse superfluum alimenti.

SC1

Sed contrarium hujus ostendit Philosophus in 15 de animalibus, duabus rationibus, et tribus signis.

Prima ratio est per divisionem sic. Quidquid est in corpore animalis, vel est naturaliter, vel occasionaliter sive per accidens in eo. Sed semen non est occasionaliter, sicut sunt putredines et sanies vulnerum: quia illud quod est per accidens, non consequitur totam speciem, sicut semen in omnibus invenitur. Ergo est ibi naturaliter. Sed omne quod est naturaliter in corpore, vel est pars, sicut caro et nervus; vel est superfluum, sicut lac et urina, et hujusmodi. Sed semen non est pars, cum non sit nec pars organica, quia semen est simile in toto et in parte, quod partibus organicis non convenit: nec iterum est de partibus consimilibus, cum in constitutionem membri non veniat, sicut partes consimiles in constitutionem membrorum organicorum. Restat ergo quod sit superfluum alimenti.

Secunda ratio est, quia si semen non est superfluum, oportet quod sit dissolutum a membris.

Omne autem resolutum vel decisum ex animali, corrumpitur, et amittit naturam suam. Ergo semen amitteret naturam membrorum, ex quibus decideretur, et virtutem; et ita virtute seminis non posset generari aliquid simile illis membris: quia oportet quod forma generati sit in generante, ad minus virtualiter.

Item ponit tria signa ad hoc ibidem: quorum unum est quod nullum dissolutum a corpore, habet locum determinatum in corpore, sed vagatur per corpus. Semen autem habet determinatum locum in corpore, sicut aliae superfluitates, scilicet vias seminales, et quasi in eadem parte corporis in qua sunt loca aliarum superfluitatum. Ergo semen est superfluum, et non decisum de substantia membrorum.

Secundum signum est, quia natura alleviatur per emissionem superflui, nunquam autem per dissolutionem ejus qui est de substantia membri. Sed quandoque alleviatur natura per emissionem seminis.

Ergo semen non est quid dissolutum a membris, sed superfluum.

Tertium signum est, quod ubi invenitur minus de superfluo alimenti, ibi invenitur minus de semine: et propter hanc causam in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti in augmentum convertitur; propter hanc etiam causam etiam pingues homines sunt pauci seminis et paucae generationis, quia superfluum alimenti convertitur in pinguedinem: propter hoc etiam animalia majoris quantitatis habent minus de semine secundum proportionem corporis sui, et sunt paucae generationis, quia indigent multo nutrimento; et ideo parum potest in eis esse superfluum, ut patet in elephante.

Si autem esset semen dissolutum, deberet esse e contrario; quia ex majori corpore potest fieri major dissolutio. Ergo semen non est quid dissolutum, sed superfluum alimenti.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Una opinio est, quod semen est quaedam pars decisa ab eo quod est de substantia membri, ita quod tota substantia seminis est ex humido radicali, ex quo primo et principaliter substantiam membrorum componi dicunt, quod ex substantia generantis tractum est: et quia supra substantiam seminis nihil in generato additur quod sit ad veritatem naturae ipsius pertinens, ideo secundum eos tantum id quod est de veritate naturae in filio, fuit in patre de veritate naturae ejus existens; et sic ascendendo, sequitur, quod quidquid est de veritate naturae in hominibus omnibus, totum fuerit actualiter in Adam. Haec autem positio a quibusdam philosophis antiquitus posita est, et etiam a quibusdam theologis, ut de Magistro in littera patet; alia tamen et alia ratione ad hoc inclinati.

Quidam enim antiquorum Philosophorum, sicut praecipue Anaxagoras, ponebant generationem alicujus non fieri nisi per congregationem similium partium, quae prius inerant in eo ex quo fit generatio; ita quod nihil in naturam carnis transiret quod prius caro non fuerit; unde oportebat ad hoc quod generaretur caro et os in nato, quod aliquid ex patris carne et ossibus resolveretur; et sic de aliis partibus, et membris. Quidam etiam qui totam virtutem agendi materiae attribuere, quam solam naturam rerum esse dicebant, ut in 2 physic. Patet, non poterant invenire causam assimilationis filii ad patrem in singulis membris, nisi per hoc quod materialiter aliquid de singulis membris resolveretur, ex quibus corpus pueri constituitur. Sed harum rationum radices a philosophis sequentibus sufficienter improbatæ sunt, scilicet quod non solum ex extractione et congregatione sit generatio, sed etiam per hoc quod materia transmutatur de forma in formam; ut sic quod prius naturam carnis non habebat, postmodum caro fiat. Similiter etiam virtus activa non est ex parte materiae, sed magis ex parte formalis principii. Unde causa assimilationis filii ad patrem non est convenientia in materia, ut oporteat membrum fieri de materia quae ex membris patris resolvitur; cum etiam sit similitudo filii ad patrem in illis ex quibus nullo modo semen deciditur, sicut in unguibus et capillis; sed causa similitudinis est virtus formativa, quae in semine relinquatur ex operatione virtutis formalis ipsius patris agentis in semen. Magister vero, et alii theologi hoc ponentes, ad hanc positionem inducuntur propter traductionem originalis peccati, quasi in similem errorem cum prioribus declinantes, ut non possit esse traductio originalis peccati in filios a parentibus, nisi secundum hoc quod materia ipsius corporis filiorum fuit in ipsis parentibus primis, quando peccaverunt; ut sic assimilatio in corruptione peccati sit secundum convenientiam in materia, et non secundum rationem virtutis activae: cujus contrarium expresse Augustinus asserit, dicens, quod non propter hoc in nobis originale peccatum est, quia ex Adam secundum corpulentam substantiam propagati sumus, quia sic etiam in Christo originale peccatum fuisset; sed quia secundum seminalem rationem concupiscentialiter ex eis descendimus. Unde patet quod rationes quibus haec opinio asseritur, falsum fundamentum habent. Ipsa etiam positio in se falsa est. Quod enim illa substantia humani corporis quae in primis parentibus fuit, in tot diffunderetur, hoc non potest esse nisi tribus modis: vel per multiplicationem materiae, ut quidam dicunt, vel per divisionem, quia continuum in infinitum divisibile est, sicut alii ponunt, vel etiam per mixtionem, secundum alios, sicut augmentatur vinum per admixtionem aquae. Sed multiplicatio materiae, ita quod nulla superadditio fiat, sicut ipsi volunt, non potest esse nisi per modum rarefactionis, ut in praecedenti articulo probatum est; unde sequeretur quod filius rarius corpus haberet quam pater, et quod tandem generatio naturaliter finiretur; quia non potest esse rarefactio in infinitum, nisi metaphorice loquendo, ut in 4 phys. Commentator dicit.

Idem etiam sequeretur, si per divisionem illa materia quae in corpore Adæ fuit, in tot distributa esset. Corpus enim naturale non est divisibile in infinitum, sed solum corpus mathematicum, ut ex 3 physic. Ex verbis Commentatoris et Philosophi habetur. Unde oporteret quod necessario deficeret generatio. Et dicitur corpus mathematicum, corpus consideratum secundum dimensiones quantitativas tantum, et hoc est corpus in genere quantitatis: hoc enim in infinitum dividi potest, quia in ratione quantitatis continuae non est aliquid quod divisioni repugnet. Corpus autem naturale dicitur quod consideratur secundum aliquam determinatam speciem et virtutem: et hoc non potest dividi in infinitum, quia quaelibet species determinatam quantitatem requirit et in plus et in minus: sicut enim dicitur in 2 de anima, omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti: et ideo est invenire minimam aquam et minimam carnem, ut dicitur in 1 phys., quae si dividatur, non erit ulterius aqua et caro. Constat autem quod corpus humanum naturale corpus est; unde in infinita dividi non potest, ut in infinitum generatio duret.

Praeterea, dato quod corpus naturale dividatur in infinitum, sicut mathematicum, hoc non posset esse secundum eandem quantitatem, sed secundum eandem proportionem. Si enim a quocumque corpore finito removeretur quantumcumque parva pars, illa aliquoties sumpta, mensurat totum, et etiam excedit; unde oportet semper tali parte sumpta per divisionem, totum corpus tandem consumi. Si autem accipiat aliquid a magnitudine semper servata eadem proportione (verbi gratia ut primo a tota magnitudine abscindatur tertia pars, et deinde a residuo tertia pars non totius magnitudinis, sed illius residui, et sic deinceps) nunquam cessabit divisio in infinitum. Sed tunc oportet quod illud quod accipitur in secunda decisione, sit secundum quantitatem minus eo quod auferebatur in prima.

Primum enim subtractum erat tertia pars totius; secundum autem tertia pars partis, et sic deinceps.

Unde si hoc modo fiat decisio humidi radicalis, ex quo semen secundum eos deciditur, oportet quod in semine ex quo generatur filius, sit minus de humido radicali, quod erat de veritate naturae, quam in semine ex quo generabatur pater; et ita semen filii non poterit producere generatum in tanta quantitate, sicut potuit semen patris; quia omnis virtus naturalis dividitur ad divisionem subjecti, ut in minori magnitudine sit minor virtus: et ita sequeretur quod filius semper esset minoris quantitatis quam pater; unde homines jam pervenissent ad minimam quantitatem, etiamsi primi homines fuissent gigantes: sequeretur etiam quod filii semper debiliores parentibus essent; quia quanto aliquid minus habet de eo quod ad veritatem naturae suae pertinet, debilius est. Similiter etiam non est possibile quod per mixtionem talem talis augmentatio fiat humanae naturae: quia quando aliquid parvum alicui maximo admiscetur, non facit mixtionem, ut in 1 de gener., dicitur; sed solvitur species parvi quod magno additur, sicut si gutta vini mille amphoris aquae addatur.

Unde jam in nobis nihil de veritate humanae naturae mansisset, sed totum evanuisset quod de veritate humanae naturae erat, per maximam extranei admixtionem.

Alia opinio est, quae semen non tantum ex humido radicali esse asserit quod ex parentibus decisum est, sed ex hoc simul cum humido nutrimentali, quod fuit superfluum alimenti in patre; et hoc totum erit humidum radicale in filio et ad veritatem naturae humanae in ipso pertinens primo modo; et sic aliquid de eo quod in nobis est de veritate humanae naturae, fuit etiam de veritate naturae ex patre patris, et sic usque ad Adam, per quem modum omnes nos in Adam secundum corpulentam materiam fuisse asserunt. Sed quamvis haec opinio evadat quaedam inconvenientium quae ad primam consequuntur non tamen omnia evadere potest. Primo quia rationes et signa Philosophi inducta evidentiter ostendunt quod semen nullo modo est aliquid ex membris resolutum; unde eisdem rationibus improbatur opinio ponens totum semen esse quid resolutum, vel partem ejus.

Secundo, quia per modum istum, ut ipsi ponunt esset augmentatio veritatis humanae naturae per admixtionem; et sic sequerentur inconvenientia quae ad duos modos supra positos sequuntur: esset enim tunc minus de veritate humanae naturae in filio quam in patre: quod patet, si alicui vino admisceatur aqua et admisceatur iterum parti divisae ab illo vino commixto iterum aqua, ut perveniat ad eandem quantitatem, et sic deinceps; constat enim quod semper minus de vino remanebit in secundo quam in primo, et sic tandem vinum annullaretur. Unde patet quod etiam sequeretur ad hanc positionem, quod generatio naturaliter deficeret, et quod in nobis jam quasi veritas naturae humanae et infectio peccati evanuisset.

Tertia opinio est Philosophi quod semen sit tantum de superfluo alimenti: vult enim quod semen non est aliquid resolutum a toto, sed illud quod est habens naturam ut sit conveniens toti: quod sic potest contingere. Cum enim omne agens assimilet sibi patiens quantum potest, oportet quod cibus per virtutem animae agentem in ipsum assimiletur in naturam corporis, quod ab anima est perfectum: et quanto amplius digeritur, tanto magis erit virtutem animae participans. Quando igitur venit ad ultimam digestionem, antequam sit in membra conversum, quasi perfectam similitudinem totius consecutum est virtute, etsi non actu; et ideo in eo est virtus per quam potest formari totum corpus.

Quando ergo nutritiva pars ex alimento hoc modo assimilato assumpserit in nutrimentum membrorum, illud quo ad nutrimentum indiget, vel ad augmentum; residuum, quod dicitur ultimae digestionis superfluum, administrat nutritiva virtuti generativae, et hoc est substantia seminis; ut sic semen et sit superfluum, in quantum residuum est ab opere nutritivae, et sit tamen necessarium in quantum indiget eo virtus generativa; unde dicit Philosophus in 15 de animalibus, quod semen est superfluum quo indiget. Ita hoc semen per virtutem generativam ministratum et praeparatum habet naturam ut ex eo generetur totum cum admixtione ejus quod ex matre ministratur, quidquid sit illud. Et huic opinioni consentio, quae rationabilior ceteris videtur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hunc esse in Adam secundum corpulentam substantiam, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod corpus istius fuerit in Adam, sicut quaedam corpulenta substantia; et hoc modo est impossibile, nec sic Augustinus intelligit: aut ita quod corpulenta substantia hujus fuerit in Adam aliquo modo; et hoc verum est, quia materia propria ex qua corpus humanum formatum est, fuit in Adam virtute sicut in principio effectivo originaliter. Unde secundum hoc patet qualiter differat esse in Adam secundum corpulentam substantiam tantum et secundum rationem seminalem. Ad hoc enim quod corpus humanum constituatur, oportet duo advenire; scilicet materiam ex qua formatur corpus, quae dicitur corpulenta substantia, et virtus formans, quae dicitur ratio seminalis; et utraque originata est ab Adam; et ideo illi qui ex coitu viri et mulieris generantur, dicuntur fuisse in Adam originaliter secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam. Christus autem cujus corpus virtus spiritus sancti formavit de materia virginis administrata, dicitur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam tantum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si dictum Damasceni intelligatur universaliter de omni generatione, non oportet quod generatum sit de substantia generantis materialiter, sed formaliter tantum, non quidem secundum unam formam in numero, sed secundum unam formam in specie. Si autem intelligatur specialiter de generatione viventium, sic generatum est ex substantia generantis, quia ex alicujus decisione, quod fuit conveniens in substantiam generantis transire: sanguis enim aliquo modo dicitur esse de substantia generantis, et multo amplius semen, quod est ad ulteriorem digestionem perductum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si per coitum emitteretur solum illud seminis quod residuum est ab opere nutritivae et augmentativae, nunquam sequeretur debilitatio; sed ex immoderato coitu aliquando emittitur etiam id quod necessarium erat ad membrorum nutrimentum; adeo quod propter immoderantiam coitus, ut in 15 de animalibus dicitur, loco seminis aliquis sanguinem emittit; ideo oportet quod debilitas naturae sequatur. Nec mirum, cum etiam ex superflua egestionem, vel urina, debilitetur corpus sicut ex moderata alleviatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod assimilatio non est propter convenientiam in materia; sed propter motum virtutis activae, quo movet in suam similitudinem: et quia aliquando corrumpitur motus patris in semine, nascitur filius

similis avo et proavo, cujus motus manet, ut 18 de animalibus Philosophus ostendit; et non propter hoc quod materia corporis nati ex avo et proavo traducatur.

RA5

Et per hoc patet responsio ad quintum, quod similiter procedebat ex hoc quod cognationis causa esset magis ex parte materiae quam ex virtute activa; cujus contrarium Philosophus ostendit in 5 metaphys. Dicens: magis homo est de genere patris sui quam matris, cum a patre formam recipiat et a matre materiam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in corpore hominis et in corpore embryonis sunt diversae humiditates magis et minus ad perfectam participationem speciei accedentes, sicut sanguis, et humiditas in quam ulterius sanguis digestus convertitur, et ulterius caro et os.

Sciendum est ergo, quod unumquodque resurget in quo magis fuit perfecte participans naturam speciei: et si in utroque fuit perfecte naturam speciei participans, resurget in eo in quo primo fuit. Secundum hoc ergo dicendum est, quod quicquid fuit in illis carnibus quas pater pueri comedit quod jam ultima conversione assimilatum erat membrum, resurget in eo cujus carnes comestae sunt. Sed quod fuit in illis carnibus de humiditatibus et humoribus a perfecta assimilatione distantibus, resurget in puero qui ex illo semine generatur; et in utroque illud quod deest, supplebitur ex virtute divina. Hoc tamen ad tractatum de resurrectione magis pertinet.

EX

Hoc male senserunt quidam haeretici. Pelagius ad hoc inducebatur propter hoc quod potestatem liberi arbitrii ampliabat nimis, ut nullum peccatum esse in homine posset, nisi ex ejus libero arbitrio proveniret; et quod nulla gratia indigebat homo ad hoc ut a peccato immunis existeret.

Originale peccatum dicitur fomes peccati. Hic ponuntur octo nomina originalis peccati, quorum differentia sic accipi potest. Potest enim hoc peccatum nominari vel per comparisonem ad modum quo causatur in nobis, vel per comparisonem ad subjectum in quo est, vel per comparisonem ad peccatum actuale in quod inclinatur, et quia per originem vitiatam in nos pervenit; ideo ex modo quo causatur in nobis, nominatum, dicitur originale peccatum. In peccato autem actuali duo considerantur: scilicet defectus seu deformitas peccati, et secundum hoc nominatur fomes peccati, quasi fomentum praebens ad peccandum, sicut siccitate lignorum fovetur ignis; et iterum delectatio, quae consistit in conversione ad bonum commutabile; et sic dicitur concupiscentia quantum ad deordinationem actu existentem in partibus animae, subtracto retinaculo justitiae originalis; vel in ordine ad actum concupiscentiae, ad quem peccatum originale inclinatur; et sic dicitur concupiscibilitas. Subjectum autem in quo originale peccatum consistit est homo qui ex duabus naturis constat, rationali, et sensitiva.

Potest ergo originale peccatum nominari vel per comparisonem ad rationalem vel per comparisonem ad sensitivam. Si primo modo, sic ex parte ejus quod est formale in originali peccato, scilicet debitae justitiae carentia, dicitur languor naturae; ex parte vero ejus quod est materiale, scilicet inordinatio inferiorum virium, dicitur tyrannus, in quantum per inordinationem inferiorum virium injuste, et quodammodo tyrannice, ratio in servitute peccati trahitur. Ex parte autem sensitivae, quae est potentia organica affixa, dicitur lex carnis ex eo quod per traductionem carnis traducitur; et dicitur lex membrorum, in quantum in membris corruptis dominatur, et quodammodo secundum conditionem eorum inclinatur in actum, ut scilicet in delectabile membrum homo inclinatur quod est eis conveniens.

In eo materialiter erant: non ita quod illud quod fuit materia corporis Adae, sit postmodum materia omnium hominum: sed quia materia omnium hominum originaliter ab Adam traducta est sicut a principio effectivo primo in humana natura: materia enim humani corporis est menstruum, vel etiam semen simul, ut quibusdam placet. Quod autem semen et menstruum causetur in nobis, hoc non est nisi per virtutem naturalem, quae in nos ex parentibus devenit; et ita tota materia corporis humani originem habet ab Adam, non quasi ab eo decisa, sed quasi a virtute quae ab ipso descendit praeparata.

Quod etiam ratione ostendi potest. Ista ratio non valet, quia procedit a majori ad minus affirmando: magis enim videtur quod in resurrectione, quae tota miraculosa erit, aliquid divina virtute fiat vel per multiplicationem, vel etiam alio quocumque modo, quam in naturali augmento quod actione naturae completur.

Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant. Istud videtur inconveniens, quod Magister hic ponit: quia vel caro ista ex cibis generata, distincta erat ab illa quae a parentibus descendit, et sic non tota quantitas humani corporis salvaretur in carne quae ex parentibus descendit: vel commixta illi; et sic oportebat quod ex eis unum quid generaretur quod neutrum illorum esset, sed medium inter ea: et sic totum aequaliter ad veritatem naturae pertineret, nisi forte poneretur esse mixtio secundum minima salvata, ut quidam posuerunt, quod etiam in primum modum rediret.

|+d31.q1 Distinctio 31, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quod peccatum originale est, et quid sit, hic prosequitur quasdam conditiones ipsius; et dividitur in partes tres: in prima determinat de peccato originali quantum ad ejus principium, ostendens quomodo traducatur; in secunda determinat de eo quantum ad ejus terminum, ostendens quomodo per baptismum remittatur, 33 dist.: quoniam supra dictum est, originale peccatum esse vitium concupiscentiae... Superest investigare quomodo in baptismo dimittatur; in tertia determinat de eo quantum ad ejus numerum, inquirens, an sit unum, vel plura, dist. 33, ibi: praedictis adjiciendum videtur an peccata praecedentium patrum ad parvulus transeant. Prima dividitur in duas: in prima ostendit modum quo peccatum originale traducitur; in secunda movet contra hoc quamdam dubitationem, ibi: sed ad hoc opponitur hoc modo.

Prima dividitur in duas: in prima determinat modum quo peccatum originale in nos pervenit; in secunda ex ipso modo concludit rationem nominis, ibi: jam ostensum est quid sit originale peccatum.

Prima dividitur in tres: in prima movet quaestionem, utrum scilicet peccatum originale per traductionem carnis in nos deveniat; in secunda excludit sententiam illorum qui per traductionem animae peccatum originale in nos devenire dicebant, ibi: putavere quidam, secundum animam trahi peccatum originale; in tertia ostendit qualiter secundum traductionem carnis originale peccatum traducatur, ibi: est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. Et dividitur in partes tres: in prima ostendit quod propter foeditatem quae est in carne, cum traductione carnis simul culpa vel poena traducitur; in secunda inquit de illa foeditate quid sit, utrum scilicet culpa, vel poena, ibi: hic quaeri solet, utrum causa peccati originalis... Culpa sit, vel poena, sive aliquid aliud; in tertia ostendit quomodo illi qui ab hac foeditate purgati sunt, peccatum originale transmitti possunt, ibi: ne autem miremur, et intellectu turbemur... Diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Augustinus.

Hic quaeruntur duo. Primo de traductione originalis peccati. Secundo de subjecto ejus.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum per traductionem carnis originale peccatum traducatur; 2 utrum in omnes homines necessarium sit originale peccatum transire.

¶a1 Articulus 1: Utrum originale peccatum possit transire in posteros per originem carnis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per originem carnis peccatum originale a primo parente in posteros transire non possit. Actio enim personae non extendit se ad naturam: quia persona inferior et minus est potens quam natura in qua subsistit. Sed origo carnis debetur ipsi naturae, cum generatio sit ordinata ad conservationem speciei, et non individui. Ergo peccatum primi parentis per originem carnis in posteros transire non potuit: quia hoc esse non potuit nisi per actionem personae natura inficeretur.

AG2

Praeterea, contrariorum oportet esse idem subjectum. Sed infectio culpae perfectioni virtutis opponitur. Cum ergo semen subjectum virtutis esse non possit, nec infectioni culpae subjici poterit.

Caro autem non traducitur nisi mediante semine.

Ergo per modum istum mediante semine non poterit per traductionem carnis originale peccatum traduci.

AG3

Si dicatur, quod per libidinem coitus semen inficitur, et illa infectio est causa culpae originalis; contra. Libido, secundum Augustinum, dicitur improba voluntas. Sed improba voluntas peccatum est. Ergo si ratione libidinis culpa originalis causatur in nato, tunc natus traheret peccatum originale a proximo parente, et non a primis parentibus; et hoc est contra id quod infra Magister determinat.

AG4

Praeterea, illa infectio seminis defectus quidam est. Omnis autem defectus in nobis videtur vel culpa vel poena esse. Aut igitur est culpa, aut poena. Culpa non potest esse, quia semen subjectum culpae esse non potest: nec etiam poena, quia poena culpam praecederet, et culpa ex poena causaretur, quod est inconueniens. Ergo nullo modo potest ex infectione seminis peccatum originale in generato causari.

AG5

Praeterea, etiam post baptismum, quamvis originalis culpa deleatur, remanet tamen concupiscentia in corpore per modum poenae. Si ergo infectio concupiscentiae in semine animam inficere posset culpa originali, etiam postquam homo a peccato originali mundatus esset, per concupiscentiam in corpore remanentem anima similiter inficeretur; et ita peccatum originale de necessitate rediret; quod est inconueniens: quia oporteret etiam de necessitate et poenam ejus redire, quae est carentia visionis divinae. Ergo non est possibile quod infectio seminis infectionem culpae in anima causet.

SC1

Sed contra est quod apostolus dicit ad Rom. 5, 12: per unum hominem peccatum in mundum intravit. Sed non potuit ex uno homine humanum genus infici, nisi eo modo quo totum genus humanum ex uno homine processit. Hoc autem fuit per originem carnis. Ergo hoc modo peccatum originale a primis parentibus in nos transit.

SC2

Praeterea, sicut se habet personale peccatum ad actum personae; ita se habet peccatum naturae ad actum naturae. Sed peccatum personale, idest actuale, ex actu personae causatur. Ergo et peccatum naturae, scilicet originale, ex actu naturae in nobis efficitur. Sed actus naturae est actus generationis, per quem ipsa natura speciei salvatur.

Ergo per actum generationis peccatum originale in nos transit.

CO

Respondeo dicendum, quod in progressu originalis talis ordo servatur quod persona naturam infecit per actum peccati; et naturae infectio in personam secundo transivit, quae a persona peccante propagatur: quod qualiter sit, videndum est. Sicut enim prius dictum est, hoc Deus humanae naturae in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quaedam originalis iustitiae quam sine aliqua resistantia inferioribus viribus imprimere posset; et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo iuste per ingratitude inobedientiae subtractum est; unde factum est ut primo homine peccante, natura humana quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum; et per modum istum ex actu personae peccantis in ipsam naturam defectus transivit.

Et quia natura deficiens ab eo quod gratis impensum erat non potest causare hoc quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem; ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem, naturam in simili defectu suscipiat: quia actus personae secundum conditionem suae naturae procedit, et ultra non se extendit. Inde est quod defectus in ipsam personam generatam redundat. Sed ratio culpae inde venit, quia illud quod collatum fuit gratis Adae, scilicet originalis iustitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed in quantum talem naturam habebat, ut omnes scilicet in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur; et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis iustitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat ut talis iustitia semper in ea conservaretur: sed per voluntatem personae existentis in natura factum est ut hoc perderetur; et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur communis natura accepta a persona peccante: et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura; ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur: et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur persona naturam infecisse. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant; sed in quantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt. Inde est quod secundo natura personam inficere dicitur: inde etiam est quod ista infectio ex inordinata voluntate primi parentis, in ipso quidem primo parente fuit dupliciter: scilicet per modum peccati actualis, in quantum eam per propriam voluntatem contraxit; et etiam ulterius per modum peccati naturalis, in quantum natura in eo infecta est; in sequentibus autem non est nisi peccatum naturale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis natura absolute considerata immobilis sit, tamen secundum esse suum considerata, oportet quod ad variationem personae varietur per accidens: constat enim quod deficiente hoc homine, deficit humana natura quae in ipso est; et ita etiam peccatum personale Adae in naturam humanam transivit, secundum quod in ipso esse habebat; ipso enim peccante privatus est his quae sibi ratione naturae suae gratis concessa erant: et eo privato, etiam natura privata fuit ut in ipso erat, et per consequens in aliis qui ab ipso naturam accepturi erant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod semen non est actu subjectum culpae, sed virtute tantum; hoc modo enim se habet semen ad peccatum originale sicut ad naturam humanam; unde sicut in semine non est natura humana nisi in virtute; ita etiam nec originalis culpa: quia per virtutem quae est in semine, generatio ad naturam humanam terminatur infectam originali peccato.

RA3

Ad tertium dicendum, quod libido tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod consistit in actu voluntatis, illicite et inordinate aliquid desiderantis; et hoc modo libido est actuale peccatum.

Alio modo dicitur libido quae consistit magis in delectatione sensualitatis, et praecipue in actu generativae, ubi superexcedit delectatio; et sic est quiddam ex peccato derelictum, non quia sine peccato non esset delectatio, sed quia inordinata non esset, quod nomen libidinis importat. Tertio modo potest sumi libido quasi habitualiter pro illa inordinatione virium nimia, ex qua est in nobis pronitas ad inordinate concupiscendum. A prima igitur libidine mens cujuslibet iusti generantis liberatur, cum contingat actum matrimonialem sine omni culpa et mortali et veniali exerceri; unde constat quod non intelligitur illa libido transmittere originale peccatum in prolem; nec iterum illa quae est inordinata delectatio sensualitatis: etsi enim per miraculum a tali inordinatione delectationis coitus aliquorum purgaretur, nihilominus eorum nati peccatum originale contraherent. Unde patet quod libido tertio modo dicta, intelligitur esse peccati originalis causa: omne enim generans generat sibi simile in natura; unde cum haec sit conditio naturae humanae iustitia originali destitutae, ut talis inordinatio virium animae in ea existat, constat quod etiam talis conditio in prole remanebit.

Et si fervor coitus inveniatur dici causa originalis peccati, hoc non propter se dicitur, sed in quantum est signum ejus quod est sui causa; quia ex inordinatione virium inordinata delectatio in coitu procedit, quasi signum, et effectus causam suam indicans.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa infectio quae est in semine, sicut non habet rationem culpae, proprie loquendo, ante infusionem animae, ita nec poenae: oportet enim esse idem subjectum culpae et poenae; et ideo sicut in rebus irrationalibus non proprie est poena, quae de se ordinem ad culpam habet, ita etiam nec in semine poena potest esse; sed est defectus quidam, in quantum similitudo naturae generantis in semine virtualiter manet, per modum etiam quo lepra in semine leprosi non est aegritudo. Si tamen poena esset, posset esse causa culpae, non in quantum hujusmodi, sed secundum quod ex culpa causatur: virtus enim causae manet in effectu; unde quia per peccatum primi hominis ista infectio consecuta est in tota natura humana, ideo ubi invenitur subjectum susceptivum culpae, habet rationem culpae in actu, sicut in puero jam nato; ubi vero hoc non invenitur, manet in tali infectione virtus culpae, ut sic causa culpae esse possit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum peccatum originale, per se loquendo, sit naturae vitium, non potest causari per id quod est personae per se, sed solum per id quod naturae debetur. Conservatio autem conjunctionis corporis ad animam, pertinet specialiter ad esse hujusmodi personae in natura humana subsistentis; et ideo talis conjunctio infectionem originalis peccati non facit in anima, nisi adjungatur aliquid quod per se ad naturam pertineat; et hoc est actus generationis, qui per se naturae conservandae debetur: et ideo ex concupiscentia quae remanet post baptismum non inficitur iterato anima illius qui baptizatus est, sed per generationem in filium suum traducitur, ut in originali nascatur.

¶a2 Articulus 2: Utrum sit necesse omnes homines nasci in peccato originali.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necesse omnes homines in peccato originali nasci. Baptismus enim reddit regeneratis per ipsum, hoc quod per Adam perditum fuit; quia donum Christi excedit delictum Adae, ut dicitur Rom. 5. Sed si Adam non peccasset, homines in peccato originali filios non generassent. Ergo et homines baptizati in filios peccatum originale non transmittunt.

AG2

Praeterea, mors est poena originali peccato debita. Ergo ubi non erit mors, ibi non erit originale.

Sed Hieronymus ponit quosdam in fine mundi non morituros. Ergo videtur quod illi in originali non nascantur.

AG3

Praeterea, sicut Deus ex costa viri mulierem formavit, ita etiam potens est nunc ex digito hominis, vel alio membro, corpus humanum formare.

Constat autem quod ille qui sic formatus esset, non descenderet ex Adam secundum rationem seminalem.

Cum igitur haec fuerit causa, ut Augustinus, dicit, quare Christus originale non contraxit, quia non fuit in Adam peccante secundum seminalem rationem, videtur quod iste originale non habeat; et ita non est necessarium in omnes originale transire.

AG4

Praeterea, si muliere peccante, quae ante virum peccavit, vir liberi arbitrii remansisset, poterat etiam non peccare. Sed si Adam non peccasset, etiam muliere peccante, non fuissent ex eis homines in originali geniti. Ergo cum hoc fuerit possibile, non est necessarium ut peccatum parentis primae, scilicet evae, in omnes posteros ejus transeat.

AG5

Praeterea, ut Augustinus dicit in littera, concupiscentia libidinis quae est in actu coitus, originale peccatum causat. Sed qualitercumque sumatur concupiscentia, potens est Deus ab ea hominem liberare per miraculum. Ergo contingit aliquem sine peccato originali nasci.

SC1

Sed contra est quod apostolus Rom. 5, 12, dicit: peccatum in omnes homines transit.

SC2

Praeterea, ille qui non est peccato obnoxius, redemptione non indiget. Si ergo esset aliquis qui non in peccato originali nasceretur, praeter Christum, inveniretur aliquis qui redemptione facta per Christum non indigeret; et sic Christus non esset caput omnium hominum, quod non est conveniens secundum fidem. Ergo nec ponere quod aliquis sine peccato originali nasci possit.

CO

Respondeo dicendum, quod necessarium est omnes qui ex Adam generantur per viam coitus, peccatum originale trahere. Cujus ratio ex dictis accipi potest. Ad esse enim originalis duo concurrunt, scilicet defectus quidam, principia naturae humanae consequens; et iterum quod fuerit in potestate naturae ut isto defectu careret vel non, sine quo ratio culpae in hoc defectu non esset.

Utrumque autem necessarium est inveniri in illis qui ex Adam per modum dictum generantur. Si enim defectus ille non traduceretur, non posset contingere nisi per hoc quod natura generantis perfecte reintegrata esset; non enim potest contingere ut virtute naturae deficientis aliquid in natura non deficiens generetur. Natura vero humana in statu hujus viae non reintegratur quantum ad id quod naturae est, etsi per gratiam reintegratur

quantum ad hoc quod ad personam pertinet; sed in futuro perfecte reintegrabitur in beatis. Unde oportet quod secundum totum decursum hujus vitae, defectus iste ex parentibus in filios propagetur.

Similiter etiam et ratio voluntarii, quae culpam causabat in natura, in omnes homines qui ab Adam naturam accipiunt, transit. Erat enim, ut supra dictum est, tali conditione sibi justitia originalis concessa, ut omnes qui ab eo naturam humanam acciperent, simul cum natura et justitiam consequerentur; unde quod illi qui ab ipso nati sunt, tali justitia careant, ex voluntate ipsius Adae consecutum est; unde ratio voluntarii in omnes qui ab eo naturam humanam accipiunt, simul cum defectu transit; et quia genitum naturam recipit a generante, et patiens ab agente; ideo omnes qui secundum seminalem rationem, quae est virtus activa, ab Adam descendunt, oportet quod in culpa originali nascantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod redemptio Christi totum nobis reddit quod in Adam perdidimus; non tamen simul, sed unumquodque tempore suo: non enim per Christum in primum statum innocentiae perducimur, ut simus immortales in hac vita, sicut et Adam fuit; sed hoc per Christum in patria consequi speramus: et ideo per baptismum et alia sacramenta quae ex passione Christi virtutem sortiuntur, expurgatur homo quantum ad id quod personae est, et etiam quantum ad naturam in his quae personae sunt comparata, ut ipse homo in actibus personalibus peccato non serviat; sed non quantum ad naturam in his quae per se naturae debentur; et ideo oportet ut per actum etiam naturae infectio originalis in prolem transeat, quamvis etiam pater sit a culpa originali immunis, secundum quod ad personam suam spectat. Sicut enim peccatum originale quilibet trahit particulari generatione sua, et non per generationem patris sui; ita etiam oportet quod et mundationem suam consequatur per specialem regenerationem suam; et non per hoc quod pater suus regeneratus est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc non conceditur ab omnibus, quod aliqui in fine mundi inveniantur qui non moriantur; immo Augustinus et Ambrosius contrarium dicunt, et dictum Hieronymi Magister exponit in 43 dist. 4 libri hoc modo, quod dicantur illi qui inveniantur vivi, non mori, ex eo quod statim resurgent, et mors eorum brevissimo tempore erit. Si tamen detur quod non morientur, non sequitur quod sine culpa originali nascantur. Hoc enim ex speciali dispensatione Dei agatur ut hanc poenam remittat ex sua liberalitate; quia voluntas et potestas ejus non est subdita ordini culpae ad poenam, sicut nec ordini naturalis causae ad effectum: potest enim facere, et facit quandoque Deus ut ignis non comburat, ut in tribus pueris patet, Daniel. 3; unde non est inconveniens, si faciat ut nati in originali non moriantur: et praecipue cum mori in actu non sit directe poena originali respondens, sed necessitas moriendi.

Illi autem homines necessitatem moriendi in natura sua habebunt; sed hac positione facta, ab hac necessitate naturae per specialem gratiam liberabuntur, sicut necesse est secundum causas inferiores ignem comburere, a qua tamen necessitate pueri in camino per gratiam liberati sunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet; haberet nihilominus omnes defectus quos habent qui in originali nascuntur, tamen sine ratione culpae: quod sic patet. Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset; quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. Similiter dico, quod in isto qui ex digito generatur, tales defectus essent, si principiis suae naturae relinqueretur, nisi Dominus gratis hoc sibi vellet conferre quod primo homini contulit, nec isti defectus ex voluntate primi hominis procederent quia defectus non causantur ex voluntate primi parentis nisi in eis qui ab eo naturam accipiunt.

Non autem aliquis accipit naturam a materia, sed ab agente; unde cum iste sit ab Adam solum materialiter, non autem sicut a principio activo ab eo descendat, constat quod naturam humanam ab eo non accipit, nec culpam originalem per eum incurrit, nec praedictos defectus: et ideo rationem culpae vel poenae non habebunt, cum non comparentur ad voluntatem sicut ad causam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si mulier peccasset, viro non peccante, forte illa in peccato suo mortua fuisset, et Deus viro aliam uxorem providisset.

Si tamen ex ea filios genuisset, dicitur, quod illi filii passibilitatem et defectus corporales contraxissent; non autem originalem culpam, et defectus qui sunt ex parte animae. Cujus ratio in evidenti est; quia secundum Philosophum in 4 de animal., cap. 2, corpus non est nisi ex femina; anima autem est ex mari, non ita quod anima rationalis traducatur, sed quia in semine est virtus formativa, per quam in aliis animalibus inducitur anima sensibilis, in homine vero organizatur corpus, et praeparatur ad receptionem animae rationalis. Si autem e converso Adam peccasset, muliere non peccante, filii ex utroque concepti utrumque haberent, et defectus animae et corporis; quia ex defectu animae etiam defectus corporis causantur: deficiente enim priore, necesse est et posterius deficere; sed non convertitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc non posset esse ut concupiscentia habitualis, quae in deordinatione virium animae consistit, tolleretur ex toto, nisi natura penitus reintegraretur: et hoc quidem nulli dubium est quin Deus facere posset: et si hoc fieret, proculdubio geniti sine originali nascerentur.

|+d31.q2 Distinctio 31, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de subjecto originalis peccati; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum originale sit in essentia animae sicut in subjecto, vel in aliqua potentia ejus; 2 utrum generativa prae aliis viribus infecta sit.

|a1 Articulus 1: Utrum peccatum originale sit subjective in aliqua potentia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod originale sit in aliqua potentia sicut in subjecto.

Illud enim quod est a corpore absolutum, et immateriale, non unitur corpori nisi mediante aliquo materiali. Sed anima rationalis absoluta est a materia, et immaterialis, ut in 3 de anima Philosophus probat. Ergo oportet quod uniatur corpori mediantibus potentiis sensitivae et nutritivae partis, quae sunt materiales, et organis affixae. Sed peccatum originale transit in animam ex hoc quod corpori conjuncta est. Ergo per prius invenitur in potentiis sensitivae et nutritivae partis.

AG2

Praeterea, originale per originem traducitur.

Origo autem humanae naturae est per actum generativae potentiae. Ergo in ea primo et principaliter est originale sicut in subjecto, et non in essentia animae.

AG3

Praeterea, concupiscentia, sive habitualiter sive actualiter sumatur, ad vires sensitivas pertinet.

Sed in praecedenti distinctione Magister dixit, originale esse concupiscentiam. Ergo est in potentiis illis sicut in subjecto, et non in essentia animae.

AG4

Praeterea, sicut Augustinus dicit, omne peccatum in voluntate est. Sed originale peccatum est. Ergo in voluntate est. Voluntas autem potentia est animae. Ergo est in potentia sicut in subjecto.

AG5

Praeterea, poena respondet culpae. Sed poena originalis, scilicet carentia divinae visionis, est in ratione. Ergo et peccatum originale. Ratio autem potentia quaedam est. Ergo originale etc..

SC1

Sed contra, per originale omnes potentiae animae inficiuntur. Sed potentiae non uniuntur nisi in essentia. Ergo originale per prius essentiam respicit.

SC2

Praeterea, originale est culpa et infectio naturae.

Sed ad naturam per prius comparatur essentia quam potentia; quia essentia est pars essentialis naturae. Ergo in ea originale principaliter est.

CO

Respondeo dicendum, quod peccatum originale est in essentia animae sicut in subjecto: quod sic patet. Philosophus in 8 metaphys., ostendit, quod unio formae et materiae non est per aliquod vinculum medium; immo per se unum alteri unitur: alias non esset unio essentialis, sed accidentalis. Anima autem forma corporis est; unde oportet ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea et corpore efficiatur unum, sicut etiam ex cera et sigillo, ut in 2 de anima dicitur. Et quia originale causatur in anima ex conjunctione ejus ad tale corpus, prout forma est (sic enim ex utrisque conjunctis talis natura resultat), oportet quod in essentia animae sit primo et principaliter sicut in subjecto originale; in potentiis autem per consequens, sicut et supra de gratia dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis potest comparari ad corpus ut motor, secundum quod est principium aliorum operum, et ut forma. Si primo modo, cum actus quarumdam potentialium inveniantur sine instrumentis corporalibus exerceri, aliarum vero cum corporeis instrumentis; oportet illas potentias quae in sua actione organo corporali non indigent, scilicet intellectivas, mediantibus sensitivis corpus movere, sicut plane in 3 de anima ostenditur, quod ab appetitu intellectus non sequitur motus, nisi mediante appetitu sensus: et sic verum est quod anima rationalis unitur corpori mediantibus viribus sensitivae partis. Si vero consideretur in quantum est forma, sic immediate corpori unitur; quia esse quod est actus formae conjuncti, est ex anima et corpore; originale autem non transit in animam secundum quod conjungitur corpori ut motor, sed secundum quod conjungitur sibi ut forma: quia sic humanam naturam constituit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc modo per actum generativae virtutis originale traducitur, sicut et natura humana; unde sicut non oportet quod principalitas humanae naturae in potentia generativa consistat, ita nec quod ipsa sit primum subjectum originalis, sed magis essentia animae, quae naturam humanam integrat et constituit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, concupiscentia non est totum esse culpae originalis, sed solum id quod materiale in originali est; quod vero in eo formale est, ex parte voluntatis attenditur; et ideo in viribus superioribus et inferioribus simul originale salvatur: et hoc non posset esse, nisi per hoc quod defectus et infectio primo in essentia animae invenitur, quae utrumque potentiarum principium est, ut sic ex ea in omnes potentias corruptio originalis transeat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum omne in voluntate est sicut in causa; non tamen semper est in ea sicut in subjecto, cum etiam concupiscibilis et irascibilis subjectum peccati esse possit; et hoc modo etiam originale in voluntate est sicut in causa, quia ex voluntate primi parentis in omnes transivit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per visionem Dei non solum ipsa ratio glorificatur, sed etiam totus homo; unde carentia divinae visionis non est poena tantum rationis, sed totius hominis. Neque oportet quod sicut divina visio est primo in potentia rationis, ita et originale in potentia primo existat: quia originale consequitur naturam: sed beatitudo animae in operatione quadam consistit: operatio autem potentiae debetur, sed natura essentiam respicit: et praeterea ad visionem beatam anima pervenire non potest sine lumine gratiae, cujus subjectum est essentia, ut supra, 26 dist., dictum est.

la2 Articulus 2: Utrum potentia generativa sit magis infecta aliis potentiis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod generativa non sit prae aliis viribus infecta. Illud enim quod non est aliquo modo obediens rationi, non potest virtute perfici, vel culpa inquinari. Sed potentia generativa est hujusmodi. Ergo in ea infectio peccati esse non potest.

AG2

Praeterea, potentiae infectae non contingit esse actum sine peccato. Sed actum generativae virtutis sine peccato esse contingit, ut patet in actu matrimoniali. Ergo generativa infectione peccati infecta non est.

AG3

Praeterea, infectio originalis peccati est per fomitem. Fomes autem est in sensualitate. Ergo et infectio in ea principaliter est, et non in generativa.

AG4

Praeterea, infectio peccati est in eo quod est subjectum peccati. Sed subjectum originalis est essentia animae, et non potentia, ut dictum est. Ergo in ea est infectio, et non in generativa.

AG5

Praeterea, nutritiva, augmentativa et generativa ad eandem partem animae pertinent, id est vegetabilem. Sed nutritiva non ponitur infecta originali peccato; nec iterum in augmentativa aliquod peccatum ponitur. Ergo nec generativa debet dici prae aliis viribus specialiter infecta.

SC1

Sed contra, infectio originalis consistit in resistentia carnis ad animam. Haec autem resistentia praecipue in actu generativae sentitur. Ergo ipsa maxime infecta est.

SC2

Praeterea, illud quod est causa alicujus, maxime participat illud. Sed generativa est causa infectionis originalis, quia per actum ejus traducitur.

Ergo ipsa maxime infecta est.

CO

Respondeo dicendum, quod infectio originalis peccati tribus attribuitur: quia inter partes animae, attribuitur generativae; et inter sensus, tactui; et inter vires appetitivas attribuitur concupiscibili.

Cujus est ratio, quia originale peccatum est naturae, ut dictum est; unde infectio ejus ad illas potentias principaliter pertinet quae aliquem ordinem habent ad actum quo natura traducitur.

Actus autem ille duo habet, scilicet substantiam actus, et delectationem. Delectatio autem ad sensum tactus pertinet. Substantia vero actus virtuti generativae attribuitur sicut exequenti, sed virtuti concupiscibili sicut imperanti, quia ejus est tendere in id quod est conveniens et delectabile secundum sensum: et ideo diversis rationibus his tribus viribus talis infectio praecipue ascribitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum actuale, quod consistit in actu ejus qui peccat, et voluntate, non potest esse in illa parte quae rationi non obedit; nihil tamen prohibet quin in illa parte quae principium naturalis operationis est, infectio naturae salvetur. Sciendum tamen est, quod etiam actuale peccatum in generativa esse

dicitur, non quidem sicut in subjecto, sed materialiter, inquantum scilicet concupiscibilis actum generativae imperat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod infectio generativae est infectio naturae; unde non oportet quod ex ea relinquatur infectio peccati per actum ejus in persona generante, sed solum in persona generata.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in sensualitate etiam est infectio, inquantum ordinat et disponit actus generativae; sed in generativa est immediate, secundum quod ipsa est immediatum principium traductionis naturae. Sed verum est quod infectio fomitis in sensualitate principaliter ostenditur, secundum quod infectio naturae redundat in infectionem personae per actuales concupiscentias.

RA4

Ad quartum dicendum, quod infectio est in essentia animae sicut in primo subjecto, sed in generativa sicut in cujus actu praecipue manifestatur; essentia enim non est principium actus nisi mediante aliqua potentia; unde sic ex infectione actus non dicitur essentia esse infecta, sicut hic de infectione loquimur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod generativae ascribitur et originalis et actualis peccati infectio. Originalis quidem, inquantum est principium actus naturalis, quo natura traducitur; sed actualis, secundum quod habet aliquos actus exteriores ad generationem ordinatos, qui ad virtutem motivam sensitivam pertinent; et quia nutritiva similiter quosdam tales actus habet, ut apponere cibum ori, masticare, et delectationem sentire, et hujusmodi; ideo sibi etiam actualis infectio attribuitur quasi materialiter, non autem originalis, quia ipsa non est principium illius actus quo natura traducitur, nisi remote, inquantum generativae deservit. Augmentativae vero nulla infectio attribuitur: quia nec ad actum naturalis propagationis ordinatur, nec iterum habet actus exteriores qui per motum sensitivae partis expleantur.

EX

Ad quod dici potest, quod multiplex defectus carnis, et praecipue pollutio quaedam quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati. Sciendum, quod Magister hoc solvit negando utramque partem, scilicet quod illa infectio non est culpa nec poena, sed defectus quidam: et dicitur de fervore coitus parentum causari, non sicut ex per se causa, sed sicut ex signo causae.

Quae foeditas major esse videtur in carne concupiscentialiter traducta, quam in ea unde traducitur.

Videtur hoc esse falsum: quia sic originale magis abundaret in filio quam in patre. Sed dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad istum actum tantum, qui quidem propter concupiscentiam in generante non est nisi infectio poenalis, sed in genito est infectio culpae: non autem major quam fuerit in patre, secundum quod ex alio genitus fuit.

In iniquitatibus conceptus sum. Hoc non referendum est ad iniquitatem concipientis (qui sine omni peccato actuali concipere potest), sed ad iniquitatem originalem concepti: quae utrum sit una vel plures, et quare pluraliter dicatur, infra dicitur, 33 distinct..

|+d32.q1 Distinctio 32, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam ostendit qualiter originale peccatum trahatur a parentibus, hic ostendit qualiter per baptismum dimittatur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, secundum quid originale in baptismo tollatur et secundum quid maneat; in secunda inquit, quae sit causa illius concupiscentiae quae per baptismum non tollitur, sed post baptismum manet, ibi: praeterea solet quaeri, utrum concupiscentia quae per baptismum remanet...

Ex Deo auctore sit, vel ex alio. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quomodo per baptismum originale remittatur quantum ad animam; in secunda inquit, utrum etiam purgetur homo a foeditate carnis, ibi: solet quaeri, utrum ipsa caro in baptismo ab illa foeditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit. Prima dividitur in tres: in prima movet dubitationem; in secunda ponit solutionem, ostendens quod duobus modis originale dicitur, ibi: sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante; in tertia modos magis explicat et auctoritatibus confirmat, ibi: duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo. Et primo ostendit quod originale peccatum per baptismum solvi dicitur, inquantum reatus ejus tollitur; secundo quod solvi dicitur, inquantum concupiscentia ipsa mitigatur, ibi: deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti in baptismo quia baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur.

Praeterea solet quaeri, utrum concupiscentia quae post baptismum remanet... Ex Deo auctore sit, vel ex alio. Hic inquit, utrum concupiscentiae remanentis post baptismum Deus sit causa, et concupiscentia illa simul cum reatu et infectione maculae trahatur; ideo circa hoc tria facit: primo inquit, utrum illius concupiscentiae Deus sit

auctor; secundo inquirat, utrum divinae justitiae hoc conveniens sit, ut pro peccato parentis, natus reatum poenae incurrat, ibi: solet etiam quaeri, qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata; tertio inquirat, quomodo divinam sapientiam deceat ut ejus opus, scilicet anima, statim in sua creatione inficiatur, ibi: si vero quaeritur etc.. Circa secundum duo facit: primo determinat principalem quaestionem: et quia reatus sequitur voluntarium in peccato, sine quo nullus ad poenam obligatur, ideo secundo ostendit quomodo originale peccatum necessarium et voluntarium dici possit, ibi: illud etiam non immerito quaeri potest.

Circa tertium tria facit: primo ostendit quomodo divinam sapientiam deceat hoc quod anima statim macula originali inficitur ex corporis sui conjunctione; secundo inquirat, utrum anima aliquando in sui puritate permaneat, qualem Deus creavit, an statim in primordio suae creationis maculetur, ibi: hoc a quibusdam quaeri solet; tertio inquirat, supposito quod non, utrum una anima alteri ex ipsa sui creatione in bonitate naturali praeferatur, ibi: illud ergo non incongrue quaeri solet.

Hic est duplex quaestio. Primo, quomodo per baptismum originale divinitus tollatur. Secundo, de causa ejus, utrum etiam similiter divinitus hoc sit quod homo originale incurrat.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum culpa originalis per baptismum solvatur; 2 utrum poena originale culpam consequens post baptismum remaneat; 3 utrum originalis concupiscentia in quibusdam major, et in quibusdam minor inveniat.

¶a1 Articulus 1: Utrum peccatum originale tollatur per baptismum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per baptismum originalis culpa non tollatur. Privatio enim non tollitur, nisi habitus oppositus restituatur.

Sed originalis justitia, cujus privatio est originale peccatum, per baptismum non restituitur, cum non remaneat debitus ordo inferiorum virium ad rationem.

Ergo nec originale peccatum per baptismum tollitur.

AG2

Praeterea, in baptismo est duplex res: una quae est res et signum, scilicet character; et alia quae est res tantum, scilicet gratia. Si ergo baptismus peccatum originale delet, aut hoc erit virtute characteris quem imprimit, aut virtute gratiae quam confert. Si virtute characteris, cum igitur characterem consequantur etiam ficte accedentes, sequeretur quod eis etiam originalis culpa dimitteretur; et sic aliquis in mortali existens peccato, a culpa aliqua purgaretur: quod est inconveniens. Si autem virtute gratiae, gratia autem post baptismum frequenter per peccatum mortale amittitur; ergo oporteret quod originale per quodlibet sequens mortale rediret. Sed peccatum originale non nisi per baptismum potest purgari. Ergo oporteret quod quodcumque aliquis de peccato mortali poenitentiam agit, simul etiam contra peccatum originale baptizaretur.

AG3

Praeterea, sicut se habet actus in peccato actuali ut materialiter deformitati substans; ita etiam concupiscentia in originali, ut supra dictum est.

Sed non potest esse quod deformitas peccati tollatur manente actu peccati: quia tales actus sunt qui bene fieri non possunt. Ergo et manente tali concupiscentia, non potest originalis culpa deleri.

AG4

Si dicatur, quod non manet intensa, sed diminuitur; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed poena et culpa nominant diversas species mali. Ergo non potest esse ut intensa concupiscentia sit culpa, et remissa sit tantum poena.

AG5

Si dicatur, quod non solvitur nisi quantum ad reatum; contra. Reatus consequitur deformitatem culpae: quia ad hoc poena infligitur, ut culpae deformitas ordinetur per poenam, quae in se deordinata est. Si ergo originale peccatum quantum ad deformitatem maculae non tollitur, videtur quod nec etiam quantum ad reatum solvi possit.

AG6

Praeterea, quales sunt habitus, tales actus reddunt, ut in 2 eth. Dicitur. Sed concupiscere, quod procedit ex concupiscentia inordinata, est peccatum post baptismum sicut et ante. Ergo et ipsa concupiscentia per baptismum rationem culpae non amittit.

SC1

Sed contra, Rom. 6, 7: qui mortuus est peccato, justificatus est a delicto. Sed baptizatus per baptismum commoritur et consepelitur Christo, ut ibidem apostolus dicit. Ergo oportet quod per baptismum omne peccatum praeteritae vitae deleatur, nisi effectus baptismi ex parte baptizati impediatur.

SC2

Praeterea, non potest aliquis esse simul filius gratiae et filius irae. Sed per originale peccatum nascimur filii irae, ut Ephes. 2, 3: eramus natura filii irae; per baptismum autem regeneramur in filios gratiae. Ergo non potest esse quod post baptismum originalis culpa remaneat.

CO

Respondeo dicendum, quod de remissione culpae originalis oportet nos loqui proportionaliter ad remissionem culpae actualis. Ex actu enim peccati duplex effectus in peccante relinquitur, scilicet privatio gratiae ex ratione aversionis a fine, et dispositio quaedam ad similem actum, quam actus peccati inducit ex ratione conversionis; et ex hoc ipso quod gratia privatus est propria voluntate, reatum poenae incurrit; unde, gratia sibi restituta, simul et macula illa tollitur, quae in defectu gratiae consistebat, et obligatio ad poenam, quae reatus dicitur; dispositio vero ex actu peccati inducta non ex toto statim tollitur, sed minuitur, inquantum gratia inclinatur ad contrarium illius dispositionis; sed postmodum per consuetudinem bonorum operum etiam illa dispositio tollitur, et in contrarium mutatur. Similiter etiam ex actu naturae, qui est carnis propagatio, relinquitur quaedam dispositio inclinans ad malum in ipsa natura generati, quae concupiscentia vel fomes dicitur; et ex hoc ipso quod illa naturae corruptio in se virtutem peccati, ex quo causata est, continens, personam attingit, ipsam indignam Dei gratia efficit; unde relinquitur macula et defectus gratiae in anima; et per hoc etiam ad reatum poenae obligatur, ut scilicet praemio illo careat quod gratiae debebatur.

Per baptismum autem gratia confertur: cujus virtute illa infectio ab homine tollitur quae ex natura in personam devolvebatur; et secundum hoc anima purgatur a macula culpae, et per consequens solvitur reatus poenae. Illa autem dispositio ad malum quae fomes et concupiscentia dicitur, non ex toto tollitur; quia illa dispositio sequitur conditionem naturae; baptismus autem non purgat naturam, nisi quantum pertinet ad infectionem personae; et ideo illa dispositio ex toto non tollitur usque ad statum beatitudinis, quo natura perfecte curabitur; sed tamen dispositio illa per baptismum minuitur, inquantum gratia quam quis in baptismo consequitur, in contrarium inclinatur ei ad quod fomes disponebat; et ita virtus fomitis in nobis minuitur per auxilium gratiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in originali iustitia erat aliquid quasi formale, scilicet ipsa rectitudo voluntatis, et secundum hoc sibi opponitur culpae deformitas. Erat in ea etiam aliquid quasi materiale, scilicet ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus; et quantum ad hoc opponitur sibi concupiscentia et fomes. Quamvis ergo non restituatur originalis iustitia quantum ad id quod materiale in ipsa erat, restituitur tamen quantum ad rectitudinem voluntatis, ex cuius privatione ratio culpae inerit: et propter hoc id quod culpae est, tollitur per baptismum; sed aliud poenale remanet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus virtute gratiae quam confert, ex qua rectitudo voluntatis causatur, originalem culpam delet; non tamen sequitur quod, subtracta gratia, originalis culpa redeat.

Cum enim omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt; non tamen omnium est una macula, sed diversae, secundum quod defectus gratiae ad diversas causas refertur; unde defectus gratiae ex actu luxuriae proveniens, est macula illius peccati, et sic de aliis.

Unde non redit macula peccati alicujus, quantumcumque gratia subtrahatur, nisi per reiterationem causae. Causa autem per quam macula originalis relinquebatur in anima, erat ipsa propagatio humanae naturae quam impossibile est reiterari circa eundem hominem; et ideo macula originalis redire non potest. Sed defectus ille gratiae qui per peccatum mortale incidit, erit macula vel luxuriae, vel homicidii, et sic de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo se habet concupiscentia et, fomes ad originalem maculam, sicut actus peccati ad maculam actualem; concupiscentia enim etsi quodammodo ad maculam originalem materialiter se habeat, non tamen est causa ejus secundum quod in eodem subjecto inveniuntur; sed actus peccati causat actualem maculam: et ideo non potest contingere ut actus maneat, et macula vel reatus transeat; sicut in originali, manente concupiscentia, transit reatus et macula.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intensio et remissio nunquam speciei diversitatem causant, sed quandoque ex speciei diversitate consequuntur: quando enim intensio et remissio super unam naturam fundantur, quae decrescit et proficit, tunc nec diversitatem speciei causant, nec ab ea causantur; ut patet quando eadem albedo intenditur et remittitur: quandoque vero super diversas naturas intensio et remissio fundatur; et tunc intensio et remissio, ex diversitate speciei proveniunt; sicut dicitur Angelus homine intelligentior, et sicut dicitur color illustratus visibilior quam sine lumine, quia lumen est illud per quod efficitur visibile in actu. Ita etiam intensio et remissio fomitis super diversam naturam fundatur: dicitur enim intensus, secundum quod ad suum formale conjungitur, quod est defectus iustitiae; et remissus, secundum quod a tali defectu separatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut transit reatus, ita etiam macula transit; unde hoc concedendum est quod objectio concludit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod etiam in peccatis actualibus contingit dispositionem peccati remanere gratia adveniente: et tunc si ex dispositione illa aliquis actus sequatur, peccati rationem habebit; quamvis dispositio illa quae actum causat culpa non esset: ita etiam quamvis concupiscere, quod est actus fomitis, post baptismum sit culpa, non tamen oportet quod fomes post baptismum sub ratione culpae remaneat: nec oportet esse

similitudinem inter actum et habitum, sicut culpae ad culpam; sed ex parte conversionis, ut actus ad illud objectum terminetur ad quod habitus inclinabat.

¶a2 Articulus 2: Utrum poena peccati originalis debeat manere post baptismum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poena originalis peccati post baptismum remanere non debeat. Injustum enim est ut sine culpa aliquis puniatur. Sed per baptismum originalis culpa tollitur, ut dictum est. Ergo injustum esset quod poena remaneret.

AG2

Praeterea, justitia gratuita potentior est quam originalis. Sed originali justitia manente in anima, nihil poenale in ea erat, nec rebellio carnis ad spiritum, nec etiam corruptio vel passibilitas. Cum ergo per baptismum gratuita justitia conferatur, videtur quod poena remanere non debeat post baptismum.

AG3

Praeterea, generatio spiritualis potentior est quam carnalis: quia non sicut delictum, ita et donum; immo multo amplius, ut Rom. 5 dicitur.

Sed generatio carnalis inducit corruptionem culpae et poenae. Ergo generatio spiritualis, quae est per baptismum, utrumque tollere debet.

AG4

Si dicatur, quod non est ex defectu baptismi quod poena non tollatur; sed quia est utile et expediens, et promovens in salutem; contra. Unumquodque judicandum est secundum id quod per se sibi convenit, magis quam secundum id quod per accidens habetur. Sed fomes per se ad malum inclinatur; non autem nisi per accidens in bonum promovet, in quantum aliquis resistendo coronatur, vel secundum quod aliquis humilior redditur. Ergo magis esset expediens homini fomitem non habere quam quod ipsum habeat.

AG5

Praeterea, gratia quae in baptismo confertur, fomitem diminuit. Sed augmentata causa, crescit effectus. Ergo si major gratia infundatur, fomes plus minorabitur. Ergo tantum poterit gratia augmentari quod fomes ex toto tollatur.

SC1

Sed contra, Galat. 5, 17: caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem; et tamen illis loquitur qui per baptismum renati erant. Ergo per baptismum talis rebellio non tollitur.

Hoc etiam habetur per illud Rom. 7, 17: non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum, id est fomes peccati, ut Glossa dicit.

SC2

Praeterea, ex concupiscentia parentis procedit originale in prolem, ut supra dictum est. Si ergo baptizatus concupiscentiam fomitis non haberet post baptismum, nullus in peccato originali filium generaret: et hoc supra improbatum est a Magistro.

Ergo baptismus concupiscentiam non tollit ex toto.

CO

Respondeo dicendum, quod peccatum originale est primo et per se infectio naturae, et per consequens inficit personam, secundum quod dispositio naturae in personam redundat; et secundum hoc duplex poena originali debetur. Una in quantum personam inficit, scilicet carentia divinae visionis: visio enim divina actum quemdam designat; actus autem omnis personae est, quia actus individuorum sunt, ut Philosophus dicit; unde et carentia visionis ad personam referenda est, cum opposita sint circa idem. Alia poena debetur sibi in quantum naturam inficit, sicut necessitas moriendi, passibilitas, rebellio carnis ad spiritum, et hujusmodi: quae omnia ex principiis naturae causantur, et speciem totam consequuntur, nisi miraculose aliter contingat. Dicendum est ergo, quod baptismus infectionem originalis mundat, secundum quod infectio naturae in personam redundat: et ideo per baptismum illa poena tollitur quae personae debetur, scilicet carentia divinae visionis: non autem baptismus removet infectionem naturae, secundum quod ad naturam per se refertur; sed hoc erit in patria, quando nostra natura perfectae libertati restituetur; et ideo oportet quod remaneat illa poena post baptismum quae culpae originali debetur secundum quod naturam inficit; et hujusmodi est fomes, necessitas moriendi, et hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod culpa deletur, etiam poena sibi respondens tollitur, ut ex dictis patet, et ideo nihil injustum consequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in omni effectu quod per se justitiae est, potentior est gratuita justitia quam originalis; sed excludere hujusmodi poenalitates, non est effectus justitiae, in quantum justitia est; sed fuit effectus originalis justitiae ratione cujusdam accidentis sibi annexi, in quantum scilicet fuit continuata et non intercisa in natura humana: decuit enim ut sicut anima sine interruptione in Deum dirigebatur per justitiam, ita etiam corpus animae sine interruptione totaliter obediret; et ideo non oportet quod ille effectus gratuita justitiae conveniat, cum facta fuerit interruptio rectitudinis humanae naturae ad Deum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod generatio spiritualis efficacior est in eo ad quod ordinatur, quam generatio corporalis. Generatio autem corporalis terminatur per se ad naturam, quia forma est terminus generationis; sed generatio spiritualis terminatur ad perfectionem personae, quae est per gratiam; et ideo plus mundat generatio spiritualis personam, quam generatio corporalis inficere possit. Generatio enim corporalis non potest inficere personam nisi infectione originalis; sed generatio spiritualis purgat personam a culpa originali et actuali. Sed huiusmodi defectus poenales principia naturae consequuntur, ut dictum est; unde se habet magis generatio corporalis ad eos inducendum, quam generatio spiritualis ad eos curandum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod simpliciter loquendo melius esset homini fomitem carere quam ipsum habere: constat enim quod ex abundantia gratiae fit in aliquibus quod a fomite liberantur. Sed quo ad aliquid, et quantum ad aliquem statum hominis, expedit fomitem habere, ne in superbiam elatus cadat: et hoc etiam objectio concludebat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quantumcumque de gratia baptismali in baptismo infundatur, nunquam tamen potest hoc efficere ut ex toto tollat fomitem; quia gratia illa non est ordinata nisi ad curandum infectionem personae ex infectione naturae procedentem. Posset tamen Deus alterius generis gratiam infundere, per quam totum tolleretur; ut sic simul et personae et naturae infectio, gratiae cederet.

¶a3 Articulus 3: Utrum fomes inveniatur major in uno quam in altero.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fomes et concupiscentia in quibusdam plus et in quibusdam minus inveniatur. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed ex foeditate coitus infectio fomitis causatur. Cum ergo quanto magis homo a primo generante distat, tanto plures tales actus inficientes inveniuntur, videtur quod semper in prole inveniatur major infectio fomitis quam in parente.

AG2

Praeterea, fomes nihil aliud dicit quam pronitatem quamdam ad inordinate concupiscendum.

Sed ex naturali complexionem unus alio pronior nascitur ad luxuriam vel ad iram, vel ad quodlibet aliud genus peccati. Ergo unus nascitur cum majori infectione fomitis quam alius.

AG3

Praeterea, ex consuetudine actuum et dissuetudine relinquitur in agente per voluntatem major facilitas vel difficultas ad aliquid agendum.

Sed contingit aliquos concupiscentiae operibus operam dantes esse, alios autem ab eis retrahi honestis exercitiis occupatos. Ergo in quibusdam inveniatur fomes intensior quam in aliis.

AG4

Praeterea, sicut corruptio fomitis ex peccato primi parentis procedit, ita etiam et aliae poenalitates, ut passibilitas, et mortalitas, et huiusmodi.

Sed aliae poenalitates semper in homine crescunt, quanto humana natura a primo parente longius recedit per successionem generationis: quia communiter dicitur, quod homines sunt nunc brevioris vitae et minoris virtutis quam antiquitus. Ergo et simili ratione corruptio fomitis magis in filiis quam in parentibus inveniatur.

AG5

Praeterea, constat quod aliae poenalitates intenduntur et remittuntur secundum diversas complexionem corporis: ex quo causatur quod quidam sint aliis passibiliores, et brevioris vitae. Si ergo per eandem causam inveniatur in nobis fomes per quam et aliae passibilitates, videtur quod secundum diversas complexionem hominum intendatur et remittatur.

SC1

Sed contra, consequens naturam aequaliter inveniatur in omnibus habentibus naturam. Sed fomes consequitur humanam naturam sicut corruptio ejus, sicut dictum est. Ergo cum omnes homines aequaliter humanam naturam participant, videtur quod etiam aequaliter corruptionem fomitis incurrant.

SC2

Praeterea, aequalitas poenae debet respondere aequalitati culpae. Cum ergo non sit major culpa originalis in uno quam in alio (quia una poena omnibus pro illa culpa debetur, scilicet carentia visionis divinae), videtur quod etiam infectio originalis non sit in uno magis quam in alio.

CO

Respondeo dicendum, quod cum corruptio fomitis sit per se infectio humanae naturae, oportet idem esse iudicium de intensione ejus, et de intensione humanae naturae. Natura autem ipsa potest considerari dupliciter: vel quantum ad rationem speciei; et sic aequaliter in omnibus inveniatur; vel in quantum redundat perfectio naturae in perfectionem individui per modum quo ex principiis speciei sequuntur operationes individuorum; et secundum hoc unus homo alio est potentior in explendis operationibus speciem concernentibus: unus enim alio promptior est ad intelligendum vel ad ratiocinandum, et sic de aliis. Similiter est etiam de corruptione fomitis:

quia si consideretur secundum quod per se naturam respicit, sic proculdubio aequaliter in omnibus invenitur; et haec est absoluta consideratio ejus. Quod enim subtrahatur rectitudo illa quae omnes vires animae in unum continebat, hoc omnibus aequaliter convenit: quia privatio, quantum in se est, non suscipit magis et minus. Sed si consideretur secundum hoc quod infectio originalis redundat in infectionem personae, in quantum potentiae sua rectitudine carentes in turpes operationes inclinant; sic in uno est major corruptio fomitis quam in alio, scilicet in quantum vel per naturalem complexionem, vel per consuetudinem, concupiscibilis vel irascibilis in uno est efficacior et ferventior ad suum actum quam in alio: et per hunc etiam modum fomes dicitur post baptismum diminui, in quantum gratia retardat impetum concupiscibilis et irascibilis, in contrarios actus inclinans.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod causa inducens originale peccatum, non est actualis delectatio quae est in coitu, sed concupiscentia habitualis, quae est in generante: illa autem non potest majorem concupiscentiam inducere in prole quam sit in parente; quia generans generat sibi simile; et ideo non sequitur quod post multas generationes aliquis magis sit infectus originali peccato, sed eodem modo; sicut et omnes proprietates naturam consequentes, eodem modo in tota natura inveniuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diversitas complexionis est ex diversa dispositione materiae, quae principium individuationis est; quae quanto magis est disposita, tanto perfectius naturam speciei consequitur, secundum quod est principium personalium operationum: et per hunc etiam modum potest esse fomes in quibusdam intensior in comparatione ad operationes quae individuo debentur; non autem absolute prout naturam respicit.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium: quia etiam illa facilitas quae ex consuetudine relinquitur, est secundum hoc quod potentiae inclinatur ad actus individui.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliae passibilitates non sunt modo magis in homine quam antiquitus fuerint tempore diluvii; unde etiam David de hominibus sui temporis loquitur: dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni. Sed verum est quod ante diluvium homines diutius vivebant, virtute divina hoc faciente ad generis humani multiplicationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliae passibilitates, ut mortalitas, et hujusmodi, non intenduntur et remittuntur ex diversitate complexionis, secundum quod naturam respiciunt (unde mortale, prout est differentia naturam speciei constituens, non recipit magis et minus), sed solum secundum quod ad consistentiam et operationes individui comparantur.

|+d32.q2 Distinctio 32, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de causa originalis infectionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum a Deo sit; 2 utrum divinam sapientiam deceat quod hoc modo permittit animam maculari; 3 utrum animae ex sua creatione sint inaequales, ut Magister in littera dicit.

|a1 Articulus 1: Utrum infectio peccati originalis sit a Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod infectio originalis a Deo sit. Anima enim dum creatur, infunditur, ut Augustinus dicit. Sed anima in infusione maculatur. Ergo et in creatione; et sic a Deo maculam habet.

AG2

Praeterea, Magister supra dixit, quod si Angelus in primordio suae creationis malus fuisset, sequeretur Deum mali esse auctorem. Sed anima in principio suae creationis maculata est. Ergo sequitur quod illius maculae Deus sit causa.

AG3

Praeterea, ut Augustinus dicit, omnis poena a Deo est. Sed haec infectio, praecipue secundum quod post baptismum remanet, poena quaedam est. Ergo a Deo est.

AG4

Praeterea, quidquid consequitur principia naturae, procedit ab auctore naturae. Sed hujusmodi deordinatio ex principiis naturae consequitur, ut supra dictum est, in quantum quaelibet vis naturaliter in suum objectum tendit. Ergo a Deo, qui est auctor naturae, procedit.

AG5

Praeterea, nihil est ordinatum ad bonum quod a Deo non sit. Sed fomes est promovens ad bonum, maxime secundum quod post baptismum remanet. Ergo a Deo est.

SC1

Sed contra, Damascenus dicit, quod Christus assumpsit quod in natura nostra plantavit. Sed corruptionem fomitis non assumpsit.

Ergo fomes in natura nostra ab ipso non est.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod illud quo homo fit deterior, non potest esse a Deo. Sed per infectionem fomitis tota humana natura deteriorata est. Ergo talis infectio a Deo non est.

CO

Respondeo dicendum, quod in infectione originalis peccati est considerare rationem culpae et poenae. Culpae siquidem rationem habet, inquantum ex voluntate inordinata primi parentis talis defectus consecutus est; unde sicut actuale peccatum ipsius Adae, per quod voluntas ejus deordinata est, non habet Deum auctorem; ita etiam nec ab ipso est totus defectus consequens, secundum quod rationem culpae habet. Si autem consideretur secundum quod deficit ab aliqua perfectione, sic poena est; et hujusmodi poenae quidem Deus causa est. Sed sciendum est, quod non eodem modo est causa omnis poenae. Quaedam enim poena est per inflictionem alicujus contrarii affligentis vel corruptentis; et talis quidem poena est a Deo agente, a quo omnis actio, secundum quod ordinata est, et passio per consequens, principium sumit. Omnis autem poena, cum justa sit, ordinata est. Quaedam vero poena est quae simpliciter in ablatione vel defectu consistit, sicut est subtractio gratiae, et aliquid hujusmodi; et hae quidem poenae a Deo sunt, non quidem sicut ab agente aliquid, sed potius sicut a non influente talem perfectionem; quia in ipso est influere et non influere; et utriusque sua voluntas causa est. Si ergo consideretur fomes secundum quod est poena, non dicit aliquam poenam inflictam (quia supernaturalia principia non supponunt aliquid positive in homine) sed pertinet ad illud genus poenarum quod in solo defectu consistit; ex hoc enim concupiscentia vel fomes inordinate inclinatur, quia subtractum est vinculum originalis justitiae, inferiores vires in obedientia rationis continens; et secundum hoc dicitur hujusmodi poenae Deus causa esse, inquantum illam originalem justitiam non confert homini nato quam primo homini creato contulerat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod creatio et infusio, licet simul sint, respectu animae tamen differunt; quia creatio dicitur secundum respectum ad principium a quo est anima tantum; infusio vero dicitur secundum respectum ad duo, scilicet ad principium a quo procedit, et ad materiam quam perficit. Cum ergo dicitur, anima creatione maculatur, ablativus iste potest denotare habitudinem alicujus causae; et sic falsa est: quia creatio animae non est causa quod maculetur; nihil enim ex creatione anima habet quod a Deo non sit: vel potest denotare concomitantiam; et sic vera est; quia dum creatur, maculatur: ex quo tamen non sequitur quod Deus maculae auctor sit. Cum vero dicitur, anima infusione maculatur, si ablativus concomitantiam designat absolute, vera est; si autem denotet habitudinem causae, duplex est: quia vel intelligitur infusio esse causa maculae ex parte principii a quo, et sic falsa est; vel ex parte termini ad quem, et sic vera est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est simile de anima et de Angelo: Angelus enim creatus est non ut forma alterius corporis; unde non poterat ex parte materiae defectus incidere; sed oportebat quod si in principio creationis, peccati maculam habuisset, hoc ex parte creantis esset: anima vero creatur ut actus cujusdam corporis, ex cujus conjunctione potest aliquam maculam contrahere: nec sequitur quod maculae illius Deus principium sit.

RA3

Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis ferri in delectabile carnis sit de natura ipsius concupiscibilis absolute consideratae, non tamen est de natura ejus secundum quod est humana, idest per rationis iudicium nata ordinari, et praecipue secundum hoc quod in natura humana potuit esse talis perfectio in ratione qua concupiscibilem penitus ordinaret: et ideo quando praeter ordinem rationis in suum objectum fertur, ex defectu quodam contingit: et causa istius defectus, inquantum culpae rationem habet, ex Deo non est, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fomes per se in malum inclinatur; sed quod in bonum promoveat, hoc est per accidens; unde non sequitur quod quolibet modo consideratus ex Deo sit: quia ex quolibet malo aliqua bona per accidens proveniunt.

|a2 Articulus 2: Utrum conveniat sapientiae divinae infundere animam corpori, a quo contrahat maculam.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod divinam sapientiam non deceat quod anima corpori infundatur, ex quo maculam contrahit. Nullus enim sapiens ponit thesaurum suum in loco in quo inquinatur.

Sed anima pretiosissimus thesaurus Dei est, ut est imagine Dei insignita. Ergo non decet divinam sapientiam ut tali corpori infundatur ex quo maculam contrahat.

AG2

Praeterea, si Deus aliquem in inferno poneret sine propria culpa, non esset decens justitiae ejus et sapientiae. Sed ex hoc quod anima ex infusione maculatur, reatum infernalis poenae incurrit.

Ergo non decet Deum ut tali corpori eam infundat.

AG3

Praeterea, infectio spiritualis est pejor quam corporalis. Sed consulitur infectis lepra corporali ut a coitu absterneant, ne filios infectos generent.

Ergo multo fortius et Deus instituere debuit ut homines a carnali opere cessarent, ex quo per coitum genitos maculam originalis culpae contrahere necesse est.

AG4

Praeterea, nullus artifex sapiens facit tale opus ex quo sua intentio perfici non potest.

Sed finis propter quem Deus fecit hominem, est ut ejus beatitudine perfruat. Cum ergo per hoc quod anima tali corpori infunditur, reatum incurrat ut visione careat Dei, videtur quod hoc sapientiam Dei non deceat.

AG5

Praeterea, ut fulgentius dicit, Deus illius rei non est ultor cujus non est auctor. Ergo eadem ratione illius rei non est auctor ex qua de necessitate consequitur hoc cujus est ultor. Sed ex unione animae ad tale corpus, de necessitate sequitur infectio originalis culpae, cujus Deus est ultor. Ergo tali corpori animam unire Deum non decet.

SC1

Sed contra, non est decens ut Deus opera sua mutet. Sed Deus sic instituit ut homines per sexuum commixtionem generarentur, et quod corpori per coitum seminato anima infundatur. Ergo non decuit ut Deus hoc mutaret.

SC2

Praeterea, non est sapientis inducere majorem defectum, ut minor defectus vitetur. Sed major defectus esset si humanum genus non multiplicaretur, per cujus multiplicationem electorum numerus impletur, quam quod puer in culpa originali nascatur. Ergo non decet Deum ut multiplicationem naturalem humani generis cessare faciat ad originalis peccati infectionem vitandam.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in 1 ethic. Dicitur; ita etiam bonum universi praepollet bono particularis rei et specialis naturae; unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem humani generis naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret: quia vel subtraheretur natura aliqua de universo quae ad perfectionem universi confert; vel etiam alicui parti universi sua naturalis perfectio tolleretur, secundum quod unumquodque natum est sibi simile generare; et utrumque in defectum universitatis redundaret; et ideo non debuit intermitteri humanae generationis processus naturalis ut infectio originalis vitaretur.

Et praeterea iste est ordo naturalis in rebus, ut posteriori remoto id quod prius est remaneat, nec ad ejus remotionem tollatur, sicut quando removes vitium, remanet esse, ut in libro de causis dicitur. Bonitas autem naturalis praeexistit omni superadditae bonitati, et acquisitae et gratis collatae; unde subtracta illa bonitate quam Deus humanae naturae gratis contulerat, scilicet originalis justitia, non congruit ordini quem divina sapientia rebus instituit, ut aliquid eorum quae ad naturalem bonitatem pertinent immutetur; et praecipue cum remaneat in natura facultas ad recuperandum illud quod deperditum est, vel aliquid eo excellentius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non esset sapiens qui thesaurum in loco mundo conservabilem, in immundo reponeret; ita esset valde insipiens qui thesaurum non aliter conservabilem, non etiam in immundo loco collocaret; et praecipue si emundandi thesaurum possibilitas remaneret.

Dico etiam, quod anima habet talem naturam ut tali corpori uniatur; unde si tali corpori non uniretur, oporteret quod vel omnino anima non crearetur, vel quod alterius naturae esset; et si alterius naturae esset, haec natura non esset. Unde constat quod hanc naturam conservari impossibile est nisi per hunc modum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poena inferni est duplex. Quaedam est quae pro peccato actuali debetur; et ista est corruptio alicujus boni quod etiam ex naturalibus principiis naturam humanam consequitur; unde injustum esset ut aliquis talem poenam subiret nisi per hoc quod propria culpa illam meruisset. Quaedam vero poena est originali debita, quae nihil subtrahit eorum quae naturae ex principiis suis debentur, sed aliquid humanam facultatem excedens tollit, ad quod tamen ordinata erat per aliquid naturae gratis collatum; unde nulla injuria isti homini fit, si non sibi datur quod suae naturae non debetur secundum quod eam accepit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod lepra est corruptio illius boni quod principia naturae consequitur, et sanari non potest; sed originalis infectio est corruptio illius boni quod principia naturae non sequitur et curabilis est; et ideo non est similis ratio de utroque.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad hoc Deus creaturam facit ut unaquaeque de sua bonitate participet quantum possibile est; meliusque est ut secundum aliquem modum participet quam nullo modo. Dico ergo, quod quamvis

illi qui in peccato originali nascuntur, sint obnoxii ut priventur illa participatione divinae bonitatis quae beatos efficit in patria: tamen participant, et facultatem participandi habent secundum modum qui possibilis naturae est secundum suorum principiorum conditionem. Unde patet quod non penitus deficit opus Dei a fine in quem ordinatum est, et praecipue cum veniendi in ulteriorem participationem facultas non tollatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod originali culpa debetur poena secundum hoc quod culpa est, et hoc non habet ex unione animae ad corpus, sed ex voluntate primi parentis, quod culpa sit; unde quamvis Deus animam corpori uniat, non sequitur quod sit causa illius cuius ultor est.

¶a3 Articulus 3: Utrum animae sint aequales in sua creatione.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae ex sui creatione sint aequales. Differentia enim formalis diversificat speciem. Sed anima est forma corporis. Cum omnes ergo homines unius sint speciei, videtur quod ex parte animae nulla sit differentia in hominibus.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit, quod omnes homines sunt natura pares. Sed dignitas rei praecipue attenditur secundum formam suam. Si ergo unus homo habet animam ex creatione anima alterius nobiliorem, unus homo etiam secundum naturam alii praeponeretur, quod est contra auctoritatem inductam.

AG3

Praeterea, ut in 2 de generat.

Dicitur, idem semper est natum facere idem; unde oportet quod ab agente uniformi sit effectus uniformis. Sed anima immediate a Deo creatur.

Cum ergo in Deo nulla sit diversitas, videtur quod animae inaequales ex creatione non sint.

AG4

Si dicatur, quod quamvis non habeant diversitatem ab agente, habent tamen ex materia; contra. Formae quae secundum diversitatem materiae diversificantur, de potentia materiae educuntur, ut in formis corporalibus patet. Sed anima rationalis non educitur de potentia materiae: quia ut in 16 de animalibus dicitur, intellectus est ab extrinseco. Ergo nec etiam ex diversitate materiae inaequalitas in animabus esse potest.

AG5

Praeterea, in 3 metaph. Philosophus dicit, quod in individuis unius speciei non est praedicatio secundum prius et posterius. Sed in diversis speciebus contingit esse huiusmodi praedicationem, ut scilicet genus de eis secundum prius et posterius praedicetur. Tunc autem praecipue videtur quod species per prius generis praedicationem recipiat, quando nobilior forma vel differentia naturam generis participat. Ergo in individuis hoc non contingit ut unus homo nobiliorem formam quam alius possideat. Ergo videtur quod nec unus homo animam ex creatione nobiliorem habeat quam alius.

AG6

Sed contra, in 1 de anima Commentator dicit, quod diversitas materiae ex diversitate formae procedit. Sed videmus in hominibus ex parte corporis magnam diversitatem, secundum quam unus alio ad bonum et malum promptior est, ut patet in diversis hominum complexionibus.

Ergo oportet quod eorum animae ex sua creatione diversitatem habeant.

AG7

Praeterea, videmus ad sensum, quosdam homines esse melioris intellectus quam alios. Sed bonitas intellectus non potest causari ex parte corporis: quia intellectus a corpore absolutus est, ut in 3 de anima probatur. Ergo oportet quod hoc contingat ex diversitate quam animae a sua creatione habent.

CO

Respondeo dicendum, quod de anima et Angelo est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam et Angelum ex materia et forma compositum, vel ex aliquibus duobus, quae sunt partes essentiae ejus: et secundum hoc potest forte aliquis modus inveniri quo assignetur differentia animarum et Angelorum, ut sint plures in specie una etiam ex seipsis; quia unitas speciei erit ex principio formali in ipsis, diversitas autem individuorum est ex diversitate materialis principii, et ex hac etiam posset in eis gradus quidam nobilitatis attendi: et hoc videntur verba Magistri sonare, qui dicit, eo modo in animabus esse differentiam quo etiam in Angelis est. Sed quia supra dictum est, secundum aliam opinionem, quia anima et Angelus naturae simplices sunt, et non est in eis compositio, nisi ex esse et quod est; ideo oportet quod quaecumque differentia in eis est ex seipsis, sit differentia formalis, et speciei diversitatem inducens: et propter hoc etiam tactum est, quod in Angelis tot sunt species quot individua; et ideo non est possibile ut diversitas animarum ponatur ad modum illum quo distinguuntur gradus in natura angelica, cum omnes animae rationales unius speciei sint, differunt autem numero solo. Omnis autem talis diversitas ex materia causatur; et ideo cum anima non habeat materiam partem sui, oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis; ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur: cum omne quod in aliquo recipitur, per modum recipientis sit receptum: et hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his quae diversi generis sunt: quia unumquodque invenitur tanto nobilius genus animae

participare, quanto corpus ejus ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, brutis, et plantis. Unde etiam in his quae sunt unius generis, ex hoc contingit diversitas animarum, quod est in corporibus diversitas: et hoc etiam patet ex signo boni intellectus, quod Philosophus in 2 de anima dat intelligere, dicens, eos qui sunt boni tactus et molles carne, aptos mente esse.

Bonitas autem tactus ex aequalitate complexionis contingit: quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium; et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus.

Unde patet quod ex diversitate corporis animarum diversitas resultat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas formalis est duplex. Quaedam quae est formae per se, secundum id quod ad rationem formae pertinet: et talis diversitas formae, diversitatem speciei inducit. Est autem quaedam diversitas formae non per se, sed per accidens, ex diversitate materiae resultans, secundum quod in materia melius disposita dignius forma participatur; et talis diversitas speciem non diversificat: et haec est diversitas animarum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de paritate et imparitate quae attenditur secundum dominium et subjectionem; quia unus homo ex natura sua non habet quod dominetur alii.

Unde patet quod non est ad propositum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit agens in quo nulla est diversitas, tamen quia per voluntatem agit, potest multiformes effectus producere pro libito suae voluntatis. Sed hoc esse non potest quod aliqua in specie convenientia, in forma habeant diversitatem: quia haec contradictionem implicant; et ideo oportet quod diversitas quae est in animabus ejusdem speciei, in diversitatem materiae reducat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis anima rationalis non educatur de potentia materiae, tamen creatur in materia, ut actus ipsius; et ideo oportet quod in ea per modum materiae recipiatur.

RA5

Ad quintum dicendum, sicut ad primum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod diversitas materiae potest accipi dupliciter. Vel diversitas partium speciei, id est partium specie differentium, sive formaliter, ut manus, pes, et hujusmodi; et talis diversitas causatur ex parte formae: quia ex hoc quod forma est talis, oportet quod corpus sit sibi sic dispositum. Est autem quaedam diversitas materialis tantum, quae ad speciem non pertinet, sed ad individuum tantum; et ista redundat ex materia in formam, et non e converso.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quae corporali organo non expletur: tamen conjunctionem habet ad corpus dupliciter: scilicet ex parte essentiae animae, quae forma corporis est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recipit; et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat.

EX

Ut post dominari non valeat. Videtur ex hoc quod aliquis eundo post concupiscentias, dominium originalis peccati revocet; et ita ex actuali peccato culpa originalis redit. Sed dicendum, quod per peccatum actuale dupliciter dominium concupiscentiae revocatur: tum quia gratia tollitur, quae impetum concupiscentiae mitigabat; tum quia per peccatum actuale pronitas in peccatum augetur.

Neutro autem modo originale redit, ut ex praedictis patet: quia etsi gratia subtrahitur, non tamen per actum originis; unde non originalis macula, sed actualis consequitur. Similiter etiam nec ex hoc quod pronitas per consuetudinem augetur: quia hoc non pertingit ad id quod naturae est, quam per se originale respicit; sed personam consequitur ex actibus personalibus relictis.

Praeterea reatu, et maneat actu. Actus non sumitur hic pro operatione: quia sic originale peccatum in actu non consistit; sed per modum quo actus contra potentiam dividitur, ut id quod jam praesens est, actu esse dicatur; sicut caecitas in actu esse dicitur, quando aliquis actu caecus est.

Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur.

Utraque opinio vera est secundum aliquid intellecta: quia si accipitur pollutio carnis quantum ad hoc quod personam respicit, sic in baptismo mundatur ut jam per illam pollutionem anima illius hominis infici non possit; in quantum vero respicit naturam, sic non purgatur, quia infectio illa in prolem ex actu naturae propagatur.

Non tamen, ut ajunt, fit praejudicium veritati.

Verum est, si intelligatur de veritate fidei, quia contrarium fidei non est: tamen est contra veritatem quam ratio adinvenire potest, et experientia docet.

Quia cum infunditur corpori, condelectatur carni.

Hoc non potest esse: quia illa delectatio aut diceret operationem aliquam; et sic esset peccatum actuale, ut Magister dicit: aut diceret naturalem inclinationem, qua anima corpori conjungitur, et in hoc non potest esse peccatum: quia quod naturale est malum esse non potest.

|+d33.q1 Distinctio 33, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de peccato originali quantum ad principium et quantum ad terminum, ostendens quomodo a parentibus contrahatur, et quomodo per baptismum dimittatur; hic determinat de eo quantum ad numerum, inquirens, utrum originale sit unum, vel multa; et dividitur in duas.

In prima inquit, si peccatum originale sit unum, quasi ex uno peccato causatum et inductum; an multa, quasi ex peccatis omnium praecedentium parentum relictum: et ostendit quod ex peccato primi parentis inducitur tantum.

In secunda inquit, si ex peccato proximorum parentum aliqua poena in filios redundet, ibi: et licet peccatis parentum, nisi Adae, parvuli non obligentur, non est tamen diffidendum peccata parentum in filios redundare.

Prima dividitur in duas: in prima ostendit quod ex solo peccato primi parentis tota posteritas originali inficitur; in secunda inquit de illo peccato primo, cujusmodi fuerit, ibi: hic quaeri solet, utrum peccatum Adae transgressionis, ex quo processit originale... Gravius fuerit ceteris peccatis.

Prima dividitur in tres: in prima movet quaestionem; in secunda inducit probationem ad partem falsam, ad ostendendum peccata praecedentium parentum in parvulos transire, ibi: de hoc Augustinus in enchiridio ambigue disserit; in tertia inducit ad partem veram, ibi: deinde de parentum praecedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat. Quod autem peccatum originale ex pluribus peccatis causetur, et non ex uno tantum primi parentis, tripliciter in secunda parte ostendit. Primo ex auctoritate exodi 20, 5: ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem.

Secundo ex hoc quod in Scriptura originale pluraliter significatur, ibi: et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur, ex eo confirmant quod etiam parvuli... Dicuntur baptizari in remissionem peccatorum. Tertio ex multiplicitate peccati ipsius Adae, ibi: quod vero in actuali Adae peccato plura notari valeant peccata, Augustinus in enchiridio insinuat.

Deinde de parentum praecedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat. Hic inducit ea quae sunt ad contrariam partem; et primo ostendit quod etiam ea quae praedicta sunt ab Augustino, per modum dubitationis tradita sunt; secundo ostendit quod etiam ejus sententiae contradiceret, si ita poneretur, ibi: alioquin sibi contradiceret; ubi etiam solvit ea quae pro parte alia inducuntur, ibi: quod si est, non ergo peccatis patrum praecedentium obligantur, nisi Adae.

Hic quaeri solet, utrum peccatum Adae...

Gravius fuerit ceteris peccatis. Hic inquit, quale fuerit illud Adae peccatum, quod totam humanam naturam infecit; et dividitur in partes duas: in prima inquit de gravitate ejus, utrum scilicet ceteris peccatis gravius fuerit; in secunda inquit de remissione ipsius, utrum scilicet primis parentibus remissum sit, ibi: si vero quaeritur, an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus; dicimus eos per poenitentiam veniam consecutos. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo inducit quamdam opinionem, et probationem ejus, ibi: quibusdam ita esse videtur; tertio inducit solutionem illius probationis, ibi: ad quod dici potest.

Et licet peccatis parentum, nisi Adae, parvuli non obligentur, non est tamen diffidendum peccata parentum in filios redundare. Ostenso quod peccata proximorum parentum in filios non redundant quantum ad infectionem originalis maculae, hic inquit utrum in eos redundant aliquo modo quantum ad aliquam poenam; et dividitur in partes duas: in prima movet dubitationem; in secunda determinat eam, ibi: sed ut ait Hieronymus...

Attendamus finem illius auctoritatis. Et dividitur in duas: quia primo determinat eam, exponendo auctoritates ad litteram; in secunda exponendo eas mystice, ibi: quod etiam mystice intelligendum esse ostendit. Circa primum duo facit: primo ponit auctoritates, et expositionem per quam ad concordiam reducuntur; secundo excludit quamdam objectionem, ibi: verumtamen si de imitatoribus illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit.

Quod etiam mystice intelligendum esse ostendit.

Hic determinat dubitationem secundum mysticam positionem; et primo ponit expositionem; secundo inducit probationem ejus quod supposuerat, ibi: ad probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogitationis non puniatur aeternaliter a Deo, illud de Genesi afferendum est.

Hic est duplex quaestio. Prima de unitate originalis peccati. Secunda de poena ejusdem. Circa primum quaeruntur tria: 1 si peccata proximorum parentum in filios transeant quantum ad infectionem maculae originalis; 2 dato quod non, si eos ad aliquam poenam obligatur; 3 si originale peccatum est unum, vel multa.

|a1 Articulus 1: Utrum aliquis contrahat maculam ex parentibus proximis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ex proximis parentibus aliquis contrahat maculam originaliter. In successiva enim generatione hominum quanto accipitur generans proximius, tanto efficacius similitudinem suam in genito inducit; unde filii magis assimilantur patribus quam avis et proavis, et sic deinceps. Sed transductio originalis est secundum assimilationem generantis ad genitum: quia in originali natus etiam in originali generat. Ergo magis contrahit natus originale per peccatum proximi parentis quam per peccatum Adae.

AG2

Praeterea, ex libidine coitus, ut supra dixit Augustinus, relinquitur originale in prole. Sed libido illa est proximi parentis, qualitercumque sumatur.

Ergo ex peccatis proximorum parentum proles originaliter inficitur.

AG3

Praeterea, omnium convenientium in specie est eadem ratio ad naturam speciei. Sed omnes homines in specie conveniunt. Si ergo Adam per actum proprium naturam humanam corrumpere potuit, videtur quod etiam alii per actualia peccata humanam naturam in seipsis corrumpant. Sed filius accipit naturam humanam a patre. Ergo oportet quod ex peccato actuali proximi parentis sequatur infectio originalis culpa in prole.

AG4

Si dicatur, quod hoc non potest esse, quia ex quo natura humana corrupta est per primum peccatum, ulterius per sequentia non corrumpitur, contra. Primum peccatum non ex toto naturam humanam corrumpit. Sed quod non ex toto corruptum est, adhuc corruptibile remanet, et magis quam primo fuit. Ergo humanam naturam possibile est etiam per sequentia peccata corrumpi; et praecipue cum alia sint aequae graviora, vel graviora quam primum fuit.

AG5

Si dicatur, quod ideo per actum Adae natura corrumpi potuit, quia ipse principium naturae suae fuit, quod aliis non convenit; contra. Ponatur quod aliquem alium hominem Deus ex limo terrae formaret: constat quod istius Adam principium non esset. Sed illud quod est naturae principium, habet habitudinem principii ad omnia participantia naturam illam. Ergo videtur quod Adae non per se conveniat quod sit principium humanae naturae, sed per accidens tantum. Illud autem quod est per accidens, non causat variam habitudinem individui ad naturam speciei, in quantum species est. Ergo ex hoc non sequitur quod Adam potuerit inficere naturam humanam, cum et alii possent.

SC1

Sed contra, Roman. 5, 12: per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit; et loquitur de peccato originali, ut supra dixit Augustinus. Ergo tantum ex primo parente traducitur peccatum originale, et non ex peccatis proximorum parentum.

SC2

Praeterea, originale ex actu originis causatur.

Sed actus originis est uniformis et unus in tota natura humana. Ergo oportet quod infectio quae ex eo consequitur, non in diversa principia, sed in unum tantum reducatur.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nullus defectus traducitur de necessitate ex parente in prolem, maxime qui ex parte animae se teneat, nisi qui naturam speciei respicit. Defectum autem ad naturam pertinentem solum primum peccatum induxit: ipsum enim discontinuavit adhaesionem hominis ad Deum. Ex hoc autem quod continue homo Dei adhaerebat, haec virtus illi indita erat ut sub obedientia rationis continue subderentur inferiores vires, et sub obedientia animae corpus, propter hoc scilicet quod ratio suo superiori continue subdita fuerat. Intercisa autem prima obedientia per hoc quod ratio primi hominis a Deo aversa est per peccatum, consecuta est disturbatio ordinis in inferioribus viribus ad rationem, et corporis ad animam. Sequentia autem peccata non sunt causa hujus intercisionis, scilicet rationis humanae ad Deum: quia sive alii homines peccarent, sive non, semper hoc remanebat in natura humana quod aliquando ratio hominis a Deo aversa fuerat. Sed ex aliis peccatis relinquuntur defectus et corruptiones personam respicientes, in quantum qui peccat, efficitur prior ad peccandum: et ideo peccata actualia proximorum parentum nullo modo in filios transeunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio generantis ad genitum, per se loquendo, est in natura speciei; quia generans univocum generat sibi simile in specie. Contingit autem quandoque quod etiam in accidentibus individui sit assimilatio filii ad patrem; sed hoc non est nisi in accidentibus corporalibus, ut quod podagricus generet podagricum; non autem in accidentibus animae: non enim musicus generat musicum, sed rationalis rationalem.

Peccata autem proximorum parentum nihil in naturam corruptionis inducunt, in quantum natura est: quia natura jam corrupta est, secundum quod corrumpi potuit, per peccatum primi hominis: et ideo natura cum illa corruptione pervenit ad proximos parentes, et cum illa corruptione naturam traduxit: et ideo dicitur, quod omnis homo generat in quantum est Adam: et ita patet quod ex solo peccato primi parentis originale contrahitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod libido proximi parentis, per quam peccatum originale in prolem inducitur, quocumque modo sumatur, non habet virtutem inficiendi prolem macula culpa, nisi secundum quod

consecutum est ex voluntate inordinata primi parentis: et ideo tota causa infectionis in peccatum primi parentis retorquetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in Adam fuit natura integra dotata munere, quod Deus humanae naturae gratis contulerat; unde per peccatum ipsius potuit natura corrumpi in ipso, et per consequens in omnibus qui naturam humanam ab eo acciperent: quia genitum accipit naturam a generante qualem generans habet. In aliis autem hominibus invenitur natura jam corrupta; unde illius corruptionis ulterius istud peccatum causa esse non potest; sicut quod semel mortuum est, iterum non occiditur. In quocumque autem homine fuisset inventa humana natura integra, per peccatum ipsius poterat corrumpi in eo, et in his qui ab eo descenderent.

Unde patet quod servatur eadem relatio omnium hominum ad naturam communem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per peccatum personae non corrumpitur in natura illud quod ex principiis naturae relinquitur, nisi forte quantum ad personam illam pertinet; sed corrumpitur solum quantum ad id bonitatis quod naturae superadditum fuit. Hoc autem totum per primum peccatum subtractum est. Unde illud naturae quod integrum remanet, per alia peccata corruptibile non fuit, nisi quantum ad personam peccantis, prout in eo relinquitur minorabilitas ad consequendum gratiam; et talis corruptio ab uno in alterum non transfunditur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod principium alicujus naturae potest accipi dupliciter. Vel secundum quod natura consideratur absolute secundum rationem speciei; et hoc modo Adam non fuit principium naturae humanae nisi per accidens, nec sic etiam totam naturam humanam infecit; quia si aliquis de limo terrae iterum formaretur, originalem maculam non haberet. Aut prout habet esse natura communis in individuis; et hoc modo quodlibet generans est quodammodo naturae principium in genito; et secundum hunc modum ille homo ex quo omnes homines geniti sunt, naturae humanae principium dicitur esse.

¶a2 Articulus 2: Utrum culpa proximorum parentum redundet in filios quantum ad poenam.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod culpa proximorum parentum in filios redundet quantum ad poenam. Primo per id quod dicitur Exod. 20, 5: ego sum Deus zelotes, visitans iniquitates patrum in filios; et loquitur ibi de visitatione correctionis, quae per poenam fit. Ergo pro peccatis parentum filii puniuntur.

AG2

Si dicatur, quod intelligitur tantum de imitantibus peccata patrum, ut in littera dicitur; contra, ipsa imitatio qua quis peccatorem imitatur, peccatum quoddam est; nec est peccatum imitati, sed imitantis. Si ergo pro hoc puniantur filii quod peccata patrum imitantur, non peccata patrum in eis visitat Deus, ut Scriptura dicit, sed peccata propria.

AG3

Praeterea, non magis peccat qui imitatur patrem in aliquo genere peccati, quam ipse pater peccaverit in eodem peccato; immo forte minus, secundum quod habet majus inclinans ad peccandum, scilicet exemplum patris. Sed qui plus non peccat, plus non debet puniri. Si ergo pater pro illo peccato temporaliter punitus non fuit, injustum est ut pro ejus imitatione filius puniatur.

Si ergo punitur, videtur quod pro utroque peccato filius puniatur, scilicet proprio, et patris.

AG4

Praeterea, justitia humana exemplata est a divina. Sed secundum humanam justitiam filii pro peccato parentum exheredantur. Ergo et secundum divinam justitiam filii pro peccatis patrum puniuntur.

AG5

Praeterea, magis est conjunctus filius patri quam populus regi. Sed pro peccato regis populus punitur, ut legitur 2 regum, ult., quando David populum numeravit. Ergo multo fortius pro peccato parentum filii puniuntur.

SC1

Sed contra Ezech. 18, 19: filius non portabit iniquitatem patris. Portaret autem, si pro ejus peccato poenam subiret. Ergo filii pro peccatis parentum non puniuntur.

SC2

Praeterea, poena respondet culpa. Sed culpa patris actualis non transfunditur in filium. Ergo injustum est quod pro culpa patris filius puniatur.

CO

Respondeo dicendum, quod filius potest dupliciter considerari: vel in quantum est persona quaedam; vel prout est quaedam res parentis: quia ad felicitatem civilem inter alia bona fortunae quae conferunt organice ad illam, etiam proles conferre dicitur a Philosopho. Est autem filius res quaedam parentis quantum ad corpus quod a patre habet, et quantum ad res mundi, de quibus filius patrem juvare tenetur. Sed quantum ad animam, quae immediate a Deo creatur, non est res parentis, sed ipsius Dei: et hoc significatur Ezech. 18, 4: sicut anima patris mea est, ita et anima filii. Sciendum est ergo, quod peccatum consequitur duplex poena. Una per se, quae ad animam pertinet, et in praesenti, ut amissio gratiae et turbatio conscientiae et hujusmodi, et in futuro, ut poena inferni; et

hujusmodi poena nunquam filius pro peccato patris punitur, quia ista poena non attingit ipsum secundum quod est res patris. Alia poena consequitur peccatum quasi per accidens, sicut infirmitates corporales, et aliae poenae temporales; unde nec etiam semper peccantibus tales poenae infliguntur, sed secundum moderationem providentiae divinae cuncta gubernantis: et tali poena quandoque punitur filius pro peccato patris, nisi fiat impedimentum ex parte filii, ut contrarius peccato patris existat per bonam vitam: haec enim poena contingit ipsum secundum quod est res patris; sicut etiam pro peccato hominis quandoque occiduntur animalia, et effodiuntur domus, in quibus nulla est culpa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas ista intelligitur de poena temporali, et in illis qui imitando peccatum parentum, non praestant impedimentum vindictae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod imitatio non ponitur causa prima, pro quo poena temporalis infligatur; sed quasi causa media per quam influentia causae primae ad effectum conjungitur; virtus enim peccati parentis non pervenit in istum, si peccato repugnet. Sed per imitationem quodammodo continuatur; unde ex hoc non tollitur quin pro peccato patris aliquo modo puniatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in filio imitante peccatum patris est duplex ratio quare temporaliter puniatur: tum quia ipsemet peccat imitando patrem; tum quia res patris est, et decet ut pro peccato patris puniatur, in quantum est res ejus.

In patre autem erat una ratio tantum; et ideo magis punitur filius quam pater; et praecipue quia contingit ut filii qui peccata patrum imitantur, liberius peccent, quasi in his nutriti, et in plura peccata se praecipitant cum minori conscientiae remorsu propter consuetudinem et auctoritatem majorum suorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod justitia humana non punit filium pro peccato patris in eo etiam quod ex patre jam accepit; sed in eo quod ex patre accepturus esset vel quantum ad corpus, vel etiam quantum ad possessiones: non enim quia pater peccat, filius jam natus truncatur, neque filius mancipatus exheredatur: sed per accidens poena patris redundat in filium, quando patri aufertur id quod in filium ex patre transire debebat, ut hereditas, vel etiam membrum, quia ex truncatis truncatus nascitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod populus est res regis, et punitur populus, ut in poena ejus rex puniatur: et hoc praecipue contingit, ut Gregorius dicit, quando peccata populi merentur ut super eos rex peccator constituatur, vel in peccatum labi permittatur, ut job 34, 30: qui regnare facit hypocritam propter peccata populi. Et sic patet quod populus etiam pro peccato proprio punitur.

la3 Articulus 3: Utrum peccatum originale sit unum tantum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum originale non sit unum tantum. Quod enim pluraliter significatur, unum esse non potest. Sed sancti de originali loquentes, pluraliter ipsum significant, ut Rabanus, qui dicit, quod homini in peccatum redeunti, non solum peccata quae post baptismum egit, imputabuntur ad poenam, sed originalia quae in baptismo ei dimissa sunt, ut 4 Lib. Sententiarum, 22 dist., dicitur. Ergo originale peccatum non est unum tantum.

AG2

Praeterea, impossibile est quod unus habitus inclinet ad omnes actus peccati, praecipue cum quidam eorum ad invicem contrarientur. Sed secundum Anselmum, originale est pronitas ad omne malum. Ergo impossibile est quod sit unum tantum.

AG3

Praeterea, uni culpae debetur una poena.

Sed peccato originali multiplex poena debetur, ut carentia visionis divinae, necessitas moriendi, et hujusmodi. Ergo non est tantum una culpa.

AG4

Praeterea, impossibile est idem accidens in anima et corpore esse sicut in subjecto. Sed foeditas originalis ex carne resultat in animam; et tamen postquam animam infecerit, in carne esse non desinit. Ergo non est una tantum infectio, sed plures.

AG5

Praeterea, diversarum potentiarum diversae sunt privationes et habitus. Sed per originale omnes potentiae animae sunt corruptae. Ergo originale impossibile est unum esse.

SC1

Sed contra, Rom. 5 in Glossa: unus homo unum peccatum misit in mundum, et loquitur de originali. Ergo originale est unum.

SC2

Praeterea, subjectum originalis est essentia animae, ut supra dictum est. Sed essentia animae est tantum una. Ergo originale est tantum unum.

CO

Respondeo dicendum, quod in aliquo habente plures partes potest esse corruptio in partibus duplex: vel ex eo quod solvitur illa aequalitas ex qua omnium partium bona habitudo erat; vel ex eo quod solvitur aliquid eorum quod determinatam partem servabat, ut patet in corpore. Contingit enim debilitatem fieri in partibus corporis ex eo quod solvitur aequalitas complexionis ex qua erat vigor in omnibus partibus corporis, sicut in febre accidit: et ideo una febris est qua partes omnes corporis debilitantur, et non singulae in singulis partibus. Contingit etiam partes corporis debilitari per hoc quod defectus est alicujus in quo virtus membri consistebat: et tunc oportet quod diversis partibus diversae corruptiones respondeant, sicut quod oculus est lippus, et pes est claudus, et sic de aliis. Similiter contingit esse corruptionem in partibus animae dupliciter. Aut ex eo quod uniuscujusque partis animae fit corruptio quantum ad id quod proprium est sibi, sicut est in peccato actuali, quia per proprium actum potentiae inducitur prava dispositio et habitus in ipsa: et secundum hoc oportet ut plurimum potentiarum sint plures corruptiones: non enim eodem habitu peccati corrumpuntur concupiscibilis et irascibilis, et sic de aliis: sed sicut diversis habitibus virtutum perficiuntur, ita etiam diversis habitibus vitiorum corrumpuntur.

Aut ex eo quod tollitur illud quod omnes partes animae in recto ordine conservabat: et talis corruptio est per originale peccatum, quod est privatio originalis iustitiae; et ideo peccatum originale, quo omnes partes animae corrumpuntur, est unum tantum in homine uno; in pluribus autem numero differunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale quodammodo est actualium peccatorum principium, inquantum fomes ad actualia peccata inclinatur. Omnis autem effectus secundum virtutem est in sua causa. Peccatum ergo originale per essentiam est unum, sed virtute multiplex; et ideo pluraliter significari potest: vel propter multos defectus coincidentes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut movens est duplex, unum per se, et aliud per accidens, quod est removens prohibens; ita etiam inclinans ad peccatum invenitur in anima duplex: unum per se, scilicet habitus et dispositio ex peccato relicta, quia secundum similitudinem dispositionis est actus ad quem dispositio inclinatur: aliud per accidens, quasi removens prohibens: et sic peccatum originale ad omnia actualia inclinatur, inquantum removet originalem iustitiam, per quam vires a lapsu in peccatum continebantur. Et ideo non oportet quod secundum diversitatem peccatorum actualium diversificetur originale; contingit enim quod idem removens prohibens est causa per accidens contrariorum motuum: sicut patet in corruptione corporum mixtorum, quia abeunte virtute quae miscibilia in unum continebat, quodlibet elementorum in suum locum tendit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena quae per se originali culpae respondet, est carentia visionis divinae; aliae autem poenae consequuntur ipsam quasi per accidens: quia ex quo subtracta est originalis iustitia, qua corpus animae subjacebat, oportet quod vita hominis permaneat secundum exigentiam corporis: unde sequitur necessitas moriendi, quia corpus ex contrariis compositum est: et similiter est de aliis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod subjectum originalis culpae non est caro, sed anima. Oportet enim quod in eodem subjecto sint privatio et habitus; unde sicut illa originalis iustitia quae in anima erat, continebat corpus a morte virtute animae iustitiam habentis; ita etiam ex privatione quae est in anima, resultat defectus omnis qui est in corpore; nec defectus iste erat in carne ante infusionem animae in actu, sed virtute tantum, ut supra dictum est.

RA5

Ad quintum patet responsio per id quod supra dictum est.

|+d33.q2 Distinctio 33, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de poena originalis peccati; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum peccato originali post mortem debeatur poena sensibilis in illis qui in originali tantum peccato decedunt; 2 utrum aliquem interiorem dolorem sentiant in anima spiritualem qui pro peccato originali tantum puniuntur.

|a1 Articulus 1: Utrum poena sensibilis debeatur peccato originali secundum se.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccato originali secundum se debeatur poena sensibilis.

Dicit enim Augustinus de fide ad Petrum: firmissime tene, et nullatenus dubites parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierunt, aeterno supplicio puniendos. Sed supplicium poenam sensibilem nominat. Ergo parvuli qui pro solo originali puniuntur, sensibilem poenam sustinebunt.

AG2

Praeterea, majori culpae debetur major poena.

Sed originale est majus peccatum quam veniale, quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit: veniale autem gratiam secum compatitur: et iterum aeterna poena punitur originale; sed veniale temporali. Cum ergo veniali peccato debeatur poena sensibilis, multo amplius originali.

AG3

Praeterea, gravius puniuntur peccata post hanc vitam quam in vita ista, ubi est misericordiae locus. Sed in hac vita respondet originali poena sensibilis: pueri enim qui solum originalem habent multas poenas sensibiles sustinent, nec injuste.

Ergo et post hanc vitam poena sensibilis debetur.

AG4

Praeterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis justitiae, et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia.

Sed peccato actuali ratione conversionis debetur poena sensibilis. Ergo et originali ratione concupiscentiae.

AG5

Praeterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia (et nullum corpus humanum potest esse impassibile, nisi vel per dotem impassibilitatis, sicut est in beatis, vel ratione originalis justitiae, sicut in statu innocentiae), ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est haereticum; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt; nec pro peccato originali punientur, quod est similiter haereticum.

Si autem sint passibilia (omne autem passibile de necessitate patitur, activo praesente); ergo praesentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem poenam patientur.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit poenam parvulorum, qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili poena torquerentur: quia poena ignis inferni est gravissima. Ergo poenam sensibilem non sustinebunt.

SC2

Praeterea, acerbitas poenae sensibilis delectationi culpae respondet. Apocal. 18, 7: quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. Sed in peccato originali non est aliqua delectatio sicut nec operatio: delectatio enim operationem consequitur, ut ex 10 ethic. Patet.

Ergo peccato originali non debetur poena sensibilis.

CO

Respondeo dicendum, quod poena debet esse proportionata culpae, ut dicitur Isai. 27, 8: in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam. Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis; sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturae superadditum erat: nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quae hoc bono quod in eo natum erat esse et possibile conservari, destituta est; et ideo nulla alia poena sibi debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat; ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem: si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit: quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium est: quia per passionem hujus particularis, talis poena est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec poena per passionem ipsius esse debet; sed solum per defectum illius ad quod natura de se insufficiens erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod supplicium non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quae est carentia divinae visionis; sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario: non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor poena debetur originali quam veniali.

Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam: privatio enim gratiae non habet rationem culpae, sed poenae, nisi in quantum ex voluntate est. Unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur: quia hoc est per accidens, in quantum decedens in veniali tantum gratiam habet, virtute cujus poena purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam poenam haberet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de poena sensibili ante mortem et post mortem: quia ante mortem poena sensibilis consequitur virtutem naturae agentis, sive sit poena sensibilis interior, ut febris, vel aliquid hujusmodi; sive etiam sensibilis poena exterior, ut ustio, sive aliquid hujusmodi: sed post mortem nihil aget virtute naturae, sed secundum justitiae divinae ordinem tantum, sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest, sive etiam in corpus post resurrectionem: quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quae est in conversione actualis peccati. Concupiscentia autem habitualis, quae est in originali peccato, delectationem non habet; ideo dolor sensibilis non respondet sibi pro poena.

RA5

Ad quintum dicendum, quod corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiae ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterioris agentis in ipsa: quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, praecipue ad corruptionem inducendam per actionem naturae; sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinae justitiae; unde illa corpora poenam non patientur quibus poena sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum; et ideo impassibilitas erit in eis dos, non autem in pueris.

¶a2 Articulus 2: Utrum pueri non baptizati sentiant in anima afflictionem spiritualem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri non baptizati afflictionem spiritualem in anima sentiant. Quia, sicut dicit chrysostomus, in damnatis gravior erit poena quod Dei visione carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur. Sed pueri visione divina carebunt.

Ergo afflictionem spiritualem ex hoc sentiant.

AG2

Praeterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed pueri vellent visionem divinam habere: alias voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo cum ea careant, videtur quod ex hoc afflictionem sentiant.

AG3

Si dicatur, quod non affliguntur, quia sciunt se non culpa propria ea esse privatos, contra. Immunitas a culpa dolorem poenae non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propria culpa exheredatur vel mutilatur, propter hoc minus dolet.

Ergo etiam quamvis pueri non propria culpa tanto bono priventur, ex hoc eorum dolor non tollitur.

AG4

Praeterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad meritum Aadae. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur praemium vitae aeternae. Ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Aadae aeterna vita privantur.

AG5

Praeterea, absentari a re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligunt. Ergo cum ab eo sint in perpetuum separati.

Videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

SC1

Sed contra, si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de poena. Si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiae. Ergo pueri vermem conscientiae habebunt, et sic non esset eorum poena mitissima, ut in littera dicitur. Si autem de poena dolerent, ergo cum poena eorum juste a Deo sit, voluntas eorum divinae justitiae obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur.

Ergo nullum dolorem interiorem sentiant.

SC2

Praeterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur: propter quod Seneca probat, quod perturbatio in sapientem non cadit. Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem poenam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt: quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura.

Et ideo alii dicunt, quod in eis est perfecta cognitio eorum quae naturali cognitioni subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentiant; tamen mitigabitur eorum dolor,

inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Hoc etiam probabile non videtur: quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et praecipue sine spe recuperationis; unde poena eorum non esset mitissima. Praeterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili et exterius affligente non puniuntur, etiam dolorem interiore non sentient: quia dolor poenae delectationi culpae non respondet; unde delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab ejus poena excluditur.

Et ideo alii dicunt, quod cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subjacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur: quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo, quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit: sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit.

Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent; quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus.

Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos: quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati, vitam aeternam consecuti sunt: hoc enim est superexcedentis gratiae ut aliquis sine actu proprio praemietur; unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt quae aliis similibus factae sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam aeternam consequendam, non autem in pueris, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de utrisque.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas sit possibile et impossibile, ut in 3 ethic. Dicitur; tamen voluntas ordinata et completa, non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est: et si in hac voluntate deficiant homines dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quae impossibile est, quae potius velleitas quam voluntas debet dici: non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad habendum proprium patrimonium vel membra corporis sui quilibet est ordinatus; et ideo non est mirum, si dolet aliquis de earum amissione, sive pro culpa sua sive pro aliena eis privetur. Unde patet quod ratio non procedit ex simili.

RA4

Ad quartum dicendum, quod donum Christi excedit peccatum Adae, ut ad Rom. 5 dicitur; unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo quantum baptizati habent de bono.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, immo sibi junguntur per participationem naturalium bonorum; et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.

EX

Quod vero in actuali peccato Adae plura notari valeant peccata, Augustinus in enchiridio insinuat.

Sciendum est, quod in aliquo peccato possunt notari deformitates plurium peccatorum dupliciter.

Aut proprie, et sic in peccato Adae apparet deformitas superbiae, gulae, et inobedientiae, et hujusmodi: aut quasi metaphorice, et sic in eo ostenditur deformitas homicidii, quia seipsum spiritualiter occidit, et fornicationis, quia spiritualiter fornicatus est, a Deo recedens; et tamen est unum solum peccatum, has deformitates ex diversis circumstantiis habens, speciem peccati ex ultimo fine retinens; et ideo etiam non oportet quod peccatum originale ex eo causatum sit multa.

Non est putandum gravius fuisse peccato in spiritum sanctum. Contra. Homo primus habuit minus impellens ad peccatum quam sequentes.

Quanto autem aliquis minori tentatione cadit, gravius peccat. Ergo primus homo gravius peccavit ceteris sequentibus.

Praeterea, magis malum est quod magis nocet.

Illud autem peccatum plus ceteris nocuit. Ergo pejus fuit.

Et dicendum, quod contingit aliquod peccatum esse simpliciter levius altero, quod quantum ad aliquam circumstantiam gravius est, ut supra dictum est, dist. 22, cum de peccato Adae ageretur; eo quod peccatum simpliciter gravius esse dicitur quod ex specie sua gravitatem majorem habet vel ex pluribus circumstantiis

magis aggravatur, vel ex una circumstantia magis actum deformante; unde multa alia peccata simpliciter graviora sunt primo peccato Adae, tum quia ex majori contemptu, tum quia ex sua specie majorem turpitudinem habent; sed quo ad hanc circumstantiam, quod sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, gravius est illis peccatis, ad quae etiam interior tentatio impellit. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens, quod tale nocumentum naturae humanae intulit, quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit, et ordinem animae ad Deum interruptit in illo ex quo omnes homines per coitum generati, naturam humanam traxerunt. Quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis; quamvis quidam aliter dicant, dicentes, si Adam alio modo peccasset, non incurrisse eum necessitatem moriendi: quia haec poena illi tantum culpae videtur ordinata esse a Deo, cum dicit, Gen. 2, 17: quacumque die comederis ex eo, morte morieris.

Sed in hoc ostenditur, etiam si alia peccata commisisset, quod similem poenam sustinuisset, quasi a minori. Gravius est enim praeceptum praeterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quam praeterire praeceptum disciplinae, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum.

Si vero quaeritur, an illud peccatum primis parentibus fuerit dimissum; dicimus eos per poenitentiam veniam consecutos. Videtur quod primi parentes pro peccato non satisfecerint: quia cum bonum sit potentius quam malum, ut probat dionysius, si peccato proprio totum genus humanum primi parentes interfecerunt, multo fortius satisfactione propria maculam quam induxerant, abstersissent, si satisfecissent. Sed dicendum est, quod primum peccatum interrompere potuit rectum ordinem humanae rationis in Deum, ratione cujus inducta est necessitas ut interrupteretur ordo corporis ad animam per mortem, et sic vitium personae in naturam potuit redundare: sed ejus poenitentia non potuit facere ut ordo ille non fuisset interruptus: quia quod factum est pro infecto haberi non potest. Unde non potuit restituere quod peccatum abstulerat quantum ad naturam, sed solum quantum ad personam, quae a reatu actuali purgatur per poenitentiam: non enim potest natura in statum altiozem revocari nisi per id quod naturam totam excedit; et ideo oportuit ad curationem naturae ut esset Deus et homo qui naturam perfecte curaret. Sed hoc ad tertium librum magis pertinet.

Si homo in ea juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti. Hoc ideo contingit, quia quamvis per justitiam hominis purgetur infectio originalis culpae, secundum hoc quod ex natura in personam redundat, non tamen purgatur quantum ad ipsam naturam absolute; et ideo poenae quae ipsi naturae debentur, non remittuntur, quamdiu in tali natura infectio maneat; etiamsi centies moreretur homo, et in pristinum statum resurgeret: semper enim manente infectione naturae, manet obligatio ad poenam.

|+d34.q1 Distinctio 34, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de peccato originali, quod a primis parentibus in posteros transit per carnis originem; hic incipit determinare de actuali, quod a parentibus in posteros transit per imitationem operis; et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato actuali quantum ad rationem mali; in secunda determinat de eo ex parte actus, in quo deformitas fundatur, per quam malum dicitur esse actuale peccatum, dist. 35, ibi: post hoc videndum est quid sit peccatum. Prima dividitur in duas: in prima determinat de malo, veritatem ostendens; in secunda excludit quamdam objectionem, ibi: ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt.

Circa primum tria facit: primo dicit de quo intendit; secundo prosequitur suum propositum, ibi: causa et origo primi peccati res bona extitit; tertio epilogat quae dicta sunt, ibi: ex his aperitur quod primo et secundo supra investigando diximus. Prima dividitur in duas: in prima inquirat causam mali; in secunda subjectum ejus, ibi: ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum.

Circa primum duo facit: primo ostendit primam causam propriam mali culpae, quae extra genus mali est; secundo ostendit causam proximam, quae est quasi univoca in eodem genere, ibi: mala autem voluntas illa Angeli et hominis causa est etiam malorum subsequentium.

Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum. Hic inquirat subjectum mali: et primo ostendit quod subjectum mali est bonum; secundo ex hoc inducit quamdam conclusionem, ibi: ex quo colligitur nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum; tertio ostendit, in hoc regulam artis dialecticae fallere, ibi: ideoque in his contrariis quae bona et mala vocantur, illa dialecticorum regula deficit qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria.

Hic quinque quaeruntur: 1 an malum sit; 2 quid est malum; 3 si bonum est causa mali; 4 si malum est in bono sicut in subjecto; 5 si per malum totum bonum corrumpitur.

|a1 Articulus 1: Utrum malum sit.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum non sit. Omne enim quod est, vel est existens, vel est in existentibus: quia vel est substantia, vel est accidens. Sed malum neque est existens, neque in existentibus, ut probat dionysius.

Ergo malum non est.

AG2

Praeterea, omne quod esse dicitur, vel est ens rationis, vel est ens naturae. Omne autem quod est ens rationis, vel est existens, vel non existens.

Ergo quod non est existens neque non existens, nullo modo potest dici esse. Sed malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente, ut dionysius dicit. Ergo nullo modo potest dici malum esse.

AG3

Praeterea, Deus praehabet in se omnem affirmationem et negationem, ut dicit dionysius: oportet enim omnium positiones in eo ponere, et adhuc omnium negationes in eo negare. Sed malum nullo modo praexistit in Deo. Ergo malum neque est affirmatio, neque negatio. Sed inter affirmationem et negationem nihil est medium, ut in 4 metaphys.

Probatur. Ergo malum nullo modo est.

AG4

Praeterea, quaecumque positio seipsam destruit, impossibile est eam poni; sicut qui negat veritatem, ponit veritatem esse, ut dicit Augustinus, et Anselmus; et qui negant demonstrationem, ponunt demonstrationem esse, ut in 4 metaphysic. Dicitur.

Sed malum destruit seipsum, ut in 4 ethic.

Dicitur. Ergo malum non est.

AG5

Praeterea, unusquisque artifex providus a suo opere propellit malum quantum potest. Sed divina providentia omnia reguntur, ut in 1 libro habitum est. Ergo cum Deus sit omnipotens, ab universo malum omnino expellit. Ergo malum non est.

SC1

Sed contra, sicut appetitus non est nisi boni, ita fuga non est nisi mali. Sed multa sunt quae secundum rectam rationem fugiuntur. Ergo malum est.

SC2

Praeterea, nihil discrete prohibetur neque punitur juste, nisi malum. Sed constat prohibitiones discretas multas esse, et punitiones justas. Ergo constat malum esse.

CO

Respondeo dicendum, quod Philosophus ostendit quod ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat aliquid in natura existens; sive sit substantia, ut homo; sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis; prout dicitur, quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum: quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse; ut cum dicitur: color est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum: quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura; sed est magis alicujus entis remotio: et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum. Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimode praedicatur: quia secundum primum modum acceptum, est praedicatum substantiale, et pertinet ad quaestionem quid est: sed quantum ad secundum modum, est praedicatum accidentale, ut Commentator ibidem dicit, et pertinet ad quaestionem an est.

Sic ergo accipiendo ens secundo modo dictum, prout quaestio quaerebat, simpliciter dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet, et ratio ostendit: quia, ut dionysius probat, malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona aequalia essent, et sic pulchritudo universi deperiret, quae ex gradibus bonitatis colligitur; periret etiam ordo essentialis causarum in partibus universi, secundum quod nobiliora in minus nobilia influunt. In idem etiam rediret inconveniens, si poneretur quod nulla res perfectione sibi debita carere posset: quia tunc esset aequalis stabilitas bonitatis in omnibus entibus, nec essent omnes gradus bonitatis impleti, si non essent quaedam bona quae suis perfectionibus privari non possent, et quaedam suis perfectionibus privabilia propter distantiam a summo bono.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius accipit existens secundum primam acceptionem entis; et per hunc modum, malum non est existens, neque in existentibus: quia neque ipsum est natura quaedam in universo, neque est aliquid in existente, sicut pars perfectionis ejus. Sic enim procedunt suae probationes, quibus sigillatim ostendit in nullis existentibus malum esse; non autem removetur quin malum sit in existentibus sicut privationes in subjecto, ut caecitas in oculo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dionysius accipit non existens illud quod nullo modo est; et ab hoc quidem magis distat malum quam etiam ab existente: quia in existente malum est tamquam in subjecto, quamvis ipsum malum in se non sit existens; sed a non existente magis absistit, quia simpliciter non existens non potest privationis subjectum esse; nec etiam ipsa privatio est absolute non existens, sed est non existens in hoc, quia privatio est negatio in subjecto, ut in 4 metaphys.

Dicitur: caecitas enim nihil aliud est quam negatio visionis in eo quod natum est videre.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis negationes omnium creatorum in Deo verissime sint propter ejus excessum, tamen nulla privatio in eo est: quia nihil est natum habere quod non habeat. Malum autem dicitur esse secundo modo dicendi ens, sicut negatio, non quidem absoluta, sed quae est privatio: aliter omnia mala essent, quia nihil est a quo aliquid negari non possit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophus non dicit simpliciter quod malum seipsum destruat; sed quod malum, si integrum et perfectum sit, se ipsum destruit: quia non potest esse malum integrum, nisi corrumpatur omne bonum: quo corrupto corrumpitur illud ens quod mali subjectum esse potest. Subjecto autem corrupto, etiam privatio quae in subjecto erat, esse desinit. Unde ex hoc efficaciter concluditur, quod summum malum esse non possit, non autem absolute quod non sit malum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod providus artifex non expellit ab opere suo malum, nisi salvata conditione sui operis. Cum autem quaedam sint res a Deo creatae de quarum conditione est ut defectum malitiae incurrere possint, vel in alia inducere; si simpliciter malum ab eis prohiberetur, destrueretur operis ejus conditio: et ideo decet ut mala facere permittat, quorum tamen actor non est. De hoc autem in 1 libro dictum est.

la2 Articulus 2: Utrum malum sit quoddam ens positivum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum sit ens, sicut natura quaedam, primo modo accipiendi ens, ut ea quae positive aliquid praedicant.

Omne enim genus est natura quaedam: quoniam non entis non sunt neque species neque differentiae, ut Philosophus dicit, cum tamen omne genus in species per differentias dividatur. Sed bonum et malum sunt genera aliorum, ut in praedicamentis dicitur. Ergo malum est aliquid positive praedicans.

AG2

Praeterea, omne contrarium est natura quaedam; quia contraria in eodem genere sunt, et nihil est in genere ut species, nisi sit natura quaedam.

Sed bonum et malum sunt contraria, ut in littera dicitur. Ergo malum est natura quaedam.

AG3

Praeterea, omnis differentia quae constituit speciem, est aliquid positive praedicans. Sed bonum et malum sunt differentiae in prima specie qualitatis constituentes diversas species habitus. Ergo malum aliquid positive praedicat.

AG4

Praeterea, nihil pugnat aut corrumpit nisi agendo. Nihil autem agit nisi habeat naturam aliquam.

Cum ergo malum corrumpat bonum, et pugnet contra illud, videtur quod malum sit naturam quamdam habens.

AG5

Praeterea, omne quod corrumpit, generat aliquid: quia corruptio unius est generatio alterius, ut in 1 de gener., dicitur. Sed mali est corrumpere, ut dionysius dicit.

Ergo ejus est etiam generare. Sed nihil generat nisi habens naturam aliquam, quam generato tradat. Ergo malum est naturam aliquam habens.

SC1

Sed contra, omne quod est a primo bono, bonum est, cum ex hoc omnia bona sint quod ab eo sunt, ut in Lib. De hebdomadibus boetius dicit.

Sed omnis natura a Deo est, qui est summum bonum.

Ergo malum non est natura aliqua vel ens aliquod positive dictum.

SC2

Praeterea, nihil appetit suum contrarium. Sed omnis natura appetit bonum, quia unumquodque appetit sui ipsius perfectionem. Ergo cum malo sit bonum oppositum, malum non erit ens naturam aliquam habens.

CO

Respondeo dicendum, quod Avicenna in sua metaphysica ponit perutilem divisionem quamdam mali, quae ex verbis ejus colligi potest: dicit enim, quod malum dicitur aliquid dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se malum dicitur ipsa privatio perfectionis, qua aliquid malum est; quod etiam a quibusdam malum abstracte sumptum dicitur. Hoc autem est duplex: quia illa privatio vel est privatio perfectionis quae est necessaria inesse

primo rei; et ista privatio in omnibus est malum, ut privatio pedis, et manus, et hujusmodi; vel est privatio alicujus perfectionis secundae, sicut privatio geometriae, et hujusmodi; et talis privatio non semper cuilibet est malum, sed ei tantum qui ad eam habendam operam dedit, vel eam habere debet. Malum autem per accidens est duplex: vel id quod est subjectum talis privationis, vel id quod talem privationem in altero causat: et utrumque istorum est malum concretive sumptum. Illud autem quod est subjectum privationis, potest accipi quadrupliciter: quia vel est actio, vel habitus, vel passio, vel substantia. Actio quidem, si privationem debiti finis et debitae circumstantiae habeat, rationem mali culpae habebit: et quia ex similibus actibus similes habitus generantur, inde contingit quod habitus ipsi qui ex talibus actionibus relinquuntur, mali sunt, sicut habitus vitiorum. Passio autem privationem habet, per quam aliquid in patiente corrumpitur; et talis passio malum poenae dicitur, vel defectus naturae, in illis in quibus non potest esse culpa nec etiam poena; et quia nullum accidens potest esse subjectum alicujus quod privative vel positive dicatur, nisi gratia substantiae, quae ei subjicitur; ideo oportet quod ulterius intelligatur subjectum hujus privationis quae per se malum est, substantia esse, secundum quod dicitur homo malus, et anima mala. Si autem dicatur malum per accidens, quia causat talem privationem, hoc potest esse dupliciter: quia causa privationis debitae perfectionis vel est ex parte materiae, quae est indisposita ad perfecte recipiendam virtutem agentis, sicut est defectus in monstris, et in aliis quae ex defectu materiae contingunt: aut est ex parte agentis; et hoc contingit dupliciter: quia vel agens est conjunctum agenti, in contrarium perfectionis debitae, sicut ignis adurens et gladius secans; et ex hoc sequitur malum, quod dicitur poena sensus in sentientibus, in quibus culpa et poena esse possunt, quia tale agens quod privat perfectionem debitam, eo quod conjunctum est, sentitur: aut est agens non conjunctum, impediens influentiam causae perficientis, sicut dicuntur nubes malae, in quantum impediunt lumen solis, ne ad nos perveniat: et quia talis causa non sentitur ex ipsa perfectionis subtractione (cum non tollat perfectionem agendo in id quod privatur, sed magis impediendo agentem, ex hoc quod perfectionem subtrahit, cum remota sit), sed forte sentitur alio modo per accidens, sicut quia nubes videntur; ideo malum quod ex hoc sequitur, non dicitur poena sensus, sed poena damni, in illis tamen quae poenae susceptiva sunt. In malis ergo hoc modo dictis est talis ordo, quod id quod est per se malum, primo dicitur, et omnia alia per relationem ad id: et secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subjectum mali quod dicitur malum ex hoc quod privationem quae per se malum est, in se habet: et in tertio gradu est id quod dicitur malum per accidens sicut causa inducens malum: hoc enim non habet in se de necessitate privationem; sed facit aliquid esse privationem habens. Unde primum dicitur absolute malum, et secundum in ordine ad primum, et tertium in ordine ad secundum.

Dicendum ergo, quod malum nominat non ens. Unde illud quod per se malum est, non ponit aliquid; sed dicitur esse ut privatio. Malum vero quod est subjectum privationis, est aliquid positive, sed non ex eo quod malum est; sicut oculus est aliquid, sed non ex eo quod caecus est; quia caecitas non est in eo nisi ut negatio visionis. Quod autem dicitur malum ut causa mali, in se quidem consideratum est aliquid; sed in ordine ad effectum, ratione cujus malum dicitur, etiam privative dicitur.

Dicitur enim malum ex hoc quod privationem inducit; et sic etiam ratio non entis in ipsum redundat causaliter, sicut et ratio mali.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod genus dupliciter potest accipi. Uno modo proprie, prout praedicatur de pluribus in eo quod quid est; et sic neque bonum neque malum sunt genera; quia sunt de transcendentibus, quia bonum et ens convertuntur.

Alio modo communiter, ut genus dicatur omne id quod sua communitate multa ambit et continet; et sic bonum et malum dicuntur genera omnium contrariorum: quia, ut in 1 physic.

Dicitur, omnia contraria hoc modo se habent quod alterum est nobilius, et alterum vilius; ita quod vilius privationem in se includit, sicut nigrum in respectu ad album, et frigidum in respectu ad calidum: propter quod in 1 de generat.

Dicitur, quod frigus est privatio caloris; et per hunc modum semper alterum contrarium pertinet ad bonum, et reliquum ad malum; unde etiam Pythagoras ponebat duos ordines rerum: unum boni, sub quo colligebat omnia perfecta, ut dextrum, triangulum, aequilaterum, et similia; et alterum mali, sub quo ponebat omnia quae imperfectionem implicant, ut sinistrum, feminam, et hujusmodi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si consideretur malum per se, sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut privatio; si autem consideretur malum per accidens, sicut est in actione vel in habitu, sic opponitur bono ut contrarium, ut prodigalitas liberalitati, et timiditas fortitudini.

RA3

Ad tertium dicendum, quod malum per se vel abstracte sumptum, non est differentia specifica; sed malum per accidens vel concrete acceptum: omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur.

Ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cujus bonum differentia specifica ponitur habitus et actionis moralis; mala vero actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cui admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit. Unde patet quod non sola privatio specificat malum

habitum et actionem; sed positio ordinis ad finem quemdam cum privatione debiti finis; et sic patet quod malum, secundum quod differentia, non est malum per se, sed per accidens vel concrete sumptum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod malum potest intelligi corrumpere dupliciter; vel formaliter, vel effective: sicut enim formaliter albedo facit album, ita etiam formaliter privatio privat, et corruptio corrumpit. Malum vero per se sumptum, est ipsa privatio vel corruptio; unde non sequitur quod sit ens positive dictum, quia non privat et corrumpit agendo. Si autem sumatur effective, sic non potest intelligi de malo per se vel abstracte sumpto, quia privatio nihil efficit; sed oportet ut sumatur de malo per accidens, quod est subjectum et causa mali: et hoc quidem efficit aliquid, non quidem inquantum privatum est, sed inquantum est quoddam ens quod agere potest; et ideo dicit dionysius, quod malum nihil agit nisi virtute boni, et ipsum bonum non posset impugnare, nisi ex boni virtute: nihil enim prohibet unum bonum alterius contrarium esse, ut calor frigidus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod corruptio et generatio, quamvis semper conjungantur, non tamen sunt idem per se, sed per accidens; quod patet ex earum terminis, ex quibus motus et mutationes specificantur: terminus enim generationis est forma, quia est mutatio ad esse; terminus vero corruptionis est privatio, quia est mutatio ad non esse.

Forma autem unius et privatio alterius, ut forma ignis et privatio aeris, sunt quidem idem subjecto, sed differunt ratione: et ideo etiam illud quod corrumpit et generat, non ex eodem habet quod generat et corrumpit; sed ex eo quod formam suam inducit, generat, et sic inquantum ens, generat; ex eo autem quod forma sua necessario conjungitur privationi alterius formae, corrumpit. Unde patet quod in eo quod privationem habet, vel non ens est, aliquid corrumpit: et propter hoc dionysius dicit, quod boni est per se loquendo generare et salvare, et mali est corrumpere; unde non sequitur quod malum in eo quod malum est, aliquid sit.

¶a3 Articulus 3: Utrum bonum sit causa mali.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mali causa bonum esse non possit. Boni enim, ut dicit dionysius, est salvare et producere.

Sed malum est corruptio quaedam. Ergo mali causa bonum non est.

AG2

Praeterea, unum oppositorum non est causa alterius, nisi per accidens, sicut frigidum quodammodo calefacit, ut in 8 phys. Dicitur.

Sed malum non tantum habet causam per accidens, sed per se: quia quod est per accidens, est ut in paucioribus; malum autem videtur esse ut in pluribus.

Ergo oportet quod prima causa mali sit malum.

AG3

Praeterea, omnis effectus causae secundae reducitur in causam primam. Sed omne bonum est effectus causae primae. Si ergo aliquid malum ab aliquo bono causatur, tunc causa prima, quae Deus est, mali causa erit; et sic aliquo modo malus esset Deus, quod est absurdum.

AG4

Praeterea, oportet ut effectus sequatur conditionem suae causae. Sed omne malum defectivum est. Ergo oportet quod in causa ejus aliquo modo defectus sit. Aut ergo est in ea defectus in actu, aut in potentia. Si defectus in actu (omne autem quod deficit in actu, malum est): ergo causa mali non erit bonum, sed malum: nec hoc erit primum malum, cujus causam quaesivimus. Si autem defectus est in causa in potentia tantum (id autem quod est in potentia tantum, non sufficit ut educat aliquid in actu: quia in 2 phys. Dicitur: aedificatio in actu est causa aedificati in potentia): ergo ex tali causa malum actu oriri non poterit.

AG5

Praeterea, dionysius dicit, quod malum non habet causam. Sed quod a bono causatur, habet causam. Ergo malum non est ex bono.

SC1

Sed contra, quicumque facit aliquid ad quod alterum de necessitate consequitur, etiam illius causa est. Sed res bona est causa alicujus boni, ad quod malum consequitur, ex eo quod ex illius adventu alterum bonum privatur; sicut patet in igne adurente, qui formam suam inducens, formam rei adustae tollit; et tamen utraque forma bonum quoddam est. Ergo bonum est causa mali.

SC2

Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed malum non causat nisi per accidens, quia non agit nisi virtute boni, ut dionysius dicit. Ergo oportet ut causalitas mali in bonum reducatur sicut in primam causam.

CO

Respondeo dicendum, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu; nihil autem est in actu nisi secundum quod formam vel perfectionem aliquam habet; unde oportet quod omne quod agit, agat inquantum perfectum est, et ita inquantum est bonum; cum omne perfectum, inquantum hujusmodi, bonum sit. Intentio autem cujuslibet agentis

est similitudinem suam in altero efficere; et ideo id quod est per se intentum ab agente, est quod aliquod bonum efficiatur; unde bonum per se causam habet; sed defectus incidit praeter intentionem agentis. Hoc autem contingit tripliciter.

Aut ex parte ejus quod intentum est ab agente, quod cum non compatiatur secum quamdam aliam perfectionem, excludit eam, ut patet in generatione naturali. Ignis enim intendit formam suam in materiam inducere; sed quia forma ignis non compatitur formam aeris, inde sequitur praeter intentionem agentis privatio formae aeris. Aut ex parte materiae recipientis actionem, quae indisposita est ad consequendam perfectionem quam agens intendit inducere, ut patet in naturalibus in partibus monstruosis, et in artificialibus in ligno nodoso, quod non dirigitur ad actionem artificis; unde remanet artificiatum aliquem defectum habens. Aut ex parte instrumenti, ut patet in claudicatione, quia a virtute gressiva sequitur gressus distortus propter curvitatē cruris. Malum autem culpae ex duobus horum modorum contingere potest; scilicet vel ex parte ejus quod intentum est, vel ex parte instrumenti. Ex defectu enim materiae, culpae malum non accidit: quia operationes morales non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur, ut in 6 ethic. Dicitur, sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes, et eos perficientes aut corrumpentes: in omnibus enim peccatis quae per deliberationem rationis procedunt, malum incidit ex parte ejus quod intentum est: sicut enim in naturalibus non possunt esse duae formae substantiales ultimae actu perficientes eandem partem materiae, ita non possunt esse duo ultimi fines voluntatis; unde sicut agens naturale ex hoc quod inducit unam formam, causat defectum alterius formae; ita etiam voluntas ex hoc quod alicui tamquam ultimo fini inhaeret, quod debitus sibi finis non est, avertitur a fine ultimo sibi debito, in quo completur ratio mali culpae, praeter intentionem voluntatis. Peccata vero quae praeter deliberationem rationis procedunt, ut primi motus, incidunt ex defectu instrumenti, idest inferiorum virium, quae sunt sicut instrumenta voluntatis, aut rationis; sicut patet in primis motibus. Sic ergo patet quod eo modo quo malum causam habere potest, bonum efficiens causa mali est, scilicet per accidens; non autem id quod est perfectum et summum bonum: quod patet per similitudinem in agentibus naturalibus, in quibus invenitur aliquod agens universale, et aliquod agens particulare. Agens particulare, quod habet actionem determinatam ad unam formam, sicut est causa formae illius, ita est causa privationis formae alterius, ut patet in igne vel aqua: sol autem cum sit causa agens universaliter ad omnem formam inferiorem corporalem, non est causa privationis formae, nisi per suam elongationem, ut dicitur in 2 gener..

Similiter etiam illud quod est bonum particulare, causando aliquod bonum determinatum, excludit bonum alterum, quod non se cum illo compatitur; bonum autem completum, quod universaliter omni boni causa est, non est causa defectus alicujus boni, neque etiam per suam absentiam: quia ipsum, quantum in se est, semper praesens est, vicissitudinem non patiens absentiae et praesentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod boni effectus per se est salvare et producere; sed etiam corruptio vel privatio potest esse per accidens effectus boni, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum in toto universo contingit ut in pluribus, malum autem ut in paucioribus: plures enim sunt partes universi in quibus malum naturae accidere non potest, scilicet superiora corpora, quam illae in quibus malum naturae accidit, scilicet inferiora corpora, in quibus etiam malum naturae, ut in paucioribus est; quia causae naturales non deficiunt a suis ordinatis effectibus nisi in minori parte. Similiter etiam est in voluntariis, si accipiatur completa causa, quae est voluntas per habitum perfecta; quia haec ab actu virtutis ut in minori parte deficit. Voluntas autem nondum per habitum perfecta, est incompleta causa, quia se ad utrumlibet habet: et sicut mala pluribus modis contingunt quam bona, ita in pluribus flectitur in mala quam in perfecte bona. In nullo enim voluntas hoc modo deficit ut saltem in aliqua bona non convertatur: quia malum, si perfectum sit, seipsum destruit, ut in 4 ethicor.

Dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod causa secunda habet per se effectum, secundum quod est sub causa prima; et ideo talis effectus qui per se est ejus, in causam primam reducit; sed si sit aliquis defectus ejus per accidens, in quantum exit ab ordine causae primae, non oportet quod effectus ille in causam primam reducat; sicut patet in crure claudicante: quidquid enim de ratione gressus est in claudicatione, totum efficitur mediante crure a virtute gressiva; sed crus, in quantum est improporcionatum virtuti gressivae, inducit deformitatem quae est in claudicatione; unde non oportet quod talis deformitas sit effectus virtutis gressivae. Ita etiam bona particularia non sunt causae per accidens aliorum defectuum nisi secundum quod deficiunt a perfectione summi boni; unde non oportet quod defectus illi qui consequuntur, in summum bonum sicut in causam reducantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in voluntate creata invenitur duplex defectus. Unus qui est potentialis causa mali, scilicet esse ex nihilo: ex hoc enim quod ex nihilo est, potest deficere peccando, secundum vertibilitatem electionis. Non tamen iste defectus est actualis causa mali: quia sequeretur quod voluntas semper deficeret, sicut crus claudum semper claudicat. Alius autem est defectus actualis, secundum quod actu deficit: et quidquid procedit ab ipsa, prout sub isto defectu stat, totum est malum.

Illius autem defectus qui est in actu voluntatis, non oportet quod sit causa aliquis alius defectus in voluntate praeexistens actu, quia sic in infinitum iretur; sed ipsamet voluntas secundum se considerata illius defectus causa est. Ille enim defectus in voluntate est, secundum quod voluntas ad aliquid aliquo indebito modo convertitur. Ejus autem quod est converti ad bonum creatum indebito modo, voluntas dominium habet, quia ad utrumlibet libera est; non enim est simile de voluntate et agente naturali: agens enim naturale est determinatum ad unum ex sua natura; unde non potest esse causa actionis inordinatae, nisi per hoc quod aliquis defectus in ipso agente est; voluntas autem non est determinata ad unum, sed seipsam determinat secundum quod huic vel illi adhaeret; et in tali adhaesione primum malum voluntatis consistit; unde primi mali culpa, quod est in actu voluntatis, res bona, scilicet voluntas, causa est, sed per accidens, ut dictum est; secundi autem mali, quod est in actu exteriori, ipsa voluntas jam mala per interiorem actum causa est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens, ut dictum est; et hoc dionysius intendit: et sic per accidens bonum mali causa esse potest.

ja4 Articulus 4: Utrum malum sit subjective in bono.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Sicut enim dicit dionysius, malum neque est existens, neque in existente. Sed propriissime dicitur esse in altero quod est in eo sicut in subjecto. Ergo existens non est subjectum mali. Sed omne bonum est existens. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

AG2

Praeterea, malum se habet ad bonum sicut non ens ad ens. Sed ens non est subjectum non entis; quia simul esse non possunt. Ergo nec bonum est subjectum mali.

AG3

Praeterea, nullum contrarium est subjectum sui contrarii. Sed bonum et malum sunt contraria.

Ergo bonum non est subjectum mali. Prima patet ex hoc quod 1 phys. Dicitur, quod subjectum neutrum contrariorum est.

AG4

Si dicatur, quod regula ista fallit in his contrariis quae sunt bonum et malum, ut in littera dicitur; contra. In posteriori semper prius includitur.

Sed prima oppositio est affirmationis et negationis.

Ergo affirmatio et negatio includitur in omnibus contrariis. Sed affirmatio et negatio non possunt esse simul vera. Ergo nec aliqua contraria.

Subjectum autem simul est cum eo cuius est subjectum.

Ergo bonum mali subjectum esse non potest.

AG5

Praeterea, illud quod est per se subjectum alicujus, est etiam per se causa ejus: quia, sicut dicit Avicenna, subjectum est in se completum praebens alteri occasionem essendi. Sed malum non causatur per se ex principiis boni. Ergo bonum non est universaliter et per se subjectum mali.

SC1

Sed contra, omne quod est subjectum, est ens.

Sed omne ens, inquantum hujusmodi, bonum est: quia ens et bonum convertuntur. Ergo oportet quod subjectum mali sit bonum.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in 9 metaphysicorum, quod non est praeter res malum.

Esset autem praeter res, si in rebus non esset.

Ergo malum est in rebus sicut in subjecto. Sed omnis res, inquantum hujusmodi, bona est: quia per se malum nulla res est, sed privatio, ut dictum est. Ergo bonum est subjectum mali.

CO

Respondeo dicendum, quod per se malum, ut dictum est ex dictis Avicennae, est privatio; privatio autem, ut in 4 metaph.

Dicitur, est negatio in substantia, idest in substantia habet subjectum; negatio autem quae subjectum non determinat, privatio dici non potest, sed simplex negatio; unde oportet quod malum aliquod ens subjectum habeat. Omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est. Unde oportet quod subjectum mali sit bonum. Sed sciendum, quod non omne bonum, subjectum mali esse potest: est enim quoddam bonum cui nihil bonitatis deest, quia perfectum est, nec deesse potest, quia omnes bonitates in eo unum sunt, ut una ab altera separari non possit, quia simplex est; et in tali bono malum nec esse nec cogitari potest; et hoc est summum bonum, quod Deus est. Est autem quoddam bonum, quod quamvis non omnem bonitatem perfecte colligat, sed in aliquo a summo bono deficiat, tamen non potest sibi deesse aliqua bonitatum quae debita est sibi; ut patet in Angelis et in corporibus caelestibus, quae bonitatem naturalem nullo modo amittere possunt: et tale etiam bonum subjectum

mali esse non potest: non enim omnis carentia bonitatis malum est, sed illius tantum quam nata est res habere, et debita est ei: carere enim visu non est malum in lapide, sed in oculo: hoc enim est commune privationi omni quod aptitudinem ad actum in subjecto requirat. Est autem quoddam bonum quod nec omnem perfectionem consequitur, et propter distantiam a summo bono, illa etiam quae debita est sibi, carere potest, et quam natum est habere; et tale bonum est subjectum mali, quidquid sit illud. Unde dionysius dicit, quod bonum particulare est subjectum mali. Hoc autem bonum quid sit quod malo subjicitur, considerandum est ex perfectione quae per malum privatur, eo quod privatio et habitus sunt circa idem. Est autem quaedam perfectio, scilicet secunda, cujus subjectum est ens actu completum in esse primo; et hoc idem ens illi malo subjicitur, per quod ista perfectio privatur; sicut anima culpa, per quam gratia tollitur.

Est autem quaedam perfectio prima ut forma substantialis, subjectum cujus est in potentia tantum, scilicet materia prima quae sicut est ens incompletum et in potentia, sic ipsa etiam subjicitur privationi substantialis formae, ut dicit Philosophus, quod materia non est malum per se, sed per accidens, scilicet ratione privationis cui subjicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius intelligit esse in existente, sicut aliqua pars perfectionem existentis constituens: et hoc modo in nullo existente malum est; sed sicut privatio in subjecto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod malum non se habet ad bonum sicut non ens absolute sumptum ad ens: non ens enim absolute sumptum est negatio pura quae sibi subjectum non determinat; malum autem est non ens quoddam, quod est privatio: et ideo oportet quod habeat determinatum subjectum, quod non potest esse nisi ens bonum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non quodlibet malum contrariatur cuilibet bono directe, sicut nec cuilibet virtuti quodlibet vitium; sed illi tantum bono cujus perfectio per malum privatur. Malum autem non est sicut in subjecto in illo bono quod per malum tollitur, sicut vita naturalis hominis non tollitur per malum culpa; unde malum culpa non opponitur huic bono quod est vivum vita naturali: et ideo non est inconveniens, si hoc malum in hoc bono sit sicut in subjecto.

RA4

Ad quartum dicendum, quod oppositio mali ad bonum potest considerari dupliciter. Vel secundum determinatam rationem hujus boni et illius mali; et sic non fallit in istis oppositis, bonum et malum, dialecticorum regula, quae perhibet, contraria simul esse non posse: quia, ut dictum est, sic accipiendo oppositionem boni et mali, malum non opponitur illi bono in quo est sicut in subjecto. Potest etiam considerari oppositio mali ad bonum secundum communem rationem utriusque: et sic malum simpliciter opponitur bono simpliciter, sicut huic bono hoc malum; et per hunc modum fallit dialecticorum regula in istis contrariis, quia malum est in bono: et ratio quare fallit, est ista, quia bonum non imponitur ab aliqua determinata perfectione, sed a perfectione in communi; unde quidquid perfectionis res habeat, communem rationem boni consequitur; similiter etiam quacumque perfectione privatur, communem rationem mali incurrit. Contingit autem ut aliquid habeat primam perfectionem, et privetur secunda; et ita simul habebit rationem boni et mali, sed secundum diversa: et ex hoc non sequitur quod contradictoria sint simul vera.

RA5

Ad quintum dicendum, quod malum non habet subjectum sicut per se accidens, sed sicut privatio perfectionis; et ideo non oportet quod per se ex principiis sui subjecti causetur, sed sufficit quod tantum in subjecto aptitudinem et debitum requirat.

¶a5 Articulus 5: Utrum malum possit corrumpere totum bonum.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malum bonum totum corrumpere possit. Quia, ut in 1 phys. Dicitur, omne finitum consumitur ablato quodam. Sed bonum creatum, quod solum subjectum mali esse potest, finitum est.

Ergo per multiplicationem mali potest ex toto consumi.

AG2

Si dicatur, quod quamvis sit finitum in actu, est tamen infinitum in virtute et potentia; contra.

Quantitas virtutis vel potentiae mensuratur ex objecto: objectum autem potest habere infinitatem vel secundum rationem quantitatis continuae, vel secundum rationem quantitatis discretas. Sed neutro modo per peccatum diminuitur potentia vel virtus boni naturalis; quia sicut ante peccatum erat anima capax infiniti boni, quod Deus est, ita etiam et post; similiter etiam sicut ante peccatum poterat in infinitos actus, ita etiam post; nec alicujus actus potentia ab ea aufertur, ad minus remota.

Ergo diminutio boni per malum non attenditur secundum quantitatem virtutis: ergo nec infinitas virtutis consumptionem boni vel mali excludere potest.

AG3

Si dicatur, quod diminutio boni per malum, non est semper secundum eandem quantitatem, sed secundum eandem proportionem sicut in diminutione continui; et ideo semper in infinitum diminuitur, nec ex toto aufertur; contra. Quaecumque est diminutio secundum eandem proportionem, semper illud quod secundo aufertur, est minus eo quod primo auferebatur: quia si primo ablatum fuit tertium totius, secundo ablatum erit tertium residui, et sic deinceps. Sed secundum malum non tollit minus de bono quam primum malum auferebat; quia potest esse malum tam magnum; nec bonum est fortius ad resistendum, sed debilius. Ergo non est diminutio boni per malum semper secundum eandem proportionem.

AG4

Praeterea, ex hoc malum dicitur quod bonum corrumpit. Ergo quamdiu malum durat, continue corrumpit. Sed quod continue corrumpit, tandem ad non esse perducit; quia sicut nullius rei generatio est infinita, ita nec corruptio, cum tempus corruptionis cujuslibet rei temporis generationis ejus aequale sit, ut in 2 de gener.

Dicitur. Ergo necessarium est quod bonum ex toto per malum tollatur.

AG5

Praeterea, si malum diminuit bonum, aut illud bonum quod est ei subjectum, aut illud bonum quod est ei oppositum. Sed non illud quod est sibi subjectum, cum nullum accidens suum subjectum diminueat. Ergo intelligitur diminuere illud bonum quod sibi opponitur. Ergo cum illud bonum ex toto privet, quia opposita non possunt esse simul; videtur quod bonum quod per malum diminuitur, ex toto tollatur.

SC1

Sed contra, inter alia mala pejus est malum culpae. Sed malum culpae non ex toto tollit bonum: dicit enim dionysius, quod bona naturalia in Angelis peccantibus integra permanserunt, cum tamen peccatum eorum sit gravissimum. Ergo malum non ex toto tollit bonum.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit, quod malum, si sit integrum, seipsum destrueret.

Sed malum quod ex toto tollit bonum, erit integrum malum. Ergo etiam seipsum destrueret. Sed quidquid seipsum destruit, impossibile est esse.

Ergo impossibile est esse aliquod malum quod ex toto corrumpat bonum.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, malum per se acceptum privatio quaedam est. Ad rationem autem cujuslibet privationis tria requiruntur; scilicet habitus oppositus, et subjectum tam habitus quam privationis, etabilitas in subjecto ad receptionem habitus; et ideo triplex bonum potest considerari; scilicet bonum quod est perfectio opposita ipsi malo, et subjectum illius perfectionis et privationis oppositae, et etiam ipsaabilitas ad perfectionem illam; quae cum sit quaedam quasi inchoatio ejus, etiam bonum quoddam est: verbi gratia, malum culpae habet pro subjecto ipsam naturam animae, quae bonum quoddam est, et pro opposito ipsam gratiam; et iterum animae inestabilitas quaedam ad gratiam habendam.

Sciendum est ergo, quod malum culpae bonum gratiae sibi oppositum ex toto tollit; de ipsa vero natura animae, quae est sibi subjectum, nihil aufertur; ipsam veroabilitatem diminuit; et hoc est bonum naturae quod ex culpa diminuitur. Diminutio autem hujusabilitatis non est per subtractionem alicujus partis ejus; sicut enim qualitates et formae non augentur per additionem, ut in 1 dictum est, dist. 17, sed per intensionem; ita etiam non diminuitur per subtractionem, sed per remissionem.

Remissio autem hujusmodiabilitatis, est secundum quod elongatior est ab actu, scilicet ab ipsa gratia; quanto enim potentia est magis propinqua actui, tanto completior est. Contingit autem istamabilitatem in infinitum elongatorem ab actu fieri; ita quod semper remanebitabilitas, eo quod quilibet actus peccati facit aliquam elongationem a gratia; unde semper remanet minor et minorabilitas, et magis a gratia distans; et post primum peccatum non tollitur potentia ad secundum peccatum, immo est major pronitas; et ideo potest fieri major elongatio. Nunquam tamenabilitas ad gratiam ex toto tollitur: quiaabilitas ista causatur ex principiis naturae, quae principia, ut dictum est, culpa nec tollit nec minuit; et simile esset in naturalibus, si esset aliquis calor qui in infinitum posset calefacere, et plus et plus; semper tamen remaneret materia quae ex natura sua haberetabilitatem ad frigus, et eam nullo modo amitteret; sed tamen illaabilitas semper fieret magis et magis longinqua ab actu.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ista diminutio non fit per subtractionem, sed per elongationem ab actu, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nihil subtrahitur de quantitate virtutis vel potentiae, ita ut non sit post peccatum in potentia ad tantum bonum sicut ante, vel ad tot bona sicut prius; sed tamen per quodlibet peccatum elongatur potentia ab actu; et in hoc infinitatem habet, secundum quod in infinitum hoc fieri contingit, ut dictum est.

RA3

Tertium conceditur: quia illa solutio nihil valet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod malum, idest ipsa privatio quae est in subjecto aliquo, non corrumpit aliquid effective in subjecto illo, ut fiat consumptio continua, sicut humidum per calidum consumitur; sed corrumpit formaliter loquendo; idest, est ipsa corruptio qua corruptum est; et ideo ratio non procedit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est medium inter animam, quae est subjectum culpae, et gratiam, quae est oppositum culpae, scilicet ipsaabilitas; quae quidem radicatur in anima, et perficitur per gratiam; et ideo ex parte illa qua accedit ad gratiam, opponitur culpae, ratione cuius per culpam diminuitur, ut semper elongatior a gratia fiat; sed ex parte illa qua in substantia animae radicatur non opponitur culpae, sed est subjectum ejus; et ideo semper manet in anima, quamdiu manet natura.

EX

Manifestum est ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala. Hoc dicit ad excludendum quamdam objectionem ex verbis Domini exortam, Matth. 7, 18: non potest arbor bona malos fructus facere; ex quo videtur sequi quod res bona causa mali esse non possit. Sed dicendum, quod arbor est causa proxima fructus; causa vero prima in genere illo est vel sol vel terra; et causa prima est communis et bonis et malis arboribus, et bonis et malis fructibus; ideo ipsa natura voluntatis, sicut causa prima, est principium bonarum et malarum voluntatum, et bonorum et malorum exteriorum actuum, una et eadem; sed voluntas mala, quae comparatur arbori, est causa mali actus exterioris proxima, qui comparatur fructui.

Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis.

Hoc non dicit, si Angelus primus et homo non peccasset, quin alii sequentes peccare potuissent; sed quia ex illis primis peccatis sequentia consecuta sunt.

Ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio.

Hoc non est intelligendum de bono quod per malum privatur, quia sic ratio sua non valeret: hoc enim bonum ante adventum mali est; sed post adventum mali non remanet: sed intelligitur de bono quod est subjectum mali, quod quidem corrumpitur, in quantum debita perfectione privatur.

Quod si esse desisteret, privari non posset; et ita nec corrumpi.

Naturalium sunt privationes bonorum. Hoc intelligendum est de bono naturali, vel ad quod natura est ordinata, sicut gratia vel virtus; vel de ipsis habilitatibus ad haec bona. Si enim intelligeretur de bonis naturalibus quae sunt de esse naturae, vel naturam consequentes; sic falsum esset; quia talia bona post peccatum integra manent, ut dionysius dicit.

Illa dialecticorum regula deficit qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Quomodo deficiat, et quomodo non, dictum est. Sed secundum intellectum quo proponitur ut regula, nunquam deficit; quamvis aliquo modo deficiat in bono et malo, quo non deficit in aliis contrariis quae speciales formas designant, ut dictum est.

De ipsis rebus quibus homines mali sunt; idest de peccatis, quae etiam, in quantum res sunt, bonitatem quamdam habent; sed in quantum deficiunt, mala sunt.

|+d35.q1 Distinctio 35, Quaestio 1

|a0 Prologus

Quia in peccato actuali duo considerantur, scilicet defectus, ex quo rationem mali habet, et substantia actus, secundum quam actuale peccatum dicitur; determinato de peccato actuali, secundum quod habet rationem mali, hic incipit determinare de eo quantum ad substantiam actus, in qua defectus fundatur, secundum quem malum dicitur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de peccato quantum ad actum; in secunda de potentia, quae est ad actum peccati, 44 distinct.: post praedicta consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo. Prima dividitur in duas: in prima determinat de peccato in generali; in secunda descendit ad peccatorum differentias, 42 distinct.: cum autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quaeritur, utrum in eodem homine et circa eandem rem haec duo unum sint peccatum. Prima dividitur in duas: in prima determinat de actu peccati in generali. Sed quia actus peccati vel est interior voluntatis, vel est exterior operis; ideo in secunda parte descendit ad utrosque actus, 38 dist.: post praedicta, de voluntate ejusque fine disserendum est. Prima dividitur in duas: in prima prosequitur opinionem quorundam dicentium, actus peccatorum a Deo esse; in secunda ponit opinionem contrariam, 37 dist.: sunt autem alii plurimi aliter longe de peccato et de actu sentientes. Prima dividitur in duas: in prima prosequitur opinionem eorum qui dicunt omnes actus ex Deo esse; in secunda ex incidenti, quia hoc disputatio mota exigebat, interponitur de comparatione peccati ad poenam, utrum peccatum poena esse possit, 36 distinct.: sciendum est tamen quaedam sic esse peccata ut sint etiam poena peccatorum.

Prima dividitur in tres: in prima ponit definitionem peccati; in secunda inducit diversas opiniones, ex datis descriptionibus occasionatas, ibi: quocirca diversitatis hujusmodi verborum occasione de peccato plurimi diversa senserunt; in tertia prosequitur illam opinionem quod omnes actus a Deo sunt, ibi: quidam diligenter attendentes verba Augustini...

Non indocte tradunt etc.. Circa secundum duo facit: primo narrat diversas opiniones; secundo breviter dicit, quid de iis tenendum sit, ibi: sane dici potest.

Tertia pars dividitur in partes tres: in prima ponitur opinio; in secunda ponitur opinionis confirmatio per rationes, ibi: quod autem omnis voluntas et actio bonum sit, in quantum est, ex eo probant quod ait Augustinus etc.; in tertia ponitur responsio ad ea quae in contrarium objici possunt, ibi: quibus opponitur. Si omnia quae sunt, in quantum sunt, bona sunt... Ergo adulterium et homicidium...

Bona sunt. Circa secundum duas rationes ponit: prima accipitur ex ratione entis; secunda ex habitudine mali ad bonum, in quo necessario ut in subjecto malum consistit, ibi: item et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, in quantum est, esse bonum. Prima ratio talis est. Omne ens, in quantum ens, bonum est et a Deo est. Sed omnis actio est ens: ergo etc.. Primo probat majorem; secundo proponit minorem, et inducit conclusionem, ibi: ex praedictis colligitur atque infertur etc..

Quibus opponitur. Si omnia etc.. Hic excludit objectiones quae contra hanc opinionem possunt esse; et dividitur in tres, secundum tres objectiones: prima sumitur ex his actibus qui mox nominati in malum sonant, ut homicidium etc.. Secunda ex omissionibus, quae actum habere non videntur, ibi: item aliter eis opponitur; tertia ex comparatione poenae ad culpam, ibi: etiam quaeri potest.

Et dividitur in partes duas: in prima ponit objectionem, et solvit eam, ostendens quod aliter est corruptio boni culpa quam poena; in secunda movet quasdam quaestiones ex solutione occasionata, ibi: sed cum nihil sit, in quantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere? et circa hoc duo facit: primo inquit, quomodo culpa possit esse corruptio active; secundo quomodo poena sit corruptio passive, ibi: quaeri autem solet utrum et poena sit privatio, vel corruptio boni.

Circa primum tria facit: primo ostendit bonum, per quod malum culpae active corruptio dicitur; secundo ostendit cujus boni sit corruptio, ibi: peccatum vero, id est culpa, proprie animae corruptio est; tertio exponit quoddam quod dixerat, scilicet qualiter aliquis a Deo elongetur, ibi: ab eo se elongant per peccatum.

Hic quaeruntur quinque: 1 de divisione mali in culpam et poenam; 2 de definitione culpae; 3 si omnis culpa in actu consistit; 4 si in actu interiori tantum, vel in exteriori; 5 si culpa est corruptio potentiarum animae.

|a1 Articulus 1: Utrum malum dividatur sufficienter per malum culpae et poenae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sufficienter malum per culpam et poenam dividatur.

Malum enim nihil aliud est quam defectus boni. Sed omne quod invenitur alio minus bonum, non est sine defectu alicujus boni. Ergo omne quod est minus bonum, est etiam malum.

Sed omnia creata sunt minus bona. Cum ergo multae creaturae sint in quibus non est poena neque culpa, videtur quod malum non sufficienter per poenam et culpam dividatur.

AG2

Praeterea, in illis quae non habent dominium sui actus, malum culpae esse non potest. In quibus autem culpa non est, nec poena est, quia poena culpae debetur. Cum ergo multa sint quae voluntatem non habent, et ita nec dominium sui actus, in quibus tamen est aliquod malum, ut in rebus insensibilibus patet; videtur quod malum non sufficienter per poenam et culpam dividatur.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, quod malum ideo dicitur quia nocet. Sed omne quod nocet, poena est. Ergo omne malum aliqua poena est. Ergo non convenienter aliquod malum contra poenam dividitur.

AG4

Si dicatur, quod poena nocet passive, sed culpa nocet active, contra. Passio est effectus illatioque actionis. Si ergo poena est nocumentum passivum, et culpa nocumentum activum, omnis poena erit illatio quaedam culpae; et ita omnis qui poenam infert, culpam perpetrabit: quod haeticum est, quia sic ordo justitiae deperiret.

AG5

Praeterea, aliqua poena est quae tantum in negatione consistit; ut carentia visionis divinae.

Sed passio non est tantum negatio, immo est aliquod ens positive dictum, cum sit unum de decem generibus. Ergo non omnis poena est nocumentum passive dictum.

AG6

Praeterea, quaedam culpae sunt in quibus nullus actus consistit, ut patet praecipue in culpa originali. Sed nihil nocet active nisi per actionem aliquam. Ergo non omnis culpa est nocumentum activum.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit: omne malum nostrum est vel quod agimus, vel quod patimur. Sed malum quod agimus culpa est, malum quod patimur, poena est. Ergo malum per culpam et poenam dividitur.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, malum per se loquendo privatio quaedam est alicujus boni; bonum autem in perfectione et actu consistit; unde oportet secundum distinctionem perfectionum, distinctionem malorum esse. Est autem duplex actus vel perfectio; scilicet actus primus, et secundus. Actus primus est ipsa prima forma; actus secundus est operatio; et ideo ex privatione utriusque perfectionis diversae mali differentiae

consurgunt. Si enim privetur aliqua forma vel perfectio alicujus rei naturalis, dicitur esse malum naturae si autem privetur perfectio operationis, dicitur esse peccatum: quia ut 2 physic. Dicitur, peccatum est in his quae nata sunt finem consequi, cum non consequuntur.

Quaelibet autem res per suam operationem finem suum nata est consequi; unde oportet quod peccatum in operatione consistat, secundum quod non est directa ut finis exigit; secundum quod grammaticus non recte scribit, nec parat recte medicus potionem. Sed, ut in 5 metaph. Dicitur, bonum et malum quodam speciali modo est in his quae per electionem agunt, quae rationem finis cognoscunt, et finem sibi determinare possunt; et ideo peccatum in talibus quamdam specialem mali rationem accipit, ut scilicet peccatum in eis etiam culpa dicatur; unde peccatum in pluribus quam culpa est: quia ut ex 2 physic. Habetur, peccatum est et in his quae secundum naturam sunt, et in his quae sunt secundum artem; sed culpa non potest esse nisi in his quae per voluntatem sunt: nihil enim culpa rationem obtinet nisi quod vituperabile est; neque vituperium alicui debetur propter inordinatum actum, nisi ille actus suo dominio subiaceat.

Habere autem dominium super suos actus, ut scilicet possit facere et non facere, voluntatis proprium est. Unde culpa super peccatum addit ut sit voluntatis actus. Similiter etiam malum naturae in electionem habentibus specialem quamdam rationem mali accipit, scilicet rationem poenae, inquantum voluntas defectui dissentit; unde omnis poena malum naturae est: dicitur enim poena malum, ut Augustinus dicit: quia naturae bonae nocet, inquantum subtrahit sibi id per quod natura perficitur, vel in suo esse naturali, ut caecitas, vel in naturae superadditis, ut subtractio gratiae, vel hujusmodi.

Quidam tamen dicunt, quod etiam in brutis defectus rationis rationem poenae sortitur; sed melius videtur ut poena non sit, nisi ubi culpa esse potest.

Et ita patet quod malum rationalis creaturae sufficienter et convenienter per poenam et culpam dividitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nomen defectus potest sumi vel negative, vel privative. Si sumatur negative, sic non omne quod habet defectum alicujus boni, continuo malum est: quia malum privatio est; unde non est nisi defectus ejus quod quis natus est et debet habere. Si autem privative, sic patet quod non omne quod caret aliquo bono defectum habet: non enim est defectus in lapide quod non videt. Unde patet quod ratio procedit ex aequivocatione hujus nominis defectus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod culpa et poena non sunt differentiae mali absolute sumpti, sed mali secundum quod est in habentibus electionem, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nocere dicitur dupliciter; scilicet effective, et formaliter. Formaliter autem nocere dicitur ipsum nocumentum, sive ipsa ademptio boni vel privatio, sicut albedo facit album: et sic omne quod nocet, poena est in his quae nata sunt poenam subire. Si autem sumatur effective, sic dicitur nocere id quod causat privationem alicujus perfectionis in re; et hoc modo culpa nocet, quia per actum deordinatum aufertur aliqua perfectio, scilicet gratia; et tamen ipsa privatio gratiae poena est; et hoc est quod Magister dicit, quod culpa est corruptio boni active: quia scilicet malum culpae consistit in defectu actus, secundum quod deficit a debito fine et debitis circumstantiis: et iste actus deficiens agit vel efficit in anima privationem gratiae; et ipsa privatio gratiae passive accepta, poena est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnis poena quaedam corruptio est ab aliquo agente inducta: et quamvis culpa sit quid activum corruptionis, non tamen omne activum corruptionis culpa est; et ideo non oportet quod omnis qui poenam infert culpam incurrat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod passio potest sumi dupliciter; vel quantum ad naturam rei prout logicus et naturalis passionem considerat; et hoc modo non oportet omnem poenam passionem esse; sed quamdam poenam, scilicet poenam sensus: vel quantum ad modum significandi, pro ut grammaticus considerat; et sic illud passive dicitur quod a verbo passivo derivatur; unde privatio qua aliquis privatur aliquo dicitur privatio passiva; et privatio qua aliquis privat, dicitur privatio activa; et hoc modo sumendo passionem, omnis poena est corruptio vel privatio passiva.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non dicitur culpa corruptio activa quia in actu consistat, sed magis quia corruptionem agit; et ideo objectio non procedit; contingit enim per id quod non est actus effici vel induci privationem passive dictam. Utrum tamen in omni culpa operatio requiratur, postea dicitur.

|a2 Articulus 2: Utrum definitiones peccati hic positae, sint convenientes.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum inconvenienter in proposito definiatur.

Illud enim quod definitur, oportet aliquid esse: quia quaestio an est praecedit quaestionem quid est; et iterum omne quod definitur, essentiam habet, cum definitio essentiam rei significet. Sed secundum Augustinum, peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant.

Ergo definiri non potest.

AG2

Praeterea, definitio debet converti cum definito.

Sed definitiones hic datae de peccato, non conveniunt omni peccato, ut in littera dicitur. Ergo inconvenienter assignatae sunt.

AG3

Praeterea, in definitione superioris non debet poni inferius. Sed concupitum vel dictum vel factum est inferius quam peccatum: quia omne factum contra legem Dei est peccatum, sed non convertitur. Ergo inconvenienter assignatur descriptio ex posterioribus secundum naturam.

AG4

Praeterea, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed iustitia est quaedam virtus specialis.

Ergo peccatum non debet definiri universaliter sumptum per oppositionem ad iustitiam.

AG5

Praeterea, obedientia est quaedam specialis virtus. Sed obedientiae opponitur inobedientia. Ergo et inobedientia erit speciale peccatum. Cum ergo species in definitione generis poni non debeat, videtur quod inconvenienter peccatum universaliter sumptum, per inobedientiam definiatur.

CO

Respondeo, quod, sicut dictum est, peccatum dicitur malum quod in operatione consistit; unde ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus, et ipse defectus, ex quo ratio mali incidit. Defectus autem ille qui causat rationem mali in peccato, ut dictum est, est defectus rectitudinis in actu, per quam dirigebatur in finem.

Finis autem rationalis naturae ultimus quem praecipue theologus considerat, est ipsa beatitudo aeterna, ad quem finem lex divina nos dirigit sicut instruens, et iustitia sicut in illum inclinans; et ideo peccatum tripliciter hic describitur. In prima enim descriptione tangitur substantia actus in ordine ad instrumenta quibus actus exercentur, cum dicitur: dictum, vel factum, vel concupitum, et tangitur privatio illius dirigentis quod instruendo dirigit, scilicet legis, cum dicitur, quod fit contra Domini legem. In secunda autem descriptione tangitur substantia actus ex parte objecti, in hoc quod dicitur: voluntas retinendi, vel consequendi, et privatio illius dirigentis quod in finem inclinat per modum habitus, in hoc quod dicitur: quod iustitia vetat. In tertia autem descriptione tangitur illud quod est formale in peccato, ex quo rationem mali habet, scilicet privatio dirigentis in finem, in hoc quod dicitur, praevericatio legis divinae, et deordinatio ab ipso fine, in hoc quod dicitur, caelestium inobedientia praeceptorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri, ut in 7 metaph. Dicitur; unde quia ens per prius de substantia dicitur, quae perfecte rationem entis habet, ideo nil perfecte definitur nisi substantia: accidentia autem, sicut incomplete rationem entis participant, ita et definitionem absolutam non habent: quia in definitionibus eorum ponitur aliquid quod est extra genus eorum, scilicet subjectum ipsorum. Similiter etiam cum ens quodammodo dicatur de privationibus et negationibus, ut in 4 metaph. Dicitur, earum etiam potest esse aliquis modus definitionis incompletissimus, qui est quasi exponens nominis significationem, non essentiam indicans, quam nullam habet: non autem ita quod peccatum omnino sit privatio et negatio; sed quantum ad id solum ex quo formaliter rationem mali habet: et ideo ex parte illa definitur per privationem, ut patet ex omnibus descriptionibus in littera positus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur univoce de omnibus generibus peccatorum, sed per prius de peccato actuali mortali, a quo peccatum veniale deficit ex hoc quod non omnino a fine deordinat. Sed aliquo modo a fine retardat, ordine ad finem salvato; unde deficit ex parte illa ex qua peccatum formaliter rationem mali habet.

Originale autem deficit ab eo ex parte ipsius substantiae actus: actuale enim mortale est voluntarium voluntate propria illius in quo est; sed originale est voluntarium voluntate alterius; unde deficit ex parte illa ex qua peccatum habet rationem culpae. Et ideo non oportet quod definitio peccati in genere conveniat nisi illi peccato in quo perfecte ratio generis invenitur. Potest autem et definitio peccati in genere eis secundum quid convenire, sicut et ratio generis in eis per posterius invenitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquando utimur non veris differentiis loco verarum, propter earum occultationem, ut in 1 post. Dicitur; ita etiam loco veri generis potest poni aliquid per quod genus magis innotescat: et sic Augustinus intendens magis plane quam artificialiter loqui, genus peccati, quod est operatio, per istam circumlocutionem dictum vel factum vel concupitum significavit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod iustitia non sumitur hic prout est specialis virtus, sed pro iustitia generali, quae est idem subjecto quod omnis virtus, ut in 4 ethicor. Philosophus dicit, differens a virtute solum ratione: quia virtus dicitur secundum quod ad actum dirigit; iustitia vero secundum quod rectitudini legis concordat, et secundum quod in bonum commune cedit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod obedientia etiam quandoque sumitur ut specialis virtus, quando scilicet specialis ratio ad faciendum aliquid est auctoritas praecipientis; et huic opponitur inobedientia quae est speciale peccatum, quando scilicet aliquis praetermittit hoc quod est praeceptum, specialiter in contemptum praecipientis. Aliquando autem obedientia sumitur quasi omnem virtutem consequens: actus enim omnis virtutis in praecepto legis est; unde quicumque aliquem actum virtutis facit, obedit: et obedientiae opponitur inobedientia quae omne peccatum mortale consequitur; et hoc modo inobedientia hic in definitione peccati ponitur.

la3 Articulus 3: Utrum in omni peccato sit aliquis actus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omne peccatum in actu consistat, etiam peccatum omissionis. Peccatum enim est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, ut dictum est.

Sed in hoc quod dicitur: dictum vel factum vel concupitum, tangitur aliquis actus. Ergo etiam peccatum omissionis in aliquo actu consistit.

AG2

Praeterea, omne peccatum vel est originale vel actuale. Sed omissio non est originale peccatum: quia originale aequaliter in omnes transit qui per concupiscentiam generantur, non autem in omnibus est peccatum omissionis. Ergo oportet quod sit actuale. Sed actuale ab actu dicitur. Ergo omissionis peccatum aliquem actum significat.

AG3

Praeterea, quicumque se habet similiter nunc et prius, non magis nunc quam prius peccat. Sed aliquis qui nihil agit, similiter se habet nunc et prius. Si ergo aliquando talis peccat continue, dum actum illum non agit videtur peccare. Hoc autem inconveniens est, quia sic peccatum omissionis quodlibet gravissimum esset. Ergo peccatum omissionis non est, si aliquis omnino nihil agat; sed oportet quod sit in eo aliquis actus.

AG4

Praeterea, demeritum opponitur merito. Sed meritum non potest esse nisi per actum. Cum ergo opposita ad idem genus reducuntur, videtur quod omne peccatum et demeritum in actu aliquo consistat.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit, quod omne peccatum est voluntarium.

Si ergo omissio est peccatum, videtur quod saltem actum voluntatis in ea esse oporteat.

AG6

Praeterea, sicut supra dictum est, malum esse non posset, nisi esset bonum, in quo malum consisteret. Sed ubi nullus est actus, non invenitur aliquod bonum, in quo deformitas peccati fundetur.

Ergo videtur quod non possit esse aliquod peccatum in quo non sit aliquis actus.

SC1

Sed contra, Ambrosius dicit in littera: peccatum est praevaricatio legis divinae, et caelestium inobedientia praeceptorum.

SC2

Praeterea, praeceptorum quaedam sunt affirmativa, quaedam negativa. Cum ergo aliquis nihil agendo inobediens divinis praeceptis affirmativis existat, videtur quod peccatum omissionis possit esse ubi non est aliquis actus.

SC3

Praeterea, nihil juste punitur nisi peccatum.

Sed ei qui non facit quod praeceptum est sibi, etiamsi nullum actum faciat, juste poena infligitur.

Ergo etsi nullum actum agat aliquis, nihilominus omittendo peccat.

CO

Respondeo dicendum, quod omne peccatum oportet aliquo modo in actu consistere, non tamen eodem modo. Peccatum enim originale sicut rationem culpae habet ex hoc quod voluntarium est, non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius; ita etiam rationem peccati habet ex hoc quod per actum alterius inductum est. Sed peccata actualia etiam in actu proprio illius in quo sunt consistunt; et hoc quidem planum est in his qui per commissionem peccant. Utrum autem in peccato omissionis sit aliquis actus a potentia elicitus, super hoc duplex opinio est. Quidam enim dicunt quod in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletionem mandati vel praecepti, sive interiorem voluntatis, ut cum aliquis vult praecepto non obedire; sive exteriorem, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletionem praecepti impeditur; et ponitur exemplum de illo qui nimis vigilat, et non potest surgere hora debita. Sed ista opinio non videtur necessitatem habere: cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur; potest hoc modo praetermittere aliquid quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur; etsi enim aliquid velit quod, quantum est in

se, non est impedimentum expletionis praecepti, sicut oppositum, constat quod ex hoc quod vult illud, non peccat; quia illud potest esse secundum se licitum; sed peccat in eo quod praetermittit id quod facere debet. Ergo constat quod ille actus vel exterior vel interior per accidens ad peccatum omissionis pertinet; et ita in eo deformitas omissionis non fundatur: nec iterum in actu contrario praecepti: quia positum est quod talis actus non sit, cum voluntas possit in neutrum oppositorum ferri, sicut etiam Deus nec vult mala fieri, nec vult mala non fieri. Nec alicui dubium est quod aliquo sic se habente per omissionem peccat, quia juste punitur ex hoc quod praeceptum non implet; unde patet quod peccatum omissionis in sola negatione actus debiti consistit. Et haec est alia opinio. Sed quia opposita in idem genus reducuntur, ideo ommissio actus peccati rationem consequitur ex eo quod voluntaria est; sicut et actus voluntarius rationem peccati et culpae habet; et huic etiam consonant verba Philosophi in 3 ethic., ubi ostendit negligentiam sciendi vel faciendi aliquid, juste a legibus puniri, ex hoc quod sicut in potestate hominis est facere aliquid, ita et non facere; unde sicut pro eo quod indebite facit, juste punitur, ita pro eo quod indebite dimittit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, opposita reducuntur in idem genus in quo vel utrumque est per se, ut patet in contrariis et relativis; vel unum est per se, et alterum per reductionem, ut patet in privatione et habitu, et affirmatione et negatione; unde habitum est in 28 distinct. 1 libri ab Augustino, quod in eodem genere est genitus et non genitus; et ideo in dicto excluditur etiam ommissio dicti, et in facto ommissio facit, et sic de aliis. Non enim hoc habet dictum in quantum est affirmative dictum, ut sit peccatum; sed in quantum est in voluntatis potestate, a rectitudine finis exiens. In hoc autem convenit cum dicto affirmativo etiam non dicere, quod similiter est in potestate voluntatis, et a recto ordine exiens finis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum omissionis non est peccatum originale, sed actuale; nec dicitur actuale quasi in aliquo actu existat, sed quia ad genus actus reducitur cujus negatio est; sicut Augustinus ingenitum in genere relationis ponit, ut habitum est in 1 libro, dist. 28; et iterum sicut actus est in potestate voluntatis, ita et negatio ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ommissio non est peccatum nisi secundum quod praecepto affirmativo opponitur. Praeceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper, sed ad aliquod tempus determinatum; et ideo in illo tempore tantum ad quod praeceptum affirmativum obligat aliquis reus omissionis tenetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod malum pluribus modis contingere potest quam bonum, ut patet per dionysium ex 4 cap. De divin. Nomin., et Philosophum in 2 ethic.: non enim bonum consistit, nisi omnia quae ad perfectionem rei exiguntur, convenient; quodcumque autem eorum subtrahatur, ratio mali incidit; et ideo meritum, quod est quasi quoddam iter in finem beatitudinis, esse non potest, nisi sit operatio, et operationis rectitudo; sed sive desit rectitudo in ipsa operatione, sive desit ipsa operatio, erit demeritum, quod est recessus a fine: quod etiam patet in corporalibus: quia locum corporalem nihil acquirit nisi per motum ordinatum in locum illum: potest autem locum illum amittere quod est extra proprium locum, dupliciter: sive non moveatur, sed quiescat; sive moveatur motu indebito.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ommissio est voluntaria non quasi actu voluntatis in ipsam transeunte; sed quia in voluntatis potestate est actum non facere, sicut et facere: et ideo sicut actus dicitur voluntarius, quia est in potestate voluntatis, ita et ommissio actus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod oportet quod malum semper in bono subsistat; non tamen oportet quod illud bonum in quo malum subsistit, sit actus: et ideo dico, quod malum omissionis non fundatur in aliquo actu, sed in potentia, quae actum producere potest.

|a4 Articulus 4: Utrum in actu exteriori sit peccatum.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non consistat in actu exteriori. Quia, ut in Lib. De somn. Et vigil. Dicitur, cujus est potentia, ejus est actus; et eadem ratione cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus virtutis vel vitii non est in corpore, sed in anima. Ergo nec actus peccati erit actus corporis, sed animae.

AG2

Praeterea, ei qui vitare peccatum non potest, peccatum non est imputandum. Sed sicut gladius non potest vitare quin occidat, motus ab homine; ita etiam manus vel aliquod membrum non potest vitare quin actum exequatur quem voluntas imperat. Ergo peccatum in actu exteriori membrorum non consistit.

AG3

Praeterea, actus voluntatis medius est inter actum intellectus, scilicet cogitationem, et actum exteriorum membrorum; et magis unitur voluntati intellectui quam etiam ipsis membris. Sed cogitatio pure speculativa de aliquo, quantumcumque malo, non est peccatum. Ergo multo minus in exteriori actu peccatum erit.

AG4

Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus est peccatum, non videtur in se deformitatem peccati continere. Sed sive sit actus exterior, sive non, dummodo adsit voluntas completa aliquod malum perpetrandi, peccatum perficitur, et imputatur ad mortem. Ergo actus exterior deformitatem non continet.

AG5

Praeterea, illud quod est tantum ad manifestationem bonitatis vel malitiae, non videtur per se actus malitiae vel virtutis esse. Sed ut in 10 ethic. Philosophus innuere videtur, exteriores actus sunt tantum ad manifestationem virtutis, et eadem ratione sunt ad manifestationem vitii. Ergo in actibus exterioribus non consistit peccatum.

SC1

Sed contra, servire peccato est peccare. Sed membra exteriora peccato servire dicuntur: ad Rom. 6, 19: sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiae et iniquitati ad iniquitatem; ita nunc exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem.

Ergo in actu exteriori membrorum peccatum consistit.

SC2

Praeterea, nihil prohibetur lege divina nisi peccatum. Sed lex divina non tantum prohibet actus interiores, sed etiam exteriores; adeo ut de his etiam diversa praecepta dentur, ut patet Exod. 20, 14 et 17: non moechaberis, et non concupisces uxorem etc. Ergo non solum in actu interiori sed etiam exteriori peccatum consistit.

CO

Respondeo dicendum, quod in omnibus agentibus ordinatis hoc commune est quod id quod est motum ab alio, sicut instrumentum a proprio agente, in actu suo consequitur conditionem primi agentis quantum potest. Cum ergo in omnibus actibus hominis principalitatem obtineat voluntas, eo quod ipsa tamquam liberrima omnes potentias in actus suos inclinet, oportet quod in actibus humanis conditio voluntatis salvetur, in his videlicet qui ad imperium voluntatis fiunt: et inde est quod cum voluntatis sit proprium ut dominium sui actus habeat, hoc etiam in ceteris quae a voluntate sunt mota, invenitur, secundum quod ejus conditionem consequi possunt: potest enim intellectus considerare et non considerare, prout a voluntate est motus; et similiter est de concupiscibili; et hoc usque ad actus exteriores motivae virtutis extenditur, ut possit homo ambulare vel non ambulare, loqui vel non loqui, et sic deinceps. Sed quia in hoc consistit ratio meriti et demeriti, laudis et vituperii, quod id bonum vel malum quod agitur, in potestate agentis est; inde est quod actus voluntatis primo rationem peccati et culpae habet, et consequenter alii actus a voluntate imperati: et hoc modo etiam in actibus exterioribus deformitas culpae consistit. Sed quia actus semper attribuitur primo agenti potius quam instrumento, sicut secare artificii potius quam serrae; ideo quidam considerantes, quod actus a voluntate imperati non habent rationem culpae nisi a voluntate, dixerunt, peccatum tantum in actu voluntatis interiori esse: alii vero considerantes tam illud in quo primo est ratio culpae, quam illud in quo secundo est, dixerunt, tam actus interiores quam exteriores peccata esse: et utrique considerabant peccatum non solum quantum ad illud quod est formale in ipso, unde rationem mali habet, scilicet aversionem, sed etiam quantum ad conversionem, quae est materiale in peccato. Sed quidam considerantes solum illud quod formale est in peccato, scilicet defectum, unde rationem mali habet, dixerunt, neque actus interiores neque exteriores peccata esse. Inter quas verior est opinio quae dicit, quod in utroque sit peccatum: quia plenam considerationem peccati habuit ista opinio, considerans peccatum quantum ad id quod est formale in eo, et quantum ad id quod est materiale; non solum quod primo deformitatem peccati continet, sed etiam quod secundo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex habitu virtutis et vitii informatur substantia actus; unde oportet habitum virtutis et vitii esse in ratione, ex qua ratio culpae et meriti procedit: et non in corpore, quod substantiam actus exequendo ministrat.

Vel dicendum, quod actus exterior non immediate procedit ab habitu, sed mediante actu interiori: et ideo sequitur quod in actu exteriori non sit primo ratio peccati, sed non sequitur quod nullo modo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod percutere non est actus manus, sed est actus hominis per manum: actus enim individuorum sunt: et ideo culpa manui non imputatur, sed homini, propter actum quem per manum exercuit, qui ab eo vitari potuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus prioris est in posteriori, sed non convertitur. Cognitio autem speculativa praecedat actum voluntatis, qui est de actu exteriori; sed actus exterior sequitur actum interiorem voluntatis: et ideo ratio culpae, quae primo in actu voluntatis est, transit ex voluntate in actum exteriorem, qui sequitur, non autem in actum cognitionis, qui praecedat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod primum non dependet ex posteriori, sed a primo causatur posterius: et quia actus voluntatis primo rationem culpae habet, ideo etiam exteriori actu cessante, ratio culpae in actu voluntatis manet. Non autem sequitur ex hoc quod rationem culpae non possit in exteriorem actum producere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per actus exteriores manifestantur interiores, sicut causae per effectus; unde sicut effectus participant similitudinem suarum causarum quantum possunt; ita etiam actus exteriores rationem culpae consequuntur, quae primo in actibus interioribus invenitur.

¶a5 Articulus 5: Utrum potentiae animae aliquantulum corrumpantur per peccatum.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod per peccatum nulla corruptio in potentiis animae fiat. Primo per illud quod dicit dionysius, quod data naturalia in Angelis peccantibus integra manent. Sed quod corrumpitur, non est integrum. Cum ergo peccatum hominis non sit majus peccato Angeli, videtur quod etiam in nobis nulla corruptio potentialium naturalium per peccatum fiat.

AG2

Praeterea, illud quod corrumpitur, non manet idem specie. Sed homo post peccatum est idem specie qui et ante peccatum fuit. Ergo per peccatum in nullo corrumpitur.

AG3

Praeterea, nihil corrumpitur nisi per suum contrarium. Sed, ut in 1 physic. Dicitur, subjectum neutri oppositorum contrarium est. Cum ergo potentia animae sit subjectum culpae et virtutis, videtur quod per culpam non corrumpatur.

AG4

Praeterea, nihil agit ad sui corruptionem.

Sed causa peccati est ipsa anima per potentiam naturalem. Ergo peccatum non corrumpit potentiam naturalem animae.

AG5

Praeterea, nulla potentia corrumpitur per hoc quod in actum reducitur. Sed potentia naturalis peccando reducitur in aliquem actum in quem erat in potentia. Ergo per peccatum non corrumpitur, sed perficitur.

AG6

Praeterea, si per peccatum anima corrumpitur, aut ergo quantum ad esse primum, aut quantum ad esse secundum. Non quantum ad esse primum, quia sic statim homo peccando esse desineret.

Si quantum ad esse secundum, hoc totum tollitur per primum peccatum, quod gratiam subtrahit: ergo sequens peccatum nihil in anima corrumpit; et sic non erit commune omni peccato corrumpere naturales potentias animae.

SC1

Sed contra, nihil efficitur aliud nisi per hoc quod corruptum est. Sed in 9 ethic. Dicit Philosophus, quod homo per actum vitii efficitur non solum alter, sed alius. Ergo peccatum naturam animae corrumpit.

SC2

Praeterea, perfectioni opponitur corruptio. Sed Philosophus dicit, quod homo acquirens virtutem non dicitur alterari, sed perfici. Ergo cum peccatum virtuti opponatur, videtur quod homo peccando non alteretur, sed magis corrumpatur.

CO

Respondeo dicendum, quod quando aliquid est in potentia ad diversa, hoc contingit dupliciter. Uno modo sic quod utrumque eorum ad quod est in potentia, aequaliter sit debitum ei et perfectivum naturae ipsius; sicut patet in corpore caelesti, in quo renovantur diversi situs, quorum unus non est sibi magis debitus quam alius; et ideo quando acquirit aliquem situm de illis pluribus, non simpliciter dicitur perfici, nec quando amittit, corrumpi: quia amittendo unum, acquirit alium aequivalentem: et ideo in tali amissione non est malum: quia supra orbem lunae malum consistens in defectu naturali, esse non potest: et quasi simile est in corpore, quod est potentia album et nigrum; et ideo in acquisitione et amissione talium, proprie est transmutatio, non autem simpliciter perfectio vel corruptio. Alio modo sic quod alterum eorum simpliciter est debitum ei quod est in potentia ad utrumque, et alterum est indebitum ei: et tunc acquisitio illius quod est debitum sibi dicitur perfectio ejus, et amissio dicitur corruptio. Verbi gratia, potentia animae est in potentia ad habitum virtutis et vitii: sed habitus virtutis est debitus sibi, quia per eum ordinatur in finem proprium; habitus autem vitiosus est indebitus sibi, quia per eum discedit a rectitudine finis proprii; et ideo quando aliquis acquirit virtutem, non dicitur simpliciter esse alteratus, sed magis perfectus, ut in 7 physic.

Dicitur; et e contra quando habitus vitii in eo acquiritur, dicitur corrumpi, quasi mutatus ab eo quod est sibi conveniens secundum naturam, in id quod est sibi non conveniens, ut quodammodo in aliam naturam transeat: quia in conditionem et proprietatem alterius naturae mutatur; sicut qui iracundus efficitur, transit in proprietatem canis; et ideo boetius dicit, quod homines dum peccant, naturam hominis quodammodo amittunt, et sic quaedam bruta animalia fiunt. Homo enim, est illud quod est, per rationem; ultima vero perfectio in brutis est secundum partem sensibilem; unde quando homo ab eo quod est conveniens secundum rationem, transit in id quod parti sensitivae convenit, mutatur a conditione humana in conditionem brutalem; et per hunc modum peccatum vel culpa, quod in actu consistit, dicitur corrumpere animam vel potentias, secundum scilicet quod pervertit eam ab ordine rationis per quem in debitum finem dirigebatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod perfectiones naturales possunt considerari dupliciter: vel quantum ad esse primum, et sic per peccatum non corrumpuntur: manet enim et intellectus et voluntas et omnia hujusmodi: vel quantum ad ordinem quo in finem ordinantur; et sic per peccatum corrumpuntur, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut est duplex perfectio, scilicet prima et secunda; ita etiam est duplex corruptio. Una per quam tollitur perfectio prima, per quam res esse primum habebat: et talis corruptio speciei mutationem facit; sed sic culpa naturam hominis non corrumpit. Alia corruptio est per quam tollitur perfectio secunda, per quam res in esse secundo completo perficitur: et hoc speciem non variat, sed tantum speciei complementum tollit; et hoc modo culpa naturam humanam corrumpit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod subjectum ad contraria dupliciter potest se habere, ut dictum est, in corp. Art., vel ita quod utrumque aequaliter sit debitum sibi; et tunc non magis per unum quam per alterum corrumpitur: vel ita quod unum sit debitum sibi, et alterum indebitum; et tunc per unum simpliciter perficitur, et per alterum simpliciter corrumpitur. Quamvis enim alterum contrariorum, per quod corrumpitur, non sit sibi contrarium quantum ad esse primum, quia utrique contrariorum subjicitur; tamen sibi est contrarium quantum ad esse secundum, in quod subjecti natura ordinatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nihil agit ad suam corruptionem intendens illam; sed non est inconueniens ut per actionem alicujus sequatur corruptio ejus praeter intentionem agentis: et sic per accidens aliquid suae corruptionis causa est, sicut patet in infirmo, qui comedit nociva, ex quibus mortem incurrit; intendit enim delectationem in cibo; sed praeter delectationem sequitur mors: et similiter est in eo qui peccat; intendit enim delectari in opere peccati; sed corruptio animae praeter intentionem ejus sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potentia non corrumpitur si reducatur in actum illum ad quem est de se ordinata, et qui est debitus sibi: sed talis actus non est peccatum; et ideo ratio non procedit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum corrumpit animam non quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum. Sed esse secundum potest dupliciter considerari: vel secundum quod est in actu; et sic tollitur per peccatum primum et non per secundum; sed hoc est per accidens, quia secundum peccatum non invenit ipsum: vel secundum quod est in habilitate; et sic, ut ex prius dictis patet, per quodlibet peccatum diminuitur, et tamen nunquam totaliter tollitur.

EX

Voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. Videtur hoc non esse in quolibet peccato commune. Aliquod enim peccatum est quod est ad corrumpendum, et non ad aliquid acquirendum, ut patet in homicidio et invidia, et hujusmodi. Sed dicendum, quod intentio sive voluntatis sive naturae nunquam per se terminatur ad non esse, vel ad corruptionem, sed semper ad aliquid bonum ipsi intendenti; quamvis praeter intentionem sequatur malum vel corruptio, sine qua bonum intentum esse non potest; ut patet in igne, qui intendit formam suam in materiam inducere, ad quam sequitur corruptio aeris; similiter etiam voluntas intendit aliquid bonum ipsi volenti, quod sine corruptione alterius non est, sicut vult quietem suam quam suspicatur esse non posse sine morte adversarii, vel aliquid hujusmodi.

Voluntas enim, ut superius dictum est, motus animi est. Hic sumitur voluntas pro actu voluntatis, et non pro potentia ipsa.

Non enim consisteret peccatum praevaricationis si interdictio non fuisset. Verum est vel legis scriptae, vel naturaliter inditae.

Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset. Videtur esse falsum: quia virtus a malitia non dependet, sicut nec bonum a malo. Sed dicendum, quod in sacra Scriptura aliquid dicitur fieri et esse, quando innotescit; et similiter per oppositum, non esse, quando ignotum est: et quia virtus non manifestatur nisi per malitiam oppositam, ideo dicit quod si non esset peccatum, non esset virtus; et ideo subjungit: subsistere vel eminere non posset.

Sciendum etiam, quod hic: quid est peccatum nisi praevaricatio legis divinae, et caelestium inobedientia praeceptorum? debet poni illa notula quae in superiori distinctione in aliquibus libris posita est, quae sic incipit: joannes ait: qui facit peccatum, iniquitatem facit.

Quocirca diversitatis hujusmodi verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Ex prima enim definitione occasionata est opinio quae dicit, tam in actu interiori quam exteriori peccatum consistere; ex secunda vero ejusdem occasionatur alia opinio quae dicit, peccatum esse tantum in actu voluntatis; ex tertia vero Ambrosii occasionatur alia opinio quae dicit, solum in privatione peccatum consistere et non in actu.

Quidam autem diligenter verba Augustini attendentes...

Non indocte tradunt, voluntatem malam, et actus malos, inquantum sunt... Bona esse. Haec opinio in hoc differt ab illa quam prius posuit, quia haec loquitur de malo cuius ratio tantum in privatione consistit: alia vero quam supra posuit, loquebatur de peccato, quod complectitur simul privationem et actum.

Item probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem etc.. Videtur hoc esse falsum: quia omne quod fit ut in minori parte, fit casu. Si igitur nihil fiat casu, nihil erit proveniens ut in minori parte. Sed si nihil sit huiusmodi, omnia ex necessitate contingunt: quia ea quae sunt frequenter, non deficiunt a necessariis nisi secundum quod possunt in minori parte deficere, ut in 7 metaph. Habetur.

Sed dicendum, quod effectus proveniens ut in minori parte, potest considerari dupliciter: vel in ordine ad causam proximam, praeter cuius intentionem accidit: et sic casuale vel fortuitum est; vel in ordine ad causam primam, cuius praesentiam nihil praeterfugit; et ita casu non fit.

Ad quod dicunt, his atque huiusmodi dictionibus...

Vere aliqua poni. Ista solutio procedit secundum illam opinionem quae ponit in peccato omissionis actum esse; sed secundum aliam opinionem solvetur ista objectio, quia privationi qua malum omissionis dicitur malum, substat res bona, scilicet potentia in actum non exiens.

Potest etiam quaeri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum, utrum sit privatio vel corruptio boni inquantum peccatum est, vel non. Haec objectio sic procedit. In peccato duo sunt, scilicet actus substantia, et malitia. Quod ergo peccatum dicitur corruptio boni, aut habet hoc inquantum est malum, vel inquantum est actus, ex quo bonitatem habet. Si primo modo; cum omnis corruptio boni poena sit, peccatum in eo quod peccatum vel malum, erit poena, et a Deo; quod est inconueniens. Si autem ex parte actus habeat quod sit corruptio boni; cum actus omnis, inquantum est actus, sit bonum, tunc, inquantum est bonum, habebit quod corrumpat bonum; quod videtur inconueniens. Ergo oportet ut illud quod est in peccato, praeter deformitatem et corruptionem, unde ratio mali causatur, non sit res bona. Sed solvitur per aequivocationem corruptionis, ut in littera patet.

|+d36.q1 Distinctio 36, Quaestio 1

|a0 Prologus

Pertractata illa opinione quae ponit actus peccatorum, inquantum sunt actus, bonos esse, et a Deo, occasione ultimae objectionis contra hanc opinionem inductae, quae sumebatur ex differentia culpae et poenae, hic inquit, utrum possit esse idem culpa et poena: et dividitur in partes tres: in prima determinat quaestionem; in secunda removet quamdam dubitationem incidentem ex his quae in determinatione quaestionis dicta sunt, ibi: illud autem diligenter est annotandum; in tertia ponit dictorum replicationem, ibi: satis diligenter eorum posuimus sententias qui dicunt omnes actus naturas bonas esse. Prima dividitur in duas: in prima ostendit quaedam peccata etiam poenas peccatorum esse; in secunda inquit, quomodo hoc possit esse, ibi: et ideo merito quaeritur, utrum inquantum peccatum est, sit poena peccati. Et dividitur haec pars in partes duas: in prima parte ostendit modum quo peccata dicuntur esse poenae, non per se sed ratione annexi; in secunda ostendit quod etiam ipsa peccata poenae esse possunt, ibi: in nullo tamen praeiudicium fieri veritati putatur.

Prima in tres dividitur: in prima ponit modum quo omne peccatum poena potest dici ratione effectus, scilicet inquantum corruptionis naturae causa est, quae poena quaedam est; in secunda ostendit modum quo quaedam peccata, etsi non omnia, poenae peccatorum dici possunt ratione causae, quae est subtractio gratiae, ibi: et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici poena, non tamen omne potest dici poena peccati; in tertia excludit quamdam objectionem, ibi: sed cum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quae peccata sunt, essentialiter esse poenas peccati.

In nullo tamen praeiudicium fieri veritati putatur.

Hic ostendit ipsamet peccata poenas peccatorum esse: et circa hoc tria facit: primo proponit quod intendit; secundo probat universaliter in omni genere peccatorum, ibi: quod autem quaedam peccata poenae sint... Evidenter tradit Augustinus; tertio probat specialiter in quibusdam generibus peccatorum, in quibus magis manifestum est, ibi: praeterea nullatenus ambigendum est quaedam peccata absque ullo scrupulo poenas esse.

Illud diligenter annotandum. Hic removet quamdam dubitationem ex dictis Augustini supra inductis exortam: et circa hoc duo facit: primo ostendit contrarietatem inter dicta Augustini et Hieronymi; secundo ponit solutionem, ibi: ad quod dici potest, quod Augustinus secundum statum huius miseriae... Illud tradidit.

Hic quinque quaeruntur: 1 utrum unum peccatum possit esse causa alterius peccati; 2 si passio possit dici peccatum; 3 si peccatum potest esse poena peccati; 4 si omnis poena pro aliqua culpa in homine sit; 5 de distinctione bonorum quae in fine distinctionis innuitur.

|a1 Articulus 1: Utrum peccatum unum possit esse causa alterius peccati.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse causa peccati. Quod enim nihil est, non videtur habere rationem causae. Sed peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant, ut supra in praecedenti dist. Ex verbis Augustini habitum est. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

AG2

Praeterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est necessarium, non est voluntarium, ut Augustinus dicit: et quod non est voluntarium, non est peccatum. Ergo illud quod sequitur ad alterum sicut ad causam, non est peccatum, et ita peccatum causa peccati esse non potest.

AG3

Praeterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed peccatum unum contrariatur alteri, sicut avaritia prodigalitati. Ergo peccatum non potest esse causa peccati, ad minus cujuslibet.

AG4

Praeterea, peccatum non potest esse causa peccati, nisi secundum quod ex peccato praecedenti aliquis inclinatur ad sequens. Sed non fit hoc, nisi secundum quod ex peccato praecedenti relinquitur dispositio vel habitus. Cum ergo dispositio et habitus non inclinent nisi ad actus similes in specie illis actibus ex quibus generantur, videtur quod nullum peccatum possit esse causa peccati, nisi forte illius quod est sibi simile in specie.

AG5

Praeterea, Philosophus in 5 phys.

Probat quod motus non potest esse ad motum, quia sic in infinitum abiretur. Ergo et eadem ratione si peccati causa esset peccatum, in infinitum iretur: quod est impossibile.

SC1

Sed contra, Rom. 1, 26, dicitur: propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae, scilicet propter superbiam. Sed superbia peccatum est, et similiter ignominiosa passio de qua loquitur. Ergo peccatum est causa peccati.

SC2

Praeterea, comparatio matris ad filiam, est comparatio causae ad causatum. Sed unum peccatum dicitur esse filia alterius, ut Gregorius dicit.

Ergo unum peccatum est causa alterius.

CO

Respondeo dicendum, quod unum peccatum potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causae: scilicet secundum modum causae efficientis, finalis et materialis. Per modum causae efficientis dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per accidens quidem ex parte aversionis, unde habet rationem mali: malum enim non habet causam nisi per accidens; et dico per accidens, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens.

Prohibens autem peccatum est ipsa gratia, quae conservat animam in sua rectitudine; gratiam autem peccatum tollit; unde per accidens est causa peccatorum quae accidunt subtracta gratia: et per hunc modum quodlibet peccatum mortale causa cujuslibet esse potest. Potest etiam hic modus causandi reduci aliquo modo ad genus causae formalis: sicut enim gratia est principium formale actus gratia informati; ita et privatio gratiae, ex qua peccatum procedit, est quasi forma ejus cujus causa esse potest. Sed per se causa quasi efficiens unum peccatum alterius est ex parte conversionis, inquantum ex actu peccati relinquitur quaedam dispositio vel habitus in anima, inclinans iterum ad peccatum; sed hoc modo peccatum non est causa cujuslibet peccati, sed tantum ejus quod est simile in specie, sicut luxuria luxuriae, et sic deinceps.

Per modum autem causae finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum unum peccatum advocat aliud in suum finem: sicut quando aliquis occidit hominem, ut vindictam ex eo sumat, hic ad finem irae, qui est vindicta, advocatur homicidium: et hoc modo quodlibet peccatum potest ex alio causari, quia etiam potest aliquis actum prodigalitatis exercere ad tempus, ut avaritiae finem consequatur; sed tamen ut in pluribus per hunc modum quaedam magis sunt nata ex quibusdam generari, sicut homicidium ex ira, et mendacium ex avaritia; unde dicuntur hujusmodi peccata quae ex aliis saepius solent hoc modo provenire, eorum filiae esse. Per modum vero causae materialis unum peccatum est causa alterius, quando unum peccatum ministrat materiam alteri; et sic gula est causa luxuriae; quia venter mero aestuans, facile in luxuriam spumat, ut dicit Hieronymus: sicut etiam avaritia est causa dissensionis, inquantum multiplicat temporalia, quae litis materia sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum ex parte aversionis nihil est; et ideo ex hac parte non potest esse causa alicujus, nisi per accidens, ut dictum est; sed ex parte conversionis aliquid est, et sic potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causae, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex causa sequitur effectus secundum conditionem causae et effectus: quia in quibusdam necessario, et in quibusdam non, sed ut in pluribus, sicut est in rebus naturalibus, quia causa naturalis impediri potest.

Similiter etiam in moralibus multo minus oportet quod ex causa de necessitate effectus sequatur: quia in his nihil est causa completa, nisi adjuncto voluntatis actu, et subtracto omni impedimento: et quod dicitur, quod ad causam de necessitate sequitur effectus, intelligitur de causa completa non impedita.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unum contrariorum non est causa alterius per se, sed per accidens esse nihil prohibet; sicut frigidum calefacit, ut in 8 phys. Dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illo modo quem objectio tangit, peccatum non est causa peccati, nisi similis in specie; sed sunt et alii modi quibus unum peccatum est causa alterius: et ideo ex insufficienti procedit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod si peccato per se inesset quod haberet pro causa aliud peccatum, in infinitum iretur: quia sic oporteret quod omni peccato conveniret; sed hoc peccato accidit ut ex alio peccato causetur; et ideo non oportet in infinitum abire; sicut etiam motui accidit ut unus motus sit causa alterius; est tamen ponere primum motum qui non est causatus ab alio motu.

la2 Articulus 2: Utrum passio possit esse peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio possit esse peccatum. Motus enim sensualitatis passio quaedam est. Sed motus sensualitatis inordinatus peccatum est, ut supra dictum est. Ergo passio potest esse peccatum.

AG2

Praeterea, ira passio quaedam est. Sed ira est unum de septem capitalibus peccatis, et potest esse mortale peccatum; et similiter invidia. Ergo passio potest esse peccatum.

AG3

Praeterea, omne quod contrariatur et pugnat contra rationem, est peccatum: quia, ut dicit Augustinus, nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum. Sed passiones ad rationem pugnant, ut dicit Dionysius. Ergo passiones sunt peccata.

AG4

Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis, ut dicit Philosophus.

Sed propter superabundantiam passionum quae ad medium non reducuntur, a medio virtutis aliquis recedit, et peccatum incurrit. Ergo passiones peccatum sunt.

AG5

Praeterea, meritum et demeritum, cum sint opposita, in idem genus reducuntur. Sed passionibus contingit mereri, sicut patet in martyribus.

Ergo et passionibus contingit demereri; et ita passiones peccatum esse possunt.

SC1

Sed contra, non contingit esse peccatum nisi illud cuius principium est in nobis. Sed passionum principium non est in nobis. Ergo passiones non sunt peccata.

SC2

Praeterea, secundum peccata aliquis vituperatur.

Sed secundum passiones neque laudamur neque vituperamur, ut in 2 ethic. Dicitur: non enim vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliter quam debet. Ergo passio non potest esse peccatum.

CO

Respondeo dicendum, quod cum homo non inquinetur per peccatum, nisi per illud quod ab homine est, ut Matth. 15, 18, dicitur: quae procedunt de homine, haec sunt quae coinquant hominem non potest esse quod passio, inquantum passio, peccatum sit; quia passio non est a patiente inquantum huiusmodi, sed in patiente ab alio inducitur.

Sed tantum per accidens contingit passionem esse peccatum, secundum quod operatio voluntatis, per quam principium nostrorum actuum sumus, aliquo modo ad passionem se habet. Sed ad diversas passiones diversimode se habet. Sunt enim quaedam passiones quae sunt passiones tantum, sicut praecipue patet in passionibus corporalibus, quae ab exteriori infliguntur, ut sectio, et adustio; vel ab aliquo etiam principio interius agente, etiam naturali, ut febris, vel aliquid huiusmodi; et ad has passiones se habet voluntas sicut causans eas, sicut est in passionibus sponte assumptis, vel sustinens eas libenter propter aliquem finem; et sic contingit in his passionibus meritum, si sint decentes; et demeritum, si sint indecentes. Quaedam autem passiones sunt quae non sunt purae passiones, sed sunt simul et passiones et operationes quaedam, sicut patet in passionibus quae dicuntur operationes animae: sentire enim, ut vult Philosophus in 2 de anima, pati quoddam est; sed hoc verum est, inquantum sentire perficitur per hoc quod visus a sensibili movetur, recipiendo speciem ejus qua informatur, et operationem propriam exercet; et ita est in omnibus potentiis passivis, quales sunt omnes potentiae sensitivae partis, et etiam intellectivae, praeter intellectum agentem, et praeter virtutes motivas organici affixas; unde et intelligere quoddam pati est, et velle, et appetere; propter quod ira, et huiusmodi, passiones animae dicuntur, quamvis in his magis vel minus proprie nomen passionis sumatur, secundum quod plus et minus acceditur ad transmutationem corporalem; quae quidem consequens est in ira et invidia, et huiusmodi; vel etiam secundum materiales qualitates, ut calidum et frigidum, et huiusmodi. In sensu autem est secundum species in organo materiali spiritualiter et non materialiter receptas; sed in intellectu secundum receptionem pure spiritualem; et

ideo illae passiones quae plus de ratione passionis habent, minus sunt in potestate nostra; et propter hoc specialius passiones dicuntur. In omnibus tamen his non est peccatum, nisi secundum quod voluntas aliquo modo circa eas se habet imperando, inquantum sunt operationes quaedam; vel etiam acceptando, secundum quod sunt passiones.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod motus sensualitatis non est peccatum, nisi secundum quod in potestate voluntatis est, ut supra dictum est, et non inquantum est passio quaedam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nomen irae, secundum propriam impositionem, passionem quamdam significat; sed postea transumptum est ad significandum vitium quoddam; cum enim virtutes quaedam, quamvis sint medietates, magis opponantur quibusdam extremis quam aliis (sicut mansuetudo magis opponitur irae quam defectui ejus), contingit quod vitia opposita talibus virtutibus nominantur nomine passionum ad quas refrenandum praecipue virtutes ordinantur; et hoc modo ira secundum quod vitium nominat, non est nomen passionis, sed actus, vel habitus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod passio non pugnat contra rationem quasi per se oppositum virtuti, qua ratio perficitur; sed quia per se opponitur medio, quod virtus et ratio in passionibus statuit; sicut etiam nigredo pallori et rubedini opponitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod propter abundantiam passionum dicitur vitium esse, sicut propter causam materialem; sed per se vitium est in actu aliquo deformi circa passiones illas; et ideo non oportet quod passiones secundum se vitia sint.

RA5

Ad quintum dicendum, quod passionibus sancti non meruerunt, nisi secundum quod eas voluntarie sustinuerunt, et propter Deum; et ita etiam possunt esse demeritoriae, inquantum voluntas alio modo ad eas se habet.

¶a3 Articulus 3: Utrum peccatum unum possit esse poena alterius peccati.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati. Omnis enim poena ordinata est, et a Deo est. Sed nulla culpa ordinem habet, nec a Deo est. Ergo culpa poena esse non potest.

AG2

Praeterea, causa et effectus non incidunt in idem. Sed culpa est causa poenae. Ergo non potest esse idem culpa et poena.

AG3

Praeterea, poena ordinatur contra culpam, ut medicina ejus; poenae enim medicinae quaedam sunt, ut in 2 ethic. Dicitur. Sed peccatum peccato medicina non est, quia praecedens peccatum per sequens non curatur, sed magis sequens peccatum in peccatum inclinatur. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

AG4

Praeterea, si peccatum punitur peccato, aut convenit omni peccato, aut quibusdam peccatis tantum. Si convenit omni peccato, ergo erit abire in infinitum in peccatis, ita quod post quodlibet erit aliud peccatum. Si autem non sit commune in omnibus peccatis; sed ultimum peccatorum non punitur peccato, sed tantum poena aeterna: cum primum peccatum puniatur peccato, et poena aeterna, ultimum peccatum minus puniatur quam primum, quod duobus poenis punitur. Contingit autem quod ultimum peccatum est gravius quam primum. Ergo gravius peccatum minus punitur; quod videtur injustum.

AG5

Praeterea, nullus punitur in eo quod libenter facit. Sed quicumque peccat, peccatum voluntarie et libenter facit. Ergo nullus punitur in hoc quod peccat; et ita peccatum non est poena peccati.

SC1

Sed contra, Augustinus in Lib. 1 confess.

Dicit: jussisti Domine, et sic est, ut ipse sibi poena sit omnis inordinatus animus. Sed inordinatus animus est malum. Ergo est poena.

SC2

Praeterea, quod aliquis privetur maximo bono, non potest esse sine poena. Sed peccatum est aversio ab incommutabili bono. Ergo peccatum est poena.

SC3

Ad hoc etiam sunt multae auctoritates in littera inductae.

CO

Respondeo dicendum, quod contingit idem esse culpam et poenam, non tamen secundum eandem rationem; quia omnis poena, inquantum poena est, voluntati contraria invenitur; omnis autem culpa voluntarii rationem habet. Contingit autem quod illud quod est culpa, dicatur poena tripliciter. Uno modo ratione effectus, quia

scilicet naturam corrumpit, et gratiam subtrahit, quae poenae quaedam sunt; sed hoc contingit dupliciter. Uno enim modo culpa causat poenam ex parte aversionis, in quantum scilicet per culpam quis privatur gratia, et Deum amittit, et naturae bonum in eo corrumpitur. Alio modo ex parte conversionis; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod quaedam peccata passionem quamdam annexam habent, ut ira, et invidia, et aliquid hujusmodi; quia ex inordinato vindictae desiderio corpus imaginationi obediens, et affectui, quadam passione concitatur, quae ira dicitur materialiter loquendo, et hoc affectionem habet. Alio modo ex eo quod actus peccati sine labore non exercetur: propter quod Sap. 5, 7, dicitur: ambulavimus vias difficiles. Alio modo peccatum poena dicitur, in quantum effectus cujusdam poenae est: ex hoc enim quod aliquis mortaliter peccat, ut dictum est, gratia privatur: et quia per gratiam continebatur ne in peccatum rueret, fit ei ipsa subtractio gratiae quaedam causa sequentis peccati, in quod cadit, auxilio gratiae destitutus: et simili modo dici potest de omni alio auxilio quod Deus hominibus impendit, ne in peccatum cadant, sicut sunt impedimenta peccandi exteriora, sicut dicitur Osee 2, 6: sepiam viam tuam spinis: et haec quidem auxilia, quae sunt impedimenta peccandi, quandoque subtrahuntur merito praecedentis peccati, ut sic homo in peccatum liberius ruat. Tertio modo potest dici id quod est culpa, esse poena, non ratione alicujus praecedentis vel sequentis, sed ratione ipsius actus deformis: nulli enim dubium est quin ex conjunctione inconvenientium quaedam poena sit homini, ut patet etiam in exterioribus quod si quis maximae auctoritatis indecenti habitu indueretur, hoc sibi poena esset: unde nec sine poena potest esse quod actio deformis et rectitudine rationis privata, in ipsa natura rationali inveniatur: et ideo talem actionem facere poenale quoddam est. Sed tamen non ab eodem habet quod sit poena et culpa: in quantum enim a voluntate progreditur, culpae rationem habet; sed in quantum praeter intentionem voluntatis ipsam animam deturpat, sicut res indecens sibi, poenae rationem accipit: hic tamen modus ad primum reduci potest, ipsa enim deturpatio est quidam peccati effectus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnis poena a Deo est, sed non eodem modo. Est enim quaedam poena a Deo sicut ab agente, sicut sunt poenae sensus, quae per quamdam actionem causantur: oportet enim omnis actionis reductionem in primum agens fieri sicut in causam. Quaedam vero poenae sunt a Deo non sicut ab agente, sed potius sicut a non agente, ut subtractio gratiae: ex eo enim quod Deus gratiam non influit, causatur in isto gratiae privato. Utroque autem modo invenitur poena annexa culpae: quia illa poena quae efficitur per peccatum ex parte suae conversionis, est poena sensibiliter hominem affligens, ut irae perturbatio, et labor inordinatus in peccato; et hoc quidem a Deo est, et juste ordinatur, ut qui delectationem contra Dei ordinationem appetit, praeter suam intentionem afflictionem incurrat in hoc etiam ubi propriae libidini obsequitur. Illius autem poenae quae est subtractio gratiae, quae est effectus unius peccati et causa alterius, est causa Deus, sicut non agendo, et similiter aliarum poenarum similium: et hoc constat juste ordinatum esse, ut qui contraria gratiae appetit, gratiam amittat; et Dei auxilium, qui contra Deum agit: et per hunc etiam modum est causa poenae illius quae est ipse actus deformis peccati: non quia ipsum causet, sed quia ipsum permittit, eum non impediendo: et hoc etiam similem justitiae ordinem cum praedictis habet; hujusmodi autem ordinis causa Deus est. Ex quo patet quod id quod culpa et poena dicitur, secundum quod ad peccantem refertur, ut ab eo voluntarie exiens, in quo ratio culpae consistit, inordinationem habet; sed secundum quod habet rationem poenae, ut a Deo, ordinatum est debito ordine justitiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod causa et effectus respectu ejusdem non incidunt in idem, secundum eundem modum causae (quia secundum diversa genera causarum etiam hoc non est inconueniens ut idem sit ejusdem causa et causatum, sicut finis est causa efficientis, et efficiens est causa finis); sed respectu diversorum non est inconueniens ut etiam secundum idem genus causae aliquid sit causa unius, et causatum ab altero: et ita etiam nihil prohibet aliquid quod est culpa, esse poenam alterius peccati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena ordinatur ut medicina ad culpam, sed non semper ut medicina illius qui peccavit (quod enim latro suspendatur, non est ad correctionem ejus; similiter quod homo in inferno damnatur), sed quandoque ordinatur ad culpam ut medicina alterius; sicut fur suspenditur in bonum totius communitatis ne passim furta committantur; et aliquis in inferno damnatur ad decorem universi, ne aliquid inordinatum remaneat, si culpa per poenam non ordinetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc est per accidens quod ultimum peccatum per aliud peccatum non punitur, quia scilicet vel vita peccantis finitur, vel etiam animus ejus per poenitentiam in melius immutatur; sicut etiam et primum peccatum tollit gratiam quam secundum non tollit, quia eam non invenit, sed tolleretur si inveniret; et similiter est in proposito.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in actu peccati est aliquid quod peccator vult, ut delectationem; aliquid vero est quod non vult, immo praeter intentionem ejus accidit, ut corruptio naturae consequens, vel etiam ipsa indecentia actionis; et ideo in hoc quod libenter fecit, punitur, dum ex hoc quod libenter facit, aliquid accidit praeter intentionem ejus, quod voluntati ejus adversatur.

Ja4 Articulus 4: Utrum omnis poena infligatur pro peccato.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnis poena infligatur pro peccato. Quia, ut Augustinus super Cant. Deuter. Dicit, quinque modis flagella contingunt: vel ut justis merita per patientiam augeantur, ut job; vel ad custodiam virtutum, ne superbia tentet, ut Paulo; vel ad corrigendum peccata, ut mariae lepra; vel ad initium poenae, ut Herodi, quatenus hic videatur quid in inferno sequatur; vel ad gloriam Dei manifestandam, ut de caeco nato. Sed tres istorum modorum non ostendunt poenam pro peccato aliquo infligam.

Ergo non omnis poena pro peccato infligitur.

AG2

Praeterea, de Christo dicitur 1 Petr. 2, 22: qui peccatum non fecit: et tamen multas poenas sustinuit. Ergo non omnis poena pro culpa infligitur.

AG3

Praeterea, dicitur quod omne peccatum est poena secundum primum modum nec tamen omne peccatum est poena peccati, ut ibidem dicitur. Ergo non omnis poena est poena peccati.

AG4

Praeterea, culpa virtuti opponitur; et sicut virtuti debetur praemium, ita et culpae poena.

Sed virtus non habet praemium in his temporalibus bonis, sed in aeternis. Ergo nec culpa per amissionem temporalium bonorum punitur a Deo.

Cum ergo sint quaedam poenae in amissione horum bonorum, videtur quod quaedam poenae non sint pro culpis infligtae.

AG5

Praeterea, frequenter via impiorum prosperatur, ut hierem. 12 dicitur, et job 21, et e contrario justis in afflictione sunt. Hoc autem non esset, si poena culpae tantum redderetur. Ergo non omnis poena culpae alicui redditur.

SC1

Sed contra est quod Gregorius in oratione dicit: nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas. Sed omnis poena nocendum quoddam est. Ergo poena esse non potest nisi ubi dominetur iniquitas.

SC2

Praeterea, Hieronymus dicit: quidquid patimur peccata nostra meruerunt. Sed omnis poena passiva, est corruptio boni, ut supra dictum est.

Ergo omnis poena pro merito peccati redditur.

CO

Respondeo dicendum, quod nullus punitur nisi in eo quod aliquo privatur quod sibi bonum est. Sciendum est autem, quod aliquid est bonum homini dupliciter: vel secundum naturam propriam, in quantum scilicet homo est; vel secundum naturam communem, in quantum est animal vel vivum, vel aliquid hujusmodi. Et quia homo est id quod est in quantum rationalis et intellectum habens; ideo bona ei, in quantum homo est, principalia sunt ea quae sunt secundum rationem bona, ut virtutes, in quibus natura intellectiva perficitur, et ex privatione horum bonorum nullus poenam habet, nisi propria culpa. Sunt autem secundario modo bona rationis, quae ad opus virtutis organice et instrumentaliter deserviunt, ut sanitas corporis et res exteriores. Hujusmodi autem non sunt simpliciter bona rationis, sed secundum aliquam mensuram, prout scilicet ad opus virtutis adjuvant; unde Philosophus dicit in 10 ethic., quod superabundantia divitiarum, quae ad opus virtutis impedit, bona fortuna dicenda non est, sed mala. Unde si aliquis privatur his bonis quantum ad id quod non proficit ad opus virtutis, sed magis deficit, talium bonorum privatio non est poena hominis in quantum est homo, sed quando privatur eis quibus indiget ad opus virtutis; unde dicitur Proverb. 30, 8: divitias et paupertatem ne dederis mihi. Unde nullus nisi pro culpa punitur in subtractione horum bonorum in quantum virtuti necessaria sunt; unde psalm. 36, 25: junior fui, etenim senui, et non vidi justum derelictum, nec semen ejus quaerens panem. Si autem consideretur homo secundum naturam communem, sic omnia bona corporis, et etiam exteriora, sunt bona sibi; unde quaelibet privatio horum bonorum quaedam poena est sibi. Non autem omnis talis poena inducitur pro peccato proprio ipsius, sed tamen semper aliquod peccatum sequitur, ad minus peccatum naturae: quia nisi humana natura per peccatum originale infecta esset, nullam molestiam vel defectum homo in his pateretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo hic ad augmentum meriti flagellatur, non est sibi poena in quantum est homo, sed bonum ejus: tamen est poena sibi in quantum naturam animalem habet; et ideo talis poena non sequitur culpam propriam illius qui peccat, sed culpam naturae infectae, quae si facta non esset, homines sine hujusmodi molestiis ad perfectum meriti pervenirent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus nullo modo poenam habuit aliquam quae esset poena hominis in quantum est homo: quia in bonis rationis superabundavit, nec aliquem defectum in eis passus est. Habuit tamen poenam aliquam quantum ad naturam communem; et ideo non oportuit quod esset aliqua culpa in eo, sed quod aliqua culpa praecessisset in natura humana; unde dicitur isa. 53, 8: propter peccata populi mei percussus eum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod dicitur, quod non omne peccatum est poena peccati; intelligendum est peccati alterius. Primum enim peccatum effective et causaliter poena dici potest, inquantum corruptio naturae, quae per illud fit, quaedam poena est; non autem poena alterius praecedentis peccati, sed ipsiusmet peccati quod talem corruptionem inducit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut virtus non habet per se praemium in his temporalibus bonis, sed per accidens, secundum quod talibus indiget ad virtutis actum; ita etiam nec culpa in his punitur quasi essentiali poena, sed quadam accidentali, secundum quod subtractio horum bonorum temporalium in detrimentum etiam spiritualium redundat, quatenus poena hic incipiat, et in futuro terminetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc quod impii prosperitatem habent, frequenter in eorum malum est, ut ex dicto Philosophi inducto patet; unde in hoc ipso puniuntur. Similiter etiam et quod justii in adversitatibus sunt, in eorum bonum cedit, quia per hoc ad virtutem proficiunt; unde non est eis poena, praecipue inquantum homines sunt, sed quasi pro praemio redditum.

la5 Articulus 5: Utrum distinctio bonorum sit conveniens.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponitur distinctio bonorum, ut quaedam dicantur bona ex genere, et quaedam ex fine, et ex causa. Quod enim alicui convenit secundum genus suum, non poterit removeri ab eo per aliquam differentiam additam: quaecumque enim differentia animali addatur, semper in eo sensibile remanebit. Sed reficere esurientem et similes actus quos dicit bonos ex genere, male fieri possunt, ut si propter inanem gloriam fiant. Ergo inconvenienter boni ex genere dicuntur.

AG2

Praeterea, sicut se habet malum ad genus mali; ita et bonum ad genus boni. Sed actus qui sunt ex genere mali, nullo modo boni esse possunt, ut occidere innocentem, vel aliquid hujusmodi.

Ergo nec illi actus qui mali esse possunt, ex genere boni dicendi sunt.

AG3

Praeterea, cuilibet generi respondet sua species.

Si ergo est aliquis actus bonus ex genere, debet assignari aliquis actus bonus ex specie; quod cum praetermittatur, videtur distinctio insufficientis.

AG4

Praeterea, bonum est ex fine, ut in 3 metaph.

Philosophus dicit. Sed materia et finis non incidunt in idem, ut in 2 physic.

Dicitur. Videtur ergo quod inconvenienter dicantur actus super debitam materiam cadentes, ex genere boni.

AG5

Praeterea, materia actus est objectum ejus.

Objectum autem habet rationem finis. Ergo si dicitur actus bonus ex genere ex materia debita super quam cadit, videtur quod inconvenienter distinguitur bonum ex genere, et bonum ex fine.

SC1

Sed contra, genus sumitur ex materiali principio, ut Avicenna dicit. Si ergo aliquis actus ex materia super quam cadit, bonitatem habet, convenienter ex genere bonus dicitur.

SC2

Praeterea, quod omnibus existentibus in aliquo genere convenit, eis ex natura generis sui competit.

Sed actibus cadentibus super debitam materiam secundum ordinationem sui generis, quaedam bonitas convenit.

Ergo convenienter boni ex genere dici possunt.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dionysius dicit, in substantiis omnibus invenitur essentia, virtus, et operatio.

Horum autem talis est ordo, quod virtus ab essentia, et operatio a virtute procedit: et quia quod a bono procedit, non potest esse nisi bonum, ideo sicut essentia et virtus bona sunt, ita et operatio, secundum quod a virtute agentis procedit. Sed quia virtus in voluntarie agentibus ad multa se habet, ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet; sed propria determinatio actus est ex objecto: unde si objectum sit proportionatum, actus ex ipso objecto quamdam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia prima determinatio qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis; ideo hujusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes, dicuntur boni ex genere. Sed quia actum aliquem circa idem objectum contingit diversimode se habere, ideo adhuc actus ex objecto determinatus, est ulterius determinabilis per alias circumstantias: quae si convenientes fuerint, ex eis quamdam ulteriorem bonitatem recipiet, et dicitur bonus ex circumstantiis, quousque perveniatur ad perfectam bonitatem actus, quae est per informationem habitus; et tunc dicitur bonum virtutis. Sic ergo patet ratio distinctionis bonitatis actuum quae in littera ponitur, et quomodo hae bonitates ad invicem se habeant. Prima enim bonitas, quae est ex essentia actus, communis est omnibus actibus: unde ipsa substernitur

omnibus aliis bonitatibus; inter quas primo supervenit sibi bonitas quae est ex debita materia; super quam iterum inducitur alia bonitas quae est ex fine, et aliis circumstantiis, et ex forma habitus: et secunda bonitate subtracta, non potest esse tertia; sed tamen posita secunda, non necessario tertia ponitur: et ideo contingit actum habere bonitatem ex materia, et tamen eum male fieri propter indebitas circumstantias.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa bonitas quae est ex genere, manet in actu, quantumcumque per alias circumstantias indebitas deordinetur; sicut etiam quantumcumque ab anima tollatur gratia, remanet in ea bonitas naturae: unde non dicitur actus qui est bonus ex genere, male fieri, quia privetur ab eo bonitas sui generis, sed quia privatur bonitate circumstantiarum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unus defectus sufficit ad hoc quod malum aliquid esse dicatur; sed non una perfectio sufficit ad hoc quod simpliciter sit bonum: quia bonum contingit ex una et perfecta causa: sed malum ex particularibus defectibus, ut dionysius dicit: et ideo illud quod est bonum ex genere, non est necessarium quod simpliciter sit bonum: sed potest male fieri: quod autem est malum ex genere, simpliciter est malum, nec bonum fieri potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut genus determinatur per speciem; ita etiam bonum in genere determinatur per bonitatem quae est ex fine et ex aliis circumstantiis: et ideo illud bonum quod est ex fine et circumstantiis, respondet bono quod est in genere, sicut species generi: unde et ejus praedicationem recipit: pascere enim esurientem propter Deum, est pascere esurientem; sed non convertitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod est duplex materia: ex qua, vel in qua, et materia circa quam: et primo modo materia dicta non incidit in idem cum fine: sed secundo modo est idem cum fine: quia objectum finis actus est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod actus aliquis habet duplicem finem: scilicet proximum finem, qui est objectum ejus, et remotum, quem agens intendit: et ideo cum bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto, quem agens intendit.

EX

Istas poenas pauci vident. Rationem hujus reddit Philosophus in 9 ethic.; quia natura intellectualis, quae suis bonis per hujusmodi destituitur, occulta est; sed natura exterior magis apparet: unde magis est creditum a sensibilibus hominibus se esse hoc quod sunt propter naturam sensibilem, quam per naturam intellectualem: et hoc ideo quia quod nocet eis secundum intellectualem naturam, non reputant poenam, sed solum quae nocent secundum naturam exteriorem eis notam; quamvis e contrario sit secundum rei veritatem.

Enumerat multa quae peccata sunt, et poena peccati. Intelligendum est de his quae sunt in genere culpa; alias falsum esset: quia quaedam sunt tantummodo poenae, et nullo modo culpa.

Ponit Deus offendiculum, dum scilicet impedimenta peccati non subtrahit.

Non tamen potest dici poena peccati, scilicet alterius: quia illa poena quae sequitur, ejusdem peccati poena est quod eam effecit.

Nec tamen in quantum peccata sunt, a Deo sunt.

Quia peccata sunt aliquid, in quantum a voluntate procedunt; sed poena peccata fiunt, secundum quod invenitur in eis aliquid voluntati repugnans, ut dictum est.

Vel de homine secundum statum liberi arbitrii.

Ista solutio non videtur conveniens: quia praecepta legis homini post peccatum data sunt, de quibus Hieronymus locutus est.

|+d37.q1 Distinctio 37, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam tractavit illam opinionem quae ponebat, actus peccatorum, in quantum sunt, bonos esse, et a Deo, in hac distinctione prosequitur aliam opinionem oppositam, quae ponit eos nullo modo a Deo esse; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur istam opinionem quantum ad hoc in quo a praecedenti differt; in secunda determinat quoddam in quo ambae opiniones conveniunt, quod scilicet Deus, quamvis non sit auctor malorum quae sunt culpa, est tamen auctor poenarum, ibi: cum igitur omnes in hoc consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine poenas sicut peccata generaliter includas.

Circa primum tria facit: primo narrat eorum opinionem; secundo ponit responsiones eorum ad rationes, quibus alia opinio innitebatur, ibi: illa quoque Augustini verba... De naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt; tertio ponit rationes ad impugnandum praedictam opinionem, ibi: ex quo colligitur res aliquas esse quae

a Deo non sunt. Et circa hoc tria facit: primo ponit rationes contra primam opinionem; secundo ex dictis concludit quoddam quo ista opinio innititur contra objectiones quae possent fieri, ibi: ideoque cum dicitur Deus esse auctor omnium quae sunt, bonorum, isti subintelligi volunt; tertio utriusque opinionis iudicium lectori relinquit, ibi: intendant diligenter his verbis praemissarum assertores sententiarum.

Prima dividitur in duas, secundum duas rationes; secunda incipit ibi: in hoc autem verbo superiorum sententiae recte opponitur.

Hic est triplex quaestio. Prima de existentia peccati. Secunda de causa ejus. Tertia de causa poenae.

Circa primum duo quaeruntur: 1 utrum peccatum sit substantia vel natura aut res quaedam; 2 utrum omne quod est, quocumque modo sit, a Deo sit.

¶a1 Articulus 1: Utrum peccatum sit substantia vel natura quaedam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit substantia vel natura. Nihil enim existens in altero sicut in subjecto, substantia est, ut per definitionem substantiae patet. Sed peccatum, quocumque modo sumatur, in peccante est sicut in subjecto. Ergo non est substantia vel natura.

AG2

Praeterea, peccatum malum quoddam est.

Sed dionysius probat, quod malum non est neque in universali natura neque in particulari. Ergo peccatum non est natura quaedam.

AG3

Praeterea, quod corrumpit naturam, non videtur esse natura. Sed peccatum naturam corrumpit, ut supra habitum est. Ergo peccatum non est natura.

AG4

Praeterea, a formali principio res in speciem trahitur. Cum igitur ens dicatur esse res vel natura, secundum quod ad aliquam speciem determinatum est, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae, videtur quod id quod caret principio formali, res vel natura dici non possit. Sed dicitur peccatum per privationem formae; est enim privatio modi, speciei, et ordinis, ut Augustinus dicit. Ergo peccatum res vel natura dici non potest.

AG5

Praeterea, omnis res vel natura ordinem aliquem habet in universo. Sed ex hoc aliquid dicitur peccatum quia inordinatum est. Ergo peccatum non est res vel natura.

SC1

Sed contra, quidquid est in aliquo decem praedicamentorum, est res vel natura. Sed peccata in aliquo genere collocantur: quia habitus peccatorum in genere qualitatis sunt, et actus peccatorum in genere actionis. Ergo peccata res vel naturae quaedam sunt.

SC2

Praeterea, contraria in idem genus reducuntur.

Sed peccatum virtuti contrariatur. Cum igitur virtus sit in genere rei et naturae, videtur quod peccatum res quaedam vel natura sit.

CO

Respondeo dicendum, quod substantia dupliciter dicitur, ut ex 5 metaph.

Patet. Uno enim modo dicitur substantia, secundum quod significat rationem primi praedicamenti: et hoc est vel forma, vel materia, vel compositum, quod per se in genere est. Alio modo dicitur substantia illud quod significat quid in omnibus rebus, sicut dicimus, quod definitio significat rei substantiam: et hoc modo quidquid positive dicitur, in quocumque genere sit, substantia est vel substantiam habet; sic enim substantia pro essentia sumitur. Primo ergo modo accipiendo substantiam, nullo modo dubium est peccata substantias non esse: quia nec etiam virtutes substantiae hoc modo sunt, cum in genere substantiae non sint neque sicut principia neque sicut principiata. Sed secundo modo accipiendo substantiam, potest esse dubium, utrum peccatum substantia sit; eo quod in actu peccati duo est considerare: scilicet ipsum actum, qui essentia quaedam est in eo quod actus est, et sic proculdubio substantia est: vel etiam ipsam privationem ordinis per quam malus est: et quia privationes essentiam non habent, ideo ex parte ista peccatum substantia non est: et quia peccatum dicitur peccatum, secundum quod privatum est debito ordine; ideo peccatum absolute loquendo dicitur substantia non esse; sed tamen in quantum actus est, substantia est. Similiter etiam nomen naturae multipliciter dicitur, ut boetius dicit.

Primo enim modo dicitur natura, secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura definitur omne id quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo prout tantum substantiis convenit: et sic natura dicitur esse quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur natura quod est principium motus vel quietis in eis in quibus per se est, et non secundum accidens. Quarto modo unumquodque informans specifica differentia dicitur natura. Secundo igitur et tertio modo peccata natura dici non possunt: quia in genere substantiae non sunt, ut dictum est; neque iterum principium motus sunt, sed potius motus vel actiones quaedam: et quod plus est, etiam tertio modo accipiendo naturam, nec secundum naturam dici possunt: quia peccatum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod naturaliter sibi inest; unde et peccatum hominis est per recessum a rectitudine

rationis, quae naturaliter homini convenit. Sed primo modo et quarto quodammodo potest dici natura peccatum, et quodammodo non: quia secundum quod est actus quidam, est ens quoddam quod intellectu capi potest, et aliqua differentia ad speciem determinatur: sed in quantum rationem peccati habet ex privatione rectitudinis, neque ens est neque differentiam habet, sed per privationem debitae formae dicitur. Similiter autem et nomen rei dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse; ut dicit Avicenna distinguens entis et rei significationem.

Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen rei, ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a reor reris dicitur: et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator in 4 metaph.

Dicit. Primo ergo modo sumendo nomen rei, peccatum, in quantum est actus, est res quaedam; sed in quantum peccatum est ex privatione ordinis debiti, non est res quaedam, sed privatio; privatio autem res naturae non est, sed rationis tantum. Unde secundo modo accipiendo rem quantum ad utrumque, peccatum res est, scilicet et in quantum est actus, et in quantum privationi subjicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de substantia secundum quod significat rem primi praedicamenti: et hoc modo sumendo substantiam, peccatum nullo modo substantia est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse in natura aliquid dicitur dupliciter: vel sicut pars naturae, sive aliquid aliud ad perfectionem naturae pertinens; et hoc modo malum non est in natura neque universali neque particulari. Vel potest intelligi aliquid esse in natura sicut in subjecto; et hoc modo oportet quod subjectum hujusmodi privationis, quae malum est, natura quaedam sit, ut hoc modo malum in natura esse dicatur; et ideo oportet actum illum in quo deformitas fundatur sicut in subjecto, naturam quamdam esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod naturam unam corrumpit, potest esse natura alterius, sicut natura ignis corrumpit naturam aquae; unde non est inconveniens ut actu quo natura hominis corrumpitur, natura alterius animalis perficiatur: aliquid enim est vituperabile in homine quod est laudabile in leone vel cane; et ideo non est inconveniens ut actus ille natura aliqua ponatur, vel etiam secundum naturam, non quidem hominis, sed alterius.

RA4

Ad quartum ergo dicendum, quod quamvis privatione qua peccatum malum dicitur, privetur forma per quam actus in genere moris bonitatem habet, non tamen privatur forma illa per quam in genere actus remanet: et ideo secundum illam formam res dici potest, in quantum actus est res quaedam. Iterum etiam illa privatio accipitur ut forma ejus, secundum quod in considerationem rationis venit; et ideo ex parte privationis potest dici res, secundum quod res a reor reris dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod impossibile est aliquam rem esse quae omni ordine destituatur; unde et in ipso actu peccati, ut res quaedam est, remanet ordo aliquis et ad agentem et ad finem aliquem intentum ab agente, quod est aestimatum bonum; quamvis privetur ordo ad finem debitum: quam etiam inordinationem Deus inordinatam non relinquit, sed per poenam ordinat.

|a2 Articulus 2: Utrum omne ens sit a Deo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne ens a Deo sit. Verum enim et ens convertuntur.

Sed aliquem peccare est verum, quod non est a Deo. Ergo non omne quod est, a Deo est.

AG2

Praeterea, quidquid est a Deo, per verbum factum est. Sed forma hominis in idolo non est facta per verbum, ut Augustinus dicit; et tamen forma hominis in idolo ens quoddam est. Ergo non omne ens a Deo est.

AG3

Praeterea, de quocumque vere potest dici quod est, ipsum est ens. Sed verum est dicere deformitatem peccati esse. Ergo deformitas peccati est ens. Sed deformitas peccati non est a Deo.

Ergo non omne ens est a Deo.

AG4

Praeterea, omne quod est a Deo, in aliquo similitudinem ejus retinet; quia, ut Dionysius dicit, causata habent causarum suarum contingentes imagines. Sed quaedam sunt quae hominem dissimilem Deo reddunt. Ergo non omne quod est a Deo est.

AG5

Praeterea, cujuscumque agentis operatio reducitur in aliquod aliud agens sicut in causam, illud non est agens per seipsum. Sed quaedam sunt quae per seipsa agunt, quae scilicet dominium suorum actuum habent, ut agentia a

proposito. Ergo operationes eorum non reducuntur in agens aliud prius eis sicut in causam. Sed operationes illae entia quaedam sunt. Ergo non omnia entia sunt a Deo causata.

SC1

Sed contra, boetius dicit quod res aliae dicuntur bonae, inquantum a primo et summo bono sunt, quod Deus est. Quod ergo a Deo non est, bonum non est. Si ergo aliquod ens sit quod a Deo non est, illud omnino bonum non erit. Sed quod est omnino carens bonitate, est summum malum. Ergo erit ponere summum malum; et ita erunt duo principia prima.

SC2

Praeterea, omne ens quod non habet causam, ipsum est primum simpliciter, et est causa tantum.

Sed hoc est impossibile esse nisi unum. Ergo omne aliud ens causam habet. Sed quidquid est causatum, per operationem causae suae in esse productum est. Aut ergo illa causa est causa prima, aut causa secunda. Si est causa prima non habens aliam causam, talis causa solus Deus est: ergo hoc ens de quo loquimur, erit a Deo. Si autem est causa secunda, ergo causa prima vehementius agit in causatum ejus quam ipsamet agat in illud. Ergo omne ens a causa prima procedit, quae Deus est.

CO

Respondeo dicendum, quod ens invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cujus esse est ipsum quod est, quia esse ejus non est receptum, sed per se subsistens. In omnibus autem quae secundum prius et posterius dicuntur, primum eorum quae sunt, potest esse causa; et per se dictum, est causa ejus quod per participationem dicitur: et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem alicujus esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens (quod primum inter entia est), sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliquod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt; et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quamcumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo; sed defectus essendi sit ei a seipso.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verum dupliciter potest considerari. Vel secundum quod fundatur in re; et hoc modo hoc quod dicitur istum peccare, non habet veritatem; immo potius per recessum a veritate peccatum incidit, si sumatur veritas quae in re est, per quam quis implet id quod a Deo ordinatum est. Vel secundum quod completur operatione animae compositionem formantis, in qua est veritas, prout significat vel intelligit rem eo modo quo est: et sic hoc quod est istum peccare, est quoddam ens rationis prout verum dicitur; et sic a Deo est: non enim nisi a Deo esse potest talis rectitudo, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis eam exprimat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod forma hominis in idolo potest dupliciter considerari: vel secundum quod est figura quaedam; et sic proculdubio a Deo est, a quo omnis forma est: vel secundum quod est ordinata ad id quod decens eam non est, vel conveniens sibi, scilicet ad hoc ut adoretur; et secundum hoc a Deo non est: quia secundum hoc nihil est, cum secundum negationem debiti usus hoc dicatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, ens dicitur dupliciter. Uno modo quod significat essentiam rei extra animam existentis; et hoc modo non potest dici ens deformitas peccati, quae privatio quaedam est: privationes enim essentiam non habent in rerum natura. Alio modo secundum quod significat veritatem propositionis; et sic deformitas dicitur esse, non propter hoc quod in re esse habeat, sed quia intellectus componit privationem cum subjecto, sicut formam quamdam. Unde sicut ex compositione formae ad subjectum vel ad materiam, relinquitur quoddam esse substantiale vel accidentale; ita etiam intellectus compositionem privationis cum subjecto per quoddam esse significat.

Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re potius sit non esse; et secundum hoc quod in ratione esse habet, constat quod a Deo est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in creatis contingit esse similitudinem Dei secundum quamcumque perfectionem participatam; et quanto perfectio est nobilior, tanto secundum eam attenditur similitudo expressior. Contingit autem ut aliquid similitudinem Dei amittat quantum ad ulteriorem perfectionem, quod quantum ad primam perfectionem similitudinem retinet; unde in istis, secundum verba dionysii, dicitur esse participatio divinae bonitatis secundum obscuram resonantiam; sicut patet in peccato: quia in actu peccati est aliquid similitudinem divinam retinens, puta corporalis delectatio, vel aliquid hujusmodi a summo bono exemplatum; quamvis non sit ibi similitudo summi boni quae est per gratiam; et ideo secundum hoc quod similitudinem Dei retinent, talia entia a Deo sunt; secundum vero quod a Dei similitudine recedunt, nec entia sunt, nec a Deo sunt, cum omne ens, inquantum est ens, primo enti similetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod operatio illius agentis qui per se agit, oportet ut in primum agens sicut in causam reducat: quamvis enim hujusmodi entia per se agant, quia per propriam naturam et proprium iudicium actus

suos determinant, non tamen a se habent quod agant, sed a primo agente, quod eis et esse et posse et agere confert.

|+d37.q2 Distinctio 37, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de causa peccati; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum ipsius peccati Deus causa sit, absolute loquendo; 2 utrum sit causa actionis in qua deformitas culpae consistit, secundum quod actio est.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus sit simpliciter causa peccati.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod simpliciter peccati Deus causa sit. Quia, ut in Glossa ad Rom. 9, dicitur, Deus operatur in cordibus hominum, et inclinatur voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.

Sed ex hoc dicitur auctor bonorum operum, quia voluntatem hominis in bonum inclinatur. Ergo et eadem ratione potest dici auctor peccatorum, quae sunt mala opera.

AG2

Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed peccati causa est voluntas peccantis.

Cum igitur voluntatis causa sit Deus, videtur quod et peccati.

AG3

Praeterea, in eadem causam reducitur salus et periculum alicujus: idem enim nauta est causa salutis et periclitationis navis, ut in 2 phys., dicitur. Sed Deus est causa salutis humanae, quae est per bona opera. Ergo cum periclitatio animae sit per peccatum, videtur quod etiam Deus sit peccati causa.

AG4

Praeterea, quaecumque operatio convenit rei secundum hoc quod sibi a Deo datum est, a Deo est. Sed operationes quae sunt peccata, conveniunt homini secundum inclinationem virium sensibilium, quae homini a Deo sunt datae. Ergo et peccatum hominis in Deum sicut in causam reducitur.

AG5

Praeterea, peccatum est tenebra spiritualis.

Sed tenebrarum Deus auctor est: isa. 45, 7: formans lucem, et creans tenebras. Ergo peccati Deus causa est.

SC1

Sed contra, fulgentius dicit.

Illius rei Deus est ultor, cujus non est auctor.

Sed peccati est ultor. Ergo ejus non est auctor.

SC2

Praeterea, quidquid fit Deo volente, fit Deo auctore, et e converso. Sed mala non fiunt Deo volente. Ergo nec eo auctore.

CO

Respondeo dicendum, quod peccati auctor Deus nullo modo dicendus est. Qui enim agit propter finem, non deficit a fine nisi propter defectum alicujus, vel sui ipsius, vel alterius; et ille in quo invenitur defectus, erit causa obliqutionis a fine, sive sit ipsum principale agens, vel materia, vel instrumentum agentis, vel quidquid aliud: et ideo illud in quo nullo modo defectus cadere potest, non potest esse causa recessus a fine in his quae ad finem ordinata sunt. Cum igitur peccatum dicatur propter inordinationem a fine ad quem natura rationalis ordinata est, non potest esse causa peccati Deus, in quo nullus defectus cadere potest; sed oportet quod peccatum causetur defectu illius agentis quod est possibile ad defectum, sicut est voluntas rationalis creaturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non eodem modo inclinatur voluntatem in bonum et in malum. Inclinatur siquidem voluntatem in bonum administrando virtutem agendi, et directe movendo ad bonum; sed ad malum dicitur inclinare, in quantum gratiam non praebet, per quam quis a malo retraheretur; et non quod directe voluntatem in malum ordinet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum refertur in voluntatem sicut in causam: et quamvis voluntas sit creata a Deo in quantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc quod defectus ex ipsa incidere potest: est enim possibilis ad defectum ex hoc quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis faciens eam ex nihilo; hoc tamen quod est ex nihilo esse, non habet ab alio, sed a se: unde secundum hoc non habet causam aliam; et ideo defectus qui sequitur ex ea secundum quod ex nihilo est, non oportet quod in ulteriorem causam reducat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nauta est causa periculi navis per suam absentiam; Deus autem quantum in se est, nulli absens est, sed peccator absentat se a Deo: et ideo ipse sui peccati causa est in quo periclitatur, et non Deus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod concupiscibilis et irascibilis a Deo homini datae sunt, ita ut rationi subdantur. Unde si quis eis utatur secundum illum ordinem prout a Deo datae sunt, talis operationis Deus auctor erit; sed hoc peccatum esse non poterit.

Si quis autem eis utatur praeter rationis ordinem, talis abusiois Deus auctor non erit, quia in hac peccatum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod peccatum dicitur spiritualis tenebra effective, quia scilicet mentem obtenebrat, eam lumine gratiae privans. Nomen autem tenebrae poenam potius designat: unde etiam tenebrae Deus auctor est, sicut et aliarum poenarum, ut infra ostendetur.

¶a2 Articulus 2: Utrum actio peccati, inquantum actio, sit a Deo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actio peccati, inquantum est actio, a Deo non sit.

Omne enim quod est a Deo, bonum est, et omne bonum alicui bonum est. Quaedam autem peccata sunt quorum actus nulli boni sunt: quia et facienti nocent, et ei in quem fiunt. Ergo tales actus nullo modo a Deo sunt.

AG2

Praeterea, quidquid est causa actionis in qua deformitas fundatur, secundum quam actio mala dicitur, est movens et cooperans ad malum: nihil enim operatur ad malum, nisi secundum quod talem actionem producit. Sed Deus nullo modo ad malum cooperari debet dici. Ergo illius actionis in qua malum consistit inseparabiliter, causa dicendus non est.

AG3

Praeterea, bonarum actionum Deus non est auctor nisi secundum quod Deus potentiae agendi efficaciam confert: quia determinatio operis ex libero arbitrio est, ut supra habitum est. Si igitur Deus ipsarum actionum malarum, inquantum actiones sunt a potentia egredientes, causa esset; eodem modo dicendus esset auctor malarum actionum, sicut est auctor bonarum.

AG4

Praeterea, quod convenit alicui secundum genus et differentiam suam constitutivam, convenit sibi per suam essentiam: quia essentia rei his significatur.

Sed quidam actus sunt qui ex genere suo mali sunt, ut supra habitum est, et quidam qui ex differentia, per quam in speciem contrahuntur.

Ergo per essentiam suam mali sunt; et ita nec etiam inquantum sunt, a Deo sunt.

AG5

Praeterea, rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re. Sed quidam actus sunt in quibus non potest separari illud quod est de natura actus a deformitate nisi secundum intellectum: qui bene fieri non possunt. Ergo non causantur nisi secundum quod stant sub illa deformitate. Sed ut sunt sub deformitate, non sunt a Deo. Ergo nullo modo a Deo sunt.

SC1

Sed contra, omne bonum a Deo est. Sed quaedam peccata sunt quae habent malitiam ex aliqua circumstantia superveniente, et tamen actus sunt boni ex genere, ut dare eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo horum, inquantum sunt actus quidam, Deus causa est.

SC2

Praeterea, quidquid non est causa operationis per quam aliqua substantia in esse producitur, non est causa illius substantiae. Sed per aliquam actionem peccati, substantiae quaedam in esse producuntur, sicut per adulteria et fornicationes homines generantur. Si ergo harum actionum Deus causa non est inquantum actiones sunt, tunc nec hominum qui per has actiones generantur, est causa; quod est absurdum.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem tanguntur a Magistro duae opiniones.

Una quarum dicebat, omnes actus inquantum actus sunt, ex Deo esse; sed quod inquantum deformitatem habent: a Deo non sunt, sed ab homine vel diabolo: et horum rationes supra, 31 dist., prosecutus est. Alia opinio dicebat, actus peccatorum nullo modo, nec etiam inquantum actus sunt, a Deo esse: et haec opinio tangitur in praesenti dist., quam ad praesens nulli vel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sint plura prima principia: hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet: quamvis solvere hoc nitantur, dicentes, quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit; cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et praeterea, quamvis

per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam. Secundo, quia cum actio etiam peccati sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsae actiones in genere ordinantur, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis. Primum enim in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut in 2 metaphys. Dicitur. Et ideo cum prima opinione dicendum est, quod actus, in quantum actus, a Deo est, et ut sic, non habet aliquid quod deformitatem habeat: quod qualiter sit, ita considerari potest. In omnibus enim in quibus incidit defectus ex causa secunda et non ex causa prima, oportet quod quidquid est in effectu deficiente essentiae et bonitatis, totum a prima procedat. Quod autem defectus reducatur in causam secundam deficientem, patet in claudicatione, quae est a virtute gressiva, mediante tibia, per cujus scilicet tibiae curvitatē obliquitas in gressu claudicantis relinquitur; unde quidquid est ibi de gressu, totum est a virtute gressiva; sed defectus vel obliquitas gressus non est a virtute gressiva, sed a tibia tantum.

Similiter etiam est ordo Dei ad voluntatem creatam sicut causae primae ad causam secundam.

Ideo ex parte Dei nullus defectus incidere potest; voluntas autem creata ad defectum possibilis est; et ideo quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate; sed ipse defectus qui est in actu, hoc modo est a voluntate quod a Deo non procedit; et ideo quodcumque nomen deformitatem simul cum actu significat, sive in generali sive in speciali, non potest dici quod hoc a Deo sit simpliciter; unde non potest dici absolute quod peccatum sit a Deo, ut homicidium, aut aliquid hujusmodi, nisi cum hac additione, in quantum est actus et in quantum est ens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur actus peccati nulli bonus esse, hoc convenit sibi secundum quod sub deformitate consideratur; et hoc modo non reducitur in Deum sicut in causam.

Nullus tamen actus est qui secundum se consideratus, secundum hoc quod bonus est, alicui etiam bonus non sit: sicut actus fornicationis, in quantum est delectabilis, est bonum concupiscibile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud dicitur ad malum cooperari quod inclinatur ad actionem, secundum quod actio deformitati substat; unde mala est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agente est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem secundum quam bonae dicuntur: utrumque enim agenti influit, et ut agat, et ut bene agat. Sed in malis actionibus quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum; et ideo absolute dicendus est causa bonorum operum, non autem peccatorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, 34 dist., ipsa privatio qua aliquid malum dicitur non potest esse differentia neque genus; sed unusquisque actus specificatur et in genere ponitur per aliquid positive dictum. Sed positionem utramque (per quam scilicet ponitur actus in genere vel in specie) potest consequi privatio aliqua; et ideo quidam actus dicuntur mali ex genere, vel ex eo quod in speciem trahit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut actio quae peccati deformitatem habet, dicitur bona, in quantum, est actio, bonitate naturae, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturae, deformitati substat; ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis in quantum est actio, et non in quantum est deformis; non hoc modo quod actionem faciat a deformitate separata, sed quia in actione deformitati conjuncta hoc quod est actionis, facit, et quod deformitatis, non facit: etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non oportet ut quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit causa ejus quantum ad alterum: sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam ejus, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit.

|+d37.q3 Distinctio 37, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de causa poenae; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum Deus sit causa poenae; 2 de quo per prius dicatur malum, scilicet de culpa, vel de poena.

|a1 Articulus 1: Utrum poena sit a Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod poena a Deo non sit. Omne enim malum contrariatur alicui bono. Sed poena est quoddam malum, cum noceat. Ergo alicui bono contrariatur. Sed quod contrariatur bono, non potest esse a summo bono: quia sic summum bonum non posset esse auctor pacis, sed pugnae et dissensionis, si ab eo contraria procederent. Ergo poena non est a Deo.

AG2

Praeterea, omne quod est praeter intentionem agentis, incidit ex aliquo defectu. Sed omne malum est praeter intentionem agentis, ut dionysius dicit: quia nihil ad malum respiciens operatur. Ergo omne malum ex defectu aliquo incidit. Sed quidquid incidit ex defectu, non reducitur in Deum sicut in causam, ut supra ostensum est. Ergo non est a Deo.

AG3

Praeterea, quidquid non est causa actionis, non est causa illius quod per actionem causatur, ut dictum est. Sed multae poenae sunt quae aliquibus per aliorum peccata infliguntur: multi enim afflictionibus puniuntur per eos qui injuste opprimunt.

Cum igitur culpae Deus non sit causa, videtur quod nec omnis poenae.

AG4

Praeterea, quidquid est a Deo, in bonum tendit. Sed quaedam poenae sunt quae ad malum inclinant, ut fomes, et hujusmodi. Ergo non omnis poena a Deo est.

AG5

Praeterea, cujus generatio bona est, corruptio ejus mala est. Sed generatio gratiae bona est, quia a Deo est. Ergo et corruptio gratiae mala est. Sed corruptio gratiae est quaedam poena. Ergo non omnis poena est a Deo, cum Deus tantummodo bonorum sit causa.

SC1

Sed contra, omne quod justum est, bonum est; et omne quod bonum est, a Deo est. Sed omnis poena justa est, ut Augustinus probavit in praecedenti distinctione. Ergo omnis poena a Deo est.

SC2

Praeterea, ad eundem pertinet remuneratio et condemnatio, scilicet ad eum qui iudicium de actibus habet bonis vel malis. Sed praemia reddere bonis operibus, Dei est. Ergo et poenas etiam infligere ipsius est. Ergo omnis poena a Deo est.

CO

Respondeo dicendum, quod poena duo habet in se; scilicet rationem mali, secundum quod est alicujus boni privatio; et rationem boni, secundum quod justa est et ordinata est. Quidam igitur antiqui considerantes poenam tantum ex parte illa in qua defectus est et malum, dixerunt, poenas a Deo non esse: in quem errorem etiam tullius incidisse videtur, ut patet in Lib. De officiis.

Hujusmodi enim homines providentiam Dei negaverunt de humanis actibus; unde ordinem qui est poenae respectu culpae, non dicebant per providentiam divinam esse, sed per justitiam hominis poenam infligentis; defectum autem qui est in poena, non a Deo ordinatum esse, sed ex necessitate causarum secundarum incidere: ponebant enim Deum res in esse produxisse sicut producit agens ex necessitate naturae, ut scilicet ex uno primo, in quo nullus defectus est, unum primum procederet ab ejus perfectione distans; et secundum quod longior sit distantia ab uno primo per ordinem causae et causati, magis dicebant defectum incidere. Haec autem positio erronea est, sicut in 1 Lib., dist. 39, patuit, ubi dictum est, providentiam divinam ad omnia se extendere. Et ideo dicendum est, poenas a Deo esse, nullo autem modo culpam a Deo esse; quamvis utrumque malum dicatur. Cujus ratio est, quia unicuique rei assignatur causa agens secundum quod ab agente res illa progreditur. Culpam autem rationem mali et defectus habet, secundum quod ab agente suo progreditur, quod actionem suam in debitum finem non ordinat: et ideo culpae causa assignari non potest, nisi talis in quam defectus cadere possit. Poena autem non habet rationem mali vel defectus secundum quod ab agente procedit, quia per ordinatam actionem agentis poenae infliguntur; sed habet rationem defectus et mali in ipso recipiente actionem tantum, quod per justam actionem aliquo bono privatur: et ideo poenae Deus est auctor; diversimode vero diversarum. Qaedam enim est poena damni, ut subtractio gratiae, et hujusmodi; et harum poenarum Deus causa est, non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo: ex eo enim quod Deus gratiam non influit, consequitur in isto gratiae privatio. Qaedam vero poena sensus est, quae per aliquam actionem infligitur; et hujus etiam agendo Deus auctor est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod unum bonum particulare contrariatur alii bono particulari, sicut calidum frigidum; et utrumque a Deo est: nec tamen sequitur quod Deus pacis auctor non sit, quia ipsa etiam contrariorum pugna ad aliquam unionem ordinatur quia scilicet ad formam mixti conveniunt, et etiam secundum quod in universo per modum cujusdam consonantiae ordinantur: ita etiam non est inconveniens, quamvis bonum naturae a Deo sit, quod etiam poena, quae sibi contrariatur, in quantum bona est, a Deo sit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nullum malum nec aliquis defectus a Deo vel agente alio intentum est; sed omne malum et defectus incidunt ex defectu aliquo; vel ex defectu causae agentis, vel ex defectu materiae recipientis:

malum enim culpae incidit ex defectu causae agentis; et ideo in causam agentem quae deficere non potest, reduci non potest; malum autem poenae incidit ex defectu materiae: quod sic patet. Ordinem iustitiae justus iudex in suis subditis ponere intendit. Ille ordo non potest in peccante recipi nisi secundum quod per defectum aliquem punitur: et ideo quamvis defectus ille ratione cuius poena malum dicitur, a iudice intentus non sit, sed ordo iustitiae; tamen justus iudex poenae auctor dicitur, secundum quod poena ordinatum quid dicit: et ita poenarum Deus auctor est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis actionis turpis Deus non sit causa secundum quod deformitati substat, est tamen causa ejus secundum quod actio quaedam est: et ideo etiam potest dici causa ejus quod per illam actionem effectum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod poena non inclinatur ad malum culpae directe per modum habitus et dispositionis; sed indirecte, in quantum per poenam privatur aliquid quo quis a culpa retrahebatur; et hoc non est inconveniens, ut dicatur Deus subtrahere illud quo quis a culpa conservabatur immunis, scilicet gratiam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis corruptio gratiae in se malum sit, tamen quod iste qui gratia indignus est, gratia privetur, bonum et justum est; et hoc modo a Deo est ordinante.

|a2 Articulus 2: Utrum malum per prius dicatur de poena quam de culpa.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum per prius dicatur de poena quam de culpa.

Bonum enim, cum sit in omnibus generibus, per prius est in substantia quam in aliis, ut ex 1 ethic.

Patet. Sed malum poenae privat bonum quod est in substantia; sicut mors, quae quaedam poena est, perfectionem substantialem privat; sed malum culpae est malum in actione. Ergo per prius malum dicitur de poena quam de culpa.

AG2

Praeterea, perfectio secunda quae est operatio, descendit a perfectione prima quae est forma.

Sed supra dictum est, quod poena opponitur perfectioni primae; culpa autem perfectioni secundae, quae est operatio. Ergo malum per prius invenitur in poena quam in culpa.

AG3

Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita se habet poena ad culpam. Sed praemium est magis bonum et per prius quam meritum.

Ergo et poena est magis malum quam culpa.

Sed id quod est prius in his quae secundum prius et posterius dicuntur, etiam maxime dicitur, sicut ignis maxime calidus; unde quod primum est, est illud quod magis dicitur, ut ex 2 metaph.

Patet. Ergo per prius dicitur malum de poena quam de culpa.

AG4

Ad idem: sicut bonum in eo quod bonum, desideratur, ita malum in eo quod malum, vitatur.

Sed illud propter quod desideratur aliquid, est magis bonum. Ergo illud propter quod vitatur aliquid, est magis malum. Sed culpa vitatur propter poenam. Ergo poena est magis malum quam culpa; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, ut supra dicit Augustinus, malum dicitur aliquid quia nocet. Ergo cui verius convenit ratio nocimenti, verius convenit ratio mali. Sed verius convenit poenae quam culpae: quia verius est quod per essentiam dicitur quam quod per participationem denominatur; sicut albedo verius dicit naturam albedinis quam album. Poena autem est ipsum nocimentum; sed culpa nocens denominative dicitur.

Ergo et ratio mali per prius invenitur in poena quam in culpa.

SC1

Sed contra, causa praecedat causatum. Sed malum culpae est causa mali poenae. Ergo prius est malum culpae quam poenae.

SC2

Praeterea, dionysius dicit, quod puniri non est malum, sed fieri poena dignum.

Non autem aliquis efficitur poena dignus nisi per culpam. Ergo magis proprie culpa malum dicitur quam poena.

CO

Respondeo dicendum, quod malum per prius de culpa dicitur quam de poena, et magis culpae quam poenae ratio mali convenit: cuius ratio assignatur a quibusdam ex parte boni, quod per malum privatur; dicunt enim, quod per culpam separatur aliquis a fine ultimo, quod est summum bonum, in quo primo ratio boni invenitur; unde et in malo quod ab ipso separat, primo invenitur ratio mali; in poena autem consequenter, quae bonum naturae creatae privat, quod est a summo bono deductum. Sed ista ratio videtur insufficiens: quia culpa et poena non differunt secundum illud bonum quod per utrumque privatur; quia illud idem bonum quod active culpa privat, est illud cuius passiva privatio poena quaedam est; unde et subtractio gratiae, per quam anima Deo conjungitur, et

caentia visionis divinae, poenae quaedam sunt. Sed ratio assignata non tangit nisi poenas corporales; unde non est universalis; et ideo hujusmodi rationem oportet aliter invenire ex propria ratione culpae et ex propria ratione poenae.

Sciendum est igitur, quod ratio boni a fine sumitur, ut ex 2 metaph., patet; finis autem est perfectio agentis inquantum est agens, eo quod finis movet agentem ad operandum; unde finis, et etiam obliquatio a fine, per prius comparatur ad agens quam ad patiens; et ideo illud malum quod rationem mali habet, secundum quod ab operante est, propinquius se habet ad finem quam illud malum quod per actum operantis in aliquo patiente inducitur; unde prior est recessus a fine in culpa, quae rationem mali habet secundum quod ab operante exit, quam in poena, quae rationem mali habet secundum quod in patiente efficitur defectus quidam per aliquam actionem vel ejusdem vel alterius; ejusdem, ut poenae quae consequuntur statim ex actu peccati, sicut per actum culpae sequitur subtractio gratiae in peccante; et per prius est inordinatio actus (qui est a peccante, inquantum est agens, rationem mali habens) quam ipsa subtractio gratiae, quae est malum poenae; per actionem autem alterius, sicut poena quae infligitur peccatori per actum iudicis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intensio vel remissio alicujus potest esse dupliciter: vel per se, vel per accidens. Per se, quando est intensio secundum id quod ad naturam rei pertinet, per accidens autem, quando dicitur magis et minus non secundum magnitudinem quae propria est rei quae dicitur major vel minor, sed secundum magnitudinem alterius; sicut albedo dicitur major vel propter intensionem principiorum albedinis, vel propter magnitudinem superficiei. Ita etiam magnitudo potest attendi in malo vel secundum rationem propriam mali, vel secundum rationem boni quod privatur per malum; et illa est essentialior malo quae per se est, quam quae per accidens.

Et secundum hoc dico, quod, per se loquendo, non dicitur prius vel posterius malum secundum quod per ipsum prius et posterius bonum privatur; sed secundum quod per prius rationem mali participat, quae est in recedendo a fine. Unde non oportet quod malum poenae, per quod bonum substantiale privatur, sit magis malum simpliciter vel per prius quam malum culpae quod est in actione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectio prima se habet in duplici ordine ad operationem: quia operatio terminatur ad perfectionem primam; et ideo operatio a perfectione prima elicitur: et similiter etiam est de privatione perfectionis primae.

Poena autem nominat privationem perfectionis primae, secundum quod ad eam operatio terminatur; quia poena dicit effectum culpae; et ideo non oportet quod culpa per posterius malum dicatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut praemium est ordinativum meriti, ita et poena est ordinativa culpae; unde utrumque, scilicet praemium et poena, quamdam bonitatem habet ex hoc quod ordinatum est. Unde non oportet quod si praemium est magis bonum, poena sit magis malum; sed minus, inquantum habet aliquam perfectionem boni.

RA4

Ad quartum dicendum, quod culpa est propter se vitanda, etiamsi nulla poena sequeretur; unde virtuosus plus culpam quam poenam fugit, ad quem oportet mensurare actus aliorum hominum, ut Philosophus in 5 ethic. Dicit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quidquid invenitur in causa et causato, prius est in causa quam in causato. Unde cum hoc nocumentum quod est poena, sit per culpam inductum, ratio nocuitatis prius invenitur in culpa quam in poena, quamvis poena sit ipsum nocumentum: quia hoc ipsum quod poena nocumentum est, a nocuitate culpae procedit.

EX

Non quia non sit actio vel voluntas mala quae aliquid est; sed quia a vero esse separat homines.

Istud inconvenienter dicitur. Constat enim quod actio, inquantum est actio, non est separata a vero esse, sed inquantum est inordinata. Unde quod peccatum dicatur nihil, non est ratione actionis, sed ratione inordinationis.

Hic de substantiis atque naturis tantum accipienda fore tradunt. Ex hoc non plus habetur, nisi quod substantia et natura uno modo accepta, differunt ab actione bona et mala; et hoc verum est.

Opera diaboli, quae vitia dicuntur, actus sunt, non res. Dicuntur non esse res ex ea parte qua habent quod vitia sint, scilicet ex parte privationis.

Sunt ergo aliquae res quibus homines mali sunt verum est, sed non eis homines mali sunt inquantum sunt res, sed inquantum alicui privationi subsistunt.

Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum? ista objectio nulla est: quia ejus quod nihil est, potest aliquid esse causa, non quidem directe agendo, sed removendo prohibens; sicut claudens fenestram facit tenebras (quae nihil sunt) dum removet lucem, quae tenebras prohibebat; ita etiam et privationem aliquam quae poena est, Deus efficere potest, quamvis illa privatio nihil sit, non praebendo illud quod privationem prohibeat: sicut non praebendo gratiam, causat privationem gratiae. Sed illum defectum, prout in eo ratio culpae consistit, non causare potest Deus, ut dictum est.

Bonorum, illi subintelligi volunt. Ista responsio nulla est: quia non minus est verum quod omne ens est a primo ente, quam quod omne bonum est a primo bono; unde in quocumque invenitur natura entis, invenitur natura boni; et ideo oportet ens absolute a Deo esse.

Iniquitas quippe ipsa non est substantia. Hic accipit Augustinus substantiam non prout significat rem primi praedicamenti, sed prout significat essentiam rei in quocumque genere existentis.

Iniquitas enim ex parte defectus, unde iniquitatis rationem habet, essentia caret. Si autem acciperet substantiam secundum quod significat praedicamentum primum, aequaliter verum esset quod justitia non est substantia, sicut quod iniquitas non est substantia.

|+d38.q1 Distinctio 38, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de actibus in quibus peccatum consistit in generali, inquirens, utrum in quantum sunt actus, sint boni, et a Deo, hic determinat de ipsis actibus in speciali: et quia peccatum consistit in actu interiori et etiam exteriori; ideo dividitur haec pars in duas: in prima determinat de actu interiori voluntatis; in secunda de actu exteriori, 40 distinct.. Post haec de actibus adjiciendum videtur. Prima in duas: in prima determinat de actu voluntatis, ostendens unde in eo sit rectitudo et peccatum, quia ex fine; in secunda inquiri quomodo in voluntate possit esse vitium, 39 distinct.: hic oritur quaestio satis necessaria. Prima in duas: in prima ostendit quod rectitudo voluntatis est ex intentione finis; in secunda determinat de voluntate per comparisonem ad intentionem et finem, ibi: solet quaeri quid distet inter voluntatem, et intentionem ac finem.

Prima in duas: in prima ostendit quod bonarum voluntatum est unus finis, ex quo rectitudinem habent; in secunda inquiri, utrum ille unus finis sit tantum rectorum voluntatum finis, an etiam possint esse alii fines, ibi: sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem. Circa primum duo facit: primo ponit quod caritas est finis bonarum voluntatum; secundo ostendit quod cum hoc fine Deus est finis, ibi: qui vero caritatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem.

Sed quaeritur, utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem. Hic inquiri, utrum possint esse plures fines rectorum voluntatum; et dividitur in tres: in prima determinat veritatem; in secunda ponit objectionem in contrarium, ibi: verumtamen huic sententiae, qua dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus admonet; in tertia determinat eam, ibi: haec autem non sibi repugnare animadvertit etc..

Solet etiam quaeri, quid distet inter voluntatem et intentionem et finem. Hic determinat de voluntate per comparisonem ad intentionem et finem.

Circa hoc duo facit: primo ponit dictam comparisonem; secundo inquiri etiam utrum intentio possit dici voluntas, et an intentio sit idem actus cum ea voluntate quae communiter voluntas dicitur, ibi: sed quaeritur utrum et intentio talis sit voluntas.

Hic quinque quaeruntur: 1 utrum omnium rectorum voluntatum sit tantum unus finis; 2 quis sit ille; 3 quid est intentio; 4 si sit eadem voluntas quae est de fine (quae dicitur intentio) et quae de his quae sunt ad finem, quae communiter voluntas dicitur; 5 si ex fine voluntas habet bonitatem.

|a1 Articulus 1: Utrum sit tantum unus finis rectorum voluntatum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rectorum voluntatum non sit tantum unus finis.

Caritas enim qua Deum diligimus, Deus non est, ut in 1 libro, dist. 17, qu. 1, art. 1, ostensum est. Sed rectorum voluntatum finis est Deus, et etiam caritas, ut in littera ostenditur. Duae ergo rectae voluntates non in unum finem tendunt.

AG2

Praeterea, ubi invenitur gradus in referendo res ad finem, ibi non est unus finis. Sed in tribus personis invenitur gradus dum consideratur relatio rerum ad finem; unde Hilarius dicit: caput omnium filius est; caput autem filii Deus est; et ad unum Deum omnia hoc gradu referuntur.

Cum igitur unaquaeque trium personarum rectorum voluntatum sit finis, ut in littera dicitur, videtur quod rectae voluntates in plures fines tendant.

AG3

Praeterea, sicut res naturales habent speciem a forma, ita morales habent speciem a fine; unde et secundum finem rectae vel pravae sunt, ut in littera dicitur. Sed rerum naturalium non est una forma. Ergo nec actuum Moralium erit unus finis, ad quem dirigi debeant.

AG4

Praeterea, illud est finis actionis propter quod actio fit. Sed unusquisque agens cogitat in agendo de eo propter quod agit. Cum igitur multi rectas actiones agentes actu de Deo non cogitent, videtur quod non omnium rectorum

actionum finis sit Deus; et ita diversarum erunt diversi fines secundum quod agentium sunt diversae cogitationes de fine.

AG5

Praeterea, illud sine quo non fieret aliquid, est propter quod fit illud. Sed multi sunt qui opera spiritualia non facerent, nisi quaedam temporalia consequerentur. Ergo illa temporalia quae consequi quaerunt, sunt finis operum eorum et voluntatum, et tamen non dicuntur in hoc peccare: quia, ut apostolus dicit, 1 corinth. 9, 10, debet in spe, qui arat, arare, loquens ad litteram in casu isto. Ergo praeter Deum et caritatem, rectarum voluntatum potest esse alius finis; et ita non omnes rectae voluntates in unum tendunt.

SC1

Sed contra, omnis voluntas quae in diversa tendit, divisa est in plura. Sed rectum cor divisum non est, sed unitum; unde Oseae 10, 2: divisum est cor eorum: nunc interibunt. Ergo recti cordis est unus finis ultimus.

SC2

Praeterea, ratio boni est a fine. Ergo ubi est summum bonum, ibi est finis ultimus. Sed summum bonum est unum tantum, ut supra, dist. 1, probatum est. Ergo rectarum voluntatum est unus finis ultimus.

CO

Respondeo dicendum, quod eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a principio, eo quod agens unusquisque ordinat effectum suum in finem aliquem; et ideo secundum ordinem agentium est ordo finium. In progressu autem rerum a principio invenitur unum rerum principium primum, quod commune est omnium, sub quoveniuntur alia principia propria, quae in diversis sunt diversa: ita etiam in referendo res ad finem invenitur ultimus finis omnibus communis, qui est ultimus finis; sedveniuntur diversi fines proprii secundum diversitatem entium. Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem, ut in 12 metaphys. Dicitur, scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini quem partes exercitus ad invicem habent: et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercitus ad bonum ducis: et quia res referuntur in finem ultimum communem, mediante fine proprio; ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum. Sic ergo dicendum est, quod sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scilicet Deus; ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scilicet Deus; nihilominus tamen sunt alii fines proximi, et, si secundum illos fines servetur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas; si autem non, erit perversa. Debita autem relatio voluntatis ad finem ultimum salvatur secundum illum finem quo voluntas nata est ultimum finem participare, in quo distinguitur a rebus aliis, quae alio modo ultimum finem participant; et hic est caritas, vel beatitudo; et ideo non solum Deus, sed etiam caritas finis est omnium rectarum voluntatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non est finis ultimus, cum non sit finis communis quem omnia desiderant; sed est finis proprius voluntatis per quem pertingit ad finem ultimum; et ideo non sequitur esse plures fines ultimos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unus finis ultimus, ut in littera dicitur, eo quod unicuique eorum convenit ratio finis, secundum quod quilibet est summum bonum; et hi tres non tria sed unum summum bonum sunt. Unde hoc quod Hilarius dicit: omnia hoc gradu referuntur ad unum Deum; intelligendum est, gradum esse in reductione creaturarum ad filium, non autem inter filium et patrem, inter quos, ut Hieronymus dicit, nullus est gradus. Si tamen nomen gradus, large pro ordine accipiatur, sic inter patrem et filium est gradus, idest ordo principii ad illum qui est de principio; non autem finis, et ejus quod est ad finem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis: hi autem plures diversorum sunt, sicut et fines naturales sunt plures.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod alicujus actionis finis sit Deus vel caritas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel caritate cogitet: nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum et caritatem habeat (quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est): sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est caritas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit; ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur: ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de artifice, qui, si dum opus suum exerceret, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur: sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur; et sic in opere rectitudo artis salvatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non oportet illud sine quo non fieret aliquid, esse hoc propter quod fit: omne enim illud quod ad actionem exigitur, est illud sine quo actio non fieret, sicut instrumenta; nec tamen propter instrumenta fit actio.

Ita etiam et qui in operibus spiritualibus temporalia quaerunt, non quaerunt ea tamquam finem actionis proximum vel remotum, quia minus bonum non potest esse finis majoris, sed quaerunt ea ad sustentamentum naturae et conditionis suae, ut sic debite opera spiritualia exercere possint.

¶2 Articulus 2: Utrum beatitudo vel caritas sit finis communis et unus rectorum voluntatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod finis communis rectorum voluntatum et unus, non possit esse caritas vel beatitudo. Nihil enim quod est circa finem ultimum est unus finis communis omnibus. Sed caritas est circa finem ultimum, scilicet Deum; et similiter etiam beatitudo, et bona delectatio, et hujusmodi. Ergo hujusmodi non possunt esse finis communis rectorum voluntatum.

AG2

Praeterea, nihil potest esse finis quod non est desideratum; nec potest aliquid desideratum esse quod occultum est. Cum igitur beatitudo occulta sit, quia Isaiae 64, 4, dicitur: oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te; videtur quod beatitudo non possit esse finis rectorum voluntatum.

AG3

Praeterea, corporale bonum non est finis spiritualis boni, cum finis semper sit melior eo quod est ad finem. Sed vita aeterna videtur quoddam corporale nominare, scilicet aeternam conjunctionem nostrae animae ad corpus. Ergo vita aeterna non est finis spiritualium operum.

AG4

Praeterea, nullus finis habetur ante id quod est ad finem, cum per ea quae sunt ad finem in finem deveniatur. Sed caritas ante actus meritorios habetur. Ergo caritas non est finis rectorum operum.

AG5

Praeterea, opus dicitur rectum, secundum quod est aliqua virtute informatum. Sed sicut actus informatur caritate, ita etiam aliis virtutibus.

Ergo sicut caritas ponitur finis, ita et aliae virtutes fines dici debent.

AG6

Praeterea, bonum simpliciter non ordinatur ut ad finem ad id quod est bonum huic: quia quod simpliciter bonum est, melius est. Sed operatio est bonum per se, delectatio autem est huic bonum, scilicet operanti; et sic recta operatio est melior delectatione. Ergo recta operatio non ordinatur ad delectationem sicut ad finem.

SC1

Sed contra, finem sine quo non potest esse conjunctio ad finem ultimum, oportet esse intentum sicut finem communem. Sed sine caritate et beatitudine et hujusmodi non potest esse conjunctio voluntatis hominis ad finem ultimum qui Deus est. Ergo ista omnia rationem finis communis habent.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quamvis omnium rerum sit unus finis ultimus, sicut unum principium primum; tamen unicuique rei debetur finis proprius, sicut et principium proprium; ita ut sicut ea quae sunt unius generis, communicant in uno principio proprio illius generis, ita communicent in uno fine: qui quidem est communis omnibus quae sunt in illo genere, non tamen omnibus rebus: nec potest esse debita relatio alicujus rei ad finem ultimum, nisi mediante fine qui suo generi debetur. Finis autem proprius uniuscujusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio. Unde et finis rationalis naturae, per quem ordinatur in finem proprium, est perfecta operatio, quae est propria naturae illi. Sed perfectio operationis in tribus consistit; scilicet in objecto, habitu, et delectatione.

Quanto enim objectum est altius, tanto operatio in illud tendens est pulchrior et perfectior: unde ex objecto operatio perfectionem habet, et ex nobilissimo objecto altissimam perfectionem.

Similiter etiam operatio perfecta non est nisi ex habitu; unde quanto habitus est perfectior, et operatio perfectior erit; et operatio perfectissima ab habitu nobilissimo erit. Similiter, ut dicit Philosophus in 10 ethic., delectatio perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem; est enim sicut quidam decor operationis ipsa delectatio; et ideo oportet, quod aliquod istorum sit finis communis rectorum voluntatum assignatarum.

Ipsa autem operatio perfecta, beatitudo est; objectum autem altissimum Deus est; habitus autem perfectissimus caritas est; delectatio autem purissima est spiritualis delectatio, ut in 10 ethic.

Probatur: et ideo in littera dicitur quod Deus rectorum voluntatum finis est, et caritas et bona delectatio, et beatitudo; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo caritatem et delectationem complectens, sit sicut finis sub fine, conjungens ultimo fini; cum operatio in objectum tendat: nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod finis qui est circa finem ultimum, non est finis communis omnibus rebus; sed potest esse communis in aliquo genere; et ita est de beatitudine: non enim creaturae irrationales ad beatitudinem pervenire possunt; unde earum finis beatitudo non est; sed est finis rationalis creaturae quae ad eam pervenire potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis beatitudo sit occulta quantum ad substantiam, tamen ratio beatitudinis nota est: omnes enim per beatitudinem intelligunt quemdam perfectissimum statum: sed in quo consistat ille status perfectus, utrum in vita, vel post vitam, vel in bonis corporalibus vel spiritualibus, et in quibus spiritualibus, occultum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vita dicitur dupliciter.

Uno enim modo vita idem est quod esse viventis; ut in 2 de anima dicitur, quod vivere viventibus est esse; et hoc modo vita hominis relinquatur ex conjunctione animae ad corpus, et vita aeterna ex aeterna conjunctione utriusque: et hoc modo vita aeterna non est finis reatarum voluntatum. Alio modo dicitur vita operatio rei viventis: et hoc modo vita aeterna dicitur operatio perfecta, qua homines beati in aeternum Deum videbunt, secundum quod dicitur joan. 17, 9: haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. Et hoc modo vita aeterna est finis reatarum voluntatum, et est idem quod beatitudo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas dupliciter potest considerari: vel in habitu, vel secundum quod bonum ejus resultat in actu, sicut bonitas cujuslibet habitus resultat in actu ex habitu procedente.

Si ergo accipiatur primo modo caritas, sic operationes rectae, ante infusionem caritatis factae, ordinantur ad caritatem ut ad finem, inquantum disponunt animam caritatis infusae receptivam.

Sed sic non intelligitur hic, sed intelligitur secundum quod bonum caritatis resultat in actu, sicut etiam Philosophus dicit in 3 ethic., quod fortis operatur propter bonum fortitudinis, inquantum opera sua ad finem fortitudinis refert, quod est fortiter operari. Similiter etiam caritatem habens refert opera sua in bonum caritatis, quod est ipsa operatio ex caritate procedens, scilicet dilectio Dei et proximi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ad bonum alicujus virtutis non ordinatur nisi vel actus propriae virtutis, vel actus alterius virtutis, qui est imperatus ab illa virtute: sicut actus proprius fortitudinis ordinatur in bonum fortitudinis, vel etiam actus magnanimitatis, qui est tendere in magna facienda, et ardua, secundum quod est a fortitudine imperatus.

Nulla autem virtus imperat universaliter omnibus virtutibus, nisi caritas, quae est mater omnium virtutum; et habet hoc tum ex objecto proprio, quod est summum bonum, in quod immediate fertur, tum etiam ex subjecto, scilicet ex voluntate, quae aliis viribus imperat; et ideo inter virtutes sola caritas dicitur communis finis omnium reatarum voluntatum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod operatio simpliciter est melior quam delectatio; et ideo, ut medici dicunt, natura in opere generationis delectationem posuit, ne animalia sua salute contenta, salutem speciei negligenter, quae per actum generationis fit; unde delectatio propter operationem est. Non autem delectatio quamlibet operationem sequitur, sed operationem perfectam; et ideo, sicut operationes imperfectae ordinantur ad operationem perfectam, ita etiam ordinantur ad delectationem, quae perfectam operationem exornat. Vel dicendum, quod finis potest alicui rei attribui dupliciter: vel secundum quod in se consideratur; et sic operatio non est ad delectationem, sed e converso: vel ex parte ejus quod in finem tendit; et sic operatio delectatione perficitur, et propter eam est sicut propter suam perfectionem: delectationes enim propriae, sicut in 10 ethic. Dicitur, augmentant proprias operationes: quia secundum quod operans talibus operationibus reficitur per delectationem earum, diligentius eas exercet.

¶a3 Articulus 3: Utrum intentio sit actus voluntatis.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intentio non sit aliquid voluntatis. Quia, ut in 2 ethic. Dicitur, omne quod est in anima, vel est passio, vel habitus, vel potentia.

Sed intentio non nominat ipsam potentiam voluntatis, quia sic omnis actus voluntatis intentio dici deberet: similiter etiam non est habitus animae, quia habitus animae sunt virtutes vel scientiae; nec iterum est passio in voluntate existens, quia passiones sunt in sensitiva parte, et non in intellectiva, ut in 7 physic. Probatur. Ergo intentio non videtur aliquid ad voluntatem pertinens.

AG2

Praeterea, ut in 2 physic. Probatur, natura in sua operatione intendit finem.

Sed agens per naturam, non agit per voluntatem: quia in eodem libro distinguitur agens a proposito contra agens a natura. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

AG3

Praeterea, Luc. 11, 34: si oculus tuus nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosus erit; Glossa: oculus, id est intentio. Sed ratio oculi non competit voluntati, sed magis rationi: similiter etiam dirigere, quod intentioni attribuitur, rationis est, et non voluntatis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

AG4

Praeterea, voluntas est principium rerum operabilium, quae ad practicum intellectum pertinent.

Sed intentio non tantum est in practicis, sed etiam in speculativis, in quibus etiam finis invenitur.
Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

AG5

Praeterea, potentiae non potest attribui nisi duplex actus: vel qui convenit sibi per se, vel qui convenit sibi in ordine ad aliam potentiam. Sed intentio non potest esse actus voluntatis per se consideratae, quia non denominatur a voluntate; actus autem qui est alicujus potentiae per se, denominatur ab ipsa, sicut intelligere ab intellectu: similiter etiam non est actus ejus secundum ordinem ad rationem, quia sic actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Ergo intentio nullo modo est actus voluntatis.

SC1

Sed contra, meritum et demeritum in sola voluntate constitutum est. Sed secundum intentionem praecipue attenditur meritum et demeritum. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

SC2

Praeterea, ut in littera dicitur, intentio est de fine. Finis autem habet rationem boni. Cum igitur bonum ad voluntatem pertineat, quia est objectum ejus, videtur quod intentio voluntatis sit.

CO

Respondeo dicendum, quod ex ipso nomine intentionis potest accipi ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur, quasi in aliud tendere. Intendere autem in aliquid, est illius potentiae ad quam pertinet prosequi et fugere aliquid. Haec autem est appetitus vel voluntas; non autem intellectus. Sed verum est quod intellectus practicus dicit aliquid de fugiendo vel prosequendo, ut in 3 de anima dicitur; unde iudicium fugae et prosecutionis ad intellectum practicum pertinet; non autem ipsa prosecutio et fuga. Intellectus autem speculativus neque fugit aut prosequitur, neque etiam aliquid de fugiendo et prosequendo dicit; et ideo intentio non est actus cognoscitivae, sed appetitivae. Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quod aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum: sed quando per unum quod vult, in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur, dicitur esse intentio.

Hoc autem est finis: propter quod intentio dicitur esse de fine, non secundum quod voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cujus est ordinare. Sed in quibusdam intellectus ordinans appetitum in finem est conjunctus ipsi appetitui, sicut in habentibus intellectum, ut in homine et in Angelo; in quibusdam autem intellectus ordinans est separatus, sicut in naturalibus, quae diriguntur in finem ab intellectu naturam instituente, et finem sibi praesignante. Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis.

Quamvis autem cujuslibet horum appetituum intentio communis sit, per prius tamen in voluntate invenitur, quae ab intellectu conjuncto in finem dirigitur; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in passione intelligitur etiam operatio: quia operationes animae passiones etiam quaedam sunt, quia intelligere est quoddam pati, et sentire. Vel etiam intelligitur in habitu operatio, qui principium operationis est: vel quia operatio non significatur ut in anima existens, sed ut ab anima egrediens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod naturalia quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem, secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturae attribuyente inclinationem in finem, quae inclinatio appetitus naturalis dicitur; et ideo non est ita proprie intentio in eis sicut in agentibus a proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dirigere vel esse oculum, attribuitur intentioni, non secundum quod est actus voluntatis simpliciter, sed secundum quod vis rationis ordinantis in voluntate manet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum voluntas moveat omnes potentias in actus suos, non solum est respectu eorum quae ad practicum intellectum pertinent, sed etiam eorum quae ad speculativum: sicut enim homo vult ambulare, vel aliquid hujusmodi facere; ita etiam vult considerare, et veritatem quaestionis alicujus invenire.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actum voluntatis ordinantem. Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter: vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est intentio: vel secundum quod est de his quae sunt ad finem; et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est electio.

[a4 Articululus 4: Utrum voluntas uno et eodem actu velit finem et ea quae sunt ad finem.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit unus actus voluntatis qui est de fine et de eo quod est ad finem. Actus enim omnes distinguuntur secundum objecta, ut 2 de anima dicitur. Finis vero et quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo et motus voluntatis sunt diversi qui in ea feruntur.

AG2

Praeterea, non est idem in specie motus qui est ad ultimum terminum et qui est ad medium, ut in 10 ethic. Dicitur: sicut qui est ad nigredinem et qui est ad pallorem ab albedine.

Sed illud quod est ad finem, est sicut medium per quod itur in finem quasi in ultimum terminum. Ergo non est idem motus voluntatis qui est finis, et ejus quod est ad finem.

AG3

Praeterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus.

Sed non eadem est cogitatio de fine et de eo quod est ad finem. Ergo nec idem voluntatis motus.

AG4

Praeterea, contraria non possunt eidem simul inesse. Sed in eo qui vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, voluntas quae est finis, est mala; et quae est ejus quod est ad finem, est bona. Ergo non est idem actus voluntatis utrobique.

SC1

Sed contra, Philosophus dicit: ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. Sed illud quod est ad finem, desideratur propter finem. Ergo unum desiderium est finis et ejus quod est ad finem.

SC2

Praeterea, non contingit potentiam esse in duobus actibus simul. Sed simul aliquis vult finem et illud quod est ad finem. Ergo non est alius motus voluntatis qui est in utrumque.

CO

Respondeo dicendum, quod quando aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari: vel secundum quod est res quaedam in se absolute; et sic non est eadem consideratio ejus et illius ad quod dicitur, sed divisim utrumque consideratur: vel secundum quod ad alterum dicitur; et hoc modo eadem est consideratio utriusque; quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum, sicut in praedicamentis dicitur; sicut si aliquis considerat imaginem prout imago est alicujus rei, eadem consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Si autem consideretur imago inquantum est res quaedam, ut figura depicta in lapide; alia consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago.

Ita etiam dico de eo quod est ad finem: quia quaedam sunt quae quaeruntur propter finem, quae nihilominus habent in se unde desiderentur: et in talia potest voluntas ferri dupliciter: vel secundum quod ea propter finem quaerit; et sic idem est actus voluntatis qui est in finem et in illud quod est ad finem: vel secundum quod ipsa sunt quaedam res per se desiderabiles; et sic est alia voluntas de utroque. Sed quaedam sunt quae non desiderantur nisi in relatione ad finem, ut sectio et ustio quae in se mala sunt: et in talibus nunquam differt motus voluntatis, secundum quod voluntas fertur in ista et in finem eorum: quia in ea voluntas non fertur, nisi prout considerantur sub relatione ad finem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod finis et id quod est ad finem, inquantum hujusmodi consideratum, non sunt diversa objecta, sed unum objectum in quo finis sicut formale est, quasi ratio quaedam volendi; sed id quod est ad finem, est sicut materiale, sicut etiam lumen et color sunt unum objectum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas fertur in id quod est ad finem, prout est ad finem, id quod est ad finem non est terminus ejus; et ideo non oportet quod sint ibi duo motus: sicut est etiam unus motus continuus qui de extremo in extremum per media transit, nisi medio ut termino (in medio quiescendo) utatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam cogitatio de eo quod est ad finem, prout consideratur in ordine ad finem, est eadem cum cogitatione finis; non autem cogitatio de eo quod est ad finem ut est res quaedam, et similiter nec voluntas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis; et hic actus totus malus est, licet nunquam ad omne id quod in eo est malitiam habeat; unus enim particularis defectus sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter malum dicatur.

Sed verum est quod si vellet hoc quod est dare eleemosynam, ut rem quamdam non in ordine ad talem finem, actus ille voluntatis esset bonus, et esset alius actus voluntatis ab eo quo vult vanam gloriam.

¶a5 Articulus 5: Utrum voluntas judicanda sit recta ex fine.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas non sit judicanda recta ex fine. Contingit enim aliquod malum propter bonum velle; sicut qui vult furari, ut eleemosynas det. Sed talis voluntas mala est, et tamen finis voluntatis est bonus. Ergo ex fine non judicatur rectitudo voluntatis.

AG2

Praeterea, contingit quod aliquis faciat aliquid parvum, intendens magnum facere; sicut aliquis dans obolum, si intendat habere tantam mercedem, sicut si daret centum marchas. Non autem sequitur quod tantum bonum faciat, quantum est finis quem intendit. Ergo ex fine non mensuratur rectitudo voluntatis.

AG3

Praeterea, omnia bonum appetunt, ut dicitur in 1 ethic.. Si igitur voluntas dicenda est recta ex voluntate finis, omnis voluntas erit bona.

AG4

Praeterea, ad hoc quod aliquid bonum dicatur, oportet quod omnia perficientia rem in bonitate concurrant: quia bonum est ex una et tota causa, ut dionysius dicit.

Sed bonitas actus causatur ex habitu, ex circumstantiis, et ex fine. Ergo non potest sufficienter ex fine judicari voluntatis rectitudo.

AG5

Praeterea, ex eodem judicatur rectitudo alicujus actus ex quo mensuratur bonitas ejus. Sed bonitas actus, praecipue quae est in virtute merendi, mensuratur ex radice, quae est habitus actum eliciens.

Ergo rectitudo voluntatis potius judicatur ex habitu, qui est principium actus, quam ex fine.

SC1

Sed contra, omnis motus recipit speciem ex termino. Sed terminus actus voluntatis est finis.

Ergo ex bonitate finis judicandus est bonus actus voluntatis.

SC2

Praeterea, actus recipit speciem a forma agentis; unde secundum diversas formas diversificantur actiones in specie, sicut calefacere et infrigidare.

Sed forma voluntatis est finis, quod est appetibile, sicut intelligibile est forma intellectus. Ergo secundum bonitatem et malitiam finis, dicitur actus voluntatis bonus et malus.

CO

Respondeo dicendum, quod actus voluntatis potest ferri in finem dupliciter. Vel immediate in ipsum finem; et sic actus voluntatis manifeste bonitatem et malitiam ex fine habet; quia velle bonum finem, est bonum; et velle malum finem, est malum; bonitas enim finis non dependet ulterius ex aliquo alio, sicut bonitas ejus quod est ad finem, dependet ex fine: et talis actus proprie dicitur voluntas finis, ut velle beatitudinem. Alio modo fertur actus in finem mediante eo quod est ad finem; et hoc proprie dicitur intendere finem; et tunc distinguendum est: quia in malis absolute dicendum est, quod actus habet malitiam ex fine: quia si finis intentus est malus, voluntas mala est, quantumcumque sit bonum illud quod ad talem finem ordinatur; eo quod unus particularis defectus sufficit ad malitiam: in bonis autem distinguendum est; quia aut loquimur de fine volentis, aut de fine actus voluntatis; et dicitur finis volentis quem volens sibi praestituit: et tunc non sequitur, si finis est bonus, quod voluntas sit bona; quia potest esse id quod est volitum, malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sive volitum sit malum: et quamvis uno modo sit idem actus voluntatis qui fertur in finem et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum, secundum ordinem actus ad finem; sed voluntas nominat actum eundem, secundum ordinem ad objectum proximum, quod in finem ordinatur: et ideo in tali casu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est; et ita etiam si finis est bonus, et actus bonus; quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in 6 ethic., de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quaerunt sortiri finem inconvenienti medio; sicut enim non quaelibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem; ita nec quilibet actus ad quemlibet finem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis vult malum propter bonum, illud bonum non est finis actus voluntatis, secundum se considerati, sed est finis a volente inordinate praestitutus.

RA2

Et hoc etiam modo dicendum est ad secundum; quia in malis simpliciter tenet, quod quantum malum quis intendit, tantum peccat; in bonis autem non tenet si intelligatur de fine volentis, sed solum si intelligatur de fine actus.

RA3

Ad tertium ergo dicendum, quod quamvis omnis voluntas bonum appetat, non tamen appetit semper quod est vere sibi bonum, sed id quod est apparens bonum; et quamvis omnis homo beatitudinem appetat, non tamen quaerit eam in eo ubi est vera beatitudo, sed ubi non est; et ideo nititur ad eam pervenire non per rectam viam: et propter hoc non oportet quod omnis voluntas sit bona.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex circumstantiis dicitur actus bonus, secundum quod circumstantiae faciunt actum proportionatum ad finem debitum; et ideo principaliter bonitas actus ex fine pendet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in habitu includitur rectitudo finis; quia ad virtutem, ut Philosophus in 2 ethic. Dicit, exiguntur tria.

Primo quidem si sit sciens; deinde si volens propter bonum, in quo includitur ordo ad finem; tertium, si firme et immutabiliter operatur. Et ideo si bonitas actus procedat ex habitu, non removetur quin iudicetur ex fine.

EX

Item rectae sunt voluntates, et omnes sibimet religatae, si bona est illa ad quam cunctae referuntur.

Hoc intelligendum est, si referantur ad rectam voluntatem, quasi ex se ordinatae ad illam; ita quod recta voluntas sit finis actus voluntatis, et non tantum agentis, ut dictum est.

Non debemus ideo evangelizare, ut manducemus.

Istud simpliciter verum est: quia manducare non potest esse finis evangelizandi nec proximus nec ultimus; sed est quaesitum ab evangelizante ad facultatem evangelizandi conservandam; et ideo Magister infra in solutione hoc verbum non exponit.

Finis vero voluntatis est vel illud quod volumus...

Vel potius illud propter quod illud volumus.

Quia omne bonum rationem finis habet; bonum autem objectum est voluntatis; ideo quodlibet volitum quod est objectum voluntatis, finis potest dici; sed magis proprie dicitur finis illud in quod ultimo voluntas tendit, quia hoc est ab ea primo volitum; et ideo in 3 ethic. Dicitur, quod voluntas est finis, electio vero eorum quae sunt ad finem.

Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur. Intentio proprie loquendo actum voluntatis significat, ut dictum est, sed finem non significat, nisi materialiter nomen sumatur, ut scilicet sumatur intentio pro re intenta, sicut et fides sumitur pro re credita.

Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala.

Delectatio dicitur bona quae consequitur operationem bonam, et mala quae consequitur malam, ut ex 10 ethic. Patet.

Intentio ad illud respicit propter quod volumus.

Intentio enim includit actum rationis; et ideo respicit ad id ad quod aliquid ordinatum est; sed voluntas nominat actum voluntatis absolute, cuius non est ordinare vel conferre; et ideo voluntas respicit id in quod immediate fertur.

Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo.

Quomodo sit eadem, et quomodo alia, dictum est; unde utraque opinio secundum aliquid veritatem habet.

|+d39.q1 Distinctio 39, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quod rectitudo voluntatis et perversitas est ex fine; hic inquit, utrum in voluntate possit esse perversitas et peccatum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo in voluntate peccatum esse potest; et quia peccatum non est nisi secundum deviationem ab eo ad quod aliquid naturaliter ordinatur; in secunda parte inquit, quomodo voluntas naturaliter in bonum tendat, ibi: praeterea quaeri solet, quo modo intelligendum sit quod ait Ambrosius. Prima dividitur in duas: in prima movet quaestionem; in secunda ponit responsionem, ibi: ad hoc autem facile respondent qui dicunt, omnia quae sunt, in quantum sunt, bona esse; et dividitur in duas: in prima ponit responsionem secundum primam opinionem supra memoratam, quae ponit omnia, in quantum sunt bona, esse a Deo; in secunda respondet secundum aliam opinionem, quae ponit actus peccatorum nullo modo bonos esse, nec a Deo, ibi: qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent. Circa primum facit tria: primo respondet ad quaestionem; secundo objicit contra responsionem, et solvit, ibi: ubi potest ab eis rationabiliter quaeri; tertio iterum contra objectionem solutionis, objectionem movet, et solvit, ibi: sed adhuc quaeritur, quare hujus naturalis potentiae actus peccatum sit.

Hic est triplex quaestio. Prima quaestio, utrum peccatum sit in voluntate. Secunda, quomodo homo naturaliter bonum velit. Tertia de hoc quod dicit, quod superior scintilla rationis extingui non potest.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum in voluntate possit esse perversitas peccati; 2 utrum in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum.

|a1 Articulus 1: Utrum voluntas possit perverti per peccatum.

AG1

Circa primum sic proceditur. Videtur quod voluntas per peccatum perverti non possit. Voluntas enim ad imaginem pertinet; nec tantum secundum quod est potentia, sed etiam, ut videtur, ratione actus; quia respectu quorumdam objectorum salvatur ratio perfecta imaginis in tribus potentiis, ut in 1 Lib., 3 dist., quaest. 4, art. 2, dictum est.

Potentia autem non habet comparationem ad objectum nisi mediante actu. Cum igitur imaginis bonitas per peccatum tollatur, quia in imagine pertransit homo, ut in Psal. 38, 7, dicitur, videtur quod in voluntate non possit esse peccatum.

AG2

Praeterea, illud quod immediate recipit influentiam a primo fonte, immutabiliter tenet hoc quod influxum est in ipsum; sicut substantiae spirituales, quae immediate esse a Deo recipiunt, esse incorruptibile habent; reliqua vero propter longe distare a primo, non possunt semper in esse conservari, ut in 2 de gener. Dicitur.

Sed fons bonitatis finis est, a quo ratio boni sumitur.

Cum igitur voluntas immediate feratur in finem sicut in objectum, sive etiam in finem ultimum; videtur quod bonitatem inamissibilem habeat; et ita per peccatum vitiari non possit.

AG3

Praeterea, joan. 8, 34, dicitur: qui facit peccatum, servus est peccati. Sed servitus voluntati non competit, quae liberrima est, et libertatis fons, ut supra, dist. 24, dictum est. Ergo in ea peccatum esse non potest.

AG4

Praeterea, defectus peccati non debet illi imputari in quo non potest esse defectus, nisi defectu prius in alio existente. Sed in voluntate non potest esse defectus, nisi prius existat defectus in ratione. Ergo peccatum non debet voluntati imputari.

Probatio mediae. Voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed voluntas non habet defectum, secundum quod in bonum verum tendit.

Ergo non deficit, nisi secundum quod tendit in bonum apparens et non existens. Sed hoc fit secundum quod iudicium rationis fallitur. Ergo non est defectus in voluntate, nisi prius sit in ratione.

AG5

Praeterea, sicut se habet error ad cognitivam, ita se habet culpa et peccatum ad appetitivam.

Sed, ut in 4 metaph. Dicitur, falsitas est propria phantasiae, quae est cognitio sensitiva. Ergo et peccatum est proprium appetitui sensitivo, et non intellectivo, quod est voluntas.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed quocumque peccatur, in eo est deformitas peccati. Ergo in voluntate peccati deformitas potest esse.

SC2

Praeterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit, vertibile est in nihil, vel quantum ad esse, vel quantum ad electionem. Sed voluntas creata est ex nihilo. Ergo cum non sit vertibilis in nihil quantum ad esse, quia est pars imaginis, oportet quod sit vertibilis in nihil quantum ad electionem, et hoc non fit nisi per peccatum; ergo peccatum in voluntate esse potest.

CO

Respondeo dicendum, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam nisi illud cuius causa ipse est; quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentiae, et voluntas actus; voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus, qui a nobis est. Sed sciendum, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. Omnem autem voluntatem creatam possibilem est in suo actu deficere, quantum ex natura sua est, eo quod ex nihilo est, et in defectum pervertibilis: et ita relinquitur quod in voluntate potest esse peccatum, quantum ad actum ejus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod voluntatis actus non est pars imaginis, quae est imago similitudinis, in distinctione potentiarum considerata: quia nullius voluntatis actus semper manet, cum tamen imago semper permaneat. Sed quod imago in potentiis secundum quaedam objecta praecipue assignatur, non est ex eo quod actu in illa feratur, nisi forte sub quadam confusione, ut in 1 Lib., dist. 3, quaest. 1, dictum est, quod anima semper intelligit se, non discernendo vel cogitando aliquid de se, sed inquantum praesens est sibi; sed ex eo quod in illa objecta ferri potest. Sed verum est quod imago recreationis, quae non semper manet, potest quantum ad actus et habitus considerari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod influentia primi principii ad substantias, quibus immediate influit, est per operationem ipsius principii primi: et quia illa operatio defectum habere non potest, indeficienter esse ab eo recipiunt. Sed ordo voluntatis ad finem ultimum, non est per operationem finis ultimi in voluntate, sed per

operationem voluntatis in finem tendentis: et quia voluntas defectibilis est, ideo ab isto ordine deficere potest per defectum suae operationis, et non per defectum finis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitute cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subijcere possit: quod fit quando voluntas in actum peccati libere consentit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille error qui est in ratione, secundum quod aestimat bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis, ut in 3 ethic. Dicitur; et haec ignorantia non causat involuntarium, quia voluntas huiusmodi ignorantiae quodammodo causa est, dum passiones non cohibet, quae rationem in aestimando absorbent, quarum cohibitio in potestate voluntatis est: et ideo peccatum recte voluntati imputatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod error vel falsitas dicitur propria phantasiae, non quia in intellectu esse non possit, sed quia ex errore phantasiae et imaginationis interdum causatur: similiter etiam inordinatio appetitus sensibilis, peccati, quod est in voluntate, quodammodo causa est, non quidem cogens, sed inducens; unde Philosophi partem inferiorem, in qua sunt animae passiones, partem vitiosam nominaverunt, ut dicit Augustinus in lib.

De CIV. Dei.

|a2 Articulus 2: Utrum in actu intellectus et aliarum potentiarum a voluntate, possit esse peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum, et praecipue in actu intellectus. Cogitatio enim, actus intellectus est. Sed contingit cogitando peccare.

Ergo in actu intellectus peccatum contingit esse.

AG2

Praeterea, peccatum est operatio quaedam, contraria operationi illi quae homini, secundum quod homo est, debetur: quia talis operatio est recta operatio, cui peccatum contrariatur. Sed operatio intellectus est hominis secundum quod est homo: ex hoc enim homo dicitur homo, quod est intellectum habens et rationem. Ergo in operatione intellectus contingit esse peccatum.

AG3

Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed peccatum virtuti opponitur. Cum ergo quaedam virtus sit in intellectu, scilicet intellectualis, ut patet ex 6 ethic., videtur quod peccatum in intellectu esse possit.

AG4

Praeterea, infidelitas peccatum quoddam est.

Sed infidelitas est in intellectu, secundum quod doctrinae fidei dissentit. Ergo in intellectu potest esse peccatum.

AG5

Praeterea, nihil prohibetur nisi peccatum.

Sed quaedam scientiae sunt prohibitae, ut necromantia, et huiusmodi. Cum igitur scientia sit in intellectu, videtur quod in intellectu possit esse peccatum.

SC1

Sed contra, illud quod excusat peccatum, non est peccatum. Sed defectus qui est in intellectu, ut ignorantia, peccatum excusat. Ergo in intellectu non contingit esse peccatum.

SC2

Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum. Sed intelligere quodlibet, non est in potestate nostra. Ergo si intelligendo deficimus, non peccamus.

CO

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sit ratio mali, et praeter hoc ratio culpae; utrumque diversimode invenitur in actu intellectus et in actu voluntatis; quia in actu voluntatis est malum ex objecto, non autem in actu intellectus: velle enim mala, malum est; sed intelligere mala, non est malum: cuius ratio sumi potest ex objecto utriusque. Objectum enim voluntatis est bonum; sed objectum intellectus est verum: bonum autem et malum, ut in 6 metaph. Dicitur, sunt in rebus; sed verum et falsum sunt in anima: et ideo voluntas per actum suum tendit in objectum suum secundum quod se habet in re, et ideo ex bonitate et malitia rei volitae actus voluntatis est bonus et malus: sed intellectus per actum suum tendit in rem secundum quod est in anima; ratio autem et malorum et bonorum in anima bonum est; et ideo cognoscere malum et bonum, in se bonum est; unde boetius dicit, quod notitia mali bono deesse non potest. Sed malum accidit in actu intellectus ex indebita proportione intellectus ad rem, ex eo scilicet quod apprehendit rem aliter esse quam sit. Intelligere enim rem falso, est malum in actu intellectus, sicut verum est bonum ejus, ut dicitur in 6 ethic.. Actus igitur intellectus sic malus non habet etiam eodem modo rationem culpae sicut actus voluntatis, qui invenitur suo modo malus: quia ratio culpae primo in actu voluntatis invenitur; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum non nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Ratio enim culpae in actu deformi est ex hoc quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam quae ad plura se habet, nec ad aliquod eorum

determinatur nisi ex seipsa; quod tantum voluntati convenit: potentiae enim organis affixae coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non possunt; intellectus autem quamvis sit potentia non affixa organo, tamen cogitur ad aliquid ex ratione vel argumento, sive deficit ab aliquo in quod non potest ex defectu demonstrationis et intellectualis luminis; voluntas autem potest de se in quodlibet quod apprehensum fuerit, nec ab eo per aliquam rationem violenter prohiberi potest.

Quia cum intellectus feratur in rem secundum quod res est in anima, prout habet rationem veri, indiget intellectus ad intelligendum rem aliquo medio lumine, vel demonstratione, per quod rem deducat in hoc quod ad intelligendum sibi sit proportionata; unde etiam per rationem potest necessario avelli, ne alicui rei consentiat: sed voluntas, ut dictum est, fertur in suum objectum, secundum quod est in re: et ideo non oportet ut aliquam operationem habeat in rem ad hoc quod fiat sibi proportionata, vel expoliando eam a materia, vel aliquid huiusmodi, sicut intellectus facit; sed directe in rem apprehensam, secundum quod est, fertur; et ideo non potest deficere quin feratur in quodcumque voluerit, neque aliquo prohibente, neque per aliquem ejus defectum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in cogitationibus potest esse dupliciter: vel inquantum cogitationes sunt; et sic non est in eis nisi peccatum vanitatis, secundum quod intellectus deberet occupari utilioribus cogitationibus, et occupatur inutilibus; nec hoc in culpam imputatur, nisi secundum quod actus intellectus natus est a voluntate imperari: vel inquantum cogitationes propter delectationem rei cogitatae quaeruntur; et sic potius est peccatum in delectatione rei cogitatae secundum memoriam et speciem, quam in ipsa cogitatione.

Illa autem delectatio non est in intellectu, sed in concupiscibili et irascibili, cujus est actus cogitatus; unde tale peccatum reducitur ad idem genus (ut fornicationis et homicidii) in quo est ipse actus peccati exterius perpetratus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa perfecta operatio intellectus quae est hominis secundum quod est homo, non habet rationem meriti nisi secundum quod est a voluntate imperata; sicut cum quis in contemplatione divinorum meretur: et similiter e contrario non est culpa in actu intellectus errantis et varia cogitantis, nisi secundum quod actus ejus est a voluntate imperatus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum de quo nunc loquimur, quod rationem demeriti habet, non opponitur virtuti quolibet modo acceptae, sed virtuti secundum quod est principium actus meritorii et remunerabilis. Quamvis autem perfectio intellectus, ut scientia et sapientia, possit habere rationem virtutis ex hoc solo quod perfectio intellectus est opus ejus bonum reddens, secundum quod facit recte intelligere; non tamen habet quod actus ejus sit remunerabilis et meritorius, nisi secundum quod est imperatus a voluntate.

RA4

Ad quartum dicendum, quod infidelitas non est peccatum in intellectu existens, nisi secundum quod actus intellectus est imperatus a voluntate: sic enim et fides in eo est; quia, secundum Augustinum, credere non potest homo nisi volens. Similiter etiam nisi homo voluntarie omittat quod facere deberet, in infidelitatem non incideret: quia si quod in se est faceret, Deus revelaret sibi quod credere deberet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod artes illae non sunt prohibitae secundum quod tantum in cogitatione stant, sed per accidens, inquantum sunt occasio peccandi, secundum quod notitia artis disponit et inclinatur ad usum artis, qui sine peccato esse non potest; et si etiam ipsa speculatio artis peccatum dicatur, hoc non erit nisi ex parte speculantis, qui aliis intendere tenetur, si tamen per huiusmodi considerationem ab illis retrahatur.

|+d39.q2 Distinctio 39, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur, quomodo homo naturaliter bonum velit; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum homo velit bonum naturaliter; 2 utrum idem motus sit quo homo vult bonum naturaliter, et quo vult malum.

|a1 Articulus 1: Utrum homo naturaliter velit bonum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo naturaliter bonum non velit. Illud enim quod naturale est, idem est apud omnes. Sed non omnes homines bonum volunt. Ergo bonum velle non est eis naturale.

AG2

Praeterea, ad illud quod est naturale, non assuescimus, ut in 2 ethic., dicitur. Sed homo per assuetudinem efficitur habilior ad bona volendum. Ergo bonum velle non est homini naturale.

AG3

Praeterea, illud quod est secundum naturam semper est in suo actu; et si deficit, non deficit nisi in minori parte, propter aliquod accidentale impedimentum. Sed homo frequenter deficit a bono volendo. Ergo non est sibi naturale.

AG4

Praeterea, secundum naturalia neque meremur neque demeremur. Sed ex hoc quod aliquis bona vult, meretur. Ergo bona velle non est naturale.

AG5

Praeterea, illud quod est naturale, non tollitur per peccatum; quia data naturalia etiam in Daemonibus integra manent, ut dionysius dicit.

Sed per peccatum alienatur homo a voluntate bonorum. Ergo velle bonum non est naturale.

SC1

Sed contra, Matth. 4, dicitur in Glossa, quod virtutes sunt homini naturales; et hoc etiam dicit Philosophus in 6 ethic.. Sed secundum virtutes aliquis inclinatur ad bonum volendum. Ergo bonum velle, est homini naturale.

SC2

Praeterea, sicut pars intellectiva perficitur in veri cognitione, ita pars affectiva perficitur in voluntate boni. Sed cognoscere verum est naturaliter desideratum ab omnibus: quia omnes homines natura scire desiderant, ut Philosophus dicit.

Ergo velle bonum est homini naturale.

CO

Respondeo dicendum, quod illud dicitur esse naturale alicui rei quod convenit sibi secundum conditionem suae formae, per quam in tali natura constituitur, sicut ignis naturaliter tendit sursum. Forma autem per quam homo est homo, est ipsa ratio et intellectus. Unde in illud quod est conveniens sibi secundum rationem et intellectum, naturaliter tendit. Bonum autem cujuslibet virtutis est conveniens homini secundum rationem: quia talis bonitas est ex quadam commensuratione actus ad circumstantias et finem, quam ratio facit.

Unde quaedam inclinationes virtutum sive aptitudines praeexistunt naturaliter in ipsa natura rationali, quae virtutes naturales dicuntur, et etiam per exercitium et deliberationem complentur, ut in 6 ethic. Dicitur: ideo homo naturaliter in bonum tendit. Sed motus naturalis a forma progreditur secundum conditionem formae. Voluntas autem talis conditionis est, et ratio, ut non sint determinata ad unum, quin in aliud flecti possint; et ideo quamvis velle bonum homini sit naturale, nihilominus tamen potest malum velle, non in quantum est malum, sed in quantum existimatur bonum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ista naturalis inclinatio in bonum invenitur in hominibus omnibus; sed quia, ut dictum est, voluntas non est necessario determinata ad unum, non oportet quod omnes actu bonum velint.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inclinatio voluntatis ad bonum, quae est in natura humana, non est per assuetudinem; sed habitus quo perficitur ista habilitas, est vel per consuetudinem vel per infusionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in illis quae sunt determinata ad unum, semper sequitur actus naturalis, nisi impediatur: et impedimentum contingit in minori parte: sed voluntas non est natura quaedam determinata ad unum, et praeterea habet impedimentum semper sibi conjunctum, scilicet carnem repugnantem; unde apostolus Rom. 7, 23: inveno aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae. Et ideo homo a voluntate boni simpliciter abducitur in id quod est apparens bonum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actus naturalis in his quae sunt determinata ad unum, non potest esse meritorius: quia tales actus voluntati non subjacent, ut patet in actibus nutritivae partis; sed actus illi qui imperio voluntatis subjacent, meritorii sunt, etiamsi homo naturaliter ipsos velit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod inclinatio illa naturalis nunquam per peccatum tollitur, quamvis habilitas, ut dictum est, semper per peccatum minuat.

|a2 Articulus 2: Utrum voluntas qua homo naturaliter vult bonum et qua vult malum, sit eadem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod eadem voluntas sit qua homo naturaliter vult bonum, et qua vult malum. Potentia enim rationalis se habet ad opposita. Sed voluntas quaedam est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita: ergo eadem est boni, et mali.

AG2

Praeterea, eadem est voluntas ut natura considerata, et voluntas deliberata. Sed voluntate ut natura considerata homo vult naturaliter bona; voluntate autem deliberata homo vult malum. Ergo eadem voluntate homo vult naturaliter bonum et malum.

AG3

Praeterea, liberum arbitrium est quo eligitur bonum et malum, ut supra dictum est, dist. 24.

Sed liberum arbitrium est voluntas, ut ex prius determinatis patet. Ergo eadem voluntas est quae in bonum naturaliter tendit et quae malum vult.

AG4

Praeterea, sicut se habent verum et falsum ad cognitionem, ita bonum et malum ad affectionem.

Sed eadem potentia, videlicet ratio, quae est veri, est etiam falsi. Ergo eadem voluntas quae est boni naturaliter, etiam est mali.

AG5

Praeterea, potentia determinata ad unum non potest esse principium actus meritorii. Sed si voluntas alia est quae fertur in bonum, et quae in malum; una earum erit determinata ad bonum et alia ad malum, vel saltem altera determinata erit. Ergo neutra earum poterit esse principium meriti vel demeriti.

SC1

Sed contra, idem non pugnat contra seipsum.

Sed voluntas qua homo naturaliter bonum vult, impugnatur per illam qua homo malum vult. Ergo non est una voluntas utraque.

SC2

Praeterea, idem naturaliter non tendit in duo contraria. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo non est eadem voluntas quae in bonum et malum tendit.

CO

Respondeo dicendum, quod illud quo aliquis bonum et malum vult, potest tripliciter dici.

Uno modo illud principium quod est inclinans ad bonum vel malum; et hoc modo non est idem quo aliquis vult bonum et malum; quia ipsa voluntas sensualitatis inclinatur naturaliter in delectabile carnis, quod est sibi conveniens, et hominis est malum in quantum est homo: voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum juris, est quae in bonum inclinatur. Secundo modo potest dici principium quo aliquis vult bonum vel malum, illud quo quis eligit bonum vel malum, sequendo hanc vel illam inclinationem; et sic est eadem voluntas. Tertio modo potest dici ipse actus voluntatis, quo voluntas vult bonum et quo vult malum in actu; et sic non est dubium alium esse actum voluntatis quo quis vult bonum, et quo vult malum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentia rationalis sit ad opposita, non tamen ad utrumque oppositorum aequaliter ordinatur; sed ad unum naturaliter, et ad alterum, secundum quod a perfectione propriae naturae deficit; et ideo alia est voluntas quae naturaliter tendit in bonum, scilicet voluntas rationis, et alia quae naturaliter tendit in malum hominis secundum quod est homo, scilicet voluntas sensualitatis; et praecipue secundum quod est per fomitem corrupta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii, ut in 6 ethic.

Dicitur. Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis; et utrobique, scilicet tam in speculativis quam in operativis, contingit inquirentem rationem errare; unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nominat potentiam eligentem bonum et malum, et non illud quod ad utrumque inclinatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis eadem ratio possit esse veri et falsi, non tamen ex eodem habet quod sit utriusque: sed ex virtute primorum principiorum, quae sunt naturaliter cognita, habet ut veritatem cognoscat; ex phantasia vero habet ut falsum iudicet. Similiter in electione voluntatis est rectitudo ex naturali inclinatione, cum auxilio gratiae; sed est in ea peccatum ex corruptione inferiorum virium, quae in peccatum inclinatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; non tamen in illud in quod naturaliter tendit, de necessitate, sed voluntarie tendit; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinatur: quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturae inclinantis.

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de superiori scintilla rationis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum superior scintilla rationis possit extinguui; 2 supposito quod non extinguitur, utrum conscientia possit errare; 3 utrum conscientia errans liget.

|a1 Articulus 1: Utrum superior scintilla rationis possit extinguui.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod superior scintilla rationis possit extinguui. Error enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebrae comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in Glossa Hieronymi Ezech. 1, ubi praeter verba quae in littera inducuntur, Paulo post subdit: hanc autem conscientiam saepe praecipitari videmus. Ergo superior scintilla rationis potest extinguui.

AG2

Praeterea, superior scintilla rationis videtur esse superior rationis pars. Sed ratio superior potest peccare, etiam mortaliter, ut supra dictum est. Ergo scintilla ista potest extinguui.

AG3

Praeterea, proprietates hujusmodi scintillae est quamdiu manet, ut malo remurmuret. Sed in haereticis nihil est quod remurmuret in his peccatis quae secundum sectam suam faciunt: quia etiam in occisione justorum arbitrantur se obsequium praestare Deo, ut dicitur Joan. 16. Ergo scintilla rationis est in eis extincta.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit in 7 ethic., quod mali, scilicet qui habitum vitii jam acquisiverunt, ignorantiam finis habent. Sed non potest fieri murmur quantum ad actum, nisi secundum quod cognoscitur deviatio a fine. Ergo videtur quod in illis quorum potentiae per hujusmodi habitus corruptae sunt, hujusmodi murmur cesset; et ita scintilla rationis in eis extinguitur.

AG5

Praeterea, idem est quod remurmurat malo, et quod inclinatur ad bonum. Sed in damnatis non est aliquid incitans eos ad bonum. Ergo nec in eis est aliquid remurmurans malo; et ideo scintilla rationis in eis extinguitur.

SC1

Sed contra, scintilla rationis extinguui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet, ut patet ex eo quod dicitur in psalm. 4, 6: signatum est super nos lumen vultus tui Domine; ubi Glossa exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

SC2

Praeterea, illud quod est naturale, per peccatum non tollitur. Sed inclinatio ad bonum est homini naturalis, ut dictum est, quae est secundum rationis scintillam. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum dionysium, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum, quia, ut in Lib. De causis ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo; unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit. Inter creaturas autem talis est ordo ut primo sit Angelus, et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima corpori conjuncta est; ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem, est cognitio quae a sensibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione praecedente, et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero Angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur; cognitio naturae suae debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat: propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quae Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur: et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans; ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in Angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus dicit quod per aquilam significatur quae cetera animalia in volando transcendit; ita et haec virtus transcendit rationabilem, quae per hominem significatur, et concupiscibilem quae per vitulum, et irascibilem quae per leonem. Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet omni ei quod contra principia dicitur; ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur, quod haec superior rationis scintilla quae synderesis est, extinguui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata, contingit tamen errare circa ea, secundum quod sunt virtute in conclusionibus, per malam ratiocinationem; ita etiam lumen synderesis in se nunquam extinguitur: sed secundum quod deliberando deducitur in conclusionem operabilis, potest esse defectus, secundum quod per impetum delectationis et passionis cujuscumque, aut etiam falsae inductionis errorum, conclusio non recte ex principiis deducitur; et ideo non dicit quod synderesis praecipitatur, sed quod conscientia praecipitatur, quae est conclusio, ut supra dictum est; et est in ea virtus synderesis, sicut virtus principiorum in conclusione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in Glossa inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quae fidei sunt; ita etiam non sufficit in remurmurando his quae contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto; et ideo synderesis etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale; sed quia privato lumine fidei excaecati sunt, non remurmurat eorum synderesis his quae contra fidem sunt. Vel dicendum, quod synderesis semper remurmurat malo in universali; sed quod in haeretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus, ut patebit in sequenti articulo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiae universali: quia si a malo quaereretur, utrum bonum esset fornicari, diceret quod non: sed habet ignorantiam finis oppositam scientiae de fine, secundum quod immiscet se ad electionem hujus particularis operis, sicut principium ad conclusionem immiscetur: et ita propter inclinationem habitus contrarii deficit malus de finis iudicio.

Judicat enim hoc esse tamquam per se bonum, ut cum muliere delectetur; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente synderesis murmur, quia anima est quasi inebriata passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interius ita tenet; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quae tamen interius non intelligunt: et est exemplum Philosophi in 7 ethic., in hac materia loquentis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etiam in damnato manet naturalis inclinatio qua homo naturaliter vult bonum; sed haec inclinatio non dicit actum aliquem, sed solum ordinem naturae ad actum.

Hic autem ordo etabilitas nunquam in actum exit, ut bonum actualiter velit, propter perpetuum impedimentum obstinationis voluntatem ligantis; sed tamen naturalis cognitio manet; et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem; voluntas tamen nunquam rationi obedit.

¶a2 Articulus 2: Utrum conscientia aliquando erret.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod conscientia nunquam erret. Ad hoc enim quod aliquod iudicium sit certum, oportet in dictis testium certam veritatem esse. Sed in divino iudicio, quod certissimum est, nunquam a justitia declinans, conscientia tenet locum testis, ut patet Rom. 2, 15: testimonium reddente conscientia eorum. Ergo conscientia infallibilem veritatem habet, et ita non errat.

AG2

Praeterea, illud quod est naturale, est idem apud omnes et semper. Sed, secundum basilium, conscientia est naturale iudicium. Ergo conscientia semper manet in sua rectitudine, et ita non errat.

AG3

Praeterea, illud quod est primum in aliquo ordine, oportet esse fixum et stans: omnis enim motus procedit ab immobili, ut dicit Augustinus.

Sed lex est dirigens in omnibus actibus humanis. Ergo lex immobiliter rectitudinem continet. Sed conscientia est lex intellectus nostri, ut dicit Damascenus.

Ergo conscientia semper recta est, et nunquam errat.

AG4

Praeterea, conscientia scientia quaedam est.

Sed scientia semper verorum est, ut patet 1 poster..

Ergo nec conscientia errare potest.

AG5

Praeterea, ut dicitur 7 ethic., secundum hoc scientia in incontinente obtenebratur quod a passionibus vincitur. Sed conscientiam passiones non vincunt: quia quando secundum passiones homo operatur, conscientia remurmurat. Ergo conscientia a propria rectitudine non obliquatur, et ita non errat.

SC1

Sed contra, Ezech. 1, in Glossa Hieronymus dicit: conscientiam interdum praecipitari videmus. Sed praecipitium ejus est ipsius error. Ergo conscientia quandoque errat.

SC2

Praeterea, ad conscientiam pertinere videtur arbitrium de rebus agendis vel non agendis. Sed in hoc arbitrio plerumque homines decipiuntur, ut patet Joan. 16, 2: venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet, prima principia, quibus ratio dirigitur in agendis, sunt per se nota; et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem circa principia prima. Haec autem principia agendorum naturaliter cognita ad synderesim pertinent, sicut Deo esse obediendum, et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principis communibus non deducuntur conclusiones nisi mediantibus principiis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus; ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum quid bonum sit, ut patet ex 3 de anima, ex principiis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter sicut principia communia: sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur 2 thessal. 3, et iterum quia ratio conferens quandoque decipitur; ideo circa ista principia contingit errare; sicut haereticus errat in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum. Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem; veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis: et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententians quid bonum sit fieri vel dimitti, ut patet ex his quae dicta sunt supra, dist. 24, quaest. 3, art. 3, contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis; sicut conscientia haeretici decipitur dum credit se non debere jurare etiam pro causa legitima, quando ab eo expetitur: non quia decipiatur in hoc communi principio, quod est, nullum illicitum esse faciendum; sed quia decipitur in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum, quod quasi pro principio accipit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur esse testis, in quantum id retinet contra quod voluntas fecit, quasi voluntatem accusans de eo quod sibi non obedivit: et in hoc non errat, quia facere contra conscientiam, peccatum est, ut infra dicitur: sed propter hoc non removetur quin errare possit in hoc quod de faciendo vel non faciendo sententiat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conscientia dicitur naturale iudicium non per se, sed in quantum virtus synderesis in ipsa manet; sicut virtus principiorum salvatur in conclusionibus: et ex parte illa non errat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conscientia non est prima lex et primum dirigens in humanis actibus, sed quasi quaedam applicatio primae legis, scilicet principiorum communium, ad actus particulares: propter quod a Damasceno lex intellectus dicitur; unde non oportet quod semper sit recta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod conscientia non dicitur scientia simpliciter, sed secundum quid, scilicet secundum aestimationem illius cujus est conscientia: dicitur enim conscientia, secundum quod aliquis sibi conscius est. Quamvis autem scientia semper sit verorum, non tamen quidquid aliquis aestimat se scire, verum est: et ita non oportet quod semper sit conscientia vera.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in conclusione particularis agendi dupliciter contingit esse defectum.

Uno modo ex falsitate principiorum ex quibus syllogizatur; et hoc modo in conclusione tenetur id quod veritati contrarium est: et hic est error conscientiae. Alio modo ex impetu passionum absorbentium et quasi ligantium rationis iudicium in particulari, ut actu non consideret nec hoc nec ejus oppositum, sed voluntas sequatur delectabile quod sensus proponit; et hic est error electionis, et non conscientiae.

|a3 Articulus 3: Utrum conscientia errans obliget.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod conscientia errans non obliget. Quicumque enim non facit hoc ad quod obligatur, peccat. Sed peccatum, ut supra dictum est, est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Cum igitur conscientia et ratio errans non sit secundum legem Dei, videtur quod non obliget.

AG2

Praeterea, omne peccatum reducitur ad aliquod genus peccati: quia nihil est in genere quod non sit in specie, ut in 2 topic. Dicitur. Sed si aliquis habeat conscientiam furandi ut pascat patrem, hoc furari non reducitur ad aliquod genus peccati, ut patet in discurrendo per singula. Ergo talis non peccat: ergo talis conscientia erronea eum non obligabat.

AG3

Praeterea, praeceptum inferioris non potest obligare contra praeceptum superioris, ut infra, 44 distinct., quaest. 2, art. 2 et 3, dicitur, quod praeceptum proconsulis non obligat ad faciendum aliquid contra praeceptum imperatoris. Sed Deus superior est conscientia nostra. Ergo conscientia nostra non potest nos obligare ad faciendum aliquid contra praeceptum Dei; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, Deus est potentioris et majoris auctoritatis quam conscientia nostra. Sed Deus non potest nos obligare ad peccatum faciendum suo praecepto. Ergo multo minus conscientia.

AG5

Praeterea, nullus faciens hoc ad quod obligatur, peccat: alias esset perplexus; quod est impossibile, quia sic necessario peccaret. Sed si habeat aliquis erroneam conscientiam quod debeat fornicari, et fornicetur, non excusatur a peccato: alias tyranni, qui sanctos occiderunt, non peccassent, quia arbitrabantur se obsequium Deo praestare.

Ergo conscientia erronea non obligat.

AG6

Praeterea, dictamen conscientiae non facit ut id quod est veniale, sit mortale: quia alicui dictat conscientia quod non est bonum loqui verba otiosa; nec tamen dicens, mortaliter peccat. Sed plus distat malum a bono quam veniale a mortali.

Ergo conscientia errans non obligat ea quae sunt secundum se mala.

SC1

Sed contra, super illud Eccle. 7: scit enim tua conscientia etc. Dicit Glossa: qua (scilicet conscientia) iudice nocens non absolvitur.

Sed praeceptum iudicis obligat ad aliquid faciendum.

Ergo conscientia obligat.

SC2

Praeterea, Rom. 14, 23, dicitur: omne quod non est ex fide, peccatum est, idest contra conscientiam; Glossa: etiamsi bonum est quod fit. Sed conscientia prohibens bonum, est errans. Ergo conscientia errans obligat.

SC3

Praeterea, iste habet conscientiam, si non fornicetur, quod peccat mortaliter. Omne autem peccatum mortale est ex contemptu Dei. Sed quicumque facit aliquid intentione contemnendi Deum, mortaliter peccat. Ergo iste mortaliter peccat; et ita conscientia errans eum obligabat.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim distinguunt tria genera operum. Quaedam enim sunt opera per se bona; et conscientia quae ea facienda dictat, non est errans, sed recta; unde talis conscientia simpliciter ligat, nec unquam deponenda est. Quaedam vero sunt de se indifferentia, ut levare festucam, vel aliquid hujusmodi; et si conscientia talia opera dictat esse facienda, obligat ad faciendum, non simpliciter, sed manente tali conscientia; unde tenetur vel conscientiam deponere, quia erronea est, vel facere quod conscientia dictat: aliter enim peccat. Quaedam vero opera sunt de se mala, sicut fornicari, mentiri, et hujusmodi: et ad haec nullo modo conscientia obligare potest. Sed verum est quod si aliquis credat se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimittendum est, dimittit.

Sed si diligenter videatur quomodo conscientia ligat, invenitur in omnibus ligare, ut alia opinio dicit. Conscientia enim quoddam dictamen rationis est. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi praesupposita aliqua apprehensione: objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum.

Intentionem autem boni vel mali ratio ipsa demonstrat.

Unde cum actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet quod secundum rationis iudicium et conscientiae, voluntatis actus procedat: et per modum istum conscientia ligare dicitur: quia scilicet si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dictat, est ibi fuga boni, quae fuga malum est: quia voluntas fugit illud ac si esset bonum secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum: et similiter si ratio diceret aliquid bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit: tendit enim in illud, ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum simpliciter, propter apparens bonum secundum sensum: et ideo sive ratio sive conscientia recte iudicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod si iudicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est; et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocimento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire.

Sciendum tamen, quod aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta. Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se: hoc enim quod est per ipsam dictatum, est in se bonum, et ex iudicio rationis bonum apparet; unde si non fiat, malum est; et si fiat, bonum est. Sed conscientia erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid: si enim dictet aliquid esse faciendum, illud fieri in se consideratum, non est bonum necessarium ad salutem, sed apprehenditur ut bonum: et ideo cum non liget nisi secundum quod est bonum, non

obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, scilicet ratione apprehensionis, qua iudicatur bonum: et ideo si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio iudicat bonum, peccatum non evitat; si autem non fiat, peccatum incurritur: quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive desit bonitas quae est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quae est rei per se; sed si sit altera tantum, scilicet quae est per accidens, non propter hoc erit actus bonus. Et ista solutio accipitur ex verbis Philosophi in 6 ethic., ubi quaeritur, utrum dicatur aliquis incontinens ex hoc quod per passionem discedit a qualicumque ratione, sive recta sive non recta, vel dicatur incontinens propter hoc quod discedat a ratione recta; et solvit, quod dicitur incontinens per se et simpliciter propter hoc quod discedit a ratione recta; sed dicitur per accidens incontinens ex hoc quod discedit etiam a qualicumque ratione, sive recta sive non recta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod ratio dictat, per se non sit secundum legem Dei, sicut nec per se bonum; tamen per accidens est secundum legem Dei, sicut et bonum, inquantum ratio apprehendit ipsum ut secundum legem Dei et bonum: et ideo sequitur quod conscientia errans per accidens obliget, et non per se.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conscientia errans, quae dictat aliquid esse faciendum, dictat illud esse faciendum sub aliqua ratione specialis boni, vel quia pium videtur, vel aliquid huiusmodi; unde qui contra hanc conscientiam facit, peccat; et peccatum illud opponitur virtuti sub cuius ratione ratio oppositum dictabat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini: non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione, quia sibi videtur; sed hac ratione, quia a Deo praeceptum est; unde per accidens ex virtute divini praecepti obligat, inquantum dictat hoc ut praeceptum a Deo: et ideo dictamen conscientiae plus obligat quam praeceptum divinum, in cuius virtute ligat; sicut patet, si praeceptum regis non perveniret ad populum nisi mediante aliquo principe; si princeps diceret, hoc est praeceptum a rege, quamvis non esset verum; dictum suum obligaret ut praeceptum regis; ita quod contemptores mererentur poenam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ideo Deus non potest nos obligare ab peccatum faciendum, quia non potest errare, ut iudicet hoc esse faciendum quod non est faciendum; conscientia autem errare potest: et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod simpliciter nullus perplexus est, absolute loquendo; sed quodam posito non est inconveniens, illo stante, aliquem perplexum fore; sicut intentione mala stante, sive fiat actus debitus, qui est in praecepto, sive non fiat, peccatum incurritur; similiter etiam stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur.

Sed potest homo conscientiam erroneam, sicut et intentionem pravam, deponere; et ideo simpliciter non est perplexus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod conscientia, ut dictum est, obligat virtute praecepti divini, sub cuius ratione apprehendit illud quod ratio dictat: et ideo si illud apprehendatur ut directe cadens sub praecepto, peccat mortaliter, omittendo quod conscientia dictat, etiamsi sit veniale et indifferens.

Si autem apprehendatur ut non directe cadens sub praecepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed praeter eam; et ita non peccatur mortaliter, sed venialiter, vel etiam nullo modo; sicut quando conscientia dictat alicui, quod bonum est facere aliquod opus consilii, si non facit, non peccat: quia non apprehendit illud ut bonum debitum et necessarium ad salutem, et praecepto subjacens.

EX

Etsi vitiis et peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt. Haec obnubilatio et corruptio intellectus non intelligitur quantum ad actum proprium ipsius intellectus secundum se considerati, cum in multis peccatoribus acutissima ingenia inveniantur; sed intelligitur secundum habilitatem ad gratiam et virtutem et ad opus bonum, prout etiam dicitur, quod omnis malus ignorans est. Sunt tamen quaedam peccata quae etiam intellectus contemplationem obnubilant, inquantum per ea homo passionibus perturbatur et distrahitur, et a contemplationis actu impeditur, ut praecipue in peccatis carnalibus patet; unde etiam Commentator in 7 phys. Dicit, quod virtutes morales perficiunt ad scientias, et praecipue virtus castitatis.

Brevius respondent dicentes, actum voluntatis non esse de naturalibus. Haec responsio utrique opinioni communis esse potest, praecipue quantum ad actum malum, in quem voluntas naturaliter non ordinatur.

Sed voluntas haec semper caret effectu. Hoc potest intelligi de effectu ultimo voluntatis, quo scilicet in ultimum finem ordinatur, scilicet de actu meritorio; et tunc per gratiam intelligitur gratia gratum faciens, sine qua meritum esse non potest. Si autem intelligitur universaliter effectus bonae voluntatis quantum ad quodcumque bonum, sic per gratiam oportet intelligere gratuitum Dei auxilium, quo omnibus non tantum gratuita, sed etiam naturalia confert, sine quo nihil boni in nobis esse potest.

Alii autem dicunt, unam esse voluntatem. Ista opinio videbatur ponere, quod quia voluntas naturaliter vult bonum, iste motus voluntatis semper maneat, et secundum additionem actus voluntatis deliberative dicitur bonus vel malus simpliciter.

Sed si per motum intelligebant actum quemdam voluntatis, qui est operatio; sic falsum dicebant: quia voluntas non est determinata naturaliter ad unum, ut semper agat. Si autem per motum intelligebant inclinationem voluntatis in bonum, sic verum dicebant; quia illa inclinatio semper manet eadem, sive quis ex deliberatione bonum sive malum velit.

|+d40.q1 Distinctio 40, Quaestio 1

|a0 Prologus

In parte praecedenti determinavit de peccato, secundum quod in actu voluntatis consistit; in parte ista determinat de eo, secundum quod consistit in actu exteriori, et dividitur in partes duas: in prima parte ostendit, unde actus exteriores dicantur boni vel mali; in secunda movet quasdam quaestiones circa praedeterminata, 41 dist.: cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat, non immerito quaeritur, utrum omnis intentio, omneque illorum opus malum sit qui fidem non habent. Prima dividitur in duas: in prima ostendit actus exteriores ex voluntate bonos vel malos esse; in secunda inquirat, utrum sit verum universaliter in omnibus: sed quaeritur utrum opera omnia hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Et dividitur in duas: in prima ad determinationem quaestionis inducit duas opiniones; in secunda inducit tertiam, quae utrique quantum ad aliquid contradicit, ibi: Augustinus evidentissime docet... Omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos praeter quosdam. Et dividitur in duas; in prima confirmat hanc tertiam opinionem per dicta Augustini; in secunda ostendit, quomodo illi qui alias opiniones sustinent, auctoritates inductas solvunt, ibi: quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam.

Hic quinque quaeruntur: 1 utrum bonum et malum sint differentiae specificae actionis; 2 si bonitas et malitia exterioris actus ex voluntate dependent; 3 si actus exterior addat in bonitate et malitia supra interiorum actum voluntatis; 4 si eadem actio potest esse bona et mala; 5 si aliqua actio potest esse hoc modo indifferens ut neque sit bona neque mala.

|a1 Articulus 1: Utrum bonum et malum sint differentiae essentialis actionis.

AG1

Circa primum sic proceditur. Videtur quod bonum et malum non sunt essentialis differentiae actionis. Nulla enim essentialis differentia convenit secundum quid alicui, sed per se. Bonum autem et malum non conveniunt actioni secundum quod actio, sed secundum objectum et finem. Ergo bonum et malum non sunt essentialis differentiae actionis.

AG2

Praeterea, omnis differentia, ut in 4 metaph.

Dicitur, entis et unius praedicationem recipit. Sed malum, cum sit privatio, est non ens.

Ergo non potest esse essentialis differentia actionis.

AG3

Praeterea, essentialis differentia est de essentia ejus cujus est differentia constitutiva; sicut rationale de essentia hominis. Si ergo bonum et malum sunt differentiae essentialis actionis, aliqua actio erit de cujus essentia est malum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo erit aliqua actio cujus essentia non est a Deo, quod supra improbatum est.

AG4

Praeterea, ea quae differunt per differentias essentialis, non conveniunt in specie. Sed in quibusdam actiones bonae et malae sunt eadem specie; sicut concubitus matrimonialis et fornicarius: cum idem effectus in specie per utramque actionem sequatur, scilicet hominis generatio. Ergo bonum et malum non sunt differentiae essentialis actionis.

AG5

Praeterea, sicut bonum et malum invenitur in actionibus hominis et habitibus; ita etiam invenitur in aliis rebus. Sed in aliis bonum et malum non sunt essentialis differentiae. Ergo nec in hominum actionibus.

SC1

Sed contra, illud quod ponitur in definitione alicujus est essentialis sibi. Sed bonum ponitur in definitione virtutis ab Augustino dicente, quod virtus est bona qualitas mentis, ut supra, 27 dist.

Dictum est. Ergo malum et bonum sunt differentiae essentialis habituum. Sed secundum differentiam habituum est differentia actionum ex habitibus procedentium, cum similes habitus similes actus reddant, ut in 2 ethic. Dicitur. Ergo bonum et malum sunt essentialis differentiae actionum.

SC2

Praeterea, omnis differentia faciens secundum speciem differre, est differentia essentialis. Sed bonum et malum distinguunt species habitus. Ergo sunt differentiae essentialis habituum; et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod actiones differunt specie secundum diversitatem formarum, quae sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant: sicut calefacere et infrigidare differunt specie, sicut calor et frigus.

Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum; et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii; ideo in genere moris est diversitas speciei, secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secundum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentialis differentiae in genere moris.

Sciendum est autem, quod ad aliquod genus contingit aliqua reduci dupliciter: vel per se, ut ea quae per essentialis suam in illo genere sunt, sicut albedo et nigredo reducuntur ad genus coloris: vel per accidens ratione alicujus quod in eis est, sicut res alba et res nigra ad genus coloris.

Et ideo quae per se sunt in genere simpliciter differunt specie per differentias essentialis generis: quae vero reducuntur ad genus per accidens, non differunt per differentias generis simpliciter, sed secundum quid tantum, scilicet secundum quod ad genus illud pertinent, ut patet praecipue in artificialibus: formae enim artificiales accidentales formae sunt; unde cultellus et clavis etiam differunt specie secundum quod ad genus artificiale pertinent, sed quantum ad substantiam eadem sunt specie: quia substantia utriusque est ex materia naturali, et non ex forma artificiali, ut in 2 de anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quo voluntarium est; ideo ipsi actus voluntatis, qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentialis: actus autem imperati a voluntate, elicit per alias potentias, pertinent ad genus moris per accidens, secundum scilicet quod sunt a voluntate imperati; et ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur secundum speciem per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus moris pertinent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonum et malum non sint differentiae actionis in quantum est actio, sunt tamen differentiae ejus secundum quod est voluntaria: sicut etiam rationale et irrationale non sunt differentiae substantiae ut substantia est, sed secundum quod consideratur ut animata; et ideo nihil prohibet in aliquo genere actionum easdem actiones specie per bonum et malum differre.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, malum prout dicit privationem tantum, non potest dici essentialis differentia; sed secundum quod fundatur in aliquo fine indebito, qui tamen finis non omnino bonitate caret; unde sic malum est contrarium bono, et non privatio.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium: quia malum pertinet ad essentialis actionis quantum ad hoc quod est ibi aliquid de entitate, et non ratione privationis adjunctae: quia privatio non est de essentialis alicujus entis in genere collocati, cum nihil entis sit non ens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod concubitus est quidam actus imperatus a voluntate, mediante alia potentia; et ideo per accidens convenit sibi esse in genere moris; unde potest dupliciter considerari: vel secundum genus naturae, et sic concubitus matrimonialis et fornicarius specie non differunt; unde et effectum naturalem eundem specie habent: vel secundum quod pertinent ad genus moris; et sic effectus specie differentes habent, ut mereri vel demereri vel aliquid hujusmodi, et sic in specie differunt.

RA5

Ad quintum patet responsio per id quod dictum est, quod finis est forma voluntatis secundum quam operatio humana dicitur; et ideo bonum et malum differentiae essentialis et specificae in genere humanorum actuum sunt, sicut et aliae actiones differunt secundum diversas formas agentium; et ideo non est similis ratio de istis actionibus et de aliis: et propter hoc dicit Philosophus in 5 metaphysic., quod finis in agentibus ex proposito, est bonum et malum speciali modo.

|a2 Articulus 2: Utrum actio sit simpliciter judicanda bona vel mala ex voluntate.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod simpliciter ex voluntate actio judicanda sit bona vel mala. Matth. 7, 18 dicitur: non potest arbor mala fructus bonos facere, nec arbor bona fructus malos facere. Sed voluntas bona bonae arbori comparatur, mala autem malae. Cum igitur fructus voluntatis sint exteriores actus, videtur quod ex bonitate et malitia voluntatis simpliciter exteriores actus dicendi sint boni vel mali.

AG2

Praeterea, ut dictum est, actus exteriores non reducuntur ad genus moris, nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Sed non participant bonitatem vel malitiam moralem nisi secundum quod ad genus moris pertinent.

Ergo videtur quod secundum bonitatem vel malitiam voluntatis sint dicendi boni vel mali. Quod etiam Ambrosius significare videtur dicens: affectus tuus nomen operi tuo imponit.

AG3

Praeterea, ut in 3 metaph.

Philosophus dicit, ratio boni a fine sumitur. Sed actus voluntatis habet ordinem ad finem mediante voluntate, cuius objectum est finis. Ergo secundum bonitatem vel malitiam voluntatis, dicendus est actus exterior malus vel bonus.

AG4

Praeterea, malum non est potentius quam bonum. Sed si sit mala voluntas, necessario sequitur quod actus exterior sit malus. Ergo et si sit bona voluntas, sequitur quod actus exterior sit bonus.

AG5

Praeterea, Augustinus supra dixit quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed voluntas, secundum quod ea peccatur, est mala, et secundum quod ea recte vivitur, est bona. Ergo peccatum, et etiam bona operatio, quae est recte vivere, iudicari debent secundum bonitatem vel malitiam voluntatis.

SC1

Sed contra, Philosophus in 2 ethic.

Dicit, quod quaedam sunt quae bene fieri non possunt: quia cum sint extrema, in eis non est medium accipere. Contingit autem in talia opera ingredi propter voluntatem alicujus finis boni. Ergo non est iudicandus actus exterior bonus propter voluntatis bonitatem.

SC2

Praeterea, supra dictum est, quod si fiat contra conscientiam errantem, quae iudicat esse faciendum quod malum est, peccatur, et similiter si secundum eam fiat. Sed ille qui vult aliquid facere propter hoc quod conscientia sua sibi dictat, bonam voluntatem habere videtur. Ergo bona voluntas non sufficit ad hoc quod actus exterior bonus dicatur.

CO

Respondeo dicendum, quod voluntas dupliciter potest considerari: vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in objectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur.

Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus malus esse dicatur; quia quod malo fine agitur, malum est. Non autem bonitas voluntatis intendens sufficit ad bonitatem actus: quia actus potest esse de se malus, qui nullo modo bene fieri potest. Si autem consideretur voluntas secundum quod est eligens, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus, et a malitia malus. Ad bonitatem enim consilii, quod electionem praecedit, ut in 5 ethic. Dicitur, tria exiguntur. Unum scilicet, quod consiliarius praestituit sibi debitum finem; quia si aliquis ad malum finem consequendum multas efficaces vias inveniatur, non dicitur bonus consiliarius. Secundo, quod ad finem bonum consequendum adinveniat bonum opus, per quod finem consequatur; unde si quis bonum finem consequi intendat per malam actionem, non est bonus consiliarius: quia, ut ipse dicit, sortitur finem inconvenienti medio, eo quod illud quod ad finem ordinatur, non est proportionatum fini illi; sicut si aliquis veram conclusionem per medium impertinens concluderet. Tertio requiritur ut adinveniat utrumque in tempore convenienti, ne sit praeceptus in festinando, vel etiam inutilis in tardando. Sed hoc ultimum pertinet ad bonitatem consilii, secundum quod consilium in ratione inquirente et inveniente est; alia vero ex parte rei et consiliarii.

Cum igitur electio sit quasi consilii conclusio, ut in 3 ethic. Dicitur, oportet quod ad bonitatem voluntatis eligentis concurrat bonitas finis, et bonitas ejus quod ad finem ordinatur; et si hoc sit, proculdubio actus exterior bonus erit; si autem alterum desit, erit voluntas mala, et actus malus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod arbor est ex qua immediate procedit fructus; unde arbori comparatur voluntas secundum quod eligens, quia ex electione immediate sequitur opus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum voluntatem dicitur actus exterior bonus vel malus; sed non secundum voluntatem intendentem solum, sed secundum voluntatem eligentem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad bonitatem rei non solum exigitur bonitas finis ultimi quem respicit voluntas intendens, sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit voluntas eligens; et ideo non sequitur quod bonitas voluntatis intendens, ad bonitatem actus sufficiat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia bonum perfectius et potentius est quam malum, ideo ad bonum plura exiguntur quam ad malum; quia bonum consistit ex una tota et perfecta causa; sed malum ex particularibus defectibus; ut dionysius dicit: et ideo defectus voluntatis circa ultimum finem sufficit ad malitiam actionis; non autem bonitas finis ultimi sufficit ad bonitatem.

RA5

Ad quintum dicendum sicut ad secundum.

¶a3 Articulus 3: Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae super bonitatem vel malitiam voluntatis.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus exterior nihil de bonitate et malitia addat supra bonitatem vel malitiam voluntatis. Primo per id quod dicitur super Matth. 11, in Glossa: quantum intendis, tantum facis. Si igitur duo sint, quorum uterque idem bonum intendat, et unus exequatur, et alius non, videtur quod nihil de bonitate per actum exteriorem addatur.

AG2

Praeterea, bernardus dicit, quod bona voluntas sufficit ad meritum; sed bona actio requiritur ad exemplum; et consonat ei quod Philosophus in 10 ethic. Dicit, quod exteriores actus sunt ad manifestationem virtutis. Sed absoluta et perfecta ratio bonitatis in actibus humanis est, secundum quod sunt meritorii. Ergo tota bonitas in actu interiori consistit; et ita per actum exteriorem nihil de bonitate vel malitia additur.

AG3

Praeterea, homo per bonas operationes in beatitudinem et felicitatem pervenit. Sed beatitudo et felicitas humana fortunae non subjacet, ut in 1 ethic. Probatur. Ergo nec fortuna de bonitate vel malitia operis aliquid auferre potest.

Sed actus exterior virtutis moralis potest impediri per fortunam, ut in 10 ethic. Dicitur, ut patet in paupere, qui non habet unde actum liberalitatis exerceat, et in infirmo, qui actum fortitudinis exercere non potest. Ergo actus exterior nihil addit vel diminuit de bonitate actionis humanae.

AG4

Praeterea, quanto actio melior est, tanto majus sibi praemium debetur. Sed tota quantitas praemii mensuratur secundum quantitatem radicis, scilicet habitus actum informantis. Cum igitur habitus primo eliciat operationes intrinsecas, videtur quod in actibus interioribus tota efficacia meriti consistat; et ita per exteriores actus nihil de bonitate accrescit.

AG5

Praeterea, si actus exterior addit aliquid bonitatis supra bonitatem actus interioris, ergo quanto actus exterior major fuerit, tanto homo magis merebitur. Sed hoc falsum est: quod patet ex Domini sententia quam de vidua mittente duo aera in gazophylacium dedit, Luc. 21. Ergo actus exterior non addit bonitatem supra actum interiorem.

AG6

Sed contra, si aliquid potest fieri per unum sicut per duo, superfluum est duo ad illud inducere.

Si igitur aequalis bonitas consistit in actu exteriori et interiori simul, et in actu interiori tantum, videtur quod actus exterior superflueret; et ita non oporteret nos aliquid agere, sed solum velle.

AG7

Praeterea, duplex bonum melius est. Sed actus interior et exterior uterque bonitatem habet.

Ergo uterque melior est quam alter tantum.

CO

Respondeo dicendum, quod actus exterior et actus interior voluntatis hoc modo comparantur ad invicem, quod uterque quodammodo est alteri bonitatis causa; et uterque, quantum in se est, quamdam bonitatem habet quam alteri dat.

Actus enim exterior bonitatem habet ex circumstantiarum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum.

Et quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut objectum, inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus; quia secundum quod est exercitus, sequitur actum voluntatis.

Sed quaedam ratio bonitatis consistit in actu interioris voluntatis secundum se, secundum quod voluntas est domina suorum actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti vel laudabilis: et haec bonitas ex actu interiori in exteriorem procedit. Loquendo igitur de illa bonitate quam voluntas actui exteriori praebet, actus exterior nihil bonitatis addit, dummodo voluntas aequaliter intensa sit. Hoc pro tanto dico, quia quidam actus sunt delectabiles, in quibus voluntas non potest esse ita intensa ante actum sicut est in actu, ut patet in actu fornicationis; unde non aequaliter demeretur qui vult fornicari, et qui actu fornicatur: quia voluntas non potest esse adeo perfecta ante actum sicut est in actu. Quidam vero actus sunt difficiles, in quibus voluntas remittitur in actu; et in istis voluntas potest esse magis perfecta ante actum quam in actu. Si autem loquamur de bonitate actus quam actus exterior secundum se habet, sic actus exterior complet interiorem in bonitate vel malitia, sicut terminus motus complet motum; comparatur enim, ut dictum est, ad voluntatem ut objectum. Et quia ad praemium essenziale ordinatur actus per bonitatem primam, quam habet a voluntate, prout liberaliter redditur, et ex amore; ideo actus exterior nihil adjungit ad praemium essenziale: tantum enim meretur qui habet perfectam

voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud; et si facit unum actum, quantum sit faceret multos, voluntate aequaliter perfecta manente.

Ad praemium autem accidentale ordinatur per bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se: et ideo actus exterior adjungit aliquid ad praemium accidentale: verbi gratia, martyr in quantum exterius patitur, victoriam de adversariis fidei habet; et ex hoc sibi aureola debetur.

Similiter etiam aliquis ex hoc quod in actum exteriorem frequenter exit, magis habilitatur ad bonum: et ex hoc sequitur quod in caritate crescat. Similiter per actum exteriorem punitur magis quam per voluntatem tantum: et ideo actus exterior adjungitur in satisfactionem: et similiter in omnibus aliis quae consequuntur bonitatem actus, secundum quod exercitus est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quantum intendis tantum facis, ly quantum potest esse adverbium, vel nomen. Et si sit nomen, tenet in malis, quia quantum aliquis credit vel intendit peccare, tantum peccat; in bonis autem non, quia potest aliquis tepida voluntate intendere multum Deo placere, nec tamen tantum placet.

Et ratio hujus differentiae ex supradictis patet: quia plura exiguntur ad bonum quam ad malum. Si autem ly quantum sit adverbium, sic verum est et in bonis et in malis, secundum illam bonitatem et malitiam quam habet actus ex voluntate eligente.

Sed per actum exteriorem aliquid adjungitur quantum ad bonitatem quae est ipsius actus exterioris secundum se.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dictum bernardi intelligitur quando facultas operandi deest, voluntate perfecta existente; et loquitur tantum quantum ad essentielle praemium, et non quantum ad accidentale.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bona fortunae, ut in 1 ethic. Dicitur, organice deserviunt felicitati; et ideo non est inconueniens, si accidentaliter ad felicitatem conferant, et eorum defectus felicitatem impediatur quantum ad aliquid felicitati accidentale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud intelligitur de praemio essentiali, quod secundum quantitatem radicis mensuratur; cui non additur per actum exteriorem, si sit perfecta voluntas; sed additur aliquid quantum ad praemium accidentale.

RA5

Ad quintum dicendum, quod vidua illa plus aliis misisse dicitur, quia efficaciori voluntate illud dedit; unde magis merebatur apud Deum de praemio essentiali quam illi qui majora munera minori devotione dabant. Sed quantum ad praemium accidentale illi poterant plus mereri, secundum quod per majora munera plus satisfaciebant, vel etiam ministros templi plus ad orandum pro se provocabant, vel quidquid hujusmodi est quod actum exteriorem secundum se sequitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod voluntas tendit in actum exteriorem sicut in objectum; unde si adsit facultas operandi, non posset esse voluntas perfecta, nisi operaretur; et ideo non est superfluum facere; quia sine actione nec ipsa voluntas bona esset.

Praeterea actus exterior in praecepto cadit, et iterum ad praemium accidentale confert.

RA7

Ad septimum dicendum, quod bonitatem illam secundum quam actus exterior vitae aeternae meritorius est, totum ex voluntate gratia informata habet, secundum quod voluntarius est; et ideo non oportet quod supra bonitatem voluntatis perfectae aliquid adjungat ad meritum essentielle vitae aeternae pertinens.

¶a4 Articulus 4: Utrum eadem actio possit esse bona et mala.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possit esse eadem actio bona et mala. Quia, ut in 3 physic. Dicitur, idem est motus qui in agente est actio et in patiente passio, secundum substantiam, ratione differens; sicut eadem est via ab Athenis ad thebas, et de thebis ad Athenas.

Sed contingit actionem esse malam, et passionem bonam; unde dicitur: actio displicuit, scilicet Judaeorum; passio grata fuit, scilicet Christi. Ergo contingit eundem actum esse bonum et malum.

AG2

Praeterea, ut in 5 physic. Dicitur quod unus motus est continuus, et eadem ratione una actio est quae est continua. Sed contingit in eadem continua actione vel motu, ut in eundo ad ecclesiam, primo haberi bonam intentionem, postea malam, et e converso. Cum ergo ex intentione judicetur actio bona vel mala, eadem actio potest esse mala et bona.

AG3

Praeterea, primus motus est peccatum, ut supra, dist. 24, qu. 1, art. 2, dictum est. Sed qui resistit primo motui non peccat, immo meretur.

Contingit autem, quod adhuc primo motu durante, cum prius aliquis non resisterit, postmodum resistat. Ergo contingit circa eundem motum esse bonitatem et malitiam.

AG4

Praeterea, sit ita quod aliquis Dominus praecipiat famulo eleemosynam dare, et quod Dominus bona intentione et ex caritate praecipiat, famulus autem involuntarius et coactus det: constat quod datio eleemosynae illius est Domini, et servi actio.

Sed Dominus in illa datione meretur, famulus autem peccat. Ergo contingit in eadem actione esse meritum et peccatum.

AG5

Praeterea, ponatur quod aliquis in peccato mortali existens aliqua suffragia faciat pro defuncto in Purgatorio existente: constat quod iste suffragia faciens sibi non meretur, cum caritatem non habeat, sed illi qui in Purgatorio existit, meretur diminutionem poenae, vel plenam absolutionem.

Ergo eadem actio potest esse meritoria et non meritoria, et eadem ratione bona et mala.

SC1

Sed contra, Matth. 6, 24: nemo potest duobus dominis servire. Sed per bonam actionem Deo servitur, per malam vero diabolo. Cum igitur una sit actio quae est unius agentis, videtur quod non possit esse una actio bona et mala.

SC2

Praeterea, contraria non possunt esse simul in eodem. Sed bonum et malum contraria sunt. Ergo non possunt esse in eadem actione.

CO

Respondeo dicendum, quod cum unum et ens convertantur, secundum hoc quod res se habet ad esse, ita se habet ad unitatem. Est autem in re duplex esse considerare: scilicet esse quod est ipsius secundum se, quod est esse primum et substantiale; et esse superveniens, quod est secundum et accidentale; et ideo contingit quod aliquid secundum se consideratum, est unum, quod tamen secundum aliquid, quod est sibi accidentale, pluralitatem habet; verbi gratia, lignum continuum, cujus una pars est alba, et alia nigra, ipsum quidem in se, in quantum est lignum, est unum; sed secundum illud esse quo est coloratum, est multa et non continuum. Cum igitur actus exteriores participent bonitatem et malitiam moralem, sicut quoddam superveniens et accidentale sibi, in quantum tales actus sunt imperati a voluntate; continget aliquem actum huiusmodi esse unum, secundum se consideratum, et tamen esse multa, secundum quod ad genus moris refertur, secundum quod moraliter bonus vel malus dicitur; et ideo bonitas et malitia nunquam possunt esse in una actione secundum quod est una, sed secundum quod est multa; et sic contingit actionem illam esse unam et multa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum actio sit in agente, et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens quod est actio, et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subjectis; unde etiam Avicenna dicit, quod non est eadem numero aequalitas in duobus aequalibus, sed specie tantum. Sed quia eorum differentia non est nisi penes terminos, scilicet agens et patiens, et motus abstrahit ab utroque termino; ideo motus significatur ut sine ista differentia; et propter hoc dicitur, quod motus est unus: et propterea, ut supra habitum est, meritum non est in passione secundum quod est passio, sed in operatione patientis, qua passionem voluntarie sustinet propter Deum; quam operationem constat non esse eadem cum operatione agentis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa actio quamvis sit una in genere naturae considerata, tamen secundum quod ad genus moris refertur, est alia et alia secundum quod diversa intentione et voluntate exercetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod primus motus non habet rationem culpae nisi secundum quod aliquo modo est in potestate voluntatis; unde quamdiu voluntas non repugnat, habet rationem peccati; sed quando voluntas jam repugnare incipit, tunc homo meretur: non quia ille motus primus sensualitatis sit meritorius cui resistitur, qui tamen postquam sibi resistitur rationem peccati amittit; sed in ipso actu voluntatis resistentis meritum est, qui non est idem cum primo motu sensualitatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod famulus dans eleemosynam per imperium Domini, se habet sicut instrumentum illius Domini; unde Philosophus dicit in 8 ethic., quod servus est sicut organum animatum. Instrumentum autem movet motum: et constat quod alia est actio moventis ipsum, et alia actio qua ipsum movet aliud: non enim secundum eundem motum potest esse idem movens et motum. Unde alia numero est actio Domini et servi; et ideo nihil prohibet unam esse bonam, et aliam malam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia quae faciunt in mortali peccato existens, si opus operantis consideretur, non sunt meritoria nec agenti nec ei pro quo fiunt. Si autem consideretur opus operatum, ut ipsum sacrificium, vel aliquid huiusmodi, sunt meritoria ei pro quo fiunt, et non operanti; et ideo non sequitur quod eadem operatio sit meritoria et non meritoria: quia operatio ipsa nullo modo meritoria est. Sed quia efficacia suffragiorum mensuratur secundum caritatem ejus pro quo fiunt, quia tantum

valet unicuique quantum meruit ut sibi valerent, ut Augustinus dicit; ideo ab aliis verius dicitur, quod etiam ipsa operatio sine caritate facta valet ei pro quo fit, virtute caritatis ejus, et non operantis.

Nec tamen sequitur quod illa operatio bona sit simpliciter, sed quod est bona huic pro quo fit. Simpliciter enim bonum est quod facienti bonum est, ut in 1 libro dictum est, dist. 46.

Nec est inconueniens quod aliquid simpliciter malum sit, quod tamen alicui bonum est, ut ibidem dicitur.

¶a5 Articulus 5: Utrum aliqua actio humana sit indifferens.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliqua actio indifferens inueniatur in actibus humanis.

Nihil enim potest esse medium inter bonum et malum nisi indifferens, quod neque bonum neque malum est. Sed bonum et malum, sunt contraria mediata, ut in praedicamentis dicitur. Ergo aliqua actio est indifferens.

AG2

Praeterea, sine caritate non potest esse aliquod meritum. Sed non est dicendum, quod qui non habet caritatem, quolibet suo actu peccet vel demereatur: quia consulitur ei ut aliquos actus ex genere bonorum faciat. Ergo videtur quod aliquis actus sit qui neque est meritorius neque demeritorius; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, nullus actus vel voluntas bonitatem habet, nisi referatur in finem dilectionis, ut supra dictum est. Sed contingit frequenter agere etiam quaedam quae secundum se mala non sunt, quae in finem dilectionis non referuntur. Ergo hujusmodi nec bona nec mala erunt; et ita erunt indifferentia.

AG4

Praeterea, accedere ad mulierem, quaedam est actio, nec de se bonitatem vel malitiam moralem dicit, cum nulla circumstantia iste actus sit vestitus, secundum quam aliquis ordo rationis in eo appareat. Ergo contingit aliquem actum indifferentem esse.

AG5

Praeterea, hujusmodi actus qui secundum suum genus indifferentes sunt, ut levare festucam, et aliquid hujusmodi, non possunt habere bonitatem et malitiam, nisi ex intentione, qua in finem referuntur. Sed contingit quod ille etiam finis in quem referuntur, indifferens est. Ergo iste actus omnino indifferens remanebit.

AG6

Praeterea, opera nostra non possunt esse meritoria nisi propter Deum facta. Aut ergo ad bonitatem actus sufficit habitualis relatio in finem, aut exigitur actualis. Si sufficit habitualis, ergo si aliquis semel in anno referret omnia opera quae facturus est in illo anno, in Deum, omnia essent meritoria; et ita facillima esset via salutis: quod est contra illud Matth. 7, 14: arcta est via quae ducit ad vitam. Si autem exigitur actualis relatio operis in Deum, tunc nunquam posset esse opus bonum, nisi aliquis actu de Deo cogitaret. Si ergo nullus actus est indifferens, tunc omnis actus quem quis exercet de Deo non cogitans, erit malus, et peccatum: quod est valde durum. Ergo necesse est aliquos actus indifferentes esse.

AG7

Sed contra, 1 corinth. 10, 31: omnia in gloriam Dei facite. Aut ergo aliquis refert opus suum in gloriam Dei, aut non. Si refert, convenit quod actus ille bonitatem ex fine sortiatur, si tamen in finem illum sit referibilis, quod convenit omni actui qui de se malus non est. Si non refert, praeterit praeceptum apostoli; et ita peccat. Ergo de necessitate omnis actus vel est meritorius vel demeritorius.

AG8

Praeterea, plus est facere quam dicere. Sed qui sine causa loquitur otiosa verba, peccat. Matth. 12, 36: omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii. Ergo multo fortius, si aliquid faciat homo quod in debitum finem non referat, peccat. Sed si in debitum finem referat, actus bonus est. Ergo de necessitate omnis actus vel bonus vel malus est, et nullus indifferens.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt, quod in dictis non potest esse aliquid indifferens, in factis autem potest.

Verbum enim ordinatum est ad aliquid, quia est signum rei: factum autem, cum non sit signum, non est ordinatum ad aliquid; et ideo in verbo incidit deformitas, si otiose proferatur, non autem in facto, si sine causa legitima fiat. Sed haec ratio nulla est: quia quamvis non sit ordinatum ad aliquid sicut signum ad signatum, est tamen ordinatum ad aliquid sicut ad finem: quia omne quod a principio est, ad finem aliquem tendit: otium autem opponitur illi ordini qui est ejus quod est ad finem ipsum, et non ordini qui est signi ad signatum.

Et ideo alii dicunt, quod tam in dictis quam in factis contingit aliqua esse indifferentia, quae nec bona nec mala sunt; sicut illa quae non ordinantur ad impletionem praeceptorum Dei, ut sic propter Deum fiant, nec etiam divinis contrariantur praeceptis, sive sint in dictis sive in factis; ut si aliquis alicui loquatur ex quadam civili amicitia, vel etiam aliquod opus amicabile ad ipsum exercent.

Sed haec non videtur esse instantia: quia actus virtutis politicae non est indifferens, sed de se bonus est, et si sit gratia informatus, erit meritorius.

Non est autem accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum: quia non potest esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut in 2 metaph. Dicitur. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores, quae ad utrumque ordinantur; et hoc quidem bonum nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet: quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus quaeruntur; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus.

Et ideo aliter secundum alios dicendum est, quod nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse qui non sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem Philosophum; et ulterius non potest esse aliquis actus a deliberata voluntate procedens in habente gratiam qui non sit meritorius; sed tamen, in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus qui nec meritorius nec demeritorius est; tamen est bonus vel malus. Cujus ratio est, quia malum, in quantum malum, non opponitur bono, nisi sicut privatio habitui: sed oppositio contrarietatis est ex hoc quod illud ens supra quod fundatur talis privatio, non compatitur secum aliquod bonum quod est simpliciter bonum; sicut immoderata delectatio in cibis non compatitur secum bonum sobrietatis, quod est simpliciter bonum; et ideo illa immoderata delectatio adjungitur cum privatione boni, et sic mala dicitur. Si ergo in actionibus invenitur medium inter bonum et malum, hoc non erit nisi in quantum bonum et malum sunt contraria, vel in quantum malum est privatio boni. Non autem in quantum sunt contraria, potest in eis esse medium quod sit neque bonum neque malum. Dicuntur enim contraria, secundum quod in utroque aliquid positive consideratur; ex quo non potest sumi ratio mali; unde propter hoc quod medium distat ab extremis, in quantum aliquid positive ponit, non efficitur distans a ratione boni et mali, ut possit dici neque bonum neque malum; non enim ex eodem est in eis oppositio contrarietatis et distinctio boni et mali; sed primum est ex parte positionis in utroque; secundum autem ex parte privationis in malo, et positionis in bono. Si ergo sit medium inter bonum et malum in actionibus, hoc non erit nisi secundum quod malum bono privative opponitur.

Sed in privative oppositis non invenitur medium nisi per hoc quod subjectum non est susceptivum habitus: ut lapis, quia visionis susceptivus non est, neque videns neque caecus dicitur; et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est quod alicujus bonitatis non est susceptivum, non opposita malitia sibi erit; unde relinquatur indifferens. Hoc autem contingit dupliciter. Aut per modum abstractionis, secundum quod universale aliquid significatur ut abstractum a differentiis contrariis dividendis ipsum; unde in sua communitate significatum, significatur ut indifferenter se habens ad utramlibet differentiarum: sicut animal neque significatur ut rationale neque ut irrationale; et tamen oportet quod omne particulare animal, rationale vel irrationale sit: et similiter est hic. Si enim significetur actus in eo quod est agere, habet quidem bonitatem naturalem in quantum est ens; sed indifferenter se habet ad bonitatem et malitiam moralem: et similiter bonum ex genere indifferenter se habet ad bonum et malum ex circumstantia et fine; quamvis non inveniatur aliquod bonum in particulari, quod non sit aliqua circumstantia vestitum et ad aliquem finem ordinatum; unde oportet quod bonitatem vel malitiam contrahat.

Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, omnes actus indifferentes esse, in eo quod sunt actus; et quidam dixerunt, quod non omnes, sed aliqui; accipientes magis in speciali nomina actuum quae non exprimunt aliquid unde actus ad malitiam vel bonitatem determinetur, ut materiam et finem et circumstantiam, sicut comedere, coire, vel aliquid hujusmodi.

Alio modo contingit hoc, secundum quod aliquod particulare signatum deficit a susceptibilitate alicujus perfectionis, sicut lapis a susceptibilitate visus: et hoc modo aliqui actus qui deficiunt a susceptibilitate bonitatis moralis, dicuntur indifferentes.

Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est: humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quae consequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitae imaginationis, sicut confricatio barbae, et aliquid hujusmodi, dicuntur hoc modo indifferentes. Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur, indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus bonitate vel malitia civili: sed tamen actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis efficaciae merendi nisi in eo qui gratiam habet; et ideo in eo qui caret gratia, indifferens est ad meritum et demeritum; sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse: quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius: quia cum caritas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem caritatis: et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit; et ita meritorius erit; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, ut dicitur 2 ethic., meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, sicut ait Commentator, in 10 metaph., quod dicitur homo neque bonus neque malus, qui non est susceptibilis bonitatis vel malitiae civilis; sicut agrestis, qui extra civilem vitam est, et per

consequens actiones ejus neque bonae neque malae sunt civiliter, inquantum non sunt ordinatae ad civile bonum. Vel melius dicendum, quod Philosophus appellat malum non omnem actum inordinatum, sed solum illum qui nocivus est respectu alterius; unde dicit in 4 ethic., quod prodigus, quia causa jactantiae sua inordinate expendit, non est malus sed vanus; et similiter de multis aliis vitiis dicit: et sic patet quod ipse strictius accipit malum quam nos dicentes omnem actum inordinatum esse malum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis extra caritatem non sit bonum meritorium, tamen est ibi bonum aliquod vel ex circumstantia, vel ex virtute civili; unde non sequitur quod actus eorum qui caritate carent, sint demeritorii vel indifferentes.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non solum actus caritatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum, secundum quod gratia informantur, licet meritorii esse non possint nisi secundum quod reducuntur in finem caritatis. Non autem oportet quod semper actus in finem illum reducantur; sed sufficit ad efficaciam merendi quod in fines aliarum virtutum actu reducantur: qui enim intendit castitatem servare, etiamsi nihil de caritate cogitet, constat quod meretur si gratiam habet. Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt circa omnia quae possunt esse bona hominis; et ita patet quod ratio non procedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie, ut in 2 topic. Dicitur; et ita nunquam contingit ad mulierem accedere, quin accedatur ad talem, et tali tempore, et similiter secundum alias circumstantias; et ita quamvis sit indifferens dictus actus consideratus secundum genus; non tamen secundum quod exercetur in actu, indifferens est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum nihil appetatur nisi inquantum est bonum, impossibile est quod finis ad quem ordinatur actio ex deliberatione, sit indifferens: quia vel ratio decipitur, et judicat esse bonum sibi quod non est bonum; et hoc non est nisi quando finis est malus, discordans a rationis rectitudine, quamvis hoc quod desideratur, forte sit bonum desideranti, secundum aliquid sui, ut secundum gustum vel secundum tactum delectabile: vel est bonum simpliciter; et sic etiam actus ex fine erit bonus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur; sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit.

Et si quaeratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habitum caritatis exire in actum: quia quaecumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi.

RA7

Sed quia aliquos actus indifferentes ponimus, ideo oportet ad alia respondere.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod dicitur: omnia in gloriam Dei facite, potest intelligi dupliciter: vel affirmative, vel negative. Si negative, sic est sensus: nihil contra Deum faciatis: et hoc modo praeceptum est: et sic praeceptum hoc praeteritur vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit; vel per peccatum veniale, quod praeter praeceptum et praeter Deum fit. Si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter. Aut ita quod actualis relatio in Deum sit conjuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu sed in virtute, secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis; et sic adhuc praeceptum est, et contingit omissionem ejus esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod ordinatio actualis in Deum sit actu conjuncta cuilibet actioni nostrae; et sic potest intelligi dupliciter: vel distributive, vel collective. Si distributive, sic est sensus: quamcumque actionem facitis, melius est si eam actu in Deum ordinetis; et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus: omnia opera vestra ita faciatis quod nullum eorum sit quin actu in Deum ordinetis; et hoc nec praeceptum nec consilium est, sed finis praecepti, ad quod per impletionem praeceptorum pervenitur: sic enim sancti in patria actus suos in Deum referunt. Sciendum tamen, quod qualitercumque affirmative exponatur, non intelligitur nisi de operibus deliberatae voluntatis, quia illa tantum opera proprie nostra dici possunt, ut dictum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod verbum est immediatus effectus rationis; et ideo minus potest verbum praeter deliberationem esse quam factum: et propter hoc, verbum otiosum magis est peccatum veniale quam factum otiosum. Sciendum tamen, quod secundum Gregorium, otiosum est quod caret intentione piae voluntatis, aut ratione justae necessitatis; unde non omne verbum jocosum est otiosum, si ad recreationem referatur: quia etiam in jocis contingit esse virtutem eutrapeliam, de qua Philosophus in 4 ethic. Determinat.

EX

Affectus tuus nomen imponit operi tuo. Si universaliter intelligitur, oportet exponi de affectu eligente, et non solum intendente, ut dictum est.

Ubi fides non erat, bonum opus non erat, idest meritorium. De hoc tamen in sequenti distinctione quaeretur.

Qui dicunt omnes actus esse indifferentes. Illi considerabant actus secundum rationem generis tantum; quia in quantum actus est generaliter sumptus, indifferens est ad bonitatem vel malitiam moralem, quamvis habeat bonitatem naturalem.

Si tamen intelligebant de actu particulariter accepto, sic simpliciter falsa erat ista opinio. Sed hoc non videntur intellexisse: quia actionem particulariter acceptam dicebant esse conjunctam cuidam fini, ex quo bonitatem vel malitiam habet, sicut furari vel aliquid hujusmodi.

Aliis autem videtur quod quidam actus in se mali sunt. Isti accipiebant actus secundum quod ad aliquam speciem determinantur, non tamen secundum quod sunt individuati; et quia aliqui actus ex specie sua habent bonitatem, et aliqui malitiam, et aliqui neutrum, ut levare festucam; ideo distinguebant actus per tria genera: et quia illud quod inest alicui ex specie sua nunquam recedit ab eo, ideo dicebant, quod actus qui non sunt indifferentes, si sunt boni, quacumque intentione fiant, boni remanent, et similiter de malis; intelligentes de bonitate ex genere vel ex specie actus: non quod actus qui erat bonus ex genere vel circumstantia, si fieret mala intentione, esset bonus simpliciter; sed quia bonus remanebat ex genere.

Sed Augustinus evidentissime docet... Omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos. Hic ponitur tertia opinio; et haec accipit actum bonum vel malum simpliciter. Et quia intentio mala sufficit ad hoc quod actus sit malus simpliciter, non tamen intentio bona sufficit ad hoc quod actus sit bonus simpliciter; ideo ex intentione, secundum hanc opinionem, judicantur actus mali, non autem boni; et sic patet quod quaelibet harum trium opinionum secundum aliquid vera est.

Qui crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium praestare Deo. Hoc intelligitur de minoribus deceptis fraude majorum qui eum ex malitia persequabantur, cognoscentes eum a Deo venisse per signa quae faciebat.

Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Hoc dicunt illi de prima opinione, vel etiam de secunda: et accipiunt causam et non finem ultimum, sed finem proximum, qui malus est: sunt enim malo fini conjuncta ut bene fieri non possint.

|+d41.q1 Distinctio 41, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quod ex finis intentione, vel voluntate, actus exterior habet malitiam et bonitatem; hic determinat quasdam quaestiones circa praedeterminata; et dividitur in partes duas: in prima inquit de actu peccati per comparisonem ad intentionem; in secunda de actu peccati inquit per comparisonem ad voluntatem, ibi: post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus.

Prima in duas dividitur: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur. Et haec dividitur in duas, secundum duas opiniones: secunda incipit, ibi: alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quae ad naturae subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Circa primum tria facit: primo ponit solutionem propositae quaestionis secundum unam opinionem; secundo objicit in contrarium, ibi: his autem objicitur quod supra dixit Augustinus; tertio ponit responsionem, ibi: quibus illi respondent.

Post haec investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus. Hic determinat de actu peccati in comparatione ad voluntatem; et dividitur in partes duas: in prima inquit de peccato in genere per comparisonem ad voluntatem; in secunda de illo specialiter peccato quod in interiori voluntatis actu consistit, ibi: si autem omne peccatum mortale, voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Prima dividitur in tres, secundum quod tres auctoritates Augustinus ponit in materia ista, quae dubitationem habent; secunda, ibi: illius etiam intelligentia perquirenda est quod in Lib. De duabus animabus edidit. Tertia, ibi: in eodem quoque libro de duabus animabus aliud tradidit consideratione dignum.

Hic est duplex quaestio. Prima de comparatione actus ad intentionem. Secunda de comparatione peccati ad voluntatem.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum fides intentionem dirigat; 2 utrum aliquis actus in infidelibus possit esse bonus, quorum intentio non est per fidem directa.

|a1 Articulus 1: Utrum fides habeat universaliter dirigere intentionem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fidei non sit intentionem universaliter dirigere.

Diversorum enim specie, diversae sunt regulae et mensurae, ut ex 10 metaph. Patet: quia mensura est homogena mensurato. Sed virtutes diversae sunt secundum speciem. Ergo fides non potest dirigere in operationibus omnium virtutum.

AG2

Praeterea, cujus est ordinare, ejus est etiam dirigere: quia directio est per ordinationem in finem.

Sed ordinatio est rationis. Ergo et dirigere; et ita non indiget fide ad dirigendum.

AG3

Praeterea, secundum bernardum, prudentia est auriga virtutum. Sed aurigae officium est currum dirigere. Ergo videtur quod dirigere pertineat ad prudentiam, et non ad fidem.

AG4

Praeterea, opus dicitur esse rectum, secundum quod conformatur legi. Sed assentire legi pertinet ad justitiam; unde et legalis dicitur a Philosopho in 5 ethic.. Ergo videtur quod lex justitiam dirigat.

AG5

Praeterea, Christus non habuit fidem. Si igitur fides dirigit intentionem, Christus non habuit intentionem rectam: quod absurdum est.

AG6

Praeterea, secundum tullium, virtus est habitus quidam in modum naturae rationi consentaneus.

Sed quaelibet natura per seipsam tendit in finem suum, sicut ignis per suam levitatem sursum dirigitur, et terra deorsum. Ergo quaelibet virtus dirigit suum actum in finem.

SC1

Sed contra, illius est dirigere cujus est ostendere quo eundem est. Sed hoc facit fides: quia fides est substantia sperandarum rerum, Heb. 11.

Ergo fidei est dirigere intentionem.

SC2

Praeterea, a primo est rectitudo in omnibus aliis. Sed fides est prima virtutum. Ergo fidei est intentionem omnium virtutum dirigere.

CO

Respondeo dicendum, quod rectum dicitur esse cujus medium non exit ab extremis.

Actus autem consideratur inter duo, quae quasi sunt ejus extrema, scilicet principium agens, et finem intentum; unde in opere vel intentione rectitudo esse dicitur, secundum quod opus ab agente egrediens non praetergreditur ordinem debiti finis; et ideo illius est dirigere cujus est in finem ordinare.

Sed ordinare in finem contingit dupliciter: vel ostendendo finem, vel inclinando in finem.

Ostendere autem finem, rationis est; sed inclinare in finem est voluntatis: quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus animae, secundum Augustinum.

Sed perfecte finem ostendere non competit rationi nisi secundum quod est per habitum perfecta; similiter non competit perfecte inclinare in finem voluntati, nisi secundum quod est per habitum perfecta. Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus; et hic est duplex. Quia vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria; et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinatur in suum finem), quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum; et quia ad hunc finem, cum sit ultimus, sunt omnes alii fines ordinati; ideo fides et caritas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus. In finem autem communem proportionatum humanae facultati dirigit ratio, ostendendo, perfecta per habitum sapientiae acquisitae, cujus actus est felicitas contemplativa, ut in 10 ethic. Dicitur; vel perfecta per habitum prudentiae, cujus actus est felicitas civilis: inclinando autem virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum Moralium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diversorum specie non potest esse idem regulans proprium; sed potest idem esse commune; et sic fides dirigit, in quantum ordinat in finem ultimum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio non potest sufficienter dirigere ad hoc quod humanam cognitionem naturalem excedit; in quod tamen, sicut in finem ultimum, oportet omnes actus nostros ordinari: ideo oportet quod fides dirigat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod prudentia sufficienter dirigit ad finem illum qui est bonum humanum, non autem ad finem qui est bonum divinum, quale est quod in patria promittitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod lex dirigit sicut ostendens qualis debeat esse actus proportionatus fini ultimo; non enim quilibet actus cuilibet fini proportionatus est, ut supra dictum est; et ideo directio fidei, quae ostendit finem, praecedat directionem legis, quae docet actum: et ita etiam praecedat directionem justitiae, quae per modum inclinationis rectitudinem actus facit, quam lex ostendit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in fide sunt duo, scilicet cognitio et aenigma, vel obscuritas, sive imperfectio. Fides autem habet dirigere non ratione obscuritatis, sed ratione cognitionis: et ideo cum Christus habuerit perfectam cognitionem, in eo fuit perfecte rectitudo intentionis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod inclinatio naturalis in finem praesupponit quemdam intellectum praestituentem finem naturae, et dantem sibi inclinationem in finem ultimum; et ita etiam inclinationem moralis virtutis in finem praecedit prudentia quasi ostendens, et dirigens in finem; et sic singulae virtutes inclinando dirigunt in fines proximos, non autem in finem ultimum.

¶a2 Articulus 2: Utrum aliquis actus hominis infidelis possit esse bonus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus actus infidelis hominis bonus esse possit.

Quia, ut dicitur in Glossa Rom. 10, omnis vita infidelium peccatum est. Sed non potest esse simul peccatum et bonus actus. Ergo nullus actus infidelis bonus est.

AG2

Praeterea, omnis actus bonus est rectus. Sed omnis actus rectus procedit ab intentione recta. Cum igitur fides intentionem dirigat, videtur quod ubi non est fides, actus bonus esse non possit.

AG3

Praeterea, omne bonum Deo placet, et est sibi acceptum. Sed vita infidelium non est Deo accepta, quia gratia carent. Ergo in eis actus bonus non est.

AG4

Praeterea, illud proprie dicitur malum quod caret aliqua perfectione quam natum est et debet habere. Sed omnis actus humanus natus est in ultimum finem beatitudinis referri, nisi sit per se malus, et debet in ipsum referri, ut ex dictis patet.

Cum ergo actus infidelium in ultimum finem non referatur, in quem fides dirigit, ut dictum est, videtur quod omnis actus infidelium sit malus.

AG5

Praeterea, infidelitas fidei opponitur. Sed fideles per fidem diriguntur in finem aliquem. Ergo infideles per infidelitatem in oppositum finem diriguntur.

Sed omnes actus fidelium sunt boni per hoc quod ordinati sunt in finem in quem dirigit fides.

Ergo eadem ratione omnis actus infidelium est malus.

SC1

Sed contra, non est consilium nisi de bono. Sed infidelibus consulitur ut aliqua de genere bonorum faciant. Ergo illorum actus non omnes sunt mali.

SC2

Praeterea, nihil laudabile est vel laudatur, nisi bonum. Sed sancti, ut Hieronymus, et Augustinus, saepe laudant aliquos gentiles de aliquibus operibus. Ergo aliqua opera ipsorum fuerunt bona.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus una perfectio alteri superadditur, sic ut quaedam res habeant unam illarum, et quaedam duas, et sic deinceps; ita etiam in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam; ex quarum unaquaque dicitur actus bonus; et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quae est secundum perfectionem illam.

Verbi gratia, omnis actus, in quantum est actus, habet quamdam essentialem bonitatem, secundum quod omne ens bonum est; sed in aliquibus actibus superadditur quaedam bonitas ex proportionem actus ad debitum objectum, et secundum hoc dicitur actus bonus ex genere; et ulterius ex debita commensuratione circumstantiarum dicitur bonus ex circumstantia; et sic deinceps, quousque perveniatur ad ultimam bonitatem, cuius humanus actus est susceptivus, quae est ex ordine in finem ultimum per habitum gratiae et caritatis: et ideo actus illorum qui gratiam et caritatem non habent, hoc modo bonus esse non potest: et haec est bonitas secundum quam actus meritorius dicitur. Sed subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut in Lib. De causis dicitur; unde quamvis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas, secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen bonitas alia vel virtutis politicae, vel ex circumstantia, vel ex genere: et ideo non oportet quod omnis eorum actus sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis; sicut quamvis equus deficiat a rationalitate quam homo habet, non tamen ideo malus est, sed habet bonitatem deficientem a bonitate hominis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, omnis vita infidelium peccatum est, non est intelligendum hoc modo, quod omnis actus eorum peccatum sit, sed quia semper cum peccato vivunt: quia infidelitas est tale peccatum, quo retento, nullum aliorum dimittitur. Vel dicendum, quod intelligitur de illis actibus ad quos ex sua infidelitate impelluntur, ut est adorare idola, et abstinere a cibis prohibitis in lege, quasi non sit eis licitum vesci: et hoc videtur intendere apostolus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem in finem ultimum; sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum: et quia ille finis proximus est ordinabilis in finem ultimum, etiamsi actu non ordinetur, ideo in infidelibus, quorum actus per vim rationis in talem finem diriguntur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate, secundum quam actus est meritorius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquid participat bonitatem, ita etiam Deo est acceptum: et ideo actus illi enuntiantur Deo accepti simpliciter qui meritorii sunt, completam bonitatem habentes; sed tamen etiam actus alii, secundum quod sunt boni ex genere vel ex circumstantia, Deo placent, non tamen sicut remunerabiles aeterno praemio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non obligamur ad hoc quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum in quem non potest nisi fides dirigere: quia praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; et ideo non oportet ut actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum; sed solum pro tempore illo in quo tenetur actum suum in finem ultimum referre.

RA5

Ad quintum dicendum, quod infideles non semper ex infidelitatis errore finem sibi praestituunt, sed aliquando ex vero et recto iudicio rationis: et ideo non oportet quod in quolibet actu peccent, sed tunc solum quando ex errore finem sibi praestituunt.

|+d41.q2 Distinctio 41, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de comparatione peccati ad voluntatem; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum omne peccatum sit voluntarium; 2 utrum omne peccatum sit in voluntate.

|a1 Articulus 1: Utrum peccatum sit voluntarium.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit voluntarium. Malum enim, ut dionysius dicit, est praeter voluntatem: objectum enim voluntatis est bonum.

Sed omne peccatum est malum. Ergo peccatum non est voluntarium.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in 3 ethic., quod postquam aliquis est effectus malus per habitum, non est in ipso malum vel non malum esse. Cum igitur homo sit malus per peccatum; et quod non est in homine, non possit dici voluntarium; videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

AG3

Praeterea, quod est ignoratum, non potest esse voluntarium: quia voluntas cognitionem praesupponit.

Sed quidam per ignorantiam peccant.

Ergo non omne peccatum est voluntarium.

AG4

Praeterea, aliquid dicitur esse voluntarium propter hoc quod actus voluntatis transit in hoc quod voluntarium dicitur. Sed in peccato omissionis non est necessarium quod sit aliquis actus voluntatis, ut supra dictum est, dist. 35, qu. 1, art. 3. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

AG5

Praeterea, nihil quod est contra voluntatem, est voluntarium. Sed primus motus est contra voluntatem: quod patet ex hoc quod dicitur Rom. 7, 19: quod nolo malum, hoc ago; quod de primis motibus exponitur. Igitur cum primus motus sit peccatum, videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

AG6

Praeterea, quod est per necessitatem originis traductum, non est voluntarium. Sed aliquod peccatum est huiusmodi, scilicet originale. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

SC1

Sed contra, nihil prohibetur nisi quod est in potestate ejus cui fit prohibitio. Sed peccatum omne prohibetur. Ergo omne peccatum est in potestate peccantis. Sed nihil est in potestate hominis nisi quod est voluntarium. Ergo omne peccatum est voluntarium.

SC2

Praeterea, involuntarium, ut dicit Philosophus in 3 ethic., non meretur poenam, sed ignoscantiam. Sed omne peccatum meretur poenam.

Ergo nullum peccatum est involuntarium.

CO

Respondeo dicendum, quod peccatum, secundum quod habet rationem culpae, non potest esse nisi in eo quod in potestate alicujus consistit: quia ex illo defectu qui in potestate ejus consistit, homo culpatur et vituperatur; non autem ex eo quod in potestate ejus non fuit, ut si caecus nascatur; talis enim defectus magis ad misericordiam provocat quam ad vindictam. Et quia potentia secundum quam nostrorum actuum Domini sumus, est voluntas; inde est quod omne id quod in potestate nostra constitutum est voluntarium dicitur; et ideo oportet omne peccatum voluntarium esse, secundum quod peccatum et culpa idem sunt; quia si peccatum largius accipiatur, sic invenitur in omnibus quae propter finem agunt (sive agant per voluntatem, sive per necessitatem naturae), cum eorum actus a fine debito obliquatur, ut in 2 phys.

Dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod malum non est volitum per se: nullus enim ad malum intendens aliquid operatur, ut dionysius dicit: sed per accidens potest esse voluntarium, dum scilicet aliquis aestimat bonum quod malum est, vel cum appetit aliquod bonum secundum quid, cui est adjuncta ratio mali simpliciter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut habitus virtutis politicae non acquiritur subito, quia una dies non facit ver, ut in 1 ethic. Dicitur ita etiam nec subito habitus ille destruitur: ideo dicit Philosophus, quod ex quo aliquis habitum vitiosum acquisivit, non est in potestate ejus ut statim habitum deponat; sed tamen est in ejus potestate ut statim non secundum illum habitum operetur: quia habitus voluntarii non inclinant necessario ad actus; et sic etiam per exercitium operum poterit ex toto habitus ille malus consumi: et ita constat quod peccatum illius qui vitiosum habitum habet, voluntarii rationem non perdidit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando per ignorantiam peccatur, illud quod est peccatum, non est omnino ignoratum, sed est ignoratum secundum quid, quia nescitur de illo actu quod malus sit: et secundum hoc quod est malum, non erat ratio volendi: et ideo talis ignorantia voluntarium non tollit. Et praeterea ipsa ignorantia quodammodo voluntaria est: quia ignorat ea quae scire tenetur et potest. Si autem scire non posset, tunc voluntarie quidem faceret actum, sed non voluntarie peccaret: et talis ignorantia invincibilis est; quam si vitare non posset, peccatum excusaret, ut jam peccatum non esset.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum eos qui dicunt, quod in peccato omissionis non exigitur actus voluntatis, peccatum illud dicitur voluntarium non propter actum voluntatis in omissionem transeuntem, sed in quantum omissio in potestate omittentis est, quia potest omittere et non omittere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod inter peccata actualia minimum de ratione peccati habet primus motus, et ita etiam minimum habet de ratione voluntarii, hoc tantum scilicet quod voluntas praeveniendo eum impedire potest in particulari; quamvis non possit omnes universaliter impedire, ita quod nullus surgat: et sic aliquo modo est in potestate voluntatis. Dicitur autem esse contra voluntatem, quia in contrarium ejus est naturalis inclinatio voluntatis, de qua supra dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum originale, per se loquendo, est peccatum naturae, et non personae, nisi mediante natura: et ideo est voluntarium voluntate naturae, non tamen voluntate personae cujuslibet in qua invenitur, sed Adae tantum, qui naturam infecit.

¶2 Articulus 2: Utrum omne peccatum sit in voluntate.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omne peccatum sit in voluntate. Peccatum enim et virtus sunt in eodem subjecto. Sed virtus est in ratione, ut in 1 ethic. Dicitur.

Cum igitur voluntas sit alia potentia a ratione, videtur quod peccatum non sit in voluntate.

AG2

Praeterea, quod est susceptivum dignioris, potest esse susceptivum indignioris. Sed concupiscibilis est susceptiva virtutis, quia temperantia est in concupiscibili. Ergo et concupiscibilis non impeditur propter suam imperfectionem quin in ea peccatum esse possit.

AG3

Praeterea, in illa potentia est peccatum in cujus actu deformitas peccati consistit. Sed haec non solum est in actu voluntatis, sed etiam in actibus aliarum potentialium, ut supra dictum est.

Ergo non in sola voluntate peccatum est.

AG4

Praeterea, objectum voluntatis est bonum simpliciter; sed objectum concupiscibilis est bonum secundum sensum. Sed magis peccatur per conversionem ad delectabilia sensus quam per conversionem ad bonum simpliciter. Ergo peccatum magis est in concupiscibili quam in voluntate.

AG5

Praeterea, sapient. 11, 17: per quae quis peccat, per haec et torquetur. Sed homo totus punitur.

Ergo non solum in voluntate peccatum ejus consistit.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur: nusquam nisi in voluntate peccatum est.

SC2

Praeterea, sicut se habet falsa opinio ad intellectum, ita prava actio ad voluntatem. Sed falsa opinio non est nisi in intellectu. Ergo peccatum non est nisi in voluntate.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in voluntate, potest intelligi dupliciter; vel ita quod sit in ea sicut in causa; et sic ex praemissa quaestione patet omne peccatum in voluntate esse, in quantum omne peccatum voluntarium est: vel ita quod sit in ea sicut in subjecto; et tunc distinguendum est: quia subjectum peccati potest accipi vel proximum, vel primum. Proximum subjectum peccati est illa potentia quae actum peccati elicit; et sic in diversis potentiis contingit esse peccatum, et non solum in voluntate. Primum autem subjectum peccati est ex quo inest homini peccati susceptibilitas: et quia homo non est susceptibilis culpae nisi secundum quod est suorum Dominus actuum, et hoc sibi competit secundum quod est voluntatem habens; ideo primum subjectum peccati voluntas est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio accipitur ibi a Philosopho pro parte intellectiva, quae voluntatem et rationem complectitur, quia cuilibet apprehensioni suus appetitus respondet: quod patet ex hoc quod rationabile per participationem vocat irascibile et concupiscibile, quae sunt potentiae appetitivae. Est autem peccatum in ratione sicut in dirigente, et in voluntate sicut in eligente: et ideo cum peccatum in electione compleatur, potius voluntas quam ratio subjectum ejus primum dici debet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus non est in concupiscibili nisi secundum quod aliquantulum participat rationem, in quantum est rationi obediens; et ideo non oportet quod sit primum subjectum peccati; sed proximum potest esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus aliarum potentiarum non habent rationem culpae, nisi secundum quod subjacent imperio voluntatis; unde patet quod peccati primum subjectum voluntas est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod delectabile secundum sensum, quamvis non sit objectum voluntatis in quantum hujusmodi, potest tamen esse objectum ejus in quantum apprehenditur ut bonum simpliciter; et hoc modo est peccatum circa delectabile sensus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etiam quamvis homo possit puniri secundum omnes partes, non tamen est susceptivus poenae (si poena proprie sumatur) nisi in quantum est voluntatem habens: quia ex hoc aliquid poenale est quod voluntati adversatur: et ideo voluntas est primum subjectum poenae, sicut et culpae.

EX

Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit; ubi non est fides, nec intentio bona nec opus bonum esse videtur. Ista ratio soluta est in 2 art. Primae quaestionis.

Quod a quibusdam irrationabiliter astruitur.

Si intelligatur quod quaelibet actio mala sit, et peccatum; opinio irrationabilis est. Si autem intelligatur quod quidquid agant, in peccatum semper permanent, dum sine fide sunt; opinio rationabilis est.

Nihil est bonum sine summo bono. Infideles igitur sunt sine summo bono quantum ad illam societatem quae est per participationem gratiae, et ideo gratuitum bonum in eis non est. Non tamen sunt sine summo bono quantum ad hoc quod ejus bonitatem per bona naturalia participant.

Falsa virtus est etiam in optimis moribus; quia scilicet non ducit ad aeternam felicitatem, ad quam virtus perfecta et vera per actus meritorios ducere potest.

Sine caritate nullum mandatorum custoditur.

Verum est quantum ad intentionem praecipientis, sed non quantum ad substantiam praeepti: et hoc habitum est dist. 28.

Bonum enim multipliciter accipitur. Bonum, secundum Philosophum, dividitur in utile, delectabile, et honestum. Ergo cum hic istae differentiae non ponantur, videtur insufficienter distinguere. Sed dicendum, quod Philosophus assignat partes boni quae sunt ipsius secundum se; hic autem assignantur partes boni in ordine ad aliud. Potest autem aliquid accipi esse bonum in ordine ad tria. Primo modo ut in ordine ad finem: et sic respectu cujusque finis dicitur utile; respectu autem finis ultimi, qui est vita aeterna, dicitur bonum remunerabile, quod est bonum honestum meritorium. Secundo modo ut in ordine ad aliquod bonum simile illi quod ordinatur; vel sicut signum, et sic signum boni dicitur bonum, ut patet in sacramentis legalibus; vel sicut praetendens ejus similitudinem, et sic bonum apparens dicitur bonum: et hoc praecipue est bonum delectabile. Tertio modo in ordine ad

praeceptum; et sic dicitur bonum simpliciter quod lege praecipitur; et hoc est etiam remunerabile et honestum: et secundo dicitur licitum bonum quod nullo praecepto prohibetur.

Unde modi Aristotelis quodammodo includuntur in istis.

Peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est. Ista solutio procedit, si accipiatur voluntarium simpliciter et perfecte, quod non in omni peccato invenitur; sed si accipiatur voluntarium quocumque modo, sic invenitur in quolibet peccato, ut ipse in processu solutionis ostendit.

Quid enim, ut ait Augustinus, tam in voluntate quam ipsa voluntas? voluntas dicitur esse in voluntate, dum actus voluntatis proximus in potestate ipsius potentiae existit: utrumque enim dicitur voluntas, scilicet potentia et actus.

|+d42.q1 Distinctio 42, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de peccato in generali, hic determinat de peccato in comparatione ad partes ejus, et dividitur in partes duas: in prima determinat diversas peccatorum partes et modos; in secunda specialiter determinat de quodam peccato quod omnia alia transcendit, 43 dist.: est praeterea quoddam genus peccati ceteris gravius. Prima in duas: in prima inquit ea quae possunt ad constitutionem unius peccati convenire, quasi integritate peccatum et constituentia; in secunda prosequitur diversas peccatorum divisiones, ibi: modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones. Prima dividitur in duas: in prima inquit, an actio exterior et voluntas conveniant ad constitutionem unius peccati; in secunda inquit, utrum adhuc sit aliquid aliud in peccato praeter actum interiorem et exteriorem, ibi: praeterea solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit... Utrum illud peccatum, usquequo poeniteat, sit in eo. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, secundum diversorum opiniones, ibi: quidam dicunt unum esse peccatum. Et haec dividitur in tres, secundum tres objectiones, quibus una opinio contra aliam invehitur: secunda incipit, ibi: sed adhuc eisdem objicitur; tertia, ibi: item adhuc quaestioni instant.

Praeterea, solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit...

Utrum illud peccatum usquequo poeniteat, sit in eo. Hic inquit utrum praeter actum interiorem et exteriorem, sit aliquid aliud in peccato quod remaneat, actu transeunte; et circa hoc tria facit: primo ostendit quod transeunte actu interiori et exteriori, remaneat reatus; secundo ostendit quot modis reatus dicitur, ibi: reatus in Scriptura multipliciter accipitur: tertio secundum reatus diversitatem assignat diversa genera peccatorum, ibi: duo enim sunt peccatorum genera.

Hic quinque quaeruntur: 1 si voluntas et actus exterior sunt unum; 2 si transeunte actu, remanet reatus; 3 de divisione peccatorum per veniale et mortale, quae penes reatum sumitur; 4 de differentia venialis et mortalis, et praecipue quantum ad genus operis; 5 utrum peccatum mortale poenam aeternam mereatur, et in hoc a veniali differat.

|a1 Articulus 1: Utrum voluntas peccati et actus sint duo peccata.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas et actus sint duo peccata. Quia Augustinus dicit, quod ex hoc est aliquid peccatum, quia divinis legibus contrariatur. Sed duo praecepta sunt diversa, quibus prohibetur voluntas interior et actus exterior, ut patet Exod. 20: non furaberis; item: non concupisces rem proximi tui. Ergo actus exterior et interior, idest voluntas prava, sunt diversa peccata.

AG2

Praeterea, non potest aliquis magis malus effici et magis peccator nisi per hoc quod peccatum peccato accumulatur. Sed magis peccat qui voluntate et actu peccat, quam qui voluntate vel actu tantum, ut patet Matth. 5: ubi gravior poena redditur opprobria dicenti, quam solum contra fratrem irato. Ergo oportet quod actus additus exterior sit aliud peccatum.

AG3

Praeterea, diversorum habituum sunt diversi actus. Sed non est idem habitus perficiens id quod est rationale per essentiam, et rationale per participationem.

Cum igitur peccatum voluntatis sit in actu ejus quod est rationale per essentiam, quia voluntas in ratione est, ut Damascenus, et Philosophus dicunt; actus autem exterior in eo quod est rationale per participationem, quo mediante ab intellectu motus exterior egreditur; videtur quod non sit unum peccatum voluntatis et actus exterioris.

AG4

Praeterea, multiplicato superiori multiplicatur inferius: unus enim homo non est plura animalia.

Sed actus est superior ad peccatum: quia peccatum nihil est aliud quam quidam actus inordinatus.

Cum igitur actus voluntatis et actus exterior sint diversi actus, quia a diversis procedunt potentiis, videtur quod non sunt unum peccatum voluntas interior et actus exterior.

AG5

Praeterea, unum accidens non potest in diversis subjectis esse. Sed actus interior est sicut in subjecto in voluntate, cujus est actus; actus autem exterior in potentia movente organum. Ergo non potest esse unum peccatum, cum peccatum sit quoddam accidens.

SC1

Sed contra, pluribus peccatis debentur diversae poenae. Sed non injungitur alia poena in satisfactione pro voluntate interiori et actu exteriori, sed una tantum. Est ergo unum peccatum.

SC2

Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, ut Philosophus dicit.

Sed actus exterior non est peccatum nisi propter voluntatem. Ergo voluntas et actus exterior non sunt duo peccata, sed unum.

CO

Dicendum, quod cum unum et ens convertantur, oportet ut secundum idem a quo res habet esse, iudicium de ejus unitate et multiplicatione accipiatur, sicut patet in naturalibus, ubi res quae habet esse per formam, habet etiam unitatem per formam; unde oportet quod diversarum rerum sint diversae formae: et quamvis fortassis principium multiplicationis formae sit materiae divisio, ut in his quae numero tantum differunt, nihilominus tamen non posset esse pluralitas hominum, nisi essent plures formae humanae, et sic de aliis. Sicut autem superius ostensum est, actus non ponitur in genere moris nisi propter voluntatem, scilicet secundum quod est a voluntate elicited vel imperatus; et ideo secundum unitatem voluntatis est sumendum iudicium de unitate ejus quod in genere moris dicitur; unde contingit aliquid quod est unum in genere naturae consideratum, ut unum motum continuum, esse plures secundum quod ad genus moris retorquetur, si voluntas in actu varietur; ut quando bona intentione quis incipit, et mala terminat, ut supra ostensum est dist. 40, qu. 1, art. 4: et e contrario contingit esse actus plures, secundum quod ad genus naturae referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur, ut patet in eo qui furatur: quia omnes actus ejus, qui ad finem furti ordinantur, peccatum sunt, cum mala intentione fiant, qui possunt valde multi esse; et tamen omnes computantur ut unum peccatum, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod per unam voluntatem in unum perversum finem ordinantur. Sic ergo distinguere oportet in proposito: quia cum quaeritur utrum voluntas et actus exterior sint diversa peccata, aut intelligitur de voluntate conjuncta actui exteriori, aut de voluntate praecedente. Si de conjuncta, sic oportet quod peccatum unum sit voluntas interior et actus exterior, quia voluntatis non multiplicatur actus. Si autem de voluntate separata, sic est aliud peccatum, quia actus voluntatis multiplicatur. Quando enim actum explet exteriorem, etiam actum voluntatis iterat; et ideo oportet quod sint duo peccata non propter diversitatem actus interioris et exterioris, sed propter diversitatem duorum actuum interiorum voluntatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc praecepto: non concupisces rem proximi tui, non prohibetur illa voluntas furandi quae est conjuncta actui, sed quae est ab actu separata, quod etiam sine actu quamdam turpem jucunditatem habet; quae autem conjuncta est actui, prohibetur illo praecepto quo furtum prohibetur: nihil enim cadit sub praecepto vel prohibitione nisi secundum quod est in voluntate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intensio et remissio in his quae secundum magis et minus dicuntur, non est per additionem, sicut in his quae secundum quantitatem augmentantur, in quibus quantitas quantitati additur, ut major quantitas fiat: non enim calor calori additur ut magis calidum fiat, nec curvitas curvitati, ut fiat magis curvum, ut in 4 physic. Dicitur: sed causatur intensio ex hoc quod illud quod intenditur, magis perfectum invenitur, et opposito impermixtius. Unde non oportet ad hoc quod aliquid magis peccet, quod peccatum addatur (quia sic quaelibet circumstantia aggravans, peccatum esset) sed oportet ut deformitas peccati perfectior sit: et hoc contingit quando aliquis per actum exteriorem peccat; quia major est deformitas quae in actu interiori et exteriori est, quam illa quae tantum in voluntate est; nisi forte sit voluntas completa, quae pro actu reputatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod a diversis habitibus diversi actus eliciuntur; non tamen oportet quod semper illi actus diversi sint diversa peccata, vel etiam diversa merita; sed possunt esse unum, ut patet praecipue quando unum peccatum imperat actum alterius peccati, ut cum quis furatur propter gulam; est enim tunc unum peccatum diversas habens deformitates, quamvis sint ibi plures actus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actus simpliciter acceptus, non est genus peccati nisi secundum quod sub voluntate cadit; et ideo ubi non multiplicatur actus voluntatis, non multiplicatur peccatum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod peccatum sicut in primo subjecto est in voluntate, sicut supra, dist. Praec., quaest. 2, art. 2, dictum est: et ideo non est inconveniens ut et peccatum in diversis actibus consistat: quia in quantum

sunt actus, habent subjecta diversa, potentias scilicet elicientes actum; in quantum vero ad genus moris pertinent, habent unum subjectum voluntatem.

¶a2 Articulus 2: Utrum reatus peccati maneat post peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod post actum peccati reatus non remaneat. Cessante enim causa, cessat effectus. Sed aliquis non est reus poenae nisi propter actum. Ergo post actum non remanet reatus.

AG2

Si dicatur, quod aliquis est reus poenae, non solum quia hoc facit, sed indifferenter quia hoc facit vel quia hoc fecit; contra. Manente causa, manet effectus. Sed ex quo aliquis actum peccati fecit, non potest illud non fecisse; quia ut quod praeteritum est non fuerit, etiam nec Deus facere potest, ut in 1 libro dictum est, dist. 24, quaest. 2, art. 2. Ergo nunquam aliquis a reatu culpae absolvi posset.

AG3

Si dicatur, quod reatus manet post actum propter effectum quem actus in subjecto relinquit, qui removeri potest; contra. Effectus relictus ex actu, est dispositio habitus. Sed propter neutrum istorum homo reus poenae tenetur, quia homo a reatu poenae absolvitur adhuc dispositione ad peccatum per consuetudinem inducta in eo manente: et similiter quandoque dispositio et habitus tollitur; et tamen reatus remanet, ut quando aliquis per avaritiam peccans, habitum avaritiae acquirit, qui postmodum habitus corrumpitur in eodem per prodigalitatis actus, ex quibus habitus contrarius generatur, etiam sine hoc quod gratia interveniat, quae reatum solvit. Ergo non potest dici, quod propter effectum relictum ex actu, reatus post actum remaneat.

AG4

Si dicatur, quod non manet reatus post actum propter effectum praedictum, sed propter maculam; contra. Macula illa si non sit dispositio vel habitus, nihil aliud potest esse quam gratiae privatio. Sed privatio gratiae communis est omnibus peccatis mortalibus. Ergo ex omnibus mortalibus manet una macula, et ita unus reatus; quod falsum est.

AG5

Praeterea, infusa gratia, cessat gratiae privatio.

Sed adhuc tamen aliquis reatus manet, quo homo ad poenam saltem temporalem obligatur.

Ergo non videtur quod per privationem gratiae reatus post actum remaneat.

SC1

Sed contra, nullus punitur juste nisi ad poenam obligatus. Sed peccatores juste puniuntur, postquam actu non peccant. Ergo sunt obligati ad poenam: ergo est in eis reatus, qui nihil aliud est quam obligatio ad poenam.

SC2

Praeterea, sicut se habet actus virtutis ad praemium, ita se habet peccati actus ad poenam. Sed transeunte actu virtutis, adhuc manet meritum praemii. Ergo transeunte actu peccati, adhuc manet reatus poenae.

CO

Respondeo dicendum, quod reatus dicitur secundum quod aliquis est reus poenae; et ideo proprie reatus nihil est aliud quam obligatio ad poenam: et quia haec obligatio quodammodo est media inter culpam et poenam, ex eo quod propter culpam aliquis ad poenam obligatur; ideo nomen medii transumitur ad extrema, ut interdum ipsa culpa, vel etiam poena, reatus dicatur, ut in littera dicitur. Cum autem poena sit medicina quaedam, ut Philosophus in 2 ethic. Dicit, et medicina non detur nisi contra defectum aliquem; oportet quod ad poenam aliquis pro aliquo defectu obligetur: non quod ille defectus semper sanetur per poenam in eo in quo est, ut patet in damnatis, et in fure qui suspenditur; sed poena recompensat defectum in statu universi, vel etiam reipublicae, propter ordinem iustitiae qui in poena apparet.

Non autem defectus quilibet ad poenam obligat (sunt enim defectus quidam involuntarii magis misericordiam quam iram provocantes), sed illi solum defectus qui ex actibus voluntatis relinquuntur poenam merentur in eo qui voluntarie in defectum inducitur: unde cum transeunte actu remaneat defectus, oportet quod etiam reatus remaneat post actum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod causa proxima reatus est ipse defectus per actum peccati inductus; actus vero est sicut causa remota: unde non oportet quod transeunte actu reatus transeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non solum quia verum est dicere aliquem actum peccati quandoque egisse, ad poenam obligatur (quia sic quocumque verum esset dicere eum hoc fecisse, esset poenae obnoxius); sed quia defectus manet in ipso adhuc propter actum quem prius fecit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod reatus non fundatur, per se loquendo, super dispositionem vel habitum, sed per accidens, secundum quod talis dispositio vel habitus cuidam defectui conjungitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod privatio gratiae non habet rationem maculae nisi secundum quod ex actu praecedenti inducitur: et ideo secundum diversitatem actuum sunt etiam diversae maculae: quamvis enim quolibet actu peccati mortalis quaelibet virtus privetur, non tamen eodem modo; sed actu luxuriae castitas per se privatur, et aliae virtutes ex consequenti, secundum quod sunt castitati annexae; per furtum autem actus iustitiae per se, et aliarum virtutum ex consequenti; et sic de aliis: ideo non oportet quod omnium peccatorum sit una macula vel unus reatus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in peccante sunt duo defectus: unus qui est in ipso actu peccati, secundum quod aliquis limites legis divinae et rationis rectae transgreditur: alius est in ipso peccante, idest privatio virtutis ex priori defectu actus inducta.

Quamvis autem cum aliquis gratiam recuperat, secundus defectus tollatur, non tamen ex toto primus sublatus est: quia oportet ut quantum voluntati suae obedivit praeter legem Dei, tantum etiam in contrarium recompenset, ut sic iustitiae servetur aequalitas: et ideo post gratiam recuperatam injungitur satisfactio, et est adhuc homo reus temporalis poenae.

¶a3 Articulus 3: Utrum peccatum convenienter dividatur in mortale et veniale.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum inconvenienter per mortale et veniale dividatur.

Ea enim quae in infinitum differunt, in uno genere non conveniunt, sicut creator et creatura, ens et non ens. Sed veniale et mortale sunt huiusmodi; cum uni debeatur poena temporalis, alteri aeterna, ut patet in littera. Ergo peccatum per haec duo dividi non debet.

AG2

Praeterea, determinatio diminuens de ratione ejus cui additur, infert oppositum ejus: bene enim sequitur: est homo mortuus: ergo non est homo.

Sed veniale est determinatio diminuens de ratione peccati: ex hoc enim quod peccatum est, est dignum poena, et non venia. Ergo veniale peccatum non debet dividere peccatum contra mortale, sicut nec animal mortuum dividit animal contra animal vivum.

AG3

Praeterea, divisio omnis debet fieri per opposita.

Sed veniale et mortale non sunt opposita, cum se simul compatiuntur. Ergo inconvenienter peccatum per mortale et veniale dividitur.

AG4

Praeterea, culpa opponitur gratiae. Sed veniale non opponitur gratiae, quia stat simul cum ea. Ergo veniale non est peccatum, et sic non debet dividere genus peccati contra mortale.

AG5

Praeterea, in omni peccato est aversio ab incommutabili bono tamquam formale. Sed veniale non habet aversionem a bono incommutabili: quia peccans venialiter non avertitur a fine ultimo, sed viae inordinate inhaeret. Ergo veniale peccatum non proprie est peccatum; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, 1 joan. 1, 8: si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est. Constat autem quod non loquitur de mortali peccato, quia sine illo sunt sancti. Ergo oportet ponere peccatum veniale.

SC2

Praeterea, dispositio et habitus ad eandem speciem qualitatis pertinent; unde invenitur scientia dispositio et habitus. Ergo oportet a simili quod in peccato inveniatur aliquid quod se habet per modum dispositionis, et aliquid quod habet perfectam rationem peccati. Dispositio autem ad peccatum mortale, est peccatum veniale. Ergo mortale peccatum oportet supponere veniale.

CO

Respondeo dicendum, quod est duplex modus dividendi commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitatis modus. Est enim quaedam divisio univoci in species per differentias quibus aequaliter natura generis in speciebus participatur, sicut animal dividitur in hominem et equum, et huiusmodi; alia vero divisio est ejus quod est commune per analogiam, quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de uno dividendum, et de altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens potentia: et haec divisio est quasi media inter aequivocum et univocum; et talis divisio est peccati in mortale et veniale: quia ratio peccati perfecte in mortali invenitur; in veniali vero non nisi imperfecte et secundum quid; unde minimum quod potest esse de ratione peccati in aliquo actu est in veniali; sicut minimum quod potest esse de natura entis est in ente in potentia et in ente per accidens, et hoc ipsa nomina ostendunt: quia venia non debetur peccato nisi secundum quod aliquam imperfectionem peccati habet; mors autem debetur peccato in quantum peccatum est; et ideo mortale peccatum perfectum quid in genere peccati dicit, veniale autem imperfectum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mortale et veniale non conveniunt in peccato sicut in genere univoce de eis praedicato, sed sicut in eo quod eis per analogiam commune est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod venia debetur alicui dupliciter: vel sicut ei quod indulgetur, vel sicut ei quod est indulgentiae ratio. Sicut ei quod indulgetur, non debetur alicui nisi peccato: quia nihil indulgetur, nisi quod poenam meretur.

Sicut ei quod est indulgentiae ratio, nunquam venia peccato debetur, sed vel infirmitati, vel alicui quod facit imperfectionem in genere peccati. Peccatum autem veniale non dicitur veniale sicut remissionis ratio, sed sicut id quod facile remittitur propter imperfectionem peccati; unde per hoc quod dicitur veniale, non tollitur tota ratio peccati, sicut per hoc quod dicitur mortuum, tollitur tota ratio hominis. Unde non sequitur quod veniale peccatum non sit peccatum, sed est imperfectum quid in genere peccati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oppositio venialis et mortalis est secundum perfectum et imperfectum; unde non omnino excludunt se, sed unum est dispositio ad aliud. Vel dicendum, quod opposita inesse eidem non secundum idem non est inconueniens; et ideo cum peccatum veniale et mortale non sint in homine secundum eundem actum, sed secundum diversos (qui etiam simul non sunt), non oportet quod tollatur oppositio venialis et mortalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum quod completam rationem culpae habet, directe gratiae opponitur: peccatum vero veniale, quod imperfectam rationem culpae habet, non opponitur gratiae nisi indirecte, ut scilicet est dispositio quaedam ad mortale. Quae autem sic sunt opposita, non est inconueniens esse simul, sicut siccitas, quae dispositio est ad calorem, est simul cum frigore; unde non est inconueniens quod veniale sit culpa, et simul cum gratia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod averti a fine incommutabili, est dupliciter: vel in habitu, vel in actu tantum. Secundum habitum avertitur qui sibi alium finem contrarium ponit, et hoc est in peccato mortali; unde qui peccat mortaliter, est sicut recedens a via. In actu vero tantum aliquis avertitur, quando aliquis actum aliquem facit quo in Deum non tendit, ex eo quod inordinate ei quod est ad finem inhaeret, non tamen ita ut illud quod est ad finem quasi finem constituat; et hoc est in peccato veniali; unde peccans venialiter similatur ei qui nimis moratur in via, et hoc non est averti nisi secundum quid: sicut etiam quod retardat motum corporis gravis, non aufert gravitatem suam et inclinationem in finem; auferret autem si contrarium sibi motum daret, ut quando ex gravi leve generatur.

la4 Articulus 4: Utrum peccatum veniale distinguatur a mortali.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod veniale peccatum a mortali non distinguatur. Quidquid enim tollit virtutem est mortale peccatum.

Sed omne peccatum tollit virtutem: quia omne peccatum recessus ab aequalitate est; virtus autem aequalitas quaedam est. Ergo peccatum veniale a mortali non distinguitur.

AG2

Praeterea, ea quae per se distinguuntur non transmutantur invicem. Sed veniale et mortale invicem transmutantur: quia nihil adeo est veniale quod non fiat mortale dum placet; similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis, ut Ambrosius dicit.

Ergo veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens.

AG3

Si dicatur, quod peccatum mortale distinguitur a veniali, quia mortale est contra praeceptum, veniale praeter praeceptum; contra. In hoc differunt praecepta legis disciplinae a praeceptis legis naturalis, quod praecepta legis disciplinae prohibent ea quae non sunt mala nisi quia prohibita; praecepta vero legis naturalis prohibent ea quae sunt prohibita quia mala. Ergo in his quae lege naturali prohibentur, distinctio mali non sumitur ex prohibitione legis, sed potius ex ipsa natura actus.

AG4

Praeterea, praeter affirmationem nihil est nisi negatio, et praeter negationem nihil est nisi affirmatio, cum inter affirmationem et negationem nihil sit medium. Sed qui non facit quod praecepto affirmativo praecipitur, contra praeceptum committit: similiter qui facit quod praecepto negativo prohibetur, contra praeceptum facit. Ergo quicumque peccat praeter praeceptum, peccat contra praeceptum; et ita distinctio nulla est.

AG5

Si dicatur, quod differunt mortale et veniale ex hoc quod veniale est exitus a medio virtutis, tamen prope medium, mortale autem exitus longinquus a medio, sicut dicit Philosophus in 2 ethic., quod qui parum secedit a medio, non vituperatur, contra. Quia, sicut ibidem dicitur, non est determinatum apud nos, quando multum et

quando parum a medio recedatur. Si ergo non differat veniale a mortali nisi secundum parvum et magnum recessum, non posset apud nos determinari quod esset peccatum mortale et quod veniale: quod esset valde periculosum.

SC1

Sed contra, diversitas poenarum respondet diversitati culpae. Sed poena temporalis differt ab aeterna.

Ergo et peccatum veniale differt a mortali; cum uni debeatur poena temporalis, alteri aeterna.

SC2

Praeterea, in quolibet genere perfectum et imperfectum habent determinatam distinctionem. Sed veniale et mortale differunt ut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut ex praedictis patet.

Ergo oportet quod habeant determinatam distinctionem ad invicem.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, veniale peccatum dicitur cujus reatus facile solvitur; et ideo veniale tripliciter dicitur.

Uno modo dicitur veniale ex causa; quod quidem facile remissibile est, quia causa peccati quamdam rationem veniae habet, sicut ea quae per ignorantiam et infirmitatem peccantur. Secundo dicitur veniale ab eventu, quia scilicet per aliquid peccato superveniens, efficitur poena ejus cito solubilis, sicut confessio adveniens peccato mortali, facit poenam ejus proportionatam viribus poenitentis virtute clavium. Tertio dicitur veniale, quando ipse actus per se facile remissibilis est, eo quod non perfecte pertingit ad plenam rationem peccati: et istud proprie dicitur veniale de quo nunc agitur, quod a mortali distinguitur. Primo enim et secundo modo dictum veniale non distinguitur a mortali: quia mortale potest per ignorantiam fieri, et illud quod est mortale, fit veniale per confessionem.

Imperfectio autem peccati potest esse dupliciter: vel ex genere actus, vel ex parte peccantis.

Genus autem ipsius actus sumitur ex materia et objecto; unde sicut dicitur bonum ex genere propter debitam materiam, ita malum ex genere propter indebitam; et est veniale ex genere propter materiam in qua peccatur. In illa autem materia peccatum perfecte invenitur in qua si peccetur, virtus caritatis ad Deum et ad proximum dissolvitur, per quam vita est animae; et ideo quando aliquis peccat in his sine quibus recte servatis non remanet subjectio hominis ad Deum, et foedus humanae societatis, tunc est peccatum mortale ex genere: et talia peccata Philosophus malitias appellat; unde vult quod non omnis vitiosus sit malus: sicut patet quod non potest homo debite Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, et hujusmodi. Similiter etiam societas humanae vitae servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est; et ideo furtum et aliae species injustitiae sunt peccata mortalia ex genere, et similiter est in omnibus aliis. Ea vero sine quibus societas humana servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam deformis actus sit: sicut superfluous ludus, et aliquid hujusmodi: et talia dicuntur venialia ex genere.

Sed sicut quod est bonum ex genere, potest fieri male, et non e converso; ita quod est veniale ex genere, tali modo potest fieri quod erit mortale, ut si credatur esse mortale quod veniale est, et si tantum quis in re temporali delectatur ut finem sibi in ea constituat: quia sic non servatur debita reverentia ad Deum, qui est ultimus finis, et citra quem omnia sunt diligenda. Ex parte vero peccantis est imperfectio peccati, propter imperfectionem potentiae elicientis actum, sicut primi motus sensualitatis, qui deliberationem praecedunt, peccata venialia sunt, quamvis in materia sint mortalis peccati. Sed haec sunt venialia per accidens; et ideo adveniente consensu rationis deliberatae, efficiuntur mortalia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non corrumpit virtutem quantum ad habitum (hoc enim mortalis est proprium); sed exit ab aequalitate quam ratio ponit in actu virtutis.

RA2

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt: quia procedit de veniali ex eventu; et iterum quod veniale fiat mortale non est inconveniens, sicut etiam quod est bonum ex genere, potest male fieri.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praecepta legis intendunt hominem ordinare ad dilectionem proximi et Dei: quia finis praecepti est caritas, 1 Tim. 1; et ideo illa sola mortalia sunt ex genere de quibus dictum est: haec enim directe fiunt contra praecepta legis, non solum legis scriptae, sed etiam naturalis. Quamvis autem aliquid non sit malum, quia est prohibitum lege exteriori, tamen ideo est malum, quia prohibetur lege interiori: lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus: et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum; quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale et malum; et pro tanto malum dicitur, quia prohibetur interiori lege.

RA4

Ad quartum dicendum, quod affirmatio opposita praecepto negativo est et praeter praeceptum et contra praeceptum: similiter et negatio opposita affirmativo; sed quaedam negationes et affirmationes sunt non oppositae directe ipsis praeceptis affirmativis et negativis, sed indirecte, quia disponunt ad ea quae directe opponuntur; et ideo hujusmodi sunt praeter praeceptum; haec enim etiam hoc modo non discordant a lumine rationis ut ab ultimo fine abducentia, sed ut quaedam impedimenta finis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc modo esse proximum medio vel remotum, ut dictum est, facit peccatum mortale et veniale, et non sicut objectio tangit: ut sit differentia secundum hoc quod est abduci a fine virtutis et non abduci, et non solum secundum intentionem et remissionem circumstantiarum, ut objectio procedit.

|a5 Articulus 5: Utrum peccatum mortale et veniale differant per poenam aeternam et temporalem.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale et veniale non differant per aeternam poenam et temporalem. Quaecumque enim finita sunt, possunt habere aliquam proportionem ad invicem. Sed conversio quae est in peccato veniali, finita est; et similiter quae est in peccato mortali. Ergo proportionabiles sunt. Sed secundum mensuram delectationis, quae ex parte conversionis se tenet, est quantitas poenae; Apoc. 18, 7: quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. Ergo et poena venialis debet proportionari poenae mortali; et ita non differunt secundum aeternum et temporale.

AG2

Praeterea, secundum quantitatem culpae est quantitas poenae. Sed ille qui peccat mortaliter, non peccat infinito tempore, quamvis in infinitum bonum peccet. Ergo etiam non debet puniri aeterna poena, sed damno infiniti boni ad tempus.

AG3

Si dicatur, quod punitur aeternaliter, quia peccavit in suo aeterno; contra. Quia multi sunt qui non toto tempore vitae suae in peccati actu perdurant; sed dum peccant, cogitant se quandoque a peccati actu recessuros. Ergo talis secundum hoc in suo aeterno non peccavit; et ita non debet puniri aeterna poena.

AG4

Praeterea, nullus iudex, nisi sit crudelis, infligit poenam quasi delectatus in poena, sed propter emendationem. Si igitur Deus est piissimus iudex, non infligit poenam pro peccato mortali, nisi propter emendationem eorum quae punit; et ita videtur quod non in aeternum puniat.

AG5

Sed contra, videtur quod etiam veniali debeatur poena aeterna. Quia contingit quod aliquis toto tempore vitae suae in peccato veniali perduret.

Si igitur aliquis punitur aeternaliter, ut dicit Gregorius, quia in suo aeterno peccavit, videtur quod talis aeternaliter puniri debeat.

AG6

Praeterea, ponatur quod aliquis moriatur in peccato mortali et veniali: constat quod iste statim ut moritur, ad infernum descendit. Cum ergo veniale non remaneat impunitum, ibi punitur non tantum pro mortali, sed etiam pro veniali. Sed poena inferni est aeterna; quia in inferno nulla est redemptio. Ergo peccatum veniale aeterna poena punitur.

AG7

Praeterea, sit ita quod aliquis ad perfectam aetatem veniat imbaptizatus, in qua jam peccati poena reus teneri potest, et in primo instanti illius temporis venialiter peccet, et moriatur: constat quod ille pro peccato veniali punitur. Non autem in Limbo puerorum, quia poena sensibilis, quae veniali debetur, non est ibi: nec etiam in Purgatorio, quia gratiam non habet, sine qua nulla purgatio peccati esse potest. Ergo punietur in inferno pro veniali: et ita veniale ad mortem aeternam obligat, sicut et mortale.

CO

Respondeo dicendum, quod ratio quare mortale peccatum ad aeternam poenam obligat, potest sumi ex tribus. Primo ex parte ejus in quem peccatur, qui est infinite magnus, scilicet Deus, unde et offensa illius infinita poena digna est; quia quanto est dignior in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur. Secundo ex voluntate peccantis.

Constat enim quod peccans mortaliter, finem delectationis suae in eo quo mortaliter peccat, ponit, ut etiam Deum pro illo contemnat. Constat autem quod quicumque summe diligit aliquid sicut finem suae voluntatis, ex hoc ipso vellet semper sibi adhaerere: et ideo peccans mortaliter illo actu voluntatis quo peccatum mortale eligit, eligit peccato semper adhaerere, nisi per accidens retrahatur vel timore poenae, vel aliquo hujusmodi; sed si infinite adhaerere posset, semper adhaereret: et ideo in suo aeterno peccat, et propter hoc aeterna poena est dignus. Tertio ex ipso statu peccantis mortaliter, qui per peccatum gratia privatur; unde cum sine gratia non possit fieri remissio culpae, si in peccato mortali moriatur, semper in culpa remanebit, cum ulterius non sit gratiae susceptibilis. Manente autem culpa, semper est obnoxius poenae; alias remaneret aliquid inordinatum in universo; et ideo talis in aeternum punietur. Peccatum vero veniale neque contra Deum est, neque in eo finis constituitur, neque gratia privat: et ideo non debetur sibi poena aeterna, sed tantum temporalis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod conversio mortalis et venialis peccati non sunt proportionabiles; quia per unam adhaeretur rei temporali ut fini, per aliam ut ei quod est ad finem: et haec duo non sunt proportionabilia, quia non sunt ejusdem generis: proportio enim est commensuratio quantitatum ejusdem generis, ut dicitur in 5 euclidis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod contra infinitum peccat, debetur sibi poena infinita.

Non autem potest esse infinita acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita; sed recompensatur per durationem infinitam, quia creatura rationalis durationis in infinitum capax est: et quia actualiter peccavit, debetur sibi non solum poena damni, sed etiam poena sensus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non dicitur in suo aeterno peccasse quia semper in actu peccati permanserit; sed quia in uno actu voluntatis adhaesit peccato tali modo, ut ei in aeternum adhaereret, si impune posset. Vel dicendum, quod dicitur in suo aeterno peccasse qui mortaliter peccavit, quia privavit se gratia per peccatum mortale, sine qua homo non potest a peccato liberari: et ideo impotentem se reddidit ad resurgendum; unde quantum in ipso fuit, se obligavit ut in peccato in aeternum permaneret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus non infligit poenam aeternam quasi in poena propter poenam delectatus, sed quia delectatur in ordine iustitiae suae, cujus pulchritudo apparet in perpetua poena perpetuae culpa.

RA5

Ad quintum dicendum, quod peccans venialiter non peccat in suo aeterno, quia neque adhaeret peccato veniali ut fini, quia jam esset mortale, neque etiam impotentem se reddit ad resurgendum; et ideo non debetur sibi poena aeterna, quamvis fortasse toto tempore vitae suae in veniali permaneat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ille qui decedit cum mortali et veniali simul punitur in inferno pro veniali, et punitur in aeternum; longe tamen minus acerba poena quam illa quae est pro mortali. Hoc autem accidit veniali, inquantum mortali conjunctum est, quod gratia privat, sine qua nulla poena potest esse purgativa et expiativa.

RA7

Ad septimum dicendum, quod positio illa est impossibilis: quod sic patet. Si enim aliquid est sufficiens ad excusandum peccatum majus, multo amplius sufficit ad excusandum minus. Sed imperfectio aetatis excusat peccatum mortale, ut puer nondum usum liberi arbitrii habens peccati mortalis reus non habeatur, etiam si actum faciat qui ex genere peccatum mortale sit; unde multo amplius excusat infantia ne peccatum veniale imputetur; et ideo non potest esse quod homo venialiter peccet ante illud tempus quo usum rationis habet, ut jam mortaliter peccare possit.

Statim autem ut ad tempus illud pervenit, vel gratiam habet, vel in peccato mortali est: quia si facit quod in se est, Deus ei gratiam infundit; si autem non facit, peccat mortaliter: quia tunc est tempus ut de salute sua cogitet, et ei operam det; et ideo positio est impossibilis. Si tamen ponatur per impossibile, tunc talis punietur poena sensibili in inferno, et poena illa erit aeterna. Sed hoc accidit veniali inquantum est sine gratia.

EX

Quidam dicunt unum esse peccatum, alii vero dicunt diversa esse peccata. Utraque opinio est vera aliquo modo intellecta: quia si accipiatur voluntas conjuncta actui, sic voluntas et actus exterior sunt unum peccatum; si autem sumatur voluntas separata ab actu, sic sunt duo peccata numero, sed unum specie.

Ad quod illi etiam dicunt. Praeter istam responsionem quae hic ponitur, potest esse alia, quae in primo articulo posita est.

Praeterea solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit... Utrum illud peccatum, usquequo poeniteat, sit in eo. Cum in peccato non solum sit actus et reatus, sed etiam macula; videtur insufficienter procedere, cum de macula mentionem non faciat. Sed dicendum, quod macula est medium inter actum peccati et reatum, quasi effectus actus et fundamentum reatus; et ideo per extrema medium intelligitur.

Nec unquam est in aliquo peccatum actu, praeter originale, quin sit etiam reatu. Ratio hujus est quia actus peccati inordinatus causat maculam et reatum. Posita autem causa non potest effectus non esse; et ideo impossibile est ut simul dum actus peccati manet, reatus transeat. Sed quomodo hoc in originali esse possit, supra dictum est.

Duo enim sunt peccatorum genera. Hoc dicitur ad ostendendum quod divisio peccati in mortale et veniale, non est univoci divisio: quia sic mortale et veniale dicerentur duae species peccatorum: sed est divisio analogi: et propter hoc dicuntur mortale et veniale esse genera peccatorum, quasi non communicantia unum genus.

|+d42.q2 Distinctio 42, Quaestio 2

|a0 Prologus

Modi autem peccatorum varias in Scriptura distinctiones habent. In parte praecedenti determinavit Magister quaedam quae requiruntur ad peccatum quasi partes integrantes ipsum: hic determinat diversas peccatorum divisiones; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur divisionem peccatorum capitalium, ibi: praeterea sciendum est septem esse vitia capitalia. Prima dividitur in duas: in prima ponit quasdam distinctiones

peccatorum, quae sumuntur ex parte rei; in secunda ponit quamdam quae sumitur ex parte nominis, ibi: variam quoque appellationem habet. Circa primum tria facit: primo distinguit modos peccatorum penes motiva sive radices; secundo penes actus, in quibus peccatum consistit, ibi: alii vero dicunt, peccatum fieri tribus modis; tertio penes objecta, ibi: dicitur quoque homo peccare in Deum, in se, et in proximum.

Praeterea sciendum est, septem esse vitia capitalia.

Hic ponit distinctionem capitalium vitiorum; et dividitur in duas: in prima enumerat capitalia vitia; in secunda reducit ea in unum principium, ibi: ex superbia tamen omnia mala oriuntur. Et circa hoc tria facit: primo ostendit superbiam esse originem capitalium vitiorum; secundo objicit in contrarium, ibi: huic autem videtur obviare quod apostolus ait; tertio solvit, ibi: sed utrumque recte dictum est. Circa primum duo facit: primo ostendit superbiam esse principium omnium peccatorum; secundo assignat superbiae species, ibi: hujus quatuor sunt species.

Hic quinque quaeruntur: 1 de distinctione peccatorum quae sumitur penes radices; 2 de divisione peccatorum quae sumitur penes actum; 3 de divisione vitiorum capitalium; 4 de distinctione specierum superbiae quae in littera assignantur; 5 utrum peccatorum sic distinctorum possit esse aequalitas in gravitate culpa.

¶a1 Articulus 1: Utrum peccata distinguantur penes radices.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter penes radices distinguantur peccata.

Radix enim est similis fundamento. Sed peccatum non habet fundamentum, ut dicitur in Glossa Matth. 7. Ergo non habet radicem; ergo penes radices non debent distingui peccata.

AG2

Praeterea, radix arboris non est arbor. Ergo radix peccati non debet esse peccatum. Sed cupiditas male incendens, et timor male humilians, peccata quaedam sunt. Ergo inconvenienter radices peccatorum assignantur.

AG3

Praeterea, timor ex amore nascitur. Sed illud ex quo nascitur aliquid, potest dici radix ejus.

Ergo amor est radix timoris, et ita omnium quae ex timore generantur; et sic timor contra cupiditatem, quae est amor, distingui non debet tamquam radix opposita.

AG4

Praeterea, quaecumque conveniunt in aliquo uno, non distinguuntur secundum illud. Sed omnia peccata in una radice conveniunt: radix enim omnium malorum est cupiditas, 1 timoth. Ult., 10.

Ergo penes radicem peccata distingui non debent.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit de Civit. Dei, quod sicut amor Dei facit civitatem Dei; ita nimius amor sui facit civitatem Babylonis. Sed quidquid est de genere peccatorum ad civitatem Babylonis pertinet. Ergo omnium peccatorum radix est una, scilicet amor sui: et non est ea quae hic assignatur.

AG6

Praeterea, 1 joan. 2, 16 dicitur: omne quod est in mundo, concupiscentia oculorum est, concupiscentia carnis, et superbia vitae; et ex his oriuntur omnia alia mala. Ergo cum ista praetermittantur hic, non sufficienter radices peccatorum tanguntur.

AG7

Praeterea, Eccli. 10, 15: initium omnis peccati superbia. Item Ambrosius dicit, quod omne peccatum est ex contemptu: et Augustinus dicit, quod omne peccatum est ex errore. Ergo peccata non videntur distingui secundum radicem, sed convenire in radice una: et iterum videtur ex praedictis quod radices peccatorum insufficienter in littera tanguntur.

CO

Respondeo dicendum, quod radix proprie in arboribus invenitur, in peccatis autem transumptive; unde oportet quod ad similitudinem radicis in arboribus inveniatur radix in peccatis.

Radix autem arboris est qua arbor nutrimentum sumit, per quod convalescit, et fructificat. Ex eo autem peccatum convalescit ex quo homo ad peccatum inclinatur. Hoc autem est bonum intentum, ad quod peccans inordinate convertitur; quia finis efficienter movet; unde oportet quod ex parte conversionis radix peccati assignetur, et dicatur radix illud ex quo peccatum oritur. Potest autem actus peccati oriri ex tribus: vel ex alio actu peccati, secundum quod supra, 36 distinct., assignatum est unum peccatum esse causam alterius; vel ex habitu corrupto elicente actum peccati; vel ex passione seu pronitate ad patiendum ex corruptione naturae consequente. Actus autem peccati non proprie nomen radicis habet, quin potius ipse ex radice est; unde origo peccati ex peccato similatur magis origini rami ex ramo. Similiter etiam habitus proprie acceptus, non potest esse a prima radice peccati: quia cum habitus peccati neque sit naturalis neque infusus, oportet quod per actum peccati sit acquisitus. Restat ergo ut radix peccati dicatur in nobis vel passio aliqua vel pronitas ad passionem, quae ex corruptione originalis peccati consequitur. Cum autem in bonis commutabilibus ad quae homo inordinate convertitur per peccatum sit quidam ordo, secundum quod unus est finis alterius; semper autem ea quae sunt ad finem, sunt plura quam ipse finis; oportet ut quanto radix peccati sumitur propinquior fini ultimo, tanto inveniatur pauciores

radices. Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quaerit; et ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum quae propter seipsum peccans quaerit, erunt plures. Similiter etiam appetitus circa bonum commutabile dupliciter se habet: vel sicut prosequens id quod aestimat sibi conveniens, vel sicut fugiens malum sive nocivum. Malum autem sicut non habet esse nisi ut privatio boni, ita etiam non fugitur nisi in quantum diligitur bonum; et ideo fuga mali reducitur ad desiderium boni, sicut in causam primam.

Secundum hoc ergo sciendum, quod radices diversimode a sanctis assignantur. Quia passio, quae est radix peccati, vel est secundum inclinationem appetitus in id quod est ultimus finis bonorum commutabilium, et sic amor sui ponitur ab Augustino radix peccati: vel secundum inclinationem appetitus in ea quae propter hunc finem quaeruntur; et hoc dupliciter: vel secundum inclinationem appetitus in bonum tantum, propter quod malum fugitur; vel secundum comparisonem appetitus ad utrumque. Si secundo modo, scilicet secundum inclinationem appetitus in bonum commutabile et malum oppositum, sic sunt radices peccatorum quae in littera assignantur, scilicet cupiditas male inflammans, et timor male humilians.

Si autem primo modo, hoc dupliciter: vel secundum inclinationem appetitus in bonum exterius universaliter, et sic erit una radix, scilicet cupiditas: vel particulariter in diversa bona, quae sunt triplicia, et sic erunt tres radices, scilicet concupiscentia carnis circa bonum delectabile sensus, concupiscentia oculorum circa bona exteriora in usum ordinata, superbia vitae circa bona secundum opinionem, ut honor, dignitas, et hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non habet fundamentum ex parte illa qua aversio est; quia sic nihil est; sed ex parte conversionis, qua aliquid est, radicem habere potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod timor et cupiditas, secundum quod nominant actum peccati, non sunt radices, sed secundum quod nominant passionem vel pronitatem ad passionem, ut sumatur radix magis remota.

RA3

Ad tertium et quartum et quintum et sextum patet responsio per ea quae dicta sunt.

RA7

Ad septimum dicendum, quod omnia illa sumuntur ex parte aversionis: et ideo proprie loquendo non habent rationem radices, quia nullus ad malum intendens operatur, ut dionysius dicit: habent tamen rationem initii: propter quod dicitur, quod initium omnis peccati est superbia: quia actus deficientis, in quantum deficiens est, aliquis defectus praeexistens initium esse potest.

Defectus autem iste praecedens peccatum potest esse vel in ratione dirigente, et sic dicitur omne peccatum esse ex errore, ut error sit idem quod ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans, ut in 3 ethic. Dicitur: vel est in voluntate imperante actum, secundum quod non intente et solite inhaeret his quae Dei sunt; et sic est contemptus et superbia, secundum quam aliquis non curat subesse praecepto, vel praecipienti: et sicut unum peccatum est secundum rem aversio et conversio, differens secundum comparisonem ad diversos terminos; ita etiam superbia hoc modo accepta, secundum quod est initium, et cupiditas, secundum quod est radix, sunt idem secundum rem, et differunt ratione modo praedicto: et propter hoc dicit Augustinus, 11 super Genesim, superbiam et cupiditatem non quasi duo mala, sed unum malum esse.

¶a2 Articulus 2: Utrum peccatum convenienter dividatur in peccatum cogitationis, oris, et operis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secunda divisio quae in littera assignatur, incompetens sit. Quia ejusdem generis eadem sunt primae differentiae dividentes. Sed peccatum est unum genus, saltem analogicum. Ergo inconvenienter tot variis divisionibus distinguitur.

AG2

Praeterea, affectio plus habet de ratione peccati quam cogitatio, quae ad cognitionem pertinet.

Sed ipse de affectione mentionem non facit. Igitur insufficienter dividit.

AG3

Praeterea, actus exteriores per membra exteriora exercentur. Sed lingua est unum de exterioribus membris. Ergo verbum quod per linguam profertur, non debet dividi contra peccatum operis, quod est peccatum exterioris actus.

AG4

Praeterea, circumstantia actus non debet dividi contra actum. Sed consuetudo est quaedam circumstantia peccati. Ergo non debet dividi peccatum consuetudinis contra peccatum operis.

AG5

Praeterea, peccatum omissionis quaedam species peccati est, quae sub nullo istorum membrorum continetur. Ergo divisio est insufficientis.

CO

Respondeo dicendum, quod ista divisio assignatur secundum gradus quibus fit progressus ad complementum peccati. Gradus autem isti attenduntur secundum quod unus actus alteri actui additur ad perfectionem peccati; unde oportet quod secundus gradus includat in se peccatum; et ita est quasi divisio totius potestativi. Additio autem actus ad actum potest esse multipliciter; et secundum hoc sunt diversi gradus in peccato. Unde primus gradus peccati est in primo actu peccati, super quem alia adduntur. Hic autem est actus interior, scilicet voluntatis: et hoc est primum membrum divisionis, scilicet peccatum cogitationis.

Huic autem actui superadditur alius actus exprimens et designans hunc actum, scilicet actus locutionis; et ideo hoc est secundum membrum divisionis.

Iterum super actum locutionis additur actus exterior, quo membra corporis moventur ad consequendum finem voluntatis; et hic erit tertius gradus, et tertium membrum, quod est peccatum operis. Quarto additur actus exterior actui exteriori et hic est ultimus gradus et quartum membrum, scilicet peccatum consuetudinis: quia cum post actum exteriorem non sit aliquis actus alterius generis, oportet quod ultimus gradus peccati sit secundum multiplicationem huiusmodi actuum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod divisio alicujus potest esse multipliciter: vel sicut generis in species, vel sicut subjecti in accidentia, vel etiam aliis modis, quos boetius numerat. Divisio ergo generis in species vel differentias primas, non est nisi una; sed divisio subjecti in accidentia potest esse multipliciter, secundum quod uni multa accidentia. Dicendum ergo, quod divisio peccati in species suas essentielles, est per oppositum virtutis: quia oportet quod sit secundum objectum, ex quo specificatur peccatum et virtus: et talis distinctio peccatorum hic non ponitur; sed ponuntur quaedam distinctiones secundum aliqua peccati accidentia; et ideo non est inconveniens, si sunt plures.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in peccato cogitationis intelligitur omne peccatum quod in solo interiori actu consistit; et ideo includitur etiam affectio, sine qua nullum peccatum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis lingua sit exterius membrum, tamen inter alia est magis propinquum interiori actui, secundum quod congruit locutioni, quia locutio est signum interioris actus; et ideo quemdam gradum habet in progressu peccati locutio, inter peccatum cogitationis et operis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod consuetudo est quaedam circumstantia aggravans peccatum ex multiplicatione ipsorum actuum; et ideo in consuetudine est ultimus progressus peccati: et ideo non ponitur consuetudo quasi conditio contra actum simpliciter, sed conditio contra actum non consuetum, sicut est in divisione totius potestativi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum opinionem illorum qui dicunt, quod in peccato omissionis requiritur aliquis actus interior vel exterior, peccatum omissionis includitur in peccato cogitationis, locutionis, et operis; et similiter secundum alios qui dicunt, quod non requiritur ibi actus exterior: quia sic facere includit non facere; et sic de aliis, ut supra dictum est.

Articulus 2B

AG1

Uterius quaeritur de alia divisione quae est per objecta. Videtur enim quod sit insufficiens.

Quia in illum peccans peccare dicitur quem ex suo peccato laedit. Sed Deum peccando laedere non possumus, ut dicitur job 35, 6: si peccaveris, quid ei nocebis? et si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum? ergo dicitur inconvenienter aliquis in Deum peccare.

AG2

Praeterea, illud quod est ratio diligendi, non potest odio haberi. Sed homo est ratio diligendi respectu sui ipsius: quia nihil homo diligit, nisi in quantum est bonum sibi. Ergo nullus seipsum habere odio potest. Sed in illum peccamus quem odio habemus. Ergo nullus in seipsum peccat.

AG3

Praeterea, peccatum caritati opponitur. Sed in praeceptis caritatis non datur distinctum praeceptum homini de dilectione sui, sed includitur in dilectione Dei et proximi. Ergo non deberet poni unus determinatus modus peccati ex hoc quod peccatur in seipsum.

AG4

Praeterea, quicumque peccat in proximum peccat in seipsum et in Deum. Ergo peccatum in proximum, non debet dividi contra peccatum quod est in seipsum et in Deum.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum est, quod sicut omnis virtus est iustitia quodammodo, ut dicit Philosophus 5 ethic., ita omne peccatum est iniustitia. Iniustitia autem est ex hoc quod detrahitur alicui quod sibi debetur; et ideo iniustitia habet quasi duo objecta: scilicet illud quod detrahitur, et hoc est proprie materia actus,

et unde peccatum specificatur: et ille cui detrahitur, sicut homo cui per injustitiam aufertur res sua; et penes hoc objectum sumitur haec peccati divisio: quia homo aliquid debet Deo, sibi, et proximo. Deo debet amorem et reverentiam, et hujusmodi; unde quando ab his deficit, dicitur peccare in Deum. Sibi debet munditiam et ordinationem sui sub regimine rationis, et hujusmodi; et quando in his deficit, dicitur in seipsum peccare. Proximo autem quae debeat planum est; et quando in his deficit, dicitur in proximum peccare: et idem est, si contraria horum faceret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur homo in Deum peccare, quia Deum in aliquo laedat; sed quia Deo subtrahit quod ei debet, et, quantum in ipso est, ejus gloriam minuit: quamvis hoc facere non possit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quilibet naturaliter seipsum amat; et ideo unusquisque amat hoc quod se esse aestimat. Quidam autem aestimant, et vere, se esse id quod secundum intellectum sunt, quia ex hoc homo est homo; et ideo appetunt sibi ea quae sunt bona secundum intellectum et rationem vel directe vel indirecte. Quidam vero aestimant se esse quod non sunt, et falso, propter naturam sensibilem, quae exterius apparet; et ideo diligunt in se naturam sensibilem, appetentes ea quae sunt secundum sensum delectabilia: et quia hujusmodi sunt mala eis et nociva secundum id quod vere sunt, ideo sibi ipsis nocent, et se odiunt actu, non affectu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hominem diligere se, nihil aliud est quam se Deo velle uniri, quia homo se propter Deum debet diligere: et ideo in dilectione Dei includitur dilectio sui ipsius. Non autem peccatum quod est in Deum, est ratio peccati quo homo in seipsum peccat; et ideo non est similis ratio utrobique.

RA4

Ad quartum dicendum, quod distinctio ista sumitur secundum illud in quod directe peccatur.

Sed quando aliquis peccat in proximum, peccat quidem in seipsum et in Deum, sed ex consequenti: et similiter quando peccat in se, peccat in Deum, et e converso: et ideo objectio non procedit.

Articulus 2C

AG1

Uterius quaeritur de alia divisione, quae sumitur secundum nomina. Quia sapientis non est de nominibus curare. Sed theologus maxime sapiens est. Ergo de divisione peccatorum per nomina non se debet intromittere, sed eis uti ut plures utuntur.

AG2

Praeterea, sicut delictum dicitur per hoc quod aliquid derelinquitur; ita peccatum dicitur per hoc quod ab aliquo aberratur, cum aversio sit formale in peccato, a quo denominatur. Ergo videtur differentia prima quam assignat, nulla esse.

AG3

Praeterea, per ignorantiam non solum contingit peccare peccato omissionis, sed etiam transgressionis.

Cum ergo delictum proprie sonet omissionem, quia dicitur quasi derelictum, videtur incompetens esse illa, scilicet secunda expositio, qua delictum exponitur quod per ignorantiam fit.

CO

Ad illud quod ulterius quaeritur, dicendum, quod ista divisio peccatorum quae est secundum nomina, attenditur penes ea ex quibus actus regulatur, scilicet praecepta legis; et hoc dupliciter; quia vel secundum distinctionem praeceptorum in se; et sic delictum respicit praecepta affirmativa, et peccatum praecepta negativa; vel secundum quod diversimode peccans a praeceptis deficit: quia vel deficit a praeceptis secundum rationem per ignorantiam, et sic est delictum; vel secundum voluntatem per contemptum, et sic est peccatum; et sic patet ratio duplicis expositionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens bene curat nomina, secundum quod expriment proprietatem rerum, et non propter se: et quia ex diversis rationibus peccatorum essentiales eorum differentiae inveniuntur, ideo non fuit inconveniens hanc divisionem ponere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis peccatum nominet aversionem, tamen proprie loquendo non nominat omissionem, sed magis actum aversioni conjunctum: differt enim ommissio ab aversione: ommissio enim dicitur propter defectum actus debiti; sed aversio propter recessum a fine.

RA3

Ad tertium dicendum, quod qui ignoranter aliquid facit, involuntarius facit: et ideo magis peccat in hoc quod cognitionem eorum dimittit quae tenetur cognoscere, quam in hoc quod talia agit: et propter hoc peccatum per ignorantiam, delictum potest dici.

¶a3 Articulus 3: Utrum divisio capitalium vitiorum sit competens.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur incompetens esse divisio vitiorum capitalium quae in littera ponitur. Quia illud ex quo oriuntur alia, et quod aliis peccatis principatur, videtur esse peccatorum caput. Sed superbia, ut dicit Gregorius, est ex qua omnia peccata oriuntur, et est quasi regina omnium peccatorum.

Ergo ipsa sola debet dici vitium capitale; vel saltem ipsa, et avaritia, ex qua alia oriuntur, ut in littera dicitur.

AG2

Praeterea, capitale principale dicitur. Sed quod imperfectam rationem peccati habet, principale peccatum non est. Cum ergo veniale imperfectam rationem peccati habeat, videtur quod peccatum veniale non possit esse peccatum capitale.

Sed multa de istis vitiis quae inter capitalia computantur, et fere omnia, quandoque sunt venialia.

Ergo inconvenienter dicuntur capitalia.

AG3

Praeterea, capiti respondet membrum. Sed vitia quae ex istis vitiis hic numeratis oriuntur, dicuntur a Gregorio filiae, et non membra. Ergo ista vitia non debent dici capita, sed matres.

AG4

Praeterea, Prov. 6, 16, ubi dicitur: sex sunt quae odit Deus, et septimum detestatur anima ejus, dicit Glossa, quod numerantur ibi septem vitia capitalia.

Sed nullum eorum quae ibi dicuntur, est aliquod eorum quae hic numerantur. Ergo videtur quod sint ad minus quatuordecim.

AG5

Praeterea, non est aliquod vitium quod interdum ex alio oriri non possit. Si ergo capitale vitium est ex quo alia oriuntur, videtur quod omnia peccata sint capitalia.

AG6

Praeterea, plura sunt vitia quam virtutes; quia uni virtuti plura vitia opponuntur. Sed virtutes principales sunt septem: tres theologicae, et quatuor cardinales. Ergo peccata capitalia debent esse plura quam septem.

AG7

Praeterea, fides est fundamentum virtutum, ut dicitur Rom. 11. Sed infidelitas fidei opponitur.

Ergo infidelitas debet computari inter vitia capitalia, praecipue propter id quod dicitur Sap. 14, quod infandorum idolorum cultura, omnis mali principium est et origo.

CO

Respondeo dicendum, quod vitium capitale dicitur vitium ex quo alia vitia oriuntur; unde in hoc differt capitale peccatum a radice peccati, quia capitale peccatum est peccatum quoddam; radix autem peccati non est peccatum, si proprie sumatur, ut ex praedictis patet. Peccatum autem ex peccato oritur quatuor modis, ut supra, 36 dist., dictum est. Unus modus est ex parte aversionis, secundum quod gratia privat, qua privata, homo in peccatum ruit. Sed ista origo non est nisi per accidens, quia primum peccatum causat secundum sicut removens prohibens: caput autem nominat per se originem; et ideo per modum istum non potest dici proprie vitium capitale.

Alio modo ex parte conversionis, secundum quod ex actu peccati relinquitur habitus, et ex habitu iterum procedit actus; et secundum hanc originem non potest dici vitium capitale, quia hic non est origo peccati ex peccato directe, sed mediante habitu. Alio modo peccatum oritur ex peccato, inquantum unum peccatum alteri materiam administrat, sicut luxuriae gula: et quia res non habet esse secundum materiam, sed secundum formam; ideo non complete oritur peccatum ex illo peccato quod materiam praestat; et propter hoc nec adhuc invenitur perfecta ratio capitalis vitii. Quarto modo oritur peccatum ex peccato quod ordinatur in finem illius, sicut cum quis ad habendum pecuniam furatur, furtum ex avaritia nascitur; et quia in moralibus species est a fine, ideo haec est formalis et completa origo peccati ex peccato; et secundum hanc originem proprie dicitur vitium capitale, et salvatur ibi metaphora capitis, secundum quod principem alicujus exercitus caput in exercitu dicimus, quia princeps est exercitus, ad cuius bonum totus exercitus ordinatur, ut ex 10 metaph.

Patet: et per hunc modum illud vitium ad cuius finem alia ordinantur, caput eorum dicitur.

Et ideo Gregorius ponit vitia capitalia quasi duces exercitus; et alia vitia quae ex eis oriuntur, ponit exercitus eorum, exponens illud job 39, 25: audit clamorem ducum, et ululatum exercitus. Et quia finis semper est magis appetibile eo quod est ad finem, ideo oportet ut illa peccata praecipue capitalia dicantur in quorum fines appetitus corruptus magis natus est tendere. Hujusmodi autem sunt peccata illa quae circa principalia objecta sensibilibus potentiarum sunt, quia ex corruptione sensualitatis peccata in nobis oriuntur. Appetitus autem sensibilis in duas vires dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem. Concupiscibilis autem objectum est delectabile et conveniens secundum sensum; et ideo peccatum capitale quod in concupiscibili est, vel est ex hoc quod inordinate desiderat delectabile secundum sensum, vel ex eo quod inordinate fugit impedimentum hujusmodi delectationis. Si primo modo, hoc est dupliciter: vel ex eo quod appetitus tendit in id quod est ordinatum ad delectabile sensus, cujusmodi sunt bona exteriora, et sic est avaritia; vel ex eo quod appetitus inordinate tendit in ipsum delectabile sensus. Perfecta autem delectatio secundum sensum, est secundum tactum et gustum, prout est tactus quidam; quia est secundum applicationem ipsius rei ad sensum: et ideo circa delectabile tactus absolute est unum vitium capitale, scilicet luxuria; et circa delectabile gustus, prout est tactus quidam, est aliud, scilicet gula. Sed ex eo quod fugitur inordinate impedimentum delectationis sensibilis, est

accidia, quae est taedium spiritualis boni, secundum quod impedit delectationem aliquam dissolutam. Objectum autem irascibilis proprie est arduum vel magnum aliquod in quod homo nititur. Ergo capitale peccatum in irascibili potest esse dupliciter: vel ex eo quod irascibilis inordinate fertur in arduum; et sic proprie est superbia vel inanis gloria; vel ex eo quod contra tendit ad id quod est ardui impedimentum.

Sed hoc potest esse dupliciter: quia illud impeditivum contra quod tendit, vel impedit directe in contrarium agendo, sicut impugnans aliquem impedit promotionem ejus; et sic est ira, quae est appetitus in vindictam: vel indirecte; et sic est invidia, quae est dolor alieni boni, secundum quod illud bonum aestimatur impeditivum propriae excellentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia, sive cupiditas, tripliciter dicitur. Uno enim modo nominat passionem vel pronitatem ad passionem ex originali relictam; et sic non est peccatum, sed radix peccati. Alio modo secundum quod dicitur inordinatus appetitus cujuslibet boni commutabilis, sive scientiae, sive honoris, sive pecuniae, sive cujuscumque: et sic avaritia vel cupiditas, est genus omnium peccatorum; unde super illud ad Rom. 7, 7: concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces, Glossa: bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet.

Tertio dicitur avaritia vel cupiditas secundum quod est inordinatus appetitus rerum exteriorum, quae ad usum vitae pertinent; et sic est quoddam speciale peccatum. Similiter etiam superbia tribus modis dicitur. Uno modo ipse habitualis contemptus praecepti et praecipientis, ex corruptione naturae proveniens, vel ex quocumque defectu creaturae; et sic non est peccatum, sed initium peccati.

Alio modo dicitur appetitus excellentiae in quibuscumque, quia quicumque appetit aliquid inordinate, vult quodammodo excellere in illo; ideo hoc modo superbia, ut fertur ad omnia peccata, commune est, secundum quod est desiderium cujuscumque excellentiae. Tertio modo dicitur, secundum quod est inordinatus appetitus illius excellentiae determinatae, cui debetur honor et reverentia; et sic est speciale peccatum. Dicendum est ergo, quod sumendo primo modo superbiam et cupiditatem, ex eis oriuntur omnia vitia sicut ex radice vel initio, et non sicut ex peccato capitali.

Loquendo de utroque secundo modo, oriuntur ex eis omnia peccata, sicut species ex genere. Loquendo autem de eisdem tertio modo, sic oriuntur ex eis quaedam specialia vitia; sed interdum ex eis omnia vitia possunt oriri; et frequentius ex aliquo eorum oriuntur omnia quam ex quovis alio vitio, cujus ratio est communitas objectorum ipsorum: quia objectum avaritiae, scilicet pecunia, promittit sufficientiam in omnibus quae sunt homini necessaria; et ideo facillime affectus inclinatur in hoc: similiter etiam excellentia, quae est objectum superbiae, videtur esse magis propinquum bonum ipsi homini; et ideo appetitus facile inclinatur in illam, et etiam magis quam in avaritiam: quia pecuniam nullus diligit nisi propter aliud quod ex ea consequi intendit, ut in 1 ethic. Dicitur, sed excellentia est quoddam propter se desideratum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis veniale peccatum non habeat principalitatem in ratione peccati, potest tamen habere principalitatem in fine ad quem alia ordinantur; et ideo nihil prohibet veniale peccatum esse capitale vitium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unum vitium dicitur caput alterius, secundum quod aliud vitium ex eo oritur: et quia in nomine filiationis magis exprimitur origo quam in nomine membri; ideo potius vitia ex his generata dicuntur filiae quam membra; et vitium ex quo generatur, dicitur potius caput per modum originis, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod vitium capitale ibi sumitur vitium grave, quod poena capitis plectendum est; et ideo aequivocatio est de capitali.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis quodlibet vitium ex quolibet possit oriri, tamen quaedam vitia sunt in quae homo facilius inclinatur etiam per se, et illa ponuntur capitalia vitia; et quaedam vitia sunt in quae non facile inclinatur aliquis nisi propter finem alterius vitii: et hujusmodi dicuntur esse filiae capitalium vitiorum; et secundum quod directius potest reduci in finem unius vitii quam alterius, secundum hoc unum vitium assignatur potius filia unius capitalis quam alterius, quamvis ex diversis interdum oriatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod plura sunt vitia quam virtutes; non tamen oportet quod plura sint vitia capitalia quam virtutes principales: quia circa unam materiam in qua est virtus, possunt esse diversa vitia; sed tamen non omnia habent principale objectum, in quod facile animus inclinatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod fides est fundamentum, in quantum habet in se rationem cognitionis, quia ex cognitione affectio quodammodo generatur; sed infidelitas est privatio cujusdam cognitionis; et ideo per se non potest causare affectionem, sed per accidens, sicut removens cognitionem quae prohibet peccatum, per modum quo ignorantia est causa peccati; et hoc modo dicitur idolorum cultura omnium malorum origo esse. Sed iste non est modus quo alia vitia ex capitalibus oriuntur, ut dictum est.

¶a4 Articulus 4: Utrum species superbiae convenienter assignentur.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species superbiae assignentur. Credere enim aliquid quod est contrarium articulo fidei, est peccatum infidelitatis. Sed omnia bona esse a Deo, continentur in articulis fidei, ut patet in symbolo, ubi dicitur factor visibilium et invisibilium.

Ergo videtur quod cum aliquis sibi tribuit bonum quod habet, et non a Deo recognoscit, sit infidelitatis peccatum, et non superbiae.

AG2

Praeterea, nullus peccat credendo quod verum est. Sed verum est multa bona homini pro meritis dari. Ergo videtur quod non sit peccatum superbiae credere aliquid sibi pro meritis a Deo datum esse.

AG3

Praeterea, unum non potest esse contrarium duobus. Sed Philosophus ponit jactantiam contrariam virtuti quae dicitur veritas, in 4 ethic..

Ergo non contrariatur humilitati; et ita non est species superbiae, sicut in littera dicitur.

AG4

Praeterea, ille cui omnia videntur parva, omnia despicit. Sed magnanimo omnia parva videntur, ut Philosophus in 4 ethic. Dicit.

Ergo magnanimi est alia despiciere. Sed illud quod est virtutis, non est superbiae. Ergo non est superbiae quod homo ceteris despectis singulariter velit videri.

AG5

Praeterea, ingratitude et inobedientia, et multa alia vitia, species superbiae assignantur.

Ergo cum de his non fiat in littera mentio, videtur quod insufficienter assignentur species superbiae.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, rectum est iudex sui ipsius et obliqui, ut dicitur 1 de anima; et ideo ex virtute in cognitionem vitii oppositi procedendum est. Quia vero oportet ut vitium illi virtuti opponatur cum qua in objecto communicat, sicut luxuria castitati; objectum autem superbiae est altum vel arduum; ideo oportet quod magnanimitati opponatur, cujus est in magna tendere.

Sciendum autem, quod magnanimus mediocriter tendit in magna. Sed haec mediocritas non attenditur secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia hoc in quod tendit magnanimus, est maximum quantumcumque potest esse: sed attenditur mediocritas in duobus; scilicet in electione magni, et in proportionem sui ad magnum. In electione magni dico: quia tendit in id quod est magnum simpliciter, quod est scilicet actus virtutis perfectus; non autem tendit principaliter in id quod est magnum secundum quid, sicut sunt exteriora bona, inter quae praecipue magnum honor. Non enim magnanimus honorem quaerit tamquam finem voluntatis suae, quia hoc nimis sibi parvum reputat, cum sit vanum et transitorium bonum; unde non multum curat honorari, sed fieri honore dignum, secundum quod honor est testimonium virtutis. Item mediocritas attenditur in hoc quod non tendit in quodcumque magnum quod sibi improporcionatum sit, sed in magnum quod potest esse sibi proportionatum; et ideo nullus potest esse magnanimus, nisi virtuosus, qui est habilis ad magna: et propter hoc etiam Philosophus dicit, quod magnanimitas est ornamentum virtutum omnium: quia magnanimitas inclinatur ad faciendum magna in omnibus virtutibus, ut quod faciat maximos actus fortitudinis, temperantiae, et hujusmodi: et secundum haec duo, inanis gloria et superbia sunt oppositae magnanimitati: quia inanis gloria non tendit in id quod est magnum simpliciter, et quod magnanimitas per se quaerit, sed in magnum exterius, ut in laudem vel honorem, vel aliquid hujusmodi; superbia vero tendit in magnum simpliciter, sed non secundum proportionem suam; et ideo quia actus fortitudinis est maxime arduus et difficilis, propter hoc superbus praecipue anhelat ad superabundantiam fortitudinis; et ideo dicit Philosophus in 3 ethic., quod superbus vult videri audax.

Quod autem tendit in aliquid magnum non sibi proportionatum, potest contingere dupliciter. Aut quia illud simpliciter secundum se et absolute deficit sibi; et secundum hoc est tertia species, quae jactantia dicitur. Aut quia quamvis habeat, non tamen habet eo modo excellenti sicut nititur.

Iste autem modus excellens est duplex, secundum duplicem modum quo aliquid est in causa excellentius quam in causato. Causa enim abundantius et perfectius habet aliquid quam causatum, sicut ignis calorem quam elementata; et secundum hunc modum excellentiae est quarta species, quia vult singulariter videri. Item quod est causa, non habet ab alio, sed a se, in quantum est causa hujus quod in effectu ab alio est; et secundum hoc sunt duae primae species superbiae: quia secundum primam speciem superbiae attribuit sibi hoc quod habet tamquam non ab alio sibi sit datum; secundum autem secundam attribuit sibi sicut causae meritoriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superbiae non est in sola cogitatione, sed in affectione: non enim superbus hoc credit quod aliquid bonum sit quod non est a Deo; sed hoc modo se de bono quod habet, magnificat, ac si ab alio non haberet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod merita nostra insufficientia sunt ad ea quae pro meritis redduntur: et praeterea ipsorum meritorum non solum causa sumus nos; sed principalis causa est gratia, quae a Deo tantum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jactantia, secundum quod dicit quamdam exteriorem ostensionem per verba vel gestus, ejus quod intus non habetur, est oppositum veritati; sed secundum quod jactantia dicit quamdam excellentiam, qua animus hominis seipsum extollit interius de eo quod non habet, opponitur humilitati, et est species superbiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod magnanimo omnia parva videntur, non quia bona aliorum despiciat, sed quia nihil est in humanis actibus quod tamquam insolitum admiretur, cum cogitatio sua sit ad faciendum maxima quaeque: propter quod dicit Philosophus, quod magnanimus non est admirativus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod inobedientia et ingratitude non sunt species superbiae, quasi essentialiter superbiam dividentes; sed dicuntur superbiae species in quantum participant aliquid superbiae, secundum quod a superbia imperantur.

¶a5 Articulus 5: Utrum omnia peccata sint paria.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Virtus enim est aequalitas quaedam, eo quod est in medietate consistens.

Sed aequalitas non est nisi uno modo, quasi indivisibilis existens. Ergo illud quod privat virtutem, totam eam privat. Sed privatio non recipit magis et minus, nisi forte secundum hoc quod habitus vel totus vel in parte privatur. Ergo et peccatum, quod dicitur per privationem virtutis, non recipit magis et minus.

AG2

Praeterea, albius est quod est nigro impermixtius, ut Philosophus dicit.

Sed quodlibet vitium est omnino impermixtum virtuti, quia nihil virtutis est in vitio. Ergo unum vitium non est gravius alio.

AG3

Praeterea, si esset praeceptum alicui quod catenam non transgrederetur, quicumque eam transiret, puniretur, nec esset differentia utrum eam per unum passum vel per duos transiret, quia aequaliter pro utroque puniretur. Sed praeceptum legis divinae et legis naturalis est ut homo rectitudinem virtutis non transeat. Ergo qualitercumque aliquid extra rectitudinem virtutis fiat, non differt; et ita omnia peccata sunt paria.

AG4

Praeterea, eadem imperitia imponitur nautae, sive navis in pelago sive in littore submergatur.

Sed sicut nauta per artem suam regit navem ne pereat; ita homo per virtutem suam regitur ne in actu peccet. Ergo idem praejudicium est virtutis, qualitercumque homo in peccatum ruat.

AG5

Praeterea, ex hoc aliquid est malum, quia nocet, ut Augustinus dicit. Sed omne peccatum mortale aequaliter nocet, eo quod quodlibet peccatum mortale privat omnes virtutes. Omnia ergo peccata, mortalia saltem, sunt aequalia.

AG6

Praeterea, aequalitas est in omnibus virtutibus propter caritatem, quae est mater earum, sicut dicitur Apoc. Penul., quod latera civitatis sunt aequalia. Sed similiter omnium peccatorum mater est cupiditas, ut in littera dicitur. Ergo omnia peccata sunt paria.

SC1

Sed contra, peccatum nihil aliud est quam quaedam obliquatio a rectitudine virtutis. Sed contingit lineam unam magis esse curvam quam aliam, ut ex 4 phys. Potest accipi. Ergo contingit unum peccatum esse majus alio.

SC2

Praeterea, sicut falsitas est recessus ab aequalitate veritatis, ita et peccatum est recessus ab aequalitate virtutis. Sed contingit esse falsitatem magis et minus, sicut dicit Philosophus in 4 metaph., quod error aestimantis tria esse quinque non est tantus sicut error aestimantis tria esse mille. Ergo et peccatum contingit esse gravius alio peccato.

CO

Respondeo dicendum, quod stoicorum opinio fuit (quos tullius imitatur, ut in libro de paradoxis patet) omnia peccata paria esse: cujus positionis ratio fuit, quia aestimaverunt bonitatem virtutis esse in quodam indivisibili, ex eo quod virtus non est nisi ex debita proportione omnium circumstantiarum ad actum, quod non contingit nisi uno modo: et ideo virtus comparatur his quorum ratio in indivisibili est, id est quae tantum uno modo contingit, sicut comparatur aequalitati, rectitudini, et centro circuli. Unde putaverunt quod nihil de bonitate remaneat, quantulumcumque ab hoc indivisibili discedatur: et quia per quodlibet peccatum ab hoc indivisibili disceditur, ideo putaverunt sequi quod omnia peccata essent paria. Sed haec positio ex quatuor falsis videtur sequi. Primo,

quia secundum opinionem socratis, quae tangitur 6 ethic., ponebant virtutem et scientiam idem esse: et ideo cum eadem sit scientia rectificandi se in omnibus humanis actibus; ex omnibus virtutibus unam conflabant, quam sapientiam dicebant: et ideo non erat disparitas vitiorum ex oppositione ad diversas virtutes. Hoc autem falsum est, ut ibidem Philosophus ostendit: quia virtus praeter scientiam est habitus inclinans ad id quod est rationi conveniens. Secundo, quia ratio virtutis non est omnino in indivisibili: quia, ut in 2 ethic.

Dicitur, non oportet semper medium attingere ad hoc quod sit opus virtutis, sed sufficit circa medium esse; sed verum est quod perfectio virtutis in indivisibili consistit. Tertio, quia etsi ratio virtutis omnino consisteret in indivisibili, non tamen ratio bonitatis in indivisibili consistit, sicut nec ratio perfecti: eo quod contingit perfectionem perfectioni superaddi, quarum unaquaeque rationem bonitatis causat; et ideo minor est bonitas si duae perfectiones subtrahantur quam si una tantum: et secundum hoc si non esset virtus nisi quando actus esset perfectus secundum omnes circumstantias omnino ad medium concurrentes, tamen unaquaeque circumstantia suam bonitatem haberet: et ideo peior actus esset in quo corrumpentur duae circumstantiae quam in quo corrumpetur tantum una. Quarto, quia etsi ratio bonitatis in indivisibili sit, et negatio secundum magis et minus non dicatur in se; tamen quantum ad causam suam intenditur et remittitur; sicut dicitur magis caecus cui ex toto erutus est oculus, quam qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente visum amittit; quamvis uterque caecus sit: et per hunc modum etiam inaequalitas dicitur secundum magis et minus: quia distantia ab aequalitate, quae aequalitatem tollit, potest esse major vel minor; et per hunc etiam modum, secundum majorem vel minorem distantiam a bonitate, posset actus dici magis vel minus malus. Et ideo simpliciter concedendum est, unum peccatum alio gravius esse.

Hoc autem contingit duobus modis. Uno modo ex parte ipsius peccati in se: alio modo ex parte peccantis.

Ex parte peccati in se accidit major vel minor gravitas peccati ex illa causa ex qua quis actus malus secundum se dicitur. Hoc autem est secundum quod actus discordat a rectitudine rationis.

Unicuique enim naturae indita est naturalis quaedam inclinatio in suum finem: et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur: et ideo illud quod abducit a fine illo, est discordans a ratione: et quia lex naturalis est secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit contra faustum manich., quod peccatum dicitur, in quantum discordat a lege aeterna, cujus expressio est ipsa lex naturalis. Quanto ergo aliquis actus magis abducit a fine humanae vitae, tanto in se gravius peccatum est; sive hoc contingat ex materia circa quam peccatur, sive ex corruptione plurium vel paucarum circumstantiarum. Ex parte autem peccantis etiam peccatum est gravius quantum ad duo; vel propter majorem contemptum, vel etiam propter majorem libidinem; quorum primum respicit aversionem, et secundum conversionem peccati.

Sed ista gravitas accidentaliter est peccato, secundum quod in genere suo consideratur: quia illud quod ex genere suo est levius, potest esse gravius, cum ex majori libidine vel contemptu fit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus sit aequalitas, non tamen oportet ad esse virtutis quod ad omnimodam aequalitatem perveniatur; hoc enim est de perfectione virtutis: et ideo virtus intenditur et remittitur vel ex parte ipsius actus, qui tanto virtuosior est, quanto ad aequalitatem magis accedit; vel ex parte operantis, qui quanto perfectiori habitu operatur, tanto actus ejus virtuosior est, etiam si sit actus ejusdem generis: et similiter est de peccato. Et praeterea, si etiam virtus esset uno modo tantum, ratio non procederet, sicut ex praedictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato est aliquid virtutis; virtus enim constituitur ex aequalitate omnium circumstantiarum. Non est autem possibile, ut Philosophus dicit, ut omnium circumstantiarum corruptio fiat; et ideo aliquid virtutis in actu peccati remanet; et ideo habet peccatum aliquam permixtionem ad virtutem; et ideo ratio non procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid est in se malum; et aliquid malum est tantum quia prohibitum.

In illis ergo quae sunt mala quia prohibita tantum, non differt utrum parum vel multum a praecepto elongetur ex parte ipsius actus: quamvis differat ex parte agentis, secundum quod majori vel minori contemptu potest facere. Hujus ratio est, quia in his tota ratio malitiae est ex hoc quod non servat praeceptum; et ita ratio bonitatis est in eo quod institutum est per praeceptum; et ideo si hoc tollitur, nil bonitatis manet. Sed non omnia peccata sunt hujusmodi; et ideo ratio non procedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in submersione navis, ubicumque submergatur, est aequale damnum, quia eadem res utrobique perditur; sed non in quolibet peccato est aequale damnum; immo in uno peccato perditur una debita circumstantia, in alio duae, et sic de aliis; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale tollat omnes virtutes, unum tamen tollit plus de habilitate ad virtutem quam aliud; et praeterea unum peccatum tollit per se illam virtutem cui opponitur, sed quasi per accidens aliam virtutem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caritas non facit omnes virtutes esse aequales secundum quantitatem, quia una virtus nobilior est alia, sed solum secundum proportionem: quia quantum augetur una virtus, tantum augetur alia proportionaliter; et est simile de augmento digitorum manus; et ita etiam non oportet omnia peccata aequalia esse.

Et praeterea caritas est dilectio unius rei, scilicet Dei; cupiditas autem ad plura se habet; et ideo non habet rationem uniendi et adaequandi, sicut caritas.

EX

Praeterea sciendum est, septem esse vitia capitalia.

Videtur inconvenienter numerare vitia capitalia: quia superbia est aliud ab inani gloria; ergo inanis gloria male ponitur loco superbiae. Sed dicendum, quod quia, ut ostensum est, superbia habet majorem aptitudinem ut ex ea omnia vitia alia oriuntur, quam aliquod aliorum; ideo Gregorius, non posuit superbiam quasi speciale caput vitiorum, sed quasi caput universale omnium, et nominavit eam reginam omnium vitiorum; et loco ejus inter vitia capitalia posuit inanem gloriam, quae est propinquissima filia sua. Isidorus autem considerans quod ex superbia omnia alia generantur, sed quaedam frequentius, quae magis cum ipsa conveniunt, ponit ibi superbiam speciale caput horum vitiorum quae ut frequenter ab ea oriuntur; et ideo computavit eam inter septem vitia capitalia, ut patet deuter. 7 in Glossa.

|+d43.q1 Distinctio 43, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam diversa genera peccatorum assignavit, in parte ista determinat de quodam genere peccati quod ceteris aliis gravius invenitur, scilicet de peccato in spiritum sanctum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit gravitatem hujus peccati; in secunda quaerit quid sit istud peccatum, ibi: sed quaeritur, quid sit illud peccatum in spiritum sanctum. Et dividitur in partes tres, secundum tres assignationes hujus peccati quas facit; secunda ibi: est et alia hujus peccati assignatio; tertia ibi: de hoc quoque peccato in spiritum sanctum Ambrosius... Definitam assignationem tradit.

Prima dividitur in duas: in prima ponit assignationem quamdam peccati in spiritum sanctum, Magistralem; in secunda movet quamdam quaestionem, et solvit, ibi: sed quaeritur, utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratae, omnisque desperatio, sit peccatum in spiritum sanctum.

Est et alia hujus peccati assignatio. Hic ponit secundam assignationem, ex verbis Augustini sumptam; et primo ponit eam; secundo ex verbis ejusdem ostendit, quomodo sit accipienda, ibi: illam tamen definitionem Augustinus in Lib. Retract.

Rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit.

De hoc quoque peccato Ambrosius in Lib. De spiritu sancto disserens definitam assignationem tradit. Hic ponit tertiam assignationem secundum Ambrosium: et primo ponit eam; secundo removet quoddam dubium quod potest esse, ibi: non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est.

Hic sex quaeruntur: 1 an sit peccatum in spiritum sanctum, et quid sit; 2 utrum sit distinctum ab aliis peccatis; 3 de speciebus ejus; 4 de irremissibilitate ipsius; 5 utrum peccatum in spiritum sanctum praeexigat alia peccata, 6 quibus conveniat in spiritum sanctum peccare.

|a1 Articulus 1: Utrum sit aliquod peccatum in spiritum sanctum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum sit peccatum in spiritum sanctum. Quia, secundum quod in littera dicitur, illi dicuntur in spiritum sanctum peccare quibus placet malitia propter se sicut piis bonitas. Sed malitia nulli propter se placet: quia malum est praeter voluntatem, et nullus ad malum intendens operatur, ut dionysius dicit. Ergo secundum hoc nullus in spiritum sanctum peccat.

AG2

Praeterea, omne peccatum hominis ex corruptione naturae nascitur. Sed peccatum quod est ex corruptione naturae, est ex infirmitate. Cum autem peccatur per infirmitatem, non peccatur in spiritum sanctum, ut in littera dicitur. Ergo nullum peccatum est in spiritum sanctum.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, quod omne peccatum ex errore est. Sed error ignorantiam includit. Quod autem per ignorantiam est, dividitur contra peccatum in spiritum sanctum. Ergo nullum peccatum est in spiritum sanctum.

AG4

Praeterea, si aliquis peccat in spiritum sanctum, aut est in statu viae, aut post viam. Sed post viam esse non potest: quia tunc non erit tempus merendi et demerendi, ut plures dicunt: sed recipiendi pro his quae gessit, sive bonum sive malum. Similiter nec in statu viae: quia de nemine desperandum est, secundum Augustinum, dum

vivit. Peccatum autem in spiritum sanctum est peccatum desperantium, quia pro eo oratio interdicatur 1 joan. Ult.. Ergo nullus in spiritum sanctum peccat.

AG5

Praeterea, quorum una est majestas et gloria, una est offensa. Sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Ergo et eorum est una offensa; et ita cum peccatum in spiritum sanctum dividatur contra peccatum in patrem et filium, videtur quod nullum peccatum sit in spiritum sanctum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 32: qui blasphemaverit in spiritum sanctum, non remittetur ei in aeternum.

SC2

Praeterea, sicut potentia attribuitur patri, sapientia filio; ita bonitas spiritui sancto. Sed peccatum quod fit ex impotentia, dicitur peccatum in patrem; quod fit ex ignorantia, in filium. Ergo quod fit ex malitia, in spiritum sanctum. Cum ergo aliquod tale peccatum sit, erit aliquod peccatum in spiritum sanctum.

CO

Respondeo dicendum, quod peccare in spiritum sanctum dicitur dupliciter: aut quia peccatur contra personam spiritus sancti; aut quia peccatur contra attributum personae. Peccatur contra personam spiritus sancti, scilicet quando de ea male sentitur; sicut qui dixerunt spiritum sanctum creaturam esse, et ministrum patris et filii: et sic etiam peccare in filium, est male sentire de persona filii. Sic autem non loquimur hic de peccato in spiritum sanctum, quia sic est peccatum infidelitatis. Peccare autem in attributum spiritui sancto, est ex certa malitia peccare, sicut peccare in patrem, est peccare ex infirmitate, et peccare in filium, est peccare ex ignorantia; ut dicatur peccatum in patrem, quando deficit istud quod patri attribuitur, scilicet potentia; et peccatum in filium, quando deest sapientia, quae filio attribuitur: et peccatum in spiritum sanctum, quando ponitur oppositum bonitatis, quae spiritui sancto attribuitur.

Differentia autem horum potest accipi ex his quae Philosophus dicit, ubi ostendit, quod peccatum tribus modis committitur; vel ex ignorantia, vel ex passione, vel ex electione.

Ex ignorantia peccatum committitur, quando ignoratur aliquod eorum quorum scientia a peccato impedisset; unde ignorantia est ibi causa peccati: et hoc dicitur peccatum in filium. Ex passione autem sive innata sive illata peccatur, quando propter impetum passionis, rationis iudicium obruitur; et hoc proprie est ex infirmitate peccare, quod est peccatum in patrem. Ex electione autem peccatur, quando homo deliberans peccato adhaeret, non quasi aliqua tentatione victus, sed quia propter hoc quod habet corruptum appetitum, placet sibi illud peccatum secundum se: et hoc est ex malitia peccare, quod est peccare in spiritum sanctum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod malitiam sub ratione malitiae nullus unquam voluit; sed secundum quod peccatum aestimatur bonum ipsi peccanti, quasi quietans corruptum appetitum, propter hoc secundum se desideratur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod res non habet speciem neque denominatur a causis primis, sed a causis proximis. Corruptio ergo naturae, quae est infectio fomitis, non est proxima causa cujuslibet peccati, cum aliquando homo sine aliquo incentivo concupiscentiae peccatum eligat; sed est causa prima: quia ex corruptione naturae inest homini quaedam debilitas, ut facilius in peccatum ruat: et ideo non oportet quod omne peccatum propter hoc ex infirmitate esse dicatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, secundum quem Philosophus omnem malum ignorantem esse dicit. Haec autem ignorantia non causat involuntarium, immo est ex voluntate causata: quia ex ipsa inclinatione corruptae voluntatis in peccatum, quae est per habitum vel passionem, consequitur ut hoc quasi bonum aliquis eligat quod voluntati placet; unde ex tali ignorantia non dicimus peccatum in filium: peccatum enim in filium est quando principalis causa peccati est ignorantia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum non est desperatum ex parte medici curantis, scilicet Dei, qui immensitate suae misericordiae quemlibet in statu viae salvare potest: sed est desperatum ex parte ipsius morbi, qui quantum in se est, omnem viam curationis excludit, ut infra patebit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis sit una majestas trium personarum, tamen personae distinguuntur proprietatibus personalibus, et etiam quaedam appropriantur uni quae non appropriantur alii personae; et secundum hoc contingit quod aliquod peccatum dicitur esse specialiter in filium vel in spiritum sanctum dupliciter: vel quia male sentitur de his quae sunt propria filii vel spiritus sancti; et sic non accipitur hic peccatum in spiritum sanctum: vel quia peccatur contra appropriatum filii vel spiritus sancti; et sic hic sumitur peccatum in spiritum sanctum.

[a2 Articulus 2: Utrum peccatum in spiritum sanctum sit determinatum genus peccati.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit determinatum genus peccati. Sicut enim peccatum quod ex industria geritur, est peccatum in spiritum sanctum; ita peccatum quod est ex infirmitate, est in patrem, et quod ex ignorantia est in filium. Sed peccatum ex infirmitate non nominat determinate aliquod genus peccati, sed peccati circumstantiam.

Ergo nec peccatum in spiritum sanctum est determinatum genus peccati.

AG2

Praeterea, peccare ex industria vel certa malitia, est peccare ex electione, ut dictum est.

Sed unusquisque habens habitum vitiosum, ex electione peccat, ut ex 7 ethic. Patet, ubi distinguit intemperatum contra incontinentem: quorum primus habens habitum per electionem peccat, secundus per passionem. Ergo peccare ex habitu est peccare ex certa malitia, quod est peccatum in spiritum sanctum. Sed peccatum ex habitu procedens non nominat determinatum genus peccati. Ergo nec peccatum in spiritum sanctum.

AG3

Praeterea, in littera assignantur diversae species peccati in spiritum sanctum, ut desperatio, obstinatio, et multa hujusmodi. Sed ista se habent ad omne genus peccati: quia nullum genus peccati est quod interdum ex desperatione oriri non possit, et sic de aliis. Ergo peccatum in spiritum sanctum non est determinatum genus peccati.

AG4

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum dicitur quod est contra appropriatum spiritui sancto.

Sed omne peccatum mortale contrariatur gratiae, quae appropriatur spiritui sancto. Ergo omne peccatum mortale debet dici in spiritum sanctum.

AG5

Praeterea, mors animae est, ut Augustinus dicit separatio animae a Deo. Sed quodlibet peccatum mortale separat animam a Deo. Ergo quodlibet mortale est ducens ad mortem. Sed peccatum ad mortem est peccatum in spiritum sanctum, ut Magister dicit. Ergo quodlibet mortale est peccatum in spiritum sanctum.

SC1

Sed contra, quodlibet genus peccati distinguitur ab aliis generibus. Sed peccatum in spiritum sanctum, est quoddam genus peccati gravius ceteris, ut Magister dicit. Ergo est determinatum et distinctum ab aliis.

SC2

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum, cum sit irremissibile, distinguitur ab aliis quae remissibilia sunt, secundum remissibile et irremissibile.

Sed istae differentiae sunt maxime distantes. Ergo multo magis distincta genera peccatorum facient quam aliquae aliae peccatorum differentiae.

CO

Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, peccatum in spiritum sanctum dicitur quod est ex certa malitia vel industria sive electione, quod idem est.

Quod autem aliquis ex certa deliberatione actum peccati eligat, non impulsus aliqua passione, potest contingere dupliciter. Aut per positionem alicujus in eligente, per quod inclinatur in talem actum, sicut in sibi similem; sic enim omnis habens habitum vel peccati vel virtutis inclinatur in actus similes suis habitibus, quia naturalis appetitus rei est in id quod sibi simile est; et hoc modo quicumque habet habitum intemperantiae, eligit actum intemperantiae, et sic de aliis peccatis. Alio autem modo ex certa deliberatione peccatum eligitur, quando voluntas rejicit illud per quod homo a peccato retrahi posset; verbi gratia, aliquis propter expectationem futuri praemii abstinet a peccato. Si ergo aliquis spem futuri praemii abjiciat voluntarie, vel aliquid hujusmodi, quod a peccato retrahebat; eliget hoc quod sibi erit delectabile secundum carnem, quasi per se bonum; et ita ex certa malitia peccabit. Sumendo ergo primo modo peccatum ex electione, non nominatur aliquod genus peccati determinatum, sed quaedam peccati circumstantia, ut scilicet actus ex habitu procedat; quod in omnibus generibus peccatorum contingit. Sed secundo modo speciale peccatum dicitur, quod ex electione contingit. Quia speciale peccatum dicitur ex speciali objecto; hoc autem est speciale objectum voluntatis, in quo peccatur, scilicet hoc quod a peccato natum erat retrahere, cui voluntas dissentit, ab eo sponte recedens. Peccatum autem in spiritum sanctum non proprie dicitur illud quod ex electione procedit primo modo; sed quod secundo modo ex electione procedit; quia peccata et specificantur et nominantur ab objectis: objectum autem in hoc peccato est hoc quod a peccato retrahebat, et istud est bonitas quaedam, vel aliquis effectus spiritui sancto appropriabilis; et ideo peccatum in spiritum sanctum determinatum genus peccati nominat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis hoc secundo modo ex electione peccat, quod proprie peccatum in spiritum sanctum dicitur, considerantur ibi duo actus, quorum uterque peccatum est, et primus est causa secundi. Verbi gratia, aliquis uno actu voluntatis praemia aeterna contemnit, eorum spem a se abjiciens; et in hoc ipso peccat: et quia desperat de praemio, incidit in actum fornicationis; et hic actus in eo ex certa electione provenit propter praecedentem actum. Unde patet quod cum dicitur peccatum ex industria, ipsa industria, quae notatur esse causa peccati, est quoddam peccatum, et est determinatum peccati genus: et hoc proprie est peccatum in spiritum sanctum.

Sed infirmitas vel ignorantia, non nominat peccatum aliquod, sed poenam tantum: et ideo ex ea non designatur speciale peccatum.

RA2

Ad secundum patet responsio per ea quae dicta sunt in corp. Art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum non dicitur ille actus secundus qui ex primo, ut dictum est, causatur, nisi forte secundum quod virtus primi actus manet in eo; sed ipse primus actus est proprie peccatum in spiritum sanctum: et ideo non est inconueniens ut ex uno determinato peccato omnia peccata possint oriri, ut supra dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod contrariari gratiae contingit dupliciter. Primo directe per se; et hoc fit dum aliquis gratiam actualiter despicit, vel aliquid ad gratiam pertinens; et sic opponitur gratiae peccatum in spiritum sanctum. Secundo indirecte et quasi ex consequenti; et sic omne peccatum mortale gratiae opponitur: quia per peccatum mortale quaeritur aliquid quod simul cum gratia esse non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod peccatum mortale quantum ad aliquid est simile morti, et quantum ad aliquid aegritudini: in quantum enim separat a Deo, qui vita est, mortis similitudinem habet, et haec est mors prima; in quantum autem adhuc manet possibilitas redeundi ad vitam, habet similitudinem aegritudinis, ducentis ad mortem condemnationis, quae est mors secunda, quae omnino similitudinem mortis retinet, dum per eam homo a Deo separatur, et ad vitam gratiae possibilis reditus non est. Sicut autem in aegritudinibus corporalibus quaedam sunt curabiles, quaedam autem non, quantum est de natura morbi, et hae dicuntur infirmitates ad mortem; ita etiam in peccatis illa tantum peccatorum mortalium ad mortem dicuntur quae quantum in se est irremissibilia sunt.

Dicitur ergo peccatum esse mortale a morte prima; sed ad mortem propter mortem secundam.

ja3 Articulus 3: Utrum species peccati in spiritum sanctum conuenienter assignentur in littera.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconuenienter assignentur in littera species peccati in spiritum sanctum.

Nullus enim desperare potest, credens remissionem peccatorum in ecclesia fieri.

Sed negare remissionem peccatorum est infidelitatis.

Ergo desperatio est species infidelitatis, et non peccati in spiritum sanctum.

AG2

Praeterea, illud quod est infinitum, nullus potest nimis extendere. Sed misericordia Dei infinita est. Ergo nullus peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis extendat; et ita videtur quod nimis praesumere de Dei misericordia, non sit peccatum in spiritum sanctum, vel species ejus.

AG3

Praeterea, accidentia non constituunt speciem.

Sed impenitentia est quoddam accidens peccati, sicut duratio cujuslibet rei est accidens ejus, quod solum impenitentia dicere videtur, ut scilicet in peccatum usque ad mortem duret. Ergo impenitentia non est aliqua species peccati.

AG4

Praeterea, praeteritum et futurum non diversificant speciem. Sed impenitentia et obstinatio non differunt nisi secundum praeteritum et futurum: quia impenitentia est ex hoc quod de praeteritis commissis homo non poenitet; obstinatio autem est in hoc quod futuris committendis firmiter proposito inhaeret. Ergo impenitentia et obstinatio non sunt duae species peccati in spiritum sanctum.

AG5

Praeterea, veritas appropriatur filio, qui dicit joan. 14, 6: ego sum via, veritas et vita. Sed peccatum in filium est quod est contra appropriatum filii. Ergo impugnatio veritatis non est peccatum in spiritum sanctum, sed in filium.

AG6

Praeterea, invidia est unum capitale vitiorum, ut supra dictum est, dist. 42, art. 3, et non est gravius inter ea. Sed alia peccata capitalia non ponuntur species peccati in spiritum sanctum. Ergo nec inuidia fraternalis gratiae debet peccatum in spiritum sanctum dici.

AG7

Praeterea, oppositorum generum diversae sunt species. Sed peccatum in spiritum sanctum, quod est ex certa malitia, ex opposito dividitur contra peccatum in patrem vel filium, quod est ex infirmitate vel ex ignorantia. Cum igitur quodlibet peccatum praedictorum, ut desperatio, praesumptio, et hujusmodi, possit ex infirmitate vel ex ignorantia accidere: videtur quod non conuenienter assignetur species peccati in spiritum sanctum.

AG8

Praeterea, aliquis non peccat ex electione, prout peccatum in spiritum sanctum ex electione dicitur, nisi removeantur omnia quae a peccato retrahere possunt: quolibet enim retrahente manente, peccatum non eligitur. Sed omnia retrahentia a peccato non tolluntur nisi per omnia sex enumerata.

Ergo nullum istorum sex per se sumptum est species peccati in spiritum sanctum; sed simul accepta per modum partium integralium faciunt unum peccatum in spiritum sanctum.

SC1

In contrarium est quod in littera determinatur per auctoritates sanctorum.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. Praec. Art., peccatum in spiritum sanctum, proprie loquendo, secundum quod est determinatum genus peccati, consistit in actu voluntatis abjicientis id per quod aliquis a peccato retrahitur. Contingit autem hoc dupliciter. Retrahitur enim aliquis a peccato et operatur bonum propter se, et aliquis propter aliud. Propter aliud autem dupliciter: vel ad vitanda supplicia, vel ad consequenda praemia: et neutrum virtuosus est, qui bonum propter se operatur, et malum propter se fugit: et haec duo tolluntur per praesumptionem, quae privat timorem suppliciorum; et per desperationem, quae tollit spem praemiorum. Propter se autem aliquis operatur bonum vel fugit malum, quando movetur principaliter ex aliquo quod in ipso actu virtutis vel peccati est. Hoc autem est dupliciter. Aliquid enim potest considerari in actu virtutis vel vitii ut est quoddam humanum bonum, et aliquid ut est quoddam divinum. Si ergo consideretur actus peccati ex parte ejus quod est humanum in actu; sic duo possunt ibi esse, scilicet delectatio indebita, et deformitas actus; et ex utroque aliquis a peccato retrahitur: et secundum hoc sunt duae species peccati in spiritum sanctum, scilicet obstinatio et impenitentia; quia per obstinationem aliquis firmiter adhaeret delectationi, ac si non esset incompetens; per impenitentiam autem non vitat deformitatem quae est in actu, quae erat ratio poenitendi. Divinum autem in actu virtutis, quod etiam a peccato retrahit, est duplex: unum scilicet veritas fidei quasi dirigens, et aliud sicut inclinans, scilicet ipsa gratia per spiritum sanctum in ecclesiam diffusa: contra primum est impugnatio veritatis agnitae, contra secundum invidentia fraternae gratiae.

Quidam autem sic accipiunt distinctionem harum specierum: dicunt enim, quod peccatum in spiritum sanctum opponitur specialiter gratiae poenitentiali, per quam fit remissio peccatorum.

Ad remissionem autem peccati quaedam exiguntur ex parte remittentis, quaedam ex parte ejus cui remittuntur, et quaedam ex parte ejus per quod fit remissio. Ex parte remittentis concurrunt duo; scilicet misericordia, et contra hoc est desperatio; et justitia, et contra hoc est praesumptio: ex parte ejus etiam cui remittuntur, duo: scilicet propositum non peccandi, contra quod est obstinatio; et dolor de commissis, contra quod est impenitentia: ex parte ejus per quod fit remissio, duo: scilicet fides ecclesiae, contra quam est impugnatio veritatis agnitae; et gratia quae datur in sacramentis, contra quam est invidentia fraternae gratiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod desperatio, secundum quod est species peccati in spiritum sanctum, non provenit ex hoc quod aliquis neget remissionem peccatorum; sed quia remissionem peccatorum, quam fieri credit, ut liberius vacet peccatis, sponte a se abjicit, dum non vult tendere in hoc quod remissionem peccatorum consequatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praesumptuosus non peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis magnam arbitretur, sed quia justitiam ejus contemnit; et in hoc etiam misericordiae derogat, abutens ea, ac si non esset justa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut perseverantia dicitur dupliciter; uno enim modo est virtus specialis, prout dicit propositum perseverandi in bono incepto usque ad finem; et alio modo est circumstantia aliarum virtutum, prout dicit actualem durationem in actibus virtutum usque ad mortem; ita etiam et impenitentia, secundum quod dicit propositum non poenitendi, est species peccati in spiritum sanctum; secundum autem quod dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, negando peccati poenitentiam, sic est accidens vel circumstantia aliorum peccatorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obstinatio et impenitentia non differunt secundum praeteritum et futurum; potest enim aliquis dici impenitens qui proponit etiam de peccatis quae faciet, non poenitere: sed differunt secundum diversa quae in peccato attenduntur, quae respondent eis quasi objecta, ut in prima assignatione dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum est, quod veritas, sapientia, et hujusmodi, possunt dupliciter considerari; vel secundum propriam rationem, et sic appropriantur filio; vel secundum quod habent rationem doni, et secundum hoc appropriantur spiritui sancto, qui est primum donum, in quo omnia dona donantur, ut in libro 1 dist. 18, dictum est; et ita aliquis impugnans veritatem agnitam ex certa malitia, in spiritum sanctum peccat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod invidia potest esse duplex: quaedam quae est de prosperitate vel exaltatione hominis; et quaedam quae est de exaltatione gratiae, sicut quod multi ad Dei gratiam convertuntur, vel aliquid hujusmodi; et talis invidia solum est peccatum in spiritum sanctum; non quidem invidia fratris, sed invidia fraternae gratiae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quodlibet istorum quae dicta sunt, potest dupliciter accidere.

Uno modo ex hoc quod per se voluntas tendit in unumquodque ipsorum, ut quia aliquis non vult habere spem de futuris praemiis, aut non vult veritati notae assentire, et sic de aliis; et hae tantummodo sunt species peccati in spiritum sanctum: quia sic, per se loquendo, est desperatio vel praesumptio, et sic de aliis, quando voluntas per se in actum desperationis labitur. Secundo potest accidere ex aliquo exteriori, ut propter defectum rationis regentis, vel propter aliquem impetum alicujus impellentis, sicut quando per infirmitatem vel ignorantiam aguntur; et sic non sunt species peccati in spiritum sanctum: quia sic non est dicendus aliquis desperatus per se, sed per accidens.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis multa sint quae a peccato retrahere possunt, secundum quae distinctae sunt species peccati in spiritum sanctum; tamen aliquis propter unum illorum tantum a peccando retrahitur, et alius propter alium; et ideo non oportet ut omnia semper concurrant ad hoc quod sit peccatum in spiritum sanctum.

¶a4 Articulus 4: Utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum in spiritum sanctum non sit irremissibile.

Remissio enim peccati fit per gratiam. Sed ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia, Rom. 5, 20. Cum ergo peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod maxime sit remissibile.

AG2

Praeterea, caritas est perfectior spe, et fides prior ea. Sed peccatum oppositum fidei, scilicet infidelitas, et oppositum caritati, scilicet odium, sunt remissibilia. Ergo et desperatio, quae opponitur spei, est remissibilis, et eadem ratione aliae species peccati in spiritum sanctum.

AG3

Praeterea, quatuor dicuntur in nobis sicut poenalitates ex peccato primi hominis provenisse, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia et malitia. Sed infirmitas et ignorantia excusando peccatum, remissibile ipsum reddunt. Ergo et eadem ratione, malitia; et ita peccatum in spiritum sanctum, quod est ex certa malitia, remissibile erit.

AG4

Praeterea, in hoc dicitur homo ab Angelo differre quod homo habet vertibilitatem electionis mutabilem, Angelus vero immutabilem, quia ab eo quod semel eligit, nunquam removetur. Sed peccatum in spiritum sanctum est peccatum hominis.

Ergo si homo per electionem in ipsum consentiat, iterum potest hanc electionem mutare, et ab eo discedere. Sed peccatum remittitur per hoc quod ab eo receditur. Ergo peccatum in spiritum sanctum est remissibile.

AG5

Praeterea, irremissibile tollit potentiam remissionis.

Cum ergo dicitur peccatum in spiritum sanctum irremissibile, aut negatur potentia remissionis ex parte remittentis, aut ex parte ejus cui fit remissio. Non primo modo: quia potentia ipsius Dei, qui solus peccata dimittit, est infinita, ad omnium peccatorum remissionem se extendens. Similiter nec secundo modo: quia potentia ad remissionem ex parte ejus cui fit remissio, est liberum arbitrium in statu viae existens, quod etiam post peccatum in spiritum sanctum manet. Ergo peccatum in spiritum sanctum nullo modo est irremissibile.

SC1

In contrarium sunt auctoritates quae in littera inducuntur.

SC2

Praeterea, peccatum virtuti opponitur. Sed de virtute perfectissima, scilicet caritate, dicitur, 1 corinth. 13, quod nunquam excidit, quamvis multi eam amittant. Ergo et peccatum in spiritum sanctum, quod est gravissimum peccatorum, debet dici irremissibile, etsi quandoque remittatur.

CO

Respondeo dicendum, quod de peccato in spiritum sanctum duplex est opinio, ut ex littera colligi potest. Quidam enim accipientes impenitentiam prout est circumstantia peccati, ut dictum est, assignant quinque species peccati in spiritum sanctum, quae scilicet supra impenitentiae connumeratae sunt; et dicunt, quod nulla illarum specierum habet complete rationem peccati in spiritum sanctum nisi secundum quod adjungitur ei haec circumstantia, ut scilicet usque ad mortem in desperatione vel obstinatione perdurent; et secundum hoc dicitur peccatum in spiritum sanctum irremissibile, quia nunquam remittitur vel remitti potest: quia post mortem homo confirmatur in gratia vel in peccato, secundum quod fuit in statu mortis suae, ut dicitur ecclesiastici 11, 3: lignum in quocumque loco ceciderit, ibi erit. Sed istud non videtur esse conveniens: quia secundum hoc omne peccatum

quod usque ad mortem perdurat, irremissibile est, sive sit in patrem, sive in filium; et ita peccatum in spiritum sanctum non esset alio modo irremissibile quam peccatum in patrem vel filium, quod est contra textum evangelii. Nisi forte diceretur, quod omne peccatum in patrem vel in filium, est peccatum veniale; quia Gregorius dicit in 4 dialog. Peccata venialia etiam post hanc vitam remitti. Sed hoc est expresse falsum: quia ignorantia non sic semper excusat peccatum ut non sit damnabile, sed ut sit minus damnabile.

Et ideo alii dicunt, quod impenitentia, quae dicit continuam durationem peccati usque ad mortem, non est necessaria ad hoc quod sit peccatum in spiritum sanctum, quia etiam uno solo motu voluntatis potest homo in spiritum sanctum peccare, sicut et in ceteris peccatis contingit; et secundum hos assignantur species peccati in spiritum sanctum sex, sicut dictum est; secundum hos autem oportet dicere, quod peccatum in spiritum sanctum non dicitur irremissibile quia nunquam remittatur, sed quia non habet de se aptitudinem ad hoc quod remissibile sit; et hoc praecipue propter tres causas.

Una est ex causa movente ad peccandum: quandoque enim infirmitas, vel ignorantia ejus qui peccat, peccatum causant, quae nata sunt peccatum excusare in parte vel in toto, propter hoc quod involuntarium causant, vel simpliciter vel secundum quid: et tunc peccatum remissibile dicitur quod habet in se unde facile remittatur propter hoc quod ex causa excusante procedit. Peccatum autem quod ex industria fit, nullam rationem excusationis habet; et ideo dicitur irremissibile, quia non habet in se unde excusetur, et propter hoc ad remittendum sit facile. Secunda est ratio sumpta ex modo inclinationis voluntatis in peccatum: quia ut Philosophus dicit in 7 ethic., finis in operabilibus est sicut principium indemonstrabile in speculativis. Error autem in speculativis, qui est circa principia indemonstrabilia, difficile removeri potest, eo quod non possunt accipi aliqua magis nota, per quae error improbetur.

Ita etiam in practicis, quando aliquis alicui peccato ut fini adhaeret, quasi in eo suam beatitudinem constituens, non potest tali peccato de facili remedium adhiberi: quia nihil est aliud magis a peccante dilectum, propter cujus consecutionem hoc in quo ultimum finem ponit, dimittat.

Quicumque autem ex electione peccat, vel ex industria, adhaeret peccato quod eligit, quasi per se bono, et sic fini; et ideo tale peccatum non de facili medicinam recipit; unde Philosophus in 7 ethic. Per hoc ostendit quod incontinens, quia ex passione peccat, sive infirmitate, facilius curatur quam intemperatus, qui peccat ex electione, sive ex industria. Et hae duae praedictae causae ostendunt causam irremissibilitatis non solum in peccato quod proprie dicitur in spiritum sanctum, sed etiam in quolibet peccato quod est ex electione. Tertia autem causa quae proprie peccatum in spiritum sanctum respicit, sumitur ex ejus objecto: quia peccatum in spiritum sanctum est ex hoc quod voluntas a se repellit id per quod remissio peccatorum fit. Unde sicut aegritudo diceretur incurabilis quae fastidium medicinae faceret; ita et peccatum irremissibile dicitur per cujus actum spiritualis medicina directe repellitur: et tamen sicut ille morbus corporalis virtute divina miraculose curari potest; ita et hujusmodi peccatum per misericordiam divinam quasi miraculose remitti potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum praeccludit viam gratiae: et ideo peccato in spiritum sanctum manente, ex parte ipsius peccantis non remanet facultas ad gratiam; sed remoto isto peccato per immensitatem divinae misericordiae, potest postmodum esse gratiae abundantia, si homo maxime humilietur propter gravitatem praecedentis peccati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spes directe est eorum in quae sicut in ultimum finem tendimus: et ideo remotio spei tollit finem; et ideo desperatio est irremissibile peccatum, sicut et error principiorum est insanabilis. Caritas autem non tantum est finis, sed et eorum quae sunt ad finem; scilicet proximorum: et ideo si peccatur contra caritatem proximi, non tamen propter hoc directe peccatur contra caritatem Dei; unde ex parte illa manet via ad curationem. Si autem directe contra caritatem Dei peccatur, prout est directio finis, sic irremissibile peccatum erit in spiritum sanctum; et hoc est quando quis invidet gratiae, qua etiam reconciliatus est. Similiter etiam dicendum de fide, quia infidelitas potest procedere vel ex ignorantia et sic habet pallium excusationis et facile remittitur; vel est ex certa malitia, et sic est peccatum in spiritum sanctum, quod est impugnatio veritatis agnitae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod malitia non causat involuntarium sicut infirmitas et ignorantia: et ideo non oportet quod peccatum excuset vel alleviet, sicut illa faciunt. Vel dicendum, quod malitia ex qua peccatum quod in spiritum sanctum dicitur, procedit, nominat quemdam actum peccati, ut actum desperationis vel obstinationis, et hujusmodi, et non sumitur secundum quod est poena, prout dicit defectum quemdam rationalis animae, secundum quem in malum facile inclinabilis est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum aliquod potest esse irremissibile dupliciter: vel ex genere peccati, et sic peccatum in spiritum sanctum irremissibile dicitur; vel ex statu peccantis; et sic omne peccatum in quo via finitur, est irremissibile, sive sit hominis sive Angeli; et secundum hoc accipitur differentia hominis et Angeli: quia status viae in Angelis finitur statim post primam electionem; non autem sic est in hominibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur peccatum irremissibile, non privatur potentia absolute ad remissionem, sed magis aptitudo vel facilitas quaedam.

1a5 Articulus 5: Utrum aliquis possit peccare in spiritum sanctum in primo actu peccati.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis in primo actu peccati non possit peccare in spiritum sanctum, sed quod hoc peccatum praexigat alia peccata. Dicit enim bernardus in 4 sermone super cantica: nemo repente fit summus; sed paulatim proficere volo. Ergo e contrario nullus repente fit pessimus. Sed peccatum in spiritum sanctum est gravissimum. Ergo non statim aliquis hoc peccato potest peccare.

AG2

Praeterea, Gregorius in Moral., exponens illud job 39: clamorem ducum etc.

Dicit, quod vitia quae primo mentem invadunt, cum quadam ratione hominem, quasi persuadendo, ad modum ducis vincunt; sed postmodum mens per diversa vitia irrationabiliter dissipatur. Sed peccatum in spiritum sanctum est maxime a persuasionem rationis recedens. Ergo non potest esse primum; sed oportet quod sequatur alia peccata.

AG3

Praeterea, Philosophus dicit in 5 ethic., quod non est in potestate hominis ut statim injusta operetur, sicut injustus facit. Sed injustus operatur injusta delectabiliter et ex electione. Ergo non est in potestate hominis ut statim et ex electione peccatum faciat. Quicumque autem peccat in spiritum sanctum, ex electione peccat. Ergo etc..

AG4

Praeterea, sicut spei opponitur desperatio, ita meritis opponuntur demerita. Sed spes praesupponit merita: est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex meritis et gratia proveniens.

Ergo et desperatio praesupponit demerita; et sic saltem haec species peccati in spiritum sanctum oportet quod ad alia peccata sequatur.

AG5

Praeterea, poenitentia et impenitentia, cum sint opposita, sunt circa idem. Sed poenitentia est dolor de commissis. Ergo et impenitentia aliqua peccata commissa praesupponit.

SC1

Sed contra, peccatorum quae habent actus distinctos, unum ad sui esse alterum non praesupponit.

Sed peccatum in spiritum sanctum habet actum ab aliis peccatis distinctum, qui est abjicere id per quod quis a peccato retrahitur, ut dictum est, in corp. Art. 2. Ergo non de necessitate alia peccata praesupponit.

SC2

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum consistit in hoc quod voluntas rejicit id per quod a peccato retrahi deberet. Sed voluntas se habet ad utrumque oppositorum. Ergo potest homo statim in spiritum sanctum peccare vel non peccare.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 42, art. 3, in corp., in peccatis quorum unum dicitur ex altero nasci, non consideratur quid semper fiat, sed quid in pluribus contingat, propter quamdam aptitudinem quam habet unum peccatum quod ex alio frequenter oriatur; sicut fraus assignatur filia avaritiae, quae tamen potest ex luxuria vel ex alio vitio oriri, quamvis ex avaritia saepius oriatur. Illud autem peccatum habet aptitudinem ut ex eo aliud oriatur, cujus objectum est vehementius appetibile, ut supra dictum est. Hoc autem est quod habet majorem apparentiam boni. Unde illud peccatum cujus objectum maxime recedit a ratione boni, minime potest esse primum; sed quasi semper vel frequentius ex alio oritur: et tale est peccatum in spiritum sanctum, prout speciale peccatum ponitur: et ideo ut saepius et quasi semper sequitur ad alia peccata: non tamen ita quin sit possibile ut etiam homo in primo actu peccati in spiritum sanctum peccet, et praecipue in duabus ultimis speciebus, scilicet impugnatione veritatis agnitae, et invidentia gratiae qua reconciliati sumus: quia istae species majorem videntur habere distinctionem ab aliis peccatis. Sed tamen hoc etiam contingit in aliis speciebus, si diligenter consideretur. Potest enim aliquis statim, inspectis diversorum hominum statibus, abjicere spem futurae gloriae, propter difficultatem perveniendi ad ipsam, et propter delectationes eorum qui de ea non curant; et similiter in hoc animum suum firmare ut suam voluntatem in omnibus sequatur; quod est obstinationis; et sic de aliis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de profectu virtutis, et de casu in peccatum: quia plura requiruntur ad actum virtutis quam ad actum peccati: et ad actum virtutis erigitur homo per gratiam; sed in actum peccati per seipsum quis cadere potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Gregorius ibi assignans origines vitiorum, considerat id quod saepius accidit, non quin aliter possit accidere: hoc enim ad moralem pertinet, et etiam ad naturalem: quia causae naturales, et multo plus morales, deficiunt in minori parte, quia non sunt necessariae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum in spiritum sanctum, ut supra dictum est, non est hoc modo ex electione sicut habens habitum ex electione peccat; immo per actus peccati in spiritum sanctum praecedentes habitum aliquis habitus acquiritur: et ideo objectio non procedit: quia injustus ex electione peccat sicut habens habitum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod spes non semper praeexigit merita in actu, sed solum in proposito sperantis; similiter et desperatio non oportet quod praesupponat aliqua demerita praecedentia in actu.

RA5

Ad quintum dicendum, quod poenitentia, secundum quod dicit actum, non est nisi de malis praeteritis: sed secundum quod dicit habitum, quo quis dicitur poenitivus, non exigitur quod aliqua peccata commiserit, sed quod habeat hoc propositum, ut si contingeret ipsum peccare, statim poeniteret. Ita etiam ad rationem impenitentiae sufficit ut aliquis nunquam poeniteat de peccatis, si qua committet.

la6 Articulus 6: Utrum Adam peccaverit in spiritum sanctum.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Adam in spiritum sanctum peccaverit. Non enim peccavit in patrem, quia non peccavit ex infirmitate; neque etiam in filium, quia non ex ignorantia; cum infirmitas et ignorantia ante peccatum non fuerit. Ergo relinquitur quod peccavit in spiritum sanctum.

AG2

Praeterea, nimia praesumptio de Dei misericordia, est peccatum in spiritum sanctum. Sed Adam peccans de Dei misericordia cogitavit, ut Augustinus dicit, et supra, dist. 22, habitum est. Ergo videtur in spiritum sanctum peccasse.

AG3

Contra, peccavit appetendo scientiam. Sed scientia appropriatur filio. Ergo magis peccavit in filium quam in spiritum sanctum.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit, quod quamvis Adam non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in hoc seductus est quod credidit veniale quod mortale erat.

Sed peccatum quod est ex seductione, est peccatum in filium. Ergo peccavit in filium.

AG5

Item, videtur quod primus Angelus in spiritum sanctum peccaverit. Irremissibilitas enim est proprietas peccati in spiritum sanctum. Sed peccatum primi Angeli fuit irremissibile. Ergo fuit in spiritum sanctum.

AG6

Praeterea, eodem genere peccati quo tunc peccavit diabolus, etiam nunc peccat. Sed nunc peccat in spiritum sanctum, quia invidet gratiae quae in sanctis operatur. Ergo et tunc in spiritum sanctum peccavit.

AG7

Sed contra, peccatum primi Angeli fuit ex hoc quod potentiam inordinate appetiit. Sed potentia appropriatur patri. Ergo peccavit in patrem.

AG8

Praeterea, poena non praecedit culpam. Sed malitia computatur inter poenas peccati. Ergo ex malitia non potuit esse primi Angeli primum peccatum, quod nullum peccatum praecesserat.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod peccatum primi hominis et peccatum Daemonis non fuit neque in patrem neque in filium neque in spiritum sanctum; hae enim non sunt differentiae peccati absolute accepti, sed peccati quod contingit in natura corrupta. Infirmitas enim et ignorantia et malitia, ex peccato naturam corruptam consequuntur. Sed sciendum, quod quamvis infirmitas nullo modo in natura integra inveniri possit, et ita nec peccatum in patrem: tamen ignorantia aliquo modo in natura integra inveniri potuit, non secundum quod ignorantia dicitur privative, sed secundum quod dicitur negative: sic enim est defectus consequens intellectum creatum, in quantum creatus est: ex hoc enim deficit a perfecto lumine intellectus increati, ut non omnia sciat, vel saltem non omnia actu consideret: et ex tali nescientia peccatum proveniens, peccatum in filium dici potest. Et similiter etiam malitia ex qua peccatum in spiritum sanctum procedit, non oportet quod sit poena, sed est aliquis actus peccati, ut supra dictum est; unde et in natura integra potuit esse peccatum in filium et in spiritum sanctum. Sciendum tamen, quod primus actus peccati primi hominis et Angeli non fuit in spiritum sanctum, prout peccatum in spiritum sanctum est speciale peccatum: quod patet ex ipso objecto peccati: uterque enim peccavit, altitudinem propriam appetendo. Et ideo quantum ad genus peccati fuit peccatum superbiae; sed quantum ad circumstantiam peccati utrumque fuit peccatum in filium: quia uterque peccavit ex hoc quod non consideravit ea quae consideranda erant ad evitacionem peccati; non autem fuit peccatum primum eorum ex hoc quod propria voluntate repugnarent spei, vel alicui hujusmodi, sicut fit in peccato in spiritum sanctum.

RA1

Ad primum ergo patet responsio per ea quae dicta sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Adam peccans cogitaret de Dei misericordia, non tamen peccavit peccato praesumptionis, quia non cogitavit se misericordiam consequi sine poenitentia; sed simul de misericordia et de poenitentia cogitavit, ut Augustinus ibidem dicit.

RA3

Alia duo concedimus, quamvis primum eorum non recte concludat, ut post dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod peccatum Angeli non habuit irremissibilitatem ex genere peccati, sed magis ex statu peccantis, ut supra dictum est: et ideo ratio non procedit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ad primum actum peccati in Angelo, qui fuit actus superbiae, consecutae sunt multae aliae deformitates peccatorum, ut invidia, odium, et huiusmodi; et inter illa potuit esse peccatum in spiritum sanctum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod peccatum in patrem non dicitur ex objecto, sed potius ex causa: et ideo quamvis potentiam appetierit, non sequitur quod in patrem peccaverit, quia non ex infirmitate peccavit. Unde et ratio illi similis, per quam ostendebatur quod homo primus in filium peccaverit, non concludebat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod malitia, ex qua peccatum in spiritum sanctum esse dicitur, non oportet ut sit poena peccati, ut dictum est; et ideo ratio non procedit, quamvis conclusio sit vera.

EX

Neque hic neque in futuro. Hoc ideo dicitur, quia quaedam peccata in futuro etiam dimittuntur, sicut venialia quaedam, ut Gregorius dicit, non solum quantum ad poenam, sed etiam quantum ad culpam.

Non pro eo dico ut quis oret. Si peccatum ad mortem intelligatur peccatum in spiritum sanctum, prout peccatum in spiritum sanctum requirit finalem impenitentiam, secundum unam opinionem; sic intelligendum est, ut nullus pro talibus oret: quia qui usque ad mortem in peccato mortali perdurat, postmodum orationibus non juvatur. Si autem sumatur pro peccato in spiritum sanctum, secundum aliam opinionem, prout non requirit finalem impenitentiam; sic intelligendum est, ut non oret pro eo quis, idest quicumque: quia talium conversio quasi miraculosa est. Unde sicut pro faciendis miraculis non quilibet orat, sed magni et sancti viri; ita nec pro talium conversione. Tamen secundum formam verborum non prohibetur oratio pro eo fieri; sed ostenditur quod praeceptum de orando pro proximis fidelibus non se extendit ad tales peccatores: quia propter sui peccati enormitatem hoc merentur ut a fidelibus relinquatur, sicut ethnici et publicani.

Qui autem blasphemaverit in spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic neque in futuro. Glossa ibidem dicit, scilicet Matth. 12, quod blasphemia remittitur, spiritus autem blasphemiae non remittitur.

Blasphemia enim nominat ipsum peccati genus absolute: quod contingit quandoque ex infirmitate, sicut cum quis ex irae passione blasphemat; quandoque etiam ex ignorantia, sicut in his qui errant, male de Deo sentientes. Sed spiritus blasphemiae est voluntas blasphemandi, quando scilicet ex certa malitia blasphematur: et tunc est peccatum in spiritum sanctum.

Discuti oportet, an aliud obstinatio, aliud impenitentia sit peccatum. Hujus quaestionis apparet solutio secundum distinctionem impenitentiae prius positam. Si enim impenitentia sumatur pro actuali duratione in obstinatione usque ad mortem, non est aliud peccatum ab obstinatione, sed circumstantia ejus; si autem impenitentia sumatur prout dicit propositum non poenitendi, sic est aliud peccatum.

|+d44.q1 Distinctio 44, Quaestio 1

Determinato de peccato quantum ad actum peccati, hic determinat de potentia peccandi; et dividitur in partes duas: in prima determinat de potentia peccandi; in secunda continuat se ad sequentem librum, ibi: jam nunc his intelligendis atque pertractandis quae ad verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus.

Prima dividitur in duas: in prima inquit, utrum potentia peccandi sit a Deo; in secunda determinat de obedientia quae debetur eis qui potentiam praelationis a Deo habent, ibi: hic oritur quaestio non transilienda silentio. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo narrat opinionem quorundam, ibi: putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo, potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis, vel a diabolo esse; tertio determinat veritatem, ibi: sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est.

Hic oritur quaestio non transilienda silentio. Hic inquit de obedientia debita his qui a Deo potestatem habent: et primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi: sed sciendum est, apostolum ibi loqui de saeculari potestate.

Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quae ad verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus. Hic continuat se ad sequentia; et primo ponit continuationem; secundo assignat ordinem, ibi: hic est rationis ordo etc..

Hic est duplex quaestio. Prima de potentia peccandi.
Secunda de obedientia.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum potentia peccandi sit bona, et a Deo; 2 cum secundum praelationis officium, adsit potestas multa peccata perpetrandi, quae nisi quis in statu praelationis esset, facere non posset; utrum etiam omnis praelatio a Deo sit; 3 utrum praelatio, sive dominium, sit a Deo in ordinationem naturae institutae, vel in punitionem naturae corruptae.

|a1 Articulus 1: Utrum potentia peccandi sit a Deo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia peccandi non sit a Deo. Posse enim peccare, ut Anselmus dicit, neque est libertas neque pars libertatis. Sed omnis potentia naturalis quae est in nobis ad agendum actus humanos, ad liberum arbitrium pertinet. Ergo potentia peccandi non est in nobis aliqua potentia naturalis.

Constat etiam quod non est gratiae potentia: quia per gratiam nullus ordinatur ad peccatum.

Cum ergo omnis potentia quae est in nobis a Deo, sit gratiae vel naturae, videtur quod potentia peccandi non sit in nobis a Deo.

AG2

Praeterea, deuter. 32, 4: Dei perfecta sunt opera. Ergo quanto aliquid magis est perfectum, magis debet computari inter divina opera. Sed actus est perfectior quam potentia. Cum igitur actus peccati non sit a Deo, nec potentia peccandi a Deo erit.

AG3

Praeterea, ad opus humanum concurrunt potentia, scientia et voluntas. Sed voluntas peccandi non est a Deo. Ergo eadem rationem nec potentia peccandi ab ipso est.

AG4

Praeterea, a causa per se producitur effectus secundum similitudinem suae causae; unde a Deo, qui est per se causa omnium, omnia producuntur retinentia similitudinem ejus quantum possunt: quia a primo ente sunt entia, et a primo vivente viventia. Sed in potentia peccandi non assimilatur creatura Deo. Ergo potentia peccandi non est in nobis a Deo.

AG5

Praeterea, cujus usus malus est, ut boetius dicit, ipsum malum est. Sed potentiae peccandi usus est ipsum peccatum, quod malum est. Ergo et potentia peccandi mala est.

Sed nullum malum est a Deo. Ergo potentia peccandi non est a Deo.

SC1

Sed contra, Philosophus dicit, quod potentiae rationales sunt ad opposita.

Ergo eadem est potentia peccandi et potentia bene operandi. Sed potentia bene operandi est a Deo. Ergo et potentia peccandi.

SC2

Praeterea, omne ens a Deo est. Sed potentia peccandi est quoddam ens. Ergo et potentia peccandi a Deo est.

CO

Respondeo dicendum, quod potentia cognoscitur per actum; unde ex consideratione actus peccati, iudicium sumendum est de potentia peccandi.

In actu autem peccati sunt duo, scilicet substantia actus, et deformitas vel defectus debitarum circumstantiarum; unde oportet quod etiam in ipsa potentia peccandi duo attendantur: scilicet ipsa potentia, quae est principium actus; et haec est eadem quae est principium actus ordinati et inordinati: et haec a Deo est: consideratur etiam in ea defectus quidam, secundum quem actum deficientem producere possit. Potentiae enim perfectissimae nunquam deficiunt ab eo ad quod ordinatae sunt, ut patet in necessariis. Unde quod potentia impediatur vel retrahatur ab eo ad quod naturaliter ordinata est, oportet quod sit ex defectu ejus, inquantum scilicet alteri agenti, quod impedit, succumbit.

Unde cum potentia voluntatis humanae sit per se ordinata ad bonum, defectus a bono in actu ejus oportet quod causetur ex aliquo defectu in ipsa, per quem ab aliquo vinci potest, vel delectatione, vel suggestionem, vel quocumque alio, ut ab eo quod est naturale sibi, ad id quod est innaturale, trahatur. Hic autem defectus est secundum quod ex nihilo est. Hujusmodi autem defectus, scilicet quod creatura ex nihilo sit, Deus directe causa non est, ut Avicenna probat: quia quod convenit rei secundum se, non causatur in eo ex alio.

Res autem creata si sibi relinquatur, nihil est; unde hoc quod est ex nihilo esse, non est creaturae a Deo, quamvis esse creaturae a Deo sit. Posset tamen dici, quod iste defectus indirecte a Deo est, non quidem sicut ab agente aliquid, sed sicut a non agente, inquantum scilicet ipse creaturae hoc non praebet ut non ex nihilo sit, sicut dicitur causa privationis gratiae, quae poena est; nisi creatura hujusmodi perfectionis inveniretur capax non esse, ut scilicet non ex nihilo sit: et ideo hic defectus nullo modo a Deo est, nec directe nec indirecte.

Sic ergo potentia peccandi, quantum ad id quod potentiae est, a Deo est; sed quantum ad defectum qui implicatur, non est a Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod posse peccare dicitur non esse pars libertatis, quia non requiritur ad libertatem voluntatis ut in peccatum possit; sed sufficit ad rationem libertatis ut in utrumque contradictorium possit; quamvis in his qui peccare possunt, per liberum voluntatis arbitrium peccetur: quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit Lib. 1 retract., cap. 9.

RA2

Ad secundum dicendum, quod semper actus perfectior est potentia, perfectione proprii generis; unde actus bonus perfectior est in bonitate quam potentia bona; et similiter actus malus perfectior est in malitia quam potentia mala: quia in actu malo est malitia simpliciter, sed in potentia ad malum est malum secundum quid: et ideo actus malus simpliciter non dicitur a Deo esse, sed secundum quid; potentia autem ad malum dicitur simpliciter a Deo esse, et secundum quid a Deo non esse: perfectio enim in malitia non est perfectio proprie et simpliciter dicta, sed quasi transumptive, sicut dicimus perfectum latronem, et perfectionem caecitatis, ut in 5 metaph.

Dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas potest dupliciter sumi: vel pro ipsa potentia voluntatis vel pro actu ejus: et primo modo voluntas qua peccatur, a Deo est; secundo autem modo a Deo non est. Potentia autem nunquam nominat actum; sed usus potentiae est ipse actus: et ideo objectio ex aequivocatione voluntatis procedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod est quoddam bonum perfectum et quoddam imperfectum. Si ergo aliquod nomen bonitatem in nobis, quae a Deo est, secundum quam sumus ei similes, sine imperfectione nominet, invenietur Deo et nobis convenire, ut sapientia, bonitas, et hujusmodi. Sed potentia peccandi nominat bonum cum imperfectione: et ideo Deo, in quo nulla imperfectio est, convenire non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod usus rei dicitur ad quem res principaliter ordinatur. Potentia autem qua in peccatum possumus, non ordinatur ad malum, sed ad bonum; et ita peccare non est usus ejus; unde non sequitur quod si peccatum est malum, potentia sit mala; sed magis quod sit bona: quia deficere ab eo quod bonum est, malum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnis praelatio sit a Deo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis praelatio a Deo sit. Primo per id quod dicitur Oseae 8, 4: ipsi regnaverunt, sed non ex me.

AG2

Praeterea, illud quod perverse fit, a Deo non est. Sed quaedam praelationes perverse acquiruntur, ut patet in simoniacis, et in aliquibus hujusmodi.

Ergo non omnis praelatio a Deo est.

AG3

Praeterea, praelatio concessa a summo rege non potest dici usurpata. Sed boetius dicit in 3 de consolatione philosophiae, quod mali habent potestatem usurpatam. Ergo eorum praelationes non sunt a Deo.

AG4

Praeterea, quod Deus dedit, homo non debet auferre; sicut quod Deus conjunxit, homo non separet, Matth. 19, 6. Sed quibusdam juste aufertur praelationis potestas. Ergo eorum praelationes non sunt a Deo.

AG5

Praeterea, omne quod a Deo est, ordinatum est, Roman. 13. Sed in quibusdam praelationibus videtur magna inordinatio esse, ut quod stultus sapienti, puer seni, peccator justo praeponatur, ut plerumque contingit. Ergo non omnis praelatio est a Deo.

SC1

Sed contra, magis videtur quod praelatio bonorum sit a Deo quam malorum. Sed praelationes malorum a Deo sunt. Job 34, 30: qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.

Ergo et omnes praelationes sunt a Deo.

SC2

Praeterea, omne quod est ordinatum, est a Deo, quia ex hoc ipso bonum est. Sed in omni praelatione invenitur ordo quidam superioris ad inferiorem. Ergo omnis praelatio a Deo est.

CO

Respondeo dicendum, quod cum Deus dicatur esse auctor omnium bonorum, et non sit auctor mali; oportet, si in praelationibus aliquid boni et aliquid mali inveniat, quod praelatio illa a Deo sit quantum ad id boni quod est in ea; quantum vero ad id mali quod sibi adjungitur, a Deo non sit. Est autem in praelatione considerare tria; scilicet praelationis principium, modum, et usum. In quibusdam igitur quodlibet horum bonum est, qui scilicet debite ad praelationem perveniunt, et debite praelationis actum exercent. In quibusdam vero principium est malum, sed usus bonus; sicut qui non digne ad praelationem perveniunt, vel propter eorum insufficientiam, vel propter modum perveniendi ad ipsam; et tamen actum praelationis quam indebite consecuti sunt, debito modo exercent.

In quibusdam vero est e converso. In quibusdam autem utrumque est malum. Modus autem, seu forma, praelationis in omnibus bonus est: consistit enim in quodam ordine alterius tamquam regentis, et alterius tamquam subiacentis. Et quia iudicium de re simpliciter ducendum est ex consideratione ejus quod est formale in ipsa, ideo simpliciter dicendum est, omnem praelationem a Deo esse; sed secundum quid aliquas praelationes non esse a Deo: quia scilicet abusus earum non est a Deo, vel quia etiam injusta actio per quam ad praelationem pervenitur, a Deo non est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur non ex Deo regnare Judaeorum reges, in quantum dissuadente Samuele regem sibi eligere voluerunt; sed tamen ipsa praelationis forma a Deo est instituta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconueniens effectum esse a Deo, cujus causa secundum aliquid a Deo non est; sicut poena vel passio aliqua a Deo est; cum tamen injusta actio, cujus effectus est, a Deo non sit; et hoc quomodo contingat, supra dictum est. Similiter etiam non est inconueniens ut praelatio quantum ad suam formam sit a Deo; quamvis injusta actio per quam ad praelationem pervenitur, a Deo non sit, nisi forte permissive.

RA3

Ad tertium dicendum, quod mali dicuntur habere potestatem usurpatam, in quantum ad eam indebite perveniunt, quantum ex eis est, quia indigni sunt ut talibus praeferantur; quamvis forte illi qui per eos affliguntur, digni sint ab eis affligi: et secundum hoc eorum praelatio a Deo est in poenam subditorum, qui talem praelatum merentur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquis propter abusum privat se beneficio accepto; unde etsi aliqui praelationem a Deo consecuti sint, tamen propter hoc quod ea abutuntur, dignum est ut eis praelationis potestas auferatur: et utrumque a Deo est; scilicet et quod praelationem habuerunt, et quod eam juste amittunt: sicut omnes vitam a Deo habent, tamen aliquis juste vita privatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est omnino inordinatum quod indigni ad praelationes assumuntur: ordinatur enim in poenam subditorum, qui hoc merentur, ut significatur job 34, 30: qui facit regnare hominem hypocritam propter peccata populi; et Oseae 13, 2: dabo eis regem in furore.

Unde cum poena omnis a Deo sit, etiam tales praelationes a Deo sunt.

|a3 Articulus 3: Utrum in statu innocentiae fuisset dominium.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in statu naturae integrae praelatio, seu dominium, non fuisset. Dicit enim Gregorius: natura omnes homines aequales fecit; sed pro meritis alios aliis occulta sed justa Dei dispensatio subiecit. Sed si homines non peccassent, statum naturae retinuissent. Ergo omnes fuissent aequales, et nulla in eis fuisset praelatio.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in 19 de CIV.

Dei, hominem ad imaginem Dei factum solum irrationalibus esse praepositum. Sed homo non aequiparatur irrationalibus nisi propter peccatum, ut dicitur in Psal. 48, 13: homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis. Ergo si peccatum non fuisset, unus homo alii suppositus non fuisset.

AG3

Praeterea, dominium sine servitute esse non potest. Sed Augustinus et alii sancti communiter dicunt, quod servitus pro peccato est introducta.

Ergo et dominium, seu praelatio, ante peccatum non fuisset.

AG4

Praeterea, apostolus dicit, 1 Tim., 1, 9: justo non est lex posita. Sed Philosophus dicit in fine ethic. Quod haec fuit necessitas constituendi reges et alios principes, ad leges condendas habentes vim coactivam ad virtutis actus, quam sermo persuasivus sapientum non habet. Ergo si omnes justitiam in qua conditi sunt, servassent, praelatio non fuisset.

AG5

Praeterea, ea quae consequuntur naturam integram, etiam remanent in patria. Sed in futuro omnis cessabit praelatio, ut dicitur in Glossa 1 corinth. 15. Ergo et in natura integra praelatio

SC1

Sed contra, illud quod est dignitatis, in natura integra multo nobilius fuisset. Sed dominium et praelatio ad dignitatem pertinent. Ergo multo amplius in statu naturae integrae fuissent.

SC2

Praeterea, status naturae integrae non fuit altior quam est modo status Angelorum. Sed in Angelis est unus ordo qui dominationum vocatur, et etiam alii ad praelationem pertinentes, ut principatus, potestates, et Archangeli. Ergo et in statu naturae humanae ante peccatum fuisset praelatio.

CO

Respondeo dicendum, quod duplex est praelationis modus: unus quidem ad regimen ordinatus; alius autem ad dominandum. Domini autem ad servum, ut in 8 ethic.

Philosophus dicit, est praelatio sicut tyranni ad subditum. Differt autem tyrannus a rege, ut ibidem Philosophus dicit, quia rex ordinat praelationem suam ad bonum gentis cui praeest, propter ejus utilitatem statuta et legem faciens: tyrannus autem praelationem suam ordinat ad utilitatem propriam; et ideo duplex modus praelationis supradictus in hoc differt, quia in primo intenditur bonum subditorum, in secundo proprium bonum praesidentis; et ideo secundus modus praelationis in natura integra esse non potuisset, nisi respectu eorum quae ad hominem tamquam ad finem ordinantur. Haec autem sunt creaturae irrationales, quibus omnibus ad suum commodum praefuisset multo amplius quam nunc. Sed creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem; sed si hoc fiat, non erit nisi inquantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur; unde etiam Philosophus ibidem servum comparat organo, dicens, quod servus est organum animatum, et organum est servus inanimatus. Et ideo talis praelatio hominis ad hominem ante peccatum non fuisset; sed prima praelatio, quae ordinatur ad utilitatem subditorum, fuisset ibi quantum ad aliquem usum, non quantum ad omnes. Est enim praelatio, ad dirigendum subditos in his quae agenda sunt, et ad supplendum defectus, ut quod populi a regibus defendantur; et iterum ad corrigendum mores, dum mali puniuntur, et coacte ad actus virtutis inducuntur. Sed quia ante peccatum nil fuisset quod homini nocere posset, nec etiam voluntas alicujus bono contradiceret; ideo quantum ad duos ultimos usus praelatio in statu innocentiae non fuisset; sed quantum ad primum usum solum, qui scilicet est dirigere in agendis vel in sciendis, secundum quod unus alio majori munere sapientiae et majori lumine intellectus praeditus fuisset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod natura omnes homines aequales in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus: liberum enim, secundum Philosophum in 1 metaphysic., est quod sui causa est. Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem; et ideo secundus modus praelationis non fuisset, qui libertatem subditis tollit; sed primus modus esse posset, qui nullum praejudicium libertati affert, dum subditi ad bonum praepositi non ordinantur, sed e converso regimen praepositi ad bonum subditorum; unde non incongrue se eorum servos appellant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad secundum modum praelationis.

RA3

Et similiter ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quantum ad illum usum praelatio non fuisset, sed quantum ad alios, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod supra, 11 dist., dictum est, quomodo intelligendum sit omnem praelationem in futuro evacuari. Si tamen simpliciter intelligeretur in futuro tolli, non oportet quod in statu innocentiae praelatio non fuisset: quia status ille adhuc erat status viae, et in via est necessaria praelatio per quam unus ab alio dirigatur: quod non adeo necessarium conceditur in termino viae.

|+d44.q2 Distinctio 44, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de obedientia ad praelatos; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum obedientia sit virtus; et si est virtus, utrum sit virtus specialis; 2 utrum christiani potestatibus saecularibus, et praecipue tyrannis, obedire teneantur; 3 utrum profitentes obedientiam, in omnibus praelatis suis teneantur obedire.

|a1 Articulus 1: Utrum obedientia sit virtus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obedientia non sit virtus. Omnis enim virtus est medium vitiorum, ut Philosophus dicit in 2 ethic..

Sed obedientia non est hujusmodi: quia per abundantiam non corrumpitur, sed perficitur, si aliquis obediat in illis in quibus non tenetur.

Ergo obedientia non est virtus.

AG2

Praeterea, obedientia respicit praeceptum.

Sed praeceptum se extendit ad omnes actus virtutum: quia omnes sunt in praecepto legis. Ergo obedientia non est virtus determinata, sed consequens omnem virtutem: quod etiam potest videri ex definitione Ambrosii, supra 35 distinct., inducta: dicit enim, quod peccatum est transgressio legis Dei, et caelestium inobedientia mandatorum.

AG3

Praeterea, si est virtus determinata, aut est una de cardinalibus, aut de adjunctis. Sed nulla de cardinalibus est, quia illae sunt tantum quatuor inter quas non numeratur obedientia; similiter inter adjunctas non invenitur, ut patet si considerentur virtutes adjunctae, quas Philosophus, 4 eth., enumerat. Ergo obedientia non est virtus determinata.

AG4

Si dicatur, quod reducitur ad justitiam: contra.

Nulla virtus perficitur per diminutionem rationis objecti proprii: ut patet in magnanimitate quae magnum respicit; et quanto majus fuerit quod operandum est, magis ad magnanimitatem pertinet.

Sed justitia debitum respicit quasi objectum, quia justitiae actus est reddere alteri quod suum est.

Cum igitur obedientia perficiatur per hoc quod debitum minuitur, quod quanto aliquis minus considerat, ut bernardus dicit, perfectior est obedientia, videtur quod obedientia ad justitiam non reducatur.

AG5

Praeterea, justitia legalis dicitur secundum quam praeceptis homo adaequatur. Sed obedientia praecepta respicit. Ergo obedientia est idem quod justitia legalis. Sed justitia legalis, ut dicit Philosophus, 5 ethicor., est omnis virtus. Ergo obedientia non est aliqua virtus determinata, sed generalis.

AG6

Praeterea, Gregorius dicit, quod obedientia non tam est virtus quam mater omnium virtutum. Sed esse matrem virtutum convenit caritati. Ergo obedientia videtur esse idem quod caritas; et ita non videtur distincta ab aliis virtutibus.

SC1

Sed contra, Hugo de sancto victore dicit: obedientia est virtus quae omnia amplectitur injuncta, necessario implenda, nisi obstiterit imperantis auctoritas; et ita est specialis virtus, cum assignetur sibi actus specialis.

SC2

Praeterea, quod assignatur maximum in aliquo genere, est aliquid determinatum in genere illo.

Sed Gregorius dicit, quod obedientia est maxima virtutum. Ergo obedientia est quaedam virtus determinata.

CO

Respondeo dicendum, quod obedientia est virtus, et est specialis virtus. Cum enim habitus, potentiae, et actus distinguantur per objecta, oportet quod virtus quae habet speciale objectum, sit specialis virtus. Dicitur autem speciale objectum a speciali ratione; quamvis illa specialis ratio circa multas res vel omnes poni possit. Contingit enim eandem rem ad diversas potentias pertinere, sicut colorem ad visum, imaginationem, et intellectum; sed sub diversa ratione; unde contingit ut una virtus specialis se extendat ad actus omnium virtutum secundum quamdam specialem rationem, sicut dicit Philosophus de magnanimitate, quod operatur magnum in actibus omnium virtutum; unde et ceterarum virtutum ornatus quidam est: et tales virtutes dicuntur quodammodo generales, quia habent materiam generalem; quamvis objectum speciale habeant, propter specialem rationem objecti, quae in multis materiis invenitur.

Et per hunc modum dico, quod obedientia est specialis virtus, quia attendit specialem rationem, scilicet praeceptum cum debito consentiendi.

Et quia reddere alteri quod suum est et sibi debetur, est justitiae; ideo obedientia pars quaedam justitiae est, et specialiter divinae: quia hoc suum quod superioribus redditur, scilicet impletio mandatorum, est quaedam pars hujusmodi communis quod debitum dicitur, vel quod suum est, et quod etiam exigi posset coram iudice: nam circa hujusmodi est proprie specialis justitia. Sed tamen sciendum, quod justitia specialis dupliciter sumitur: sumitur enim proprie et communiter. Propriissime sumpta specialis justitia, ut dicit Philosophus in 5 ethic., est tantum inter eos qui habent aequalitatem quamdam ad hoc quod stent coram principe, coram quo unus ab altero possit repetere quod suum est, secundum quem modum nec Domini ad servum nec patris ad filium justitia dicitur esse: quia ea quae sunt servi, sunt Domini: et ea quae sunt filii, sunt patris. Communiter autem justitia specialis attenditur etiam in hoc quod Dominus reddit servo quod suum est, vel e converso, et sic de aliis, quia secundum hunc modum praedicta aequalitas non requiritur; et hoc modo accipiendo justitiam specialem, obedientia ad justitiam pertinet, quia per obedientiam inferior superiori reddit quod debet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia, sicut et aliae virtutes, potest esse medium duorum vitiorum. Sciendum tamen, quod non in omnibus virtutibus potest accipi superabundantia secundum quamlibet circumstantiam, aliis circumstantiis rite ordinatis: ut patet in hac virtute quae dicitur veritas, cujus medium attenditur secundum hoc quod homo talem se esse ostendit qualis est; superabundantia autem ejus non attenditur secundum superabundantiam hujus circumstantiae quantum, aliis circumstantiis rite ordinatis, ut scilicet homo possit nimis hanc veritatem servare; sed superabundantia ejus est ex hoc quod aliquis de se majora ostendit quam sint, quod est secundum hanc circumstantiam quae est quid. Similiter etiam dico, quod superabundantia

obedientiae accipitur secundum hoc quod obedit in illis in quibus debet non obedire; non autem secundum hoc quod obediat plus quam debet, aliis circumstantiis ordinate suppositis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obedientia etsi ad omnes actus virtutum se extendat, non tamen considerat in illis hoc quod est proprium unicuique virtuti (non enim elicit actum fortitudinis in quantum est medium inter timorem et audaciam); sed considerat in omnibus actibus virtutum unam rationem specialem, scilicet debitum fieri propter praeceptum superioris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod obedientia ad justitiam reducitur specialem. Sed sciendum, quod una virtus reducitur ad aliam dupliciter: vel sicut pars ejus, vel sicut adjuncta ei. Sicut pars reducitur virtus ad virtutem, quando reducta habet pro objecto partem objecti illius virtutis ad quam reducitur: verbi gratia, objectum temperantiae est delectabile secundum tactum, cujus pars quaedam est delectabile venereum, et alia est delectabile quod est in cibis; et ideo castitas reducitur ad temperantiam sicut pars ejus; similiter et sobrietas, cujus objectum est delectabile in cibis; et per hunc modum obedientia reducitur ad justitiam specialem, ut patet ex dictis. Sed sicut adjuncta reducitur, quando virtus ad quam reducitur, habet pro objecto id quod est potissimum in aliqua materia; et illa quae reducitur, quae adjuncta dicitur, habet pro objecto id quod est minus principale: per quem modum mansuetudo ad fortitudinem reducitur: quia objectum fortitudinis est in maximis molestiis quae sunt circa mortem, sicut sunt bellicae; sed mansuetudo habet pro objecto reliquas molestias quae sunt iram excitantes, in qua medium tenet mansuetudo; et per hunc modum modestia, quae medium servat in delectationibus aliorum sensuum, et eutrapelia, quae medium servat in delectationibus ludorum, reducuntur ad temperantiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod perfectio alicujus virtutis potest attendi dupliciter: vel quantum ad id quod est proprium sibi, vel quantum ad id quod est proprium superioris virtutis, quae imperat actum ejus. Dico igitur, quod perfectio obedientiae ex diminutione debiti non est quantum ad propriam rationem obedientiae, sed quantum ad propriam rationem caritatis, quae imperat actum ejus sicut et actus aliarum virtutum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod obedientia non est idem quod justitia legalis. Justitia enim legalis respicit praeceptum legis, et actus virtutum qui lege ordinantur, secundum quod sunt ad alterum, sicut Philosophus in 5 ethic. Dicit: idest secundum quod ad bonum civitatis, quae legibus regitur, actus virtutum lege praeceptorum ordinantur: sed obedientia respicit praeceptum solummodo secundum quod habet rationem debiti ex ordine sui ad superiorem; unde non oportet quod sit generalis virtus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod una virtus potest ex alia dupliciter oriri. Vel per modum causae finalis; et hoc modo virtus ex alia dicitur oriri, quando actus ejus ad finem alterius virtutis ordinatur: et per hunc modum caritas, cujus objectum est finis ultimus, omnium virtutum mater dicitur.

Alio modo secundum quod ex actibus unius virtutis vel causatur alia virtus, vel conservatur; et obedientia hoc modo virtutum mater dicitur; quia ad hoc praecepta superiorum ordinantur ut ad virtutes inducant, praecipiendo ipsos actus virtutum, qui virtutes politicas causant, consuetudinem inducentes, sed ad virtutes infusas disponunt. Nec dico actum virtutis tantum qui est a virtute, sed eum etiam qui est ad virtutem vel sicut disponens vel sicut causans; sicut aliquis in peccato mortali existens actum obedientiae habere potest, quamvis obedientia et aliis virtutibus careat.

[a2 Articulus 2: Utrum christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod christiani non teneantur saecularibus potestatibus obedire, et praecipue tyrannis. Matth. 17, 25, dicitur: ergo liberi sunt filii. Si enim in quolibet regno filii illius regis qui regno illi praefertur, liberi sunt, tunc filii regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed christiani effecti sunt filii Dei; Roman. 8, 16: ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Ergo ubique sunt liberi; et ita saecularibus potestatibus obedire non tenentur.

AG2

Praeterea, servitus pro peccato inducta est, ut supra, quaest. 1, art. 1, dictum est. Sed per baptismum homines a peccato mundantur. Ergo a servitute liberantur; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, majus vinculum absolvit a minori, sicut lex nova ab observantia legis veteris. Sed in baptismo homo obligatur Deo, quae obligatio est majus vinculum quam id quo homo obligatur homini per servitatem. Ergo per baptismum a servitute absolvitur.

AG4

Praeterea, quilibet potest licite resumere, cum facultas adest, quod sibi injuste ablatum est.

Sed multi saeculares principes tyrannice terrarum dominia invaserunt. Ergo cum facultas rebellandi illis conceditur, non tenentur illis obedire.

AG5

Praeterea, nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed tullius in libro de officiis salvat eos qui Julium caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. Ergo talibus nullus tenetur obedire.

SC1

Sed contra, 1 Petri 11, 18: servi subditi estote dominis vestris.

SC2

Praeterea, Rom. 13, 2: qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Sed non est licitum Dei ordinationi resistere. Ergo nec saeculari potestati resistere licet.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, obedientia respicit in praecepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut apostolus dicit Roman. 13, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est. Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad usum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae causat); ideo talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi. Sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel Dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum Dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris. Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato, contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur; et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent: vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit; ut si Dominus exigat tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi; et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa praelatio quae ad utilitatem subditorum ordinatur, libertatem subditorum non tollit; et ideo non est inconveniens quod tali praelationi subjaceant qui per spiritum sanctum filii Dei effecti sunt. Vel dicendum, quod Christus loquitur de se et suis discipulis, qui nec servilis conditionis erant, nec res temporales habebant, quibus suis dominis obligarentur ad tributa solvenda; et ideo non sequitur quod omnis christianus hujusmodi libertatis sit particeps, sed solum illi qui sequuntur apostolicam vitam, nihil in hoc mundo possidentes, et a conditione servili immunes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus non delet statim omnes poenalties ex peccato primi parentis consequentes, sicut necessitatem moriendi et caecitatem, vel aliquid hujusmodi; sed regenerat in spem vivam illius vitae in qua omnia ista tollentur; et sic non oportet ut aliquis statim baptizatus a servili conditione liberetur, quamvis illa sit poena peccati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod majus vinculum non absolvit a minori, nisi quando non compatitur se cum illo; sicut umbra et veritas simul esse non possunt: propter quod veniente veritate evangelii, umbra veteris legis cessavit. Sed vinculum quo in baptismo quis ligatur, compatitur vinculum servitutis; et ideo non absolvit ab illo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod qui per violentiam praelationem accipiunt, non sunt veri praelati; unde nec eis obedire tenentur subditi nisi sicut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit.

¶a3 Articulus 3: Utrum religiosi professi teneantur obedire praelatis suis in omnibus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod obedientiam professi simpliciter teneantur obedire praelatis suis. Colos. 3, 20: filii obedite parentibus per omnia. Sed magis tenetur obedire quis patri spirituali quam carnali. Ergo spirituales filii, praecipue obedientiam professi, patribus spiritualibus in omnibus obedire tenentur.

AG2

Praeterea, beatus benedictus dicit in regula, quod si praelatus etiam impossibile praecipiat, tentandum impossibile tamen est. Sed multo magis tenetur quis ad obediendum in possibilibus quam in impossibilibus. Ergo in omnibus possibilibus simpliciter obedientiam professus obedire tenetur praelato.

AG3

Praeterea, religio quaelibet principaliter tria vota substantialia habet, scilicet castitatis, paupertatis, et obedientiae. Sed castitatem tenetur omnibus modis servare, et similiter paupertatem, ut nihil proprium habeat. Ergo et obedientiam sic tenetur servare ut in omnibus simpliciter obediat.

AG4

Praeterea, inferiori non relinquatur iudicium de superiori. Sed si subditus haberet discernere in quo obediret, in quo non, relinqueretur sibi iudicium de praecepto superioris. Ergo subditus tenetur in omnibus simpliciter obedire.

AG5

Praeterea, quilibet christianus tenetur praelatis spiritualibus obedire. Si ergo profitentes obedientiam non tenerentur simpliciter in omnibus obedire, in nullo differrent profitentes obedientiam a non profitentibus, et sic talis professio supervacua esset. Ergo cum non sit supervacua, tenentur in omnibus obedire.

SC1

Sed contra, bernardus dicit in Lib. De disp.

Et praecepto: nihil me prohibeat horum quae promisi, nihil plus exigat quam promisi. Sed non promittuntur nisi illa quae sunt in regula.

Ergo non tenetur subditus in aliis obedire nisi quae ad regulam pertinent.

SC2

Praeterea, nullus tenetur ad aliquid ad quod ceteri non tenentur, nisi secundum quod ad illud ex voto se obligat speciali. Sed profitentes non vovent obedire in omnibus, sed solum obedire secundum regulam talem vel talem. Ergo non tenentur in omnibus obedire. Et haec etiam ratio accipitur ex verbis bernardi in eodem libro dicentis de hoc: non parum praelati praescribitur voluntati, quod is qui profitetur, spondet obedientiam; non tamen obedientiam omnimodam, sed determinate secundum regulam, nec aliam quam sancti benedicti; et post subdit: praefixam praelatus sibi ex regula sciat mensuram; et sic sua demum imperia moderari circa id solum quod rectum esse constiterit; nec quodlibet rectum, sed hoc tantum quod praedictus pater constituit.

CO

Respondeo dicendum, quod est triplex obedientia: scilicet indiscreta, imperfecta (discreta tamen) et perfecta. Indiscreta obedientia, quae nec obedientia dici debet, est quando aliquis obedit in illis quae divinae legis regulae contrariantur, quam debet inviolabiliter observare: vel etiam in illis quae contrariantur regulae quam professus est, in his dumtaxat quae dispensationi praelati non subduntur, et ad hanc obedientiam nullus tenetur, immo quilibet tenetur eam non habere.

Imperfecta autem obedientia, sed sufficiens ad salutem obedientiam profitentibus, est illa qua aliquis obedit in his quae servare promisit, et non aliis; unde b. Benedictus dicit: ceterum subditus huiusmodi obedientiam quae voti finibus cohibetur, noverit imperfectam; et ad hanc obedientiam profitentes obedientiam ex necessitate coguntur. Obedientia vero perfecta est secundum quam subditus simpliciter obedit in omnibus quae non sunt contraria legi divinae, vel regulae quam professus est; unde ibidem b. Benedictus dicit: perfecta obedientia legem nescit, terminis non arctatur, nec continetur professionis angustiis; largiori voluntate fertur in latitudinem caritatis, et ad omne quod iungitur, spontaneo vigore liberalis alacrisque animi, modum non considerans, in infinitum extenditur; et ad hanc obedientiam nullus tenetur debito necessitatis, sed solum ex honestate quadam, sicut tenetur semper aemulari charismata meliora. Quidam tamen aliter dicunt, scilicet quod obedientiam professi, ex necessitate tenentur obedire praelatis suis non solum in his quae ad regulam pertinent, sed in omnibus quae regulae non contrariantur, sive sint indifferentia, sive de numero bonorum, dummodo non sint altiora quam professio proprii ordinis requirit; sed ad aequalia vel faciliora praelatus cogere potest, etiam si secundum praecepta regulae non sint.

Sed prima opinio est longe melior: quia cum debitum obedientiae ex ordine praelationis causetur, ad illa tantummodo ex obedientiae voto subditus obligatur ad quae praelatio est ordinata. Ad hoc autem praelationes in religionibus ordinantur, ut status religionis secundum instituta regulae conservetur; et ideo in his solum quae ad regulam pertinent, debitum obedientiae causatur. Sciendum autem, quod ad regulam pertinet aliquid dupliciter; vel directe vel indirecte. Directe, sicut ea quae in statutis regulae continentur, ut non comedere carnes, tenere silentium, et huiusmodi. Indirecte, sicut ea quae pertinent ad mutua obsequia, sine quibus status religionis servari non posset, vel etiam quae pertinent ad poenam transgressionum; etsi de eis nulla specialis mentio in regula fiat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum apostoli intelligitur non de omnibus absolute, sed de omnibus quae ad praelationem patris ad filium pertinent: quia in quibusdam, ut Philosophus dicit in 9 ethic., magis est obediendum patri, et in quibusdam magis duci exercitus quam patri, et in quibusdam magis medico, et sic de aliis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beatus benedictus loquitur de obedientia perfecta, quam omnes obedientiam profitentes ex honestate aemulari debent; non tamen obligantur ex necessitate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod castitas est virtus habens determinatam materiam, et determinatum actum: similiter et paupertas. Obedientia vero habet generalem materiam, ut dictum est; et ideo si aliquis obedientiam absolute voveret in omnibus, esset confusio religionum, quia idem teneretur servare unus quod alter; et ideo votum obedientiae determinatur secundum certam regulam. Non est autem simile de aliis duobus votis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis subditus non habeat judicare de praecepto praelati, habet tamen judicare de actu proprio in his dumtaxat in quibus praelato ex ordine praelationis subditus non est; et ideo non oportet quod in omnibus obediat, immo necesse est quod in quibusdam non obediat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illi qui obedientiam non profitentur, non tenentur in omnibus obedire spiritualibus praelatis, nisi in illis quae pertinent ad regulam quam in baptismo professi sunt, ut scilicet abrenuntiantes Satanae et omnibus pompis ejus et christianam vitam agere profitentes, induant novum hominem, qui secundum Deum creatus est.

EX

Post praedicta, consideratione dignum occurrit.

Ratio ordinis est: quia potentia per actum cognoscitur; unde prius de actu peccati determinandum fuit quam de potentia peccandi; quamvis potentia actu naturaliter sit prior.

Utrum potentia peccandi sit nobis a Deo vel a nobis. Videtur debuisse dicere, potentiae peccandi, pluraliter, quia actibus plurium potentiarum peccare contingit. Sed dicendum, quod nulla potentia habet quod eliciat actum peccati, nisi in quantum est voluntas vel a voluntate mota; et ideo una potentia est secundum quam primo peccatum inest, scilicet voluntas vel liberum arbitrium.

Mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis et a diabolo. Hoc verum est, si sumatur voluntas pro actu voluntatis; non autem si sumatur pro potentia, quae est principium actus; et ideo similitudo nulla est, per quam a simili de potentia concludere volunt.

Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est. Videtur quod probatio Magistri nihil valeat: quia auctoritates sequentes non loquuntur de potentia peccandi, sed de potestate praelationis. Sed dicendum quod in potestate praelationis, quae habitualis potentia est, includitur etiam habitualis potestas peccandi: quia propter potestatem praelationis multa peccata praelati facere possunt, quae non possent, si praelati non essent.

Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent. Quae sit differentia inter regem et tyrannum, ex dictis in tertio articulo primae quaestionis apparet.

Sed sciendum est, apostolum ibi loqui de saeculari potestate. Videtur quod solutio Magistri sit insufficiens: quia superius ostendit etiam potestatem nocendi quam diabolus habet, a Deo esse; et ita videtur quod si potestati est obediendum, quia potestas est a Deo, etiam diabolo sit obediendum.

Sed dicendum quod proculdubio auctoritas apostoli tantum de potestate praelationis intelligitur; cujusmodi potestatem supra homines diabolus non habet; nisi in quantum cum eo quasi foedus ineunt, consentientes ei per peccatum, sicut servi ejus effecti. Sed hoc pactum illicitum est; et ideo ex hoc non acquiritur debitum obediendi, sed pactum frangendum est; isa. 28, 18: pactum vestrum cum inferno non stabit. Unde non oportet ut omni potestati quae a Deo sit, obediat, sed ei tantum quae a Deo est ad hoc instituta ut sibi debita obedientia impendatur, cujusmodi est sola praelationis potestas.

Contemne potestatem timendo majores potestates.

Ex hoc videtur quod sit magis obediendum majori potestati quam minori.

Sed hoc videtur esse falsum. Quia in quibusdam magis obeditur uni quam alteri, et in quibusdam minus, sicut in quibusdam plus patri quam duci exercitus, et in quibusdam plus duci exercitus quam patri, ut in 9 ethic. Dicitur.

Ergo sequitur quod idem eodem sit major et minor.

Praeterea, archiepiscopi potestas est major quam potestas episcopi. Sed in quibusdam plus tenentur obedire subditi suis episcopis quam archiepiscopis.

Ergo non semper majori potestati est obediendum magis.

Praeterea, abbates monasteriorum subduntur episcopis, nisi sint exempti. Ergo potestas episcopi est major quam potestas abbatis. Sed monachus tenetur plus obedire abbati quam episcopo.

Ergo non semper majori potestati obediendum est magis.

Praeterea, potestas spiritualis est altior quam saecularis. Si ergo majori potestati magis est obediendum, praelatus spiritualis semper absolvere poterit a praecepto potestatis saecularis: quod est falsum.

Respondeo dicendum, quod potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere. Aut ita quod inferior potestas ex toto oriatur a superiori; et tunc tota virtus inferioris fundatur supra virtutem superioris; et tunc simpliciter et in omnibus est magis obediendum potestati superiori quam inferiori; sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit supra causatum causae secundae quam etiam ipsa causa secunda, ut in Lib. De causis

dicitur: et sic se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam; sic etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis; sic etiam se habet potestas Papae ad omnem spiritualem potestatem in ecclesia: quia ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in ecclesia et disponuntur et ordinantur; unde ejus potestas est quoddam ecclesiae fundamentum, ut patet Matth. 16. Et ideo in omnibus magis tenemur obedire Papae quam episcopis vel archiepiscopis, vel monachus abbati, absque ulla distinctione. Potest iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod ambae oriuntur ex una quadam suprema potestate, quae unam alteri subdit secundum quod vult; et tunc una non est superior altera nisi in his quibus una supponitur alii a suprema potestate; et in illis tantum est magis obediendum superiori quam inferiori: et hoc modo se habent potestates et episcopi et archiepiscopi descendentes a Papae potestate.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconueniens patrem esse superiorem in rebus familiaribus, et ducem in rebus bellicis; sed ei qui in omnibus superior est, scilicet Deo, simpliciter est magis obediendum, et ei qui vices Dei gerit plenarie.

Ad secundum dicendum, quod in illis in quibus magis obediendum est episcopo quam archiepiscopo; archiepiscopus non est superior episcopo, sed tantum in casibus determinatis a jure, in quibus ab episcopo recurritur ad archiepiscopum.

Ad tertium dicendum, quod monachus magis tenetur obedire abbati quam episcopo in illis quae ad statuta regulae pertinent; in his autem quae ad disciplinam ecclesiasticam pertinent, magis tenetur episcopo: quia in his abbas est episcopo suppositus.

Ad quartum dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: reddite quae sunt caesaris caesari. Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas jungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem melchisedech, rex regum, et Dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen.

|*IN_III_SENTENTIARUM MAGISTRI PETRI LOMBARDI

|+P Prooemium

Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur ut iterum fluant. Eccle. 1, 7.

Ex verbis istis duo possumus accipere, in quibus hujus tertii libri materia comprehenditur, scilicet divinae incarnationis mysterium, et ejus copiosum fructum. Mysterium incarnationis insinuat in fluminum reversione, cum dicitur: ad locum unde exeunt flumina revertuntur. Sed incarnationis fructus ostenditur in iterato fluxu, cum dicitur: ut iterum fluant. Flumina ista sunt naturales bonitates quas Deus creaturis influit, ut esse, vivere, intelligere, et hujusmodi: de quibus fluminibus potest intelligi quod dicitur Isaiae 41, 18: aperiam in supremis montium flumina. Montes enim supremi sunt nobilissimae creaturae, in quibus praedicta flumina aperiuntur, quia in eis et copiosissime recipiuntur, et sine imperfectione ostenduntur.

Sed locus unde ista flumina exeunt, est ipse Deus, de quo potest intelligi quod dicitur isa. 53, 21: locus fluviorum rivi latissimi et patentes; ac si diceret: in loco ortus fluviorum rivi naturalium bonitatum eminenter inveniuntur; unde dicit: latissimi, quantum ad perfectionem divinae bonitatis, secundum omnia attributa; et patentes, quantum ad communicationem indeficientem; quia ejus bonitas, ex qua omnia fluunt, nec exhauriri nec concludi potest. Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales; unde et omnis creaturae nomine homo intelligitur Marc. Ult. Ubi dicitur: praedicate evangelium omni creaturae; ut beatus Gregorius exponit: et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt, ut possit dici quod legitur Josue 4, 17: reversae sunt aquae in alveum suum, et fluebant sicut ante consueverant; unde et hic sequitur: ut iterum fluant: in quo notatur incarnationis fructus: ipse enim Deus, qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit: quia de plenitudine ejus omnes accepimus, gratiam pro gratia: joan. 1, 16. Et de isto influxu legitur Eccli. 39, 27: benedictio illius quasi fluvius inundabit. Et sic patet materia tertii libri: in cujus prima parte agitur de incarnatione, in secunda de virtutibus et donis nobis per Christum collatis.

|+d1.q1 Distinctio 1, Quaestio 1

Postquam Magister in duobus praecedentibus libris determinavit de rebus divinis secundum exitum a principio, in hoc libro incipit determinare de rebus quae dicuntur divinae, secundum reditum in finem, scilicet Deum; unde dividitur haec pars in duas partes: in prima determinat istum reditum in finem ex parte reducentium; in secunda quantum ad ea quae exiguntur ex parte reductorum, scilicet sacramenta, quae ad gratiam disponunt: et hoc in 4 libro. Prima dividitur in duas partes: in prima determinat de reducente effective, scilicet de Deo incarnato; in secunda de reducentibus formaliter, ut sunt virtutes et dona, 23 dist.: cum vero supra perhibitum sit Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere, utrum fidem et spem, sicut caritatem habuerit. Prima dividitur in duas partes: in prima determinat de divina incarnatione; in secunda prosequitur conditiones ipsius Dei incarnati, dist. 6: ex praemissis autem emergit quaestio plurimum continens utilitatis. Prima dividitur in tres partes: in prima determinat de incarnatione ex parte assumptis carnem, quis sit; in secunda ex parte assumpti, quid sit, dist. 2: et quia in homine tota humana natura corrupta erat, totam assumpsit; in tertia ex parte utriusque, cujusmodi sit, dist. 5: praeterea inquiri oportet quid horum potius concedendum sit. Prima dividitur in tres partes: in prima ostendit per auctoritatem apostoli, quae sit persona assumens, quia filius; in secunda inquirit rationem, quare potius filius quam alia persona, ibi: diligenter vero annotandum est, quare filius, non pater vel spiritus sanctus, incarnatus est; in tertia excludit objectionem, ibi: sed forte aliqui dicent.

Diligenter vero annotandum est etc.. Hic assignat rationem quare persona filii carnem assumpsit; et dividitur in duas partes: in prima dicit, quod magis congruum fuit filium incarnari quam patrem aut spiritum sanctum; in secunda inquirit, utrum possibile fuerit patrem aut spiritum sanctum incarnari, ibi: si vero quaeritur, utrum pater vel spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo possit: sane responderi potest, et potuisse olim et posse nunc carnem sumere. Circa primum assignat tres rationes, quare filius carnem assumpsit: quarum prima sumitur ex appropriato filii, quod est sapientia; secunda ex origine ipsius, quia est ab alio, ibi: ideo est filius; tertio ex proprio ipsius, quia filius est, ibi: quod ideo factum est ut qui erat in divinitate Dei filius, in humanitate fieret hominis filius.

Hic est duplex quaestio: prima de incarnatione: secunda de persona carnem assumente. Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Deum incarnari fuerit possibile; 2 utrum fuerit congruum; 3 utrum incarnatio fuisset, si homo non peccasset; 4 de tempore incarnationis.

|a1 Articulus 1: Utrum Deum incarnari fuerit possibile.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod impossibile fuerit Deum assumere carnem. Omne enim quod est alteri unibile, possibile est ad unionem.

Sed omne possibile ad aliquid, reducitur ad actum per motum vel passionem, et ab aliquo alio primo agente, cum non sit idem movens et motum, agens et patiens. Cum ergo impossibile sit Deum mutari vel pati, nec aliquid prius eo esse possit; videtur quod carni unibilis non fuerit.

AG2

Praeterea, illud quod est perfectum in esse, non unitur alicui unione essentiali: unio enim essentialis est ex actu et potentia, vel ex forma et materia; quorum utrumque est imperfectum in esse. Ergo quod omnibus modis perfectum est, nullo modo alteri uniri potest: quod enim perfectissimum est, additionem non recipit, cum nihil sibi desit. Sed Deus est omnibus modis perfectus, quia in se omnem perfectionem praehabet, ut dicit dionysius, et etiam Philosophus, et Commentator ejus.

Ergo ipse unibilis alteri non est.

AG3

Praeterea, infinite distantium non est aliqua proportio. Quorum autem non est proportio, non est possibilis unio; unde non quodlibet cuilibet uniri potest. Cum ergo Deus et creatura in infinitum distent, videtur quod Deus creaturae uniri non possit.

AG4

Praeterea, major est distantia Dei et creaturae, quam duorum contrariorum; cum contraria in genere conveniant, et Deus non contineatur in aliquo genere. Sed duo contraria non possunt simul esse in eodem. Ergo nec natura humana et divina possunt esse in una persona; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, ad infinitatem divinae potentiae exigitur quod neque sit corpus neque virtus in corpore, ut probatur.

Sed potentia Dei nunquam potest esse finita.

Ergo nunquam potest Deus esse corpus vel virtus in corpore. Sed esse incarnatum est corpus, vel virtus in corpore. Ergo Deus non potest incarnari.

SC1

Sed contra est quod Deus plus potest facere quam homo potest dicere. Luc. 1, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sed hoc homo potest dicere, scilicet Deum humanam naturam assumere; nec

contradictionem implicat, nec aliquem defectum in Deo ponit hoc dictum. Ergo Deus multo fortius hoc facere potest.

SC2

Praeterea, eorum quae habent similitudinem, facilis est unio. Sed homo creatus est ad imaginem et similitudinem Dei: genes. 1. Ergo humana natura divinae aliquo modo unibilis est in persona.

SC3

Praeterea, in creaturis secundum divisionem suppositorum dividitur natura. Sed in divinis possunt esse plures personae in una natura. Ergo et pari ratione possunt esse plures naturae in una persona; et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod unio aliquorum duorum vel trium potest esse tripliciter.

Uno modo secundum quod aliqua non uniuntur ad invicem nisi per conjunctionem eorum in aliquo uno. Quaedam vero uniuntur e converso per conjunctionem eorum ad invicem, et aliquo uno, quod ex eorum conjunctione constituitur. Quaedam vero per conjunctionem eorum ad invicem, sed non in aliquo uno, quia ex eorum conjunctione nihil resultat. Primum horum contingit quatuor modis. Quia vel illud unum in quo conjunguntur, est idem numero, sicut duo brachia conjunguntur in uno pectore, vel duo rami qui se non tangunt nisi in uno trunco: vel unum secundum speciem, sicut socrates et Plato in homine: vel unum genere, sicut homo et asinus in animali: vel unum analogia sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens. Quae vero junguntur ad invicem, et in aliquo uno ex eorum conjunctione constituto, sunt sicut materia et forma: quia forma conjungitur materiae ut perfectio ejus, et ambo conjunguntur in natura communi: et simile est de partibus quantitativis continuatis ad invicem, ita quod ex eis proveniat aliquod totum, in quo duae partes conveniant. Ea vero quae uniuntur ad invicem et non in aliquo uno, sunt sicut accidens et subjectum, ex quibus non efficitur unum per se, cujus subjectum et accidens partes dici possint ut probatur in 8 metaph.. Et quia, ut dicit Hilarius 1 de Trin., comparatio terrenorum ad Deum nulla est; nec exemplum sufficiens rebus divinis ratio humana praestabit; sciendum est, quod nullus istorum modorum competit ex toto ineffabili unioni qua Deus homini unitus est; sed tamen aliqui istorum modorum quantum ad aliquid repraesentant illum modum unionis. Sciendum est ergo, quod medius modus quo aliqua conjunguntur ad invicem, ut ex eis aliquod tertium resultet, omnino non potest Deo convenire: quia duo quae conjunguntur secundum hunc modum, se habent ad tertium ut partes: ratio autem partis, sicut et imperfecti, penitus a Deo removetur. Primum vero modum et tertium quantum ad aliquid possibile est Deo convenire. In incarnatione enim ex parte assumptis duo possunt considerari; scilicet persona et natura. Si autem consideremus personam assumptam, sic conjungitur humanae naturae assumptae tertio modo conjunctionis: quia persona divina fit persona hujus naturae humanae: sed ex his duobus non resultat aliquod tertium, sicut etiam in socrate ex persona ejus et natura non fit aliquod tertium, sed persona ejus in humana natura subsistit. Si autem consideremus naturam assumptam, sic conjunctio ejus ad naturam humanam est secundum primum modum conjunctionis, inquantum duae naturae in una persona conveniunt, quae in naturalibus proprietatibus nihilominus distinctae sunt. Et ideo incarnatio insertioni comparatur: sicut enim in insertione in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per insertionem; ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, est per unionem humana natura. In uno autem genere vel specie Deum et creaturam convenire impossibile est; sed per analogiam possibile est. Sed hoc ex tunc fuit ex quo creaturae esse coeperunt: et ideo de hoc non est ad praesens quaestio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquando in relativis aliquid relative dici, non quia ipsum referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum, sicut scibile relative dicitur ad scientiam: et in talibus aliquid incipit dici de novo quod prius non dicebatur, nulla mutatione facta circa ipsum, sed circa alterum: nulla enim mutatione facta circa scibile, incipit esse a me scitum per mei mutationem: et similiter dicitur res scibilis non per potentiam passivam quae sit in ipsa, sed per potentiam quae est in sciente: et sic est in proposito. Non enim potest esse ut creator ad creaturam referatur nisi quia creatura ad ipsum refertur, in qua relatio realiter existit, ut in 1 Lib. Dictum est, dist. 30; et ideo Deus dicitur uniri non per mutationem sui, sed ejus cui unitur: et similiter cum dicitur unibilis, hoc dicitur non per potentiam aliquam passivam in Deo existentem, sed per potentiam quae in creatura est ut uniri possit. Vel potest dici, quod unibile non dicit potentiam passivam, sed activam.

Sed haec responsio non congruit propter duo. Primo ex ipsa significatione nominis: quia unibile significat possibile uniri; unitivum vero potens unire. Secundo, quia cujus est actio ejus est potentia: unde cum haec actio quae est unire, conveniat indifferenter toti trinitati; et unibile si dicit activam potentiam unionis, toti trinitati indifferenter conveniet, et non magis congruet filio, ut in littera dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod est perfectum in se, non unitur alteri ad acquirendum aliquam perfectionem, sed ad communicandum: et sic Deus homini uniri voluit, non propter se, quia non habet quo crescat ejus perfectio, sed propter hominem, cui subveniendum erat: sicut etiam Deus est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam, suam bonitatem in omnibus diffundendo; ex quo tamen nihil sibi accrescit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo idem est proportio quod certitudo mensurationis duarum quantitatum: et talis proportio non potest esse nisi duorum finitorum, quorum unum excedit secundum aliquid certum et determinatum. Alio modo dicitur proportio habitudo ordinis, sicut dicimus esse proportionem inter materiam et formam, quia se habet in ordine, ut perficiatur materia per formam, et hoc secundum proportionabilitatem quamdam: quia sicut forma potest dare esse, ita et materia potest recipere idem esse: et hoc modo etiam movens et motum debent esse proportionabilia, et agens et patiens, ut scilicet sicut agens potest imprimere aliquem effectum, ita patiens possit recipere eundem.

Nec oportet ut commensuretur potentia passiva recipientis ad potentiam activam agentis nec secundum numerum (sicut unus artifex per artem suam potest in ligno inducere plures formas, ut formam arcae, et formam serrae; sed lignum non potest recipere nisi unam illarum) nec etiam secundum intentionem: quia artifex per suam artem potest producere pulchram sculpturam, quam tamen lignum nodosum non potest recipere. Et ideo non est inconveniens ut hic modus proportionis inter Deum et creaturam salvetur, quamvis in infinitum distent: et ideo possibilis est unio utriusque.

RA4

Ad quartum dicendum, quod contraria nunquam possunt uniri hoc modo quod insint eidem secundum idem; et sic etiam nec creatura creatori unitur; quia secundum Damascenum, quod erat increabile, mansit increabile; et quod erat creabile, mansit creabile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur esse virtus in corpore pluribus modis. Uno modo quia est forma corporis, et non habet operationem nisi mediante corpore; et sic potentiae sensitivae, et quae infra eas sunt dignitate, dicuntur virtutes in corpore. Alio modo potest dici virtus in corpore, quia est forma dans esse corpori, non tamen operans mediante corpore, quamvis indigeat corpore ad suam operationem, per quod repraesentatur sibi suum objectum: et hoc modo intellectus possibilis est virtus in corpore. Alio modo posset dici virtus in corpore quod est forma corporis, quamvis non operetur mediante corpore, nec a corpore aliquid recipiat; sicut dixerunt de animabus orbium, qui posuerunt caelos animatos anima intellectuali tantum.

Et patet, quia esse virtutem in corpore significat vel esse formam corporis, vel etiam cum hoc dependere aliquo modo ejus operationem a corpore: quorum neutrum de Deo dicimus, secundum quod incarnatus est. Unde ad hoc quod ponamus eum incarnatum, non oportet quod ponamus eum virtutem in corpore, vel aliquo modo ad corpus finiri.

|a2 Articulus 2: Utrum Deum incarnari fuerit congruum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit congruum Deum incarnari, etsi fuerit possibile. Sicut enim bonitati opponitur malitia, ita majestati opponitur infirmitas. Sed summam bonitatem non decet assumere aliquam malitiam. Ergo summae majestati indecens est omnis infirmitas.

Omnis autem sapiens vitat indecentiam. Ergo cum Deus sit sapientissimus, nullo modo nostram naturam, quae infirma est, assumere debuit.

AG2

Praeterea, peccatum hominis et peccatum Angeli fuerunt ejusdem generis, quia uterque per superbiam peccavit. Sed Deus Angelorum peccato non subvenit per alicujus naturae assumptionem.

Ergo nec peccato hominis subvenire debuit per incarnationem.

AG3

Praeterea, creatio recreationi respondet. Sed Deus ad creationem hominis nullam creaturam assumpsit.

Ergo nec ad ejus recreationem incarnari eum congruum fuit.

AG4

Praeterea, ut in psalm. 144, 9, dicitur, miserationes ejus super omnia opera ejus. Ergo plus decuit quod Deus ostenderet immensitatem suae misericordiae quam severitatem suae justitiae. Sed ad magnitudinem misericordiae pertinet ut peccata sine satisfactione remittantur: unde et a Deo nobis praecipitur ut debitoribus nostris gratis dimittamus.

Ergo et Deus naturam humanam gratis reparare debuit, non expetendo satisfactionem: et ita non fuit opportunum ut Deus homo fieret ad satisfaciendum pro hominibus.

AG5

Praeterea, nulla crudelitas Deo est attribuenda, quia summe est misericors. Sed exigere ab aliquo plus quam potest, est crudele. Ergo Deus non exigit satisfactionem ab homine quam homo non potest implere; et ita homo per se potest satisfacere: et sic non fuit necessarium quod Deus incarnaretur.

AG6

Praeterea, quicumque potest satisfacere pro majori peccato, potest satisfacere pro minori. Sed mortale peccatum actuale est majus quam originale, quia habet plus de voluntario. Ergo cum homo possit pro mortali satisfacere, potest pro originali multo fortius satisfacere; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, in primo parente idem fuit peccatum originale et actuale. Sed ipse per poenitentiam de peccato actuali satisfacit. Ergo et de originali potuit satisfacere; et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, secundum dionysium, lex divinitatis est ultima per media reducere. Sed homo per peccatum a Deo abjectus erat. Ergo cum natura angelica inter naturam divinam et humanam sit media, ut in 4 cap. Cael. Hierar. Ostenditur, videtur quod etsi homo sufficienter satisfacere non poterat, per Angelum hoc fieri debuerit, et non per Deum incarnatum.

AG9

Praeterea, quodlibet bonum creatum finitum est. Sed bonum totius humanae naturae est creatum: quolibet autem finito potest Deus facere aliquid majus. Ergo Deus potest facere unam creaturam, cujus bonitas praeponderet bonitati totius naturae humanae. Ergo per illam posset recompensari corruptio totius humanae naturae: et ita videtur quod non oportuit ad reparationem humani generis Deum incarnari.

SC1

Sed contra, non erat conveniens ut una nobilissimarum creaturarum suo fine totaliter frustraretur.

Sed humana natura est inter nobilissimas naturas. Cum ergo tota corrupta fuerit per peccatum in primo parente, et ita beatitudine privata, ad quam instituta erat, congruum fuit ipsam reparari.

Sed reparatio humani generis non potest fieri nisi peccatum dimittatur; nec justum est ut peccatum sine satisfactione dimittatur. Ergo oportuit pro peccato totius humanae naturae satisfieri.

Sed satisfactio decenter fieri non potest nisi ab eo qui debet satisfacere et potest. Ergo sic debuit fieri. Sed non debet nisi homo qui peccavit, et non potest nisi Deus: quia quaelibet creatura totum suum esse Deo debet, nedum ut pro alio satisfacere possit: et sic aliqua creatura pro homine non potest satisfacere, nec ipse pro se, cum peccato indignus reddatur.

SC2

Praeterea, nullius creaturae bonum excedit bonum naturae humanae, ut recompensationem pro tota natura possit facere. Ergo opportunum fuit ut Deus homo fieret ad satisfaciendum pro homine.

SC3

Praeterea, Sap. 7, 30, dicitur: sapientia vincit malitiam. Sed per malitiam diaboli et hominis humana natura, quae opus est Dei, abjecta erat quantum de jecti potuit in culpam et in miseriam.

Ergo decuit ut sapientia Dei ipsam exaltaret quantum exaltari potuit. Ergo cum humana natura sit assumptibilis in unitatem divinae personae, ut prius dictum est, videtur congruum fuisse ut Deus humanam naturam assumeret.

SC4

Item Jacob. 4, 6: Deus superbis resistit. Sed per superbiam diabolus homini invidens eum servum suum constituit, et injuste in servitute detinuit, cum ad servitium Dei creatus sit. Ergo decuit ut summe potens Deus nequitiae diaboli resisteret, ut non solum hominem de ejus potestate eriperet, sed etiam e converso hominem Dominum diaboli constitueret. Sed cum nulla creatura sit superior angelica natura, quae est in diabolo, hoc non posset esse, nisi homo qui hoc faceret, Angelorum Dominus esset, quod soli Deo convenit.

Ergo decuit ut Deus homo fieret, ut sic in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium, et infernorum; Philip. 2, 10.

CO

Respondeo dicendum, quod ad ea quae fidei sunt, ratio demonstrativa haberi non potest, cum fides de non apparentibus esse dicatur Hebr. 11, et praecipue in illis quae ex mera Dei voluntate proveniunt, cujusmodi est incarnatio; et ideo ad incarnationem probandam ratio demonstrativa haberi non potest, nec etiam in contrarium quia cum demonstratio scire faciat, scientia autem non nisi verorum sit, oportet omne quod demonstratur verum esse, et ejus contrarium falsum; et ideo sufficit defendere quod non est impossibile incarnationem esse, quod in 1 art. Ex parte dictum est, et ostendere aliquam congruentiam ad incarnationem, quod ad hunc articulum pertinet.

Sciendum ergo, quod supposito lapsu humanae naturae, congruentia incarnationis apparet ex tribus: scilicet ex plenitudine divinae misericordiae, et ex immobilitate justitiae ipsius, et ex decenti ordine sapientiae ejus. Quia igitur Deus summe bonus et misericors est, decuit ut nulli negaret hoc cujus capax erat. Ergo cum humana natura lapsa esset, et nihilominus reparabilis erat, decuit ut eam repararet. Quia etiam justitia ejus immutabilis est, cujus lege sancitum est ut nunquam peccatum sine satisfactione dimittatur, decuit ut in humana natura institueret eum qui satisfacere posset: quia hoc purus homo per se facere non poterat, ut dicitur. Sed quia summe sapiens est, convenientissimum modum reparationis debuit adinvenire.

Modus autem convenientissimus est ut integre natura repararetur, et faciliter ad id quod amiserat, homo pervenire posset. Si autem hominem per Angelum repararet, non integra esset reparatio: quia semper homo Angelo salutis suae debitor esset; et ita ei in beatitudine adaequari non posset; quod tamen consecutus fuisset si non peccasset, sicut et nunc consequuntur homines per gratiam reparationis, ut sint sicut Angeli Dei in caelo, matthaei 22. Et ideo decuit ut non Angelus, sed ipse Deus hominem repararet. Similiter ut esset facilis modus ascendendi in Deum, decuit ut homo ex his quae sibi cognita sunt tam secundum intellectum quam affectum, in Deum consurgeret; et quia homini connaturale est secundum statum praesentis miseriae ut a visibilibus

cognitionem accipiat, et circa ea afficiatur; ideo Deus congruenter visibilis factus est, humanam naturam assumendo, ut ex visibilibus in invisibilium amorem et cognitionem rapiamur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod majestatem non decuit infirmitas eam deprimens et quodammodo involvens. Talis autem non fuit illa de qua sermo est; nec per incarnationem infirmitas humanitatis diminuit potentiam majestatis: quia duae naturae in una persona inconfuse et inalterabiliter sunt unitae. Nec est similis ratio de malitia et infirmitate: quia infirmitas de sui ratione non privat ordinem a fine; et ideo propter aliquem finem assumi potuit; sed malitia dicitur secundum deordinationem a fine; et ita omnem congruitatem tollit; unde omnino indecens fuisset ut summa bonitas quocumque modo malitiam assumeret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum hominis fuit remediabile, non autem peccatum Angeli; cujus ratio multipliciter assignatur. Primo ex virtute naturali utriusque: quia quantum ad cognitivam Angelus cognoscit in luce plena per intellectum deiformem, ut possit totum considerare sine inquisitione quod ad electionem alicujus rei pertinet, ut sic per ignorantiam non excusetur, sicut homo qui cognoscit quae agenda sunt deliberando per rationem, quae est quasi quaedam obumbratio intellectus, ut dicit Isaac in Lib. De definitionibus: quantum ad affectivam vero, quia voluntas Angeli invertibilis est post electionem, cum sit infra voluntatem divinam, quae est invertibilis ante et post, et supra voluntatem humanam, quae est vertibilis ante et post; ideo Angelus malo quod appetiit peccando, immobiliter inhaeret. Secunda ratio assignatur ex natura utriusque: quia Angelorum natura non propagatur ex uno, ex quo vitium contrahat, sicut humana; et ideo nec per unum eam reparari congruit: et hoc est quod videtur apostolus dicere ad Rom. 5, 12: sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

Tertia ex peccato utriusque: et quantum ad genus peccati; quia homo superbivit ex appetitu scientiae, cujus natura creata capax est; Angelus vero ex appetitu potentiae, quam natura creata non ita perfecte potest recipere sicut scientiam; unde et animae Christi communicata est omniscientia, sed non omnipotentia: et etiam quantum ad circumstantiam peccati: quia homo peccans et de venia cogitavit, et in aliquo deceptus est, ut in 2 libro dicitur, dist. 4 in textu et dist. 22, quaest. 1, art. 2 et 3, non autem Angelus peccans; et similiter quantum ad occasionem peccati, quam homo habuit, quia alio suggerente peccavit, non autem Angelus. Quarta ex justitia divina: quia omnes illi ad quos corruptio peccati primi hominis venire debebat, nondum erant in actu, sed in virtute tantum; et ideo non decebat ut priusquam essent, ultimam damnationem reciperent, sicut omnes Angeli actu existentes proprio arbitrio peccaverunt.

Quinta ex misericordia divina: quia tota natura humana lapsa erat in uno parente, non autem tota natura angelica; et ideo magis indecens erat ut natura humana tota relinqueretur sub damnatione quam natura angelica, quae non tota corruerat.

Sexta vero et praecipua est ex parte status utriusque: quia homo non peccavit in termino viae suae sicut Angelus, cui ad propriam electionem status viae finitus est; et hoc consonat verbo Damasceni qui dicit, quod hoc est hominibus mors quod Angelis casus; et de hoc in Lib. 2, dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in creatione se habet creatura sicut effectus productus in esse per creationem; et ideo non exigitur ut a creatura aliquo modo operatio creationis exeat, sed quod ad eam terminetur; sed in recreatione creatura se habet ut satisfaciens, quod sine ejus operatione fieri non potest; et ideo quamvis creatio sit opus Dei non per aliquam creaturam, tamen oportet quod recreatio per modum redemptionis facta, sit opus Dei naturam creatam assumentis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo justitiae suae obviat. Misericordia enim quae justitiam tollit, magis stultitia quam virtus dici debet; et ita Deum non decet: propter quod Deus misericordiam infinitam sic manifestare voluit, ut in nullo ejus justitiae derogaretur; quod factum est, dum pro nobis homo factus est, ut pro nobis satisfaceret: in quo etiam ejus abundantior misericordia ostensa est ad nos, quam si peccatum sine satisfactione dimisisset, in quantum naturam nostram magis exaltavit, et pro nobis mortem pertulit.

Nec tamen est simile de homine et de Deo, propter duo. Primo, quia ipse Deus est iudex omnium, ad quem pertinet justitiae ordinem servare, non autem homo quilibet; unde et iudex non debet proprio arbitrio peccata dimittere impunita.

Secundo, quia cum Deus sit ipsa bonitas, ex hoc ipso est aliquod malum quod contra ipsum est; et ideo cum poena non debeatur actui nisi quia malus est; decet ut ipse se vindicet puniendo peccatum quod contra ipsum commissum est. Secus autem est de homine; unde homo non debet punire quasi se vindicans, sed quasi Deum vindicans, si hoc ex officio habet. Unde dicitur Deut. 32, 35, secundum aliam litteram: mihi vindictam, et ego retribuam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quantitas peccati ex duobus potest pensari; scilicet ex parte Dei, in quem peccatur; et sic infinitatem quamdam habet, prout offensa Dei est, quia quanto major est qui offenditur, tanto culpa est

gravior: vel ex parte boni quod corrumpitur per peccatum; et sic quantitas culpae finita est, scilicet in quantum est corruptio naturae; et ideo ad satisfactionem debitam requiritur actio hominis quae proportionetur quantitati culpae, in quantum corruptio quaedam est; et gratia, cuius virtus quodammodo infinita est, cum sufficiat ad merendum praemium infinitum, per quam satisfactio proportionatur quantitati culpae, prout offensa Dei est; et ideo ex se non sufficit homo ad satisfaciendum, quia ex se gratiam habere non potest. Nec tamen Deus crudelis est hanc satisfactionem exigens: quia quamvis gratiam habere non possit ex se, et ita nec satisfacere; potest tamen satisfacere per id quod Deus paratus est dare, scilicet per gratiam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quantitas originalis et actualis mortalis peccati potest dupliciter attendi: vel quantum ad principium, vel quantum ad bonum quod per utrumque privatur. Principium autem actualis peccati voluntas propria est; principium autem originalis in isto, est origo ejus vitiata; unde originale quodammodo est necessarium; sed actuale est omnino voluntarium: unde plus habet de ratione culpae et vituperabilis. Bonum autem quod per actuale peccatum corrumpitur, est bonum hujus personae, cui praeponderat bonum totius naturae, quod per originale corrumpitur; quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur 1 ethic..

Unde et originale pejus erit quam actuale, ut sic possit dici, quod actuale est major culpa, et originale majus malum. Actio autem satisfaciens, ut prius dictum est, proportionatur quantitati culpae ex parte boni quod per culpam corrumpitur: et cum omnis actio sit personae, quia actus singularium sunt, ideo ad satisfactionem pro actuali sufficit actus cujuscumque hominis cum gratia divina; non autem ad satisfaciendum pro originali peccato, nisi actio illius hominis plus valeret quam totum bonum humanae naturae: et hoc non posset esse, si esset purus homo; et ideo oportuit esse Deum et hominem qui pro originali satisfaceret.

Vel dicendum secundum quosdam, quod etiam pro actuali peccato non sufficit purus homo satisfacere nisi praesupposita satisfactione Christi, ex cujus passione etiam antiquorum patrum satisfactio efficax fuit, qui in fide ejus salvabantur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in peccato primi hominis persona corrumpit naturam: unde illud peccatum potest dupliciter considerari: vel quantum ad corruptionem boni personalis; et sic primus homo pro eo satisfecit adjutorio gratiae Dei: vel in quantum fuit corruptio naturae, et sic pro eo Adam satisfacere non potuit, nec aliquis antiquorum patrum, nisi solum in quantum corruptio naturae in personam redundabat: ex hac enim parte originale peccatum in antiquis patribus per fidem, decimas, circumcisionem et sacrificia solvebatur: et ideo decedentes nondum ad visionem Dei admittebantur, nisi prius per satisfactionem Christi, naturae corruptio sanaretur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ipsa reparatio humani generis aliquo modo mediantibus Angelis facta est: ipsi enim nasciturum Dominum annuntiaverunt, ut dicitur Luc. 1. Non tamen sufficebat Angelus reparationem perficere, quia satisfacere non poterat pro tota humana natura; nec etiam debebat, quia ipse non peccaverat: et ideo oportuit, ut dictum est Sup., in corp., quod per Deum hominem reparatio humani generis completeretur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod nulla creatura, in quantumcumque bonitate crearetur, potest sufficere ad reparationem corruptionis humanae naturae per modum satisfactionis: cuius ratio potest esse triplex.

Prima est, quia omnis creatura totum quod potest, pro se Deo debet: unde non relinquitur sibi ut pro alio satisfacere possit. Secunda, quia hoc requiritur in satisfactione, ut quod satisfaciens reddit, praeponderet ei quod per culpam ablatum est, vel saltem sit aequale illi. Quamvis autem aliqua natura creata sit vel possit esse melior natura humana; non tamen natura in aliqua persona creata considerata potest adaequare bonitatem totius naturae humanae: bonum enim humanae naturae quodammodo infinitum est per comparisonem ad supposita, in quantum natura humana in infinitum per generationem communicabilis est; bonum autem cujuslibet naturae creatae et in se infinitum est, et finitur secundum quod consideratur in uno supposito determinato: et ideo cum actus sint suppositorum, non potest esse ut operatio alicujus creaturae valeat tantum quantum est totum bonum naturae humanae, ut possit esse digna satisfactio pro ejus reparatione. Tertia est, quia, ut in 2 Lib., dist. 19, quaest. 1, art. 4, dictum est, humana natura in prima sua conditione accepit quaedam per quae supra statum suis principiis congruentem elevabatur, sicut immortalitatem quamdam, quae erat gratiae, non naturae, et alia hujusmodi sibi ex pura liberalitate divina collata, quae per peccatum amisit. Unde eam reparare erat ad gradum superiorem ipsam elevare, in quo prius condita fuerat. Non est autem possibile elevare aliquam naturam ad gradum superiorem nisi ei qui naturas condidit, et earum gradus ordinavit: et ideo soli Deo possibile fuit naturam humanam reparare.

¶3 Articulus 3: Utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset. Ut enim dicitur deuter. 32, 4, Dei perfecta sunt opera.

Sed perfectio non potest esse, nisi ultimum principio jungatur, ut sic quasi quidam circulus concludatur, et alterius additio fieri non possit. Cum ergo ipse Deus sit primum, et homo sit ultima creaturarum, decuit ad perfectionem universi ut, etiamsi homo non peccasset, Deus homo fieret.

AG2

Praeterea, humilitas est perfecta virtus, ut dicitur in Glossa super Matth. 3, super illud: sic decet nos implere omnem justitiam. Sed omnis perfectio Deo attribuenda est. Ergo ipse perfectissimam humilitatem habet. Perfectissimus autem gradus humilitatis est ut aliquis se inferiori vel jungat vel subjiciat. Ergo decuisset ut Deus aliquam creaturam assumeret, etiamsi homo non peccasset.

AG3

Item, Rom. 1, 20: invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed potentia et sapientia et bonitas Dei sunt infinita. Ergo decuit, etiamsi homo non peccasset, ut in aliquo effectu manifestarentur. Sed potentia infinita non manifestatur nisi per effectum infinitum, nec sapientia infinita nisi per decorem infinitum, nec bonitas infinita nisi per communicationem infinitam.

Cum ergo nulla creatura sit infinita, nec in ea sit infinitus decor resultans ex forma et proportione partium, nec iterum aliqua creatura communicationem boni infiniti recipiat; videtur quod etiam decuit, homine non peccante, uniri Deum homini, ut ex parte hominis ratio effectus esset, et ex parte Dei infinitas, et ex conjunctione divinae naturae ad creaturam infinitus decor resplenderet, et infinitum bonum ipsi naturae humanae communicaretur, scilicet persona increata quae in ea subsisteret.

AG4

Item, per peccatum non est in aliquo capacitas humanae naturae ampliata. Sed post peccatum humana natura inventa est capax tanti boni ut a Deo assumeretur in unitatem personae. Ergo et ante peccatum hujus dignitatis capax fuit. Sed ad Deum, qui infinito amore diligit ea quae sunt, pertinet ut nullum bonum creaturae deneget cujus est capax. Ergo ipse humanam naturam assumpsisset, etiamsi homo non peccasset.

AG5

Item, non est credendum quod homo ex peccato aliquod commodum reportaverit. Sed maxima dignitas humanae naturae est in hoc quod assumpta est in unitatem divinae personae. Ergo hoc per peccatum homo consecutus non est; et sic idem quod prius.

AG6

Item, cum homo ad beatitudinem creatus sit, ante peccatum totus homo beatificabilis erat. Sed beatitudo hominis quantum ad partem sensitivam erit in aspectu humanitatis assumptae, quantum vero ad partem intellectivam in contuitu deitatis assumptae: sic enim ingrediatur homo et egrediatur, ut Augustinus exponit, ut pasqua inveniat, Joan. 10. Ergo etiamsi homo non peccasset, humanitas a Deo assumpta fuisset.

AG7

Praeterea, Bernardus exponens id quod dicitur Jonae 1: si propter me orta est tempestas etc., dicit, quod diabolus vidit rationalem creaturam assumendam in unitatem personae filii Dei et invidit, et haec invidia fuit causa casus ejus, et movens ipsum ad tentandum hominem.

Si autem incarnatio non fuisset nisi homine peccante, non instigasset diabolus hominem ad peccandum: quia per hoc promovisset eum ad bonum quod ei invidebat. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus.

SC1

Sed contra, Augustinus in libro de verbis apostoli exponens illud Matth. 18, 2: venit filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat, dicit: si homo non peccasset, filius hominis non venisset. Sed ibi Dominus loquitur de adventu in carnem. Ergo si homo non peccasset, filius Dei non esset incarnatus.

SC2

Item, 1 Tim., 1, 15: Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. Ubi Glossa Augustini dicit, quod nulla causa fuit Domino Christo veniendi, nisi peccatores salvos facere. Tolle vulnera, tolle morbos, et nulla est causa medicinae. Sed remota causa removetur effectus. Ergo si peccatum non fuisset, filius Dei non fuisset incarnatus.

SC3

Praeterea, apostolus dicit Hebr. 2, 14: quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter communicavit eisdem, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium. Sed mors per peccatum in hunc mundum intravit, Rom. 5. Ergo si peccatum non fuisset, per incarnationem Deus carni et sanguini non communicasset.

SC4

Praeterea, Gregorius dicit: nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. Sed redemptio non fuisset, nisi peccati servitus fuisset. Ergo si peccatum non fuisset, filius Dei temporaliter natus non fuisset.

CO

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est, quia voluit. Ea enim quae ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt, nisi in quantum nobis innotescunt per auctoritates sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit: et quia in canone Scripturae et dictis sanctorum expositorum, haec sola assignatur causa incarnationis, redemptio scilicet hominis a servitute peccati; ideo

quidam probabiliter dicunt, quod si homo non peccasset, filius Dei homo non fuisset: quod etiam ex verbis leonis Papae in sermone de trinitate expresse habetur. Si enim, inquit, homo ad imaginem et similitudinem Dei factus, in suo honore mansisset, creator mundi creatura non fieret, aut sempiternus temporalitatem subiret, aut aequalis Deo patri Dei filius formam servi assumeret.

Item Augustinus in oratione ad beatam virginem: ut quid enim nescium peccati pro peccatoribus pareres, si deesset qui peccasset? aut quid mater fieres salvatoris, si nulla esset indigentia salutis? item super illud Matth. 1: ipse enim salvum faciet populum suum, Augustinus: si homo non peccasset, virgo non peperisset. Alii vero dicunt, quod cum per incarnationem filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio, et totius universi consummatio facta sit; etiam peccato non existente, propter has causas incarnatio fuisset: et hoc etiam probabiliter sustineri potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod universum perficitur in conjunctione ultimi ad principium primum; non tamen oportet quod in conjunctione quae est in unitate personae, sed in conjunctione quae est per ordinem ad finem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquid pertinet ad perfectionem hominis quod omnino derogat perfectioni Dei. Unde quamvis humilitas sit perfecta virtus in homine, non tamen oportet ut in Deo ponatur, si proprie sumatur humilitas, quod patet ex speciebus superbiae quae ei opponuntur, quarum prima est, cum bonum quod habet quis tribuit sibi: hoc quidem in homine vitium est, quia nihil habet a se; sed in Deo summae perfectionis est, qui nihil habet ab extrinseco.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in productione minimae creaturae manifestatur infinita potentia, sapientia et bonitas Dei: quia quaelibet creatura ducit in cognitionem alicujus primi et summi, quod est infinitum in omni perfectione. Nec oportet ut potentia infinita per effectum infinitum manifestetur nec bonitas infinita per communicationem infinitam; sed sufficit ad ostendendum bonitatem infinitam hoc quod unicuique juxta suam capacitatem largitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod capacitas alicujus creaturae potest intelligi dupliciter; vel secundum potentiam naturalem, quae pertinet ad rationem seminalem; et sic nullam capacitatem creaturae vacuum Deus dimittit in genere, quamvis capacitas alicujus creaturae particularis non impleatur propter aliquod impedimentum: vel secundum potentiam obedientiae, secundum quod quaelibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult; et hoc modo in natura humana est capacitas hujus dignitatis, ut in unitatem divinae personae assumatur.

Nec oportet quod omnem talem capacitatem adimpleat; sicut non oportet quod Deus faciat quidquid potest, sed quod congruit ordini sapientiae ejus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit apostolus Rom. 5, 20, ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Unde non est inconveniens ut aliquod bonum Deus ex peccato eliciat quod sine peccato non fuisset, ut patet in multis virtutibus, ut in patientia, poenitentia, et hujusmodi; et ita etiam ex peccato hominis hoc optimum Deus potuit elicere, ut Dei filius incarnaretur: propter quod dicit Gregorius: o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod beatitudo totius hominis est ex ipsa divinitate in quam virtus intellectus immediate fertur, ex quo redundat gloria in inferiores partes animae, et in ipsum corpus: in visione autem humanitatis Christi erit quoddam gaudium accidentale, sicut etiam in victoria passionis ejus: et tamen constat apud omnes quod si homo non peccasset, Christus passus non fuisset.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si etiam ponatur quod diabolus praeviderit rationalem creaturam a filio Dei assumendam, non tamen oportet quod praeviderit antecedentia ad ipsam; sicut etiam, ut ibidem bernardus dicit, praevidit se futurum principem malorum, quod per suum casum consecutus est, et tamen suum casum non praevidit, ut in 2 Lib. Dist. 4 dictum est.

RC

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, potest responderi secundum aliam opinionem, quod auctoritates illae loquuntur de adventu in carnem passibilem ad redimendum (redemptio enim non fuisset, nisi servitus peccati praecessisset) et non de adventu in carnem simpliciter.

|a4 Articulus 4: Utrum decuerit Deum tantum differre incarnationem suam.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filius Dei non debuerit suam incarnationem tantum differre. Tempus enim incarnationis dicitur tempus plenitudinis: ad Galat. 4, 4: cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum. Sed plenitudo perfectionem importat. Cum ergo perfectio universi consummata sit die septima, ut dicitur Gen. 1, videtur quod tunc debuit filius Dei incarnari.

AG2

Item, amor causat donum, et celeritatem doni. Sed Deus ex maxima caritate incarnatus est.

Ergo videtur quod non debuerit tantum incarnationem differre. Prima probatur per id quod dicitur Prov. 3, 28: ne dicas amico tuo: vade et revertere, et cras dabo, cum statim possis dare. Secundum per hoc quod dicitur Hier. 31, 3: in caritate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans.

AG3

Item, quanto plus differtur medicina, tanto periculosius invalescit morbus. Sed sapientis medici est ut morbi periculum evitet. Ergo videtur quod incarnationem suam Dei filius accelerare debuerit.

AG4

Item, 1 Tim. 2, dicitur quod vult Deus omnes homines salvos fieri. Sed si Christus ante incarnatus fuisset, multis ad salutem magis via patuisset, ut dicitur Matth. 11, 21: si in tyro et sidone factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, olim poenitentiam egissent. Ergo videtur quod Deus ante incarnari debuerit.

AG5

Praeterea, ut boetius dicit in libro 3 de consolatione, natura a perfectioribus initium sumit. Sed opus Dei non est minus ordinatum quam opus naturae. Cum ergo perfectissimum in operibus Dei sit incarnatio, videtur quod circa principium Deus incarnari debuerit.

SC1

Sed contra, perfectio gratiae magis assimilatur perfectioni gloriae quam perfectioni naturae. Sed perfectio gratiae incarnationi debetur, ut dicit joan. 1, 17: gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Cum ergo perfectio gloriae fini saeculorum debeatur, perfectio vero naturae principio, videtur quod versus finem saeculorum magis quam circa principium Deus incarnari debuerit.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit: institutum est ut jam pactae sponsae non statim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit sponsus dilatam. Sed hoc beneficium, scilicet incarnationis, debet homo maxime carum habere.

Ergo decuit ut humanum genus ipsum dilatatum suspiraret.

SC3

Praeterea, perfectio fini debetur. Sed tempus incarnationis est tempus perfectissimum: quia in eo Dominus temporis natus est, unde etiam tempus plenitudinis dicitur. Ergo videtur quod versus finem temporis incarnari debuerit.

CO

Respondeo dicendum, quod incarnationi tempus congruissimum temporum dispensator elegit: omnia enim tempus habent, ut habetur Eccle. 3. Haec autem congruitas non plene a nobis potest cognosci, quod non omnium temporum proportionem cognoscimus; sed tamen possunt plures rationes congruitatis assignari quare hoc tempus ad incarnationem elegerit. Prima, quia homo per superbiam peccaverat; unde oportebat quod per humilitatem repararetur; ad quam exigebatur ut defectum suum cognosceret in virtute, et in cognitione. Defectus autem cognitionis innotuit homini tempore legis naturae, quo tempore multi (lumine naturalis rationis non obstante) in pessimos errores idolatriae prolapsi sunt, et in nefandissima opera. Defectus autem virtutis proprie innotuit homini tempore legis scriptae: quia tunc per legem eruditus, nondum tamen peccati jugum excutere potuit. Et ideo oportuit quod post ista duo tempora quasi praeparatoria Deus homo fieret, ut in solo Deo spes salutis haberetur. Secunda ratio est, quia naturalis ordo est ut ab imperfecto ad perfectum veniatur. Perfectissimum autem in operibus Dei est ipsa incarnatio, per quam creatura Deo unitur in unitate personae; et ideo oportuit ut non in principio humani generis, sed postmodum versus finem saeculorum compleretur, ut sic prius esset quod animale, est, deinde quod spirituale est, 1 corinth. 15.

Et hanc causam Augustinus assignat in Lib. 83 quaestionum, quaest. 42, dicens: sicut absurdus esset qui juvenilem tantum vellet aetatem esse in homine; evacuet enim pulchritudines quae ceteris aetatibus suas vices atque ordines gerunt; sic absurdus est qui ipsi universo humano generi unam aetatem desiderat; nam et ipsum, tamquam unus homo, suas aetates agit; nec oportuit venire divinitus Magistrum, cujus imitatione in mores optimos formaretur, nisi in tempore juventutis. Et ideo apostolus ad Gal. 3, dicit, homines sub lege quasi sub paedagogo parvulos custoditos, donec veniret qui per prophetas promissus erat. Tertia ratio est, quia distantia a principio facit debilitatem in effectu: unde et propter longe distare a principio, aliquae res perpetuum esse non possunt retinere, ut maneant semper eadem secundum numerum. Unde si hoc maximum remedium incarnationis in principio saeculorum fuisset, procedente tempore, effectus ejus in homines minus carus fuisset, refrigescente caritate: et ideo a principio generis humani indita est mentibus hominum lex naturalis, per quam homines Deo subjecti essent: postmodum vero invalescente consuetudine peccatorum, lex naturalis adeo tenebrata est in pluribus, ut jam non videretur ad regimen humani generis sufficere; et ideo tunc additum est aliud remedium, scilicet vetus lex, et ea quae ad ipsam pertinent: qua etiam processu temporis in hominum cordibus debilitata, oportuit aliud perfectius remedium per incarnationem apponi usque ad tempus illud, cum multorum caritas refrigescet, et tunc succedet per secundum adventum visio fidei, et status gloriae statui

praesentis ecclesiae: et ideo dicit dionysius, 3 cap. Caelest. Hierar., quod sicut se habet hierarchia legis ad nostram hierarchiam, ita se habet nostra ad caelestem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod est triplex perfectio, scilicet naturae, gratiae, et gloriae. Perfectio autem naturae est quae fuit in principio saeculorum; perfectio vero gloriae erit in fine saeculorum: et quia perfectio gratiae media est inter utramque, ideo Christus, per quem gratia facta est, circa medium saeculorum venit: unde dicitur Habac. 3, 2: in medio annorum notum facies.

RA2

Ad secundum dicendum, quod amor discretioni conjunctus non facit accelerare donum, antequam expediat ei cui datur. Non autem expediebat humano generi hoc donum accipere, antequam experimento disceret quantum eo indigebat, ut sic acceptum carius haberet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliter est in morbo spirituali quam corporali: ad sanationem enim corporalis morbi non exigitur ut infirmus vim medicinae et periculum morbi cognoscat; quod tamen maxime est necessarium in morbo spiritualis sanatione, quia per humilitatem et contritionem spiritus sanatur: et ideo quamvis medicina corporalis non differatur, medicina tamen spiritualis differri potest. Nec tamen ita dilata est ut a principio penitus deesset: quia quamdiu fuit morbus, fuit medicina morbi, ut Hugo de s. Victore dicit, quamvis illa medicina non sit omnino sufficiens: sic enim et medicus corporali aegroto praeparatoria quaedam medicamenta praebet, antequam perfectam medicinam det: et hic etiam fuit processus Dei in sanatione humani generis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nullus eorum qui praeordinati erant ab aeterno, etiam ante Christi incarnationem periiit, nec etiam aliquis non praedestinatus, quandocumque incarnatio fuisset, salvatus esset. Si tamen aliquod remedium praeberetur non praedestinato, quod praedestinato datur, scilicet finalis gratia; ille etiam salvaretur. Sed tamen hoc antecedens est impossibile ei quod est eum non esse praedestinatum: unde sic est vera ista: si Christus praedicasset alicui praescito, ille poenitentiam egisset, sicut ista: si gratia sibi daretur, poenitentiam ageret. Sed utriusque antecedens est impossibile praescientiae condemnationis: et ideo quaerere quare Christus illi non praedicavit, vel quare gratiam illi non apposuit, est idem quod quaerere praedestinationis causam, quae nulla est nisi voluntas Dei.

RA5

Ad quintum dicendum, quod perfectum simpliciter praecedit imperfectum; sed accipiendo perfectum et imperfectum circa idem, imperfectum praecedit perfectum: quia motus est de imperfecto ad perfectum; et hoc fit aliquo perfecto agente, quod oportet prius esse: et ideo in humano genere prius fuit adhibita imperfecta medicina quam perfecta ab ipso perfecto Deo, qui est perfectionis princeps, ut dicit dionysius.

|+d1.q2 Distinctio 1, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de assumente carnem; et circa hoc quaeruntur quinque; 1 utrum una persona possit assumere carnem alia non assumente; 2 si sic, quare magis filius carnem assumpsit; 3 utrum pater vel spiritus sanctus potuerunt vel possint carnem assumere; 4 si sic, utrum potuerunt eadem numero humanam naturam assumere; 5 utrum una persona possit duas numero humanas naturas assumere.

|a1 Articulus 1: Utrum una persona sine alia possit carnem assumere.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod una persona sine alia non possit carnem assumere.

Damascenus enim dicit quod in divinis omnia sunt unum praeter ingenerationem, generationem, et processionem.

Sed incarnatio nullum horum est. Ergo incarnatio communis est tribus.

AG2

Item, sicut est una essentia trium personarum, ita una operatio divina. Sed assumere carnem est quaedam operatio divina. Ergo est communis tribus personis.

AG3

Item, Damascenus dicit, quod tota natura divina in una suarum hypostasum incarnata est. Sed quidquid dicitur de natura, commune est tribus. Ergo incarnatio communis est tribus personis.

AG4

Item, quaecumque sunt unum secundum substantiam simplicem, cuicumque unitur unum, et reliquum. Sed tres personae sunt unum secundum substantiam, quae est communis, et simplex. Ergo si carni unitur filius, necessario et carni unitur pater.

AG5

Item, major est unio quae est per gratiam unionis quam quae est per gratiam adoptionis. Sed in unione per gratiam adoptionis non unitur menti una persona sine alia. Ergo nec una persona assumpsit carnem sine alia.

SC1

In contrarium videtur quod dionysius ea quae ad incarnationem pertinent, computat inter ea quae sunt de discreta theologia. Haec autem sunt quae uni personae conveniunt sine alia. Ergo incarnatio convenit uni personae sine alia, et non omnibus.

SC2

Item, incarnatio includit in suo intellectu missionem, ut in littera dicitur. Sed ad hoc quod una persona mittatur, non sequitur quod omnes mittantur.

Ergo una persona sine alia incarnari potest.

SC3

Praeterea, major est distinctio rei et rationis quam distinctio rationis tantum. Sed rationes diversarum rerum in divinis non distinguuntur nisi ratione; personae autem distinguuntur et re et ratione.

Ergo major est distinctio personarum in Deo quam rationum idealium. Sed Deus per unam rationem aliquid operatur quod non operatur per aliam: quia alia ratione facit hominem, et alia ratione facit equum, ut Augustinus ait. Ergo multo amplius una persona potest incarnari sine alia.

CO

Respondeo dicendum, quod quamvis tres personae sint unum in essentia, non tamen oportet quod si una conjungitur carni, quod etiam alia.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando aliqua in aliquo conjunguntur, et in aliquo distinguuntur; tunc solum necessarium est ut simul conjungantur, quando conjunctio fit secundum id in quo communicant, sive illud sit idem numero, sive non; sicut patet quod homo et asinus communicant in animali: et ideo quidquid communicat cum asino in genere, communicat etiam cum homine; sed quia homo et asinus differentiis specificis distinguuntur, non oportet quod quidquid convenit cum asino in differentia specifica, conveniat cum homine similiter: et ita etiam est in potentiis animae, quia omnes radicanter in essentia una numero: unde cum anima uniatur corpori dupliciter, et secundum essentiam, ut est forma ejus, et secundum potentiam, ut est motor ipsius, vel operans per ipsum; necessarium est ut anima quae unitur oculo, et quantum ad essentiam animae, in quantum perficitur oculus in esse specifico, et secundum rationem visivae potentiae, prout efficitur instrumentum videndi, conjungatur etiam linguae quantum ad essentiam animae, non quantum ad rationem potentiae ejusdem: eadem enim essentia animae quae est in oculo, est in lingua; sed ibi secundum potentiam visivam, hic secundum potentiam gustativam: et, quod plus est, aliqua potentia est quae nulli parti corporis conjungitur quantum ad rationem potentiae, ut intellectus, sed solum quantum ad rationem essentiae. Dico ergo, quod tres personae distinguuntur quidem in personalitate, sed conveniunt in natura. Unde quidquid uniretur filio in natura, de necessitate uniretur patri; non autem oportet, si aliquid uniatur filio in persona, quod uniatur patri. Non enim ponimus incarnationem filii esse hoc modo, ut sit unio facta in natura, sed solum in persona: et ideo non oportet quod ponamus patrem incarnatum, sicut non oportet quod si potentia visiva sit actus corporis, intellectus sit actus corporis, quamvis conveniant in una essentia animae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod incarnatio includit in se unum illorum trium: quia incarnatio dicit unionem in persona filii, cujus personalis proprietas est generatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod assumere duo importat, scilicet actionem et terminum unionis: dicitur enim assumere, quasi ad se sumere. Quidquid ergo actionis importatur in hoc verbo, totum est commune tribus: verum enim est dicere, quod tota trinitas univit humanam naturam filio in persona.

Sed terminus unionis est solum persona filii, et non patris: et ideo filius carnem assumpsit, et non pater nec spiritus sanctus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de natura non dicitur incarnatio secundum se, sed ratione personae, secundum quod tota natura divina incarnata est in una persona filii; et ideo non oportet quod incarnari de tribus dicatur: hoc enim est necessarium in illis quae dicuntur de natura ratione ipsius naturae, non de illis quae dicuntur de natura ratione personae: et hoc propter identitatem essentiae et personae; sicut essentia divina est persona filii, non tamen persona patris est persona filii.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si esset unio in substantia vel natura, sequeretur quod tres personae essent incarnatae, si una incarnaretur; nunc vero non est unio facta in natura, ut scilicet ex divina et humana fiat unum: sed in persona, ut sit una persona in humanitate et divinitate subsistens: et ideo ratio non procedit, ut ex praedictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in unione quae est per gratiam adoptionis, consideratur unio per operationem tantum, quia scilicet Deus aliquem effectum in nobis operatur: et quia operatio est communis tribus, ideo oportet quod etiam unio illa communis sit; quamvis secundum quod ille effectus appropriatur uni personae vel alii, dicatur in mentem mitti filius vel spiritus sanctus. Sed in hac singulari unione divinitatis ad humanitatem non tantum notatur ex parte Dei operatio vel efficientia, sed etiam terminus, ut dictum est: et ideo non est simile.

¶a2 Articulus 2: Utrum magis fuerit conveniens filium incarnari vel patrem vel spiritum sanctum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non magis fuit conveniens filium incarnari quam patrem vel spiritum sanctum. Sicut enim in mysterio incarnationis monstrata est sapientia in decentia reconciliationis, ita etiam monstrata est potentia in hoc quod in infinitum distantia conjuncta sunt, et etiam bonitas in hoc quod non despexit proprii plasmatis infirmitatem, sicut dicit Damascenus.

Sed sicut sapientia attribuitur filio, ita bonitas spiritui sancto, et potentia patri. Ergo non decebat magis filium incarnari quam patrem vel spiritum sanctum.

AG2

Item, victoria potentiae attribuitur. Sed per incarnationem secuta est de hoste victoria. Ergo incarnatio magis decebat patrem, cui appropriatur potentia.

AG3

Item, recreatio respondet creationi. Sed creatio appropriatur patri; unde cum dicitur Gen. 1: in principio creavit Deus caelum et terram, Deus creans exponitur pater. Ergo et incarnatio, per quam recreatio facta est, patri potissime conveniet.

AG4

Item, incarnatio ordinata est ad hoc ut nos adoptionem filiorum reciperemus, ad Gal. 4. Sed adoptare, proprium patris est. Ergo patrem decebat incarnari.

AG5

Item, videtur quod magis congruum fuerit spiritum sanctum incarnari. Eorum enim quae magis vicina sunt, decentior est conjunctio. Sed spiritus sanctus est persona magis nobis vicina, ut dicit Augustinus. Ergo spiritum sanctum magis decebat incarnari quam filium.

AG6

Praeterea, incarnatio processit ex maxima caritate Dei quam ad nos habuit. Sed caritas est proprie spiritus sanctus; vel etiam appropriate, si essentialiter sumatur. Ergo spiritum sanctum potissime decebat incarnari.

SC1

Sed contra, in mente nostra sunt tria, tres personas repraesentantia: scilicet mens, quae repraesentat patrem; notitia, quae est verbum mentis repraesentans filium; et amor, qui repraesentat spiritum sanctum. Sed inter haec tria verbum mentis maxime est corporale, secundum quod per vocem exterius sonat. Ergo et incarnatio convenientissime verbum aeternum decuit, quod est ipse filius Dei.

SC2

Item, secundum Philosophum, id quod est primum in unoquoque genere, est causa eorum quae sunt post. Sed filiatio primo in filio Dei invenitur sicut et paternitas in Deo patre, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur, Ephes. 3. Ergo convenientissime filius Dei incarnatus est, ut per ipsum adoptionem filiorum Dei reciperemus.

SC3

Praeterea, decentissima est conjunctio sapientiae et humilitatis; unde Prov. 11, 2: ubi humilitas, ibi sapientia. Sed sapientia appropriatur filio. Ergo ipsum maxime decuit humilitas incarnationis.

CO

Respondeo dicendum, quod decentia incarnationis filii potest attendi et ex propriis, et ex appropriatis ejus. In propriis autem ipsius possunt considerari quatuor, scilicet quod filius est, quod verbum est, quod imago, quod media in trinitate persona. Secundum autem quod imago, convenientiam habet cum eo qui reparandus erat, scilicet cum homine, qui ad imaginem Dei factus est, Gen. 1; unde decuit ut imago imaginem assumeret, increata creatam. Secundum autem quod filius est, convenit ad modum reparationis, quae expleta est per incarnationis et passionis mysteria: secundum enim quod ex alio est, quod quidem sibi et spiritui sancto commune est, notatur auctoritas patris respectu ipsius: unde convenit sibi ad patrem, et deprecatio, et satisfactio, et alia hujusmodi, quae in patre auctoritatem demonstrant. Sed secundum quod in filio intelligitur determinatus modus originis, convenit sibi nasci, ut qui in divinitate est Dei filius, in humanitate sit virginis filius, ut non sint plures filii in trinitate. Convenit etiam sibi, in quantum filius naturalis est, ut per eum cujus est naturalis hereditas, alii in filios adoptentur, et coheredes fiant. Sed in quantum verbum est, congruentiam habet ad officium praedicationis et doctrinae: quia verbum manifestat dicentem, et ipse manifestavit patrem, joan. 17, 6: pater, manifestavi nomen tuum hominibus. In quantum vero est media in trinitate persona, congruit ad ultimum effectum, qui est reconciliatio hominis ad Deum; decet enim ut qui est medius, etiam sit mediator. Inveniuntur etiam quatuor filio appropriata: scilicet sapientia et virtus ab apostolo, 1 corinth. 1, 24: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam:

aequalitas ab Augustino; species et pulchritudo ab Hilario. Inquantum autem sapientia est, congruit ad restaurationem: quia decet ut quae in sapientia facta sunt, per sapientiam restaurentur; et etiam servituti a qua homo liberandus erat, qui in eam seductus quodammodo devenerat: et ideo decebat ut per sapientiam a seductore liberaretur. Ipse etiam homo peccavit per appetitum scientiae: unde per sapientiam liberandus erat. Inquantum autem est virtus et brachium patris, congruit ad victoriam de hoste capiendam; Luc. 1, 51: fecit potentiam in brachio suo. Inquantum vero est aequalitas, congruit etiam morbo qui sanandus erat: uterque enim, scilicet homo et diabolus, peccaverat, appetendo aequalitatem; ille potentiae, iste scientiae. Inquantum vero species et pulchritudo est, congruit reparationi, ut per ipsum deturpatio imaginis per peccatum inducta amoveatur.

Patri vero non convenit incarnatio, praecipue propter proprietatem innascibilitatis: non enim decet ut qui in deitate est pater, in humanitate sit filius: sic enim filius Dei patris esset nepos virginis, si ipsa virgo mater esset Dei patris. Similiter etiam nec spiritui sancto convenit, ne filii nomen in plures personas transferatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in incarnatione ostenduntur sapientia, potentia et bonitas; et ideo efficientia incarnationis toti trinitati attribuitur; sed tamen opus quod Deo incarnato debebatur, per filium expleri decuit, rationibus dictis in corpore hujus articuli: et ideo tota trinitas carnem soli filio univit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentis non est ut per potentiam minus potentem vincat: hoc enim videtur violentum, et non laudabile, sed per justitiam et sapientiam: et ideo per filium debuit pater hostem vincere. Vel dicendum, quod quamvis potentia attribuatur patri, eo quod ipse est principium totius deitatis, tamen filius etiam dicitur virtus patris, per quam in creatura operatur: unde et brachium patris dicitur, ut exponit Gregorius illud job 40: si habes brachium sicut Deus; et ideo decenter per filium Deus pater diabolus vicit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tria opera tribus personis appropriantur: creatio, quasi prima, patri, qui est principium non de principio: glorificatio, quae est ultimus finis, spiritui sancto, ratione bonitatis: recreatio, quae media est, filio, qui est media in trinitate persona.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis patris sit adoptare, tamen decenter nos per filium adoptavit, cujus est hereditas; ut sic per verum heredem ipsa adoptatio acceptaretur, et firma ostenderetur; et ut filii adoptivi haberent verum filium ducem, quem imitarentur illi quos praescivit conformes fieri imagini filii sui, ut ipse sit primogenitus in multis fratribus: Rom. 8.

RA5

Ad quintum dicendum, quod spiritus sanctus dicitur persona maxime vicina nobis propter caritatem, per quam nobis omnia dona donantur; sed filius est magis nobis vicinus quantum ad congruentiam incarnationis, rationibus dictis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caritas Dei est causa incarnationis: et ideo causalitas incarnationis, quamvis sit communis tribus personis, appropriatur tamen spiritui sancto, ut infra dicitur, dist. 4: non tamen ex hoc sequitur quod spiritus sanctus debuerit incarnari.

la3 Articulus 3: Utrum pater potuit carnem assumere, et etiam spiritus sanctus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pater carnem assumere non potuerit. Quia, ut dicit Anselmus, minimum inconueniens est Deo impossibile. Sed si pater carnem assumeret, sequeretur inconueniens, ut scilicet essent in trinitate plures filii, quod in confusionem quamdam vergeret personarum.

Ergo pater carnem assumere non potuit.

AG2

Item opposita non possunt jungi in eodem, etiam per miraculum. Sed in patre est quaedam proprietas, quae dicitur innascibilitas, secundum quam dicitur non esse ex alio, cui nascibilitas opponitur.

Ergo non potuit pater de virgine nasci, quod diceretur, si carnem assumeret.

AG3

Item, ut in littera dicitur, filii missio, est ipsa incarnatio. Sed patri non convenit mitti, ut in primo Lib. Habitum est. Ergo nec incarnari potest.

AG4

Item, ab eo qui est infinitae misericordiae, semper optima expectanda sunt quae contingere possunt. Sed cum totus mundus per incarnationem unius personae melioratus sit, si etiam pater incarnaretur, multo amplius meliorabitur. Ergo si possibile est patrem incarnari, hoc expectandum est, sicut et antiqui patres incarnationem filii expectaverunt: quod est omnino absurdum.

AG5

Praeterea, non est major Dei potentia quam sua voluntas, cum utrumque sit infinitum. Sed pater nunquam voluit incarnari. Ergo nec incarnari

SC1

Sed contra, sicut dicit Anselmus, omnis necessitas et impossibilitas Deo est subjecta. Sed ei nihil est impossibile, cujus voluntati omnis impossibilitas subditur. Ergo patrem incarnari non est impossibile.

SC2

Item, eorum quae aequae distant, aequae possibilis est conjunctio. Sed humana natura aequaliter distat a tribus personis: distat enim a qualibet in infinitum. Ergo si potuit eam filius assumere, potest et pater.

SC3

Praeterea, quidquid dignitatis convenit filio, convenit et patri. Sed posse assumere carnem est dignitatis in filio. Ergo et patri attribuendum est.

CO

Respondeo dicendum, quod cum in agentibus ex libertate voluntatis, executio potentiae sequatur imperium voluntatis et ordinem rationis, considerandum est, quando potentiae divinae aliquid ascribitur, utrum attribuatur potentiae secundum se consideratae; tunc enim dicitur posse illud de potentia absoluta: vel attribuatur sibi in ordine ad sapientiam et praescientiam et voluntatem ejus: tunc enim dicitur posse illud de potentia ordinata. Ipsi ergo potentiae absolutae, cum infinita sit, necesse est attribuere omne id quod in se est aliquid, et quod in defectum potentiae non vergit. Dico autem in se aliquid esse: quia conjunctio affirmationis et negationis nihil est, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo et non homo simul acceptum, quasi in VI unius dictionis: et ideo potentia Dei ad hoc se non extendit, ut affirmatio et negatio sint simul: et eadem ratio est de omnibus quae contradictionem includunt. Dico autem in defectum potentiae vergere quae passionem potentiae important: ex defectu enim potentiae activae ad resistendum contingit quod aliquid vel corrumpatur vel dividatur, vel aliquid hujusmodi; unde et mollities impotentia naturalis dicitur propter facilem divisibilitatem; et ideo non dicimus Deum in natura divinitatis posse pati vel mori, vel aliquid hujusmodi; sicut non dicimus eum posse esse impotentem.

Huic autem potentiae absolute consideratae quando attribuitur aliquid quod vult facere et sapientia sua habet ut faciat, tunc dicitur posse illud secundum potentiam ordinatam; quando autem potentia se extendit quantum in se est ad illud quod sibi attribuitur, quamvis non habeat ejus sapientia et voluntas ut ita fiat, tunc dicitur posse illud de potentia absoluta tantum. Sed in his distinguendum est: quia in his sunt quaedam quae habent aliquid in se divinae sapientiae et bonitati repugnans inseparabiliter conjunctum, ut peccare, mentiri, et hujusmodi; et etiam ista dicimus Deum non posse: quaedam vero sunt quae de se non habent inconvenientiam ad divinam sapientiam, sed solum ad ordinem aliquem suae praescientiae, quem Deus in rebus statuit vel praevidit, secundum suam voluntatem, ut quod caput hominis sit inferius; et haec Deus potest facere, quia potest statuere alium ordinem in rebus secundum quem sit conveniens quod nunc secundum istum ordinem qui rebus inest, inconveniens videtur. Sic ergo in his quae divinae potentiae attribui possunt, est quadruplex distinctio sive ordo. Quaedam enim nec ipsi potentiae absolutae attribuuntur; unde simpliciter dicendum est, Deum ea non posse, sicut pati, et contradictoria simul esse. Quaedam vero ex se sapientiae et bonitati ejus repugnant; et ista non dicimus Deum posse nisi sub conditione, scilicet si vellet; non enim inconveniens est ut in conditionali vera antecedens sit impossibile. Quaedam vero de se repugnantiam non habent, sed solum ab exteriori; et talia absolute concedendum est Deum posse de potentia absoluta; nec sunt neganda nisi sub conditione, scilicet ut dicatur: non potest, si voluntati ejus repugnat. Quaedam vero sunt quae attribuuntur potentiae, ita quod voluntati et sapientiae ejus congruunt; et haec simpliciter dicendum est Deum posse, et nullo modo ea non posse.

Dicendum est ergo, quod patrem incarnari, non est de illis quae potentiae Dei absolutae non subduntur; cum neque contradictionem implicet, neque defectum aliquem incarnatio in persona incarnata ponat: est enim eadem dignitas patris et filii, et ratio eadem personalitatis in utroque: nec est etiam de illis quae ex se inconvenientiam habent: sed est de illis quae habent inconvenientiam propter ordinem alium a Dei sapientia institutum.

Sed filium incarnari est in quarto ordine. Et ideo simpliciter concedendum est quod pater potuit carnem assumere, et similiter spiritus sanctus, loquendo de potentia absoluta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est impossibile, ut aliquid faciat Deus, et hoc sit inconveniens; sed tamen potest facere ut illud quod modo est inconveniens secundum unum ordinem, secundum alium ordinem fiat conveniens; sicut potest carnem hoc modo formando assumere, sicut corpus viri de terra formavit: sic enim filii nomen patri non conveniret: nec etiam si pater filius diceretur, esset de se repugnantiam habens, cum secundum diversas naturas haec sibi attribuerentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum idem non possunt opposita eidem inesse; sed secundum diversa nihil prohibet. Unde quamvis patri conveniat innascibilitas secundum naturam divinam, posset tamen eidem inesse nativitas secundum naturam humanam; sicut filio secundum naturam divinam inest quod sit pater virginis cujus secundum naturam humanam est filius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod incarnatio filii dicitur missio, quia filius ab alio est. Si autem pater incarnaretur, ejus incarnatio missio dici non posset: sicut ostensio spiritus sancti in columba, missio visibilis ipsius dicitur; non autem ostensio patris in sono vocis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tres personae non sunt majoris bonitatis quam una tantum; et ideo nihil plus universo accresceret per incarnationem omnium personarum, quam de incarnatione unius tantum; unde fuisset superfluum; et ideo quamvis sit possibile patrem incarnari, non tamen est expectandum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potentia Dei non est major quantum ad essentiam quam voluntas; tamen ad plura objecta se extendit potentia quam voluntas; unde non sequitur, si aliquid Deus non vult, quod illud absoluta potentia non possit.

¶a4 Articululus 4: Utrum pater et filius et spiritus sanctus possit eadem numero naturam assumere.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pater et spiritus sanctus non possunt unam et eadem numero naturam assumere. Primo per hoc quod dicit Anselmus in Lib. De incarnatione verbi, quod plures personae non possunt assumere unum eundemque hominem. Sed si unam naturam assumerent, unus homo assumptus esset a pluribus personis. Ergo primum est impossibile.

AG2

Item, assumptio humanae naturae terminatur ad aliquam unionem. Non autem ad unionem in natura: quia oporteret vel alteram tantum remanere, sicut patet in conjunctione cibi ad cibatum; vel etiam neutrum, ut patet in conjunctione elementorum. In incarnatione vero utraque natura manet, ut Damascenus dicit, et sic patet quod non potest esse unio in natura. Ergo oportet quod terminetur ad unionem in persona. Non ergo possunt esse plures personae unam naturam assumptas.

AG3

Praeterea, ut Damascenus dicit, in incarnatione unius et unitum communicant sibi sua idiomata, ut quidquid dicitur de filio hominis possit dici de filio Dei. Ergo si eadem natura humana a tribus personis assumpta esset, demonstrato illo homine, possemus eum dicere filium Dei, et quidquid de filio Dei dicitur; et e converso filium Dei esse hunc hominem, et natum de virgine, et hujusmodi omnia. Sed stante eadem positione, possemus dicere, quod hic homo esset pater.

Ergo esse patrem, et quidquid est patris, posset praedicari de filio Dei; quod manifeste confusionem induceret personarum.

AG4

Praeterea, tres personae distinguuntur relationibus.

Ergo quod attribuitur alicui personae primo et per se ratione ejus quod ad alterum est, nullo modo tribus personis potest esse commune.

Sed humanam naturam assumere convenit filio secundum id quod ad alterum est: quia primo et per se convenit personae, naturae autem prout est in persona. Ergo assumere hanc naturam non potest esse commune tribus personis.

AG5

Praeterea, ut in 1 Lib. Dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 1, omnis quidditas vel natura quae non est suum esse, dividitur secundum divisionem suppositorum in ea subsistentium, quia esse habet secundum quod in supposito est. Sed humana natura est quidditas vel natura quae non est suum esse: hoc enim solius Dei est. Ergo oportet quod dividatur secundum esse ad divisionem suppositorum in ea subsistentium. Sed si tres assumerent humanam naturam, essent tria supposita in humana natura subsistentia. Ergo essent tres humanae naturae: non ergo una numero humana natura a tribus personis assumi potest.

AG6

Praeterea, si tres personae unam naturam humanam assumerent, aut essent unus homo, aut plures. Sed non plures, quia non haberent nisi unam animam et unum corpus. Ergo esset unus homo, et posset demonstrari: iste homo est pater et filius et spiritus sanctus. Sed ille homo non potest supponere nisi personam patris vel filii vel spiritus sancti. Ergo persona patris esset pater et filius et spiritus sanctus, vel persona filii, vel persona spiritus sancti; quod est impossibile. Ergo impossibile est talem assumptionem esse.

SC1

Sed contra, humanae naturae convenit esse assumptibilem secundum quod est ad imaginem Dei.

Sed eadem numero humana natura est ad imaginem trium personarum. Ergo humana natura eadem numero a tribus assumi potest.

SC2

Praeterea, major est distantia diversarum potentialium animae ad invicem (quae etiam in absolutis distinguuntur) quam divinarum personarum quae distinguuntur solum in eo quod ad alium est. Sed anima unitur eidem membro

secundum diversas potentias: quod patet, quia organa aliorum sensuum sunt etiam organa tactus, qui per totum corpus diffunditur. Ergo et Deus potest uniri homini, ita quod tres personae unam naturam humanam assumant.

SC3

Praeterea, eorum quae magis conveniunt, facilius est unio. Sed humana natura assumpta a filio non minus convenit cum patre, sed etiam magis quam aliqua alia. Ergo si pater potuit assumere aliam humanam naturam, ut dictum est qu. 1, art. 2, multo magis eandem.

CO

Respondeo dicendum, quod tres personas divinas assumere unam humanam naturam in unitate unius personae, est impossibile, quia contradictionem implicat. Cum enim unio Dei et hominis non possit fieri in natura, ut infra, distin. 5, probabitur, oportet quod fiat in persona, ut scilicet sit eadem personalitas assumentis et assumpti; unde ponere unam personam ex parte assumpti et tres ex parte assumentis est impossibile. Et non potest etiam similiter esse una unitate unius hypostasis vel suppositi, ad minus quantum ad secundam opinionem, quae ponitur infra dist. 6, quae ponit unionem non tantum in persona, sed etiam in supposito et hypostasi. Sed quod natura assumpta a tribus personis sit una unitate singularis naturae, non est impossibile, loquendo de potentia absoluta; quamvis non sit congruum secundum ordinem divinae sapientiae; cum unius personae incarnatio ad reparationem mille mundorum sufficiat.

Dico autem unitatem singularis naturae, si assumeretur unum corpus et una anima sibi unita, ex quorum unionem una humanitas resultaret, ut sic tres personae in una natura assumpta convenirent sicut conveniunt in natura aeterna.

Quidam vero e converso contrariam opinionem tenent; et secundum utramque potest ad objecta responderi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus ibi accipit unum hominem, unam personam humanam: hoc enim est impossibile ei quod ponitur tres personas assumentes esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod assumptio illa terminaretur ad aliquid unum in persona, non ita quod uni tantum personae uniretur, sed quia a qualibet trium personarum assumeretur in unitatem personae, ut non esset alia persona hominis assumpti a tribus personis patris et filii et spiritus sancti, quasi homo per se, in quantum homo, sit persona; esset tamen alia persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, humanitatem eandem assumentium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod communicatio idiomatum intelligitur respectu alterius naturae; unde praedicta positione facta, hic homo non communicaret filio idiomata patris, sed solum idiomata humanae naturae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra in primo libro dictum est, in divinis duplex est communitas, rei et rationis. Communitate rei nihil est ibi commune nisi absolutum; sed communitate rationis est ibi commune hoc nomen persona, vel relatio: et ita per hunc modum communitatis potest communiter convenire patri et filio et spiritui sancto ut unusquisque eorum trahat humanam naturam eandem numero in unitatem personae suae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod tres personae non distinguuntur secundum esse; immo earum est unum esse, vivere et intelligere, cum esse non nisi ad essentiam pertineat; et ideo non oporteret quod natura humana a tribus personis assumpta secundum esse multiplicaretur, sicut multiplicatur in tribus personis humanis, quarum non est unum esse.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum termini substantivi significantur vel consignantur pluraliter ex unitate seu pluralitate formae signatae, dicerentur tres unus homo, si unam humanam naturam assumpsissent, sicut propter unam naturam divinam dicuntur unus Deus: et sicut dicitur tota trinitas unus solus verus Deus, secundum Augustinum, et baruch 3, 36: hic est Deus, et non aestimabitur alius ab illo; ita posset dici: iste solus homo, est pater et filius et spiritus sanctus; et tunc iste terminus homo supponeret rem humanae naturae sine distinctione trium personarum, sicut iste terminus Deus supponit in praedictis locutionibus rem naturae divinae indistincte; et haec est suppositio sua naturalis, et quasi termini communis respectu trium personarum; suppositio autem qua supponit pro patre vel filio, est sibi accidentalis, et quasi termini discreti.

RC

Ad ea quae in oppositum objiciuntur, secundum alios potest responderi, quod ad unitatem naturae sequeretur aliquo modo unitas suppositi secundum eos; et hoc esse non potest, ut dictum est, in corpore hujus articuli.

¶a5 Articulus 5: Utrum una persona possit assumere duas humanas naturas.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod una persona non possit duas humanas naturas assumere.

Natura enim communis non multiplicatur nisi secundum pluralitatem suppositorum. Sed una persona est tantum unum suppositum, ut infra, dist. 6, quaest. 1, art. 1, patebit. Ergo non potest in una persona esse duplex natura ejusdem speciei.

AG2

Item, si filius Dei assumeret plures humanas naturas, vocaretur secundum unam naturam Jesus, et secundum aliam Petrus; inde sic. Supposito filio Dei, supponitur Jesus: et eadem ratione, supposito filio Dei, supponitur Petrus. Ergo supposito Jesu, supponitur Petrus: ergo haec est vera: Jesus est Petrus. Sed impossibile est quod duorum hominum unus de alio praedicetur. Ergo Jesus et Petrus non sunt duo homines. Sed impossibile est duas humanas naturas numero differentes esse nisi per hoc quod sunt in duobus hominibus. Ergo in Jesu et Petro non erunt duae humanae naturae, sed una tantum: ergo ad hanc positionem quod filius Dei duas humanas naturas assumpsit, sequitur suum contrarium, scilicet quod sit una tantum natura humana assumpta: ergo positio illa est impossibilis.

AG3

Praeterea, plus distat natura humana a divina quam una humana natura ab alia. Sed quamvis Dei filius subsistat in duabus naturis, divina scilicet et humana, non tamen duo, sed unus, et unum est. Ergo etsi subsisteret in duabus naturis humanis assumptis, non tamen duo homines dici posset; ergo nec essent duae humanae naturae; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, si filius Dei duas humanas naturas assumpsisset, secundum quarum unam diceretur Petrus, et secundum aliam Jesus; oporteret quod de Jesu et Petro hoc verbum sum, es, est, singulariter praedicaretur: quia utrumque esset unum suppositum. Sed de patre et filio praedicatur pluraliter, ut patet joan. 10, 30: ego et pater unum sumus. Ergo major est unitas aliqua quam unitas trium personarum: quod est impossibile: ergo et positio praedicta.

AG5

Praeterea, negatur haec propositio: filius Dei assumpsit hominem, ne videatur personam assumpsisse. Sed sicut filius Dei non assumpsit personam, ita filius Dei non est duae personae. Ergo nullo modo potest dici, quod filius Dei sit duo homines. Hoc autem sequitur si duas humanas naturas assumpsit. Ergo est impossibile.

SC1

Sed contra, quidquid potest pater, potest filius.

Sed pater potest aliam humanam naturam assumere ab ea quam filius assumpsit. Ergo et filius potest aliam assumere ab ea quam assumpsit.

Ergo una persona potest plures assumere naturas.

SC2

Praeterea, majoris bonitatis et dignitatis ostensiva est unio qua filius Dei humanam naturam in unitatem personae assumpsit, quam illa qua mentem hominis per gratiam sibi unit. Sed haec secunda unio quae est per gratiam, non est filii ad unum tantum, sed ad multos, quia sapientia in animas sanctas se transfert; Sap. 7. Cum ergo bonum sit diffusivum et communicativum, videtur quod illa unio quae est in unitate personae, possit esse in persona filii ad multas humanas naturas.

SC3

Praeterea, potentia filii per incarnationem in nullo minorata est. Sed filius ante incarnationem poterat humanam naturam aliam ab ea quam assumpsit, assumere. Ergo et nunc potest: et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod hoc fere ab omnibus conceditur, quod una persona divina potest plures humanas naturas assumere; et rationabiliter.

Non est enim contra rationem divinae personae quod ipsa in pluribus naturis subsistat; alias non potuisset fieri unio divinae et humanae naturae in una persona filii. Si autem esset contra rationem personae ut in pluribus quam in duabus naturis subsisteret, hoc non posset contingere nisi ita quod tota facultas unius personae quae in pluribus naturis subsisteret, per naturam secundam advenientem terminaretur, et quodammodo impleretur; quod est impossibile: quia natura assumpta adveniens nullo modo commensurabilis est virtuti divinae personae, cum distet ab ea sicut finitum ab infinito. Unde sicut Deus potest semper novas creaturas condere quia ejus potentia per creaturas non exhauritur; ita etiam filius potest, qualibet natura assumpta, iterum aliam assumere: quia potestas assumendi per naturam assumptam non terminatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod natura ab eodem habet ut individuetur et dividatur: unde cum principium individuationis sit materia aliquo modo sub dimensionibus terminatis considerata, ex ejusdem divisione humana natura dividitur et multiplicatur.

Unde si assumpsisset duo corpora et duas animas, duas humanas naturas assumpsisset; non tamen sequeretur quod essent duo supposita, vel duae hypostases: non enim materia quolibet modo divisa constituit diversitatem suppositorum, sed solum quando utrobique invenitur esse discretum, et subsistens per se: unde non potest dici, quod duae manus sunt duae hypostases; sed conveniunt in eadem hypostasi hominis. Ita etiam et duae humanae naturae, quia non haberent esse discretum, sed unitum in una persona filii Dei, non esset naturarum illarum divisio secundum duo supposita, sed solum per divisionem materiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod stante praedicta positione, Petrus et Jesus non sunt duo supposita, sed unum; et haec est vera: Petrus est Jesus; et tamen Petrus et Jesus non sunt unus homo, sed duo homines: singularitas enim et pluralitas termini substantivi attenditur secundum unitatem vel pluralitatem naturae signatae per terminum, et non secundum unitatem vel pluralitatem suppositorum: quamvis enim pater et filius et spiritus sanctus sint tria supposita, tamen propter unitatem divinae naturae, quam significat hoc nomen Deus, dicuntur unus Deus. Ita e contrario, quamvis Jesus et Petrus essent unum suppositum, tamen propter pluralitatem naturarum assumptarum dicerentur duo homines; sed diversitas naturarum, manente unitate suppositi, non impediret quin de se invicem praedicarentur: quia identitas suppositi sufficeret ad veritatem praedicationis.

RA3

Ad tertium dicendum quod humana natura assumpta habet quantum ad aliquid rationem accidentis: quamvis, simpliciter loquendo, unio non sit accidentalis, ut infra, dist. 6, quaest. 3, art. 2, patebit: et ideo propter assumptionem illius naturae, Dei filius non potest dici duo, sicut nec socrates potest dici duo propter humanitatem et albedinem.

Sed si filius Dei assumeret duas humanas naturas, quamvis utraque illarum haberet rationem accidentis in comparatione ad naturam divinam, tamen neutra haberet rationem accidentis in comparatione ad alteram; et ita plures homines, et non unus homo diceretur; sicut albus et musicus magis possunt dici duo, quam homo et albus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut est in divinis personis quod propter unitatem essentiae et pluralitatem personarum, quidquid ibi praedicatur ad essentiam pertinens, praedicatur singulariter, ut cum dicitur, pater et filius sunt unus Deus; quod vero ad personam pertinet, pluraliter praedicatur, ut pater et filius sunt personae: ita e contrario esset hic: quia quidquid ad naturam pertinet, praedicaretur pluraliter; quod vero ad personam, singulariter.

Et quamvis summa sit unitas trium personarum propter essentiae simplicitatem, non est tamen inconveniens ut pater et filius ad invicem non habeant aliquam unitatem quae in creatura aliqua invenitur, scilicet personalem, cum sint vere particulariter distincti. Tamen sciendum, quod hoc verbum sum, es, est, non solum pluraliter praedicatur propter pluralitatem suppositorum realiter distinctorum, sed etiam propter pluralitatem suppositorum locutionis. Dicimus enim in divinis, quod persona et essentia sunt sic vel sic, quamvis persona et essentia ibi nullo modo realiter differant.

Multo ergo magis praedicaretur hoc verbum sum, es, est, de Jesu et Petro pluraliter, cum differrent secundum rem propter diversitatem naturarum; quamvis non sint diversa supposita.

RA5

Ad quintum dicendum, quod terminus in praedicto positus tenetur formaliter, quod non est necessarium de termino ad quem terminatur actus alicujus verbi; et ideo cum dicitur, Dei filius est duo homines, importatur pluralitas formarum seu naturarum; cum autem dicitur, filius Dei assumpsit hominem, ly hominem non tenetur formaliter: unde magis stat pro supposito hominis quam pro natura suppositi; et ideo non est simile.

EX

Plenitudo temporis. Sciendum, quod tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multis de causis. Primo propter perfectionem universi, quia tunc ad maximam completionem universum venit quando omnes creaturae in homine ad suum principium redierunt, humana natura a Deo assumpta; sicut ponitur Ephes. 1, 10: in dispensatione plenitudinis.

Secundo propter abundantiam gratiae quae tunc propalata est: joan. 1, 16: de plenitudine ejus omnes accepimus. Tertio propter adimpletionem legis: Matth. 5, 17: non veni solvere legem, sed adimplere. Quarto propter magnitudinem ejus quod in illo tempore accidit: quia in illo tempore natus est Dominus temporis, et ita factum est aliquid majus tempore, quod tempus implevit. Quinto, quia tempore illo impletum est quod Deus ab aeterno praevidebat, et quod ante per suos prophetas praedixerat; Roman. 1.

Factum de muliere. Contra. In symbolo dicitur: genitum, non factum.

Praeterea, mulier corruptionem importat. Sed Christus de incorruptissima virgine natus est. Ergo inconvenienter dicitur: factum de muliere.

Sed dicendum ad primum, quod filius Dei secundum divinam naturam nullo modo factus est, sed genitus: sed secundum humanam naturam quam assumpsit, creatura quaedam est. Non tamen Christus potest dici proprie factus simpliciter loquendo: sed dicitur filius Dei factus homo.

Ad secundum dicendum, quod mulier ponitur hic ad designationem sexus, et non ad designandum corruptionem; sicut costa assumpta de Adam dicitur formata in mulierem, quamvis eva tunc virgo sit facta.

Factum sub lege. Sed contra. 1 Tim. 1, 9: justo lex non est posita. Sed Christus fuit justissimus.

Ergo non est factus sub lege.

Sed dicendum, quod aliquid dicitur esse sub lege tripliciter. Vel quantum ad motivum: et hoc modo sunt sub lege quasi compressi et coacti illi qui timore poenae quam lex infligit, praecepta legis custodiunt: et hoc modo justus non est sub lege, quia amore justitiae operatur, etiam si nulla sit lex, ut dicitur Rom. 2. Alio modo dicitur quis sub lege esse quantum ad causam: et sic omnes in peccato nati sub lege sunt: quia propter peccatum tollendum

sacramenta legis instituta sunt. Alio modo dicitur aliquis esse sub lege quantum ad observationem legis; et hoc modo Christus factus est sub lege: quia sacramenta et praecepta legis implevit, non necessitate, sicut alii, sed sola voluntate.

Ut eos qui sub lege erant redimeret. Contra, 1 Tim. 12, 4: qui vult omnes homines salvos fieri: et ita non solum ad redimendum Iudaeos, qui erant sub lege, sed etiam ad redimendum alios venit.

Sed dicendum, quod quamvis venerit ad redemptionem totius humani generis, tamen quodam speciali modo operatus est ad redemptionem filiorum Israel, quia eis personaliter praedicavit; unde Matth. 15, 24: non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel: et per eos verbum vitae diffusum est inter gentes; isa. 27: qui egredientur impetu a Jacob, et implebunt faciem orbis semine.

Haec est mulier evangelica, de qua Luc. 15.

Sciendum, quod divina sapientia mulier dicitur, non propter fragilitatem, sed propter fecunditatem: Eccli. 24: a generationibus meis adimplemini.

Nec eandem trinitatem in specie columbae descendisse super Jesum. Sed contra. In illa columba nihil fuit quod non toti trinitati esset commune; cum non sit assumpta in unitatem alicujus personae, quia eam communi operatione tota trinitas fecit; et in ea tota trinitas fuit, sicut in ceteris creaturis per essentiam, praesentiam, et potentiam; et ita videtur quod ad totam trinitatem pertineat.

Sed dicendum, quod illa columba potest considerari dupliciter. Vel in quantum est res quaedam, sive fuerit animal, sive fuerit tantum similitudinem animalis habens; et sic ad totam trinitatem pertinet, ut communis effectus; vel secundum quod est signum; et hoc modo tantum ad spiritum sanctum pertinet, cujus invisibilis missio per adventum columbae designatur et de hac missione visibili: et aliis dictum est in 1 Lib., dist. 16.

|+d2.q1 Distinctio 2, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de incarnatione ex parte assumentis, in ista parte determinat ex parte naturae assumptae; et dividitur in tres partes: in prima ostendit quid sit assumptum; in secunda quale fuerit illud assumptum, dist. 3: quaeritur etiam de carne verbi, an priusquam conciperetur, obligata fuerit peccato; in tertia ostendit quo agente id quod assumptum est, formatum sit, dist. 4: cum vero incarnatio verbi operatio vere sit patris et filii et spiritus sancti, investigatione dignum nobis videtur, quare in Scriptura spiritui sancto hoc opus saepius tribuatur. Prima dividitur in duas partes: in prima ostendit quid sit assumptum, quia humana natura integra, ex partibus suis, scilicet corpore et anima constans; in secunda determinat ordinem assumptionis, ibi: assumpsit ergo Dei filius carnem et animam. Prima dividitur in duas partes: in prima ostendit naturam humanam integram assumptam esse ratione suarum partium; in secunda, ratione naturalium proprietatum, ibi: totam igitur hominis naturam... Assumpsit Deus.

Circa primum tria facit: primo ostendit omnes partes humanae naturae assumptae esse per hoc quod humana natura assumpta est; secundo ostendit quod per humanam naturam significantur omnes partes ejus, scilicet anima et corpus, ibi: quod autem humanae naturae sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus; tertio excludit quorundam errorem, ibi: errant igitur qui nomine humanitatis non substantiam sed proprietatem quamdam a qua homo nominatur significari contendunt.

Assumpsit ergo Dei filius carnem et animam.

Hic ostendit quomodo partes humanae naturae assumptae sunt; et dividitur in duas partes: in prima inquirunt ordinem naturae; in secunda inquirunt ordinem temporis, ibi: si autem quaeritur utrum verbum carnem simul et animam assumpserit etc..

Circa primum tria facit: primo ostendit ordinem naturae, ostendens carnem esse assumptam mediante anima; secundo ostendit modum illius unionis esse inexplicabilem, ibi: illa autem unio inexplicabilis est adeo ut etiam joannes ab utero sanctificatus se non esse dignum fateatur solvere corrigiam calceamenti Jesu; tertio excludit quorundam errorem, ibi: non sunt ergo audiendi qui non verum hominem filium Dei suscepisse dicunt.

Hic est duplex quaestio: prima de ipso assumpto; secunda de ordine assumptionis.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum natura humana prae aliis sit assumptibilis; 2 in quo assumi debuit; 3 quid in humana natura assumi debuit.

|a1 Articulus 1: Utrum natura humana sit prae aliis assumptibilis.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod humana natura non sit magis assumptibilis quam creatura irrationalis. Sicut enim dicit Augustinus ad volusianum, in rebus mirabilibus tota ratio facti est potentia facientis. Sed omnium mirabilium mirabilius est creaturam assumi in unitatem personae increatae. Ergo tota assumptibilitatis

ratio est ex potentia ejus qui assumptionem facit. Sed cum illa potentia sit infinita, ex parte ipsius aequaliter est humanam naturam, vel etiam irrationalem naturam assumere. Ergo non magis dicenda est humana natura assumptibilis quam natura irrationalis.

AG2

Praeterea, sicut in humana natura est similitudo Dei ratione imaginis; ita in creatura irrationali est similitudo Dei ratione vestigii. Sed similitudo et convenientia aliquorum ad invicem, est causa unibilitatis ipsorum. Ergo sicut humana natura unibilis est Deo; ita et creatura irrationalis.

AG3

Praeterea, illud videtur esse simillimum alteri in quo maxime proprietates alterius repraesentantur.

Sed, sicut dicit dionysius, in igne inter omnia corporalia magis divinae proprietates repraesentantur: et idem dicit de radio solari. Ergo istae creaturae videntur Deo simillimae; et ita etiam ei magis unibiles quam humana natura.

SC1

Sed contra, nobilioris doni nobilior creatura est capax. Ergo ad istud donum, quod est nobilissimum inter dona nobilioris naturae, inferior natura capacitatem non habet. Sed humana natura est nobilior creatura irrationali. Cum ergo inter omnia quae humanae naturae sunt collata, assumptio ipsius in unitatem divinae personae sit nobilissimum; videtur quod hujus creatura irrationalis capax non sit, et ita non erit assumptibilis.

CO

Respondeo dicendum, quod assumptibile dicitur quod potest assumi. Cum autem dicitur, creatura potest assumi, non signatur aliqua potentia activa creaturae: quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personae. Similiter non signatur etiam potentia passiva naturalis creaturae, quia nulla potentia passiva naturalis est in natura cui non respondeat potentia activa alicujus naturalis agentis. Unde relinquitur quod dicat in creatura solam potentiam obedientiae, secundum quam de creatura potest fieri quicquid Deus vult, sicut de ligno potest fieri vitulus, Deo operante. Haec autem potentia obedientiae correspondet divinae potentiae, secundum quod dicitur, quod ex creatura potest fieri quod ex ea Deus facere potest.

Sed potentia Dei dupliciter consideratur: vel ut absoluta, vel ut ordinata. Quod qualiter intelligendum sit, ex dictis, 1 dist., qu. 2 art. 3, patet. Loquendo autem de potentia Dei absoluta, Deus potest assumere quamcumque creaturam vult. Unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam altera. Loquendo autem de potentia ordinata, illam creaturam assumere potest quam congruit eum assumere ex ordine suae sapientiae.

Unde illa creatura dicitur assumptibilis in qua hujusmodi congruitas invenitur. Invenitur autem in humana natura congruitas prae aliis quantum ad tria, quae in assumptione requiruntur. Primo quantum ad similitudinem unibilium: in humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali: quia homo secundum quod habet mentem, ad imaginem Dei factus dicitur; cum in creaturis irrationalibus non nisi similitudo vestigii invenitur; et etiam quantum ad quaedam in ea est divina similitudo magis quam in angelica natura, ut post dicitur. Secundo quantum ad terminum assumptionis; terminatur enim assumptio ad unitatem personae; personalitas autem non invenitur in irrationalibus naturis, cum persona sit rationalis naturae individua substantia, ut boetius dicit. In Angelis vero est quidem persona, sed non secundum originem distincta; cum unus Angelus ab alio non trahat originem. In humana vero natura est persona distincta etiam secundum originem; et ideo convenientissime humana natura in unitatem divinae personae assumitur; quae distinguuntur secundum relationem originis. Tertio quantum ad finem assumptionis. Si enim perfectio universi dicatur assumptionis finis praecipuus, ut quidam dicunt, nulla natura particularis assumi potuisset, per quam ita universum perfici posset sicut per assumptionem humanae naturae: tum quia homo est ultima creaturarum, quasi ultimo creatus, cujus natura assumpta, ultimum est conjunctum primo principio per modum circuli, quae est figura perfecta ex eo quod additamentum non recipit: tum etiam quia in homine quodammodo omnes naturae confluunt: quia cum omnibus creaturis aliquid commune habet, ut dicit Gregorius; unde homine unito, quodammodo omnis creatura unita est. Si vero finis assumptionis ponatur liberatio a peccato, sic etiam sola humana natura congrue assumi potuit: quia in irrationali creatura peccatum non erat; in angelica vero erat quidem peccatum, sed irremediabile, ut patet ex dictis in 1 dist., qu. 1, art. 2; in homine vero erat remediabile; et ideo solam humanam naturam congruum fuit assumere; et sic ea reparata, creatura irrationalis, quae propter ipsius peccatum quodammodo deteriorata dicitur, secundum quod in usum hominis cedit, restaurata est.

RA1

Ad primam ergo quaestionem dicendum, quod Deus de potentia absoluta creaturam irrationalem assumere potuit. Nec impedit quod creatura irrationalis personalitatem non habet: quia personalitas non debetur etiam humanae naturae assumptae ratione sui, ut infra patebit, dist. 6, quaest. 1, art. 1 et 2, sed ratione assumptis; unde non est ibi nisi personalitas increata. Et praeterea quamvis in natura irrationali non invenitur persona, invenitur tamen in ea hypostasis et suppositum.

Unio autem non tantum facta est in persona, sed etiam in hypostasi et supposito. Sed congruum non erat ut assumeretur, et praecipue quia natura assumpta maxime beatificatur, ut in psalm. 64, 5, dicitur: beatus quem elegisti et assumpsisti; beatitudinis vero, quae in actu mentis consistit, creatura irrationalis particeps esse non potest.

Unde patet responsio ad primam objectionem, quae procedit de potentia absoluta, et non de potentia ordinata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad congruitatem assumptibilitatis requiritur similitudo imaginis, quia per hanc creatura rationalis particeps est divinae beatitudinis. Unde ad hanc congruitatem non sufficit similitudo vestigii, qualis in creaturis irrationalibus invenitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod duplex est similitudo creaturae ad Deum. Una secundum participationem alicujus divinae bonitatis sicut ab eo vivente omnia vitam participant: et sic creatura rationalis in qua invenitur esse, vivere et intelligere, maxime Deo assimilatur; et haec similitudo requiritur ad assumptibilitatem. Alia similitudo est secundum proportionem, ut si dicatur similitudo inter Deum et ignem, quia sicut ignis consumit corpus, ita Deus consumit nequitiam; et haec similitudo requiritur in figurativis locutionibus, et appropriationibus: quam dionysius in secundo cap.

Cael. Hierarch. Vocat dissimilem similitudinem: et de hac similitudine procedit objectio.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod angelica natura non sit minus assumptibilis quam natura humana. Deus enim propter suam misericordiam humanam naturam assumpsit, ut humanae miseriae subveniret.

Sed sicut est miseria in humana natura, ita etiam in angelica. Cum ergo summa misericordia sit omni miseriae subvenire, videtur quod angelica sit natura assumptibilis sicut et humana.

AG2

Praeterea, ea quae magis sunt similia, facilius uniuntur. Sed angelica est divinae similior quam natura humana, quia, ut dicit Gregorius, quanto in Angelo natura est subtilior, eo magis imago Dei in illo insinuat expressa. Ergo angelica natura est magis assumptibilis quam humana.

SC1

Sed contra, assumptio humanae naturae ideo facta est, ut peccato hominis remedium praeberet.

Sed peccatum Angeli est irremediabile, ut supra, Lib. 2, dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est. Ergo angelica natura non est assumptibilis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum est, quod de absoluta potentia loquendo, Deus potuit angelicam naturam assumere; sed natura angelica non habebat aliquam congruentiam ut assumeretur, praecipue propter duo. Primo, quia ejus peccatum non erat remediabile. Secundo, quia non decet ut aliquam perfectionem creaturae Deus assumendo auferat. Personalitas autem quaedam perfectio creaturae est. Sed si natura assumpta personalitatem propriam haberet post assumptionem, non posset esse unio in persona, quia essent duae personae; unde oportet quod id quod assumptum est, personalitatem non habeat, natum tamen habere.

In angelica autem natura non invenitur potentia ad personalitatem sine actu, cum non per generationem procedat in esse; et ideo non fuit congruum ut angelica natura assumeretur.

RA1

Ad primum ergo, cum opponitur quod angelica natura est Deo similior quam humana, dicendum quod verum est, si natura divina in se absolute consideretur; si autem consideretur secundum quod est in personis per relationes originis distinctis, sic magis convenit cum homine, ut dictum est. Similiter etiam si consideretur secundum quod est exemplar totius creaturae; in homine enim invenitur similitudo cum qualibet creatura, ut dictum est, non autem in Angelo. Similiter etiam si consideretur in quantum gubernat universum: sicut enim Deus totus est in qualibet parte universi per essentiam, praesentiam, et potentiam; sic et anima in qualibet parte corporis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod causa miseriae Angelorum, idest peccatum, remedium non habet; et ideo nec eorum miseriae congrue subveniri potest.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod totum universum sit magis assumptibile quam humana natura. Effectus enim universalis maxime causae universali assimilatur.

Sed universum est effectus universalis Dei qui universalis causa est. Ergo universum Deo magis assimilatur quam humana natura, quae est quidam particularis effectus: et ita est magis assumptibile.

AG2

Praeterea, per assumptionem consummatio totius universi est perfecta. Sed magis esset universum perfectum si omnes partes ejus essent assumptae.

Ergo universum est magis assumptibile.

SC1

Sed contra, ex hoc est aliquid assumptibile Deo quod ad imaginem Dei est. Sed non potest dici quod totum universum sit ad imaginem, nisi forte poneretur universum animatum anima rationali, sicut Platonici posuerunt, quod a fide alienum est.

Ergo universum non est assumptibile.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod alicui toti potest convenire aliquid dupliciter: vel ratione partis, sicut homo dicitur canus propter capillos; vel ratione sui, quod scilicet ipsi toti primo convenit; et hoc est, ut in 6 physic.

Probat, quod convenit toti, et omnibus ejus partibus. Universum ergo potest assumi dupliciter: vel ratione partis; et sic assumptibile fuit, et assumptum est humana natura assumpta: vel ratione sui; et sic assumi non potuit, quia non omnes partes ejus assumptibiles erant, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod quamvis Deus sit causa universalis, est tamen maxime simplex; et ideo cum eo magis convenit universalis effectus unitus, scilicet humana natura, in qua omnes naturae congregantur quodammodo, quam effectus universalis non simpliciter unitus, sicut est universum, ex cujus partibus non efficitur unum simpliciter, cum remaneant distinctae in actu.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non decet in omnibus partibus universi eandem perfectionem esse; et ideo magis congruum fuit ut una parte universi assumpta, in totum universum perfectio redundaret.

¶a2 Articulus 2: Utrum filius Dei humanam naturam assumere debuit.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius Dei humanam naturam assumere debuit in omnibus suppositis humanae naturae. Quia, ut Damascenus dicit, quod est inassumptibile est incurabile. Sed humana natura curabilis est in omnibus suis suppositis.

Ergo in omnibus assumi debuit.

AG2

Praeterea, bonum est diffusivum et communicativum sui, ut ex dionysio patet.

Cum ergo Deus sit summe bonus, et maxime in incarnatione suam bonitatem ostenderit, videtur quod naturam quae assumptibilis erat, communiter in omnibus suis suppositis assumere debuerit.

AG3

Praeterea, Christus venit ad satisfaciendum praecipue pro peccato naturae, quod per unum hominem in mundum intravit. Sed id quod naturae secundum se debetur, debetur communiter et aequaliter in omnibus suis suppositis. Ergo filius Dei naturam humanam in omnibus suis suppositis assumere debuit.

AG4

Sed contra, filius Dei ad hoc carnem assumpsit, ut pro nobis satisfaciendo principium humanae salutis esset. Cum ergo principium in quolibet genere unum inveniatur, videtur quod in uno tantum supposito humanam naturam assumere debuit.

CO

Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod non fuit decens quod humanam naturam in omnibus suis suppositis assumeret: et hoc propter quatuor rationes. Primo, quia omnia supposita humanae naturae non reducerentur ad plus quam ad tria supposita. Cum enim assumens et assumptum uniantur in eodem supposito, non possent esse plura supposita naturae assumptae quam naturae assumentis. Secundo propter finem assumptionis: est enim ad reparationem humani generis ordinata per modum cujusdam mediationis inter Deum et hominem. Mediator autem qui unitatem pacis facere intendit, unus congrue debet esse. Tertio propter unitatem ipsius assumentis: sicut enim decuit ut divina natura tantum in uno supposito incarnaretur, ita decuit ut una natura individua assumeretur: sic enim unius ad unum decenter facta est conjunctio. Quarto propter dignitatem ipsius filii incarnati, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, Rom. 8, 29, in spiritali generatione, sicut etiam est primogenitus creaturae in rerum emanatione ab uno principio. Haec autem primogenitura sibi non competeret, si plures numero humanae naturae assumptae essent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per incarnationem proprie assumitur natura, ut infra patebit: proprie etiam et primo curatur peccatum naturae. Unde si aliqua natura assumptibilis non est, curabilis non est. Non tamen oportet ut si haec natura individua non assumitur, quod suppositum hujus naturae non curetur: quia per hoc quod natura in aliquo individuo assumpta est, praeparatur curatio omnibus qui similem naturam habent; sicut e contra per hoc quod una persona infecit naturam humanam quae in ipso erat, in omnes homines peccatum transmisit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas divina, quae in creatione rerum se manifestat, omnibus se communicat, non tamen aequaliter; ita etiam prout se in incarnatione manifestat, praecipue quantum ad dilectionem humani generis, omnibus se communicat, non tamen eodem modo et aequaliter, sed uni per gratiam unionis, aliis per gratiam adoptionis, qui gratiae non repugnant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid debetur humanae naturae dupliciter: vel ut sibi essentielle, et hoc invenitur communiter in omnibus naturam habentibus humanam; vel ut superadditum essentialibus principiis, sive sit per gratiam acceptum, sive operibus acquisitum; et hoc non invenitur communiter in omnibus naturam habentibus: unde ratio non procedit.

RA4

Quartum concedimus.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuerit assumere naturam humanam in aliquo ex stirpe Adae generato.

Sicut enim dicit apostolus ad Hebr. 7, talis decebat ut nobis esset pontifex qui esset segregatus a peccatoribus. Sed magis esset segregatus a peccatoribus, si de stirpe peccatorum carnem non assumpsisset. Ergo non debuit carnem assumere de stirpe Adae.

AG2

Praeterea, peccatum originale est peccatum naturae, et non personae, nisi per accidens. Non ergo requiritur ad satisfactionem, nisi quod aliquis sit de humana natura. Sed si aliquis homo fieret non de stirpe Adae, constat quod ad humanam naturam pertineret. Ergo congrue pro natura humana satisfacere posset.

AG3

Sed contra, medicina in loco vulneris debet apponi. Sed humana natura est vitata tantum in his qui ex genere Adae descendunt, in quo omnes moriuntur, 1 corinth. 15. Ergo in aliquo ad ejus stirpem pertinente, natura humana assumi debuit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod non fuit decens ut aliunde quam de stirpe Adae, filius Dei humanam naturam assumeret, praecipue propter tria. Primo ad servandum justitiam satisfactionis. Si enim de genere Adae non fuisset, ad eum non pertineret pro peccato Adae satisfacere.

Secundo ad perfectam reintegrationem dignitatis Adae, qui hoc habuit ut ipse et suum genus nulla alia creatura indigeret, quasi sustentante et salvante: et hoc generi ejus redditum non fuisset, si redemptus fuisset per aliquem qui ad genus ejus non pertineret. Tertio ad servandum dignitatem specialiter ipsius Adae, qui in hoc quodam modo imaginem Dei singulariter habuit, ut sicut Deus, cum sit ens primum, omnium entium principium est per creationem; ita etiam Adam, cum sit primus homo, est principium omnium hominum per generationem; quod sibi deperiret, si Christus non de ejus genere homo fieret.

RA1

Ad primum ergo quod objicitur, quod debet esse segregatus a peccatoribus, dicendum, quod verum est, inquantum peccatores sunt, non inquantum homines sunt: venit enim peccatum destruere et naturam salvare: unde convenientiam habuit in his quae ad naturam pertinent, sed contrarietatem in his quae ad peccatum spectant: quia neque contraxit neque commisit peccatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod natura humana non fuit infecta originali peccato nisi secundum quod ab Adam trahitur: unde si Deus unum hominem de limo terrae formaret, peccatum originale in eo non esset; et ideo satisfactio de originali non pertinebat indifferenter ad quemlibet hominem, sed ad quemlibet de genere Adae.

RA3

Tertium concedimus.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod naturam humanam assumere debuit in ipso Adam. Assumptio enim carnis ad satisfactionem ordinatur. Sed decet ut idem qui peccavit, satisfaciatur. Ergo naturam humanam in ipso Adam assumere debuit.

AG2

Praeterea, talis debuit esse humanae naturae reparatio, ut nihil homini de sua dignitate periret.

Sed Adam in primo statu hoc habuit ut nullius hominis auxilio ad suam salutem indigeret. Hoc autem non sibi restituitur, in alio homine humana natura assumpta: quia beneficio illius hominis indiget ad suam salutem. Ergo non decuit humanam naturam in alio quam in ipso Adam assumi.

AG3

Sed contra, contrariorum non est eadem causa.

Sed Adam causa fuit perditionis humanae naturae.

Ergo non decuit ut ipse esset causa salutis humanae naturae. Hoc autem contingeret, si humana natura in ipso Adam assumpta esset. Ergo hoc decens non fuit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nullo modo fuit decens ut filius Dei in ipso Adam humanam naturam assumeret propter duo.

Primo, quia Adam propria personalitate perfectus fuit; unde in unitatem personae assumi non posset, nisi illa personalitas destrueretur, quod non decebat, ut supra, art. 1, quaestiunc. 2, de Angelis dictum est. Secundo, quia cum per assumptionem fiat communicatio proprietatum, ut quidquid de homine dicitur, de Deo dicatur; sequeretur ut diceretur, quod Deus peccasset, quia Adam peccavit: quod est absurdum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum Aadae fuit infectio personalis in ipso, et infectio naturae creatae in ipso et propagandae ab ipso: et pro infectione personali ipse gratia adjutus satisfacere potuit secundum quosdam; sed requirebatur aliquis qui pro peccato naturae satisfaceret; et ideo non oportuit quod esset idem in persona cum Adam, sed idem in natura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconueniens quod de dignitate illius personae aliquid pereat ex culpa sua; sed inconueniens est ut aliquid naturae deperiret, quae cum bona esset, homo male utendo ipsam corrumpit.

RA3

¶a3 Articulus 3: Utrum filius Dei carnem humanam assumpserit.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod filius Dei carnem non assumpserit. Galat. 5, 17: caro concupiscit aduersus spiritum. Sed in Christo talis pugna non fuit. Ergo ipse veram carnem non habuit.

AG2

Praeterea, in carne tantum est similitudo vestigi. Sed similitudo vestigi tantum non sufficit ad assumptibilitatem, ut supra, art. 1, in corp., dictum est. Ergo caro assumptibilis non fuit.

AG3

Praeterea, major est gratia unionis quam gratia fruitionis. Sed caro nullo modo potest conjungi Deo per fruitionem. Ergo non potest conjungi per unionem.

AG4

Sed contra, ad Hebr. 2, 16: semen Abrahae apprehendit; et Rom. 1, 3: factus est ei ex semine David secundum carnem. Sed semen non pertinet ad animam, sed ad carnem. Ergo filius Dei in humana natura non solum animam, sed etiam carnem assumpsit.

AG5

Praeterea, homo non nascitur ex homine nisi per traductionem carnis. Sed Christus non solum dicitur homo, immo etiam filius hominis, non nisi quia de virgine natus est. Ergo assumpsit carnem in humana natura.

CO

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum 8 metaph., definitio in hoc convenit cum numero, quod sicut in numeris contingit quod semper subtracta vel addita unitate, fit alius numerus; ita etiam in definitionibus, si addatur vel subtrahatur aliqua differentia, semper fit alia species. Cum ergo omnes differentiae sumantur ex essentialibus principiis, oportet quod si homini subtrahatur aliquid de essentialibus ejus, non remaneat eadem species. Cum ergo Christus fuerit ejusdem speciei cum aliis hominibus; (alias enim verus homo non fuisset, sed aequivoce homo diceretur; nec pro hominibus satisfaceret congruenter): oportet quod omnia essentialia homini in Christo fuerint, et corpus et anima vegetabilis, sensibilis et rationalis, et ulterius forma totius resultans ex conjunctione corporis et animae, quae humanitas dicitur: et quia proprietates naturales ex principiis essentialibus causantur, oportet quod in ipso fuerint omnes naturales proprietates speciem humanam consequentes. De aliis autem quae per accidens speciem humanam consequuntur, sive sint defectus sive perfectiones, infra suo loco dicitur.

Ad primam ergo quaestionem sciendum, quod circa hoc fuerunt duo errores.

Unus fuit Manichaeorum, qui dicebant, quod Christus verum corpus non habuit, sed tantum phantasticum. Et ratio hujus positionis videtur fuisse, quia omnium visibilium auctorem posuerunt diabolum; et ideo nihil hujus secundum veritatem in Christo fuit, in quo princeps mundi hujus nihil habuit, joan. 14. Patet autem quod positio ista est falsa: et quantum ad radicem positionis: quia Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium, et fides tenet et ratio demonstrat, cum a primo ente oporteat omnia entia esse, ut patet ex 2 metaph.: et etiam in se positio falsa est, quia veritatem humanitatis tollit, ut ex dictis patet: esset enim invenire aliquam falsitatem vel simulationem in eo qui de se dicit joan. 14, 6: ego sum via, veritas et vita.

Alius error fuit Marcionitarum, qui dicebant Christum corpus de virgine non assumpsisse, sed de caelo apportasse: quod forte ortum habuit ex opinione Platoniorum, qui dicebant, animae corpus terrestre omnino fugiendum esse, ut beatitudinem consequatur. Non enim credebant posse fieri ut anima corpori terrestri unita beata fieret. Ponebant tamen animas corporibus caelestibus unitas, ut soli, et stellis, et lunae, beatas fore, ut Augustinus recitat in libro 10 de CIV. Dei; et ideo animam Christi, quae summe beata fuit, non terrestri, sed caelesti corpori unitam putaverunt. Sed haec etiam positio veritatem humanitatis tollit: quia quaelibet forma naturalis determinatam materiam requirit: et ideo anima humana non ex qualibet materia quam perficit, hominem facit, sed in quantum est forma talis corporis, elementati scilicet, et debita proportione complexionati. Unde si Christus corpus terrestre non habuit, verus homo non fuit. His autem idem defectus contingit qui et antiquis philosophis, ut 1 de anima dicitur, qui de anima dicentes nihil de corpore dixerunt, opinantes quamlibet animam cuilibet corpori adaptari; quod esse non potest, cum propriae formae respondeat propria materia, et unicuique agenti determinata instrumenta: et ideo fides catholica, quae Christum verum hominem confitetur, eum habuisse corpus ex quatuor elementis compositum, sicut nos habemus, firmiter tenet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum non causatur ex ipsa carnis natura, sed ex vitiosa corruptione ejus, quae ex peccato primi parentis provenit, sine qua filius Dei veram carnis naturam assumpsit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur secundum formam. Corporis autem humani forma est anima rationalis, in qua imago Dei consistit; et ideo in corpore humano non tantum est similitudo vestigii, sed etiam similitudo imaginis, in quantum animam habet. Non enim corpus humanum habet esse quoddam distinctum ab esse quod dat sibi anima, quasi ab alia forma, per quam sit in eo similitudo vestigii tantum, sicut est in corporibus inanimatis: quia sic anima esset ens in subjecto, secundum quod subjectum nominat ens subsistens in actu; quod ad rationem accidentis pertinet, ut in 2 de anima dicit Commentator.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conjunctio animae ad Deum per fruitionem consistit in operatione intellectus et voluntatis, in qua corpus nullo modo communicat, quia exercetur talis operatio sine organo corporali, ut probatur in 3 de anima et ideo per fruitionem nullo modo corpus Deo uniri potest. Sed conjunctio unionis est ad esse in persona una: corpus autem et anima in uno esse communicant, quia anima est quod quid erat esse hujusmodi corpori, ut in 2 de anima dicitur: et ideo per modum unionis in persona una corpus Deo conjungi potest.

RA4

Quartum et quintum concedimus.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod carnem assumpserit, et non animam. Joan. 1, 14: verbum caro factum est.

Non autem per conversionem in carnem, sed per assumptionem carnis. Ergo solam carnem assumpsisse videtur.

AG2

Praeterea, corpus non indiget ut uniatur sibi anima, nisi ad hoc ut per ipsam vivificetur. Sed ad hoc quod corpus vivificetur, sufficit quod corpori vivificabili principium vitae uniatur. Cum ergo Deus, qui est principium vitae, corpus sibi univertit, videtur quod unio corporis ad animam superflua fuisset.

AG3

Praeterea, habito aliquo quod est sufficiens operationis principium, non requiritur ad eandem operationem aliud principium; sicut ad illuminationem aeris, qui illuminatur lumine solis, non requiritur lumen candelae. Sed Christus per intellectum divinum sibi unitum sufficienter omnia cognoscere poterat. Ergo non requirebatur anima cognoscitiva et intellectiva ad unionem illam.

SC1

Sed contra, Christus curavit naturam nostram per hoc quod eam assumpsit. Sed principaliter venit ad curandum animas. Ergo animam assumpsit.

SC2

Praeterea, mors corporalis non est nisi per separationem corporis a principio vitae. Si ergo in Christo non fuisset aliud principium vitae quam ipsa deitas, cum caro a divinitate nunquam fuerit separata, nunquam Christus fuisset mortuus: quod expresse contradicit Scripturae.

SC3

Praeterea, sequeretur quod Deus esset immediatus motor corporis Christi, si anima caruisset; et sic nunquam Christus fuisset fatigatus ex itinere, ut dicitur Joan. 4, cum fatigatio non accidat nisi ex debilitate virtutis moventis.

CO

Ad secundam quaestionem est sciendum, quod circa hoc etiam fuerunt duo errores.

Unus fuit Arii et eunomii, qui dicebant filium Dei carnem sine anima assumpsisse: quia opinabantur divinitatem sine anima corpus ejus vivificare.

Alius fuit error Apollinaris, qui dicebat in Christo corpus animatum fuisse cum anima carente sensu et intellectu. Uterque autem error et veritati humanitatis derogat, et dignitati corporis Christi.

Non enim potest esse ut materia in aliquo esse perficiatur, nisi per aliquid quod sit forma ejus: unde cum Deus nullo modo forma corporis esse possit (quia oporteret eum esse partem, et non immaterialissimum), sequeretur quod corpus Christi, si omnino careret anima, esset sicut corpus non vivum; et si careret anima sensibili et rationali, esset sicut corpus plantae: unde esset multo minus nobile quam corpus nostrum. Similiter etiam cum de ratione hominis sit rationalem animam habere, si ea Christus caruisset, verus homo non fuisset.

Hoc autem videtur eis contigisse ex hoc quod credebant animam corpori non uniri sicut formam, sed magis sicut indumentum, ut Plato dicit, secundum quod Gregorius Nissenus narrat: per quem modum si Deus corpori uniretur, homo non diceretur; praecipue si ponatur, ut quidam posuerunt, animam de substantia Dei esse: quae omnia manifestam falsitatem continent. Et ideo horum et aliorum praedictorum error excluditur in Lib. Gennadii de ecclesiasticis dogmatibus, cap. 2, sic: natus est Dei filius ex homine, non per hominem, idest viri coitum, sicut ebion dicit; sed carnem de virgine trahens, non de caelo afferens, sicut Marcion affirmat; neque in phantasia, idest absque carne, ut valentinus dicebat; sed verum corpus, non tantum carnem ex carne, ut martianus dicit; sed verus Deus et verus homo, in deitate verbum patris et Deus, in homine anima et caro; non sine sensu et ratione, ut Apollinaris posuit; neque caro sine anima, ut eunomius dixit; neque sic natus de virgine, ut antequam de virgine nasceretur, Deus non fuerit, sicut Antemon et Marcellus dixerunt.

RA1

Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod cum dicitur, verbum caro factum est, sumitur pars pro toto, idest caro pro toto homine; sicut anima ponitur aliquando pro toto homine, Gen. 46, 27: omnes animae domus Jacob quae ingressae sunt in Aegyptum, fuere septuaginta. Ideo autem carnem, quae inferior pars est, dicere voluit, ut ostenderet per locum a minori nihil in hominis natura esse quod filius Dei non assumpserit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod corpus vivificetur, requiritur quod sibi conjungatur principium vitae per modum formae, ut ex eis efficiatur una natura communis. Divinitas autem forma corporis esse non potest: non enim ex deitate et corpore una communis natura resultat: et ideo ad hoc ut corpus Christi unum esse possit, requiritur anima quae sit ejus forma.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut in 2 de anima dicitur, illud quo aliquid operatur primo, est forma ejus; unde cum intellectus divinus non possit esse forma in humanitate Christi, oportet quod illud quo homo sentit et intelligit, sit anima sensitiva et intellectiva.

RC

Alia duo concedimus.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod non assumpserit formam totius ex compositione partium resultantem.

Forma enim totius est illa in qua sicut in natura communi particularia conveniunt. Sed Damascenus dicit, et habetur in littera, quod in Domino nostro Jesu Christo non est communem speciem accipere. Ergo in eo forma totius non fuit.

AG2

Praeterea, ut dicit boetius, species est totum esse individuorum.

Sed nihil in Christo fuit ex parte carnis et animae quod totum esse ipsius Christi concluderet: quia habuit esse divinum non per animam neque per corpus. Ergo cum forma totius sit species in potentia, videtur quod in Christo forma totius non fuerit.

AG3

Praeterea, in littera dicitur, quod nomine humanae naturae corpus et anima intelligitur, cum dicitur, Christum humanam naturam assumpsisse.

Sed constat quod neque corpus neque anima est forma totius, ad minus secundum opinionem communiorem.

Ergo in Christo forma totius non fuit.

SC1

Sed contra, forma totius in rebus animatis resultat ex unione vel conjunctione animae ad corpus.

Sed in Christo anima fuit conjuncta corpori; alias corpus illud vivum non fuisset. Ergo in Christo fuit forma totius.

SC2

Praeterea, homines conveniunt specie ad invicem secundum convenientiam in forma totius. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus; alias pro hominibus non satisfecisset. Ergo in Christo

CO

Ad tertiam quaestionem sciendum est, quod quidam posuerunt Deum assumpsisse animam et corpus, non ita quod ex eorum conjunctione aliqua humanitas resultaret; et haec opinio similiter veritatem humanitatis tollit, et dignitatem corporis Christi: non enim Christus verus homo esse potuit, nec corpus ejus vere vivum, nisi anima corpori unita fuisset ut forma ejus, ita quod ex eis unum quid efficeretur. Sed de hac opinione infra dicitur, dist. 3, qu. 2, art. 2. Unde dicendum quod sicut in Christo verum corpus et vera anima fuit; ita et vera humanitas, id est natura humana, ex conjunctione utriusque resultans.

RA1

Ad primum circa hoc objectum dicendum, quod Damascenus dicere intendit, quod non est facta unio in una natura, ut eutychiani posuerunt; et ideo vult quod ex conjunctione divinitatis ad humanitatem non resultet aliqua natura communis tertia: quia illa nec esset divinitas nec humanitas, sicut humanitas nec est anima neque corpus; unde Christus neque esset Deus neque homo, sed tantum Christus. Non autem intendit, quod ex conjunctione animae ad corpus non resultet forma totius, per quam in specie cum aliis hominibus communicet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum boetii veritatem habet in quolibet individuo quod subsistit in una natura tantum: quia species comprehendit omnia essentialia principia subsistentis individui in natura speciei; et sic etiam humanitas comprehendit omnia essentialia Christi, secundum quod in humanitate subsistit. Sed illa persona hoc singulariter habet ut in duabus naturis subsistat; et ideo species humana non colligit omnia quae illi personae essentialiter conveniunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, nomine humanitatis corpus et animam intelligi, intelligendum est materialiter, sicut nomine totius intelliguntur partes; et non quod totum proprie loquendo sint suae partes, sed aliquid ex partibus constitutum.

RC

Alia duo concedimus.

|+d2.q2 Distinctio2, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de ordine assumptionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum unam partem humanae naturae assumpserit mediante alia; 2 utrum humanam naturam assumpserit mediante aliquo alio; 3 utrum omnes partes humanae naturae simul tempore assumpserit.

|a1 Articulus 1: Utrum assumpserit carnem mediante anima.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod carnem non assumpserit mediante anima. Remoto enim medio quo aliqua junguntur, extrema separantur, sicut patet in tabulis quae per clavum junguntur. Sed in morte Christi separata est anima a carne; nec tamen separata est deitas a carne. Ergo anima non est medium quo deitas unitur carni.

AG2

Praeterea, unum extremorum quae junguntur per medium, magis jungitur medio quam alteri extremo. Sed caro non magis jungitur animae quam deitati: est enim caro ab anima separata in morte, non tamen a deitate. Ergo divinitas non est unita carni mediante anima.

AG3

Praeterea, Deus in qualibet creatura est immediate per essentiam, praesentiam, et potentiam: similiter etiam animae sanctae jungitur immediate per gratiam. Cum ergo major sit conjunctio unionis quam aliqua praedictarum, videtur quod quidquid assumitur ad unitatem personae, immediate divinitati jungatur.

SC1

Sed contra, Augustinus ad volusianum dicit: filius Dei assumpsit animam rationalem, et per eam sibi corpus aptavit; et ita videtur quod mediante anima filius Dei carnem assumpserit.

SC2

Praeterea, multum distantia non junguntur nisi per medium, quod minus distat ab extremis quam extrema ad invicem. Sed corpus plus distat a deitate quam anima. Ergo corpus unitur deitati mediante anima.

CO

Respondeo dicendum, quod est duplex medium, scilicet congruentiae, et necessitatis.

Medium congruentiae est quod facit ad decentem conjunctionem extremorum, quae tamen nihilominus sine illo esse posset, sicut pulchritudo facit ad decentem conjunctionem matrimonii, qua tamen amissa, matrimonium non

solvitur. Medium autem necessitatis est sine quo conjunctio extremorum esse non potest, sicut lumen conjungitur aeri mediante diaphaneitate. Hoc tamen contingit dupliciter: quia vel est causa conjunctionis, vel est ad conjunctionem consequens. Conjunctionis causa est medium, sicut aqua et aer in visu: quia per aerem redditur species visibilis ipsi visui. Consequens autem conjunctionem est quod ex conjunctorum dispositione causatur, sicut aer vel aqua est medium in tactu: propter hoc oportet extremitates corporum se tangentium humiditas esse; et ita oportet humiditatem aliquam intermediam esse. Medium autem quod est causa conjunctionis, est duplex: quia vel conjungit effective, sicut homo reconcilians inimicos, dicitur medius inter eos: vel conjungit formaliter, sicut amor conjungit amicos, ut medium quoddam inter eos. Sed utrumque horum adhuc dupliciter contingit: quia medium necessitatis vel causa conjunctionis est in actu, ut patet in vinculo quo aliqua colligantur, vel est causa conjungibilitatis, sicut siccitas in lignis causat conjungibilitatem ad ignem.

His igitur visis, ad primam quaestionem dicendum, quod anima est quodammodo medium quo corpus divinitati unitur. Sed sciendum, quod si anima comparetur ad unionem in actu, est medium congruentiae tantum: non enim decet ut divinitas corpori uniatur, nisi habeat animam: tum quia est Deo propinquior, tum quia pluribus modis est Deo unibilis quam corpus, quia etiam per gratiam et gloriam; tum etiam quia corpori unitur propter reparationem animae. Si vero comparetur ad unibilitatem, sic est medium necessitatis, sicut causans formaliter unibilitatem in corpore; non enim corpus est unibile servato ordine ad finem unionis (secundum quod creatura rationalis prae aliis assumptibilis dicta est) nisi per hoc quod particeps est imaginis Dei mediante anima; unde corpora inanimata unibilia non sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si tollatur medium quod est causa conjunctionis in actu, necesse est unita dissolvi, sicut subtracto amore, hominum corda ulterius unum non erunt: semper enim ablata causa aufertur effectus. Subtracto tamen medio congruentiae, quod ad decentiam unionis faciebat, non est necessarium unita dissolvi.

Similiter autem non est necessarium ut si tollatur medium, quod est causa conjungibilitatis, unio dissolvatur: potest enim esse ut causet conjungibilitatem etiam postquam abscesserit, dummodo remaneat ordo et possibilitas ad ipsum, quia forte conjunctio actualis medii non est causa conjungibilitatis ad extremum, sed potius conjungibilitas medii; sicut actualis consideratio principiorum est medium quo habitus conclusionum acquiritur; non tamen transeunte actuali consideratione principiorum, transit habitus conclusionis, eo quod adhuc manet habitus ad considerandum principia. Unde cum anima sit medium congruentiae, et causans unibilitatem in corpore, non oportet quod abscedente anima conjunctio divinitatis ad carnem dirimatur: quia adhuc remanet in corpore habitus et ordo ad animam, ratione cujus remanet in carne convenientia unionis, et unibilitas ad divinitatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliqua duo possunt esse magis conjuncta quam alia, dupliciter.

Vel quia pluribus modis conjunguntur; et sic anima magis unitur carni quam deitas, quia anima est forma ejus; et hoc modo est medium formaliter unibilitatem in ipso causans: vel quia fortiori vinculo conjunguntur; et sic deitas magis unitur carni quam anima, quae unitur ei naturali unione, propter quod separabilis est; divinitas autem unitur carni per gratiam increatam, quae immutabilis est; et ideo illa unio nunquam separatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod creatura ex seipsa receptibilis est divini influxus in ipsam; et ideo non indiget medio quod faciat eam possibilem ad hoc quod Deus in ea sit per essentiam, praesentiam et potentiam: neque etiam indiget medio congruentiae, quia decentissimum est ut creatura a creatore non deseratur. Similiter etiam anima secundum sui naturam capax est Dei; corpus autem non est assumptibile per naturam corporis, sed in quantum est perfectum anima rationali; et ideo non est simile.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non assumpserit animam mediante spiritu. Impossibile enim est ut per idem medium uniatur aliquid superiori et inferiori; quia illud quo unitur inferiori, est infra ipsum; illud quo unitur superiori, est supra ipsum. Sed anima mediante spiritu unitur corpori, quod est infra ipsum, ut quidam dicunt. Ergo non unitur Deo, qui est supra eam, mediante spiritu.

AG2

Praeterea, medium oportet differre ab extremis.

Sed mens quae spiritus dicitur ab Augustino, non est extra essentiam animae, immo est id quod in anima nostra est sublimius, in qua imago Dei invenitur, ut idem Augustinus dicit.

Ergo non assumpsit animam mediante spiritu.

AG3

Praeterea, spiritus humanus differt in hoc ab angelico quod est animae unitus et carni: quod Angelo non convenit. Sed spiritus angelicus non est assumptibilis: ut supra dictum est, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 3. Ergo quod

spiritus humanus sit assumptibilis, est ex ratione animae, vel ex ratione carnis. Ergo magis assumpsit spiritum mediante carne vel anima, quam e converso.

SC1

Sed contra, ea quae sunt distantia, per aliquid utrique proximum conjunguntur. Sed spiritus proximus est Deo per similitudinem imaginis, quia et ipse Deus spiritus est, ut dicitur joan. 4: similiter etiam cum anima convenit in hoc quod pars quaedam animae est. Ergo Deus animam mediante spiritu assumpsit.

SC2

Praeterea, sicut anima corpore, ita aliis partibus animae spiritus superior est. Sed Deus assumpsit corpus mediante anima. Ergo eadem ratione assumpsit animam mediante spiritu.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Augustinum, spiritus multipliciter dicitur. Uno modo ipsum corpus subtile, ut aer. Alio modo corpus animae omnino subjectum, sicut corpora sanctorum in resurrectione, 1 corinth. 15. Tertio modo quaelibet anima brutorum; Eccle. 3: quis novit...

Si spiritus jumentorum descendat deorsum? quarto virtus imaginaria, 1 corinth., 14, 15: psallam spiritu, psallam mente. Quinto ipsa mens hominis vel Angeli, Ephes. 4, 23: renovamini spiritu mentis vestrae. Sexto ipsa divina substantia, joan. 4, 24: spiritus est Deus. Nunc autem loquimur de spiritu secundum quod pro mente ponitur. Unde dicendum, quod divinitas mediante spiritu animam assumpsit, sicut anima mediante, corpus; sicut enim corpus non est assumptibile nisi per hoc quod habet animam; ita anima non est assumptibilis nisi per hoc quod mens in ea est, per quam imaginem Dei habet.

RA1

Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod ratio illa procedit ex aequivocatione spiritus, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis spiritus, idest mens, non differat ab anima per essentiam, nisi mens dicatur potentia animae, quae quodammodo ab anima per essentiam differt, sicut proprietas a subjecto; tamen anima non ex hoc quod est anima, assumptibilis est modo praedicto, sed ex hoc quod mentem habet; et ideo mens est medium in anima assumptibilitatem causans.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis forma materialis non possit esse sine materia, tamen materia non dat esse formae, sed e converso; ita etiam quamvis spiritus carni non unitus assumptibilis non sit, magis tamen spiritus causat assumptibilitatem in corpore quam e converso.

RC

Alia duo concedimus.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non assumpserit totum mediantibus partibus. Illud enim quod convenit toti ratione partium, non solum convenit toti, sed etiam partibus. Sed deitas non praedicatur de partibus humanae naturae (non enim dicimus quod anima sit Deus, vel quod corpus sit Deus): praedicatur autem de toto cum dicimus Deum hominem esse. Ergo cum per assumptionem humanae naturae praedicetur Deus de homine, et e converso, videtur quod partes non assumpserit nisi mediante toto.

AG2

Praeterea, alia est singularitas uniuscujusque partis hominis, et singularitas divinae personae vel incommunicabilitas, quia partes sunt plures, sed persona assumens una est. Est autem eadem singularitas personae assumentis et totius hominis, quia eadem est hypostasis utriusque, ut dicit Damascenus.

Ergo videtur quod partes non assumpserit nisi mediante toto.

AG3

Praeterea, creaturae cui est unita divinitas debetur honor patriae, ut infra dicitur, dist. 9, qu. 1, art. 2. Sed aliquibus partibus corporis Christi, si essent separatae, non deberetur honor patriae.

Ergo partibus separatis a toto non est unita divinitas.

Ergo non est unita partibus nisi mediante toto.

AG4

Sed contra, in morte Christi divinitas partibus hominis, scilicet corpori et animae, unita mansit. Sed tunc ex partibus, cum conjunctae non essent, totum non constabat. Ergo non assumpsit partes mediante toto.

AG5

Praeterea, quicquid convenit parti et toti, per prius convenit parti quam toti. Sed dicimus humanam naturam assumptam esse, et similiter partes ejus, scilicet animam et carnem. Ergo per prius assumpsit partes quam totum; et ita non partes mediante toto assumpsit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod partes originaliter sunt priores toto, quasi constituentes ipsum; totum autem complete est prius partibus, quia ratio naturae completae invenitur prius in ipso toto, et ad partes ejus pervenit mediante toto, inquantum ejus partes sunt; unde etiam sunt in genere per reductionem. Et ideo dicendum est, quod quodammodo mediantibus partibus assumpsit totum, inquantum scilicet partes originaliter humanam naturam constituebant, cui per se assumptio debebatur; quodammodo autem partes mediante toto, inquantum ratio humanae naturae, quae per se assumptibilis est, per prius invenitur in toto, et per hoc in partibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis de partibus humanae naturae Deus non praedicetur, tamen partes illae causant originaliter assumptibilitatem in toto; sicut homo dicitur animal, non autem corpus vel anima dicitur animal, quamvis ex corpore et anima causetur in homine quod animal sit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod est duplex singularitas: scilicet singularitas naturae, ut haec humanitas; et singularitas subsistentis in natura, ut hic homo. Non autem est facta unio in singularitate naturae, quia naturae inalterabiliter unitae sunt; sed est facta unio in singularitate personae subsistentis in natura, quia idem Christus in utraque natura subsistit. Singularitas autem partium, inquantum partes sunt, ad naturam pertinet; et ideo non est eadem singularitas partium hominis et Dei; sed est eadem persona hominis et Dei: nec tamen sequitur quod partes non causent assumptibilitatem in toto.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in omnibus partibus quae sunt de veritate humanae naturae, etiam separatis, manet ordo ad totam naturam; et ideo remanet in eis assumptibilitas, et per consequens unio, sicut in corpore Christi remansit anima separata; unde et eis latria deberetur. Si autem separarentur aliquae partes quae non essent de veritate humanae naturae, non remaneret in eis ordo ad naturam humanam, cui principaliter assumptio debetur; et ideo non remaneret unio, nec debitum latriae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut corpus remanet unitum post animam, quamvis mediante anima uniatur, propter hoc quod remanet in corpore ordo ad animam; ita etiam remanet ordo in partibus ad totum; et propter hoc, dissoluto toto adhuc remanent partes unitae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis partes sint priores toto et causent totum, tamen aliquid est quod non convenit partibus nisi in ordine ad totum, sicut quod ordinentur in praedicamento: unde ratio ex falsis procedit.

¶a2 Articulus 2: Utrum natura humana sit assumpta mediante gratia.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod natura humana assumpta sit mediante gratia. Sicut enim dicit Augustinus, in rebus per tempus exortis summa gratia est quod Deus in unitate personae homini nullis meritis praecedentibus copulatur.

Sed in his quae fiunt per gratiam gratia medium cadit. Ergo natura humana unitur divinitati mediante gratia.

AG2

Praeterea, major est unio in persona quam unio animae beatae ad Deum per fruitionem. Sed anima non potest uniri Deo per modum fruitionis nisi mediante gratia. Ergo nec natura humana potest assumi in unitatem divinae personae nisi mediante gratia.

AG3

Praeterea, in illud quod facultatem naturae excedit, natura non potest pervenire nisi mediante gratia. Sed assumi in unitatem divinae personae est maxime excedens facultatem naturae. Ergo in hoc natura non potest pervenire, nisi per gratiam elevetur; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, corpus humanum non est susceptibile gratiae, et tamen assumptum est sicut et anima.

Ergo assumptio humanae naturae non est facta mediante gratia.

SC2

Praeterea, in his quae miraculose fiunt, non requiritur aliquod medium disponens. Sed assumptio humanae naturae miraculose est facta. Ergo non oportuit quod esset ibi gratia aliqua, quasi disponens humanam naturam in unionem.

CO

Respondeo, supposita distinctione in praedicto articulo praemissa, sciendum est, quod in unionem humanae naturae ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans, cui per prius humana natura jungatur quam divinae personae: sicut enim inter materiam et formam nihil cadit medium in esse quod per prius sit in materia quam forma substantialis; alias esse accidentale esset prius substantiali, quod est impossibile; ita etiam inter naturam et suppositum non potest aliquid dicto modo medium cadere, cum utraque conjunctio sit

ad esse substantiale. Sed sicut adventum formae in materiam praecedunt ordine fiendi disponentia formaliter et materialiter, quibus materia redditur idonea ad susceptionem formae; ita etiam in humana natura inveniuntur quaedam superaddita, quibus redditur decens ut assumatur a divina persona, ut scientiae et virtutes et hujusmodi: unde ista possunt quodammodo dici medium congruentiae.

Ad primam ergo quaestionem dicendum, quod sicut in 2 sentent., 26 dist., Magister dicit, gratia dupliciter dicitur: uno modo ipse Deus gratis dans, vel gratuita voluntas ejus; alio modo donum aliquod gratis datum. Primo ergo modo accipiendo gratiam, gratia est medium unionis quasi unionem efficaciter causans: quia gratuita sua voluntate sine meritis praecedentibus carnem assumpsit. Secundo modo accipiendo gratiam, non cadit ibi aliquod medium habituale donum, sicut unionem vel unibilitatem formaliter causans; sed solum est sicut medium congruitatis, sicut etiam scientia, et perfectio corporis, et hujusmodi, quae decuit naturae assumptae non deesse. Nisi forte gratia ipsa unio dicatur, quae est quoddam donum gratiae gratis datum: quae quomodo sit medium, post dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ipsemet se exponit, assumptio illa ad maximam gratiam pertinet: quia tam maximum donum collatum est homini ut esset filius Dei nullis praecedentibus meritis. Unde gratia divina ibi significat voluntatem divinam, unionem gratis facientem, et non habitum aliquem, quo interveniente unio completa sit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fruitio operationem quamdam dicit: unde per fruitionem anima unitur Deo, sicut operans operationis objecto. Hoc autem ad rationem perfectae operationis pertinet ut a potentia mediante habitu eliciatur; et ideo oportet quod unio fruitionis mediante habitu gratuito fiat. Unio autem in persona est ad unum esse personale; habitus autem non potest esse principium personae subsistentis, sed est ad esse consequens; et ideo gratia non est medium in unione personali, sicut unionem formaliter causans.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis assumi in unitatem divinae personae sit supra facultatem humanae naturae, non tamen exigitur aliquid formaliter humanam naturam elevans ad talem assumptionem: tum quia quocumque addito, talis natura a persona divina in infinitum distaret: tum quia cum assumi per se naturae conveniat; omnia autem accidentia praeter rationem naturae sint, ideo non poterit humana natura secundum id quod assumptibilis est, elevari per aliquod accidens additum ad hoc ut assumptibilior fiat: sed ad hoc quod assumatur, exigitur benignitas divina humanam naturam ad tantam dignitatem gratis elevans.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod filius Dei carnem assumpsit mediante spiritu sancto. Verbum enim creatum non unitur voci, nisi mediante spiritu.

Sed sicut verbum mentis humanae unitur voci, ita verbum divinum unitur carni, ut dicit Augustinus.

Ergo illa unio facta est mediante spiritu sancto.

AG2

Praeterea, in omni conjunctione quae fit per gratuitam voluntatem, amor medium cadit. Sed unio filii Dei ad humanam naturam est hujusmodi.

Ergo in ea spiritus sanctus, qui est amor, medium est.

AG3

Praeterea, secundum Augustinum et Hilarium, inter tres personas spiritus sanctus est nobis propinquior.

Sed id quod alicui magis propinquat, est medium quo magis distanti unitur. Ergo spiritus sanctus est medium quo unitur humana natura divinae.

SC1

Sed contra, medium magis unitur utrique extremorum quam extrema ad invicem. Sed spiritus sanctus non unitur humanitati in persona. Ergo non est medium unionis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod spiritus sanctus non potest dici in illa unione medium, nisi sicut unionem effective causans: quae quamvis effectus totius trinitatis sit, tamen spiritui sancto appropriatur, ut infra dicitur, dist. 4, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam verbum creatum voci non unitur mediante spiritu, nisi sicut per medium effectivum unionis: quia, sicut dicit Philosophus, percussio respirati aeris ad arteriam est causa vocis: et per hunc etiam modum spiritui sancto appropriatur efficientia carnis, cui verbum increatum unitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ea quae per voluntatem fiunt, etiam mediante amore fiunt, sicut efficiente causa; et sic etiam est in praedicta unione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spiritus sanctus etiam dicitur propinquior nobis, inquantum per ipsum omnia dona nobis donantur, ut in 1 Lib., dist. 18, dictum est; et sic in idem redit cum praedictis.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod nec unio cadat medium inter humanam naturam et divinam. Nullum enim accidens cadit medium in aliqua substantiali unione. Sed unio, cum sit relatio, accidens quoddam est. Ergo cum unio divinitatis ad humanitatem non sit accidentalis, sed in substantia, quae hypostasis dicitur, videtur quod in illa unione medium cadere non possit.

AG2

Praeterea, si unio illa res aliqua est, aut est aeterna, aut temporalis. Si aeterna, cum compositionem non sit intelligere sine componentibus, ut dicit Philosophus, oporteret quod homo ab aeterno Deo unitus fuisset.

Si temporalis, cum unio sit in utroque extremorum, videtur quod aliquod temporale in Deo sit; quod est impossibile. Ergo unio non est aliqua res cadens medium inter humanam naturam et divinam.

AG3

Praeterea, si sit temporalis, cum omnia temporalia praecesserint in operibus sex dierum, oportet quod et unio ista in operibus illis praecesserit, quod non videtur. Ergo unio non est aliqua res temporalis quae medium inter divinitatem et humanitatem cadere possit.

SC1

Sed contra, relatio cadit medium inter extrema.

Sed unio relatio quaedam est, qua humanitas et divinitas uniri dicuntur. Ergo mediante unione, humana natura divinae unita est.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum est, quod inter humanam naturam et divinam necesse est cadere unionem mediam, non sicut causam, sed sicut effectum conjunctionem naturarum consequentem. Est enim natura relationis ut in aliis rerum generibus causam habeat, quia minimum habet de natura entis, ut Commentator 12 metaph. Dicit. Unde quamvis relatio per se non terminet motum, quia in ad aliquid non est motus, ut probatur in 5 physic., tamen ex hoc quod motus per se terminatur ad aliquod ens, de necessitate consequitur relatio aliqua; sicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba: similiter etiam ex hoc quod motus generationis terminatur ad formam, consequitur haec relatio secundum quam materia sub forma esse dicitur; ita etiam ex hoc quod motus assumptionis humanae naturae terminatur ad personam, consequitur haec relatio quae dicitur unio; unde unio est medium non sicut assumptionem causans, sed potius sicut eam consequens; sicut etiam dictum est supra, quod aqua est medium in tactu ex hoc quod tangentia humectata sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet accidens esse medium in conjunctione substantiali sicut conjunctionem sequens; impossibile est tamen ut sit medium conjunctionem causans.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unio relatio quaedam temporalis est: quae quidem realiter est in ipsa natura assumpta, sed in persona assumente secundum rationem tantum; sicut et de aliis relationibus ex tempore de Deo dictis, ut Dominus, et hujusmodi, in 1 Lib., dist. 30, dictum est. Et tamen sicut Dominus realiter dicitur Deus, non propter relationem dominii realiter in ipso existentem, sed propter potestatem coercendi creaturam, ex qua talis relatio causatur; ita etiam dicitur realiter unitus, quia in eo realiter est personalitas, ad quam unio terminatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unio illa praecessit in operibus sex dierum, non in ratione seminali, sed in potentia obedientiae tantum; sicut in costa Aadae fuit ut ex ea eva nasci posset.

¶a3 Articulus 3: Utrum caro prius fuerit concepta quam assumpta.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caro prius fuerit concepta quam assumeretur. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro per conceptionem efficitur ens. Caro ergo prius fuit concepta quam assumeretur.

AG2

Praeterea, motus semper praecedit tempore terminum motus. Sed conceptio carnis terminata est ad unionem, sicut motus ad terminum. Ergo conceptio unionem praecessit.

SC1

Sed contra, sola unione communicatio proprietatum efficitur, ut quod de homine dicitur, de filio Dei dicatur. Sed concipi proprie carnis est. Si ergo conceptio carnis unionem praecederet, filius Dei de virgine conceptus non esset; quod est contra symbolum. Ergo conceptio carnis unionem non praecessit.

CO

Respondeo dicendum, quod nulla natura habet esse nisi in supposito suo: non enim humanitas potest esse nisi in homine: unde quidquid est in genere substantiae per se existens, rationem hypostasis habet, vel suppositi: et quia unio divinitatis et humanitatis fit in hypostasi, ut dicit Damascenus, ideo non potest esse ut quod assumptum est, prius fuerit quam assumeretur: nisi forte poneretur quod assumptio rationem hypostasis rei assumptae tolleret, quod est inconveniens; hoc enim sine corruptione assumpti accidere non posset. Et ideo nullum horum trium est possibile: scilicet nec ut caro concepta prius fuerit, et postmodum assumpta; nec ut anima prius creata, et postmodum assumpta; neque ut homo prius ex suis partibus constitutus sit, et postmodum assumptus. Sicut autem ex dictis patet, corpus assumptibilitatem habet ab anima; similiter etiam partes essentielles assumptibilitatem habent ex ratione, cujus sunt partes naturae. Unde etiam utrumque horum est impossibile, ut scilicet anima prius sit creata et assumpta, et postmodum corpori conjuncta; et etiam quod caro prius sit concepta et assumpta, et postmodum animae unita: sed haec quatuor necesse est simul fuisse, scilicet conceptionem carnis, creationem animae, conjunctionem utriusque, et unionem ad deitatem.

Unde patet responsio ad primam quaestionem: non enim fuit possibile quod caro prius fuerit concepta, et postmodum assumpta; quia si ante assumptionem concepta fuisset, propriam hypostasim habuisset; et tunc post assumptionem, vel mansisset illa hypostasis, et sic non potuisset fieri unio in hypostasi; vel non mansisset, et hoc sine corruptione carnis prius conceptae accidere non posset: ratio enim hypostasis non est accidentalis rei, ut re eadem numero manente alia hypostasis esse possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod non est, non possit assumi, tamen possibile est ut in eodem instanti in quo esse habet, assumatur, ut sic esse rei assumptae non praecedat assumptionem tempore, sed natura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis motus secundum principium sui vel medium, non possit esse simul cum eo ad quod motus terminatur, tamen ultimum motus potest esse simul cum eo; sicut alteratio terminatur ad generationem, ita quod in eodem instanti in quo alteratio terminatur, forma substantialis introducitur: ita etiam in eodem instanti in quo conceptio terminatur, quando caro primo concepta est, tunc assumi potest. Et quia conceptio in instanti facta est, non differebat in ea primum medium et terminus: et ideo simpliciter loquendo conceptio simul fuit cum assumptione.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod caro prius fuerit assumpta quam animata. Quod enim est primum in resolutione, est ultimum in compositione. Sed anima separata est a carne, adhuc manente unione carnis ad divinitatem. Ergo caro prius est assumpta a divinitate quam animaretur.

AG2

Praeterea, anima, cum sit forma, requirit propriam materiam, scilicet corpus organicum in quo sit. Hoc autem fit per conceptionem carnis.

Ergo conceptio praecedat animationem. Sed conceptio carnis simul est cum ipsius assumptione, ut probatum est. Ergo caro prius fuit assumpta quam animata anima rationali.

SC1

Sed contra, caro unitur divinitati mediante anima, ut supra habitum est. Sed extremum non prius extremo conjungitur quam medio. Ergo caro non prius est divinitati unita quam animata.

CO

Ad secundam quaestionem patet etiam responsio ex praedictis. Non enim est possibile ut caro prius assumpta sit, et postmodum animata, propter duo: tum quia assumptibilitatem habet ab anima, quam sibi anima conferre non potest antequam ei uniatur; tum etiam quia partes assumptibilitatem habent a toto, ut prius dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpus assumptibile est, secundum quod ordinem habet ad animam et ad totum; quem ordinem habere non potest nisi postquam animae unitum est, et actu pars humanae naturae effectum; et tamen separata anima et dissoluto toto, adhuc remanet ille ordo in corpore secundum spem resurrectionis; sicut et habitus acquisitus, ut virtus politica, causatur per actualem operationem, et tamen transeunte actuali operatione remanet habitus. Unde patet quod corpus non potest assumi antequam animae uniatur; et tamen si anima separaretur post unionem, remanebit caro nihilominus assumpta, et divinitati unita.

RA2

Ad secundum dicendum, quod forma praesupponit materiam propriam et dispositam, non ordine temporis, sed ordine naturae: quia in eodem instanti in quo materiae fit necessitas, idest in ultimo instanti dispositionis, inducitur forma substantialis: et ideo non oportet quod prius tempore caro sit concepta quam animae uniatur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod anima sit prius assumpta quam corpori conjuncta. Extremum enim prius conjungitur medio quam alteri extremorum.

Sed divinitas unitur carni mediante anima. Ergo prius unitur animae quam carni. Sed simul divinitas et anima carni uniuntur. Ergo divinitas prius unitur animae quam carni.

AG2

Praeterea, persona Christi ex tribus substantiis componi dicitur, scilicet ex divinitate, anima et carne: quorum supremum est deitas, et infimum est caro, anima autem est medium. Sed prius divinitas fuit quam animae et carni uniretur. Ergo si medium cum extremis communicat, videtur quod anima sit posterior deitate, et prior carne. Sed simul anima creata est et assumpta. Ergo anima prius est assumpta quam carni uniat.

SC1

Sed contra, anima non est prius assumpta quam creata; nec creata quam corpori infusa: quia creando corpori infunditur, et infundendo creatur.

Ergo anima non est prius assumpta quam carni unita.

CO

Ad tertiam quaestionem patet responsio ex praedictis. Non enim potuit anima prius assumi quam carni uniretur, cum assumptibilis sit per hoc quod est pars humanae naturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod extremum non semper prius tempore conjungitur medio quam alteri extremorum: simul enim tempore aer patitur a colore, et visus; sed tamen aer prius patitur ordine naturae, quia passio aeris causat passionem visus. Similiter etiam non est necessarium quod prius tempore deitas sit unita animae quam carni.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima quamvis sit dignior corpore, est tamen forma corporis. Formae autem non est ut tempore materiam praecedat, sed dignitate tantum. Divinitas autem non unitur humanae naturae ut forma. Unde non est similis ratio utrobique.

EX

Quod autem humanae naturae sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus. Non est intelligendum per humanitatem anima et corpus, quasi proprie dici possit, humanitas est anima et corpus; sed sicut in toto intelliguntur partes, ut in domo paries et tectum, quae tamen de toto non praedicantur: unde etiam in auctoritate beati Hieronymi subditur: humanitas, quae ex anima continetur et corpore; non dicit: quae est anima et corpus.

Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quamdam a qua homo nominatur, significari contendunt. Per hanc proprietatem, quae ab eis humanitas dicitur, potest intelligi forma consequens partium compositionem, scilicet corporis et animae, in qua sicut in natura communi omnia individua communicant.

Forte enim qui hoc posuerunt, sapiebant opinionem Platonis, qui posuit formas universales in actu habere esse in natura praeter materiam.

Sic enim secundum eum, ut Philosophus in 1 metaph. Dicit, forma hominis erat sine carnibus et ossibus, et sine aliis partibus ejus; et talem humanitatem sine corpore et anima isti assumptam ponebant: et contra tales Damascenus dicit in Lib. 3 cap. 11: neque eam quae nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit: non enim incarnatio esset, sed deceptio et fictio incarnationis.

Vel tangit, ut quidam dicunt, opinionem eorum qui dicebant, Christum, secundum quod est homo, non esse quid, sed qualiter se habens: quod infra tangetur, dist. 6.

Quod evidenter idem joannes ostendit. Sciendum, quod Magister accipit verba joannis Damasceni, sed non sensum: inducit enim Damascenus haec verba ad confutandum errorem eorum qui dicebant in Christo unam tantum naturam esse, quasi confectam ex divinitate et humanitate, sicut una quaedam natura conficitur ex anima et corpore; quae signatur cum dicitur omnes homines esse ejusdem naturae: non ita quod in quolibet eorum anima et corpus sint unius naturae ad invicem comparata, sed quia ex his duobus una natura conficitur, in qua omnes conveniunt. Sed non ita est in Christo quod ex humanitate et divinitate una communis natura resultet, quae sit quasi communis species de pluribus praedicata, quae divinitatem et humanitatem simul habeant. Magister autem assumit haec verba ad impugnandum positionem eorum qui proprietatem quae humanitas dicitur, assumptam dicebant. Humanitas enim si consideretur ut communis, species est quae in pluribus invenitur; secundum quem modum omnium hominum dicitur una natura. Sic autem communis species humanitatis in Christo non est: non enim humanitas Christi est communis in actu, sed est humanitas singularis.

Neque enim factus est, nec est, nec aliquando fiet alius. Videtur quod haec probatio nulla sit: multae enim species sunt quae non nisi de uno individuo praedicantur, ut sol et luna. Sed dicendum ad hoc, quod secundum intentionem Magistri facile est respondere. Omnis enim species quae participatur a multis individuis, praedicatur de omnibus eis: unde si species humana, prout est communis, esset quid subsistens praeter singularia, ipsa de omnibus praedicaretur; unde si talem humanitatem Christus assumpsisset, homo qui est Christus, de omnibus hominibus praedicaretur. Secundum intentionem vero Damasceni aliter est dicendum, quod omnis natura

communis in quantum hujusmodi, in multis inveniri potest: sed si aliqua species sit quae in uno tantum est individuo, hoc est propter aliquid aliud, quod non est de intellectu illius naturae: unde possibile est intelligere plures soles.

Sed singulare habet incommunicabilitatem per id quod est de ratione ejus, scilicet per materiam, quae esset pars definitionis ejus, si definiretur, ut ex 8 metaph. Patet. Unde non est possibile intelligi hunc hominem de pluribus praedicari. Unde patet quod illud quod nec actu nec intellectu de pluribus dici potest, est singulare.

Hujusmodi autem est Christus: quare hoc nomen Christus non significat unam naturam communem resultantem ex unione divinitatis et humanitatis, sed unam hypostasim subsistentem in utraque natura.

Omnia quae in nostra natura plantavit Deus, verbum assumpsit. Intelligendum est de his quae sunt de ratione humanae naturae sicut principia essentialia ipsius, vel etiam ea quae ex principiis essentialibus consequuntur ut naturales proprietates: unde non est instantia de immortalitate, quae gratis primo homini concessa est.

Et tamen praedicant istum visibilem solem radios suos per omnes faeces et sordes corporum spargere, et eos mundos et sinceros servare. Responsio, quare sol non inficitur ex hoc quod radios suos per faeces spargit, haec est: quia non communicat cum aliis corporibus in materia, ut simul agens patiatur, sicut ea quae in materia communicant, dum agunt, patiuntur, ut in 1 de gener.

Dicitur. Anima autem communicat corpori in materia, non ex qua fit anima, sed in qua fit; et ideo ex conjunctione ad corpus inficitur. Divinitas autem non communicat cum corpore neque in materia ex qua, cum omnino sit immaterialis, neque sicut materia in qua, cum non uniatur corpori sicut forma ejus.

|+d3.q1 Distinctio 3, Quaestio 1

|a0 Prologus

Ostenso quid filius Dei in humana natura, et quo ordine assumpsit, hic ostendit quale sit quod assumptum est; et dividitur in duas partes: in prima parte determinat veritatem; in secunda movet quasdam dubitationes circa veritatem determinatam, ibi: cum autem illa caro, cujus excellentia verbis explicari non valet, antequam esset verbo unita, obnoxia fuerit peccato in maria, et in aliis a quibus propagatione traducta est, non immerito videri potest in Abraham peccato subjacuisse. Prima dividitur in duas partes: in prima determinat conditionem carnis assumptae, quae fuit in ea per operationem spiritus sancti; in secunda determinat conditionem matris de qua assumpta est, ibi: mariam quoque totam spiritus sanctus in eam superveniens purgavit. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: sane dici potest.

Mariam quoque totam spiritus sanctus...

Purgavit. Hic ostendit conditionem matris; et circa hoc tria facit: primo determinat conditionem ejus ante conceptionem carnis assumptae; secundo conditionem ipsius in ipsa conceptione, ibi: potentiam quoque generandi absque viri semine virgini praeparavit; tertio conditionem ejus post conceptionem, ibi: quod autem sacra virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Augustinus evidenter ostendit.

Circa secundum duo facit: primo determinat quid collatum fuerit beatae virgini in conceptione salvatoris; secundo ex dictis quamdam conclusionem elicit, ibi: ex his perspicuum fit quod ante diximus.

Hic est triplex quaestio: prima de sanctificatione beatae virginis. Secunda de potentia generativa qua salvatorem concepit. Tertia de Annuntiatione quae per Angelum facta est. De conditione enim carnis assumptae in sequenti parte distinctionis quaeretur.

Circa primum quaeruntur duo: 1 de tempore sanctificationis; 2 de effectu ipsius. De sanctificatione enim aliorum quaestio pertinet ad quartum librum dist. 6.

|a1 Articulus 1: Utrum beata virgo fuerit ante sanctificata quam conceptio ejus finiretur.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo sanctificata fuerit antequam conceptio carnis ejus finiretur. Sicut enim dicit apostolus Roman. 11, 16: si radix sancta, et rami. Sed parentes comparantur ad prolem conceptam, sicut radix ad ramos. Ergo sanctificatis parentibus virginis sanctificatio ad ipsam pervenisset. Sed si in parentibus sanctificata esset, sanctificatio conceptionem ejus praecessisset. Cum ergo credendum sit ei collatum esse quicquid conferri potuit, videtur quod ante conceptionem sanctificata sit.

AG2

Praeterea, bonum est efficacius ad agendum quam malum, cum malum non agat nisi in virtute boni, ut dicit dionysius.

Sed per peccatum primi parentis infectio originalis peccati in omnes homines pertransit. Ergo multo fortius per sanctificationem parentum beata virgo sanctificari potuit; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, id quod est meritorium, gratiae sanctificationi non repugnat. Sed actus matrimonialis meritorius esse potest. Ergo in ipso concubitu matrimoniali parentum beatae virginis ipsa sanctificari potuit.

SC1

Sed contra, quod non est, non potest sanctificari.

Sed beata virgo non fuit antequam conciperetur in utero matris suae. Ergo non potuit ante conceptionem sanctificari.

SC2

Praeterea, unigenito Dei filio singularis conceptio et partus debebatur. Sed Christi conceptio ex virgine matre fuit sine commixtione viri. Ergo non decuit ut mater ejus conciperetur nisi per sexuum commixtionem. Sed post statum naturae corruptae non potuit esse commixtio sexuum sine libidine.

Cum ergo libido illa quae est filia peccati, ex peccato primorum parentum proveniens, sit causa originalis peccati in prole, ut Augustinus dicit, videtur quod non potuit beata virgo sanctificari nisi post conceptionem.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit dionysius, sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia; unde cum sanctificari sit sanctum fieri, oportet quod sanctificatio emundationem ab immunditia spirituali ponat, prout nunc de sanctificatione loquimur. Emundatio autem a spirituali macula, scilicet culpa, sine gratia esse non potest, sicut et tenebra non nisi per lucem fugatur; unde sanctificatio tantum ad eos pertinet qui gratiae capaces sunt: et quia proprium subjectum gratiae est rationalis natura; ideo ante infusionem animae rationalis beata virgo sanctificari non potuit etc..

Ad primam ergo quaestionem dicendum, quod nullo modo in parentibus sanctificari potuit, neque etiam in ipso actu conceptionis ejus. Conditio enim specialis personalis a parentibus in prolem non transit, nisi sit ad naturam corporalem pertinens; ut grammatica patris in filium non transit, quia perfectio personalis est. Unde et sanctificatio parentum in beatam virginem transfundi non potuit, nisi curatum esset in eis non solum id quod personae est, sed etiam id quod est naturae inquantum hujusmodi: quod quidem Deus facere potuit, sed non decuit. Perfecta enim naturae curatio ad perfectionem gloriae pertinet; et ideo sic in statu viae parentes ejus curati non fuerunt ut prolem suam sine originali peccato concipere possent; et ideo beata virgo in peccato originali fuit concepta, propter quod b. Bernardus ad lugdunenses scribit conceptionem illius celebrandam non esse, quamvis in quibusdam ecclesiis ex devotione celebretur, non considerando conceptionem, sed potius sanctificationem: quae quando determinate fuerit, incertum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si radix est sancta, secundum id quod est radix, et rami sunt sancti: quia non potest arbor bona fructus malos facere, Matth. 7, 18; unde apostolus vult ibi probare quod si antiqui patres sancti fuerunt per fidem et spem, populus ex eis secundum carnem descendens, sanctus erit, quando corda filiorum convertentur ad patres. Parentes autem beatae virginis radix ejus fuerunt per actum naturae propagationi deservientem. Unde nisi natura in eis sanctificata fuisset, non potuit ex eis sancta proles concipi, sed vitiosa propter vitium naturae in eis remanens.

Non autem fuit in eis natura sanctificata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit: est enim gratia perfectio personalis; peccatum vero originale directe est vitium naturae; et ideo non oportet quod gratia sanctificans a parentibus traducatur, si peccatum originale traducatur; sicut et originalis justitia, cui directe opponitur, traducta fuisset.

RA3

Ad tertium dicendum, quod concubitus quo beata virgo concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, sed per gratiam perficientem personas parentum; et ideo non oportuit quod in prole concepta, statim sanctitas esset, non propter repugnantiam actus matrimonii ad sanctitatem, sed propter repugnantiam vitii naturae nondum curati.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod ante animationem sanctificata fuerit. Ambrosius enim dicit Lucae 1 de joanne baptista: nondum illi inerat spiritus vitae, et jam inerat spiritus gratiae. Sed spiritus vitae anima est. Ergo in joanne baptista gratia animam praevenit. Sed quod joanni baptistae concessum est, dubitari non debet beatae virgini concessum esse. Ergo et ipsa ante animationem sanctificata fuit.

AG2

Praeterea, hierem. 1, 5, dicitur: ante quam te formarem in utero, novi te: nec loquitur ibi de notitia qua bonos et malos cognoscit: quia per hoc nulla praerogativa ostenderetur ipsius hieremiae, ad quem dicta verba proferuntur. Ergo oportet intelligi de notitia approbationis. Sed haec notitia est solum bonorum et habentium gratiam. Ergo hieremias antequam formaretur, gratiam habuit: ergo et antequam animaretur: quia anima non infunditur nisi formato puerperio. Ergo multo amplius ante animationem beata virgo sanctificata fuit.

AG3

Praeterea, Anselmus in libro de conceptu virginali dicit: decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret, quae ea puritate niteret quae major sub Deo nequit intelligi.

Sed major puritas fuisset in ea, si anima ejus nunquam infectionem peccati originalis habuisset, quam si ad aliquod tempus habuerit et postmodum mundata fuerit. Ergo anima illa nunquam originali peccato infecta fuit. Aut igitur caro sanctificata fuit ante animationem; vel saltem in ipso instanti infusionis anima gratiam suscepit per quam immunis a peccato originali esset.

SC1

Sed contra, in partibus hominis est talis ordo quod anima est Deo propinquior quam corpus.

Sed virtus alicujus agentis prius pervenit ad ea quae sunt sibi propinquiora, et per ea ad magis distantia. Ergo gratia sanctificationis a Deo venit ad corpus per animam: ergo antequam animaretur sanctificari non potuit.

SC2

Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem.

Sed gratia sanctificationis praecipue originali peccato opponitur. Cum ergo ante animationem in prole peccatum originale esse non possit, quia proprium subjectum culpae est anima rationalis, videtur quod ante animationem beata virgo sanctificata non fuerit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sanctificatio beatae virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret.

Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum.

Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quae nunquam originali macula fuisset infecta; et ideo nec beatae virgini, nec alicui praeter Christum hoc concessum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod haec verba de joanne baptista dicuntur pro tempore illo quando ad ingressum matris Dei exultavit in utero, quod fuit in sexto mense a conceptione ejus, ut verba Angeli ostendunt, Luc. 1; unde constat quod tunc animam rationalem habebat; et ideo vel per spiritum vitae non intelligitur anima rationalis, sed respiratio exterioris aeris; vel dicitur spiritus vitae si de anima intelligitur, nondum inesse, quia nondum manifestabatur, per modum quo dicuntur res fieri quando innotescunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod loquitur de notitia approbationis, quae quamvis sit tantum habentium gratiam, non tamen est eorum solum quando gratiam habent, sed ab aeterno; unde talis notitia potuit esse hieremiae ante ejus formationem: non tamen sanctificatio; quae tamen esse potuit ante egressionem ex utero; et ideo tempus notitiae et sanctificationis distinguit Dominus dicens: priusquam te formarem in utero, novi te; et antequam exires de ventre, sanctificavi te.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec puritas soli homini Deo debebatur, ut ipse quasi unicus redemptor humani generis nulla peccati servitute teneretur, cui competeat omnes a peccato redimere; unde non hanc puritatem, sed sub hac maximam virgo mater ejus habere debuit.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur, quod nec etiam ante nativitatem ex utero. Sicut enim dicit Augustinus ad Dardanum, sanctificatio qua singuli effimur templum Dei, non nisi renatorum est. Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo nullus habet gratiam antequam nascatur. Sed sanctificatio est effectus gratiae. Ergo beata virgo in utero matris sanctificata non fuit.

AG2

Si dicatur quod est duplex nativitas, scilicet nativitas in utero, quae conceptio dicitur, et nativitas ex utero, quae communiter nativitas nominatur, et beatae virginis regenerationem sanctificationis praecessit nativitas in utero, sed non nativitas ex utero: contra. Dominus joan. 3, 7, generationem spiritualem, quae est ex aqua et spiritu, vocat secundam, dicens: oportet vos nasci denuo. Sed si duae nativitates carnales praecessissent, spiritualis non diceretur secunda, sed tertia.

Ergo non est duplex nativitas, ut dictum est.

AG3

Praeterea, beatus Hieronymus dicit: non mihi credas si tibi aliquid dixero quod ex veteri vel novo testamento haberi non possit. Sed de sanctificatione beatae virginis in utero nihil dicitur in veteri vel novo testamento. Ergo non est credendum eam in utero sanctificatam fuisse.

SC1

Sed contra, ecclesia non solemnizat nisi pro aliquo sancto. Solemnizat autem nativitatem beatae virginis. Ergo beata virgo sancta nata fuit. Ergo antequam ex utero nasceretur, sanctificata fuit.

SC2

Praeterea, Lucae 1, 15, de joanne baptista dicitur: spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae. Sed plus gratiae collatum est beatae virgini quam alicui sanctorum, ut in littera ex verbis Augustini dicitur.

Ergo beata virgo adhuc in utero matris spiritu sancto repleta fuit: ergo et sanctificata.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod beata virgo ante nativitatem ex utero sanctificata fuit, quod colligi potest ex hoc quod ipsa super omnes alios sanctos a peccato purior fuit, ut ex hac littera habetur, veluti divinae sapientiae mater electa, in quam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. 7. Unde cum haec puritas in quibusdam fuisse inveniatur ut ante nativitatem ex utero a peccato mundarentur, sicut de joanne baptista, de quo legitur Luc. 1, 15: spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae; et de hieremia, de quo dicitur hierem. 1, 5: priusquam exires de ventre, sanctificavi te; non est dubitandum hoc multo excellentius matri Dei collatum fuisse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de regeneratione quae fit per legem communem, quod notatur in hoc quod dicit: qua singuli efficitur templum Dei; haec enim sanctificatio fit per sacramenta, quae per ministros ecclesiae dispensantur, quorum operationi qui in maternis uteris sunt, subjacere non possunt.

Sed Deus sacramentis gratiam non alligavit; unde praeter hunc modum in maternis uteris aliquos quodam privilegio sanctificat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si regeneratio quae est per legem communem, sumatur, oportet verbum Domini quod dicitur joannis 3, 5: nisi quis renatus fuerit, intelligi de nativitate ex utero quae simpliciter nativitas dicitur, et hoc ipse textus sonare videtur, cum dicitur: ex aqua et spiritu.

Si autem sumatur pro quacumque regeneratione gratiae, sic oportet intelligi de nativitate in utero.

Non tamen oportet quod regeneratio spiritualis quae est per sacramenta, secunda dici non possit, quia illae duae in uno conveniunt, secundum quod contra tertiam dividuntur: utraque enim illarum naturalis est, haec vero spiritualis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis sanctificatio beatae virginis in utero expresse in Scriptura veteris et novi testamenti non legatur; tamen pro certo haberi potest ex his quae ibi leguntur.

Si enim joannes et hieremias, qui Christum praenuntiaverunt, sanctificati sunt, multo magis virgo quae Christum genuit.

¶a2 Articulus 2: Utrum beatissima virgo per sanctificationem in utero fuerit totaliter ab originali mundata.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod per sanctificationem in utero Dei genitrix a peccato originali totaliter mundata non sit. Remota enim macula, reatus remanere non potest. Sed post sanctificationem originalis peccati adhuc reatus mansit in ea: quia si ante mortem Christi defuncta fuisset, divina visione caruisset. Ergo per sanctificationem a macula originali liberata non fuit.

AG2

Praeterea, nihil quod ad virtutem promovet ei subtrahendum fuit cui virtutis perfectio debebatur.

Sed fomes ad virtutem promovet; unde et Paulo petenti a se carnis stimulum amoveri, dictum est: virtus in infirmitate perficitur, 2 Cor., 12, 9. Ergo cum matrem Dei summa virtutis perfectio deceret, fomes ab ea per sanctificationem removeri non debuit.

AG3

Praeterea, in littera Magister dicit, quod caro Christi, antequam conciperetur, obnoxia fuit peccato, sicut et reliqua caro virginis. Sed caro non est peccato obnoxia nisi ratione fomitis. Ergo per sanctificationem in utero fomes ab ea remotus non fuit.

AG4

Sed contra, beatae virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit. Sed sanctificatio quae fit per legem communem, aufert culpae maculam, fomitem remanente. Ergo in beata virgine fomitem ex toto removit.

AG5

Praeterea, corruptio fomitis est causa quare dicere non possumus: peccatum non habemus; hoc enim Adam in primo statu dicere potuit. Sed, ut ex littera habetur, beata virgo hoc dicere potuit.

Ergo in ipsa fomes non fuit.

CO

Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod duplex sanctificatio beatae virginis esse dignoscitur: prima qua in utero sanctificata fuit; secunda in conceptione salvatoris: et quia sanctificatio emundationem a culpa dicit, quae sine gratia esse non potest, gratiae autem est firmitatem quamdam facere; ideo effectus sanctificationis in generali est duplex: scilicet emundare, et confirmare: et quantum ad utrumque secunda sanctificatio perfecit primam. In prima enim, secundum quod ab omnibus communiter tenetur, a peccato originali quantum ad maculam et reatum purgata fuit: sed de emundatione ejus a fomite diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod per primam sanctificationem fomes ex toto sublatus est: quibus contradicit quod in littera ex verbis Damasceni dicitur, quod in secunda sanctificatione supervenit in eam spiritus sanctus eam purgans: quod non potest intelligi nisi de purgatione a fomite: quia peccatum actuale non commiserat, ut dicit Augustinus.

Et ideo alii dicunt quod quantum ad aliquid purgata fuit a fomite in prima sanctificatione, et quantum ad aliquid fomes remansit: quod etiam diversimode distinguitur.

Quidam enim dicunt, quod subtractus fuit in quantum est inclinans ad malum; remansit autem in quantum difficultatem est praebens ad bonum: quos duos fomitis effectus apostolus notat Roman. 7, 19, dicens: non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, hoc facio. Hoc autem non videtur posse stare: quia secundum idem ex quo est pronitas ad unum contrariorum, est difficultas ad alterum; sive sit habitus aut forma aliqua, sicut gravitas trahit deorsum, et causat difficultatem in ascensu; sive etiam sit privatio sive defectus, sicut debilitas virtutis motivae facit pronitatem ad casum, et difficultatem in progressu.

Unde non potest esse ut fomes tollatur secundum quod inclinatur ad malum, et remaneat secundum quod causat difficultatem ad bonum. Et ideo dicunt alii, quod fomes est corruptio personae in quantum impellit ad malum, et in quantum facit difficultatem ad bonum; et sic penitus in prima sanctificatione subtractus est a beata virgine.

Est etiam corruptio naturae, ratione cujus infectio originalis per actum naturae in prolem transit, et sic remansit post primam sanctificationem; sic tamen ab eo purgata est in secunda, ut prolem sine omni originali peccato conciperet.

Hoc etiam non videtur esse conveniens: quia, sicut dictum est in 2 Lib., dist. 31, qu. 1, art. 2, corruptio originalis quantum ad id quod culpa est, transit in prolem a patre; quantum vero ad id quod tantum poenae est, sicut sunt corporis passibilitates, transit in prolem a matre, quae materiam ministrat. Unde non videtur esse causa quare Christus conceptus sit sine originali, purgatio matris a fomite secundum quod inficit naturam ejus; sed magis quia sine virili copula natus est: quam causam Anselmus assignat in libro de conceptu virginali. Defectus autem poenales non necessitate sed voluntate assumpsit. Et praeterea, cum idem fomes sit per essentiam qui est naturae et personae corruptio, si remanet in quantum est corruptio naturae, non potest essentialiter tolli fomes personam corrumpens. Unde relinquatur, ut alii dicunt, quod fomes per essentiam post primam sanctificationem remanserit, sed impeditus est per gratiam sanctificantem ne in peccatum inclinaret aut a bono retraheret; contingit enim habitum aliquando ligari ne in actum exire possit, sicut scientia per ebrietatem, ut dicit Philosophus.

In secunda vero sanctificatione essentialiter fomes ille subtractus est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si beata virgo ante passionem Christi defuncta fuisset, ad Dei visionem non admitteretur, sicut nec alii antiqui patres: quamvis enim in eis remotus esset reatus ad personam pertinens, remanebat tamen reatus naturae, qui per passionem Christi sublatus est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fomes non per se promovet in bonum, sed per accidens, in quantum est in natura corrupta: ex hoc enim quod inclinatur ad malum (quae quidem inclinatio personae parvum malum est) occasionem praebet vitandi maximum malum, scilicet superbiam. Si tamen hoc malum aliter vitaretur, simpliciter melius esset fomitem non esse: sicut comestio serpentis per accidens juvat, in quantum aliquem a lepra liberat, cujus tamen comestio homini sano simpliciter vitanda est. Et ideo beatae virgini, quae simpliciter sanata fuit a peccato, fomes ad perfectionem virtutis non contulisset, si ad malum eam inclinasset.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caro virginis ante conceptionem dicitur fuisse peccato obnoxia propter fomitem, qui essentialiter remanebat; quamvis impeditus esset, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa sanctificatio beatae virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum: quod sic patet. In sanctificatione enim quae fit per legem communem in sacramentis, tollitur culpa, sed remanet fomes inclinans ad peccatum mortale et veniale; sed in sanctificatis ex utero non manet fomes, secundum quod inclinans est ad mortale; sed tamen remanet inclinatio fomitis ad venialia, ut patet in hieremia et joanne baptista, qui peccatum actuale habuerunt non mortale, sed veniale. Sed in beata virgine inclinatio fomitis omnino sublata fuit, et quantum ad veniale, et quantum ad mortale: et quod plus est (ut dicitur), gratia sanctificationis non tantum repressit in ipsa motus illicitos, sed etiam in aliis efficaciam habuit; ita ut quamvis esset pulchra corpore, a nullo unquam concupisci potuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod necessitas peccandi saltem venialiter provenit in nobis ex inclinatione fomitis, quae in beata virgine non fuit fomite ligato, ut dictum est.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod per sanctificationem in utero, immunitatem a peccato actuali consecuta non sit. Sicut enim dicit Augustinus, maria per quam gestum est mysterium incarnationis salvatoris, in morte Domini dubitavit, non tamen in dubitatione permansit. Sed dubitatio de fide peccatum est. Ergo non fuit a peccato omnino immunis.

AG2

Praeterea, Ambrosius dicit super illud Luc. 1: spiritus sanctus superveniet in te, spiritus sanctus in virginem superveniens mentem ipsius ab omni sorde vitiorum castificavit. Sed sordes vitiorum ex peccato consequuntur. Ergo beata virgo post primam sanctificationem peccavit.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit in libro de perfectione justitiae: esse sine peccato, de solo unigenito in hac vita dici potest. Ergo de beata virgine dici non potest.

SC1

Sed contra, bernardus epistola 174 ad lugdunenses dicit. Puto quod copiosior gratia sanctificationis in ipsam descendit, quae non solum ortum ejus sanctificavit, sed eam ab omni peccato deinceps custodivit immunem. Ergo per primam sanctificationem immunitatem ab omni peccato consecuta est.

SC2

Praeterea, sapientiae 1, 4, dicitur: in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Sed Dei sapientia non solum animam virginis intravit, sicut et de ceteris dicitur Sap. 7, 27: in animas sanctas se transfert; sed et corpus ejus inhabitavit, carnem de ea assumens.

Ergo in ea nullum peccatum fuit: quod colligi potest ex eo quod dicitur Cant. 4, 7: tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in prima sanctificatione fuit quaedam inchoatio emendationis, remoto peccato originali quantum ad culpam, et ligato fomite; ita etiam fuit quaedam inchoatio confirmationis: quia per gratiam sanctificantem immunitatem a peccato deinceps consecuta est: quae quidem immunitas a tribus causabatur; scilicet ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat; ex inclinatione gratiae, quae in bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium esset in fine ultimo stabilitum, sicut est in beatis, qui ad finem viae pervenerunt; et iterum ex conservatione divinae providentiae, quae eam intactam custodivit ab omni peccato, sicut et in primo statu hominem ab omni nocivo protexisset.

RA1

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod dubitatio, quae sonat infirmitatem fidei, sine peccato esse non potest; nec talis dubitatio in beata virgine fuit in tempore passionis; sed in ea remansit fides firmissima, etiam apostolis dubitantibus.

Sed fuit in ea quaedam dubitatio admirationis, dum considerabat eum quem tam digne genuerat, sic ignominiose tractari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sordes vitiorum, a quibus in conceptione salvatoris beata virgo castificata dicitur, non fuerunt aliqua peccata venialia, sed reliquiae quaedam originalis peccati, sicut recedente habitu adhuc aliquae dispositiones manent.

Vel dicendum, quod castificatio a sordibus vitiorum non intelligitur remotio existentium, sed impedimentum futurarum sordium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod esse sine peccato dicitur esse proprium Christo, quia ipse nunquam nec actuali nec originali macula infectus est. Sed virgo mater ejus fuit quidem peccato originali infecta, a quo emundata fuit, antequam ex utero nasceretur: sed a peccato actuali omnino immunis fuit.

RC

Alia duo concedimus.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur, quod per secundam sanctificationem, quae in conceptione salvatoris fuit, confirmationem in bono consecuta non fuerit. Quod enim quis jam habet adipisci ulterius non potest.

Sed si beata virgo ex prima sanctificatione immunitatem a peccato habuit, ex tunc confirmata fuit: non enim certitudo impeccabilitatis habetur nisi per justitiam confirmatam. Ergo per secundam sanctificationem confirmationem gratiae adepta non est.

AG2

Praeterea, in nullo qui purus viator fuerit liberum arbitrium confirmatum ad justitiam comprobari potest: potentia enim peccandi et potentia moriendi ex eodem passu currere videntur, ut non prius tollatur potentia peccandi quam potentia moriendi.

Sed beata virgo etiam postquam salvatorem concepit, ante mortem suam pura viatrix fuit. Ergo in ea confirmatio justitiae non fuit.

AG3

Item, videtur quod nec tunc penitus a fomite liberata fuerit. Est enim unus effectus fomitis ut infecti fomite originalem culpam in prolem generando transfundant. Sed si per impossibile ponatur beatam virginem alium post Christum ex carnali copula generasse, peccatum originale in illum transfudisset. Ergo in ea aliquo modo post secundam sanctificationem fomes remansit. Sed confirmatio unius oppositorum non potest contingere quamdiu aliquid de opposito remanet. Ergo beata virgo confirmata non fuit per secundam sanctificationem.

SC1

Sed contra, Ambrosius dicit in Lib. De virgin.

Beatae virginis: impossibile fuit uterum virginis, quem Dei filius inhabitando consecravit, alienae copulae coitu incestari. Sed eadem ratione nec aliud peccatum in ea esse potuit. Ergo confirmata fuit.

SC2

Praeterea, ubi est plenitudo lucis,abilitas ad tenebram non remanet. Sed in conceptione Christi beata virgo tota lumine plena fuit, concipiens illum qui est splendor gloriae patris, Heb. 1; unde dicitur Ezech. 44: ingressa est gloria Domini templum, et resplenduit. Ergo post illam sanctificationem confirmata fuit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in secunda sanctificatione et emundatio et confirmatio in bono quodammodo consummata est secundum perfectionem viae; sed in assumptione ejus gloriosa consummata est secundum perfectionem patriae; quod sic patet. In prima enim sanctificatione ablata fuit inclinatio fomitis remanente essentia ejus. In secunda vero fuit extinctus ipse fomes per essentiam, remanentibus adhuc poenalitatibus ex peccato causatis, a quibus plene liberata fuit per gloriam assumptionis. Similiter etiam est ex parte altera. In prima sanctificatione gratia collata fuit ad bonum efficaciter liberum arbitrium inclinans, quamvis non esset sufficiens ad tollendum flexibilitatem liberi arbitrii in malum, quam etiam homo in primo statu habuit. In secunda vero sanctificatione gratia superaddita fuit, quae ita potentiam liberi arbitrii implet ut in contrarium flecti non posset, non quidem tollendo naturam libero arbitrio, sed defectum; sicut materia caeli ex eo quod subsistit formae quae omnem privationem ab ea excludit, non est in potentia ad corruptionem. Sed in tertia exaltatione ejus per gratiam perfectam in gloriam transeuntem fini conjuncta est, ex quo perfecta immobilitas causatur.

RA1

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod in prima sanctificatione consecuta est immunitatem a peccato, non per gratiam confirmantem, sed per ligationem fomitis ad malum inclinantis, et per custodiam divinae providentiae, sine qua, etiam fomite omnino extincto, peccare potuisset, sicut et Adam peccavit, nisi esset in ea gratia consummata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentia peccandi aufertur dupliciter. Vel per hoc quod liberum arbitrium ultimo fini conjungitur, qui ipsum superimplet, ut nullus defectus in eo remaneat; et hoc fit per gloriam; unde in nullo puro viatore sic peccandi potentia solvitur, ut cum ablatione potentiae peccandi tollatur potentia moriendi, nisi in Christo, in quo dispensative remansit, ad opus redemptionis complendum. Alio modo aufertur per hoc quod gratia tanta infunditur, quae omnem defectum tollat; et sic in beata virgine, quando concepit Dei filium, ablata est peccandi potentia, quamvis in statu viae ipsa virgo remaneret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si per impossibile ponatur, beatam virginem post secundam sanctificationem alium filium ex carnali copula concepisse, ille filius peccatum originale habuisset, non ex parte matris, sed ex parte patris. Si vero ponatur illum patrem pari modo sanctificatum fuisse sicut beata virgo in sanctificatione secunda, ille filius peccatum originale non habuisset. Vel dicendum secundum aliam opinionem, quod neque in secunda sanctificatione fomes remotus fuit a beata virgine secundum quod est infectio naturae. Neque hoc prohibet confirmationem ejus in bono: fomes enim confirmationi opponitur secundum quod est vitium personae, ad concupiscentiam actualem inclinans.

|+d3.q2 Distinctio 3, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de potentia generativa beatae virginis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum aliquid ad Christi conceptionem active operata sit; 2 utrum generatio filii ex ea sit naturalis, vel miraculosa.

¶a1 Articulus 1: Utrum virgo aliquid active ad Christi conceptionem operata fuerit.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo aliquid active in conceptione Christi cooperata sit. Potentia enim pure passiva est receptiva tantum. Sed Damascenus dicit, ut in littera habetur, quod non tantum dedit spiritus sanctus virgini potentiam receptivam verbi, sed simul etiam generativam. Ergo oportet quod per potentiam generativam intelligatur virtus activa ipsius; et ita in conceptione Christi aliquid active operata est.

AG2

Praeterea, hoc quod dicitur Luc. 1, 35: virtus altissimi obumbrabit tibi, intelligitur quantum ad collationem alicujus virtutis supra eam quam naturaliter habebat. Sed beata virgo naturaliter habuit, sicut et aliae virgines, potentiam generandi per modum passionis, seu receptionis. Ergo potentia quam sibi Damascenus per spiritum sanctum dicit praeparatam, est potentia activa; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, dicit Augustinus: Christus secundum hoc est filius matris quod accepit a matre. Sed dicitur filius matris secundum humanam naturam. Ergo humanam naturam accepit a matre; et sic beata virgo aliquid in conceptione operata est.

AG4

Praeterea, beata virgo fuit vera mater Christi.

Sed non esset vera mater ejus, si tantum materiam ministrasset: non enim dicitur terra proprie mater hominis, quamvis limus, unde formatur homo, de terra sumptus sit: nec similiter dici potest lignum mater scamni, eo quod de eo fit. Ergo beata virgo non tantum ministravit materiam ad conceptionem Christi, sed aliquid active fecit.

AG5

Praeterea, Commentator, in 2 de anima, ponit hanc distinctionem potentiarum animae: quod potentiae nutritivae partis, omnes sunt activae; potentiae sensitivae, omnes sunt passivae; in intellectu autem est aliquid activum, ut intellectus agens, et aliquid passivum, ut intellectus possibilis.

Sed potentia generativa ad vegetabilem animam pertinet; unde etiam plantis inest. Ergo est potentia activa. Cum ergo per potentiam generativam mater filium concipiat, videtur quod aliquid active in conceptione agat; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, motus naturalis est cujus principium est intra. Sed generatio filii ex matre, est naturalis. Ergo in ipsa materia quam mater ministravit ad formationem conceptus, est principium aliquod active cooperans ad conceptionem; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, beata virgo non fuit nisi mater Christi. Sed ad matrem non pertinet nisi ministrare materiam, non autem aliquid active operari, quod est patris. Ergo beata virgo nihil active ad conceptionem Christi operata est. Media probatur per hoc quod Philosophus dicit, 15 de animalibus: vir dat animam, formam, et principium motus; femina dat corpus et materiam; sicut accidit in lacte coagulato, quod corpus exit ex lacte, et coagulatio ex coagulo; et post pauca subdit: manifestum est quod mas est operans, et femina patens; sicut erit scamnum ex carpentario et ligno.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, 10 super Genesim ad litteram: Christus visibilem carnis substantiam de carne virginis assumpsit; ratio vero conceptionis non a virili semine, sed longe aliter, ac desuper venit. Sed virtus activa in conceptione dicitur ratio conceptionis. Ergo agens in conceptione Christi fuit tantum desuper, et non in beata virgine.

SC3

Praeterea, Anselmus dicit in Lib. De conceptu virgin.: illud subjectum non creata natura, non voluntas creaturae, non ulli data potestas producit aut seminat. Ergo in beata virgine non fuit naturaliter neque divino dono potentia activa corpus Christi producens.

SC4

Praeterea, nulla virtus creata subito operatur.

Sed in conceptione Christi simul et subito factum est quidquid ibi factum est de organizatione, animatione, et hujusmodi. Ergo non fuit active nisi per virtutem increatam.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc diversimode opinatum est. Quidam enim dicunt in conceptione Christi matrem aliquid active operatam esse; quorum quidam hoc ponunt fuisse per naturalem modum, quidam vero per supernaturale donum. Cum enim beata virgo vera mater Christi credatur, oportet sibi attribuere totum illud quod matris est. Ad officium autem matris pertinere aestimant ut aliquod principium activum ad conceptionem ministret, et non materiale tantum. Hoc tamen ponitur diversimode. Quidam enim in materia quam mater ministrat, ponunt esse virtutem activam principaliter: tum quia ex commixtione seminum conceptionem fieri ponunt; unde sicut semen viri est activum in generatione, ita et semen mulieris, quamvis non sit in ea tanta

efficacia ad agendum: tum etiam quia ponunt conceptam prolem sensificari et vegetari per animam matris, ut sic etiam principalior inveniatur in generatione mater quam pater. Hoc autem Philosophus reprobatur in 15 de animalibus. In his enim quae habent vitam perfectam, distinguuntur agens et patiens in generatione propter perfectam generationem in eis. In plantis autem quae imperfectam vitam habent, est in eodem utraque virtus, activa scilicet et passiva: quamvis forte in una planta dominetur virtus activa, et in alia virtus passiva: propter quod dicitur etiam una planta masculina, et alia feminina. Cum igitur impossibile sit illud quod est determinatum ut patiens, habere virtutem activam respectu ejusdem, oportet quod femina non sit agens in conceptione, sed tantum patiens.

Et ideo alii dicunt, quod id quod mater ministrat, se habet in generatione sicut materia naturalis.

In materia autem naturali non est potentia passiva tantum (alias generatio esset violenta, et non naturalis), sed oportet inesse materiae ipsam formam quae per generationem adducenda est, in potentia, et secundum esse incompletum; et ideo non habet perfectam virtutem ad agendum, sed tantum imperfectam; et ideo per se non potest agere nisi quodammodo excitetur ab agente exteriori, et sic ei cooperetur. Hoc autem non potest stare: quia impossibile est idem esse alterans et alteratum; unde non potest esse quod forma quae est in aliqua materia, agat in ipsam, sive sit perfecta, sive imperfecta: forma enim quae per se non existit, non agit, nec proprie patitur, sed compositum agit ratione formae, et patitur ratione materiae; et ideo non est possibile quod illa forma imperfecta in agendo cooperetur agenti exteriori.

Praeterea agere sequitur ad esse perfectum, cum unumquodque agat secundum quod est in actu; unde oportet quod forma imperfecte existens in materia, prius perficiatur in esse per agens exterius quam detur sibi agere; unde non potest in agendo cooperari ad generationem per quam forma in esse perfectum adducitur. Et praeterea, si esset de necessitate matris ut active ad generationem operaretur, beata virgo non posset dici mater.

Cum enim conceptio illa tota sit simul facta, non potuit per aliquam creatam activam virtutem fieri; unde beata virgo non potuit active operari ad conceptionem; et sic non habuisset illud quod ad matrem pertinet; unde nec mater esset. Nec potest dici quod cooperata sit ad introductionem formae tantum, quae etiam secundum naturam in instanti inducitur. Inducens enim formam est nobilior quam praeparans materiam per alterationem; et sic spiritui sancto attribueretur id quod minus est, et virgini id quod dignius est. Et praeterea forma substantialis ad quam terminatur conceptio, est anima, quae est actus totius et omnium partium; unde remota ea, nec os nec caro dicitur nisi aequivoce. Ad animam autem Christi constat nihil active beatam virginem cooperatam esse.

Et ideo alii dicunt, quod beata virgo habuit aliquid plus ex supernaturali virtute quam aliae matres: materia enim quae ab aliis ministratur, non potest seipsam complete in actum educere, nisi sit agens exterius: sed materia corporis Christi, quam beata virgo ministravit, hoc habuit ex dono divino, ut posset seipsam formare per virtutem superadditam naturae. Sed non poterat in instanti hoc fieri; et ideo, quia decebat conceptionem in instanti esse, praevenit spiritus sanctus, subito formationem corporis Christi complens, quae tamen aliter, licet successive, completa fuisset. Istud autem non videtur conveniens. Primo, quia si illa virtus non cooperata est ad formationem corporis Christi, frustra collata est: quod non contingit in operibus naturae, et multo minus in operibus miraculosis.

Secundo, quia beata virgo non eligebatur ut esset simul pater et mater Christi, sed ut esset mater tantum: unde non oportebat ut in materia quam virgo ministravit, conjungeretur hoc quod in aliis est ex parte patris et matris.

Tertio, quia secundum activam vel passivam potentiam generandi nullus dicitur pater vel mater; sed secundum quod potentia in actum procedit.

Unde si in materia quam virgo ministravit, fuit potentia activa quae exigitur ad patrem et matrem sine hoc quod virtus illa operata sit, non diceretur neque pater neque mater, aut eadem ratione pater et mater, quod absurdum est: nisi forte sufficiat ad esse matrem hoc solum quod materiam ministravit, quod non sufficit ad esse patrem, propter quod mater dicitur et non pater: et hoc quidem videtur esse secundum intentionem Philosophi, secundum quam perfectissime salvatur virginitas matris et vera maternitas; unde et fidei maxime consona est.

Hanc igitur viam tenendo, dicendum videtur, quod in conceptione prolis invenitur triplex actio.

Una quae est principalis, scilicet formatio et organizatio corporis; et respectu hujus actionis, agens est tantum pater, mater vero solummodo ministrat materiam. Alia actio est praecedens hanc actionem, et praeparatoria ad ipsam; cum enim generatio naturalis sit ex determinata materia, eo quod unusquisque actus in propria materia fit, sicut in 2 de anima dicit Philosophus, oportet ut formatio prolis fiat ex materia convenienti, et non ex quacumque. Unde oportet esse aliquam virtutem agentem, per quam praeparetur materia ad conceptum.

Sicut autem dicit Philosophus, ars quae operatur formam, principatur et imperat ei quae praeparat materiam, sicut ars compaginans navim ei quae complanat ligna; et ideo virtus quae praeparat materiam ad conceptum est imperfecta respectu ejus quae ex materia praeparata prolem format. Haec autem virtus praeparans est matris, quae imperfecta est respectu virtutis activae quae est in patre; unde dicit Philosophus, quod mulier est sicut puer qui nondum potest generare.

Tertia actio est concomitans, vel sequens actionem principalem. Sicut enim locus facit ad bonitatem generationis; ita et bona dispositio matricis operatur ad bonam dispositionem prolis, quasi praebens fomentum: et hoc est quod dicit Avicenna in cap.

De diluviis: matrix non facit nisi ad meliorationem concepti. Secundum hoc ergo dico, quod in principali actione formationis corporis Christi nihil fuit ex parte beatae virginis quod esset activum; sed id quod beata virgo ministravit, se habuit materialiter tantum ad hanc actionem; virtus autem divina fecit totum quod fit in aliis conceptionibus per virtutem seminis quod est a patre; et ideo Damascenus divinam virtutem dicit quasi divinum semen, ut in littera habetur. In secunda vero et tertia actione beata virgo active operata est, sicut aliae matres; unde et vere mater fuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in conceptione Christi fuit duplex miraculum; unum quod femina concepit Deum, aliud quod virgo peperit filium.

Quantum ergo ad primum beata virgo se habebat ad conceptionem secundum potentiam obedientiae tantum, et adhuc multo remotius quam costa viri, ut ex ea mulier formaretur. In talibus autem simul dantur actus et potentia ad actum, secundum quam dici posset quod hoc est possibile.

Sed quantum ad secundum, habebat virgo potentiam passivam, naturalem tamen, quae per agens naturale in actum reduci posset. Unde quantum ad primum dicit: potentiam acceptivam verbi Dei; quantum vero ad secundum dicit: simul autem et generativam. Utramque enim potentiam in actum reduxit spiritus sancti virtus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentia passiva potest accipi dupliciter: vel secundum substantiam potentiae; et sic potentia fuerat ante in beata virgine: vel secundum quod potentia passiva suae operationi conjungitur; et tale posse non habet patiens nisi ab agente; sicut dicimus, quod visibile movendo visum, dat sibi posse videre in actu; et per hunc modum potentiam generandi spiritus sanctus virgini dedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus accepit humanam naturam a matre, non tamen sicut a principio agente, sed sicut a materiam ministrante.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praebere materiam simpliciter ad generationem alicujus non facit matrem, sed praebere talem materiam sic praeparatam, est id quod matrem facit. In ligno enim non est potentia naturalis ut ex eo fiat scammum, cum per agens naturale in actum non compleatur: similiter nec in limo terrae ut ex ea fiat homo; unde quod inducitur, non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potentia generativa activa est; sed haec potentia est perfecte in viro (unde ejus actio se extendit usque ad formationem generati); in femina autem est imperfecta; unde non extendit se ejus actio nisi ad praeparationem materiae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cujuslibet motus naturalis principium est in eo quod movetur, non tamen eodem modo, ut in 2 physic.

Dicit Commentator. In quibusdam enim est principium activum, ut in motu gravium et levium; in quibusdam vero principium passivum, ut in generatione simplicium corporum. Unde et Philosophus naturam, quam principium motus in eo quod movetur definit, statim subdividit in materiam et formam. Unde non oportet, quamvis generatio perfecti animalis sit naturalis, quod in materia quam femina ministrat, sit principium activum, sed passivum tantum.

|a2 Articulus 2: Utrum generatio Christi ex virgine sit naturalis vel miraculosa.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod generatio Christi ex virgine sit naturalis. Filiatio enim nativitatem consequitur. Sed Christus dicitur naturalis filius matris, sicut et naturalis filius patris, ut dicit Augustinus in Lib. De fide ad Petrum. Ergo generatione naturali nascitur ex matre.

AG2

Praeterea, virtus naturalis passiva completa ab agente naturaliter exit in suam operationem, sicut visus motus a colore naturaliter videt. Sed in beata virgine fuit naturalis potentia ad generandum, quamvis incompleta, ut ex dictis patet.

Ergo postquam fuit perfecta virtute spiritus sancti, naturaliter generavit.

AG3

Praeterea, in illuminatione caeci quamvis potentia visiva miraculose detur, tamen post acceptam potentiam naturaliter videt. Sed spiritus sanctus virgini potentiam generativam dedit. Ergo postea naturaliter generavit.

AG4

Praeterea, si generatio Christi ex virgine esset miraculosa, sicut formatio hominis de limo terrae; tunc ita se haberet materia quam virgo ministravit ad Christum, sicut limus de terra sumptus ad Adam. Sed talis materia non sufficit ad rationem matris, ut prius dictum est. Ergo beata virgo non esset vera mater Christi; quod dicere est haereticum.

AG5

Praeterea, operatio miraculosa non est ab aliqua creatura. Sed vere dicitur quod virgo genuit Christum. Ergo generatio talis non est miraculosa.

SC1

Sed contra, dionysius dicit in epistola 4 ad gajum, de Jesu loquens: super homines, inquit, operatur ea quae sunt hominis; et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis, materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem. Sed hoc quod fit supernaturaliter, dicimus esse miraculosum. Ergo conceptio Christi ex virgine miraculosa fuit.

SC2

Praeterea, Anselmus dicit in Lib. De conceptu virginis, cap. 22: spiritus sanctus virtus altissimi de muliere virgine virum virginem mirabiliter propagavit. Ergo generatio Christi ex virgine miraculosa est.

SC3

Praeterea, sicut est contra naturae ordinem ut caecus videat; ita etiam ut virgo manens virgo pariat.

Sed illuminationem caecorum dicimus miraculosam esse. Ergo et conceptio Christi ex virgine

CO

Respondeo dicendum, quod praeter unionem duarum naturarum in unam hypostasim, quae completa est in conceptione Christi, quae est miraculum omnium miraculorum, est etiam aliud miraculum ut virgo manens virgo concipiat hominem Deum. Ad hoc enim quod generatio aliqua naturalis dicatur, oportet quod fiat ab agente naturaliter, et ex materia naturali ad hoc proportionata.

Quodcumque autem horum defuerit, non potest dici generatio naturalis, sed miraculosa; si virtute fiat supernaturali. Agens autem naturale, cum sit finitae virtutis, non potest ex materia non naturaliter proportionata effectum producere: agens vero supernaturale, cum sit infinitae virtutis, potest ex utraque materia operari, naturali scilicet et non naturali; et ideo duobus modis contingit esse miraculum. Uno modo quando neque agens est naturale neque materia naturaliter proportionata ad talem formam, ut patet in formatione hominis de limo terrae. Alio modo quando materia est naturalis, sed agens est supernaturale, ut quando aliquis miraculose a febre sanatur: corpus enim hominis est naturalis materia sanitatis, quae per supernaturale agens confertur ei. Et similiter fuit in conceptione hominis Christi. Materia enim quam virgo ministravit, fuit materia ex qua naturaliter corpus hominis formari potuit; sed virtus formans fuit divina. Unde simpliciter dicendum est, conceptionem illam miraculosam esse, naturalem vero secundum quid: et propter hoc Christus dicitur naturalis filius virginis, quia naturalem materiam ad ejus conceptum praeparavit.

RA1

Inde patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando potentia passiva completur per operationem naturalis agentis, tunc operatio sequens est naturalis. Hoc autem non fuit in proposito; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caeco nato illuminato datur potentia visiva sine omni dispositione contraria visioni; et ideo operatio seu visio sequens est naturalis. Sed potentia generandi data est virgini manente virginitate, quae est dispositio contraria ad conceptum: et ideo sicut potentia miraculose data est, ita et actus sequens miraculosus fuit. Vel dicendum, quod caeco illuminato datur potentia passiva, cujus operatio est per hoc quod movetur ab agente naturali, scilicet colore; et ideo visio ipsa naturalis est. Sed virgini dicitur data potentia generativa per hoc quod mota est ejus potentia passiva ad generandum ab agente supernaturali; et ideo operatio sequens est miraculosa.

RA4

Ad quartum dicendum, quod formatio hominis de limo terrae fuit miraculosa quantum ad agens et quantum ad materiam; sed conceptio est miraculosa quantum ad agens, et non quantum ad materiam; et ideo non est simile de utroque.

RA5

Ad quintum dicendum, quod beata virgo dicitur genuisse Christum, non sicut principium activum ad generationem praebens, sed sicut ministrans materiam naturalem; unde non est inconveniens quod generatio illa miraculosa fuerit. Operatio vero miraculosa non est alicujus creaturae sicut agentis, est tamen alicujus creaturae sicut materiae, ut patet ex eo quia miraculose ex aliqua creata materia Deus quandoque aliquid facit.

|+d3.q3 Distinctio 3, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de Annuntiatione facta per Angelum ad beatam virginem; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de convenientia Annuntiationis; 2 de convenientia nuntii.

1a1 Articulus 1: Utrum conveniebat virgini salvatoris conceptionem nuntiari.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non oportebat virgini salvatoris annuntiari conceptionem.

Ipsa enim fidem habebat. Sed semper ad fidem pertinuit credere incarnationem futuram. Ergo non oportebat ulterius quod per modum Annuntiationis sibi patefieret.

AG2

Praeterea, sicut dicit Gregorius, fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Sed in colloquutione Angeli ad virginem quaedam persuasiva ratiocinatio facta est. Ergo meritum fidei in ipsa vel evacuavit vel diminuit, quod videtur inconueniens.

AG3

Praeterea, in his quae sine hominis arbitrio Deus in homine complet, non requiritur aliquis consensus ex parte hominis. Sed prophetia praedestinationis est de his quae sine nostro complentur arbitrio, ut habetur ex Hieronymo in Glossa Matth. 1 super illud: ecce virgo in utero habebit; cuiusmodi dicit esse hanc prophetiam Isai. 7, 14: ecce virgo concipiet. Ergo non requirebatur aliquis consensus ex parte virginis, ratione cuius oporteret Annuntiationem fieri.

SC1

Sed contra, maioris sapientiae ostensivum est miraculum factum in conceptione Christi ex virgine quam in conceptione joannis ex sterili. Sed conceptio joannis per Angelum praenuntiata fuit, ne fortuito, sed ex Dei providentia accidere putaretur.

Ergo multo amplius conceptionem Christi Annuntiatio praecedere debuit.

SC2

Praeterea, in conceptione Christi est factum quoddam matrimonium per indivisibilem conjunctionem divinae et humanae naturae. Sed in matrimonio requiritur consensus, qui per verba nuntiorum et requiritur et reconciliatur. Ergo et decuit ut Deus per Angelum suum consensum exquireret virginis, de qua humanam naturam assumeret.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod congruum fuit virgini suam conceptionem annuntiari, multis de causis. Primo, quia cum mens Deo sit vicinior quam corpus, non decebat ut Dei sapientia ejus uterum inhabitaret sine hoc quod mens ejus cognitione summae sapientiae resplenderet; et ideo non decuit eam ignorare quod in ea fiebat, sed oportuit hoc sibi annuntiari. Secundo, quia ipsa futura erat certissima testis inusitatae conceptionis; unde oportuit quod de tam magno mysterio per Annuntiationem erudiretur. Tertio, quia Deus non diligit coacta sed voluntaria servitia, ut qui obsequuntur ex ipso ministerio mereantur. Unde cum beata virgo singulariter et excellenter in Dei ministerium eligeretur, quem in utero portavit, lacte aluit, et brachiis bajulavit, decuit ut consensus ejus Angelo nuntiante requireretur, quem humiliter praebens, ad obsequium se sedulam et promptam obtulit dicens: ecce ancilla Domini.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non erat determinate sub fide cadens tempus incarnationis, et per quam virginem hoc esset implendum; unde de hoc instruenda erat per Annuntiationem. Incarnationem enim futuram esse, quod antiquorum fidei subjacebat, firmissima fide tenebat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod allocutio Angeli non ex humana ratione persuasit, sed ex omnipotentia divina, cui fides maxime innititur: dixit enim: non erit impossibile apud Deum omne verbum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ea de quibus est prophetia praedestinationis complentur sine nostro arbitrio causante; non tamen oportet quod sine arbitrio consentiente.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur, quod Annuntiatio non fuerit per modum corporalis visionis. Ut enim dicit Augustinus, inter tria visionis genera, quae sunt corporale, spirituale, et intellectuale, intellectualis visio est praestantior.

Sed quod dignius est, matrem Dei magis decet.

Ergo per intellectualem visionem, et non per corporalem, facta est Annuntiatio.

AG2

Praeterea, apparitiones corporales Angelorum eo quod insolitae sunt, et praeter communem cursum naturae, inter signa et mirabilia computari possunt. Signa autem data sunt non fidelibus, sed infidelibus, ut dicit apostolus, 1 corinth., 14. Cum igitur beata virgo fidelissima fuerit, non videtur ad eam apparitio corporalis Angeli fuisse facta.

SC1

Sed contra, Luc. 1, super illud: quae cum audisset turbata est, dicit Glossa: trepidare virginum est, et omnem viri ingressum pavere, omnesque viri affatus vereri. Non autem hoc virginibus efficitur ex intellectuali consideratione viri vel ex imaginatione, sed ex corporali aspectu.

Ergo Angelus in corporali visione virgini apparuit et eam collocutus est.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod convenientissime per corporalem visionem Annuntiatio facta est. Primo ut Annuntiatio esset certior. In his enim quae visibiliter cernimus minus decipimur. Secundo, quia, ut dicit dionysius in epistola 9 ad titum, haec est causa quare nobis divina per corporales figuras proponuntur, ut utraque vita hominis secundum suam proprietatem divina cognitione illuminetur; sensitiva scilicet imaginatione figurarum; intellectiva vero contemplatione spiritualis veritatis. Similiter etiam decuit ut virginis aspectus uterque suo modo nobilitaretur, interior scilicet per revelationem tanti mysterii, et exterior per corporalem Angeli visionem.

Tertio, quia Annuntiatio debebat proportionari ei quod annuntiabatur. Annuntiabatur autem visibilis missio filii Dei in mundum; unde decenter Angelus nuntians corporali visione apparuit.

RA1

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod quamvis intellectualis visio sit melior corporali, tamen utraque simul efficacior invenitur quam altera, propter connaturalitatem humanae cognitionis ad sensum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corporalis apparitio ad virginem facta est, non propter confirmationem fidei, sed propter significationem mysterii, vel propter dignitatem ipsius, ut sibi singulari modo divina panderentur.

la2 Articulus 2: Utrum Annuntiatio debuit fieri per Angelum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Annuntiatio per Angelum fieri non debuit. Missio enim qua filius mittitur ut sit homo, est excellentior ea qua mittitur ut sit cum homine, ex parte effectus. Sed missio qua mittitur in mentem ut sit cum homine, non completur mediante Angelo, qui menti non illabatur, ut in 2 Lib., dist. 11, art. 4, dictum est. Ergo nec quando missus est ut esset homo, oportuit per Annuntiationem Angeli fieri.

AG2

Praeterea, superior non instruitur per inferiorem.

Sed beata virgo fuit Angelis superior quia Deo acceptior. Ergo non debuit sibi per Angelum Christi conceptio nuntiari.

AG3

Praeterea, ordo reparationis debet respondere ordini primae conditionis. Sed in prima conditione praeceptum divinum ad mulierem per virum venit. Ergo et per aliquem virum prophetam annuntiari debuit virgini conceptio filii.

SC1

Sed contra est quod dicitur in littera: missus est gabriel Angelus.

SC2

Praeterea, ut probat dionysius, Angeli sunt medii inter Deum et nos. Sed ab uno extremo in aliud devenitur per medium.

Ergo ea quae beatae virgini divinitus nuntianda erant, per Angelum nuntiari decuit.

CO

Respondeo dicendum, ad primum quaesitum, quod Annuntiatio per Angelum facta est: cujus ratio multipliciter accipi potest. Primo, quia ut dicit Hieronymus, Angelis est cognata virginitas; unde decuit ut ad virginem nuntiandam Angelus mitteretur. Secundo, quia perditio humana initium sumpsit ex hoc quod diabolus mulierem allocutus est; unde dicit beda: congruum apparet ad humanae naturae reparationis exordium ut Angelus virginem alloqueretur.

Tertio, quia ille annuntiabatur qui est rex hominum et Angelorum; et ejus nativitas sicut in salutem hominum fuit, ita et in reparationem ruinae angelicae; et ideo decuit ut tam homines quam Angeli huic mysterio ministerium exhiberent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quando filius in mentem mittitur, Angelus in mentem non illabatur; tamen filio venienti obsequitur praeparans mentem purgando, illuminando, et perficiendo ad divinae sapientiae susceptionem. Ita etiam et quando filius in carnem missus est, Angelus non venit ut carnem assumeret, sed ut virginem instrueret, de qua caro assumenda erat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis beata virgo superior Angelis fuerit secundum acceptionem divinae praedestinationis, tamen eis inferior erat quantum ad statum: quia ipsa in statu viae erat, Angeli autem in statu patriae. Unde non est inconueniens quod Angelus virginem instrueret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in prima conditione mulier prima non accepit diuinum praeceptum nisi per illum virum qui erat principium totius carnalis generationis; unde hoc solum debetur homini Christo, qui est spiritualis regenerationis principium, ut matrem doceat ex qua vita spiritualis in omnes quodammodo processit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod Angelus nuntians fuerit de supremis ordinibus. Dicit enim Gregorius in homil. De centum ovibus. Summum nuntium mitti decuit, qui summum omnium nuntiaret. Sed illi qui sunt in ordine seraphim, sunt summi inter Angelos. Ideo per aliquem eorum Annuntiatio facta est.

AG2

Praeterea, Hieronymus dicit, quod ista est quaestio inferiorum Angelorum mysterium incarnationis non plene cognoscentium, quae ponitur Isai. 63, 1: quis est iste qui venit de edom? sed non potuit nuntiari mysterium incarnationis nisi per illos quibus plene revelatum est. Ergo Annuntiatio per aliquem de supremis Angelis facta est.

SC1

Sed contra est quod ecclesia cantat: gabrielem Archangelus scimus divinitus te esse affatum. Ordo autem Archangelorum est penultimus caelestis hierarchiae, ut patet ex Gregorio, et ex dionysio. Ergo Angelus nuntians non fuit de supremis ordinibus.

CO

Ad secundam quaestionem ergo dicendum est quod Angelus nuntians non fuit de suprema nec de media hierarchia, sed de infima; nec de primo ordine ejusdem hierarchiae, sed de medio, qui est ordo Archangelorum. Cujus ratio multiplex patet: primo, quia cum Christus nasceretur, ut inordinationem quae in Angelis acciderat repararet, decuit ut in sua conceptione ordo ille caelestis hierarchiae maxime servaretur, ut scilicet supremi Angeli mediantibus infimis homines illuminarent.

Secundo, ut tantum mysterium incarnationis conueniens esset. Cum enim inferiores Angeli agant secundum id quod a superioribus recipiunt, et non e converso, dum inferiores Angeli nuntiant, Annuntiatio per superiores ad inferiores expletur: quod non esset, si superiores immediate annuntiarent.

Tertio, quia sic salvatur proprietas ordinum, sicut in 2, dist. 9, art. 3 et 4 et 7, dictum est.

Infima enim hierarchia officium habet dirigendi homines secundum quamdam limitationem; vel unius provinciae sicut ordo principatum; vel unius hominis, sicut ordines Angelorum et Archangelorum: sed differunt: quia ad Angelos pertinet dirigere in actibus alicujus hominis qui ad ipsum tantum pertinent; unde dicuntur minima nuntiare: ad Archangelos vero pertinet dirigere in actibus alicujus hominis, qui tamen in totam multitudinem redundant; unde et medii sunt inter principatus et Angelos; quod et eorum nomen ostendit; dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli. Quia ergo consensus beatae virginis, qui per Annuntiationem requirebatur, actus singularis personae erat in multitudinis salutem redundans, immo totius humani generis, Angelus nuntians de ordine Archangelorum esse debuit, et inter eos summus.

RA1

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod Gregorius non intelligit summum simpliciter, sed summum inter Angelos, secundum quod quilibet Archangelus summus nuntius dici potest: quod patet ex hoc quod praemittit: Archangeli dicuntur quasi summi nuntii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angeli inferiores non penitus mysterium incarnationis ignoraverunt; sed quia non totam profunditatem consilii divini super salutem humani generis capere poterant, inquirebant plenius edoceri, et de hoc in 2 Lib., dist. 11, plenius dictum est.

EX

Virtus altissimi obumbrabit tibi. Virtus altissimi, secundum expositionem Damasceni sequentem intelligitur filius, de quo corinth. 1, dicitur: Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam; ut sic in verbis Angeli praenuntietur duarum personarum adventus in virginem, scilicet spiritus sancti ad purgandum et potentiam generativam praestandum, et filii ad carnem assumendum: propter quod dicit: obumbrabit tibi virtus. Virtus enim altissimi per susceptionem nostrae infirmitatis obumbrata est. Vel dicitur: obumbrabit tibi, ad signandum extinctionem omnimodam fomitis: quia per adventum filii in ipsam omnes reliquiae fomitis ab ea extirpatae sunt; et haec extirpatio obumbratio dicitur, sicut et fomes incendium: umbra enim contra aestum refrigerium praestat.

Sicut diuinum semen. Non dicit simpliciter semen, ut caveret errorem Apollinaristarum qui ponebant spiritum sanctum in utero virginis vere sicut semen venisse. In hoc tamen similitudinem seminis habet quod sicut semen est activum in generatione, ita et spiritus sanctus in conceptione Christi, vel filius quem virtutem altissimi dicit.

Nostrae antiquae aspersionis: non quantum ad vetustatem culpae, sed poenae.

Per spiritum sanctum creans. Contra, creare est ex nihilo aliquid facere. Sed corpus Christi de materia formatum est. Ergo non est per spiritum sanctum in conceptione creatum. Sed dicendum, quod creatio hic large accipitur pro qualibet operatione supernaturali, quae ipsius tantum Dei est.

Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Videtur instantia esse de puero baptizato, et de adulto, qui statim vere confessus est. Sed dicendum, quod ad hoc ut veritatem in omnibus habeat dictum apostoli, dupliciter potest accipi. Uno modo ut per peccatum non tantum intelligatur macula et reatus peccati, sed etiam causa et sequela peccati. In puero enim baptizato, et adulto poenitente manet fomes incitans ad peccandum, et ulterius aliquae dispositiones ex actuali peccato relictæ; in Christo autem neutrum horum fuit: caro enim ejus sine corruptione fomitis concepta est; et cum peccatum non fecerit, reliquiae peccati in eo non fuerunt: similiter nec in beata virgine, quae immunis a peccato actuali fuit; fomes autem etsi essentialiter in ea remansit post primam sanctificationem, tamen ut ligatus, et non ut incitans ad peccatum, ut dictum est. Alio modo potest verificari, ut intelligatur etiam de peccato actuali quo ad reatum et maculam. Etsi enim homo ad breve tempus sine actuali peccato esse possit, non tantum diu sic perseverare potest, ut saltem in veniale peccatum non cadat; ut sic hoc verbum habemus non determinatum, sed confusum praesens importet. In Christo vero et matre ejus nullo modo peccatum actuale locum habuit, nec mortale nec veniale.

|+d3.q4 Distinctio 3, Quaestio 4

|a0 Prologus

Postquam ostendit Magister conditionem carnis assumptae, et matris de qua assumpta est, hic movet quasdam dubitationes circa determinata; et dividitur in duas partes: in prima movet dubitationem circa propagationem carnis Christi ex remotis parentibus, scilicet Abraham et Adam; in secunda movet dubitationem circa conceptionem carnis ejus in proxima matre, ibi: illi autem sententiae qua supra diximus, carnem verbi non ante fuisse conceptam quam assumptam, videtur obviare quod Augustinus ait. Circa primum tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit eam, ibi: quia ea decimatione sicut Abraham minor melchisedech ostenditur... Ita et leviticus ordo; tertio ex solutione elicit quamdam conclusionem, ibi: quocirca primitias nostrae massae recte assumpsisse dicitur Christus. Secunda dubitatio dividitur in quaestionem et solutionem. Solutio incipit ibi: sed alia ratio illius dicti extitit.

Hic est duplex quaestio. Prima de propagatione carnis Christi ex antiquis patribus. Secunda de propagatione ejus ex matre.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum caro Christi in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia, vel ab alia eorum carne secundum differentiam puritatis et infectionis distincta; 2 utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum quantitatem aliquid determinatum, et materialiter in eis existens; 3 utrum Christus singulariter habeat inter filios Abrahae ut in eo decimatus non sit.

|a1 Articulus 1: Utrum caro Christi in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Corpus enim caeleste non inficitur nec alteratur ex conjunctione ad aliud corpus. Sed corpus Christi naturae caelestis fuit: quod videtur ex hoc quod dicitur de ipso joan. 3, 31: qui de caelo venit super omnes est. Ergo caro Christi in antiquis patribus infecta esse non potuit.

AG2

Praeterea, in littera dicitur, quod Christus primitias nostrae carnis assumpsit. Sed caro humana in primo statu infecta non fuit. Ergo Christus assumpsit carnem nunquam prius infectam.

AG3

Praeterea, Augustinus, dicit, quod natura humana semper habuit simul cum vulnere vulneris medicinam. Sed quod est corruptum, non potest corruptionis esse medicina. Ergo in humana natura semper fuit aliquid non corruptum vel infectum, unde caro Christi formata est, quae medicina facta est totius humani generis.

AG4

Praeterea, nihil sanatur a corruptione, nisi in eo aliquid incorruptum remanserit; sicut in aegritudine animalis, cum cor remaneat sanum, ejus virtute membra prius aegra sanantur. Sed corruptio humani generis sanabilis fuit. Ergo in humana natura aliquid incorruptum remanserat. Sed nihil est mundius in humana natura quam caro Christi. Ergo illud de quo formata est caro Christi nunquam in patribus fuit infectum.

AG5

Praeterea, in divinam sapientiam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. 7. Sed Christus est Dei virtus, et Dei sapientia, ut dicitur 1 Cor. 1. Ergo caro ejus nunquam coinquinata fuit.

SC1

Sed contra est quod Magister in littera dicit, carnem Christi, priusquam assumeretur, peccato fuisse obnoxiam: et idem habetur ab Hugone de sancto victore in Lib. De sacramentis.

SC2

Praeterea, caro Christi non processit ab Abraham nisi per semen ex quo conceptus est Isaac.

Sed semen illud propter carnalem coitus concupiscentiam pollutum est originali infectione. Ergo caro Christi, antequam assumeretur, infecta fuit peccato originali.

SC3

Praeterea, distinctio qualitatis praesupponit distinctionem naturae subjectae; cum contraria non sint simul in eodem, nec ex eisdem principiis causentur.

Sed caro Christi non fuit distincta secundum naturam a carne parentum, a quibus propagata est. Ergo nec secundum qualitatem puritatis et impuritatis; et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex haeresis.

Una illorum qui dixerunt, corpus Christi non esse formatum ex eodem ex quo alia caro hominum formatur; sed quod filius Dei corpus caeleste secum attulit, et hoc modo per uterum virginis transivit, nihil ex ea sumens. Hoc autem est haereticum dupliciter. Primo, quia derogat veritati Scripturae, quae Christum ex muliere factum et natum dicit; non enim ex ea factus diceretur, nisi ex ea aliquid traxisset unde materialiter ejus caro fieret; et sic nec beata virgo mater Dei dici posset.

Secundo, quia derogat veritati humanitatis Christi.

Cum enim omnis forma determinatam materiam requirat, si corpus Christi formaretur ex materia alterius generis ab illa materia de qua formatur corpus alterius hominis, non esset corpus ejusdem speciei cum corporibus aliorum hominum; et ita homo aequivoce diceretur, cum sit essentialis pars hominis.

Alius error fuit dicentium, quod caro Christi secundum quod in parentibus erat, infecta non fuit. Dicunt enim, quod peccante Adam, Deus conservavit in illo aliquid incorruptum et non infectum, per quod humana natura sanari posset: et hoc quidem transfusum est sine aliqua infectione usque ad beatam virginem, et exinde formatum est corpus Christi. Hoc autem erroneum reputatur praecipue propter duo. Primo, quia secundum hanc positionem Christus non esset vere filius virginis, nec vere ex stirpe alicujus patrum progenitus, nisi solum ex Adam: illa enim pars quae incorrupta in humana natura remansit in hominibus aliis ab Adam, fuisset quasi extraneum ab eis, soli autem Adae connaturale quantum ad primum statum.

Secundo, quia tollitur congruus satisfactionis ordo.

Sicut enim non erat decens ut pro Adam et ejus successione corrupta aliquis satisfaceret qui ex illo genere non esset; ita etiam non esset congruum ut naturam infectam satisfaciendo sanaret Dei filius, nisi hoc ipsum quod prius infectum fuerat, assumpsisset.

Et ideo dicendum est, quod caro Christi, secundum quod fuit in patribus, et etiam in ipsa beata virgine, peccato infecta fuit antequam assumeretur; sed in ipsa assumptione ab omni infectione peccati purgata est, ut secundum quod est actu caro Christi, in ea nihil maculae inveniatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de caelo venisse, non ratione naturae assumptae, quasi anima vel corpus ejus prius in caelo fuerit assumpta, et postmodum per uterum virginis ad nos pervenerit; sed quantum ad personam assumentem, quae quidem de caelo ad nos venisse dicitur, non loci mutatione, sed visibilis naturae assumptione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primitias nostrae carnis assumpsisse, non secundum identitatem rei, ut scilicet natura carnis quam assumpsit, semper in conditione primi status remanserit, sed quantum ad similitudinem; quia caro assumpta, prout consideratur actu caro Christi, sine infectione culpae fuit, sicut et caro primi hominis ante peccatum, ut Magister in littera exponit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caro Christi in Abraham non fuit ut medicina vulneris in actu, sed solum in potentia, secundum scilicet quod ex eo propagari poterat illa caro ex qua medicina nostri vulneris facta est: et ideo non oportet quod fuerit ibi actu sine infectione vulneris, sed solum in potentia secundum ordinem quo caro Christi ex ea propaganda erat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquod corruptum est reparabile dupliciter. Vel secundum potentiam passivam tantum; et sic oportet ut remaneat in eo aliquid non corruptum, idest non per corruptionem annihilatum, sicut dicitur contrarium corrumpi per adventum contrarii: oportet enim subjectum remanere cum possibilitate ad salutem quae recuperanda est. Vel secundum potentiam passivam et activam simul, sicut homo infirmus curabilis est quandoque virtute activa naturae suae; et quia idem non patitur a seipso, necesse est ut in eo quod sic reparabile est, sit aliqua pars non corrupta, nec corruptioni subjecta, sicut Cor. Dicendum est ergo quod humana natura non erat reparabilis nisi secundum potentiam passivam tantum; et ideo non oportuit quod in ipsa

remaneret aliqua pars corruptioni non subjecta; sed sufficit quod in ea remanserit id quod naturae est cum possibilitate ad reparationem, subjectum tamen corruptioni.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caro Christi actu existens caro Christi, nullo modo fuit infecta; ejus enim emundatio a praecedenti infectione saltem intellectu praecedit assumptionem; unde in divinam sapientiam nihil inquinatum incurrere potuit.

¶a2 Articulus 2: Utrum caro Christi fuit in antiquis patribus secundum quantitatem determinatam.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid demonstrabile determinatum. Ut enim in littera ex Augustino habetur, caro Christi fuit in Abraham secundum corpulentam substantiam. Sed corpulenta substantia nominat aliquid determinatum demonstrabile. Ergo per hunc modum fuit caro Christi in Abraham et in aliis.

AG2

Praeterea, in formatione corporis Christi duo inveniuntur: scilicet ratio formationis, quae est principium activum in conceptione, et materia de qua corpus Christi formatum est. Sed ratio formationis non descendit ab Adam, ut Augustinus dicit, sed desuper venit: quia quod in ea natum est, de spiritu sancto est; Matth. 1, 20. Si ergo ista materia determinata in Adam vel Abraham non fuerit, ullo modo corpus Christi ex primis parentibus non venit: quod est inconueniens, quia non pertineret ad eum satisfacere pro peccato Adae, sicut dictum est. Ergo oportet carnem Christi fuisse in Abraham et Adam secundum materiam determinatam.

AG3

Praeterea, si haec materia determinata ex qua corpus Christi formatum est non fuit in Adam, hoc non potest esse, nisi quia ex alimento sumpta est. Alimentum autem extraneum est a natura humana. Ergo caro Christi non est vere de natura humana: quod haereticum est. Videtur ergo quod materia carnis Christi non sit ex superfluo alimenti sumpta, sed ex primis parentibus descenderit.

AG4

Praeterea, major est convenientia quae est secundum identitatem rei quam quae est secundum proportionem principii ad principiatum. Sed si materia corporis Christi ex superfluo alimenti sumpta est, realiter fuit quandoque materia cibi comesti.

Non autem potest dici, quod realiter fuerit in avo vel proavo; etsi forte dicatur, quod ibi fuerit sicut principiatum est virtute in suo principio. Ergo major esset convenientia carnis Christi ad animalia, quorum carnes in cibum sumptae sunt, quam ad Adam vel Abraham; quod est inconueniens. Ergo idem quod prius.

AG5

Praeterea, illud quod in se mundum est, non est natum inficere aliud contraria infectione. Sed beata virgo mundata fuit per primam sanctificationem ab originali infectione. Ergo virtute animae ejus nutrimentum assumptum inficere non potuit, nec alias infectum erat tali infectione quae extra humanam naturam non invenitur. Ergo caro Christi non in beata virgine peccato subjacisset; quod est erroneum, ut dictum est. Ergo caro Christi ex superfluo alimenti non fuit materialiter; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, Christus non aliquo modo fuit in parentibus quo alii homines ibi non fuerunt; sed e converso alii homines aliquo modo ibi fuerunt quo Christus non fuit. Sed alii homines non fuerunt in primis parentibus secundum materiam determinatam.

Ergo nec Christus in eis hoc modo fuit. Probatio mediae. Alii homines non descendunt a suis parentibus nisi mediante semine.

Semen autem, ut probat Philosophus, non est aliquid decisum quod fuerit actu pars, sed est superfluum alimenti, quod est potentia totum.

Ergo aliorum hominum materia non fuit determinate in Adam quasi actu pars ejus existens.

SC2

Praeterea, generatio secundum naturam in infinitum possibilis est secundum naturam, hoc modo quod homo ex homine generetur. Si ergo aliqua materia determinata sumatur ex qua omnis caro decisa sit, oportet quod infinitorum materia in aliquo finito fuerit. Hoc autem est impossibile.

Ergo impossibile est quod omnium hominum caro et Christi fuerit in Adam secundum determinatam vel signatam materiam. Quod autem impossibile sit, sic probatur. Cujuslibet rei naturalis materia determinatam quantitatem exigit; non enim in quacumque parva materia potest induci quaecumque forma.

Sed infinita non possunt esse in aliquo finito, nisi secundum quantitatem non determinatam accipiantur divisione facta, sed semper secundum eandem proportionem, ut scilicet totius sumatur dimidium, et dimidii dimidium, et sic in infinitum: sic enim secundum eandem proportionem secundo acceptum erit alterius quantitatis quam primo acceptum.

Ergo impossibile est quod infinitorum corporum naturalium materia sumatur ex aliquo uno finito in actu.

SC3

Praeterea, in omni generatione naturale agens univocum inducit formam suam in materiam quae prius tali formae subjecta non erat, sicut ignis in materiam aeris, quae prius formae ignis subjecta non erat. Sed si materia ex qua ille homo formatur secundum aliquid signatum in Adam fuerit, et in ceteris parentibus; nunquam ejus materia fuisset humanae naturae non subjecta. Ergo iste modus generationis non esset conveniens secundum viam generationis naturalis: et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Una opinio dicit, quod caro Christi et omnium aliorum hominum fuit in Adam secundum determinatam materiam hoc modo quod aliqua pars corporis Adae fuit de qua per multiplicationem quamdam omnium hominum corpora formata sunt, aut sine permixtione alicujus extranei, ut quidam dicunt, aut permixto illi materiae aliquo quod ex alimento conversum est: et de hoc qualiter improbable videatur, in 2 Lib., dist. 30, qu. 2, art. 2 et 3, dictum est.

Alia opinio est (quae probabilior videtur), quod alii homines non fuerunt in primo parente nisi secundum materiam originalem; et Christus hoc modo in primis parentibus fuit. Sed in hoc differt, quod alii homines fuerunt in primo parente secundum rationem seminalem, Christus autem non: quod sic videri potest. In his qui per concubitum generantur, duo concurrunt ad formationem corporis: scilicet principium activum, quod est in semine, quod ratio seminalis dicitur: aliud autem est materia ex qua corpus formatur, quam mater ministrat: utrumque autem horum originaliter reducitur in primum parentem. Quod enim in semine patris sit virtus activa ad conceptionem corporis humani, est per virtutem naturae humanae, quam pater prolis procreandae a suo patre accepit, et ille ab alio, et sic usque ad Adam. Et sic patet quod ratio seminalis eorum qui sunt ex semine viri concepti, originaliter ab Adam descendit.

Similiter etiam materia quam mater ministrat, oportet quod sit praeparata per virtutem generativam ejus: rei enim generatio naturalis requirit materiam propriam et determinatam: virtus autem generativa ipsius matris originaliter ab Adam descendit, sicut et virtus generativa viri; et ideo illi qui ex mare et femina generantur, descendunt originaliter ab Adam et secundum rationem seminalem, et secundum materiam: et quia unus modus essendi in est secundum quod dicitur effectus esse in sua causa efficiente, ut dicitur 4 phys.; ideo homines sic concepti dicuntur fuisse in Adam et secundum rationem seminalem, et secundum materiam originalem. In conceptione autem Christi virtus activa non fuit nisi spiritus sanctus; materia autem est per virginem ministrata debito modo praeparata. Unde patet quod originaliter materia corporis Christi descendit ab Adam, non autem ratio activa in conceptione ejus ab Adam descendit originaliter; et ideo Christus fuit in Adam secundum materiam originalem, sed non secundum rationem seminalem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum quod in Adam fuerit per modum corpulentae substantiae; sed quia ipsa corpulenta substantia corporis Christi aliquo modo fuerit in Adam sicut in originali principio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod materia corporis Christi, non autem ratio conceptionis ejus, fuit in Adam: non tamen materia illa fuit in Adam in actu, quasi aliqua determinata pars ejus, sed virtute tantum, sicut res dicitur esse in suo principio effectivo unius speciei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod materia corporis Christi assumpta est ex eo quod de cibis a beata virgine sumptis in purissimos sanguines ejus conversum est. Alimentum autem quamvis in principio sit extraneum et dissimile, tamen in fine est conveniens et simile, ut in 2 de anima dicitur; unde non sequitur quod materia corporis Christi sit extranea humanae naturae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod similitudo et convenientia, magis attenditur secundum formam quam materiam; ut si ignis generet ex aere ignem, ignis generatus magis convenit cum igne generante, cum quo convenit secundum formam, quam cum aere ex quo materialiter generatus est. Similiter etiam materia corporis Christi magis convenit cum beata virgine et aliis patribus, quorum virtute effecta est propria materia corporis humani, quam cum rebus illis quae in cibum sumptae sunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per primam sanctificationem, ut supra dictum est, beata virgo a fomite mundata fuit secundum quod inclinatur ad actus personales, non autem remota est illa inclinatio secundum quam fomes est infectivus naturae: sed hoc factum est per secundam sanctificationem, ut quidam dicunt; et ideo illud quod erat in beata virgine ut ordinatum ad propagationem naturae, peccato obnoxium erat; quamvis erat a peccato mundatum, secundum quod ad personam pertinebat.

¶a3 Articulus 3: Utrum solus Christus in Abraham non fuerit decimatus.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod nullus qui de stirpe Abrahae descendit, in ipso decimatus sit. Quia, ut dicit Augustinus, quod in eo decimabatur, curabatur.

Sed nullus in parentibus curari vel sanctificari potest, ut supra dictum est. Ergo nullus in Abraham decimari potuit.

AG2

Praeterea, sicut post tempora Abrahae in illis qui ex ejus stirpe descenderunt, valuit circumcisio ad peccati originalis curationem; ita etiam ante ipsius tempora valuit ad idem virtus sacrificiorum, decimarum, et oblationum, ut dicit Gregorius in Moral.. Sed quando Abraham circumcisus est, non propter hoc aliquis de stirpe ejus descendens circumcisus fuit: alias eos non oportuisset iterum circumcidi. Ergo nec Abraham dante decimas, ejus filii decimati sunt.

AG3

Praeterea, decimari aut est decimas dare, aut ad decimas obligari, aut decima parte privari, sicut dicitur granum decimatum a quo jam decima pars ablata est. Sed primo modo non potest dici quod aliquis in patre suo decimetur. Dare enim decimas est quidam actus personalis. Sed actus personales non transfunduntur a parentibus in filios, sicut nec peccata actualia. Ergo Abraham dante decimas, non propter hoc filius ejus decimatus est quasi dans decimas. Similiter nec secundo modo.

Levitae enim et sacerdotes veteris legis ab Abrahae stirpe descenderunt, qui tamen ad decimas dandum non obligabantur, sed eas a populo accipiebant.

Ergo nec sic omnes filii Abrahae praeter Christum in ipso decimati sunt, quasi ad decimas obligati. Similiter nec tertio modo. Quia decimatio respicit id quod est in actu distinctum; unde triticum non potest esse decimatum ex hoc quod semen decimatum fuit. Sed filii Abrahae non erant in eo actu distincti, sed tantum virtute. Ergo nullo modo in eo decimari potuerunt.

AG4

Sed contra est, quod apostolus, ad Heb. 7, dicit, et in littera ex verbis Augustini habetur.

AG5

Praeterea, decimatio quoddam signum servitutis divinae est, cum ad latrariam pertineat. Sed proles in parente ad servitutem obligatur: servi enim sunt filii, si ex servis parentibus nascantur. Ergo Abraham dante decimas, filii ejus decimati sunt.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod illi qui ex Abraham per concubitus descenderunt, in Abraham decimati sunt; Christus autem in eo decimatus non est. Cujus ratio est, quia decimatio non tantum erat actus moralis, sed etiam figuralis; est enim actus moralis secundum hoc quod pars quaedam terrae nascentium, et aliorum, in usum ministrorum Dei et pauperum conferebatur, ut esset cibus in domo Domini, ut habetur Malach. 3. Actus autem figuralis est secundum hoc quod figurat imperfectionem in eo qui decimas dat, qui perfectionem ab eo cui dat expectat. In numero enim denario est quaedam perfectionis ratio, secundum quod limes quidam est; unde novenarius imperfectionem signat, secundum quod a denario deficit; et ideo qui decimas dat, in hoc quod novem sibi retinet, et decem alteri dat, confitetur se imperfectum esse, et perfectionem ab altero expectare; et inde est quod etiam decimatio quodammodo actus sacramentalis erat, secundum quod dicta realis confessio ex fide mediatoris procedebat, per cujus perfectionem ablata est humani generis imperfectio quae erat per originale peccatum; hoc enim figurabat remedium quod contra originale peccatum praestabat per modum sacramenti. Illa ergo decimatio qua Abraham decimas dedit ostendens se liberatore indigere, ad illos tantum pertinet ex ejus stirpe descendentes qui imperfectionem originalis peccati ex eo traxerunt, ut similiter sicut ipse liberationem ab alio expectarent. Non autem originale peccatum ab eo traxerunt nisi qui per concubitus ex eo descenderunt; solum enim hi naturam humanam ab eo sicut a principio activo acceperunt. Unde et in eo secundum rationem seminalem fuisse dicuntur: et propter hoc etiam simul cum natura, naturae vitium contraxerunt ab Adam vel Abraham.

Christus vero ab Adam vel Abraham non per concubitus descendens materiam humanae naturae ab eis habuit, quae virtute spiritus sancti in humanam naturam formata est; et ideo non contraxit originale peccatum; et ideo non potuit figurari ut imperfectionem habens, et liberatore indigens; et propter hoc non est decimatus in Abraham.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in verbo Augustini hoc quod dicit, curabatur, non designat curationem in actu; sed curationis necessitatem: qui enim sic in eo erant ut curatione indigerent, in eo decimati sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nullus dicitur circumcidi nisi secundum quod actu aliquid patitur.

Decimari autem dicitur aliquis etiam secundum praefigurationem. Unde non est simile de decimatione et circumcissione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod decimari nullo horum modorum accipitur: sed decimari nihil aliud est, prout hic accipitur, quam praefigurari liberatione indigere. Hoc autem praefigurabatur in Abraham dante decimas de

omnibus qui peccatum originale ab eo contracturi erant, sicut ipse a suis parentibus contraxerat, ut eadem ratione imperfectio liberatione indigens in illis figuraretur qua in se esse per decimarum collationem confitebatur.

RA4

Quartum et quintum concedimus.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam Christus in Abraham decimatus sit. Christus enim non habet habitudinem ad Abraham nisi mediante beata virgine.

Sed beata virgo fuit in Abraham decimata. Ergo et Christus.

AG2

Praeterea, decimatio convenit filiis Abrahae ex eo, ut in littera habetur, ratione peccati originalis: quia per concupiscentiam ex eo propagandi erant. Sed caro Christi in Abraham fuit peccato obnoxia, ut in littera dicitur. Ergo et in eo Christus decimatus fuit.

AG3

Praeterea, decimatio est quidam actus figuralis.

Sed Christus videtur maxime per decimam figurari ratione perfectionis Christi, quae denario competit. Ergo Christus praecipue in Abraham fuit decimatus.

SC1

Sed contra, apostolus, Heb. 7, praefert sacerdotium Christi sacerdotio Aaron per hoc quod levi ex cujus stirpe Aaron descendit, Abraham dante decimas decimatus est. Sed Christus in hoc nihil amplius haberet quam Aaron, si in Abraham similiter decimatus esset. Ergo nullo modo in eo decimatus fuit.

SC2

Praeterea, quod multiplicatur miraculose, et non virtute naturae, non est decimabile, ut patet 4 regum 4: quia elisaeus non praecepit viduae, ut de oleo quod miraculose multiplicatum erat, decimas daret. Sed caro Christi ex Abraham miraculose propagata est. Ergo Christus in Abraham decimatus non fuit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod Christus nullo modo in Abraham decimatus fuit: cuius ratio patet ex praedictis.

RA1

Ad primum ergo dicendum contra hoc objectum, quod quia Christus non descendit ab Abraham nisi mediante beata virgine; ideo sicut descendit a beata virgine, ita descendit ab Abraham; unde cum a beata virgine descenderit non per concubitus, nec ab Abraham per concubitus descendit; quamvis beata virgo ab Abraham per concubitus descenderit. Unde non sequitur quod si beata virgo in Abraham decimata fuit, in eo Christus decimatus fuerit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod id quod est in potentia, potest praefigurari mundum vel immundum.

Esse autem mundum vel immundum non convenit nisi rei actu existenti. Quia ergo quod in Abraham actu erat, totum peccato subjacebat; ideo caro Christi in Abraham peccato obnoxia fuit. Quia vero ex Abraham caro Christi non sic propaganda erat ut ex eo infectionem originalem contraheret; ideo in eo Christus decimatus esse non dicitur; cum decimatio, in quantum figurale quoddam est, referri possit etiam ad illud quod virtute erat in Abraham.

RA3

Ad tertium dicendum, quod decima pars quae Deo redditur, non dicitur proprie decimari; sed magis novem partes, a quibus decima separatur; et ideo Christus per decimam signatus decimari non dicitur, sed alii imperfectionem contrahentes per novenarium designati.

RC

Alia duo concedimus.

|+d3.q5 Distinctio 3, Quaestio 5

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de propagatione carnis Christi ex matre ejus; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de materia ex qua conceptum est corpus ejus; 2 de tempore conceptionis; 3 de sanctificatione concepti.

|a1 Articulus 1: Utrum corpus Christi fuerit ex purissimis virginis sanguinibus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod corpus Christi non fuerit formatum solum ex purissimis sanguinibus virginis, sicut Damascenus dicit.

Eorum enim quae specie conveniunt, est materia ejusdem rationis: quia forma naturalis materiam determinatam requirit.

Sed aliorum hominum materia est ex eo quod ex viro et muliere deceditur. Cum ergo Christus, in quantum homo, fuerit ejusdem speciei cum aliis hominibus, videtur quod corpus ejus non solum ex sanguinibus matris virginis formatum sit.

AG2

Praeterea, ad Rom. 1, 3, dicitur: factus est ei ex semine David secundum carnem. Sed id ex quo fit aliquid, est materia ejus. Ergo materia corporis Christi non est sanguis, sed semen.

AG3

Praeterea, in collecta dicitur, quod Deus verbum suum de virgine carnem sumere voluit. Sed de illo corpus Christi formatum est quod de virgine sumpsit.

Ergo corporis Christi materia non est sanguis, sed caro.

AG4

Praeterea, ut in 2 de generat.

Dicitur, quae magis conveniunt, facilius invicem transmutantur. Sed magis convenit cum carne caro quam sanguis. Ergo convenientius est dicere corpus Christi ex carne virginis formatum esse quam ex ejus sanguine.

AG5

Praeterea, generativa non operatur nisi ex eo quod residuum est nutritivae virtuti; cum nutritiva generativae deserviat. Sanguis autem non est residuum ab opere nutritivae; immo est quo nutritiva indiget in via existens ad nutriendum membra. Ergo sanguis non potest esse materia a virtute generativa ministrata ad conceptionem prolis: et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est quod dicit Damascenus, quod divina sapientia ex purissimis sanguinibus virginis carnem sibi copulavit.

SC2

Praeterea, corpus Christi non est formatum nisi ex materia quam virgo ministravit, talem in natura qualem aliae matres ministrant ad conceptum prolis. Sed, ut in 15 de animalibus dicitur, materia ex qua corpus conceptum formatur, quam mater ministrat, est sanguis, qui menstruum dicitur. Ergo et corpus Christi ex sanguine formatum est.

CO

Respondeo dicendum, quod circa materiam de qua corpus hominis formatum est, variae sunt opiniones. Quidam enim dicunt, quod corpus humanum formatur ex commixtione seminum, scilicet matris et patris simul, cum sanguine menstruo; ita quod totum hoc sit materia corporis.

Hoc autem Philosophus, in 15 de animalibus, multipliciter destruit, ostendens, quod id quod ex viro descendit, non est materia humani corporis, sed solum principium activum, et per rationem, et experimenta sensibilia, quae magis in rebus naturalibus faciunt fidem: et hoc patet inspicienti verba ejus. Similiter etiam ostendit quod semen mulieris nihil facit ad generationem; unde etiam et quaedam mulieres concipiunt sine hoc quod seminant. Sed sanguis qui menstruum dicitur, est in mulieribus loco seminis in viris. Et secundum hanc Philosophi opinionem convenientissime potest salvari partus virginis, si ad conceptionem humani corporis non nisi sanguis mulieris materialiter requiritur: non enim credendum est quod materiae corporis Christi, quod sine semine viri conceptum est, aliquid defuerit quod materialiter ad formationem humani corporis requiratur.

Constat etiam omnibus virginitatem matris confitentibus, absque omni humano semine conceptionem illam peractam esse. Et ideo materia ex qua corpus formatur, et in Christo et in aliis hominibus est sanguis per virtutem generativam matris praeparatus.

Ille enim sanguis in mulieribus est sicut semen in viris; unde et in eodem tempore hoc in viris et illud in mulieribus incipit, scilicet apud ortum pilorum, et aliorum accidentium quae sunt signa pubertatis. Sed quia in muliere est calor generativae deserviens diminutus respectu caloris viri, ideo non potest in mulieribus superfluum alimenti ad tantam digestionem reduci sicut in viris: propter quod remanet in forma sanguinis, sicut deficiens a completa digestionem seminis; unde accidit in aliquo multum coeunte ut sanguinem loco seminis emittat, ut in 15 de animalibus dicitur; quasi natura non sufficiat ad tantum seminis digerendum quantum incontinentia quaerit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in 15 et 16 de animalibus, illud quod a viro emittitur, non efficitur materia in generatione, sed tantum activum; unde relinquitur quod ex solo sanguine mulieris materialiter corpus humanum formetur, tam in Christo quam in aliis hominibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus ex semine David dicitur factus secundum carnem, non sicut ex immediata materia; sed quia materia ex qua corpus Christi formatum est, originaliter ex semine David descendit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod assumptio habet duos terminos, scilicet a quo, et in quem. Dicitur ergo Dei verbum ex virgine carnem assumpsisse, non quantum ad terminum a quo, quasi prius esset in specie carnis quam assumeretur; sed quantum ad terminum ad quem: quia materia illa simul assumpta est et in carnem formata.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis caro cum carne magis conveniat secundum similitudinem speciei; tamen sanguis, ex quo formatur corpus, magis convenit cum carne et reliquis partibus corporis secundum proportionem potentiae ad actum, quam caro cum carne; sanguis enim ille est potentia totum, secundum potentiam passivam, sicut et semen est potentia totum secundum potentiam activam; caro autem non est potentia totum, cum sit actu pars ultimum complementum habens jam per ultimam digestionem. Haec autem convenientia praecipue requiritur ad hoc quod aliquid ex aliquo fiat: domus enim facilius construitur ex caemento et lapidibus specie differentibus, quam ex alia domo ejusdem speciei; ex qua domus construi non potest, nisi in lapides resolvatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sanguis qui humani corporis materia ponitur, non est absolute talis qualis per actum nutritivae generatur ex cibo; sed hoc quod de illo sanguine residuum est ab ultima digestionem nutritiva, in feminis generativae ministrat, quae ipsum praeparat, ut sit debita materia corporis humani.

¶a2 Articulus 2: Utrum conceptio corporis Christi fuerit subito, vel successive.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod conceptio corporis Christi non fuerit subito, sed successive completa. Heb. 2 dicitur, quia Christus debuit per omnia fratribus similari. Sed alii homines, qui fratres ejus dicuntur ibidem, successive concipiuntur. Ergo et Christi conceptio debuit esse successiva.

AG2

Praeterea, tempus generationis cujuslibet rei est determinatum secundum speciem suam, ut ex 2 de generatione haberi potest. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus.

Ergo sicut aliorum hominum generatio determinato tempore perficitur, ita et Christi.

AG3

Praeterea, ut in 2 de anima dicitur, cuicumque rei naturali debetur determinata magnitudo. Sed corpus Christi non potuit in principio conceptionis suae habere tantam magnitudinem quantum naturae hominis debetur: alias tempore illo non crevisset in utero virginis in quo alii crescunt, vel minori tempore a virgine portatus esset quam alii homines portantur; quod non tenet ecclesia. Ergo in principio suae conceptionis nondum erat in specie humana, in qua fuit in termino conceptionis. Ergo principium conceptionis est aliud a termino ejus. Omnis autem mutatio quae habet prius et posterius, est successiva.

Ergo conceptio Christi fuit successiva.

AG4

Praeterea, corpus Christi ex virginis sanguinibus formatum est. Aut ergo in eodem instanti fuit sanguis et caro; et sic eadem materia simul erit sub duabus formis substantialibus disparatis, quod est impossibile: aut in alio et in alio instanti.

Sed inter quaelibet instantia est tempus medium, ut in 6 physic. Probatur. Ergo conceptio Christi tempore mensuratur, et non est subito peracta.

AG5

Praeterea, concipi est quoddam fieri, sicut conceptum est quoddam factum esse. Nihil autem in permanentibus simul fit et factum est: alias simul aliquid esset et non esset: quod enim fit in permanentibus non est: quod autem factum est, jam est. Ergo in carne Christi non simul fuit concipi et conceptum esse: et sic fuit ibi prioris et posterioris successio.

SC1

Sed contra: conceptionis principium esse non potuit antequam conceptionis activum in virgine esset. Sed conceptionis activum fuit in ipsa divina sapientia, quae ex sanguinibus virginis carnem sibi copulavit, ut dicit Damascenus. Ergo non potuit prius conceptio incipere quam in uterum virginis divina sapientia descendisset. Sed, sicut dicit Gregorius in Moral., spiritu adveniente, mox verbum in utero, mox intrat verbum caro factum. Ergo conceptio carnis incipere non potuit antequam caro esset. Sed ad speciem carnis terminata est conceptio.

Ergo non prius incepit conceptio quam terminata esset; et ita sine successione fuit.

SC2

Praeterea, conceptio Christi facta est virtute divina, quae infinita est. Sed virtutis infinitae est subito suum effectum producere. Ergo conceptio Christi subitanea fuit.

CO

Respondeo dicendum, quod conceptio Christi secundum fidem oportet quod subito facta ponatur: non enim humana natura prius assumpta fuit quam in sua specie perficeretur, cum partes ejus non sint assumptibiles nisi ratione totius, ut patet ex dictis in 2 dist., quaest. 2, art. 3, quaestiunc. 1. Proprietates autem et accidentia humanae naturae non dicuntur de filio Dei ante assumptionem. Ergo quidquid humanum de filio Dei dicitur, completionem humanae naturae non praecessit. Conceptio autem de filio Dei dicitur, ut patet in symbolo: qui

conceptus est de spiritu sancto etc. Ergo oportet ut conceptio in Christo non praecedat tempore completam naturam carnis ejus: et ita relinquitur quod simul concipiebatur et concepta est: propter quod oportet illam conceptionem subitanam ponere, ita quod haec in eodem instanti fuerunt, scilicet conversio sanguinis illius materialis in carnem et alias partes corporis Christi, et formatio membrorum organicorum et animatio corporis organici, et assumptio corporis animati in unitatem divinae personae. In aliis autem haec successive contingunt, ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad quadragesimum diem, ut Philosophus in 9 de animalibus dicit, feminae autem usque ad nonagesimum. Sed in completionem corporis masculi videtur Augustinus superaddere sex dies, qui sic distinguuntur, secundum eum in epistola ad Hieronymum.

Semen primis sex diebus quasi lactis habet similitudinem; novem diebus vertitur in sanguinem; deinde duodecim diebus solidatur; decem et octo diebus formatur usque ad perfecta membrorum lineamenta; et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augetur; unde versus: sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni, bis seni carnem, ter seni membra figurant.

In Christi autem conceptione materia quam virgo ministravit, statim formam et figuram humani corporis accepit, et animam, et in unitatem divinae personae assumpta est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per omnia fratribus assimilari debuit in his quae necessaria erant ad eorum reparationem. Hujusmodi autem sunt ea in quibus veritas humanae naturae consistit, scilicet partes essentiales ejus, et proprietates naturales, et passiones quibus opus redemptionis explendum erat. In aliis autem excellere debuit ut hominum salvator.

RA2

Ad secundum dicendum, quod determinatum tempus generationis alicui speciei debitum non sequitur veritatem speciei in re generata, sed virtutem generantis in specie illa; et ideo quamvis Christus in veritatem humanae naturae conceptus fuit, quia tamen conceptio illa non est facta per actionem alicujus virtutis humanae, ideo non oportet quod idem tempus debeatur conceptioni Christi quod conceptionibus aliorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantitas determinata alicujus speciei non est determinata secundum aliquid indivisibile; sed habet aliquam latitudinem: quia in specie humana invenitur major et minor quantitas, et in eodem individuo secundum diversa tempora, et in diversis, ut ad sensum patet.

Minimum autem quantitatis in uno individuo est in primo instanti suae figurationis et animationis; quae quantitas adeo parva est quod parum excedit quantitatem formicae, ut dicit Philosophus, quod in Quadragesima die muliere pariente abortum, inventum est corpus proli omnia membra distincta habere, quamvis in quantitate esset sicut magna formica. Maxima autem quantitas in aliquo individuo est in ultimo termino augmenti: et sicut maximum differt in diversis, ita etiam proportionaliter illud minimum. Potuit ergo esse ut corpus Christi in primo instanti conceptionis perfecte figuratum, haberet quantitatem sufficientem suae speciei; minorem tamen quam sibi deberetur in principio suae humanitatis si naturaliter conceptus esset, respectu quantitatis quam habuit in completa aetate proportionaliter aliis hominibus; ita quod usque ad quadragesimum aut quadragesimum sextum diem crescendo pervenerit usque ad quantitatem illam quae in eo debuit esse minima proportionaliter aliis hominibus; et deinceps crevit sicut et alii homines crescunt; ita quod totum tempus quo in utero matris fuit, augmento corporis ejus servivit, quod in aliis servit conversioni, figurationi, animationi, et augmento.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc est universaliter verum in quolibet motu continuo, quod non est accipere ultimum instans in quo id quod movetur distet a termino ad quem, quamvis posset accipi primum instans in quo est in termino ad quem, ut patet ex 8 physic.. Verbi gratia, si aliquid movetur de nigredine in albedinem, in ultimo instanti temporis mensurantis motum illum albedo inest mobili: ultimus etenim terminus temporis respondet ultimo termino motus; sed in omni eo quod de dicto tempore accipitur ante ultimum instans, mobile ab albedine distat.

Non est autem accipere ante ultimum instans temporis, secundo ultimum instans; cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, ut 6 physicorum probatur; unde non est accipere instans in quo id quod fit album, sit non album. Et similiter est in mutationibus, quae quamvis non sint motus, tamen aliquem motum consequuntur; sicut generatio sequitur alterationem, et illuminatio motum localem solis; non est enim accipere ultimum instans in quo id quod fit ignis sit non ignis; neque instans in quo aer qui illuminatur, sit tenebrosus: eo quod terminus a quo in istis mutationibus inest transmutato in toto tempore mensurante motum, cui mutatio non jungitur sicut terminus, nisi in ultimo instanti illius temporis. Dico ergo, quod conceptio Christi quamvis non sit motus, quia successionem non habet; tamen jungitur quidam motui locali, saltem motui locali sanguinis materialis ad locum generationis, ubi undique congregatus est; et in ultimo termino illius motus materia illa fuit sub specie corporis Christi; et sic est accipere primum instans in quo corpus Christi fuit; sed in toto tempore praecedenti hoc instans, erat sanguis; unde non est accipere ultimum instans in quo sanguis erat, sed ultimum tempus. Tempus autem continuatur instanti sine hoc quod cadat aliquod medium, sicut nec inter lineam et punctum necesse est medium cadere; unde forma sanguinis et forma corporis Christi continue successerunt sibi in illa materia: neque oportet aliquod medium tempus ponere, ut conceptio successiva judicetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fieri dupliciter potest accipi. Uno modo secundum quod pertinet ad motum praecedentem esse rei quae fieri dicitur; et sic oportet quod fieri rei praecedat duratione factum esse, ut objectio probat. Alio modo dicitur fieri ipsa terminatio motus, esse inducentis; sicut illuminari signatur per modum fieri, et hoc ipsum quod dicitur terminari; et huiusmodi fieri non praecessit tempore factum esse, nec differt ab eo nisi ratione: hoc enim quod est esse illuminatum, si consideretur secundum se, signatur ut factum esse, ut cum dicitur illuminatum; si autem consideretur prout est aliquid motus praecedentis, scilicet terminus, sic signatur ut in fieri, ut cum dicitur illuminari: et ideo non est verum hoc dicere nisi in primo instanti in quo motus praecedens terminatur; quamvis semper postea verum sit dicere, hoc factum esse. Sic autem acceptum fieri non oportet quod sit non esse, sed quod sit nunc primo esse; et per hunc modum de Christo verum est dicere, simul concipi et conceptum esse; unde non oportet quod conceptio fuerit successiva.

¶a3 Articulus 3: Utrum Christo sanctificari conveniat, scilicet ut indigeret sanctificatione.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod Christo sanctificari non conveniat. Quia, ut dicitur Hebr. 7, 26: talis decebat ut esset pontifex nobis qui non habet necessitatem, quemadmodum sacerdos, prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populo. Sed Christus sicut venit orare et hostiam offerre pro populo; ita et sanctificare populum.

Ergo nec indiguit ut ipse sanctificaretur.

AG2

Praeterea, in quolibet ordine primum movens est immobile. Sed Christus est principium totius humanae sanctificationis. Ergo ipse sanctificatus non est.

AG3

Praeterea, omne quod fit, fit ex contrario: generationes enim, secundum Philosophum, ex contrariis sunt. Sed Christus ab omni peccato, quod sanctitati contrariatur, immunis fuit. Ergo Christus sanctificari non dicitur.

AG4

Si dicatur, quod caro ejus antequam esset assumpta, fuit obnoxia peccato, ut in littera dicitur, unde ratione emundationis ejus Christus sanctificari dicitur: contra. Hoc nomen Christus est hypostasis in duabus naturis subsistentis. Ergo nihil potest dici de Christo quod unionem illam praecesserit. Sed infectio cui in patribus caro ejus obnoxia fuerat, solum ante unionem fuit. Ergo ratione illa non potest dici Christus sanctificatus.

SC1

Sed contra est, quod dicitur Joan. 10, 36: quem pater sanctificavit et misit in mundum. Ergo Christus sanctificatus est.

SC2

Praeterea, Christus dicitur unctus. Sed spiritualis unctio causa est sanctitatis. Ergo et sanctificatus dici potest.

CO

Respondeo dicendum, quod sanctificari est sanctum fieri. Potest autem aliquis sanctus fieri dupliciter: vel ex sancto, vel ex non sancto.

Ex sancto iterum dupliciter: vel ex minus sancto magis sanctum, ut dicitur Joan. 17, 17: pater sanctifica eos in veritate; apostoli enim tunc sancti erant: vel secundum continuationem sanctitatis eadem quantitate servata, et hoc modo Christus potest esse sanctificatus, sicut ipse ibidem, 20, dicit: ego pro eis sanctifico meipsum; eo quod continuatio ratione successionis quemdam modum sanctificationis habet. Sed hic modus loquendi non videtur consuetus; unde sic de sanctificatione non loquimur.

Ex non sancto etiam dicitur aliquis sanctus fieri dupliciter; vel ex non sancto contrarie aut privative, sicut per gratiam peccator sanctificari dicitur; et hoc modo Christus non potest dici esse sanctificatus, quia non potest accipi cum consistentia subjecti defectus sanctitatis in eo fuisse: simul enim fuit homo et sanctus homo: vel ex non sancto negative: et hoc adhuc distinguendum est: quia vel dicitur ex non sancto sanctus factus ratione creatae sanctitatis, quae hominis est; et sic dicitur Christus sanctus factus, sicut et homo factus: aut ratione sanctitatis increatae; et sic dicitur sanctus factus per modum quo homo dicitur factus Deus; quae vel est falsa, vel minus proprietatis habens quam prima, scilicet, Deus factus est homo, ut infra, distinct. 7, patebit: et ita concedi potest in aliquo sensu Christum sanctificatum esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus non indiguit ut pro se oraret, vel hostias offerret; ita nec indiguit ut hoc modo sanctificaretur quo alios sanctificare venerat, scilicet per purgationem peccatorum. Per hoc tamen non removetur quin ipse a tota trinitate sanctus sit factus homo, cum prius nec homo, nec sanctus homo fuerit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod primum movens in aliquo ordine mobilium non oportet esse immobile simpliciter, sed immobile secundum idem genus motus; sicut caelum quod est primum alterans, movetur quidem, sed non alteratur: non enim est primum movens simpliciter. Similiter etiam Christus, secundum quod homo, non est

primum sanctificans simpliciter, sed Deus trinitas; est autem primum sanctificans in quantum homo, per modum satisfaciens pro peccato; et sic sanctificatus non est; aliquo tamen modo sanctificatus est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non oportet omne quod fit, ex contrario fieri, sed solum quod fit per viam generationis et alterationis; oportet tamen omne quod fit, ex incontinenti fieri, ut in 1 physic. Dicitur, id est quod non contingit simul inesse. Sic autem contingens non est solum contrarium vel privatio quae requirunt subjectum, sed etiam negatio, quae consistentiam subjecti non requirit: et sic ex non sancto Christus factus est sanctus, ut dictum est.

RA4

Quartum concedimus: quia responsio illa non valet.

EX

Obnoxia fuit peccato in maria. Sed contra.

Quod non est, non potest esse peccato obnoxium.

Sed caro Christi non fuit nisi in ipso. Ergo falsum est quod dicitur. Dicendum, quod quamvis caro Christi actu non fuerit nisi in ipso, tamen materialiter fuit in beata virgine et in aliis, sed differenter: quia in beata virgine praeexistebat materia illa essentialiter, sed in aliis prioribus originaliter tantum, ut dictum est; et secundum illum modum quo in unoquoque fuit, sic peccato obnoxia erat.

Ita et leviticus ordo. Videtur quod ratio apostoli non valeat. Potest enim contingere quod pater Papae alicui simplici sacerdoti decimas solverit: nec propter hoc Papa sacerdote illo minor esset; et sic non videtur sequi, si Abraham melchisedech decimas solverit, quod propter hoc leviticus ordo melchisedech minor fuerit. Sed dicendum secundum quosdam, quod apostolus procedit ex suppositione hujus quod Abraham tota posteritate sua major fuerit; unde si melchisedech major fuerit quam Abraham, per consequens major fuit quam levi vel Aaron. Sed quia haec suppositio vel dubia est, vel falsa, saltem propter beatam virginem; ideo melius dicendum, quod apostolus non intendit probare quod melchisedech personaliter major fuerit quam Aaron, sed quod sacerdotium Christi figuratum per sacerdotium melchisedech majus est quam sacerdotium Aaron. Unde virtus rationis apostoli fundatur super figuram. Figuravit enim Abraham decimas melchisedech dans, quod ipse cum tota sua posteritate minor esset sacerdotio Christi per melchisedech figurati.

Secundum rationem seminalem erat. Semen, ut dicit Philosophus 5 physicorum, est in genere causae efficientis; unde illi dicuntur in Abraham secundum rationem seminalem fuisse qui concepti sunt per virtutem activam ex Abraham originaliter descendentes: quod de Christo dici non potest, ut ex dictis patet.

Non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit.

Istud potest intelligi dupliciter. Vel ita quod concupiscentia et gratia sint nominativi casus: sic enim concupiscentia dicitur mater eorum qui per concupiscentiam nascuntur, et gratia mater Christi, quia per gratiam natus est. Vel potest intelligi quod sint ablativi casus, ut intelligatur quod mater Christi non genuit eum per concupiscentiam, sed per gratiam; et sic locutio propria et plana est.

Quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. Hoc potest aliter exponi quam Magister infra exponit, ut intelligatur completio corporis humani non solum quantum ad figuram, sed etiam quantum ad debitam quantitatem, ut per hos quadraginta sex dies totum tempus usque ad partum intelligatur: quadraginta enim et sex si per senarium (qui numerus est perfectus) multiplicentur, resultant ducenti septuaginta et sex dies; et tot dies computantur ab octavo kalendas Aprilis, quando Christus conceptus est, usque ad octavum kalendas Januarii, quando Christus natus est; et hoc accipitur ab Augustino.

|+d4.q1 Distinctio 4, Quaeastio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de incarnatione ex parte assumpti, ostendens quid assumptum est, et cujus conditionis fuerit antequam assumeretur, in ista parte determinat de effectivo ipsius assumpti; et dividitur in duas partes: in prima ostendit quare efficientia naturae assumptae spiritui sancto appropriatur; in secunda movet quamdam dubitationem ex dictis consequentem, ibi: sed non est in hoc diutius immorandum. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: non enim ideo operatio incarnationis spiritui sancto saepius attribuitur, quod ipse solus eam fecerit; tertio confirmat per auctoritatem, ibi: cum illam creaturam quam virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam filii pertinentem tota trinitas fecerit...

Cur in ea facienda spiritus sanctus solus nominatus est? sed non est in hoc diutius immorandum. Hic determinat quamdam dubitationem ex praedictis ortam. Si enim Christus, in quantum homo, de spiritu sancto natus est, videtur quod spiritus sancti filius sit in quantum homo. Circa hoc ergo duo facit: primo movet dubitationem; secundo determinat eam, ibi: proinde cum fateamur, Christum natum de spiritu sancto ex maria virgine, quomodo non sit filius spiritus sancti, et sit filius virginis...

Explicare difficile est. Circa quod duo facit: primo ostendit quod Christus non dicitur natus de spiritu sancto, sicut de patre; secundo exponit qua ratione de spiritu sancto natus dicatur, ibi: profecto modus iste quo natus est Christus de maria virgine sicut filius, et de spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei. Circa hoc duo facit: primo ostendit quod hoc dicitur ad signandum rationem illius nativitatibus, quia per gratiam est, ut ly de denotet quasi rationem operis. Secundo ostendit aliam rationem qua hoc dici possit, scilicet quia spiritus sanctus fecit Christum in quantum est homo, ut ly de denotet habitudinem causae efficientis, ibi: potest etiam dici Christus secundum hominem ideo natus de spiritu sancto, quia eum fecit. Circa quod iterum duo facit; primo prosequitur rationem secundo assignatam; secundo movet quamdam quaestionem circa verbum apostoli inductum, ibi: sed quaeri potest, cum nos salvatorem natum profiteamur, cur apostolus factum eum dicat ex semine David, et alio loco factum ex muliere; cum aliud sit fieri, aliud nasci.

Hic est triplex quaestio: prima de conceptione Christi in comparatione ad efficientiam spiritus sancti; secunda de ipsa in comparatione ad matrem concipientem; tertia de ipsa per comparationem ad gratiam, per quam conceptio facta dicitur. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum efficientia conceptionis Christi spiritui sancto appropriari debeat; 2 utrum ratione hujus efficientiae Christi secundum quod homo, spiritus sanctus possit dici pater.

¶a1 Articulus 1: Utrum efficientia conceptionis Christi debeat appropriari alicui personae.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulli personae efficientia illa appropriari debeat.

Operatio enim Dei est sua essentia. Sed essentia est communis tribus personis, et nulli eorum appropriabilis.

Ergo nec operatio divina, qua conceptio hominis Christi perfecta est, alicui personae debet appropriari.

AG2

Praeterea, Damascenus dicit 1 capitulo 3 libri, quod incarnatione manifestabantur simul bonitas, potentia, justitia, et sapientia Dei. Sed sicut bonitas appropriatur spiritui sancto, ita potentia patri, et sapientia filio. Ergo efficientia carnis assumptae non magis uni personae quam alteri appropriari debet.

AG3

Sed contra, omnis operatio divina procedit ab eo secundum rationem alicujus attributi, sicut et operatio creaturae procedit ab ea secundum suam formam. Sed quodlibet divinorum attributorum est alicui personae appropriabile. Ergo et quodlibet divinum opus alicui personae appropriari debet sicut causae efficienti; et ita opus incarnationis.

CO

Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit dionysius, 2 cap. De div. Nom., omne nomen Dei operationem in creaturam designans, convenit toti trinitati: et ideo in qualibet operatione divina, appropriata trium personarum ostenduntur, scilicet sapientia, potentia, et bonitas: quae etiam in operatione incarnationis ostensa sunt, ut Damascenus dicit: bonitas quidem, in quantum proprii plasmatis non despexit infirmitatem; potentia vero, in quantum maxime distantia conjunxit; sapientia vero, in quantum convenientem modum invenit ejus quod impossibile videbatur: justitia etiam in eo quod per modum satisfactionis salutem humani generis reparavit.

Unaquaeque tamen operatio divina huic personae magis quam illi est appropriabilis, secundum quod in ea magis manifestatur attributum quod illi personae appropriatur. Bonitas autem divina secundum hoc in operatione Dei manifestatur quod sine sui indigentia ea quae sunt sua, creaturae communicat; et quanto ea quae communicantur, minus sunt creaturae debita, et quasi magis Deo propria, tanto magis bonitas Dei ostenditur, sicut sunt ea quae gratis naturae superadduntur: et propter hoc gratiae spiritui sancto attribuuntur, cui bonitas appropriatur. Cum ergo hoc praecipue supra conditionem humanae naturae sit ut in unitatem divinae personae assumatur, hoc opus praecipue spiritui sancto appropriandum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod attributa appropriata personis praesupponunt rationem essentiae; sed operationes divinae praesupponunt attributa secundum intellectum: et ideo propter appropriationem attributorum, essentia non appropriatur alicui personae, sed operatio: quia iudicium posterioris dependet a priori, et non e converso.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis illa quatuor in incarnatione ostendantur, tamen praecipue manifestatur ibi bonitas divina, ut ex dictis patet.

RA3

Tertium concedimus.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod debeat appropriari patri: ipsi enim attribuitur potentia. Potentia autem activa quae in solo Deo est, est principium efficiendi.

Ergo omnis efficientia patri praecipue appropriari debet.

AG2

Praeterea, sicut supra Magister dicit, filii missio est ejus incarnatio. Sed aeterna missio filii proprie attribuitur patri. Ergo et efficientia incarnationis debet patri attribui.

AG3

Sed contra, secundum Origenem, sicut generatio filii aeterna est a patre sine matre, ita generatio ejus temporalis est a matre sine patre. Hoc autem non contingeret, si efficientia incarnationis patri attribueretur. Ergo non est sibi convenienter attribuenda.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum videtur, quod patri appropriandae sunt illae operationes divinae in quibus praecipue manifestatur potentia, propter quod opus creationis appropriatur patri. Attenditur enim potentia patris operantis in productione effectus; bonitas autem in liberali collatione.

In opere ergo creationis res in esse productae sunt, non autem tunc aliquid eis collatum est supra id quod naturae ratio exigit, sicut est in opere recreationis, in quo res non omnino ex non esse producuntur, sed aliquid supra earum conditionem eis confertur: et ideo ea quae ad recreationem pertinent, spiritui sancto appropriantur, et non patri.

RA1

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum est, quod quamvis potentia principium activum per se nominet, tamen in agentibus per voluntatem voluntas est imperans quod potentia exequitur. Voluntatis autem objectum est bonum; et ideo principale in operatione agentis per voluntatem est bonitas, et quasi secundarium exequens est potentia; et praecipue quando tota ratio effectus est bonitas agentis: et ideo hujusmodi opera spiritui sancto appropriantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in incarnatione duo sunt, scilicet persona assumens, et natura assumpta.

Missio igitur nominat incarnationem ex parte personae assumptae praecipue: et quia ad personam filii assumptam solus pater auctoritatem habet, ideo missio activa patri attribuitur. Conceptio autem vel nativitas temporalis nominat incarnationem ex parte naturae assumptae, cui gratuito collatum est ut in unitatem talis personae assumeretur: et ideo efficientia conceptionis non patri, sed spiritui sancto appropriatur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sit attribuenda filio.

Sicut enim ex verbis Damasceni, 3 dist., habitum est, divina sapientia, sicut divinum semen, ex purissimis sanguinibus virginis sibi carnem copulavit.

Sed semen, ut dicit Philosophus 2 physicor., est principium activum. Ergo efficientia incarnationis filio appropriari debet.

AG2

Praeterea, bernardus in 5 de consid.

Dicit, quod Dei sapientia est illa mulier evangelica, quae fermento fidei gloriosae virginis tria sata commiscuit, scilicet novum, antiquum, et aeternum: novum in creatione animae de nihilo: antiquum in assumptione corporis de natura Adae: aeternum in unione deitatis. Sed sapientia attribuitur filio. Ergo efficientia incarnationis filio attribuenda est.

AG3

Sed contra, inconveniens videtur quod aliqua res seipsam faciat, vel seipsam generet, ut dicit Augustinus. Sed appropriationes secundum rationem convenientiae fiunt.

Cum ergo ipse filius factus sit homo, non debet sibi efficientia incarnationis appropriari, sed alteri personae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut dicit Philosophus, 1 metaph., sapientis est ordinare: unde illae operationes divinae quae ad ordinationem Dei pertinent, sicut gubernatio, et hujusmodi, filio attribuuntur, cui sapientia appropriatur.

In opere autem incarnationis attenditur quaedam gratuita collatio, qua humanae naturae datum est in unitatem divinae personae assumi, et omni gratia repleri, sicut primum, et executio illius doni, sicut secundum, quae ad ordinationem Dei pertinent: et ideo spiritui sancto convenit esse factivum incarnationis; sed exequi mysterium incarnationis convenit filio.

RA1

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum quod in naturali conceptione hominis, semen habet rationem activi, et iterum rationem termini, in quantum virtus quae est in semine, attrahit sibi id unde nutriatur, et in quantitatem perfectam proficiat.

Quantum ergo ad primum operatio seminis appropriatur spiritui sancto; sed quantum ad secundum appropriatur filio, quia conceptio ad hypostasim filii terminata est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod commixtio illa illorum trium, ordinationem signat unionis ipsorum: non enim ibi proprie commixtio est. Haec autem ordinatio praesupponit divinam acceptationem, qua hoc donum creaturae dare voluit, ut per unionem personae aeternae coordinaretur: et ideo quamvis commixtio sapientiae possit attribui, tamen ipsa incarnatio principaliter spiritui sancto approprianda est.

RA3

Tertium concedimus.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod non debet etiam appropriari spiritui sancto, ut dicatur de spiritu sancto conceptus. Spiritus enim sanctus caritas est, et donum Dei, ut in 1 Lib., dist. 1, habitum est.

Sed non convenienter dicitur Christus conceptus de caritate vel dono Dei. Ergo nec de spiritu sancto conceptus dici debet.

AG2

Praeterea, ut ex verbis Augustini habitum est 36 dist., 1 Lib., haec praepositio de denotat consubstantialitatem: unde non dicimus aliquid de aliquo fieri, nisi de ejus substantia sit: dicimus enim esse filium de patre; non autem caelum et terram de Deo. Sed Christus secundum hominem non est consubstantialis spiritui sancto. Ergo non debet dici de spiritu sancto natus.

AG3

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 20: quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod ratione jam dicta efficientia incarnationis spiritui sancto appropriatur: et ideo potest dici Christus conceptus de spiritu sancto, sive haec praepositio de dicat causae efficientis habitudinem, sive etiam designet rationem faciendi: ipsa enim ratio faciendi incarnationem est bonitas spiritui sancto appropriata.

RA1

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod quamvis spiritus sanctus sit caritas et donum, tamen nomine caritatis et doni non signatur ut persona subsistens, cujus est agere; et ideo non potest dici Christus conceptus de caritate vel dono, si ly de dicat habitudinem causae efficientis: quamvis forte posset concedi secundum quod ly de signat rationem faciendi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de largo modo accipitur pro Ex.

RA3

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus, secundum quod homo, possit dici filius spiritus sancti.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, possit dici filius spiritus sancti. Humanam enim naturam quam assumpsit Christus, tota per indifferentiam trinitas operata est. Sed homo Christus Jesus convenienter dicitur filius Dei patris. Ergo etiam potest dici filius spiritus sancti, vel totius trinitatis.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 15 de anim. Lib., in generatione humana materiam ministrat mater; actio vero ex semine patris est. Sed omnem actionem quam facit semen hominis patris in generatione humana, facit in conceptione Christi spiritus sanctus, et multo efficacius. Si ergo ratione illarum actionum dicitur unus homo pater alterius, videtur quod spiritus sanctus dicitur pater Christi secundum humanam naturam.

AG3

Praeterea, ex hoc homo dicitur pater hominis, quia genuit eum ex matre similem in sua natura. Sed potest dici, ut videtur, quod spiritus sanctus genuit Christum ex maria virgine, sicut etiam dicitur in Glossa Matth. 3, quod Deus ex Sara genuerit filium. Cum ergo Christus et spiritus sanctus sint ejusdem naturae, videtur quod spiritus sanctus possit dici pater Christi.

AG4

Sed contra est auctoritas Augustini in littera.

AG5

Praeterea, sicut supra, 1 dist., dixit Magister, ideo filius, et non pater aut spiritus sanctus, assumpsit carnem, ne nomen filii transiret ad aliam personam. Sed non est minus inconveniens quod nomen patris transeat ad aliam personam quam nomen filii. Ergo nomen patris non debet transire ad personam spiritus sancti, ut dicatur pater Christi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Augustinum in littera, Christus non est filius neque spiritus sancti, neque trinitatis, sed tantum Dei patris. Sed hoc diversa ratione a diversis negatur.

Quidam negant hoc non tamquam simpliciter falsum, sed tamquam inconvenienter dictum, utpote praestans occasionem errandi et circa aeternam generationem filii, in qua sequeretur quaedam confusio relationum, si filius diceretur sui ipsius filius, et spiritus sancti; et circa generationem ejus temporalem, ne videatur spiritus sanctus de sua substantia Christum genuisse secundum hominem, si pater ejus diceretur. Et sicut non potest dici filius trinitatis simpliciter, ita nec per creationem, ut evitetur error Arii, qui dixit Christum puram creaturam, neque per gratiam, ut evitetur error Nestorii, qui dixit duas personas in Christo, et unionem divinitatis ad hominem Christum esse tantum per gratiam, non in persona. Concedunt tamen aliqui quod potest dici iste homo filius trinitatis per creationem, si ly iste homo dicit suppositum, sive individuum hominis, non personam filii Dei. Nullo tamen modo filius Dei potest dici filius trinitatis propter repugnantiam relationum.

Concedunt etiam quod quantum ad gratiam habitualement, per quam tota trinitas habitat in anima Christi, potest dici iste homo filius Dei, etiam secundum quod homo, non tamen trinitatis: quia secundum hoc non habet ipse comparationem ad relationes quibus distinguitur trinitas; sed quantum ad gratiam unionis dicitur tantum filius patris naturalis.

Sed haec opinio non est conveniens dictis Augustini, qui simpliciter negat dici Christum esse filium trinitatis, aut spiritus sancti. Non enim hoc potest esse ad vitandum confusionem relationum: cum enim confusio sit ex inordinata permixtione aliquorum, nulla sequeretur confusio si secundum diversas naturas oppositas relationes filio attribueremus, vel spiritui sancto ratione diversorum, cum etiam de filio ratione diversarum naturarum sine aliqua inconvenientia contraria praedicentur, ut quod est passibilis, et impassibilis; et etiam relationes oppositae, ut quod est minor et aequalis patri, et etiam major et minor seipso. Neque etiam negant hoc ad evitandum errorem qui posset sequi: non enim magis patrocinatori errori Arii, si dicatur quod est filius trinitatis per creationem, quam quod dicatur, secundum quod homo, creatura; quod tamen conceditur. Et est simile de aliis erroribus. Praeterea hoc quod conceditur iste homo filius trinitatis per creationem, secundum quod dicit suppositum vel individuum hominis, non personam filii Dei, non convenit secundae opinioni, quae infra ponitur, dist. 6, secundum quod ille homo non potest supponere nisi suppositum aeternum. Similiter etiam quod Christus per gratiam habitualement non comparetur ad relationes distinguentes personas, non videtur esse ratio quod non possit dici filius trinitatis: quia nos dicimur per gratiam filii trinitatis, et tamen gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum.

Et ideo dicendum aliter cum aliis, scilicet quod Augustinus hoc negat tamquam simpliciter falsum et impossibile. Filiatio enim est relatio consequens generationem; generatio autem est via ad esse: esse autem est quid suppositi a forma, sive a natura; unde cum filiatio secundum Damascenum sit determinativa suppositi vel hypostasis, non potest aliquis dici filius alicujus, nisi a quo accipit esse. Esse autem Christi est unum, ad minus quantum ad secundam opinionem, ut infra, dist. 6, qu. 2, art. 2, dicitur: hoc autem esse non habet Christus ab aliqua persona divina nisi a patre. Unde non potest dici filius nisi patris. Similiter etiam non potest dici quod sit filius trinitatis per creationem vel gratiam: quia quando in aliquo invenitur perfecta ratio alicujus nominis, nullo modo recipitur illud nomen de eo cum determinatione diminuentem, ut patet ex verbis Augustini in littera; sicut planta dicitur vivens imperfectum propter animam vegetabilem, quia non habet esse cum anima sensibili; animal autem quamvis habeat eandem animam, non dicitur vivens imperfectum, quia habet eam cum anima sensibili. Christus autem habet veram rationem filiationis ad Deum. Unde non est dicendus filius per creationem neque per gratiam: quia per hoc significatur filiatio imperfecta ad Deum, quae est secundum quid, et non simpliciter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est dicendum, Christum hominem esse filium patris per creationem, neque ratione formationis corporis Christi, nisi quatenus illa formatio terminatur ad unionem personalem, per quam iste homo est naturalis filius Dei patris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus facit illas actiones non mediante semine ex se deciso, quod ad patrem pertinet, sed quasi artifex operando in materiam exteriorem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spiritus sanctus non genuit Christum de beata virgine: quia secundum Damascenum, generare est ex sua substantia alium producere: et Glossa illa sic exponenda est: genuit, idest fecit ut nasceretur. Nec iterum spiritus sanctus est similis Christo in natura illa quam in utero virginis formavit; unde non potest spiritus sanctus dici pater Christi secundum humanitatem.

RA4

Quartum et quintum concedimus.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod possit Christus dici filius trinitatis. Christus enim, secundum quod homo, creatura est. Sed nos dicimur filii trinitatis per creationem; Deut. 32, 6: numquid non ipse est pater tuus? ergo et Christus potest dici filius trinitatis, secundum quod homo.

AG2

Praeterea, Rom. 8, 29: ut sit ipse primogenitus in multis fratribus: Glossa: secundum humanam naturam, secundum quam fratres habet; secundum autem divinam non habet. Sed fratres dicuntur qui ex eodem patre nascuntur. Cum ergo pater eorum qui dicuntur fratres Christi, sit tota trinitas, videtur quod etiam Christi hominis secundum humanam naturam.

AG3

Praeterea, cujuslibet gratiam habentis dicitur pater tota trinitas: joan. 1: dedit eis potestatem filios Dei fieri. Sed Christus plenissime habuit gratiam.

Ergo potest dici filius totius trinitatis, in quantum est homo.

SC1

Sed contra, sicut infra probatur, dist. 10, Christus non est filius nisi naturalis. Sed naturalis filius non est trinitatis, sed patris tantum. Ergo Christus non potest dici filius trinitatis.

SC2

Praeterea, secundum Damascenum, filiatio non determinat naturam, sed personam. Sed in Christo quamvis sint duae naturae, non est ibi nisi una persona aeterna. Cum igitur secundum personam aeternam non possit dici filius trinitatis, nullo modo potest dici filius trinitatis.

CO

Ad secundam quaestionem patet responsio ex dictis.

RA1

Ad primum dicendum, quod creatura respicit communiter naturam et suppositum; filiatio autem respicit tantum suppositum; unde humana natura in Christo dicitur creata, non autem filia; et ideo in quantum homo, non potest dici filius per creationem; potest autem dici creatura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, non quasi univoce filius cum aliis, sed per analogiam: quia ipse est filius naturalis propter unionem in persona, alii autem filii adoptivi per assimilationem ad Deum quae est per gratiam; sicut etiam dicitur primogenitus creaturae in quantum, secundum basilium, accipere commune habet cum creatura.

Unde non oportet quod ad eundem patrem omnino referantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod alii dicuntur filii adoptivi, Christus autem dicitur per gratiam unionis filius naturalis; per gratiam autem habitualement non potest dici filius adoptivus, ut dicitur infra, dist. 10, neque etiam naturalis; unde nullo modo potest dici filius per gratiam.

RC

Alia concedimus.

|+d4.q2 Distinctio 4, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de conceptione Christi in comparatione ad matrem concipientem; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum beata virgo possit dici mater hominis Jesu Christi; 2 utrum debeat dici mater Dei.

|a1 Articulus 1: Utrum beata virgo possit dici mater hominis Christi Jesu.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo non possit dici mater illius hominis.

In conceptione enim Christi beata virgo ministravit tantum materiam, quia totam actionem fecit spiritus sanctus. Sed propter materiam non potest aliquid dici mater, sicut arbor non est mater scamni.

Ergo beata virgo non potest dici mater illius hominis.

AG2

Praeterea, matris est decidere semen ad conceptum. Sed materia conceptionis Christi separata est a reliqua carne virginis operatione spiritus sancti. Ergo non potest dici mater.

AG3

Praeterea, sicut caro Christi operatione spiritus sancti formata est de materia sumpta a beata virgine; ita eva formata est operatione divina de materia sumpta ab Adam. Sed Adam non potest dici pater evae, nec mater. Ergo nec beata virgo potest dici mater Christi.

AG4

Praeterea, multo plus contulit ad conceptionem Christi spiritus sanctus quam beata virgo: quia agens est praestantior in actione quam materia.

Ergo si spiritus sanctus non potest dici pater Christi, nec beata virgo potest dici mater ejus.

AG5

Praeterea, filiatio, ut dictum est, respicit hypostasim. Sed hypostasis in Christo est una tantum, quae est aeterna, secundum quam Christus non est a beata virgine. Ergo nullo modo potest dici filius beatae virginis.

AG6

Praeterea, in Christo est tantum unum esse ex parte hypostasis, quam consequitur filiatio. Sed illud esse non habuit Christus a matre. Ergo non potest dici filius ejus.

SC1

Contra est auctoritas evangelii, Matth. 1, 18: cum esset desponsata mater Jesu maria josph etc.; et in pluribus aliis locis.

SC2

Praeterea, sicut supra dictum est, dist. 3, beata virgo in generatione Christi contulit quiddam alia mulier conferre debet ad generationem filii sui.

Si ergo aliae mulieres vere dicuntur matres, et beata virgo vere potest dici mater Christi.

CO

Respondeo dicendum, quod beata virgo vere potest dici mater Christi, cum quiddam sit de necessitate generationis ex parte matris inveniatur in beata virgine; maxime secundum opinionem Aristotelis, qui vult quod formatio et organizatio corporum non fiat per virtutem activam mulieris, sed solum per virtutem activam viri; et quod semen mulieris non est de necessitate conceptionis, quia quandoque contingit impraegnari mulierem sine emissionem seminis, per hoc quod sanguinem menstruum ministrat, qui est materia conceptus.

Et hoc consonat ei quod dicit Damascenus, quod ex purissimis sanguinibus virginis formatum est corpus Christi non seminaliter, sed virtute divina. Sed huic verae maternitati derogatur per duos errores. Quorum unus ponit Christum non veram carnem sed phantasticam assumpsisse, et beatam virginem non mulierem sed Angelum fuisse; unde nec vera mater esset.

Alius vero ponit Christum non carnem naturae nostrae assumpsisse, sed caelestem secum portasse; et secundum hoc beata virgo non vere mater ejus esset, quia quamvis in ea natus esset, non tamen de ea. Hi autem errores veram humanitatem Christi negant; unde a fide catholica sunt alieni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non solum materiam praestitit beata virgo ad conceptionem Christi, sed materiam convenientem ad producendum aliquid simile in specie, et locum convenientem, et nutrimentum conveniens conceptioni fetus: et hoc sufficit ad rationem matris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum, semen mulieris non est de necessitate generationis, sed sanguis quem femina ministrat ad conceptionem: qui quidem in aliis mulieribus separatur per virtutem mulieris motam a viro; sed in beata virgine per virtutem spiritus sancti. Nec hoc diminuit rationem matris, quia ista actio est praeambula ad conceptionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pater est principium activum in generatione; et ideo ad esse patrem non sufficit quod materiam ministret, sicut sufficit ad esse matrem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet spiritus sanctus plus fecerit active in conceptione Christi quam beata virgo, non tamen potest dici pater: quia non inveniuntur in eo conditiones quae requiruntur ad conditionem patris, sicut quod ex sua substantia et similem sibi in specie filium producat, et alia hujusmodi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod filiatio respicit hypostasim consequentem ad generationem. Quamvis ergo hypostasis filii Dei secundum generationem ejus aeternam non sit a virgine, tamen secundum generationem ejus temporalem, ex ea est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod esse geniti est ab agente; mater autem non est agens in generatione, sed pater; unde non oportet quod esse filii sit a matre, sed a patre; et ideo Philosophus dicit, quod in generatione mater dat corpus, et pater formam a qua est esse.

¶2 Articulus 2: Utrum debeat dici mater Dei.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod beata virgo non debeat dici mater Dei. Non enim est mater nisi secundum quod ab ea accepit esse.

Sed non accepit ab ea divinitatem, sed humanitatem.

Ergo non debet dici mater Dei, sed mater hominis.

AG2

Praeterea, in Deo non differt Deus et deitas.

Sed non potest dici mater deitatis. Ergo nec potest dici mater Dei.

AG3

Praeterea, Deus est commune tribus personis.

Sed beata virgo non est mater patris neque spiritus sancti. Ergo non debet dici mater Dei.

AG4

Praeterea, sicut naturam produxit assumptam virgo generando, ita etiam produxit eam Deus creando. Sed ratione naturae assumptae non dicimus trinitatem creatricem Dei. Ergo nec debemus dicere virginem matrem Dei.

AG5

Praeterea, magis debet concedi id quod est verum per se quam id quod est verum per accidens.

Sed in hoc nomine Christus importatur humana natura, quam generando virgo per se produxit, quae in hoc nomine Deus non importatur.

Ergo magis debet dici mater Christi quam mater Dei.

SC1

Sed contra, Damascenus, dicit: theotocon, idest Dei genitricem, vere et principaliter virginem praedicamus.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum, talis fuit illa unio quae Deum faceret hominem, et hominem Deum. Sed virgo genuit hominem. Ergo et genuit Deum; ergo est mater Dei.

SC3

Praeterea, propter unionem naturarum in persona una, vere dicimus Deum passum, quamvis hoc fuerit secundum humanam naturam: et sic potest dici Deus vere ex virgine natus. Ergo etiam mater Dei dici potest.

CO

Respondeo dicendum, quod humanitas Christi et maternitas virginis adeo sibi connexa sunt, ut qui circa unum erraverit, oporteat etiam circa aliud errare. Unde quia Nestorius circa humanitatem errabat, aliam esse asserens in Christo humanitatis et divinitatis personam, oportebat quod diceret virginem non matrem Dei, sed hominis: quia secundum eum, Deus et homo non est unus Christus. Quidam vero moderni errantes dicunt, non posse virginem dici matrem Dei, ne mater patris et spiritus sancti intelligatur; concedunt tamen eam esse matrem filii Dei. Sed hi trepidant timore ubi non est timor: quia quamvis hoc nomen Deus commune sit tribus personis, potest tamen reddere locutionem veram pro una persona, secundum quod dicitur, Deus generat; sicut cum dicitur, homo currit, solo Petro currente. Unde simpliciter concedendum est virginem esse matrem Dei, sicut confitemur Jesum esse verum Deum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia una persona est quae subsistit in humanitate et divinitate; ideo naturae communicant sibi sua idiomata, idest proprietates, ut dicit Damascenus.

Unde sicut dicuntur Judaei crucifixisse Dominum gloriae, quamvis non secundum quod est Dominus gloriae; ita debet dici, virgo est mater Dei, quamvis eum secundum divinitatem non genuerit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis deitas et Deus non differant re, differunt tamen secundum modum significandi: quia deitas signat divinam naturam in abstracto; unde non potest supponere pro persona; Deus autem quia signat naturam divinam per modum concreti, idest habentem divinitatem, potest reddere locutionem veram pro supposito; et ideo, quia beata virgo est mater filii Dei, potest dici mater Dei, non autem divinitatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit commune tribus, potest tamen reddere locutionem veram pro uno eorum, ut dictum est; sicut cum dicitur, Deus generat, reddit locutionem veram pro patre.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christum non dicimus creaturam simpliciter, ut infra patebit; dicimus tamen simpliciter eum natum; et ideo nativitas potest transferri ad Deum, et non creatio. Et praeterea nasci non est contra rationem deitatis sicut creari.

RA5

Ad quintum dicendum, quod beata virgo est vere mater Christi, non tamen dicimus eam christotocon, idest Christi genitricem: quia hoc nomen inventum est a Nestorio ad abolendum nomen theotocon: cum haereticis autem nec nomina debemus habere communia, ut dicit Hieronymus super Oseae 3.

|+d4.q3 Distinctio 4, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de conceptione in comparatione ad gratiam Christi, per quam facta est conceptio; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum illam conceptionem vel unionem aliqua merita praecesserint; 2 utrum gratia sit illi homini naturalis.

|a1 Articulus 1: Utrum illam conceptionem aliqua merita praecesserunt in antiquis patribus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod antiqui patres incarnationem meruerunt. Isa. 26, 8: in semita iudiciorum tuorum sustinuimus te.

Sed ad iudicium pertinet ut aliquid pro meritis reddatur. Ergo adventus filii Dei in carnem quem sancti patres expectabant, eis pro meritis reddendus erat.

AG2

Praeterea, psalm. 32, 22: fiat misericordia tua, Domine, super nos. Glossa: insinuat desiderium prophetae de incarnatione et meritum impletionis.

AG3

Praeterea, qui meretur aliquid, meretur et hoc sine quo non potest illud haberi: alias meritum cassum esset. Sed sancti patres merebantur vitam aeternam, ad quam pervenire non poterant nisi filio Dei veniente. Ergo merebantur ejus incarnationem.

AG4

Praeterea, oratio quae fit ab aliquo pure et perseveranter, pro se, et ad salutem pertinens, meretur sui impletionem. Sed sancti patres hoc modo orabant pro incarnatione, ut patet isa. 64, 1: utinam dirumperes caelos, et descenderes. Ergo eam merebantur.

AG5

Praeterea, nos per fidem operantem per dilectionem, quam habemus de vita aeterna quam expectamus, meremur eam. Sed similiter antiqui patres habebant fidem per dilectionem operantem de incarnatione. Ergo eam merebantur.

AG6

Praeterea, hoc videtur ad minus de beata virgine de qua cantatur: quae Dominum omnium portare meruisti.

AG7

Praeterea, bernardus dicit, quod fermentum quod mulier abscondit sub tribus farinae satis, est fides beatae virginis, quae tres substantias in unam personam conjunxit. Sed hoc non potuit facere nisi per modum meriti. Ergo beata virgo meruit incarnationem per eam fieri.

SC1

Sed contra, ad Tit. 3, 4: apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri Dei non ex operibus iustitiae quae fecimus nos. Sed benignitatem nominat apostolus ostensam in Christi incarnatione.

Ergo non est secundum merita.

SC2

Praeterea, ad hoc est quod Augustinus dicit in littera.

SC3

Praeterea, incarnatio Christi est beneficium impensum toti naturae. Sed meritum nullius hominis praeter meritum Christi, extendit se ad totam naturam.

Ergo sancti patres non meruerunt incarnationem.

CO

Respondeo dicendum, quod Augustinus videtur intendere in littera quod nulla merita illius hominis praecesserint, ut filio Dei in persona uniretur: nihilominus tamen verum est quod nulla merita etiam aliorum, filii Dei incarnationem meruerunt, proprie loquendo, propter tres rationes.

Prima est quod meritum puri hominis non extendit se ad totam naturam, sicut supra dictum est, dist. 1, qu. 1, art. 2 ad 9; unde cum incarnatio sit quoddam medicamentum totius naturae, non potest sub merito alicujus cadere.

Secunda autem ratio est, quia illud quod est principium merendi, non potest cadere sub merito; incarnatio autem est quodammodo principium omnium humanorum meritorum: quia omnia nostra merita a Christo efficaciam habent, per quem veritas et gratia facta est. Tertia ratio est, quia meritum humanum non se extendit ultra conditionem humanam, quae in hoc consistit ut quis mereatur aliquam divinitatis et beatitudinis participationem. Sed quod tota plenitudo divinitatis habitet in homine, hoc excedit et conditionem et meritum humanum. Unde nullo modo potest cadere sub merito, nisi large meritum dicamus omnem praeparationem ad aliquid habendum quod praecessit in humano genere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per iudicium redditur aliquid alicui quod prius sibi debebatur.

Nobis autem non debebatur filii incarnatio quasi ex merito, sed ex divina promissione; et quantum ad hoc salvatur ratio iudicii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa loquitur de merito congrui, et non de merito condigni, quod proprie dicitur meritum. Vel dicendum quod completio incarnationis consistit in ultimo effectu ejus, scilicet in ultima reparatione humani generis, quae aliquo modo cadebat sub merito, maxime secundum quod reparationis terminus consistit in perventione ad vitam aeternam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliqua sunt sine quibus vita aeterna haberi non potest, quae sunt concomitantia ipsam, sicut visio Dei, et impassibilitas; et de his verum est quod meretur ea qui meretur vitam aeternam. Quaedam vero sunt quae sunt ducentia ad vitam aeternam sicut principia merendi; et talia non cadunt sub merito, sicut gratia, et hujusmodi; et inter illa potest computari incarnatio filii.

Vel dicendum, quod sine incarnatione poterat perveniri ad vitam aeternam: quia fuit alius modus possibilis nostrae salutis, ut dicunt sancti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ipsi non petebant incarnationem, quam indubitanter credebant futuram; sed petebant ejus accelerationem. Vel dicendum, quod non petebant pro se, quia non petebant aliquid fiendum in ipsis petentibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis mereamur vitam aeternam per fidem operantem per dilectionem, non tamen oportet hoc dicere de incarnatione: quia vita aeterna est beneficium praestitum tantum personae merentis, incarnatio autem beneficium praestitum toti humanae naturae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod beata virgo non meruit incarnationem; sed praesupposita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui, inquantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima virgo.

RA7

Et per hoc patet etiam solutio ad alia.

|a2 Articulus 2: Utrum gratia sit naturalis illi homini.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit illi homini naturalis. Gratia enim et natura dividuntur ex opposito. Sed unum oppositorum non denominat aliud. Ergo gratia non debet dici naturalis.

AG2

Praeterea, naturale est quod ex principiis naturae causatur, sicut igni ferri sursum. Sed ex humana natura non causatur gratia. Ergo non debet dici naturalis.

AG3

Praeterea, Christus est ejusdem naturae cum aliis hominibus. Sed aliis hominibus gratia non est naturalis. Ergo nec sibi.

AG4

Praeterea, per naturalia non meremur. Sed Christus meruit per gratiam quam habuit, ut infra dicitur, dist. 18, art. 2, 3, 4, 6. Ergo non fuit ei naturalis.

SC1

Sed contra, causae proximae rerum naturalium sunt naturales. Sed Christus per gratiam est naturalis filius. Ergo gratia est ei naturalis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de gratia Christi possumus loqui dupliciter: aut de gratia unionis, aut de gratia habituali, qua anima ejus perfecta est. Gratia autem unionis dicitur Christo naturalis, quia ordinatur ad unionem in personam divinam, secundum quod ille homo dicitur naturalis filius patris. Gratia vero habitualis potest etiam dici Christo naturalis dupliciter.

Uno modo quia ad modum proprietatum naturalium se habet, quae suum subjectum inseparabiliter consequuntur. Alio modo quia ex altera suarum naturarum causatur, scilicet ex divina natura, non autem ex humana.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia unionis dicitur quidem gratia quantum ad causam, quia eam nulla merita praecesserunt; sed dicitur naturalis quantum ad effectum, quod est esse filium naturalem, ut dictum est. Gratia autem habitualis dicitur gratia ratione humanae naturae; naturalis ratione divinae, vel ratione humanae naturae inquantum inseparabiliter inest.

RA2

Et per hoc patet solutio ad alia.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod Christus divina gratia vel divinitate non sit repletus corporaliter, quod in littera dicitur. Omne enim quod est in aliquo corporaliter, est in eo per circumscriptionem. Sed divinitas non potest esse circumscripta. Ergo non potest habitare in Christo corporaliter.

AG2

Praeterea, Deus magis elongatur a corporeitate quam Angelus, qui in comparatione Dei corporeus est, ut dicit Damascenus Lib. 1 de fide, cap. 3. Sed Angelus non est in aliquo loco, vel corpore, corporaliter. Ergo multo minus divinitas.

AG3

Praeterea, deitas in homine non habitat nisi per gratiam. Sed gratia non est in corpore. Ergo deitas non potest habitare in aliquo corporaliter.

SC1

Sed contra, divinitas juncta est toti humanae naturae. Sed corpus est pars humanae naturae.

Ergo unita est corpori; ergo habitat in Christo etiam corporaliter.

CO

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod plenitudo divinitatis dicitur corporaliter habitare in Christo tripliciter. Primo modo quia deitas non tantum animae, sed etiam carni unita est. Secundo per similitudinem ad tres dimensiones corporis, quia divinitas est tribus modis in Christo. Uno modo generali, sicut est in omnibus creaturis, per essentiam, praesentiam et potentiam; et in hoc consistit quasi longitudo. Alio modo speciali, prout est in sanctis per gratiam; per quam est latitudo caritatis. Tertio modo in proprio filio, scilicet per unionem; in quo est sublimitas et profundum. Tertio dicitur corporaliter habitare ad similitudinem corporis, secundum quod dividitur contra umbram. In sacramentis enim veteris legis fuit quasi in umbris et signis, Heb. 10, 1: umbram habens lex futurorum bonorum: in Christo autem secundum rem et veritatem; unde Christus se habet ad illas figuras sicut corpus ad umbram.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corporaliter secundum primam expositionem non dicit modum existendi divinitatem in Christo, sed magis id cui divinitas conjungitur; secundum autem alios modos est similitudinarie dictum.

RA2

Unde patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in aliis hominibus sanctis est Deus per gratiam acceptationis, sive habitualement, quae est tantum in anima; in Christo autem est per gratiam unionis, quae est ad animam et corpus.

EX

Uno nominato tres intelliguntur. Contra. Dicimus filium Dei incarnatum, quod non intelligitur de patre et spiritu sancto. Et dicendum, quod hoc est intelligendum de his quae ad essentiam pertinent: quorum si aliquid de una tantum persona dicatur, oportet quod de alia intelligatur.

Non est autem concedendum, quidquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filium nuncupandum.

Sciendum est ergo, quod haec praepositio ex denotat causam efficientem, vel materialem. Ad hoc autem quod aliquid natum ex aliquo materialiter, filiationis nomen accipiat, oportet quod in similitudinem speciei producat cum eo ex quo nascitur, sicut filius matri; et ideo capilli et lumbricus non dicuntur filii ejus ex quo materialiter nascuntur.

Ad hoc etiam quod aliquid natum de alio active dicatur filius ejus, oportet quod producat de substantia agentis, et in similitudinem ejusdem speciei, et quod non sit agens instrumentale, sed principale. Primae autem duae conditiones deficiunt in spiritu sancto; unde Christus non potest dici filius ejus. Secunda autem et tertia deficiunt in aqua: quia renatus spiritualiter non assumit similitudinem aquae, sed similitudinem Dei; et aqua est instrumentum divinae virtutis operantis in eo: tamen dionysius, 2 cap. Eccles. Hierarch., vocat aquam baptismi matrem filialitatis: sed non proprie dicitur.

Dicuntur filii Gehennae. Sciendum, quod hoc dicitur secundum modum loquendi consuetum in Scripturis, ut illud quod magnam habet affinitatem ad alterum, filius ejus dicatur; sicut Isai. 5, 1, dicitur: in cornu filio olei; id est in monte, ubi abundat oleum; et similiter, 1 Reg. 26, dixit David de Abner, quod filius mortis esset, quia mortem valde merebatur.

Conceptus et natus de spiritu sancto. Quamvis utrumque horum possit dici et de spiritu sancto et de matre; tamen magis proprie dicitur conceptus de spiritu sancto, quia conceptionem in instanti spiritus sanctus operatus est; natus autem magis proprie dicitur de matre, quae eum ex utero produxit: unde in symbolo dicitur conceptus de spiritu sancto, natus ex maria virgine.

Factum ex semine David: Roman. 1. Contra.

Damascenus, 3 Lib., cap. 2: non seminaliter, sed conditive per spiritum sanctum. Ad quod dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad proximam Christi generationem ex virgine; verbum autem apostoli intelligendum est quantum ad remotos parentes, ex quibus seminaliter mater Christi processit.

Cum aliud sit fieri, aliud nasci. Contra. Fieri videtur esse commune ad omnem productionem, qua aliquid incipit esse. Ad quod dicendum, quod hoc est verum de facere, secundum quod communiter sumitur: proprie tamen dicitur facere, exercere aliquam actionem in exteriorem materiam, secundum quod dicit Philosophus in 6 ethic., quod ars est recta ratio agibilium.

Unde ad ostendendum quod conceptio Christi est ex principio agente extrinseco, non naturaliter agente, sicut est in nostra conceptione, ideo dicit apostolus eum factum; quamvis et natus et conceptus dici possit quantum est ex parte matris.

|+d5.q1 Distinctio 5, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister circa incarnationem divinam, quid sit assumens, et quid assumptum; hic determinat de utroque simul cujusmodi sit quantum ad intentiones eorum, utrum scilicet assumens et assumptum habeant rationem naturae vel personae; et dividitur in tres partes: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: haec inquisitio, sive quaerendi ratio, juxta sacrarum auctoritatum testimonia, partim implicita atque perplexa, partim vero explicita est et aperta; in tertia movet quasdam dubitationes, ibi: sed quaeritur, utrum eadem divina natura debeat dici caro facta sicut dicitur verbum factum caro. Prima dividitur in duas: primo determinat quaestionem quantum ad id quod manifestat veritatem; secundo quantum ad id quod est magis dubium in quaestione, ibi: de quarto vero quaestionis articulo scrupulosa etiam inter doctos quaestio est. Et haec pars dividitur in tres: in prima ponit auctoritates ad utramque partem dubitationis; in secunda solvit, ibi: nos autem omnis mendacii et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus... Consentimus; in tertia solutionem per auctoritates Damasceni confirmat, ibi: qui sensus ex verbis joannis Damasceni confirmatur. Circa primum tria facit: primo inducit auctoritatem ad partem negativam, scilicet quod natura non assumpsit naturam; secundo ad partem affirmativam, ibi: cui videtur obviare quod Augustinus ait; tertio ex auctoritatibus inductis colligit dubitationem, ibi: ex verbis autem Augustini... Innui videtur, solum verbum carnem factum.

Sed quaeritur utrum eadem divina natura debeat dici caro facta sicut verbum dicitur factum caro. Hic movet quasdam dubitationes circa praedictam determinationem: et primo quantum ad hoc quod dixit naturam divinam incarnatam; secundo quantum ad hoc quod dixit personam non esse assumptam, ibi: ideo vero non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam quam assumpsit. Circa primum duo facit: primo quaerit, utrum divina natura possit dici caro facta; secundo utrum possit dici facta homo, ibi: si autem natura divina naturam hominis accepit, quare non dicitur facta homo? ideo vero non personam hominis assumpsit etc..

Hic movet dubitationes circa hoc quod dictum est personam hominis non esse assumptam; et circa hoc duo facit: primo assignat hujus dicti causam; secundo objicit in contrarium, ibi: hic a quibusdam opponitur. Et dividitur haec pars in duas objectiones, quas ponit; secunda incipit, ibi: aliter quoque nituntur probare, verbum Dei assumpsisse personam.

Et utraque dividitur in objectionem et solutionem; prima solutio incipit ibi: quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alii rei est unita personaliter; secunda ibi: quia nefas est hoc dicere.

Hic est triplex quaestio. Prima est de unione.

Secunda de assumente unionem. Tertia de assumpto.

Circa primum quaeruntur tria: 1 quid sit unio; 2 utrum unio sit facta in natura; 3 utrum sit facta in persona.

|a1 Articulus 1: Utrum unio sit aliquid creatum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit aliqua creatura. Unio enim est in eo quod per eam unum dicitur. Sed divina natura dicitur unita humanae. Ergo unio est in divina natura.

Sed nihil est in Deo creatum. Ergo unio non est aliquid creatum.

AG2

Praeterea, unio est relativum aequiparantiae.

Sed hujusmodi relativa similiter se habent ad utrumque extremum. Ergo vel est in divina natura et humana; et sic idem quod prius: vel in neutra; et sic nusquam est, et ita non esset creatura.

AG3

Praeterea, nihil creatum dicitur de Deo nisi vel per causam, ut cum dicitur aliquid scire, quia facit nos scire; vel per assumptionem, ut cum dicitur homo; vel per similitudinem, ut cum dicitur leo vel agnus Dei. Sed cum dicitur divina natura unita humanae naturae, hoc non tantum per causam dicitur, quia sic pater diceretur unitus, quia

hanc facit unionem: nec per assumptionem; quia si assumpsit unionem, aliqua unio esset Dei ad unionem, et sic in infinitum: nec iterum per similitudinem, quia tunc unio non diceretur secundum veritatem rei, sed secundum metaphoram; et sic Deus homo diceretur metaphorice, sicut dicitur leo vel agnus.

Ergo unio non est quid creatum.

SC1

Sed contra, omne quod est et non est creatum, est aeternum. Sed unio est, quia per eam secundum rem unitae sunt duae naturae in una persona, et non est ab aeterno, sed in tempore inceptit.

Ergo est creatum.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod unio relatio quaedam est. Omnis autem relatio, secundum Philosophum, fundatur vel supra quantitatem, secundum quod reducitur ad genus quantitatis, aut supra actionem vel passionem. Unum autem reducitur ad genus quantitatis quasi principium quantitatis discretiae; et supra ipsam fundatur identitas, secundum quod est unum in substantia; aequalitas, secundum quod est unum in quantitate; similitudo, secundum quod est unum in qualitate. Unio autem est quaedam actio vel passio quae ex multis efficitur aliquo modo unum; et hanc actionem sequitur ista relatio quae est unio. Relationum autem tam harum quam illarum quaedam innascuntur ex motu utriusque: et tunc oportet quod illae relationes sint realiter in utroque extremorum, sicut paternitas, et hujusmodi: quaedam autem innascuntur ex motu unius sine immutatione alterius, quod accidit in his quorum unum dependet ad alterum, et non e converso, sicut scientia ad scitum; et in talibus relatio est secundum rem in eo quod dependet ad alterum, in altero vero est secundum rationem tantum. Cum igitur in incarnatione non sit aliqua mutatio facta in natura divina, sed in humana quae tracta est ad unitatem in persona divina, erit haec relatio, scilicet unio, secundum rem in natura humana, in divina autem secundum rationem tantum, secundum quod dicit Philosophus quod aliqua sunt relativa, non quia ipsa referuntur, sed quia alia referuntur ad ipsa. Unde unio secundum rem creatura quaedam est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod unio illa est in Deo secundum rationem tantum, et non secundum rem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unio est relatio aequiparantiae in rebus creatis, sed non in creatore et creatura: quia non eodem modo se habent in unione: sicut etiam similitudo non ordinatur in Deo ad creaturam secundum aequiparantiam, sicut dicit dionysius, quamvis in aliis sit relatio aequiparantiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unio quae de Deo praedicatur non est neque creator neque creatura: quia prout in ipso est, non est aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum. Non tamen ratio falsa est, quia fundatur super relationem creaturae ad creatorem: sicut etiam est de aliis relativis quae ex tempore de Deo dicuntur, ut Dominus et hujusmodi.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur, quod sit minima unio.

Quia quanto unita magis distant, tanto est minor unio. Sed divina natura et humana quae dicuntur unita, maxime distant. Ergo unio est minima.

AG2

Praeterea, quanto major est compositio, tanto minor unio. Sed in Christo est maxima compositio: quia post compositionem quam natura facit in homine, quae est maxima inter omnes naturales compositiones, est ibi conjunctio divinitatis et humanitatis. Ergo est ibi minima unio.

AG3

Praeterea, quod est omnibus modis unum, est magis unum quam quod est quodammodo unum, et quodammodo non. Sed quaedam sunt unita et in natura et in persona, sicut quatuor elementa in corpore humano. Cum igitur in Christo facta sit unio in persona, et non in natura, videtur quod ad minus multae uniones sint majores ista unione.

SC1

Sed contra est, quod dicit bernardus in libro de consideratione, quod inter omnes unitates arcem tenet unitas trinitatis, et post ipsam est unitas dignativa quae est in Christo. Ergo videtur quod post unitatem divinae naturae ista sit maxima.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod unio ista potest dupliciter considerari: vel quantum ad id in quo fit unio, vel quantum ad ea quae uniuntur. Si primo modo; cum unio fiat in persona divina, quae est maxime unum et simplicissimum; sic est maxima unio post unionem essentiae in tribus personis: quamvis enim persona sit ita simplex et unum sicut essentia, tamen quaelibet trium personarum est idem re cum ipsa essentia, in qua uniuntur; non autem utraque natura in Christo est idem re cum persona divina, quamvis altera natura, scilicet divina, sit omnino idem re cum ipsa; et ita unio personarum in una essentia est major quam unio naturarum in una persona. Si secundo modo, sic non est maxima unio.

Sed prima consideratio est unionis secundum se, quia secundum id quod unum est; haec autem est consideratio unionis, non secundum quod unio. Et ideo dicendum, quod unio est maxima simpliciter, quamvis sit non maxima secundum quid.

RA

Et per hoc patet responsio ad ea quae objiciuntur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod unio non differat ab assumptione. Assumptio enim dicitur quasi ad se sumptio. Sed quidquid ad se sumitur, aliquo modo sumenti unitur. Ergo assumptio est idem quod unio.

AG2

Si dicatur, quod differunt, quia uniens est unitum, sed assumens non est assumptum; contra.

Uniens est agens unionem. Sed non omne agens unionem est unitum, sicut patet de patre et spiritu sancto. Ergo illa differentia nulla est.

AG3

Si dicatur, quod assumptio praecedat unionem; contra. Ante primum non potest esse aliquod prius. Sed in primo instanti suae conceptionis fuit unio in Christo. Ergo assumptio non praecedit unionem; et ita non videtur quod differant.

SC1

Sed contra, divina natura dicitur unita humanae naturae. Non autem dicitur assumpta. Ergo assumptio et unio differunt.

CO

Ad tertiam quaestionem, dicendum, quod prima differentia assumptionis et unionis est quod assumptio est actio vel passio; unio autem est relatio tantum, quamvis unio etiam sit actio. Secunda differentia est quia assumptio dicitur per comparisonem ad terminum a quo separatur vel accipitur secundum quod uniendum est; sed unio dicitur per comparisonem ad terminum vel effectum conjunctionis, qui est esse unum. Et inde sumitur tertia differentia, quod uniens est unitum: quia unitum significatur secundum quod jam factum est unum; assumptum autem secundum quod est in via ad hoc: et ideo assumens non est assumptum. Quarta differentia est, quia assumptio determinat id ad quod fit conjunctio, secundum quod dicitur assumptio, quasi ad se sumptio: unio autem non; et ideo quicumque facit conjunctionem, potest dici unire; non autem potest dici assumere, nisi sibi jungat; unde pater univit humanam naturam cum divina, non autem assumpsit. Quinta differentia est quod unio, quantum est de se, aequaliter respicit utrumque extremorum; assumptio autem non, immo requirit esse fixum et stans in uno, ad quod aliud trahatur; et inde est quod natura divina potest dici unita in persona humanae naturae, non autem potest dici assumpta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis assumptio ordinetur ad unionem, non tamen includit in sua significatione terminum, qui est fieri unum, sicut includitur in significatione unionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod uniens est unitum, intelligendum est de eo quod est uniens sibi, et in se: pater autem non univit sibi; nec divina natura univit in se, sed in persona, nec humana natura signatur ut unitum in persona, sed homo. Et ideo neque pater est homo, neque divina natura est humana.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Christo assumptio non praecedat unionem tempore, praecedit tamen natura, et secundum modum intelligendi.

¶a2 Articulus 2: Utrum unio sit facta in natura.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unio sit facta in natura. Quod enim constat ex duabus naturis, videtur habere unam naturam mediam inter illa, sicut mixtum quod constat ex quatuor elementis. Sed Christus constat ex duabus naturis, secundum Augustinum, qui dicit, quod ex utraque substantia, scilicet divina et humana, est unus Dei et hominis filius.

Ergo videtur habere unam naturam ex utrisque compactam.

AG2

Praeterea, natura, secundum quod hic loquimur, est unumquodque informans specifica differentia, ut dicit boetius in Lib. De duabus naturis.

Sed Philosophus dicit, quod semper una differentia addita mutat speciem, sicut in numeris quaelibet unitas addita facit novam speciem numeri. Ergo humana natura addita divinae facit novam naturam secundum speciem.

AG3

Si dicatur, quod non potest una natura constitui ex duabus, quia oportet utramque naturam servari in incarnatione; contra. Anima et corpus constituunt humanam naturam. Utrumque tamen, scilicet corpus et anima, intransmutatum permanet in sua natura. Ergo ex duabus naturis potest tertia constitui, utraque remanente salva.

AG4

Praeterea, proprietas sequitur naturam ejus cujus est proprietas. Sed proprietates divinae naturae dicuntur de illo homine: dicitur enim, quod ille homo creavit stellas; et e converso dicitur, quod filius Dei est passus. Ergo videtur quod aliquid divinae naturae est in humana natura, et aliquid humanae sit in divina; et sic videtur esse facta quaedam conjunctio naturarum in unam naturam.

AG5

Praeterea, quando aliqua duo junguntur quorum unum multum superat alterum, hoc quod superatur transit in naturam superantis, sicut si gutta vini in mille amphoras projiciatur aquae.

Sed natura divina in infinitum superat humanam.

Ergo humana natura conjuncta divinae, tota convertitur in divinam.

AG6

Praeterea, hoc videtur per hoc quod caro Christi dicitur deificata a sanctis, sicut Damascenus narrat.

SC1

Sed contra, filiatio requirit similitudinem in natura. Sed Christus dicitur filius Dei patris et virginis matris. Ergo est similis in natura utrique.

Sed virgo et Deus pater non communicant in aliqua natura. Ergo oportet Christum ponere duarum naturarum.

SC2

Praeterea, per proprietates naturales in cognitionem naturae devenimus. Sed in Christo invenimus proprietates duarum naturarum, ut humanae et divinae. Ergo oportet Christum duarum naturarum ponere.

CO

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet scire, quid nomen naturae significet. Natura autem a nascendo nomen accepit; quae proprie dicitur generatio viventium ex similibus similia in specie producentium; unde secundum primam sui institutionem natura significat generationem ipsam viventium, scilicet nativitatem.

Item translatum est nomen naturae ad significandum principium activum illius generationis: quia virtutes agentes ex actibus nominari consueverunt.

Inde ulterius procedit nomen naturae ad significandum principium activum cujuslibet motus naturalis: et ulterius ad significandum etiam principium materiale cujuslibet generationis: et inde etiam ad significandum principium formale, quod est terminus generationis. Sed quia non solum generatio terminatur ad formam, sed ad substantiam compositam; ideo translatum est ad significandum quamlibet substantiam, secundum quod dicit Philosophus in 5 metaph., et ad significandum etiam quodlibet ens, sicut dicit boetius.

Substantia autem, praeter significationes quibus forma vel materia dicitur substantia, dicitur duobus modis, secundum Philosophum 5 metaph.. Uno modo subjectum ipsum quod dicitur hoc aliquid, et de altero non praedicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis; et secundum hanc significationem substantia dicitur natura secundum quod natura est quod agere vel pati potest, ut dicit boetius in praedicto libro. Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, idest quidditas et essentia, quam significat definitio cujuslibet rei, prout significatur nomine usiae; et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia: quia ultima differentia est quae definitionem complet. Relictis ergo omnibus aliis significationibus naturae, secundum hanc tantum significationem quaeritur, utrum in Christo sit una natura vel plures. Si autem sit una tantum, vel altera earum tantum, vel composita ex utrisque.

Si altera earum tantum, hoc erit dupliciter.

Uno modo nulla adjunctione interveniente unius ad alteram; et sic si sit divina tantum, nihil novum accidit in hoc quod verbum caro factum est, et incarnatio nihil est. Si vero sit humana tantum, non differt Christus ab aliis hominibus, et perit incarnatio. Alio modo altera naturarum transeunte in alteram; quod non potest esse: quia quae non communicant in materia, non possunt in invicem transire; divina autem natura penitus est immaterialis, nedum ut communicet humanae in materia. Praeterea si divina natura transiret in humanam, tolleretur simplicitas et immutabilitas divinae naturae; si vero humana verteretur in divinam, tolleretur veritas passionis, et omnium quae corporaliter operatus est Christus. Si autem esset una natura composita ex duabus, hoc posset esse dupliciter. Uno modo quia tertia natura componeretur ex duabus naturis non manentibus, sicut ex quatuor elementis componitur mixtum; et secundum hoc poneretur divina natura passibilis et materialis, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et nata sunt agere et pati ad invicem; et tolleretur fides confitens Christum esse verum Deum et verum hominem. Alio modo quod componeretur ex duabus naturis manentibus: et hoc dupliciter. Uno modo secundum commensurationem vel continuationis vel contiguationis; et secundum hoc poneretur divina natura corporea: quia continuatio et contactus corporum est. Alio modo secundum informationem, sicut ex anima et corpore fit unum; et hoc etiam non potest esse: quia per modum istum non fit unum ex duobus actibus nec ex duabus potentiis, sed ex actu et potentia, secundum Philosophum: divina autem

natura et humana, utraque est ens actu. Praeterea divina natura non habet aliquid potentialitatis, nec potest esse actus veniens in compositionem alicujus, cum sit esse primum infinitum per se subsistens. Patet igitur quod quocumque modo ponatur una natura in Christo, sequitur error: et ideo eutyches, qui hoc posuit, ut haereticus condemnatus est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid constat ex duabus naturis, non tamen ex duabus sicut mixtum ex elementis: quia et in talibus oportet quod sit media natura constituta ex duabus non manentibus. Christus autem constat ex duabus naturis ita quod in duabus naturis salvatis subsistit: est enim naturae divinae et humanae: et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna, differentia nominat totam naturam speciei; alias non praedicaretur de specie; sed non nominat ex toto, sed ex parte, scilicet formali principio: dicitur enim rationale habens rationem. Genus autem e converso nominat totum ex principio materiali.

Unde differentia non additur differentiae per hoc quod natura additur naturae, sed per hoc quod ulterius principium formale additur, sicut intellectivum supra sensitivum. Talis autem additio non est in Christo: non enim una natura additur alteri sicut formalis respectu illius, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima et corpus secundum quod sunt partes hominis, proprie loquendo, non sunt duae naturae, prout in proposito de natura loquimur; sed utrumque est pars naturae, alterum sicut forma, alterum autem sicut materia; unde non est instantia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proprietates humanae naturae nunquam dicuntur de divina, nec e converso, nisi secundum quamdam participationem; sed dicuntur utraeque de habente naturam, vel humanam vel divinam, quae significatur hoc nomine Deus, et hoc nomine homo: idem enim est qui utrasque naturas habet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio ista procedit in illis quae communicant in materia, et agunt et patiuntur ad invicem: et ideo non est ad propositum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caro dicitur deificata, non quia sit facta ipsa divinitas, sed quia facta est Dei caro, et etiam quia abundantius dona divinitatis participat ex hoc quod est unita divinitati, et quia est quasi instrumentum per quod divina virtus salutem nostram operatur: tangendo enim leprosum carne sanavit per divinitatis virtutem, et moriendo carne mortem vicit per virtutem divinitatis. Virtus autem agentis aliquo modo est in instrumento, quo mediante aliquid agit.

¶a3 Articulus 3: Utrum unio sit facta in persona, et si Christus est una persona.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit una tantum persona, et sic non sit unio facta in persona. Nulla enim natura invenitur sine illis quae per se consequuntur ad naturam illam. Sed personalitas per se consequitur naturam humanam, et similiter divinam. Ergo utraque natura tenet suam personalitatem.

AG2

Praeterea, natura humana est dignior in Christo quam in Petro. Sed personalitas ad dignitatem pertinet: unde in substantiis ignobilibus non invenitur persona. Ergo sicut humanitas Petri habet suam personalitatem, ita et humanitas Christi.

AG3

Praeterea, in persona non videtur aliquid esse nisi natura, et distinguuntur suppositum naturae ab aliis suppositis. Sed naturae in Christo sunt diversae, et distinctiva diversa, quia per relationes aeternas distinguitur a patre et spiritu sancto; per divisionem autem materiae et accidentium distinguitur ab aliis hominibus. Ergo est ibi duplex personalitas.

AG4

Praeterea, major est convenientia in persona quam in genere vel specie: quia illa est in aliquo quod secundum rem unum est, hoc autem est secundum rationem unum. Sed propter maximam distantiam naturae divinae et humanae non potest esse earum convenientia in genere vel in specie.

Ergo multo minus possunt convenire in una persona.

AG5

Praeterea, Philosophus dicit in 5 metaph., quod ad diversitatem in genere sequitur diversitas in specie, et ad hanc diversitas secundum numerum. Sed in Christo invenitur diversitas secundum speciem: quia sunt diversae naturae secundum illam acceptionem qua natura dicitur unumquodque informans specifica differentia. Ergo etiam secundum numerum differentia invenitur.

Sed ubi est eadem persona, est idem secundum numerum. Ergo in Christo non est una persona.

AG6

Praeterea, non est minor affinitas naturae ad personam quam formae ad materiam. Sed secundum diversitatem formarum est diversitas materiae: quia proprius actus fit in propria materia.

Ergo secundum diversitatem naturarum est etiam diversitas in persona; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, ea quae secundum personam differunt et naturam, quod dicitur de uno, non dicitur de altero. Sed ea quae sunt Dei, in Scripturis attribuuntur homini: Psalmus 86, 5: homo natus est in ea, et ipse fundavit eam altissimus; et quae sunt hominis, attribuuntur Deo; 1 corinth., 2, 8: nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Ergo Deus et homo conveniunt in persona.

SC2

Praeterea, quod attribuitur filio et non patri, convenit ei secundum id in quo a patre distinguitur.

Sed unio passive accepta convenit filio, et non patri. Ergo convenit ei secundum id in quo a patre distinguitur.

Sed hoc est in persona. Ergo unio facta est in persona.

SC3

Praeterea, ad hoc quod fiat redemptio humani generis, oportet quod sit agens satisfactionem unus Deus qui potest, et homo qui debet, ut patet ex dictis in 1 dist., quaest. 1, art. 2. Sed nullo modo duae personae possunt esse unum agens.

Ergo si sunt duae personae, nondum facta est satisfactio; et ita adhuc sumus in servitute peccati, quod est contra sacram Scripturam novi testamenti.

CO

Respondeo dicendum, quod Nestorius, qui ponit duas in Christo personas, ex hoc deceptus fuit, ut dicit boetius, quia credidit idem esse personam et naturam; unde credidit, cum sint duae naturae in Christo, quod sint duae personae: et ex eodem fonte processit error eutychetis, qui cum audivit unam personam in Christo, aestimavit unam naturam: et ex eodem fonte contra trinitatem processit error Arii et Sabellii.

Sciendum est ergo, quod in quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim, secundum quod hic loquimur, est quidditas rei quam signat sua definitio; persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa. In simplicibus autem quae carent materia, ut dicit Avicenna, ipsum simplex est sua quidditas; quidditas vero compositi non est ipsum compositum: humanitas enim non est homo. Cujus ratio est, quia in significatione humanitatis, sive quidditatis, sive naturae, continentur tantum essentialia principia hominis, secundum quod homo est; non autem ea quae pertinent ad determinationem materiae, per quam natura individuatur, quae tantum continentur in significatione socratis, quia per ea socrates est hic, et divisus ab aliis: et ideo, quia humanitas non includit in sua significatione totum quod est in re subsistente in natura, cum sit quasi pars, non praedicatur: et quia non subsistit nisi quod est compositum, et pars habetur a suo toto, ideo anima non subsistit, sed socrates, et ipse est habens humanitatem. Homo autem significat utrumque, et essentialia, et individuantia, sed diversimode: quia significat essentialia determinate, individuantia vero indeterminate haec vel illa: et ideo homo, cum sit totum, potest praedicari de socrate, et dicitur habens humanitatem; sed quia esse indistinctum est incompletum, quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic homo, cui convenit ratio personae. Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit. In simplicibus autem non differt re natura et persona: quia natura non recipitur in aliqua materia per quam individuatur, sed est per se subsistens: tamen inquantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam; inquantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, sic dicimus ibi personam. Patet igitur quod ex quo de ratione personae est quod comprehendit omnia quae in re sunt, si aliquid est extra illud quod comprehendit persona, hoc non est unitum rei, nisi forte secundum similitudinem in genere vel in specie vel accidente: et ideo, ut boetius dicit, si non est una persona in Christo, nulla unio facta est divinitatis et humanitatis, nisi secundum similitudinem gratiae; quod etiam Nestorius posuit: et hoc non est novum, nec Christo proprium; neque per eum redemptio fieri potuisset, nec ipse esset verus Deus, sed per participationem, sicut alii sancti. Unde simpliciter est concedendum, in Christo esse unam personam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura in Christo non est sine personalitate, sed est in persona una verbi cum natura divina.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex hoc natura Christi maxime nobilis est quod est in persona divina.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de ratione personae est quod comprehendat omnia essentialia, et proprietates individuantes simul conjunctorum; unde non sequitur quod si sint duae naturae et diversae proprietates, sint diversae personae. Si enim essent naturae cum suis proprietatibus seorsum positae, utrinque esset totalitas, quam requirit ratio personae, non est autem nisi una totalitas, quando conjunguntur; et ideo est una persona.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ea quae differunt genere vel specie, differunt numero essentiae vel naturae; non autem oportet quod differant numero suppositi vel subjecti: quia ea quae secundum se considerata diversorum sunt generum vel specierum, in unum suppositum vel subjectum congregari possunt; sicut caro et os ad

constituendum corpus, et albedo et longitudo in eodem subjecto sunt; et similiter quamvis divina natura et humana differant plus quam specie vel genere, in unam tamen personam uniri possunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit boetius, species est totum esse individuorum, et etiam genus aliquo modo, ut dicit Avicenna, secundum quod indistincte significat totum: et quia natura humana non comprehendit totum esse Christi, ideo non habet in Christo naturam speciei; et ideo non sequitur quod in Christo sint diversae species. Vel dicendum, quod illud Philosophi est intelligendum quando naturae diversorum generum non junguntur: accidens enim et subjectum, quia junguntur (quamvis sint diversa genere), non faciunt numerum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod forma adunatur materiae informando eam; et ideo oportet quod ad diversas formas diversae sint materiae dispositae; sed ad rationem personae requiritur tantum adunatio, quae potest esse etiam quantumcumque diversorum; et ideo non oportet quod diversae naturae habeant diversas personas.

|+d5.q2 Distinctio 5, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de assumente; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum assumere conveniat divinae personae; 2 utrum naturae; 3 utrum naturae, remota persona.

|a1 Articulus 1: Utrum assumere conveniat divinae personae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod personae non conveniat assumere. Sicut enim dictum est, persona significat aliquid completum et totum. Sed ultima completionem completo non potest fieri additio. Ergo persona non potest ad se aliquid assumere.

AG2

Praeterea, quod assumitur per participationem alicujus, aliquo modo communicat illud. Sed de ratione personae est omnimoda incommunicabilitas.

Ergo non potest persona assumere ad se aliquid in participationem sui.

AG3

Praeterea, persona, in quantum supponitur naturae, habet aliquam similitudinem materiae, sicut natura habet similitudinem formae. Sed magis elongatur a perfectione materia quam forma, quae est pars rei. Si ergo natura divina propter sui perfectionem non potest esse forma alicujus rei, multo minus persona divina poterit esse persona alicujus alterius naturae. Ergo non potest persona naturam assumere.

AG4

Praeterea, plus repugnat simplicitati diversitas naturae et personae, quam diversitas subjecti et accidentis: quia in substantiis simplicibus creatis non differt secundum Avicennam persona a natura secundum rem, quamvis in eis differat accidens a substantia. Sed persona divina verbi non potest distingui propter suam simplicitatem proprietate quae non sit quod ipsa, nec potest esse subjectum alicujus accidentis. Ergo multo minus potest esse suppositum extraneae naturae.

SC1

Sed contra, joan. 1, 14: verbum caro factum est; id est homo factus est. Sed non nisi per assumptionem.

Cum ergo verbum sit nomen personale, oportet dicere quod persona assumat.

SC2

Praeterea, assumptio terminatur ad unionem.

Unio autem in persona est, ut probatum est in solutione articuli praecedentis. Ergo persona assumens est; cum assumptio, ut dictum est, dicat terminum in quo fit unio.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, persona requirit completionem. In conjunctione autem aliquorum aliquando ita est quod utrumque incompletum est, sicut patet in unione materiae et formae, quorum utrumque non habet esse completum, et in mixtione, quando utrumque mixtorum partim corrumpitur; unde in talibus haec completio quam requirit persona, neutri debetur, sed composito. Aliquando autem unum praexistit in se completum, et aliud additur et completur per completionem ejus, sicut cibus qui adjungitur homini jam completo; unde completio personalis non debetur cibo, sed homini; et hoc proprie dicitur assumi quod sic in personalitatem alterius trahitur. Cum igitur divina natura et humana quae junguntur, non se habeant aequaliter ad perfectionem, sed divina natura completionem habeat personalem in quo differt a forma, et in ea incorrupta permaneat, in quo differt ab his quae miscentur; oportet, si debeat fieri conjunctio, quod humana

natura trahatur ad divinam personam virtute divina: alias essent duae personae, et nulla conjunctio. Et ita concedendum est, quod persona assumit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod persona non recipit additionem distinguendum ipsam, et complementum in esse personae, secundum quae completa esse dicitur; sed aliorum quae personalitatem non causant, non est inconveniens ut additionem recipiat: sicut socrates recipit additionem scientiae, nutrimenti, et hujusmodi; et tamen haec non individuunt ipsum. Ita etiam natura humana quae additur divinae personae, non causat personalitatem in ipsa, sed ad personalitatem ejus praeeistentem trahitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod triplex incommunicabilitas est de ratione personae: scilicet partis, secundum quod est completum; et universalis, secundum quod est subsistens; et assumptibilis secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius et non habet personalitatem propriam.

Non est autem contra rationem personae communicabilitas assumptibilis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod persona divina non supponitur humanae naturae quasi sub ea posita, sicut materia sub forma; sed quasi subsistens in ea, in quantum habet eam sibi unitam; unde non habet similitudinem materiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod subjectum subjicitur accidenti, quod divinae personae convenire non potest, cum non habeat aliquid potentialitatis; sed non dicitur supponi humanae naturae, quasi ei subjiciatur, ut dictum est.

¶2 Articulus 2: Utrum assumere conveniat naturae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod naturae non conveniat assumere. Quod enim convenit naturae divinae, commune est tribus personis.

Sed assumere non convenit patri et spiritui sancto. Ergo nec divinae naturae.

AG2

Praeterea, actus personales non dicuntur de natura, sicut generare, ut dictum est, 5 dist. 1 libri.

Sed assumere proprie convenit personae. Ergo natura non assumit.

AG3

Praeterea, verbum, secundum hoc quod carnem assumpsit, dicitur caro factum. Sed natura divina non dicitur caro facta. Ergo natura divina non assumpsit.

AG4

Praeterea, ratione assumptionis fit communicatio idiomatum, ut dicit Damascenus. Sed ea quae sunt naturae humanae, non dicuntur de divina: non enim dicitur passa vel mortua. Ergo ejus non est assumere.

AG5

Praeterea, assumere est ad se sumere. Sed divina natura non trahit naturam humanam ad se, quia non est unio facta in natura divina. Ergo divina natura non potest dici assumere.

SC1

Sed contra sunt auctoritates quae jacent in littera.

SC2

Praeterea, in Christo quidquid est unitum, potest dici assumens vel assumptum. Sed divina natura est unita humanae. Ergo, cum non sit assumpta, debet dici assumens.

CO

Respondeo dicendum, quod assumere dicitur tripliciter. Uno modo communiter pro sumere, et sic tota trinitas assumpsit humanam naturam filio. Secundo dicitur proprie quasi ad se: sumere ut sibi quocumque modo uniatur; et hoc modo natura divina in persona filii assumpsit humanam naturam. Tertio dicitur propriissime, quasi ad se, et in se sumere; et sic convenit tantum personae, in qua facta est unio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc verum est de his quae conveniunt naturae secundum se, et non ratione personae hujus vel illius, sicut assumere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod assumere tertio modo dictum, est proprium personae, et sic non convenit naturae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod natura divina assumit humanam, et unitur ei: non tamen in nomine naturae importatur suppositum, sicut in hoc nomine Deus vel verbum; et ideo dicitur Deus vel verbum, caro, id est homo, factum, non per transmutationem naturae, sed per unionem in supposito; non autem potest dici de natura divina.

RA4

Ad quartum dicendum, quod communicatio idiomatum fit ratione unionis in supposito: et quia suppositum non importatur nomine naturae, sicut hoc nomine Deus vel filius; ideo non potest dici natura passa, sicut Deus

passus: dicitur tamen natura incarnata: quia per hoc non importatur aliqua proprietas humanae naturae, sed sola unio ad ipsam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod natura divina sumit humanam ad se, idest ut sibi uniatur; non tamen ut in se unio fiat.

|a3 Articulus 3: Utrum conveniat naturae, remotis personis.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod natura, circumscriptis personis, assumere non possit.

Natura enim sine suppositis est in nuda contemplatione tantum. Sed quod est tantum in contemplatione, non habet esse; et quod non est, non agit. Ergo natura sine personis assumere non posset.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, actiones sunt individuorum sive suppositorum. Sed assumere est actio quaedam.

Cum igitur supposita divinae naturae sint ipsae personae, videtur quod natura sine personis assumere non possit.

AG3

Praeterea, filius ex hoc quod assumit dicitur mitti. Sed si non essent personae distinctae, non remaneret ratio missionis: quia mittitur qui ab alio est, secundum Augustinum.

Ergo sine personis distinctis non posset esse assumptio.

AG4

Praeterea, assumptio oportet quod terminetur ad aliquam unionem. Sed circumscriptis personis non remaneret in quo fieret unio: quia in natura non potest fieri. Ergo natura non potest sine personis assumere.

SC1

Sed contra, Angelus, Luc. 1, probavit incarnationem per Dei omnipotentiam: quia non est impossibile apud Deum omne verbum. Sed circumscriptis personis, adhuc in essentia remaneret omnipotentia.

Ergo adhuc in essentia poterat fieri assumptio.

SC2

Praeterea, Damascenus dicit, quod propter philanthropiam, idest amorem hominum, filius Dei naturam accepit. Sed circumscriptis personis adhuc conveniret Deo suam creaturam diligere. Ergo adhuc poterit esse assumptio.

CO

Respondeo dicendum, quod circumscriptio personae a natura divina potest dupliciter intelligi. Uno modo quod circumscribatur omnis ratio personalitatis; et sic ipsa natura neque erit subsistens in se, neque erit in aliquo subsistente; et sic non habebit esse in re, sed in intellectu; et sic non conveniet ei neque assumere, neque aliquid agere. Alio modo potest intelligi quod circumscribantur personae distinctae quas fides ponit.

Eis autem circumscriptis adhuc remaneret divina natura subsistens, sicut Deum intelligunt qui non habent fidem trinitatis, sine hoc quod intelligant ibi patrem vel filium vel spiritum sanctum; unde adhuc remanebit ibi personalitas aliqua; et secundum hoc quaestio procedit de circumscriptione personarum distinctarum, quas fides supponit; et hoc modo dicendum, quod circumscriptis personis, adhuc divinae naturae conveniet assumere.

RA1

Ad primum ergo, secundum et quartum patet solutio: quia procedunt secundum primum intellectum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod missio non est de necessitate incarnationis simpliciter, sed de necessitate incarnationis filii; unde supra, distinct. 1, Magister dicit, quod pater potuit incarnari, qui tamen non potest mitti.

|+d5.q3 Distinctio 5, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de assumpto; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum natura humana sit assumpta; 2 utrum anima sit persona; 3 utrum persona hominis sit assumpta.

|a1 Articulus 1: Utrum humana natura sit assumpta.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod humana natura non sit assumpta. Quia, secundum boetium, natura, prout hic loquimur de ea, est unumquodque informans specifica differentia. Sed differentia specifica est naturam nudam significans: non enim significat eam ut in aliquo. Cum ergo secundum Damascenum, non assumpsit Deus naturam quae in nuda est contemplatione, videtur quod non assumpsit naturam.

AG2

Praeterea, quod assumitur, oportet praexistere.

Sed humana natura non praeexistit unioni: quia simul fuit caro, et Dei verbi caro. Ergo natura non assumitur.

AG3

Praeterea, natura est idem quod essentia. Sed non potest dici, quod essentiam assumpsit: quia essentia dicitur ab essendo; esse autem personae est, quam non assumpsit. Ergo nec naturam assumpsit.

AG4

Praeterea, natura humana est ipsa humanitas.

Sed humanitas non potest esse sine homine.

Cum igitur id quod assumptum est, non fuerit homo, ut dicitur in littera, videtur quod nec humanitas, et ita nec humana natura.

AG5

Praeterea, assumptio terminatur ad unionem.

Sed humana natura non est unita: quia uniens est unitum; natura autem humana non est filius Dei.

Ergo natura humana non est assumpta.

SC1

Sed contra, Augustinus in lib.

De fide ad Petrum: Deus humanam naturam in unitatem personae accepit.

SC2

Praeterea, Deus per assumptionem fit homo.

Sed non est homo in quo non sit humana natura.

Ergo Deus humanam naturam assumpsit.

SC3

Praeterea, Philip. 2, 7: formam servi accipiens, idest naturam.

CO

Respondeo dicendum, quod quicumque confitetur incarnationem, ponit humanam naturam assumptam: et quamvis secundum omnes modos quibus dicitur natura superius positos, possit dici natura assumpta, non oportet discurre per singula, cum naturam omnes intelligant, qui dicunt naturam humanam assumptam, secundum quod natura significat quidditatem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut genus est quaedam intentio quam intellectus ponit circa formam intellectam; ita etiam differentia, et omnia quae significant secundas intentiones. Tamen huic intentioni intellectae respondet natura quaedam quae est in particularibus; quamvis secundum quod est in particularibus, non habeat rationem generis vel speciei. Secundum hoc dico, quod boetius non intendit dicere, quod differentia secundum quod accidit ei intentio differentiae, sit natura, sed quantum ad id quod est in re ipsa, scilicet quidditas rei quam differentia complet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non praeexistat tempore, praeexistit tamen secundum modum intelligendi; et hoc sufficit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod essentia non habet se ad esse sicut consequens ipsum, sed sicut id per quod est esse, sicut et natura; unde similiter concedo quod assumpsit essentiam sicut assumpsit naturam, quamvis non assumpsit suppositum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis humanitas non sit sine homine, tamen est prius naturaliter quam homo, quia per eam dicitur aliquis esse homo; unde est eadem ratio sicut de essentia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis natura humana non sit unita, idest facta unum simpliciter, cum divina; est tamen ei unita in aliquo, id est in persona.

|a2 Articulus 2: Utrum anima separata sit persona.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata sit persona. Persona enim, secundum boetium, est rationalis naturae individua substantia. Sed hoc convenit animae separatae. Ergo est persona.

AG2

Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed homo dicitur persona propter animam: unde quae carent anima, non dicuntur personae. Ergo anima separata est persona.

AG3

Praeterea, conceditur quod anima rationalis est hoc aliquid. Sed hoc aliquid in natura rationali est persona. Ergo anima separata est persona.

AG4

Praeterea, Angelus et anima separata non videntur differre nisi per hoc quod anima est unibilis.

Sed unibilitas non impedit rationem personae.

Ergo cum Angelus sit persona, etiam anima separata erit persona. Probatio mediae. Id quod potest fieri per divinam virtutem, non immutat aliquid de ratione rei; sicut quod Deus possit assumere aliquem hominem, ut Petrum, non aufert Petro rationem personalitatis. Sed anima separata non potest uniri corpori nisi per resurrectionem, quae non erit naturalis, sed per divinam virtutem tantum.

Ergo anima propter unibilitatem rationem personae non amittit.

AG5

Praeterea, sola unibilitas qua aliquid potest uniri nobiliori, tollit rationem personae; alias verbum non haberet ab aeterno rationem personae.

Sed unibilitas quae est in anima separata, non est respectu alicujus dignioris, immo minus nobilis.

Ergo propter hoc non perdit rationem personae.

SC1

Sed contra, nulla forma est persona. Sed anima est forma. Ergo non est persona.

SC2

Praeterea, persona habet rationem completi et totius. Sed anima est pars. Ergo anima non habet rationem personae.

CO

Respondeo dicendum, quod de unione animae ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio.

Una quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset in corpore sicut nauta in navi: unde, sicut dicit Gregorius Nyssenus, Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex corpore et anima, sed est anima corpore induta: et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de s. Victore: et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed haec opinio non potest stare: quia sic corpus animae accidentaliter adveniret: unde hoc nomen homo, de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiae.

Alia est opinio Aristotelis quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae: unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturae, sed est pars naturae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ex ea et corpore; cum ex utrisque subsistat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum et completum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis unio animae separatae ad carnem non possit fieri nisi per virtutem supernaturalem, tamen in ea est naturalis aptitudo ad hoc: et quod non potest unio compleri per virtutem naturalem, est ex defectu corporis, non ex defectu animae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis anima sit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis, quod quodammodo est dignius anima, inquantum est completius.

¶a3 Articulus 3: Utrum persona sit assumpta.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona hominis sit assumpta. Damascenus enim dicit, quod Deus assumpsit humanam naturam in atomo, idest in individuo.

Sed humana natura in individuo, est natura in persona. Ergo assumpsit naturam in persona.

AG2

Praeterea, Christus non est similis matri nisi in hoc quod accepit a matre. Sed est similis matri quantum ad personam: unde dicit cassianus, quod Christus propter personarum diversitatem reddidit utrique parenti similitudinem, scilicet patri et matri. Ergo assumpsit personam.

AG3

Praeterea, ponatur quod Christus deponat hoc quod assumpsit: constat quod Jesus erit quidam homo, et persona. Sed ex separatione nihil acquisitum est ei quod prius non haberet; nec habuit aliquid ex parte humanitatis nisi assumptum.

Ergo assumpsit personam.

AG4

Praeterea, non consumitur nisi quod est. Sed dicit innocentius quartus in decretali, quod persona consumpsit personam. Ergo natura humana habuit personalitatem propriam. Sed non ante assumptionem, quia non fuit ante. Ergo in ipsa assumptione habuit personalitatem propriam: ergo persona fuit assumpta.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod verbum non accepit personam hominis, sed naturam.

SC2

Praeterea, quod assumitur, aliquo modo unitur.

Sed persona non unitur personae: quia sic essent duae personae, quod esse non potest, ut supra dictum est, quaest. 1, art. 5: vel una composita ex duabus, quod etiam est impossibile, cum persona pars esse non possit. Ergo persona non est assumpta.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, assumens non est assumptum: unde si persona Dei assumpsisset personam hominis, persona Dei non esset persona hominis; et sic essent duae personae, quod est haereticum: unde non conceditur quod persona sit assumpta: et etiam quod assumitur, trahitur ad aliquod completius, ipsum incompletum existens, ut patet ex praedictis, et hoc est contra rationem personae, quae maximam completionem importat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura non praeexistit ante unionem; sed postquam unita est, fuit in atomo, vel persona verbi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicit: propter personarum diversitatem, non est referendum ad Christum, sed ad parentes; quia diversae sunt personae patris et matris ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod separatio dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse in actu: unde supposito quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem personae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod consumere dicitur proprie destruere quod extitit; et secundum hoc persona consumpsisset personam, si persona verbi assumpsisset hominem primo existentem. Sed improprie dicitur etiam consumi quod impeditur ne fiat. Et quia persona divina, quae assumpsit humanam naturam impedit quod natura humana habeat propriam personalitatem, ideo dicitur consumpsisse personam, quamvis improprie: unde non est ex hoc extendendum.

EX

Nec divinitas (inquit) Christi, aliena est a natura patris, nec humanitas a natura matris. Contra.

Christus communicat cum patre in una natura numero, cum matre vero non. Ergo non est recta similitudo. Dicendum, quod non oportet quod sit similitudo quantum ad omnia, sed sufficit quod sit quantum ad aliquid.

Cum (inquit) de Christo audis, quia in forma Dei erat, oportet agnoscere firmissimeque tenere, in illo formae nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. Sciendum, quod natura divina dicitur forma, non quod sit actus alicujus naturae, sed quia non habet partem sui naturam, nec aliquid potentialitatis in ipsa est. Natura vero humana dicitur forma, non quia comprehendit principia tantum formalia (comprehendit enim et formam et materiam), sed per modum quo quidditas compositi dicitur forma totius.

Solum verbum carnem trinitas fecit. Pars ponitur hic pro toto, quia caro pro homine: et ponit infirmiolem, de qua minus videtur, ut totam naturam nostram videatur assumpsisse, et etiam defectus humanae naturae quos decuit.

Omnem et perfectam naturam divinitatis. Contra.

Omnis signum distributivum est. Sed natura divina est indivisa. Dicendum, quod omnis ponitur pro toto, secundum quod totum dicitur cui nihil deest, et non ex parte illa quo totum comparatur ad partes, quia natura divina non habet partes.

Ideoque non sic dicitur divina natura esse homo, sicut Dei filius. Contra. De quocumque praedicatur filius Dei, praedicatur homo. Sed natura divina est filius Dei. Ergo est homo. Dicendum, quod differentia est inter nomina substantiva et adjectiva. Substantiva enim significant non tantum formam, sed etiam suppositum formae, unde possunt praedicari ratione utriusque; et quando praedicantur ratione suppositi, dicitur praedicatio per identitatem; quando autem ratione formae, dicitur per denominationem, sive informationem: et haec est magis propria praedicatio, quia termini in praedicato tenentur formaliter. Adjectiva autem tantum significant formam; et ideo non possunt praedicari, nisi per informationem: unde haec est falsa: essentia est generans; quamvis haec sit vera: essentia est pater. Cum igitur dicitur, filius Dei est homo, est praedicatio per informationem et identitatem; cum vero dicitur: essentia divina est homo, est praedicatio per identitatem, quia est idem secundum rem cum supposito hominis; non autem per informationem, quia natura divina non significatur ut suppositum subsistens in humana natura. Et ideo dicit Magister, quod non est una vera sicut alia; sed nec tamen dicit eam simpliciter esse falsam.

Postquam Magister determinavit de incarnatione Dei, hic determinare incipit conditiones Dei incarnati.

Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de his quae conveniunt Deo incarnato ratione unionis; in secunda de his quae pertinent ad naturam assumptam absolute, dist. 13, ibi: praeterea sciendum est. De his enim quae absolute pertinent ad divinam naturam, determinatum est in 1 Lib.. Prima autem pars dividitur in duas: primo determinat de his quae dicuntur de Deo incarnato, experimentia ipsam unionem, sicut quod dicitur: Deus est homo, vel factus est homo; in secunda determinat de his quae conveniunt ei consequenter ad unionem, dist. 8, ibi: post praedicta, inquiri debet, utrum de natura divina concedendum sit quod de virgine sit nata. Prima dividitur in tres partes: in prima movet quaestionem de locutionibus experimentibus unionem; in secunda ponit diversas opiniones de modo unionis, ibi: alii enim dicunt; in tertia ostendit quomodo intelliguntur diversimode praedictae locutiones secundum diversas opiniones, dist. 7, ibi: secundum primam vero dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus.

Alii enim dicunt in ipsa verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum. Hic ponit opiniones, et dividitur in tres partes secundum tres opiniones quas ponit; secunda incipit ibi: sunt autem alii qui istis in parte consentiunt; tertia ibi: sunt etiam alii qui in incarnatione verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur.

Quaelibet autem trium partium dividitur in duas partes, in opinionem et confirmationem. Confirmatio primae opinionis incipit ibi: et ne de suo sensu tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis; secunda autem ibi: de hoc Augustinus in libro sententiarum prosperi ait.

Confirmatio autem tertiæ ibi: ne autem et isti de suo sensu influere videantur, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant.

Ad evidentiam autem eorum quae dicuntur, oportet primo tria videre. Primo in quo istae tres opiniones conveniant. Secundo in quo una harum opinionem ab alia differat. Tertio quid unaquaeque ponat.

In quo tres illae opiniones conveniant.

Quantum ad primum sciendum, quod istae opiniones conveniunt in quatuor: primo, quia quaelibet harum ponit unam personam in Christo, scilicet divinam, per quod recedunt ab haeresi Nestorii: secundo ponunt in Christo duas naturas, et tres substantias, scilicet divinitatem, animam, et corpus, ex quibus duobus dicunt constare naturam humanam, et per hoc recedunt ab errore eutyctetis, qui posuit unam naturam in Christo: tertio has duas substantias in quibus humana natura consistit, dicunt assumptas a verbo, per quod recedunt ab errore Manichaei, qui negabat carnis assumptionem. Quarto, quod hoc quod assumptum est, non praeexistit ante unionem tempore, sed natura solum; per quod evadunt errorem quem tangit Damascenus dicentium, quod primo assumpsit intellectum, et ex tunc fuisse hominem; postea autem assumpsisse carnem in utero virginis: quod videtur esse error Origenis, qui ponebat animas creatas ante corpora.

In quo una harum opinionum ab alia differat.

Quantum vero ad secundum, scilicet differentiam harum opinionum, sciendum est, quod cum in Christo sint tres substantiae, invenitur duplex comparatio harum substantiarum: una animae et corporis ad invicem, secundum quod in eis consistit humana natura; altera vero harum duarum ad personam divinam, secundum quod illa assumpsit has duas. Et quaelibet harum opinionum differt ab altera quantum ad utramque comparisonem.

Differt autem tertia opinio a primis duabus quantum ad comparisonem animae et corporis: quia primae duae opiniones ponunt aliquid compositum ex anima et corpore, quod est assumptum: tertia vero ponit has duas substantias esse divisas ad invicem, et sine aliqua compositione a persona verbi assumptas esse; unde cum dicitur natura humana assumpta a verbo, sumit naturam humanam materialiter, idest partes humanae naturae, sicut partes domus dicuntur domus. Differt autem a primis duabus quantum ad comparisonem harum duarum substantiarum ad tertiam: quia ponit has duas substantias conjunctas verbo accidentaliter, sicut vestis conjungitur homini, et sicut Angelus assumit corpus, ut in eo videatur; primae vero duae opiniones dicunt, non accidentaliter sed substantialiter quantum ad esse personale verbo conjunctas esse. Similiter etiam secunda opinio differt a prima secundum has duas comparationes.

Quantum enim ad comparisonem animae et corporis differunt in hoc quod cum utraque ponit animam et corpus praeexistere secundum intellectum ad unionem, et ex eis conjunctis effici aliquod unum, non uniusmodi unum ex his conjunctis constitui dicit utraque: ex conjunctione enim animae ad corpus resultat et hic homo et humanitas. Et haec duo qualiter differant, patere potest ex praedictis in praecedenti dist.: quia hic homo dicit quid subsistens in natura humana, humanitas autem colligit tantum ea in sua significatione ex quibus homo habet quod sit homo. Prima ergo opinio dicit, quod illud unum constitutum ex anima et corpore quod praetelligitur unioni et assumitur est hic homo. Secunda vero dicit quod hoc quod sit humanitas, et hoc quod sit hic homo non habet ex

conjunctione animae ad corpus, sed ex conjunctione utriusque ad divinam personam, quae subsistit in eis. Differunt etiam quantum ad secundam comparisonem utriusque substantiae ad divinam personam. Nam secunda opinio dicit, quod istae duae substantiae assumptae ita conjunguntur divinae personae quod pertinent ad personalitatem ipsius: adeo quod sicut persona verbi ante incarnationem subsistebat in natura divina; ita post incarnationem subsistit in humana et divina; et ideo ante incarnationem erat simplex, sed post est composita.

Prima vero opinio dicit, quod illa substantia composita ex anima et corpore non pertinet ad personalitatem verbi; ita quod in ea persona verbi subsistat; sed per assumptionem factum est ut persona verbi esset illa substantia composita ex anima et corpore, et e converso; unde persona verbi sicut fuit simplex ante incarnationem, ita est et simplex post incarnationem.

Quid unaquaeque harum opinionum ponat.

Quantum ad tertium autem, scilicet ad positiones quas quaelibet opinio ponit, sciendum est quod prima opinio ex hoc quod ponit duas substantias, scilicet animam et corpus, secundum quod praeintelliguntur unioni, esse conjunctas ad constituendum hominem, oportet quod primo ponat hominem assumptum; secundo quod homo non significet nisi compositum ex duabus substantiis, scilicet anima et corpore, non autem deitate. Et quia hic homo est suppositum vel hypostasis; ideo ponit tertio in Christo esse duo supposita: unum creatum quod est homo, et alterum increatum, quod est filius Dei; et similiter duas hypostases. Et quia suppositum praedicatur in recto, non in obliquo, sicut natura (socrates enim est suppositum humanae naturae); ideo quarto dicit, quod Christus est neutraliter duo; unus tamen masculine, propter unitatem personae. Et quia dicit hominem assumptum, et filius Dei est homo; ideo dicit quinto, quod assumens est assumptum. Et quia in Christo dicit duo supposita; ideo dicit sexto, quod supposito filio Dei non supponitur hic homo, quamvis hic homo sit filius Dei, sicut supposita essentia non supponitur pater, quamvis essentia sit pater. Et quia hic homo non supponit suppositum aeternum; ideo dicit septimo, quod sicut Deus factus est homo, ita homo factus est Deus: quod non posset dici si supponeret suppositum aeternum, quia suppositum aeternum non incipit esse Deus. Et quia proprietates aeternae non determinant suppositum temporale, nec e converso; ideo dicit octavo, quod omnia nomina adjectiva quae significant aliquid aeternum, non possunt dici de filio virginis nisi cum implicatione; ut si dicatur: filius virginis est aeternus; idest est ille qui est aeternus: et similiter adjectiva quae significant aliquid temporale, non possunt dici proprie de filio Dei. Substantiva autem hinc inde praedicantur propter unionem; sicut et adjectiva personalia non dicuntur de essentia, quamvis substantiva dicantur de ea.

Secunda vero opinio, quia ponit, quod humana natura, quae est assumptum, non significat quid subsistens, sed potius in ea subsistit divina persona per unionem; ideo primo dicit, hominem (quod significat per modum subsistentis), non esse assumptum, sed humanam naturam. Et quia hypostasis vel suppositum, dicit aliquid per se subsistens, ideo secundo non ponit in Christo nisi unum suppositum vel hypostasim. Et per consequens ponit tertio, quod Christus est unum tantum, et non solum unus. Et quia humana natura non substantificatur, ut subsistat, nisi per unionem ad divinam personam; ideo homo, qui significat per modum subsistentis, non solum dicit naturam et corpus, sed etiam divinitatem. Et haec est quarta positio.

Et quia divina persona, quae ante incarnationem subsistebat in una natura, post illam subsistit in duabus naturis et tribus substantiis; ideo quinto dicit, quod persona verbi ante incarnationem fuit simplex, sed post incarnationem est composita. Et quia est unum suppositum quod subsistit in duabus naturis; ideo sexto ponit, quod de illo supposito proprie dici possunt adjectiva significantia proprietates utriusque naturae, sive denominetur per unam naturam, sive per aliam; unde secundum eos proprie dicitur: iste puer est aeternus; et Deus est passus.

Tertia vero opinio, quia negat unionem animae ad carnem in Christo, ideo primo ponit, quod homo non praedicat de Christo aliquid compositum ex anima et corpore, sed partes humanae naturae; ut sit sensus: homo est; idest habet animam et corpus sibi unita accidentaliter. Et ideo ponit secundo, quod homo praedicatur de Christo accidentaliter, non in quid, sed in quomodo se habens; ut cum dicitur homo indutus. Et ideo tertio ponit, quod duae substantiae non pertinent ad personalitatem filii Dei, sed extrinsecus se habent ad ipsam.

Et multa alia ex his opinionibus sequuntur, si quis radicem opinionum consideret.

Ex praedictis autem patet quod quaelibet harum duarum opinionum convenit cum alia in aliquo in quo differt a tertia. Primae enim duae opiniones conveniunt in hoc quod utraque ponit, quod homo de Christo praedicatur in quid; in quo differunt a tertia quae hoc negat. Similiter tertia convenit cum secunda in hoc quod in Christo non sunt duo supposita, quamvis differenter: quia secunda ponit, quod supponitur utrique naturae substantialiter; tertia vero quod divinae substantialiter, et humanae accidentaliter, sicut album et homo non est aliud et aliud suppositum; sed idem quod supponit homo, copulat album: in quo differunt a prima, quae ponit in Christo duo supposita. Similiter etiam prima et tertia conveniunt in hoc quod humana natura non pertinet ad personalitatem divinae personae, quamvis differenter: quia prima ponit, quod substantificatur per se; tertia autem quod nullo modo; unde utraque ponit, quod divina persona sicut fuit simplex ante incarnationem, ita est simplex post incarnationem; in quo differunt a secunda.

His visis, circa veritatem harum opinionum est triplex quaestio. Prima de his quae dicit prima opinio. Secunda de his quae dicit secunda. Tertia de his quae dicit tertia.

Circa primam quaestionem quaeruntur tria: 1 utrum in Christo sint duae hypostases; 2 utrum homo sit assumptus; 3 utrum homo significet substantiam compositam ex duabus substantiis tantum.

[a1 Articulus 1: Utrum in Christo sint duae hypostases.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint duae hypostases. Sicut enim dicit boetius, omnis substantia particularis secundum proprietatem vocabuli potest dici hypostasis, quamvis secundum usum dicatur tantum de substantiis nobilioribus. Sed in Christo sunt plures substantiae, sicut ab omnibus conceditur, et non sunt universales, sed particulares. Ergo in Christo sunt plures hypostases.

AG2

Praeterea, Christus, secundum quod est homo, est hypostasis quaedam in genere substantiae: quia de quocumque praedicatur species, et genus.

Sed hypostasis verbi non est in genere substantiae.

Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim verbi; et ita in Christo sunt duae hypostases.

AG3

Praeterea, sicut se habet species ad genus, ita se habet hypostasis ad speciem. Sed una species non potest esse in diversis generibus non subalternatis. Ergo una hypostasis non potest esse in duabus speciebus: ergo multo minus in natura humana et divina, quae plus quam specie differunt.

SC1

Sed contra est quod dicit Damascenus duas naturas unitas esse in unam hypostasim.

SC2

Praeterea, secundum boetium, persona est rationalis naturae individua substantia. Hypostasis autem, secundum eundem, est individua substantia.

Ergo persona non addit supra hypostasim nisi hoc quod est rationalis naturae: ergo hypostasis rationalis naturae est persona. Humana autem natura et divina utraque est rationalis. Si ergo sint duae hypostases harum duarum naturarum, oportet diversas personas ponere; et sic esset error Nestorii.

CO

Respondeo dicendum, quod cum omne particulare habeat respectum ad naturam communem et ad proprietates, potest secundum utrumque respectum nominari, tum per nomen primae impositionis, tum per nomen secundae intentionis.

Hoc enim nomen res naturae est nomen primae impositionis, significans particulare per respectum ad naturam communem; hoc vero nomen suppositum est nomen secundae impositionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, in quantum subsistit in ea; particulare vero, in quantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam; ideo omne nomen designans particulare secundum respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc ergo potest fieri dupliciter: vel per nomen primae impositionis; et sic est hypostasis communiter in omnibus substantiis, persona vero in omnibus rationalibus; vel per nomen secundae impositionis, et sic est individuum in quantum est indivisum in se, singulare vero in quantum est divisum ab aliis; unde singulare est idem quod divisum.

Est etiam alia differentia attendenda inter ista: quia quaedam istorum significant communiter particulare in quolibet genere, sicut particulare, individuum, singulare; quaedam vero tantum particulare in genere substantiae, sicut res naturae, suppositum, hypostasis, et persona. Quia vero ratio substantiae est quod per se subsistat, inde est quod nullum istorum dicitur nisi de re completa per se subsistente: unde non dicuntur neque de parte neque de accidente, de quibus alia dici possunt quae in omnibus generibus inveniuntur; quamvis enim haec albedo vel haec manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis, suppositum, vel res naturae. Impossibile est autem, si ponantur duo quorum utrumque per se subsistat, quod unum sit alterum: quia secundum hoc quod numerantur, differunt (cum differentia sit causa numeri); et non praedicantur de se invicem, nisi secundum quod unum sunt. Unde cum divina persona sit quiddam per se subsistens, si etiam ponatur compositum ex anima et carne unum quid completum subsistens, quod est homo, vel hic homo, impossibile est quod unum praedicetur de altero, ut dicatur: filius Dei est hic homo. Et quia prima opinio hoc ponit, ideo non tenetur modo ab aliquo. Sed secundum hoc quod est compositum tantum ex anima et carne, non dicit esse quid subsistens, sed dicit esse humanam naturam, in qua divina persona subsistit. Et ideo secundum hanc opinionem dicendum est, quod omnia illa nomina quae significant particulare in quolibet genere, possunt dici esse duo in Christo; sicut enim haec manus dicitur individuum, vel singulare, vel particulare; ita humana natura in Christo est individuum, singulare vel particulare. Et cum natura humana non sit divina natura, neque divina persona, nihil prohibet dici in Christo duo individua vel duo singularia vel particularia, aut etiam plura secundum numerum partium corporis Christi, quarum quaelibet potest dici individuum, nisi fiat vis in hoc quod in divinis non proprie inveniuntur hujusmodi nomina. Haec tamen plura individua de Christo non praedicantur; quia de eo non praedicatur natura humana, neque partes ejus. Non autem contingit dicere in Christo esse duas hypostases,

vel res naturae, vel supposita: natura enim humana in Christo non est res naturae vel suppositum, sed ipsa natura: nulla enim natura composita est res vel suppositum sui ipsius: similiter non est hypostasis, sed usia. Nihilominus tamen sicut dicimus unionem factam in persona, sic dicimus in hypostasi, supposito, re naturae, individuo, singulari, vel particulari; quia quamvis haec ultima tria possint dici de non per se subsistentibus, nihilominus dicuntur etiam de per se subsistentibus: dicimus enim hypostasim esse individuum; unde in quantum est unio facta in hypostasi, est etiam facta in individuo: et sic possumus dicere Christum unum individuum, et tamen in eo duo vel plura individua, sicut etiam et de quolibet alio homine contingit: et eadem est ratio de singulari et particulari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, secundum quod est genus, non proprie praedicatur de parte: manus enim si esset substantia, cum sit animata, esset animal; nihil enim est in genere quasi directe contentum sub ipso, nisi quod habet naturam aliquam complete: tamen dicitur manus esse substantia, secundum quod substantia dividitur contra accidens: et similiter dico de natura humana in Christo. Cum igitur dicitur, quod omnis substantia particularis est hypostasis, intelligendum est de illis quae directe recipiunt praedicationem generis; et haec sunt quae significantur ut res completae per se subsistentes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hypostasis verbi, quamvis non sit in genere substantiae simpliciter, in quantum est hypostasis verbi; tamen in quantum est hypostasis humanae naturae, est in genere substantiae, sicut in specie hominis: non enim hypostasis ordinatur ad genus vel speciem, nisi per naturam quam habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod genus quodammodo est pars speciei similis materiae: unde sicut in natura ex pluribus materiis sufficientibus non ordinatis non fit aliquid unum; ita etiam plura genera non possunt venire ad constitutionem unius speciei.

Sed natura hypostasis non est pars: unde non est similis ratio: dicitur enim hypostasis alicujus naturae, in quantum subsistit in ea.

RC

Et quae in contrarium objiciuntur, concedimus.

Sciendum tamen est, quod prima opinio quamvis poneret duas hypostases, non tamen diversas personas posuit: ex hoc enim quod persona est individuum rationalis naturae, quae est completissima, et ubi stat tota intentio naturae, habet quod significet completissimum ultima completionem, post quam non est alia: unde cum poneret hominem assumptum unum verbo, non dabat ei rationem personae; dabat ei tamen rationem hypostasis, in quantum erat subsistens: nec tamen ponebat quod homo ille uniretur divinae personae in accidente: quia sic non diceret quod praedicaret quid, sed quod esset accidentaliter unitum, sicut dicit tertia opinio; sed ponebat quod persona verbi erat illa hypostasis; quod tamen non est intelligibile, ut duorum distinctorum unum de altero praedicetur, ut prius dictum est.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Quaeritur, utrum in Christo sint duo supposita. Videtur quod sic. Suppositum enim dicit respectum ad naturam communem. Sed in Christo sunt duae naturae. Ergo duo supposita.

AG2

Praeterea, suppositum dicitur, quasi sub alio positum. Sed inconveniens est dicere, quod divina persona ponatur sub humana. Ergo oportet aliud esse humanae naturae suppositum quam persona divina. Sed persona divina est suppositum naturae divinae. Ergo in Christo sunt duo supposita.

AG3

Praeterea, unio ad alterum non tollit alicui rationem suppositi: quia etiam pars, ut manus, alicui naturae communi supponitur, cum sit in specie manus. Sed nihil aliud potest impedire ne humana natura in Christo habeat proprium suppositum, nisi unio. Ergo habet proprium suppositum praeter suppositum divinae naturae; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, quod est unitum alteri digniori, non habet rationem suppositi: alias in Christo essent tria supposita secundum tres substantias, vel etiam plura secundum omnes partes corporis. Si ergo in Christo sunt duo supposita, non erit aliqua unio divinitatis ad carnem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in Christo tantum unum est suppositum ratione jam dicta; nisi dicatur suppositum locutionis: quia sic de quocumque potest fieri sermo est suppositum.

RA1

Ad primum autem contra hoc objectum dicendum, quod quamvis sint ibi duae naturae, tamen est unum habens respectum ad duas naturas: et ideo est ibi suppositum unum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod suppositum non importat suppositionem indignitatis vel potentialitatis (alias personae non dicerentur supposita divinae naturae), sed solum suppositionem quantum ad communitatem, inquantum natura communis excedit praedicatione suppositum vel actu vel potentia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pars, proprie, non habet genus neque speciem: unde non convenit sibi proprie suppositum esse, loquendo simpliciter; nisi forte cum additione, ut dicatur haec manus, suppositum manus: quamvis manus, proprie loquendo, non sit genus neque species.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod in Christo sint duo individua. Sicut enim dicit Damascenus, filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, idest individuo. Sed quia natura assumpta est in Christo, dicimus duas naturas.

Ergo et dicere possumus in Christo duo individua.

AG2

Praeterea, omne quod est, aut est universale, aut particulare. Sed humana natura est in Christo.

Ergo cum non sit universalis, erit particularis. Sed omne particulare est individuum. Ergo sunt ibi duo individua.

AG3

Praeterea, secundum Porphyrium, individuum facit collectio accidentium. Sed accidentia humanae naturae non sunt in persona divina, quae subjectum accidentis esse non potest. Ergo oportet quod sit ibi aliquod individuum; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, nihil est aliud persona quam individuum rationalis naturae. Sed in Christo non possunt esse duae personae. Ergo in Christo non sunt duo individua.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in Christo sunt duo individua, non tamen per se subsistentia; et ipse Christus est unum individuum subsistens, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intendit dicere, quod assumpsit humanam naturam particularem, non autem subsistentem, sed quod in ea divina persona subsistit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod humana natura est particulare et individuum; non tamen subsistens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis divina natura sit quoddam individuum in Christo, tamen etiam Christus est individuum humanae naturae.

Nec tamen oportet quod accidentia humanae naturae insint divinae personae, nisi natura mediante.

RC1

Ad id quod in contrarium objicitur dicendum, quod in Christo est aliquod individuum, quod non est rationalis naturae individuum, sed ipsa rationalis natura individua, vel pars ejus; sicut manus Christi.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod sint ibi duae res naturae.

Res enim naturae est quod constituitur per naturam. Sed divina persona non constituitur per humanam naturam. Ergo persona verbi non est res humanae naturae in Christo. Ergo in Christo sunt duae res naturae.

AG2

Praeterea, res naturae idem videtur esse quod naturale. Sed naturale, ut dicitur 2 physic., est proprietas causata ex principiis naturae, vel compositum ex principiis naturalibus. Sed neutrum istorum convenit divinae personae.

Ergo persona divina non est res naturae humanae; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, res naturae est completum subsistens in natura. Sed nullum tale est assumptibile, quamvis possit aliud assumi ad ipsum. Ergo si esset in Christo aliqua res naturae praeter divinam personam, non esset assumpta a divina persona, et ita nec unita; et sic non esset in Christo.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod in Christo non sunt duae res naturae; sed ipse est res una duarum naturarum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis verbum non sit constitutum per naturam humanam ut sit simpliciter, tamen per naturam humanam constituitur quod sit homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod res naturae, per se loquendo est quod habet naturam; sed quod hoc sit compositum, accidit, inquantum ipsum compositum ex materia et forma, quae sunt principia naturae, non adiungitur alteri subsistenti simplici; si autem alteri subsistenti jungatur, quod est in se simplex, erit quidem illud simplex ut res subsistens in natura composita; non tamen erit compositum, nisi per modum qui infra dicitur; secundum quem secunda opinio ponit personam verbi incarnati esse compositam.

¶a2 Articulus 2: Utrum filius Dei assumpserit hominem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius Dei assumpserit hominem. Psalm. 44, 5: beatus quem elegisti et assumpsisti; et loquitur de Christo homine. Ergo homo est assumptus.

AG2

Praeterea, si filius Dei est homo, aut homo quem assumpsit, aut homo quem non assumpsit.

Si homo quem non assumpsit, ergo non magis potest dici homo qui est Jesus, quam homo qui est Petrus. Si autem homo quem assumpsit, ergo assumpsit hominem.

AG3

Praeterea, filius Dei assumpsit animam et corpus unita: quia corpus non unitum animae est corpus inanimatum, quod non est assumptibile, ut in 2 dist., quaest. 2, art. 1, dictum est. Unio autem illa non est minoris efficaciae in homine Christo quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus facit non solum humanitatem, sed etiam hominem.

Ergo in Christo facit hominem.

AG4

Praeterea, in Christo non est nisi assumens et assumptum. Sed non habet quod sit homo ex parte assumptis: quia sic ab aeterno fuisset homo.

Ergo habet ex parte assumpti; ergo homo est assumptus.

AG5

Praeterea, secundum Damascenum, Christus assumpsit quicquid in nostra natura plantavit. Sed id quod unitum est ex corpore et anima, facit hominem, cum fit de naturalibus, quae Dei verbum in nostra natura plantavit. Hoc ergo assumpsit hominem; quia posita causa sufficienti ponitur effectus.

SC1

Sed contra, assumens non est assumptum. Sed Deus est homo. Ergo non assumpsit hominem.

SC2

Praeterea, si assumpsit hominem, constat quod non assumpsit hominem universalem. Ergo assumpsit hunc hominem. Sed hic homo est persona.

Ergo assumpsit personam; quod falsum est: ergo et primum.

CO

Respondeo dicendum, quod id quod assumitur, secundum intellectum praecedit unionem.

Si ergo dicatur homo assumptus, oportet quod intelligatur homo antequam intelligatur assumptus.

Homo autem particularis (quia universalem non assumpsit, cum non habeat esse in rerum natura), est quid subsistens, habens esse completum. Quod autem habet esse completum in quo subsistit, non potest uniri alteri nisi tribus modis: vel accidentaliter, ut tunica homini; et hunc modum unionis ponit tertia opinio: vel per modum aggregationis, sicut lapis lapidi in acervo: vel aliquo accidente, sicut homo unitur Deo per amorem vel gratiam; et neutra harum est unio simpliciter, sed secundum quid: quarum primam posuit dioscorus, alteram Nestorius haeretici, ut dicit Damascenus, 3 cap., 3 libri. Unde nullo modo concedendum est, quod homo sit assumptus. Sciendum tamen, quod prima opinio nullum praedictorum modorum unionis ponebat, unde non est haeretica; sed ponebat, quod erat facta unio secundum hoc quod persona verbi incepit esse illa substantia: quod quidem non est intelligibile, ut duorum unum fiat alterum, nisi per conversionem unius ad alterum; immo impossibile est, ut prius dictum est; et ideo non sustinetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnes auctoritates quae dicunt hominem assumptum, exponi debent, ut ponatur concretum pro abstracto, id est homo pro humana natura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus est homo, non quem assumpsit, sed cujus humanam naturam assumpsit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est propter inefficaciam unionis animae ad corpus quod eorum conjunctio, secundum quod praeintelligitur unioni ad divinam personam, non facit hominem, sed humanam naturam in Christo; sed est ex hoc quod non fuerunt, ut conjuncta per se subsisterent, sed ut divina persona in eis subsisteret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homo significat humanam naturam, et supponit pro supposito subsistente in natura illa: quorum unum est ex parte assumpti, alterum ex parte assumptis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc quod facit conjunctum ex anima et corpore esse hominem, non est praeter animam et corpus et unionem, aliquid positive; sed ex hoc ipso quod ipsum compositum ex anima et corpore non adjungitur alteri subsistenti in natura composita, sequitur quod conjunctum sit homo. Unde si Christus humanam naturam quam assumpsit deponeret, ex hoc ipso esset homo illud conjunctum ex duabus substantiis.

|a3 Articulus 3: Utrum homo dicat ibi compositum ex duabus substantiis tantum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod homo non dicat nisi compositum ex duabus substantiis.

Homo enim praedicatur de Christo et de Petro, et non aequivoce dicitur. Sed cum dicitur de Petro, nihil praedicatur nisi compositum ex duabus naturis vel substantiis. Ergo et cum dicitur de Christo.

AG2

Praeterea, in symbolo Athanasii dicitur: sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Sed anima non includit in sua significatione carnem, nec e converso.

Ergo nec homo dicit divinitatem, nec e converso.

AG3

Praeterea, nihil est in Christo praeter tres substantias. Si ergo homo diceret tres substantias, tunc Christus erit tantum homo, quod est falsum.

AG4

Praeterea, totum non dicitur uniri parti; sed pars toti, vel parti. Si ergo homo diceret tres substantias, videretur quod non posset dici homo uniri Dei filio.

SC1

Sed contra, homo est habens humanitatem. Sed habens humanitatem est divina persona. Ergo cum humanitate, quae continet duas substantias, hoc nomen homo, dictum de Christo, dicit etiam divinam personam; et sic dicit tres substantias.

SC2

Praeterea, omne praedicatum substantiale continet aliquo modo suum subjectum. Sed hoc nomen homo praedicatur de filio Dei non accidentaliter.

Ergo continet personam filii Dei; et sic non dicit tantum compositum ex duabus substantiis.

CO

Respondeo dicendum, quod in quolibet nomine est duo considerare: scilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et id cui imponitur, quod dicitur substantia nominis: et nomen, proprie loquendo, dicitur significare formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero supponere pro eo cui imponitur. Prima ergo opinio dicit, quod hoc nomen homo, quantum ad significatum et quantum ad suppositum, non dicit nisi constitutum ex duabus substantiis: quia hoc constitutum ex duabus substantiis est hypostasis subsistens, pro qua potest fieri suppositio hujus nominis homo. Secunda vero opinio dicit, quod constitutum ex duabus substantiis tantum, non est hypostasis subsistens, sed natura, in qua subsistit verbum Dei; unde non potest ponere, quod constitutum ex duabus substantiis tantum sit suppositum cui nomen imponitur, sed forma a qua imponitur, scilicet humanitas: illud vero cui nomen imponitur, quod est subsistens in humana natura, est persona verbi; et ideo hoc nomen homo comprehendit tres substantias; sed duas ex parte significati, tertiam ex parte suppositi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas suppositionis non facit aequivocationem; sed diversitas significationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Athanasius accipit hominem ex parte naturae significatae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod termini in praedicato positi tenentur formaliter, in subjecto vero materialiter; unde hoc nomen homo supponit suppositum aeternum, quod subsistit in duabus naturis et tribus substantiis; praedicat vero tantum naturam humanam. Unde si diceretur quod est tantum homo, excluderetur omnis natura alia ab humana; et propter hoc non conceditur, quod sit homo tantum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur proprie et simpliciter unius filio Dei: quia dicit id quod unitur, seu conjungitur, scilicet humanam naturam, quae est quasi pars in hac unione; et id in quo fit unio, scilicet suppositum unum.

|+d6.q2 Distinctio 6, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad secundam opinionem; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Christus sit unum; 2 utrum habeat unum esse; 3 utrum persona Christi post incarnationem fuerit composita.

Ja1 Articulus 1: Utrum Christus sit duo neutraliter.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christus sit duo neutraliter. Isidorus enim dicit in Lib. De Trinit.: mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, quamvis aliud sit de patre, aliud de virgine, non tamen alius. Sed ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus est duo.

AG2

Praeterea, Christus est unum unitate increata, et est unum unitate creata. Unitas autem creata non est unitas increata. Ergo Christus est duo.

AG3

Praeterea, sicut in trinitate sunt tres personae in una essentia; ita in Christo sunt duae naturae in una persona. Sed propter unitatem naturae dicuntur pater et filius unum, quamvis non unus. Ergo et propter unitatem personae Christus debet dici unus, et non unum, sed duo propter dualitatem naturarum.

AG4

Praeterea, Christus secundum quod est Deus, est aliquid quod est pater; et secundum quod est homo, est aliquid quod est mater. Sed hoc quod est pater, non est hoc quod est mater. Ergo Christus est aliquid et aliquid; et ita est duo.

AG5

Praeterea, Christus est aliquid passibile et aliquid impassibile. Sed passibile non est impassibile.

Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo non est unum.

AG6

Praeterea, secundum Damascenum, Christus totus est ubique, non tamen totum. Sed est ubique secundum quod est Deus. Ergo Christus non est totum Deus. Sed ex hoc quod est Deus, est aliquid. Ergo est aliquid et aliquid; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, Christus non est tantum homo.

Sed homo praedicat aliquid unum de ipso. Ergo Christus non est tantum unum aliquid: ergo est duo.

SC1

Sed contra, quidquid est, ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non est unum, nihil est; quod falsum est.

SC2

Praeterea, major est convenientia naturae humanae in Christo ad naturam divinam, quam accidentis ad subjectum. Sed accidens cum subjecto non facit numerum. Ergo nec ratione naturae humanae et divinae dicitur Christus esse duo.

SC3

Praeterea, ea quae non sunt unum, non possunt de se invicem praedicari. Sed Deus praedicatur de homine Christo, et e converso. Ergo Christus

CO

Respondeo dicendum, quod neutrum genus est informe et indistinctum; masculinum vero est formatum et determinatum; unde masculinum non praedicatur absolute nisi de re perfecta subsistente; neutrum vero genus de re perfecta subsistente, et de non perfecta; unde non potest dici, quod albedo vel humanitas Petri est aliquis, sed quod est aliquid; de Petro autem possumus dicere, quod est aliquis, et quod est aliquid. Similiter in Christo de persona potest dici est aliquis, et est aliquid: de natura autem quod est aliquid, et non quod est aliquis. Secundum igitur secundam opinionem, de qua agitur, illud aliquid quod est natura assumpta, non praedicatur de Christo: quia non habet rationem hominis, sed humanitatis. Aliquid ergo, secundum quod praedicatur de Christo, non significat tantum naturam, sed suppositum naturae: et quia plurale est geminatum singulare, ideo Christus non posset dici aliqua, nisi essent in eo duo supposita naturarum; quod negat secunda opinio, et similiter tertia; et ideo utraque opinio dicit, quod Christus est unum; sed secunda dicit, quod est unum per se; tertia vero, quod est unum per accidens, sicut albus homo. Sed prima opinio dicit, quod assumptum non tantum habet rationem humanitatis, sed etiam hominis; et tamen non potest dici aliquis, quia est alteri digniori adjunctum, sed dicitur aliquid, et illud aliquid praedicatur de persona assumente; et ideo sequitur quod Christus sit aliquis, scilicet assumens, et aliquid, scilicet assumptum; et quod sit duo neutraliter, sed non masculine.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliud partitivum est; unde requiritur aliquod a quo dividatur.

Cum autem dicitur, Christus est aliud et aliud, cum aliud non praedicet naturam tantum, sed suppositum naturae (quia humana natura de Christo non praedicatur), requiritur quod sit ibi aliquid distinctum vel divisum a supposito humanae naturae, quod de Christo praedicatur. Hoc autem non potest esse secundum secundam opinionem: quia suppositum divinae naturae non est aliud a supposito humanae naturae; nec divina natura, quae

de Christo praedicatur, est aliud a supposito ejus, nec per consequens a supposito humanae naturae. Unde secundum hanc opinionem Christus non dicitur proprie aliud et aliud; sed exponendum est, alterius et alterius naturae. Prima vero opinio, quae distinguit supposita naturarum, potest dicere quod Christus est aliud et aliud.

RA2

Ad secundum dicendum, quod termini numerales, ut in 1 dictum est, se habent communiter ad personam et naturam; unde loquendo de unitate personali, est tantum una in Christo, secundum quam dicitur unus Christus; loquendo autem de unitate naturali, est duplex unitas. Non tamen sequitur quod Christus sit unum et unum: quia unum quod de Christo praedicatur, non refertur tantum ad naturam, sed ad suppositum naturae, quod non geminatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod natura divina praedicatur in recto de personis propter identitatem rei; sed duae naturae quae sunt in Christo, non praedicantur de eo in recto: quamvis enim divina natura praedicetur de eo in recto, non tamen humana, sicut nec de aliquo alio homine. Si autem tres personae differrent secundum rem a natura, quamvis esset una numero in eis, non tamen posset propter hoc dici, quod tres personae essent unum simpliciter; sed forte quod essent unus Deus; sicut multi homines dicuntur unus populus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Christus est aliquid quod est mater, ly aliquid non praedicat tantum naturam, sed suppositum naturae, ut patet ex praedictis; relativum autem refert suum antecedens, non gratia suppositi, sed gratia naturae: mater enim non convenit cum filio in supposito, sed in natura: relativum autem non refert idem secundum suppositum, sed quandoque idem secundum naturam speciei. Cum vero dicitur: est aliquid quod est pater, ly aliquid praedicat naturam divinam: unde ex hoc sequitur quod humana natura non sit divina natura, non autem quod Christus sit duo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Christus est aliquid passibile, ly aliquid non praedicat naturam, sed suppositum humanae naturae; quia proprietates naturae denominative praedicantur de supposito, quamvis natura de eo non praedicetur, et etiam proprietates partium. Petrus enim quamvis non sit capillus, est tamen Crispus. Cum vero dicitur, Christus est aliquid impassibile, ly aliquid praedicat suppositum divinae naturae, quod non est aliud quam suppositum humanae naturae; vel etiam divinam naturam, quae non est aliud a suo supposito.

Unde non sequitur quod sit ibi aliud et aliud: media enim falsa est quae dicit quod aliquid passibile non est aliquid impassibile: idem enim suppositum quod est passibile secundum unam naturam, est impassibile secundum aliam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod totus refertur ad personam, totum autem ad naturam. Totum autem, secundum quod hic sumitur, est cui nihil deest: et quia nihil deest de personalitate filii, quam significat nomen Christi, secundum quod est ubique, quia est persona aeterna; ideo dicitur totus ubique.

Deest autem aliquid de natura ei, secundum quod non est ubique; sed tamen illud aliquid non praedicatur de Christo. Unde non sequitur quod Christus sit aliquid et aliquid; sed quod in eo sit aliquid et aliquid.

RA7

Ad septimum dicendum, quod termini in praedicatione positi tenentur formaliter: unde non conceditur ista, quod Christus sit tantum homo; quia excluderetur omnis alia natura. Ly aliquid autem, et ly unum non determinant aliquam formam vel naturam; sed determinatum suppositum, secundum quod de Christo praedicantur: non enim determinant nisi illud circa quod ponuntur. Unde si diceretur: Christus est tantum unum, vel tantum aliquid, non excludit aliam naturam, sed aliud suppositum: et ideo haec est vera: Christus est tantum aliquid unum; et est in processu illo fallacia consequentis, quia aliquid unum est superius ad hominem. Procedit ergo negative ab inferiori ad superius, cum dictione exclusiva.

¶a2 Articulus 2: Utrum in Christo non sit tantum unum esse.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse. Omnis enim forma substantialis dat esse. Sed anima est forma substantialis. Ergo dat esse. Sed non dat esse divinae personae, quia hoc est aeternum. Ergo dat aliud esse: ergo in Christo non tantum est unum esse.

AG2

Praeterea, unum est esse filii Dei et patris. Si ergo unum est esse hujus hominis et filii Dei, unum erit esse hujus hominis et Dei patris. Sed nulla est major unio quam ea quae est aliquorum secundum esse unum. Ergo humanitas est unita Deo patri.

AG3

Praeterea, in divinis non est esse nisi essentiale.

Si ergo unio humanae naturae ad divinam facta est in esse filii Dei, facta est in essentia: quod est impossibile.

AG4

Praeterea, definitio est oratio indicans quid est esse. Sed homo secundum eandem definitionem praedicatur de Christo et de Petro. Ergo est idem esse humanitas illius hominis cum esse Petri secundum speciem. Sed esse filii Dei non est idem specie cum esse Petri. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

AG5

Praeterea, de quocumque responderi potest ad quaestionem factam per an est, habet proprium esse. Sed haec quaestio fit non tantum de persona, sed etiam de natura. Ergo esse non tantum est personae, sed etiam naturae. In Christo autem sunt duae naturae. Ergo in Christo sunt duo esse.

SC1

Sed contra, omne quod habet per se esse, est subsistens. Si ergo in Christo est duplex esse, sunt ibi duo subsistentia: ergo duae hypostases: quod supra improbatum est.

SC2

Praeterea, quaecumque differunt secundum esse, unum eorum non praedicatur de altero. Sed Deus est homo, et e converso. Ergo est esse unum Dei et hominis.

SC3

Praeterea, unius non est nisi unum esse. Sed Christus est unum, ut dictum est. Ergo habet unum esse tantum.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum 5 metaph., esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subjecto, ut dicit Philosophus in 6 metaph.. Unde de hoc non est hic quaestio. Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus. Loquendo igitur de esse secundum quod est actus entis, sic dico, quod secundum secundam opinionem oportet ponere tantum unum esse; secundum alias autem duas oportet ponere duo esse. Ens enim subsistens, est quod habet esse tamquam ejus quod est, quamvis sit naturae vel formae tamquam ejus quo est: unde nec natura rei nec partes ejus proprie dicuntur esse, si esse praedicto modo accipiatur; similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum, quod est secundum omnia illa.

Unde etiam Philosophus dicit in 2 metaph., quod accidens magis proprie est entis quam ens. Prima ergo opinio, quae ponit duo subsistentia, ponit duo esse substantialia; similiter tertia opinio, quia ponit quod partes humanae naturae adveniunt divinae personae accidentaliter, ponit duo esse, unum substantiale, et aliud accidentale; secunda vero opinio, quia ponit unum subsistens, et ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinae personae, oportet quod ponat unum esse. Impossibile est enim quod unum aliquid habeat duo esse substantialia; quia unum fundatur super ens: unde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum. Sed non est inconueniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura, sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constituentia ipsum: et similiter suo modo unum esse Christi habet duos respectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod forma facit esse; non ita quod illud esse sit materiae aut formae, sed subsistentis. Quando ergo compositum ex materia et forma est per se subsistens, acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se; quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam esse illi composito; sed subsistenti cui hoc adjungitur, acquiritur respectus secundum esse ad hoc quod ei additur: sicut si ponamus hominem nasci sine manu, et manum per se separatim fieri, et postea ei miraculose conjungi, constat quod forma manus causabit esse manus per se subsistentis: sed postquam conjungitur homini, non acquiritur ex forma manus aliquod esse manui, quia manus non habet esse proprium; sed acquiritur homini respectus ad manum secundum suum esse. Ita etiam dico, quod anima in Christo non acquirit proprium esse humanae naturae; sed filio Dei acquirit respectum secundum suum esse ad naturam humanam, qui tamen respectus non est aliquid secundum rem in divina persona, sed aliquid secundum rationem, ut dictum est de unione, supra, dist. 2, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 3, ad 3.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliud est de Deo et de omnibus aliis rebus: quia in Deo ipsa essentia subsistens est, unde sibi secundum se debetur esse; immo ipsa est suum esse subsistens: unde essentia a persona non differt secundum rem: et ideo esse essentiae est etiam personae; et tamen persona et essentia ratione differunt. Quamvis ergo unum sit esse, potest tamen esse considerari vel prout est essentiae; et sic non unitur humanitas in esse divino, unde non unitur patri: vel potest considerari prout est personae; et sic unitur in esse divino.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophus accipit ibi esse pro essentia, vel quidditate, quam signat definitio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa objectio procedit de esse secundum quod signat veritatem propositionis: sic enim potest dici non tantum de his quae sunt in re, sed de his quae sunt in intellectu: de quibus potest locutio formari.

¶3 Articulus 3: Utrum persona verbi post incarnationem sit composita.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod persona verbi post incarnationem non sit composita.

Omne enim compositum est melius componentibus: quia bonum additum bono facit magis bonum. Sed divinitate non potest esse aliquid melius.

Ergo ex divinitate et humanitate non potest fieri una persona composita.

AG2

Praeterea, in Christo non est nisi persona aeterna. Sed nullum aeternum est compositum.

Ergo persona Christi nullo modo est composita.

AG3

Praeterea, ad simplicitatem divinae essentiae pertinet quod non sit composita, nec alteri componibilis.

Sed persona divina est aequalis simplicitatis cum essentia. Ergo nec in se potest dici composita, nec alteri componibilis.

AG4

Praeterea, sicut dicit Philosophus, pars habet rationem materiae et imperfecti.

Sed omnis imperfectio et materialitas a deitate est aliena. Ergo non potest esse pars alicujus.

Sed omnis compositio est ex partibus. Ergo persona Christi non potest esse composita ex divinitate et humanitate.

AG5

Sed contra est quod dicit Damascenus, duas naturas unitas invicem in unam compositam hypostasim filii Dei.

AG6

Praeterea, levitici 5 super illud: decimam partem ephi, Glossa: idest Christi humanitatem; ephi enim tres modios capiens significat trinitatem.

Ergo humanitas Christi est pars alicujus personae in trinitate.

AG7

Praeterea, Athanasius in symbolo: sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. Sed anima rationalis et caro sunt partes hominis. Ergo Deus et homo sunt partes Christi.

AG8

Praeterea, omne totum est compositum ex partibus. Sed Damascenus dicit, quod Christus totus fuit in inferno, non tamen totum: et similiter ubique est non totum, sed totus: quia non est ubique nisi secundum alteram naturam. Ergo duae naturae sunt partes personae Christi compositae ex eis.

CO

Respondeo dicendum, quod ad rationem totius pertinent duo. Unum scilicet quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes: quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius, ut dictum est. Aliud est quod partes componentes causant esse totius. Secundum autem tertiam et primam opinionem neutrum horum invenitur in Christo: quia opinio prima dicit, quod hic homo habet esse suum proprium; unde esse divinae personae ad ipsum non pertinet; similiter tertia opinio dicit, quod est esse superadditum ad esse divinae personae accidentaliter; unde anima et corpus non dicuntur partes personae, sicut nec accidentia subjecti; unde neutra ponit personam verbi compositam. Sed secunda ponit unum esse in Christo; unde esse divinae personae pertinet ad utramque naturam. Non tamen illud esse causatur ex conjunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex conjunctione componentium. Unde secundum hanc opinionem persona Christi post incarnationem potest dici aliquo modo composita, inquantum ibi salvatur aliqua conditio compositi: non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit ibi altera conditio; unde etiam non est in usu modernorum hanc opinionem tenentium, quod dicant personam compositam. Nec dicendum, quod dicatur composita secundum expositionem nominis quasi cum alio posita: quia sic prima opinio et tertia ponerent personam compositam sicut et secunda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in persona composita quamvis sint plura bona quam in persona simplici, quia est ibi bonum increatum et bonum creatum; tamen persona composita non est majus bonum quam simplex: quia bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctus ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum; unde sicut lineae additum punctum, non facit majus; ita nec bonum creatum additum in persona bono increato facit melius: vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo; unde et ipse dicitur omne bonum; unde non potest sibi fieri additio alicujus boni quod in ipso non sit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod persona non dicitur composita quasi esse suum sit ex multis constitutum (hoc enim est contra rationem aeterni), sed quia ad multa se extendit, quae assumuntur in illud esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de ratione summae simplicitatis est quod nec sit composita ex partibus nec componibilis alteri tamquam pars. Sic autem persona non est composita, quia neque est pars neque ex partibus constituta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis compositio quantum ad aliquid salvetur in incarnatione verbi, nullo tamen modo est ibi ratio partis. Divinitas enim pars esse non potest, propter imperfectionem quae est de ratione partis: humana autem natura similiter non potest esse pars, quia compartem non habet, vel etiam quia non causat esse personae quae dicitur composita. Et ideo Magister dicit in sequenti dist., quod inexplicabilis est illa compositio quae non est partium. Ratio autem dicitur a Magistris unio exigitiva: quia tot comprehenduntur in persona quot exiguntur ad opus redemptionis, ut sit Deus qui possit, et homo qui debeat satisfacere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Damascenus dicit compositam hypostasim, inquantum est ibi aliquid de ratione compositionis, non quod sit simpliciter composita quantum est ad perfectam rationem compositionis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod allegatio illa sumitur quantum ad similitudinem numeri, non quantum ad similitudinem totius et partis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod similitudo illa est quantum ad aliquid, et non quantum ad omnia, ut patet ex dictis.

RA8

Ad ultimum dicendum, quod totum, praeter hoc quod est compositum ex partibus, habet aliud de ratione sui, scilicet quod ei nihil deest eorum quae debet habere; et secundum hoc sumitur a Damasceno.

|+d6.q3 Distinctio 6, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad tertiam opinionem; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum ex anima et corpore Christi fuerit aliquid compositum; 2 utrum anima et corpus fuerint unita divinae personae accidentaliter.

|a1 Articulus 1: Utrum in Christo fuerit aliqua compositio animae et corporis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit aliqua compositio animae et corporis in Christo. Supra enim, dist. 2, probavit Magister, quod nomine humanae naturae intelligitur anima et corpus; nec ita accipitur in Christo sicut in aliis. Cum ergo in aliis hominibus accipiatur humana natura pro eo quod compositum est ex anima et corpore; videtur quod in Christo accipiatur pro partibus non compositis.

AG2

Praeterea, Damascenus dicit, quod in Domino Jesu non est communem speciem accipere. Sed ex anima et corpore unitis consurgit natura speciei. Ergo videtur quod non fuerunt ad invicem unita in Christo.

AG3

Praeterea, post ultimam compositionem non potest esse alia compositio. Sed ultima compositio in natura est animae rationalis ad corpus. Ergo si ista unio esset in Christo, non posset sequi unio ad divinam personam.

AG4

Praeterea, anima non conjungitur carni nisi ut vivificet ipsam. Sed caro poterat vivificari ex unione ad ipsam vitam, scilicet verbum. Ergo non oportuit quod carni uniretur.

SC1

Sed contra, homo univoce dicitur de Christo et aliis hominibus; alias non esset ejusdem speciei, nec per eum deberet satisfieri pro peccatis humani generis. Sed de ratione hominis, secundum quod praedicatur de aliis, est compositio animae et corporis. Ergo et in Christo fuit unio animae et carnis.

SC2

Praeterea, corpus non est animatum, nisi anima conjungatur ei quasi forma. Si ergo anima non fuisset unita corpori Christi quasi forma, fuisset corpus illud inanimatum; et ita non fuisset assumptibile.

CO

Respondeo dicendum, quod unio animae ad carnem constituit rationem hominis, et omnium partium ejus; unde remota anima, non dicitur homo nec oculus nec caro nisi aequivoce, sicut homo pictus; et ideo si tollatur unio animae Christi ad carnem ejus, sequitur quod non sit homo verus, nec caro ejus vera; quod est contra articulum fidei; et ideo haec opinio tertia non solum est falsa, sed haeretica, et in Concilio ephesino sub caelestino I Papa condemnata. Tamen ista opinio videtur ex eodem fonte processisse cum prima, scilicet ex hoc quod credebant omne compositum ex anima et corpore habere rationem hominis; et ideo, quia prima opinio posuit animam et corpus unita ad invicem, esse assumpta, coacta fuit ponere hominem esse assumptum, et Christum esse duo. Haec autem opinio, ut hoc negaret, posuit animam et corpus esse assumpta non unita.

Secunda vero utrumque evitat, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit intentio Magistri dicere, quod per humanam naturam in Christo significantur corpus et anima non unita; non enim quantum ad hoc assignat differentiam, sed quantum ad hoc quod humana natura in aliis consurgit ex omnibus quae substantialiter in ipsis sunt: in Christo autem non, sed solum ex corpore et anima.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad unionem divinitatis ad humanam naturam, ex qua non consurgit tertia natura speciei quantum ad unionem animae ad corpus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod compositio animae rationalis ad carnem est ultima in operibus naturae; sed compositio humanitatis ad personam verbi non fit operatione naturae, sed virtute divina.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum vivificat carnem Christi active, et non formaliter: et ideo requiritur anima, quae formaliter vivificet.

¶a2 Articulus 2: Utrum humana natura verbo accidentaliter uniatur.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humana natura accidentaliter verbo uniatur. Ad Philip. 2, 7: habitus inventus ut homo. Ergo cum habitus sit genus accidentis, videtur quod Deus fuerit homo accidentaliter.

AG2

Praeterea, omne quod advenit post esse completum, est accidens. Sed humana natura advenit filio Dei post esse completum ipsius. Ergo advenit ei accidentaliter.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum, in subjecto dicitur esse quod est in aliquo non sicut pars. Sed humanitas in Christo non est sicut pars, ut dictum est. Ergo est in eo sicut in subjecto. Sed in subjecto esse est proprium accidentis. Ergo unitur verbo accidentaliter.

AG4

Praeterea, accidens est quod adest et abest praeter subjecti corruptionem. Sed humana natura hoc modo se habet ad personam filii Dei. Ergo unitur ei accidentaliter.

SC1

Sed contra est decretalis Alexandri Papae: cum (inquit) Christus sit perfectus Deus et perfectus homo; qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus, secundum quod homo, non est aliquid? sed praedicatum accidentale non praedicat aliquid, sed aequaliter se habens. Ergo homo non est praedicatum accidentale.

SC2

Praeterea, Aristoteles in 1 physic., dicit: quod vere est, idest substantia, fit accidens nulli. Sed humanitas est substantia. Ergo non potest dici accidens alicui.

SC3

Praeterea, si est accidens, oportet quod alicui accidat. Non homini, quia per se convenit ei humanitas.

Ergo accidit filio Dei; quod est contra boetium, qui dicit, quod in Deo non est aliquod accidens.

CO

Respondeo dicendum, quod quamvis hoc quod est accidens in se, possit esse aliquo modo substantia alicui, ut color albedini; tamen quod est in se substantia, non potest esse accidens alicujus, quamvis conjunctio unius substantiae ad alteram possit esse accidens, ut sic una substantia alteri accidentaliter advenire dicatur, sicut vestis homini.

Sed hoc non potest esse nisi dupliciter: vel quod jungatur ei secundum contactum, sicut vestis homini, vel sicut dolium vino; aut sicut mobile motori, sicut Angelus jungitur corpori quod assumit.

Et cum contactus non sit nisi corporum, oportet dicere, quod humana natura non potest advenire divinae personae nisi sicut mobile motori, ut dicatur Christus hoc modo assumpsisse naturam humanam, sicut Angelus assumit corpus, ut oculis mortalium videatur, sicut dicitur in littera; et sic spiritus sanctus visus est in columba.

Haec autem assumptio non vere facit praedicari assumptum de assumente, nec proprietates assumpti vere transfert in assumentem: non enim Angelus assumens corpus ad hominis similitudinem, vere est homo, nec vere habet aliquas proprietates hominis; neque spiritus sanctus potest dici minor seipso propter speciem columbae in qua apparuit, ut dicit Augustinus.

Unde patet quod haec opinio non potest dicere, quod filius Dei vere sit homo, vel vere sit passus: et ideo cum neget veritatem articulorum, condemnata est quasi haeretica. Tamen etiam quantum ad hanc positionem procedit ab eodem fonte cum prima, scilicet ex hoc quod humana natura non assumeretur ad esse divinae personae. Unde prima opinio ponebat, quod assumptum habebat esse per se, in quo subsistebat; haec autem tertia opinio ponit, quod non subsistit assumptum, neque persona in eo, sed est esse accidentale superadditum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura in Christo habet aliquam similitudinem cum accidente, et praecipue cum habitu, quantum ad tria.

Primo, quia advenit personae divinae post esse completum, sicut habitus, et omnia alia accidentia. Secundo, quia est in se substantia, et advenit alteri, sicut vestis homini. Tertio, quia melioratur ex unione ad verbum, et non mutat verbum; sicut vestis formatur secundum formam vestientis, et non mutat vestientem. Unde antiqui dixerunt, quod vergit in accidens; et quidam propter hoc addiderunt, quod degenerat in accidens: quod tamen non ita proprie dicitur; quia natura humana in Christo non degenerat, immo magis nobilitatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis adveniat post esse completum, non tamen est accidentaliter adveniens: quia trahitur ad unionem in illo esse, sicut corpus adveniet animae in resurrectione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non proprie possit dici pars, tamen aliquid habet de ratione partis; quod non habet accidens, ut patet ex dictis.

RA4

Ad quartum dicendum sicut ad secundum.

EX

Quaeritur, an his locutionibus, Deus factus est homo etc.... Dicatur Deus factus esse aliquid.

Hic ponit tres quaestiones. Prima est, utrum homo aliquid praedicet de Christo. Et secundum primam et secundam opinionem praedicat aliquid, quia de eo praedicatur in quid, quia est unio substantialis; secundum vero tertiam opinionem non praedicat aliquid, sed aliquo modo se habens. Secundam quaestionem ponit ibi: et an ita conveniat dici: utrum homo factus sit Deus, sicut Deus factus est homo: quod prima opinio concedit; secunda et tertia non, proprie loquendo, ut in sequenti dist. Patebit.

Tertia quaestio est: si per huiusmodi locutiones non dicitur Deus factus aliquid, quis erit in his intellectus? et hanc ponit ibi: et si ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, quae sit intelligentia harum locutionum, et similia.

Alii enim dicunt, in ipsa verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum. Hic ponit positiones primae opinionis, non omnes, sed quae sufficiunt ad intellectum ejus: et prima positio est radix opinionis, scilicet quod anima et corpus assumuntur unita (quod est contra tertiam), non solum ad constituendam humanitatem, sed etiam hominem (quod est contra secundam), et hoc est quod dicit: hominem quemdam; et quod ista unio animae ad carnem, ex qua constituitur homo, praecedit unionem ad verbum secundum intellectum; et hoc est quod dicit: et ille homo coepit esse Deus; non autem tempore; et hoc est quod dicit: in ipsa verbi incarnatione.

Secundam positionem ponit ibi: concedunt etiam hominem illum assumptum a verbo, et unitum verbo; et hoc est quod homo est assumptus, et quod assumens est assumptum, quod notatur in hoc quod dicit: tamen esse verbum; et quod per assumptionem Deus factus est homo; unde dicit: et ea ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem. Tertia est quod homo factus est Deus, et e converso, ibi: unde vere dicitur: Deus factus est homo, et homo factus est Deus. Quarta est quod homo dicit compositum ex duabus substantiis, ibi: cumque dicant illum hominem ex anima rationali et humana carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum.

Et ne de suo tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis. Hic inducuntur auctoritates ad probandum primam opinionem.

Et sciendum, quod quatuor probant per praedictas auctoritates. Primum est, quod Christus est duo; quod probant per primam auctoritatem, quae incipit ibi: cum legitur, ex illo verbo, utrumque simul unam personam. Item per secundam, quae incipit, ibi, Jesus Christus, ex illo verbo, utraque substantia, scilicet divina et humana, filius est unicus Dei patris omnipotentis, ex illo, aliud propter verbum, et aliud propter hominem. Item per quartam, quae incipit ibi: agnoscamus geminam substantiam, ex illo verbo, utrumque autem simul, non duo, sed unus est Christus. Quod autem dicitur, utrumque Christus, intelligendum est non proprie dici, sed materialiter; sicut paries et tectum dicitur domus. Quod vero dicit, aliud et aliud, intelligendum est, alterius et alterius naturae. Secundum quod probant, est quod homo factus est Deus: et hoc probant per tertiam auctoritatem, quae incipit ibi: quid natura humana in Christo homine meruit? ex illo verbo, quibus mereretur iste homo una fieri persona cum Deo. Item ex quinta, quae incipit ibi: ille homo, ut a verbo patri coaeterno in unitatem personae assumptus filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? ex illo verbo, ex quo ille homo esse cepit. Item ex sexta, quae incipit ibi: homo quicumque, ex illo verbo, homo ille ab initio factus est Christus. Item ex septima, quae incipit ibi, gratia Dei nobis in homine Christo commendatur, ex illo verbo, una cum illo persona filius Dei fieret; quod qualiter intelligendum sit, in sequenti dist. Dicitur. Tertium est, quod homo sit assumptus; et hoc probant per auctoritatem quintam, quae incipit ibi: ille homo ut a verbo patri coaeterno in unitatem personae assumptus, filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? quae expresse hoc dicit: et hoc in praecedenti dist. Solutum est: quia homo dicitur assumptus, idest natura hominis.

Quartum quod probant, est quod homo constat ex duabus substantiis, per octavam auctoritatem, quae incipit ibi: Christum non ambigimus esse Deum verbum; quae expresse hoc dicit; sed Hilarius loquitur quantum ad formam significatam, non quantum ad suppositum.

Sunt autem alii. In hoc capite ponit positiones secundae opinionis. Ponit ergo duas positiones ejus, in quibus tota consistit: prima est, quod assumptum est compositum ex anima et corpore per modum naturae humanae, quod patet ex hoc quod humanam naturam, ex qua, et divina dicit Christum constare, statim exponit per animam et corpus, ex quibus non constat natura humana, nisi secundum quod sunt conjuncta ad invicem; et quod hoc compositum sit homo, habet ex unione ad divinam personam; unde dicit, quod homo ille non tantum constat ex anima et corpore, sed ex his et divinitate.

Quod autem dicit: in parte consentiunt, intendit quantum ad hoc quod utraque ponit quod homo praedicat de Christo quid, et quod anima et corpus sint unita ad invicem. Secunda positio est, quod persona verbi ante incarnationem fuit simplex, sed post est composita. Et post hoc removet duo inconvenientia quae videntur sequi: primum est quod persona verbi sit alia quam primo: quod removet ibi: nec est ideo alia persona quam prius; secundum quod persona sit facta: quod removet ibi: nec tamen persona illa debet dici facta persona.

De hoc Augustinus in Lib. Sententiarum prosperi ait. Hic ponit auctoritates probantes secundam opinionem; et probant duo: scilicet quod est una hypostasis, et quod persona post incarnationem est composita, quod satis patet in littera.

Sunt etiam alii qui in incarnatione verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam aliquam substantiam, ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur. Hic ponit positiones tertiae opinionis; et ponit quatuor, in quibus tota consistit: prima est, quod ex anima et corpore non sit aliquid unum; et hoc ponitur statim in principio; secunda, quod haec duo adveniunt divinae personae accidentaliter, sicut indumentum; et hoc ibi: sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, verbi personae vel naturae unita esse ajunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus, aliqua substantia vel persona fieret. Et deinde removet duo inconvenientia.

Unum quod sequitur ex prima positione, scilicet quod Deus non sit verus homo; et hoc ibi: qui ideo dicitur verus factus homo, quia veritatem carnis et animae accepit. Sed constat quod non potest evitare: quia remota unione animae ad corpus, non invenitur veritas carnis; et praeterea adhuc si sit vera caro et vera anima, non erit verus homo, nisi sint unita. Secundum est quod sequitur ex secunda positione, scilicet, quod si anima et corpus advenerint accidentaliter, non pertineant ad singularitatem divinae personae; quod removet ibi: quae duo etiam in singularitatem vel unitatem suae personae accepisse legitur. Patet etiam quod non potest hoc inconveniens evitare: quia non sequitur: si non addit ad numerum personarum, ergo pertinet ad singularitatem divinae personae: sicut etiam columba in qua spiritus sanctus apparuit, non auget numerum personarum, non tamen pertinet ad singularitatem personae spiritus sancti. Tertia positio est, quod persona verbi est simplex post incarnationem sicut ante; in quo convenit cum prima; et hoc ibi: et quia ipsa persona verbi quae prius erat sine indumento, assumptione indumenti non est divisa, vel mutata.

Quarta, quod homo de Deo non praedicat quid sed habitum; et hoc ibi: qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt; et hoc probat ad inconveniens ducendo, ibi: nam si essentialiter, inquirunt illi, Deus esset homo, vel homo esse Deus intelligeretur; tunc si Deus assumpsisset hominem in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset et e converso; quod tamen patet non esse inconveniens.

Ne autem et isti de suo sensu influere videantur, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant. Hic ponit auctoritates probantes hanc tertiam opinionem: primum quod probant, est quod persona ista non fuit mutata per incarnationem, et quod humana natura non auget numerum personarum; et hoc per primam auctoritatem. Sed hoc non est contra secundam opinionem, quae quamvis ponat personam compositam, non tamen mutatam: nec sufficit ad probandum quod anima et corpus non pertineant ad singularitatem divinae personae, quia non est auctus numerus personarum. Secundum quod probant est, quod homo dicitur de Deo secundum habitum; et hoc per secundam auctoritatem, ibi: multis modis habitum dicimus, quae expresse dicere hoc videtur. Item per tertiam, quae incipit ibi: si quaeritur ipsa incarnatio quomodo facta sit, ipsum verbum Dei dico carnem factum, ex illo verbo, indutum. Item ex quinta, sexta, et septima, quae Deum dicunt suscepisse hominem, aut humanam naturam, ut visibilis esset. Sed non oportet quod omne quod suscipitur, sit accidens.

Item ex ultima, quae incipit ibi: quomodo Dei filius ex maria est? ex illo verbo: non fuit habitus ille tantum hominis; idest puri hominis, sed ut hominis: quia purus homo videbatur propter habitum.

Sed omnia haec per similitudinem dicuntur, et non per proprietatem, sicut ex praedictis patet.

Tertium est, quod Christus dicatur homo, quia habuit corpus et animam sibi unita, ex quarta auctoritate, quae incipit ibi: Dei filius, cum sit Deus aeternus et verus, pro nobis factus est homo verus et plenus, ex illo verbo: in eo vero plenus. Sed haec auctoritas non negat unionem animae et corporis, immo magis ponit, per hoc quod dicit veram naturam: non enim est natura humana nisi ex compositione animae et corporis.

|+d7.q1 Distinctio 7, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam distinxit Magister tres opiniones circa modum unionis, hic secundum eas ostendit qualiter locutiones quibus unio significatur, sunt intelligendae; et dividitur in duas partes: in prima exponit eas secundum singulas opiniones; in secunda relinquit auditori iudicium de dictis opinionibus, ibi: satis diligenter juxta diversorum sententias supra positam absque assertione et praepudicio tractavimus quaestionem. Prima dividitur in tres partes: in prima exponit dictas locutiones secundum primam opinionem; in secunda secundum secundam, ibi: in secunda vero sententia hujus distinctionis talis videtur ratio; in tertia secundum tertiam, ibi: in hac igitur sententia sic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit. Circa primum duo facit: primo exponit propositiones dictas secundum primam opinionem; secundo objicit contra, ibi: huic autem sententiae opponitur. Exponit autem illas propositiones in prima parte, in quibus fit mutua praedicatio Dei et hominis mediante hoc participio factus, quas primo exponit; et illas in quibus fit praedicatio mediante hoc participio praedestinus, quas secundo exponit, ibi: et hoc gratia non natura. Objectionis autem solutionem ponit ibi: quod et illi concedunt.

In secunda vero sententia hujus distinctionis talis videtur ratio. Hic exponit eas quae sunt secundum secundam opinionem: et primo exponit propositiones; secundo solvit quae videntur esse contra hanc opinionem, ibi: determinant etiam auctoritates quae primae conveniunt sententiae, et huic videntur contradicere.

Circa primum tria facit: primo exponit illas in quibus fit praedicatio mediante hoc participio factus; secundo illas in quibus fit mediante hoc verbo est, ibi: variatur autem intelligentia; tertio illas in quibus fit praedicatio mediante hoc participio praedestinus, ibi: isti dicunt Christum praedestinum esse.

Determinant etiam auctoritates quae primae conveniunt sententiae, et huic videntur contradicere.

Hic solvit tria quae videntur esse contra hanc secundam opinionem; et tria facit circa hoc: primo solvit auctoritates quae videntur probare quod homo sit assumptus; secundo illas quae videntur probare quod Christus sit duo, ibi: sed his videntur adversari quae subditis continentur capitulis; tertio illas, quae probant quod persona non sit composita, ibi: est autem et aliud quod huic sententiae plurimum videtur obviare. Secunda pars dividitur in duas partes: in prima solvit auctoritates quae dicunt Christum esse aliud et aliud, ex quo sequitur ipsum esse duo; in secunda solvit illas quae dicunt Christum esse duo, vel utrumque duorum esse Christum, ibi: quod etiam dictum est, utrumque est Christus, et una persona, movere potest lectorem.

Circa primum tria facit: primo objicit; secundo solvit, ibi: haec autem in hunc modum determinant; tertio solutionem confirmat, ibi: aperte enim Hilarius ait, et similiter dividitur pars secunda: quia primo objicit; secundo solvit, ibi: sed haec omnia ex tali sensu dicta fore tradunt; tertio solutionem confirmat, ibi: quia, ut ait Hieronymus, verbum est Deus, non caro assumpta.

Est autem et aliud quod huic sententiae plurimum videtur obviare. Hic objicit contra positionem personae: et primo objicit; secundo solvit, ibi: ad quod etiam illi dicunt.

In hac igitur sententia sic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit. Hic exponit dictas propositiones secundum tertiam opinionem; et dividitur in duas partes: in prima exponit propositiones; in secunda infert corollarium ex dictis, ibi: et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio; ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. Circa primum tria facit: primo exponit qualiter dicatur Deus factus homo; secundo quomodo dicatur Christus praedestinus, ibi: secundum istos dicitur Christus, secundum quod homo, praedestinus esse filius Dei; tertio quomodo dicatur minor seipso, ibi: hi etiam cum dicitur Christus minor patre, secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum.

Et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio; ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. Hic concludit ex dictis quod homo potest denominative praedicari de Deo ut dicatur Deus humanatus, non autem Deus de homine; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non potest dici homo deificatus; secundo quod non potest dici homo dominicus, ibi: et licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus.

Hic est quaestio de locutionibus experimentibus unionem: et primo quaeritur de locutionibus experimentibus unionem per hoc verbum est simpliciter; secundo de his quae expriment unionem cum hoc participio factus; tertio de illis quae expriment unionem cum hoc participio praedestinus.

Circa primum quaeruntur duo: 1 de hac: Deus est homo, et e converso; 2 de hac: Christus est homo dominicus.

|a1 Articulus 1: Utrum haec sit vera, Deus est homo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, Deus est homo. Magis enim conveniunt quae uniuntur in personam et naturam unam, quam ea quae uniuntur in personam, et non in naturam unam. Sed anima et corpus uniuntur in naturam et personam unam; Deus autem et homo in personam, et non in naturam.

Cum ergo anima non possit praedicari de corpore, nec e converso, videtur quod Deus non possit praedicari de homine, nec e converso.

AG2

Praeterea, major est unitas trium personarum in natura divina quam unitas duarum naturarum in persona Christi. Sed una persona non praedicatur de alia. Ergo nec homo praedicatur de Deo, nec e converso.

AG3

Praeterea, nihil praedicatur univoce de creatore et creatura. Sed homo univoce praedicatur in Christo et in nobis. Ergo non praedicatur de Deo.

AG4

Praeterea, quidquid praedicatur de Deo, aut est absolutum, aut relativum. Sed homo non est relativum, quia non dicitur ad aliquid; et praeterea praedicat aliquid secundum duas opiniones: quod non convenit relativis, quae, secundum Augustinum non praedicant aliquid, sed ad aliquid: nec potest praedicari de Deo tamquam absolutum; quia absoluta quae veniunt in divinam praedicationem dicuntur de tribus personis; quod non est de hoc nomine homo. Ergo non possumus dicere, quod Deus sit homo.

AG5

Praeterea, quod praedicatur, aut praedicatur per se, aut per accidens. Sed homo non praedicatur per se de Deo, quia sic conveniret omni supposito divinae naturae; nec iterum praedicatur per accidens, quia Deo nihil accidit. Ergo homo nullo modo praedicatur de Deo.

AG6

Praeterea, omnis praedicatio vel est per essentiam, sicut, homo est animal; vel per inhaerentiam, sicut, homo est albus; vel per causalitatem, sicut haec: si dies est, sol lucet super terram.

Sed cum dicitur: Deus est homo, non est praedicatio per causam, ut sit sensus, Deus est causa hominis: quia sic posset dici: Deus est leo vel stella; nec est praedicatio per inhaerentiam: quia humanitas non accidentaliter inhaeret Deo, ut supra dictum est; nec per essentiam, quia alia est essentia hominis et Dei. Ergo propositio est falsa.

AG7

Praeterea, secundum artem Philosophi quatuor sunt genera praedicatorum; scilicet essentielle non conversum, ut genus; et essentielle conversum, ut definitio; accidentale non conversum, ut accidens; accidentale conversum, ut proprium. Sed nullo istorum modorum se habet homo ad Deum, ut patet per se. Ergo nullo modo potest praedicari de ipso.

AG8

Praeterea, propositio dicitur esse in materia remota, quando formae significatae sunt diversae.

Sed formae significatae per hoc nomen Deus et per hoc nomen homo, sunt diversae maxima diversitate.

Ergo haec propositio, Deus est homo, est in materia remota: ergo est falsa: quia in remota materia omnes affirmativae sunt falsae.

SC1

Sed contra, Rom. 9, 5: quorum patres ex quibus est Christus secundum carnem, qui est Deus benedictus in saecula. Sed Christus secundum carnem natus, est homo quidam. Ergo homo est Deus.

SC2

Praeterea, bernardus dicit, 5 de consid.: tantam et expressam vim unionis in se praefert illa persona qua Deus et homo unus est Christus, ut si alterum de altero praedices, non erres.

Ergo Deus est homo, et e converso.

SC3

Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed Christus est Deus, et ipsemet est homo. Ergo Deus est homo.

SC4

Praeterea, quaecumque sunt unum secundum suppositum, unum de altero praedicatur. Sed idem est suppositum Dei et hominis, ut dictum est supra.

Ergo Deus est homo.

CO

Respondeo dicendum, quod haec propositio, Deus est homo, ab omnibus conceditur, sed diversimode a diversis. Secundum enim tertiam opinionem est praedicatio per inhaerentiam, sicut cum dicitur, homo est albus: quia ponit, quod humana natura accidentaliter advenit divinae: et adhuc est valde impropria ex duabus partibus. Primo, quia partes humanae naturae vocat hominem, scilicet corpus et animam; quod improprie dicitur; non enim proprie dicitur quod partes sunt totum, sed quod totum est ex partibus: unde non proprie potest dici, quod anima et corpus sint homo. Secundo, quia si etiam proprie hoc diceretur, tamen cum haec duo secundum hanc opinionem adveniant filio Dei quasi habitus, non potest homo proprie praedicari de eo nisi denominative, sicut nec vestis de homine; sed dicitur homo vestitus. Ita etiam haec opinio dicit, quod dicitur homo, quia habet hominem, et partes humanae naturae: unde non proprie diceretur homo, sed humanatus, sicut homo vestitus non vestis dicitur. Unde est contra veritatem sacrae Scripturae, et symboli, quae Deum hominem factum dicit; et propter hoc est haeretica. Secundum vero primam opinionem, est praedicatio per identitatem, non per informationem: Deus enim supponit suppositum aeternum: quod quidem non informatur per formam significatam per hoc nomen homo, sed informatur per ipsum suppositum humanae naturae, quod est aliud a supposito divinae naturae: et quia illa supposita sunt eadem persona, ratione hujus identitatis potest fieri praedicatio de se invicem, ut sit sensus: Deus est homo; idest, ille, scilicet Christus, qui est homo; et est similis modus praedicandi, sicut cum dicitur: essentia est pater: quia essentia divina est eadem secundum rem cum

supposito quod informatur paternitate; quamvis ipsa essentia paternitate non informetur. Sed hoc non potest stare: quia hoc quod dicit, duo supposita esse eandem personam, non potest intelligi nisi duobus modis. Primo, quod ex duobus suppositis constituatur una persona; et sic neutrum illorum suppositorum esset illa persona: quia quod constituitur ex aliquibus, non praedicatur de illis, ut dictum est dist. 6, quaest. 1, art. 1: unde expositiva istius, Deus est homo, scilicet, ille qui est Deus est homo, erit falsa quantum ad utramque partem: quia neque Deus esset illa persona, nec illa persona esset Deus. Sed hoc non est intellectus ejus, quia non ponit personam compositam sed simplicem.

Alio modo potest intelligi ut suppositum divinae naturae sit illa persona simplex secundum rem, et illa persona simplex sit illud suppositum humanae naturae, quod ei advenit per assumptionem. Sed hoc est omnino impossibile, cum implicet contradictionem, scilicet quod illud quod advenit, sit distinctum in sua singularitate, et sit idem illi existenti cui advenit: idem enim est quod est secundum substantiam unum; unum autem est in se indivisum, et ab aliis divisum: unde suppositum humanae naturae, quod advenit divinae personae, esset distinctum a divina persona, inquantum est singulare, per se; et esset non distinctum, inquantum est idem ei: unde persona illa invenitur habere identitatem cum uno suppositorum, scilicet cum supposito divinae naturae, non autem cum supposito humanae naturae: et propter hoc expositiva hujus locutionis, Deus est homo, scilicet, ille qui est Deus, est homo, est falsa quantum ad alteram partem: quia ista persona non est homo, quamvis Deus sit illa persona; unde non potest eam verificare. Et ideo sola opinio secunda vera est, quae verificat eam: potest enim ponere, quod cum dicitur, Deus est homo, est praedicatio per informationem essentialem, quia ly Deus supponit suppositum personae filii; et hoc idem est suppositum humanae naturae per illam naturam informatum, secundum modum intelligendi, inquantum subsistit in ea. Unde sicut haec est vera et propria, Petrus est homo; ita et ista, Deus est homo. Est tamen in hoc differentia: quia in ista, Petrus est homo, homo praedicatur inesse subjecto ratione suppositi, et ratione formae importatae per subjectum; sed in hac, Deus est homo, praedicatum non inest subjecto ratione formae significatae per subjectum: non enim convenit ei ratione divinitatis, sed ratione suppositi. Hoc autem sufficit ad hoc quod sit vera: quia propositio non verificatur ratione formae significatae in supposito, sed ratione suppositi, sicut patet infra in respons. Ad quintum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut anima et corpus non praedicantur de se invicem; sic nec divina natura et humana. Sed Deus et homo non tantum naturam, sed etiam suppositum naturae designant: et ideo possunt praedicari de se invicem; sicut ex illa parte habens animam et habens corpus praedicantur de se invicem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc quod personae divinae sunt unum, praedicantur de se invicem: dicitur enim, quod natura patris est natura filii. Sed quia non sunt unum in persona, ideo nomina personalia de se invicem non praedicantur.

Et similiter hic, quia naturae sunt diversae et persona eadem, nomina quae significant vel supponunt personas, praedicantur de se invicem, non autem nomina quae significant naturas tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homo univoce praedicatur de Deo et aliis hominibus. Quod autem dicitur, quod nihil dicitur univoce de Deo et creaturis, intelligendum est de illis quae praedicantur de ipso inquantum est Deus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Deus est homo, ly homo quantum ad formam significatam est absolutum, sed quantum ad suppositum habet relationem implicitam: supponit enim pro persona filii Dei.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Deus est homo, Deus supponit personam filii, et significat divinitatem. Propositio autem non verificatur ratione significati, sed ratione suppositi: et cum hoc suppositum sit subsistens in humana natura, hoc nomen homo per se praedicatur de ipsa: unde secundum quod vera est, est per se praedicatio, sicut ista, Petrus est homo. Unde non sequitur quod possit praedicari de omnibus quibus inest forma significata per hoc nomen Deus; quia non est per se ex parte formae significatae; sed ex parte suppositi.

Et hoc est singulare in ista materia: quia nunquam alibi invenitur quod sit suppositum unum essentialiter in duabus naturis subsistens: et ideo non potest dici quod sit per accidens, sicut hoc album est homo; id enim quod est per se suppositum hominis non est pars significationis hujus nominis album: album enim solam qualitatem significat, cum nomen significet unum: ex albedine autem et subjecto non fit unum simpliciter: unde hoc nomen album copulat suum subjectum quasi extrinsecum. Deus autem importat suppositum divinae naturae, quod etiam idem est humanae, non quasi extrinsecum, sed sicut clausum in significatione hujus nominis homo; et ideo haec non est per accidens, Deus est homo; sed habet aliquid simile cum illis quae sunt per accidens, inquantum praedicatum non inest subjecto ratione formae importatae per subjectum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod est praedicatio per essentiam, non quod divinitas sit humanitas, sed quia suppositum divinae naturae essentialiter est suppositum humanae naturae: et hoc significat locutio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod reducitur ad praedicatum de genere, sicut ista, Petrus est homo; quia eadem est ratio veritatis in utraque.

RA8

Ad octavum dicendum, quod non est in materia remota, sed in materia naturali: quia propositio verificatur non ratione naturae, sed ratione suppositi humanae naturae. Nec est simile in hoc et in aliis: quia in aliis ad diversitatem naturarum sequitur diversitas in suppositis: unde si formae sunt diversae quae significantur per subjectum et praedicatum, supposita non possunt esse eadem.

In Christo autem sunt duae naturae et unum suppositum.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus possit dici homo dominicus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus possit dici homo dominicus. Augustinus enim dicit in Lib. 83 qq.: monendum est ut illa bona aeterna expectentur quae fuerunt in homine dominico; et loquitur de Christo. Ergo potest dici dominicus.

AG2

Praeterea, homo Christus Jesus est magis in participatione divinae bonitatis quam alii sancti.

Sed alii sancti propter participationem divinae bonitatis dicuntur dominici, ut patet per Glossam 1 Reg. 1: quis est homo, nisi homo dominicus? ergo multo magis Christus potest dici homo dominicus.

AG3

Praeterea, sicut dominicus dicitur denominative a Domino, ita divinus dicitur denominative a Deo. Sed dionysius frequenter nominat Christum divinissimum Jesum.

Ergo et potest dici ille dominicus.

AG4

Praeterea, sicut haec est vera, Deus est homo: ita haec, homo est Deus. Sed dicimus Deum humanatum.

Ergo possumus dicere hominem dominicum.

AG5

Praeterea, conditio servitutis magis exprimitur nomine servi quam nomine dominici. Sed apostolus nomen servitutis in Christo ponit philipp. 2, 7, formam servi accipiens. Ergo etiam possumus dicere eum dominicum.

SC1

Sed contra, quod praedicatur de aliquo essentialiter, non potest de eo praedicari denominative.

Sed Deus praedicatur de homine Christo essentialiter: quia haec est vera, hic homo est Deus. Ergo videtur quod non debeat praedicari denominative.

SC2

Praeterea, ad idem est auctoritas Augustini in littera posita.

CO

Respondeo dicendum, quod hoc adjectivum dominicus potest duo importare: uno modo id quod habet aliquam participationem Domini; alio modo rem quae est Domini sicut possessio; vel sicut effectus, sicut dicuntur verba dominica; vel sicut pars, sicut dicitur pes dominicus. Quantum ergo ad secundam opinionem pertinet, nullo modo ille homo potest dici homo dominicus: homo enim importat suppositum aeternum, cui essentialiter natura domini competit, non per participationem: nec est quasi possessio vel effectus vel pars Domini; sed est ipse Dominus, quia Dominus pater, Dominus filius, Dominus spiritus sanctus. Similiter etiam tertia opinio, cum ponit hominem quasi habitum Dei filio advenire, non potest ponere quod homo denominetur per Deum, sed magis Deus per hominem: quia habitus denominat habentem, et non convertitur. Tamen in quantum dominicum dicitur possessive, posset ponere quod dicitur homo dominicus, sicut dicitur vestis socratica. Sed prima opinio posset ponere quod diceretur homo dominicus etiam per participationem, in quantum hoc nomine homo non importatur suppositum aeternum secundum eos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus illud retractavit sicut in littera ponit Magister; et cum dixit, non intellexit quasi diceretur dominicus ratione suppositi, sed ratione naturae, quae fit in participatione domini, sicut et divinitatis, per hoc quod assumitur in unitatem personae filii Dei, qui est Deus et Dominus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille homo non participat, proprie loquendo, divinitatem vel dominium; sed est plene Dominus: quia homo importat suppositum aeternum, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de ipso et de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod divinum potest dici aliquid, etiam si habeat plenam divinitatis rationem (dicimus enim divinam essentiam, divinas personas); et ideo hic homo, quia est divina persona, potest etiam dici divinus. Sed dominicus non dicitur de illis qui habent plenam rationem domini: non enim dicimus dominicas personas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia natura humana in Christo habet quamdam similitudinem cum habitu, ut prius dictum est, dist. 6, quaest. 3, art. 2 ad 1; ideo ea quae pertinent ad humanam naturam, inveniuntur quandoque praedicari de Christo per modum habitus, quamvis non ita proprie; et ideo cassiodorus addit: ut ita dixerim.

Non tamen est similis ratio ex alia parte: quia divina natura non habet similitudinem cum habitu.

Vel dicendum, quod cum dicitur Deus humanatus, non sumitur humanatus in VI nominis denominativi, sed in VI participii; unde tantum valet humanatus, quantum homo factus; et hoc patet per auctoritatem Damasceni positam in littera.

RA5

Ad quintum dicendum, quod apostolus non dicit Christum, vel filium Dei, esse servum, sed quod formam servi accepit, quia humana natura Christi si separaretur, ut dicit Damascenus, subtilibus intelligentiis, a filio Dei, et serva est, et ignorans est; et ideo de natura bene potest dici hoc adjectivum dominicus, ut dicatur dominica natura.

|+d7.q2 Distinctio 7, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de locutionibus quae exprimunt unionem per hoc participium factus; et quaeruntur duo: 1 utrum Deus factus sit homo; 2 utrum homo factus sit Deus.

|a1 Articulus 1: Utrum haec sit vera, Deus factus est homo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod haec sit falsa: Deus factus est homo. Mutari enim genus est ad fieri. Sed Deus nullo modo potest dici mutatus. Ergo non potest dici factus aliquid.

AG2

Praeterea, factum esse, terminus est fieri, quod significatur esse circa id quod factum dicitur.

Sed circa Deum, qui dicitur factus homo, non potest poni aliquod fieri; suppositum enim factionis esse non potest. Ergo haec est falsa: Deus factus est homo.

AG3

Praeterea, terminus factionis est perfectio ejus quod fit, quia est finis factionis. Sed cum dicitur: Deus factus est homo, terminus factionis importatae per participium est homo. Ergo significatur quod esse hominem sit perfectio Dei, qui factus homo dicitur. Hoc autem est impossibile. Ergo haec est falsa: Deus factus est homo.

AG4

Praeterea, in hoc nomine homo non possunt intelligi nisi duo, scilicet suppositum naturae, et natura humana. Sed dicta propositio non potest verificari ratione naturae, quia Deus nunquam fuit neque est natura humana; similiter nec ex parte suppositi; quia hoc nomen homo, secundum quod de Christo praedicatur, non importat nisi suppositum aeternum filii; et semper verum fuit dicere, quod Deus est persona filii. Ergo nullo modo praedicta locutio verificari potest.

AG5

Praeterea, homo non est conditio diminuens de ratione factionis. Ergo si Deus factus est homo, possum inferre quod Deus sit factus. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

SC1

Sed contra, joan. 1, 14: verbum caro factum est. Verbum autem Deus est. Ergo Deus factus est caro, idest homo.

SC2

Praeterea, in symbolo nicaeno dicitur de filio, quod est Deus de Deo, et quod homo factus est. Ergo Deus factus est homo.

SC3

Praeterea, omne quod est et non fuit prius, dicitur esse factum. Sed haec est vera, Deus est homo, ut supra dictum est, et non fuit semper vera.

Ergo Deus factus est homo.

CO

Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus factus est homo, hoc participium factus tripliciter potest se habere in ista locutione. Uno modo, ut feratur ad totam propositionem, ut sit sensus: factum est quod Deus est homo; et sic est vera: quamvis hic intellectus non possit haberi secundum proprietatem locutionis: tum quia non est de illis quae habent determinare compositionem, sicut necessarium et contingens; tum etiam quia, cum sit adjectivum masculini generis, requirit substantivum. Secundo, dictum participium potest determinare alterum extremum compositionis absolute; et sic, sive determinet praedicatum sive subjectum, locutio est falsa. Omnis enim determinatio potest praedicari de determinato.

Haec autem falsa est, Deus factus est: et similiter illa: ille homo factus est, demonstrato Christo, nisi aliud addatur: quia supponit suppositum aeternum secundum secundam opinionem. Tertio modo dictum participium potest determinare subjectum in comparatione ad praedicatum; et sic locutio vera est secundum omnes opiniones. Et non obstat quod videtur ponere fieri circa Deum: quia hoc fieri quod participium importat, non est nisi fieri rationis: dictum est enim supra, quod unio qua Deus dicitur esse homo, est quidem secundum rem in humana natura, sed secundum rationem in Deo, sicut sunt aliae relationes quae ex tempore de Deo dicuntur. Et quia non dicitur factus homo nisi secundum quod relatio unionis de novo advenit ei postquam non fuit; ideo, sicut relatio illa non ponit aliquam rem novam in Deo, sed dicitur secundum rationem tantum intelligentis; ita etiam et factus non importat circa Deum nisi fieri rationis, sicut etiam cum dicitur Psal. 89, 1: Domine refugium factus es nobis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mutari proprie dicitur per remotionem a termino a quo; fieri autem per accessum ad terminum. Quia igitur nihil remotum est a Deo neque secundum rem neque secundum rationem; aliquid autem advenit ei secundum rationem, etsi non secundum rem; ideo potest dici fieri sed non mutari; sicut etiam sciens quando considerat, non mutatur, proprie loquendo, sed perficitur, ut dicit Philosophus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud fieri est tantum rationis; et ideo non est inconueniens quod circa Deum ponatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit quando est fieri reale; tunc enim oportet quod aliquid realiter adveniat; et hoc aliquo modo est perfectio ejus cui advenit. Sic autem non est in proposito, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dicta locutio verificatur ratione utriusque simul, scilicet suppositi et naturae: quamvis enim suppositum illud semper fuerit, non tamen semper fuit suppositum humanae naturae, secundum quod significatur hoc nomine homo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod humana natura habet similitudinem cum accidente in Christo, in quantum advenit divinae naturae post esse completum.

Non enim sequitur: Petrus est factus albus; ergo est factus; quia album dimittit de ratione facti simpliciter: quod enim factum est, nunc est, et prius non fuit: non autem sequitur, si prius non fuit albus, quod non fuerit simpliciter: quia album advenit post completum esse: et ita non sequitur: Deus factus est homo; ergo Deus est factus simpliciter.

¶a2 Articulus 2: Utrum haec sit vera, homo factus est Deus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod haec non sit vera: homo factus est Deus. Dicit enim Damascenus, et habetur in littera, quod non dicimus hominem deificatum. Sed idem est dicere hominem deificatum et factum Deum. Ergo homo non est factus Deus.

AG2

Praeterea, cum dicitur: homo factus est Deus, aut homo tenetur pro natura, aut pro persona. Si pro natura, natura autem humana non est facta Deus, quia nunquam est nec fuit Deus; ergo est falsa. Si pro persona, persona autem filii Dei fuit semper Deus: ergo nullo modo haec est vera: homo factus est Deus.

AG3

Praeterea, secundum Damascenum, homo et Deus communicant sibi idiomata, ut quidquid dicitur de homine, possit dici de filio Dei. Sed haec est falsa: filius Dei est factus Deus.

Ergo haec est falsa: homo factus est Deus.

AG4

Praeterea, quia Deus factus est homo, possum arguere, quod Deus est homo recens. Si ergo homo factus est Deus, homo erit recens Deus: quod est contra psalm. 80, 10: non erit in te Deus recens.

AG5

Praeterea, quod dicitur fieri aliquid, praesupponitur secundum intellectum ad hoc quod fieri dicitur. Sed Christus non prius intelligitur homo quam Deus. Ergo non potest dici, quod homo factus sit Deus.

AG6

Sed contra, Augustinus: talis fuit unio quae hominem faceret Deum, et Deum hominem.

AG7

Praeterea, homo est Deus, et non semper fuit Deus. Ergo factus est Deus.

AG8

Praeterea, factio quae importatur per participium, secundum rem non ponitur in Deo, sed in humana natura. Sed homo significat humanam naturam. Cum ergo hoc participium ponat rem suam circa subjectum in comparatione ad praedicatum, videtur quod magis sit haec vera: homo factus est Deus, quam haec: Deus factus est homo.

CO

Respondeo dicendum, quod haec propositio similiter tripliciter potest accipi sicut praecedens.

Et in primo sensu est vera, sicut et prima, et eadem ratione: sicut enim factum est ut Deus sit homo, ita factum est ut homo sit Deus. In secundo vero sensu est falsa, sicut et prima, et eadem ratione: quia iidem sunt termini, sed conversim positi. In tertio autem sensu, secundum quod determinat subjectum in comparatione ad praedicatum, diversimode iudicatur a diversis opinionibus.

Prima enim opinio, quia ponit quod homo supponit suppositum creatum, dicit quod haec est vera, sicut et prima: quia sicut persona divina non semper fuit illud suppositum, et modo est illud suppositum; ita illud suppositum non semper fuit persona divina, et modo est. Secunda autem opinio et tertia ponunt, quod homo, prout de Christo praedicatur, non habet aliquod aliud suppositum quam suppositum aeternum: sed secunda dicit, quod homo supponit suppositum aeternum; tertia autem, quod homo copulat ipsum, sicut termini accidentales: et quia illud suppositum nunquam non fuit Deus, ideo haec est falsa secundum hoc, homo factus est Deus: concedunt tamen eam in primo sensu, qui non est proprius sensus ejus. Ideo secundum has opiniones magis est falsa quam alia: secundum autem primam simpliciter est vera. Quia tamen aliquo modo conceditur, respondendum est ad utrasque objectiones.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur secundum proprietatem propositionis, et sic est falsa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prima opinio diceret, quod teneretur pro supposito, non pro persona; aliae vero duae dicerent, quod teneretur pro persona; quam tamen non determinat participium, sed totam locutionem: quia factum est ut persona divina in humanitate existens etiam esset Deus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de illis quae conveniunt naturae secundum se, et non habent repugnantiam ad alteram naturam.

Quod autem dicitur factus Deus, non convenit naturae secundum se, sed ratione unionis; unde non sequitur: homo factus est Deus: ergo filius Dei factus est Deus; sicut non sequitur: homo unitus est Deo; ergo Deus unitus est Deo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non sequitur ex virtute locutionis. Deus factus est homo: ergo est homo recens: quia si homo assumptus secundum primam opinionem, vel humana natura, ab aeterno fuisset, nihilominus diceretur: Deus factus est homo.

Unde, sicut in littera dicitur, non sequitur quod sit Deus recens; sed quod Deus sit recenter, idest de novo: et hoc non est inconveniens secundum primam opinionem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quantum ad tertium intellectum propositionis praedictae, procedit illud argumentum: unde prima opinio, quae secundum illum intellectum concedit propositionem, dicit, quod homo praeintelligitur ad unionem, ut dictum est dist. 6, in princ.: secundum autem primum sensum, in quo concedit eam secunda opinio et tertia, non sequitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dictum Augustini intelligendum est secundum primum modum: quia illa unio fecit ut Deus esset homo, et e converso.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, homo non semper fuit Deus, negatio potest negare totam propositionem, ut sit sensus: homo non semper fuit Deus, idest, non semper fuit verum dicere, quod homo sit Deus: et secundum hoc sequitur veritas hujus propositionis secundum primum sensum, scilicet factum est ut homo esset Deus. Vel potest negare praedicatum a subjecto, et sic falsa est; quia in propositione illa subjicitur suppositum aeternum, quod semper fuit Deus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod factio ponitur secundum rem circa naturam humanam: sed hoc nomen homo non supponit naturam humanam, sed suppositum aeternum; circa quod non ponitur factio secundum rem, sed secundum rationem tantum; non respectu Dei, quia semper ei inluit, sed respectu hominis; et ideo semper dicitur: Deus factus est homo; sed non convertitur.

|+d7.q3 Distinctio 7, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de locutionibus exprimentibus unionem cum hoc participio praedestinatus; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum hic homo sit praedestinatus esse filius Dei; 2 utrum filius Dei sit praedestinatus.

¶a1 Articulus 1: Utrum homo Christus sit praedestinatus filius Dei.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo Christus non sit praedestinatus esse filius Dei. Quia sicut illud quod semper fuit, non fit, ita id quod semper fuit, non praedestinatur, quia praedestinatio importat antecessorem. Sed homo Christus supponit suppositum aeternum, quod semper fuit filius Dei.

Ergo sicut ratione ista non potest dici quod homo sit factus Deus; ita non potest dici quod sit praedestinatus filius Dei.

AG2

Praeterea, homo non importat nisi humanam naturam et suppositum aeternum. Sed humana natura non est praedestinata esse filius, quia nunquam fuit nec est nec erit filius Dei: similiter haec est falsa: divina persona, quae est suppositum aeternum, est praedestinata esse filius Dei: quia naturaliter et ab aeterno hoc habet. Ergo et haec est falsa: hic homo est praedestinatus filius Dei.

AG3

Praeterea, praedestinatio praecedit illud respectu cuius est. Sed aeternum non praeceditur ab aliquo. Ergo non potest esse praedestinatio respectu aeterni. Sed filius Dei est aeternus. Ergo homo non potest esse praedestinatus filius Dei.

AG4

Praeterea, quidquid est praedestinatum, ab aeterno fuit praedestinatum. Si ergo iste homo est praedestinatus esse filius Dei, vel Christus, secundum quod homo; oportet quod ab aeterno homo fuerit praedestinatus. Ergo ab aeterno fuit homo: praedestinatus enim est participium praeteriti temporis; et hujusmodi participia vel verba restringunt nomen substantivum sibi adjunctum ad supponendum pro praeteritis.

AG5

Praeterea, praedestinatio etiam secundum nomen importat directionem in finem. Sed non potest aliquid dirigi in finem nisi ad minus secundum intellectum sit ante finem illum. Cum igitur secundum secundam opinionem, etiam secundum intellectum, Christus non prius intelligatur homo quam filius Dei; videtur quod ille homo non possit dici praedestinatus esse filius Dei.

SC1

Sed contra, Rom. 1, 4: qui praedestinatus est filius Dei in virtute.

SC2

Praeterea, Christus est filius Dei per gratiam unionis, et hoc est praevisum ab aeterno, et a Deo propositum. Ergo Christus est praedestinatus esse filius Dei.

CO

Respondeo dicendum, quod praedestinatio proprie accepta tria importat ex parte eius qui dicitur praedestinari. Unum est quod hoc ad quod praedestinari dicitur, aliquando sibi conveniat; secundum autem est quod conveniat sibi per gratiam; tertium vero est quod sequatur praedestinationem: ex hoc enim dicitur praedestinatus quod est praevisum et praedeterminatum habiturus aliquid per gratiam. Quantum ad primum ergo horum, manifeste in Christo praedestinatio supposito convenit: quia hic homo est filius Dei; sed hoc non invenitur in natura humana, quae nunquam fuit nec est nec erit filius Dei: unde non proprie potest dici esse praedestinatus filius Dei, sed ut assumatur a filio Dei: hoc enim sibi convenit. Secundum autem invenitur in Christo secundum secundam opinionem et tertiam, non ratione suppositi, quod naturaliter est filius Dei, sed ratione naturae assumptae, quae per gratiam unionis unitur filio Dei: ex qua unione contingit hanc esse veram, homo est filius Dei. Sed secundum primam opinionem, etiam ratione suppositi: quia hoc quod supponitur per hoc nomen homo, non habet per naturam quod sit filius Dei, sed per gratiam unionis, quia non est suppositum aeternum. Similiter etiam tertium quantum ad primam opinionem convenit homini ratione suppositi humanae naturae, quod quidem non fuit semper filius Dei; secundum autem secundam et tertiam opinionem non convenit homini ratione suppositi, sed ratione naturae: quia suppositum illud semper fuit filius Dei, sed non semper in humanitate existens fuit. Unde quantum ad duas ultimas condiciones magis propria est praedicta locutio secundum primam opinionem quam secundum alias, sed quantum ad primam conditionem est propria secundum alias, non autem secundum primam, secundum quam, ut praedictum est, quaest. 1, art. 1, non potest homo proprie praedicari de Deo, vel e converso.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diversa consideratio nihil variat eorum quae sunt in re, variat autem ea quae pertinent ad actum animae.

Hoc autem participium factus imponitur ab actu qui est in re. Ergo cum supposito aeterno secundum se non conveniat quod sit factus Deus, neque conveniet ei secundum quod consideratur subsistens in humana natura. Praedestinatus autem est participium quod imponitur ab actu animae, scilicet praevidere, vel praeordinare: et ideo quamvis supposito aeterno non conveniat secundum se praedestinari esse filium Dei, convenit tamen sibi secundum quod est humanae naturae suppositum; sicut si homo fiat albus, haec est falsa, homo albus incipit esse homo; sed haec potest esse vera, homo albus incipit cogitari quod sit homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, praedestinatio non est naturae, neque personae secundum se, sed personae ratione naturae assumptae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis filius Dei sit aeternus, tamen unio ad filium Dei non est aeterna: et secundum hoc potest homo praedestinari esse filius Dei, sicut Petrus praedestinatur ut jungatur Deo aeterno per gratiam vel gloriam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duplici ratione hoc participium praedestinatus non cogit hominem stare pro praeterito. Primo, quia licet secundum vocem sit praeteriti temporis, tamen includit participium futuri temporis: praedestinatus enim idem est quod praescitus habiturus aliquid per gratiam.

Secundo, quia pertinet ad actum animae, et ex hoc habet vim ampliandi ad quodlibet temporis; sicut cum dicitur, homo laudatur, potest intelligi de praesenti, praeterito, vel futuro: actus enim animae se extendit etiam ad ea quae non sunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet homo non praecognoscatur ad filium Dei ratione suppositi, tamen praecognoscitur ratione naturae.

¶2 Articulus 2: Utrum filius Dei sit praedestinatus esse homo.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod filius Dei non sit praedestinatus esse homo. Praedestinatio enim praecedit praedestinatum. Sed filium Dei nihil praecedit. Ergo ipse non est praedestinatus esse homo.

AG2

Praeterea, homo non dicitur aequivoce de filio Dei et Petro. Sed Petrus non est praedestinatus esse homo. Ergo nec filius Dei.

AG3

Praeterea, hoc dicitur alicui praedestinari quod convenit ei per gratiam. Sed non est gratia filio Dei quod sit homo. Ergo filius Dei non est praedestinatus esse homo.

SC1

Sed contra, omne quod est praevisum et ordinatum ab aeterno est praedestinatum. Sed filius Dei ab aeterno praevisus est esse filius hominis.

Ergo est praedestinatus esse filius hominis.

CO

Respondeo, ad primam quaestionem dicendum, quod praedestinatio importat ordinem ad finem (quia praedestinare est mittere vel ordinare in aliquid); unde quando simpliciter ponitur, intelligitur praeordinatio ad finem ultimum, qui est in conjunctione ad Deum per gratiam vel gloriam, vel unionem in persona: sed quando additur ei aliquid, tunc importat praeordinationem tantum in illud quod ei adjungitur; et per hunc modum conceditur quod filius Dei est praedestinatus esse homo, quia hoc ab aeterno praeordinatum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praedestinatio non importat antecessionem ad praedestinatum simpliciter, sed in comparatione ad illud quod sibi praedestinari dicitur. Quamvis autem filius Dei sit ab aeterno, non tamen ab aeterno fuit homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod suppositum Petri non fuit antequam esset Petrus homo; et ideo non potest dici quod sit praedestinatus esse homo: sed suppositum filii Dei fuit antequam ipse esset homo; et ideo non est similis ratio. Et iterum Petrus nullo modo habet esse homo per gratiam; filius autem Dei habet esse homo per gratiam unionis, non quidem sibi factam, sed humanae naturae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit gratia filio Dei quod sit homo, tamen hoc habet per gratiam unionis, per quam humana natura assumpta est in unitatem divinae naturae.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod haec sit vera: filius Dei praedestinatus est esse filius Dei. Quaecumque enim praedicantur de filio hominis, praedicantur de filio Dei. Sed haec est vera: filius hominis praedestinatus est esse filius Dei, ut dictum est. Ergo et haec: filius Dei praedestinatus est esse filius Dei.

AG2

Praeterea, filius Dei, in quantum est homo, praedestinatus est esse filius Dei. Sed alia quae praedicantur de filio Dei in quantum homo, praedicantur de ipso etiam sine reduplicatione; sicut filius Dei, in quantum homo, est

mortuus; et tamen haec conceditur: filius Dei est mortuus. Ergo similiter haec debet concedi: filius Dei est praedestinatus esse filius Dei.

AG3

Praeterea, ad veritatem locutionis non oportet quod praedicatum per se subjecto conveniat, nisi circa subjectum reduplicatio ponatur. Sed praedestinatum esse aliquo modo convenit filio Dei, quia inquantum homo. Ergo potest concedi simpliciter: filius Dei est praedestinatus esse filius Dei; quamvis non concedatur, quod filius Dei, inquantum filius Dei, est praedestinatus esse filius Dei.

SC1

Sed contra, quod semper inest alicui, non praedestinatur ei. Sed esse filium Dei ab aeterno convenit filio Dei. Ergo non praedestinatur ei; ergo haec est falsa: filius Dei est praedestinatus esse filius Dei.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in sacra Scriptura dicitur aliquando aliquid fieri, quando innotescit. Hoc ergo quod est esse filium Dei, potest accipi vel secundum rei veritatem, vel secundum evidentiam, prout scilicet manifestatur.

Si primo modo, tunc falsum est quod filius Dei sit praedestinatus esse filius Dei, cum non ponatur in locutione aliquid respectu cuius possit denotari antecessio, quam importat praedestinatio.

Si autem accipiatur secundo modo, sic Glossa super illud Rom. 1: qui praedestinatus est filius Dei in virtute, concedit quod filius Dei praedestinatus sit ut sit filius Dei, idest ut evidenter appareat; quod fuit in resurrectione factum; unde et ipse tunc dixit: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra; et secundum hunc sensum est eadem ratio de ista sicut de praecedenti, qua dicitur: filius Dei praedestinatus est esse homo: quia praedestinatio simpliciter importat praedestinationem. Quantum ergo ad primum sensum haec est falsa: filius Dei est praedestinatus esse filius Dei.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quae dicuntur de homine, illa tantum dicuntur de filio Dei quae non habent repugnantiam intellectuum ad filium Dei. Sed praedestinatus habet repugnantiam: quia filius Dei aeternus est; praedestinatio autem importat antecessionem, quae non est respectu aeterni.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa quae praedicantur de filio Dei inquantum est homo, non habent aliquam repugnantiam ad filium Dei; et ideo non est similis ratio.

RA3

Et similiter dicendum est ad tertium.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur, quod haec sit vera: filius Dei praedestinatus est simpliciter. Sicut enim praedestinatus importat effectum temporalem; ita mittitur et datur. Sed conceditur quod filius Dei est missus et datus. Ergo etiam debet concedi quod filius Dei est praedestinatus.

AG2

Praeterea, in aliis qui sunt praedestinati ad vitam aeternam, non oportet quod addatur ad quid praedestinati sunt; sed sufficit eos dicere esse praedestinos.

Sed filius Dei est praedestinatus esse homo. Ergo filius Dei debet dici esse praedestinatus simpliciter.

AG3

Praeterea, in Christo non est nisi unum suppositum.

Sed de illo supposito potest dici simpliciter, quod sit praedestinatum: dicitur enim, quod homo est praedestinatus. Ergo potest filius Dei esse praedestinatus.

SC1

Sed contra, aeternum non praedestinatur. Sed filius Dei est aeternus. Ergo non est praedestinatus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod haec similiter est falsa: filius Dei est praedestinatus, cum non ponatur aliquid respectu cuius possit antecessio denotari; sed haec: filius Dei est praedestinatus inquantum est homo, est vera: quia potest importari antecessio respectu hominis quantum ad naturam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod missio non importat temporalitatem in eo qui mitti dicitur, sed magis in eo ad quem mitti dicitur, in quo per novum effectum inhabitat; et ideo mitti dicitur persona divina. Sed praedestinatus ponit posterioritatem respectu praedestinationis in eo qui praedestinatur; et ideo non est similis ratio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in aliis praedestinis potest antecessio importari respectu ipsorum qui praedestinati dicuntur; quod non est de filio Dei; et ideo non est similis ratio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit nisi unum suppositum, tamen est duarum naturarum suppositum; et potest sibi aliquid convenire respectu unius naturae quod non convenit sibi absolute, sicut esse creaturam.

EX

Factus est sine dubio id quod prius non erat.

Haec locutio est impropria; quia non potest intelligi neque de natura, quia Deus non est factus humana natura; neque de persona, sive de supposito, quia illud suppositum semper fuit, secundum secundam opinionem; unde exponenda est: illud quod prius non erat, idest, habens naturam quam prius non habebat.

Quia Deus assumpsit hominem, idest humanam naturam, ut supra, dist. 5, glossavit; alias esset contra hanc opinionem quae dicit, hominem non esse assumptum, sed humanam naturam.

Variatur autem intelligentia, cum dicitur, Deus est homo, et homo est Deus. Ratio variationis est quia divina natura praedicatur de Christi persona, non autem humana.

Quod etiam dictum est utrumque est, Christus, et una persona, movere potest lectorem. Hoc positum est supra in illo capitulo: sed his videntur adversari.

Hic etiam cum dicitur, minor est pater Christus secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum.

Ideo hoc exponit secundum hanc opinionem, quia haec opinio non potest hoc sustinere, cum supra dixerit Augustinus in 1 Lib., quod spiritus sanctus non est minor seipso propter columbam in qua visibiliter apparuit.

Hoc firmiter tenens quod Deus hominem assumpsit.

Exponendum est ut supra, ut homo ponatur pro natura humana, sicut ipse docuit supra, dist. 5, exponere.

|+d8.q1 Distinctio 8, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de his quae conveniunt Deo incarnato, quasi experimentia unionem, hic determinat de his quae conveniunt ei consequentia unionem; et dividitur in duas partes: in prima determinat de his quae conveniunt uni naturae ex unione ad alteram; in secunda de his quae conveniunt personae ratione naturae assumptae, 10 dist., ibi: solet autem a quibusdam inquiri utrum Christus secundum quod homo, sit persona, vel etiam sit aliquid. Prima dividitur in duas: in prima determinat quid conveniat divinae naturae ex unione ad humanam; in secunda quid conveniat humanae ex unione ad divinam, dist. 9, ibi: praeterea investigari oportet utrum caro Christi et anima una eademque cum verbo debeat adoratione adorari. Prima dividitur in duas partes: in prima inquit, utrum divina natura debeat dici nata in Christo ex unione ad humanam; in secunda quomodo Christus dicatur natus, ibi: quaeri etiam solet, utrum debeat dici Christus bis genitus. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem, et solvit; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: videtur tamen posse probari quod sit nata de virgine.

Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit nativitas, et quorum proprie est nasci; 2 utrum humana natura in Christo debeat dici nata; 3 utrum natura divina debeat dici nata de virgine; 4 de duplici Christi nativitate; 5 utrum sint in Christo duae filiationes.

|a1 Articulus 1: Utrum solummodo in viventibus sit nativitas.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non solummodo viventium debeat dici nativitas. Natum enim idem videtur quod genitum. Sed generatio invenitur in omnibus corporibus a lunari globo inferius, quae non omnia vivunt. Ergo videtur quod non solum viventium sit nativitas.

AG2

Praeterea, idem videtur esse oriri et nasci.

Sed dicimus ea oriri quae non vivunt; sicut dicimus quod sol oritur, et fons oritur. Ergo nativitas non solum in viventibus reperitur.

AG3

Praeterea, vivere substantiarum solum est.

Sed nasci, sive oriri, invenitur in accidentibus: dicimus enim splendorem oriri a sole, et calorem ab igne. Ergo nasci non solum viventium est.

AG4

Praeterea, hoc solum est ingenitum quod non est natum. Sed illa sola dicuntur ingenita quae semper fuerunt, sicut Philosophus ponit caelum ingenitum, quia secundum eum semper fuit. Ergo solum illa non sunt nata; ergo quaecumque incipiunt esse, dicuntur nasci.

AG5

Sed contra, videtur quod non omnium viventium sit nasci. Nativitas enim causat filiationem.

Sed filiatio non invenitur in plantis, quae tamen vivunt. Ergo nec nativitas.

AG6

Praeterea, constat quod embria vivunt; nec tamen dicuntur nata. Ergo non omnium viventium est nativitas.

AG7

Praeterea, sicut inanimata corpora generantur ex causa extrinseca; ita etiam animalia generata per putrefactionem. Sed inanimata non dicuntur proprie nasci ratione praedicta. Ergo nec animalia generata ex putrefactione.

AG8

Praeterea, spiritus sanctus procedit a patre ut vivens a vivente; nec tamen nasci dicitur. Ergo nec omnis processus rei viventis est nativitas.

CO

Respondeo dicendum, quod cum generatio sit communis omnibus corporibus corruptibilibus, tamen in corporibus animatis est specialis modus generationis; et propter hoc etiam habent specialiter inter alias vires animae vim generativam: in viventibus enim primo ex generante deciditur aliquid quod est sufficiens ad generationem quantum ad principium activum et passivum; quamvis in quibusdam idem generans sit quod utrumque ministrat, sicut in plantis, quae non habent sexum distinctum. In quibusdam autem, scilicet quae habent sexum distinctum, a mare ministratur principium activum, a femina principium materiale: et animalia in coitu, secundum Philosophum, sunt quasi unum generans, sicut dicitur genes. 11, 24: erunt duo in carne una. Et ideo sequitur secundum, scilicet quod generatio est per modum exitus a generante, quod non est in generatione inanimatorum.

Tertium autem est quod generatum exiens a generante, in principio generationis adhaeret ei, et est in eo vel per contactum, vel per consolidationem, sicut dicit Philosophus, ut patet in fructibus, qui colligantur plantis; et de embrione, qui adhaeret secundum contactum matri. Et quantum ad tres has conditiones res viva, in quantum generatur, habet tria nomina sibi propria. Secundum enim quod principia sufficientia suae generationi ministrantur a generante, dicitur gigni, vel genita esse; secundum autem quod generatur per modum exitus, dicitur oriri; secundum autem quod generatur ut conjunctum generanti, dicitur nasci; sic enim generans et generatum est quasi res una; et ideo, cum nomen naturae a nascendo sumatur, illa dicuntur esse per naturam quorum principium intus est in ipsis. Et sic patet quod nasci proprie dicitur illud quod egreditur a generante conjunctum ei, habens ab ipso principia sufficientia generationi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod genitum, secundum quod est idem quod natum, non dicitur a generando, sed a gignendo; unde quamvis inanimata proprie dicantur generata, non tamen proprie dicuntur genita neque nata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sol et aqua fontis dicitur per similitudinem oriri, in quantum scilicet egreditur de occulto in manifestum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod similiter accidentia in quantum sunt virtute in principiis essentialibus, causantur per modum exitus; et ideo dicuntur oriri per similitudinem, et possunt etiam dici nasci, in quantum adhaerent subjecto quod est causa ipsorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Damascenus, ingennitum per duplex n scriptum, est idem quod increatum, sive aeternum; et sic accipit Philosophus; ingenitum autem per unum n scriptum idem est quod non generatum; et sic hic loquimur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ad filiationem requiritur plus quam ad nativitatem vel ortum, scilicet ut quod exit per generationem a generante, sit completum in specie generantis; et ideo fructus arborum et ova avium et capilli et huiusmodi non habent rationem filiationis, quamvis dicantur nasci.

RA6

Ad sextum dicendum, quod genitum exit a generante dupliciter. Uno modo secundum quod procedit in esse distinctum a generante, clausum tamen infra terminos generantis; et hoc proprie dicitur conceptio. Alio modo secundum quod procedit in esse distinctum et manifestum. Et quia res nominatur secundum id quod apparet: ideo ille modus exeundi facit nativitatem secundum communem usum loquendi, quamvis etiam primus aliquo modo faciat nativitatem, secundum quod dicitur duplex nativitas, scilicet in utero, et ex utero.

Et quia in plantis simul aliquid procedit in esse distinctum et manifestum; ideo non proprie in eis est conceptio, sed nativitas; et ideo etiam verbum secundum quod distinguitur in intellectu, dicitur concipi; secundum autem quod extra pronuntiatur, potest dici per similitudinem nasci.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in animalibus generatis ex putrefactione virtus solis et aliorum corporum caelestium supplet vicem virtutis formativae quae est in semine in generatione eorum quae ex semine nascuntur. Et quia huiusmodi virtutes corporum caelestium sunt per omnia inferiora corpora diffusae; ideo dicit Philosophus, quod omnia plena sunt virtutibus animae; et ideo sicut animalia quae generantur ex semine, se habent ad feminam, ita ista se habent ad terram, quae sine semine generantur; et sicut illa se habent ad patrem, ita

ista se habent ad corpora caelestia: propter quod dixit quidam Philosophus, quod sol est pater plantarum, terra vero mater.

Unde patet quod hujusmodi quae sine semine generantur, sive sint plantae, sive animalia, proprie dicuntur nasci, oriri et gigni.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis spiritus sanctus procedat vivens ex vivente, non tamen hoc convenit ei secundum rationem suae processiois: procedit enim ut amor; amor autem consideratus in genere inquantum amor, non habet quod sit res viva, sed operatio vel passio rei viventis; habet tamen quod sit res viva et subsistens, inquantum est amor divinus; et ideo non dicitur nasci, ut in 1 Lib., dist. 13, qu. 1, art. 3, ad 3, dictum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum humana natura sit nata in Christo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod humana natura sit nata in Christo. Sicut enim supra dictum est, illa de persona vel supposito, et non de natura, dicuntur, quae per se existenti solum conveniunt, sicut hypostasis, res naturae, et hujusmodi. Sed nasci non est solum per se existentium, cum sit partium: supra enim, dist. 4, habitum est quod capillus nascitur. Ergo nasci non solum est personae vel suppositi, sed etiam naturae.

AG2

Praeterea, id quod est per se intentum a natura generante, verissime dicitur nasci. Sed natura quamvis generet hunc hominem, intendit tamen hominem generare, ut dicit Avicenna. Homo autem naturam communem significat. Ergo naturae humanae maxime convenit nasci.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum, idem specie est quod generat et quod generatur. Sed naturae est generare. Ergo ipsius est etiam generari sive nasci.

AG4

Praeterea, Christus non dicitur natus de virgine, nisi secundum hoc quod de virgine accepit.

Sed non accepit nisi humanam naturam. Ergo humana natura dicitur nasci de virgine.

AG5

Praeterea, omne quod coepit esse ex aliqua materia, dicitur generari. Sed humana natura in Christo coepit esse ex aliqua materia. Ergo humana natura in Christo dicitur nasci.

SC1

Sed contra est quod dicit Damascenus, quod nasci est tantum hypostasis. Ergo non est naturae.

SC2

Praeterea, sicut se habet divina natura Christi ad aeternam ejus generationem; ita et humana natura ad temporalem. Sed natura divina non est nata aeterna generatione. Ergo nec humana temporalis.

CO

Respondeo dicendum, quod nasci fieri quoddam est; nihil autem fit nisi ut sit; unde secundum quod alicui convenit esse, ita et convenit ei fieri. Esse autem proprie subsistentis est; unde dicitur proprie nasci et fieri. Forma autem et natura dicitur esse ex consequenti: non enim subsistit; sed inquantum in ea suppositum subsistit, esse dicitur; unde et ex consequenti convenit ei fieri vel nasci; non quasi ipsa nascatur, sed quia per generationem accipitur. Accidentia autem non dicuntur esse nisi per accidens; unde et per accidens fieri dicuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod est duplex pars. Est enim pars substantiae secundum quantitatem; et hoc vel subsistit in potentia, ut in continuis: vel in actu, ut in his quae per tactum junguntur; unde tales partes possunt dici fieri vel nasci, et praecipue quando adduntur toti praeexistenti; secus autem esset, si generarentur generatione totius: quia tunc totum diceretur fieri, et non ipsa.

Sunt etiam partes substantiae, in quas dividitur totum secundum rationem, sicut materia et forma: et hujusmodi, cum non subsistant neque in actu neque in potentia, non dicuntur per se fieri; nisi forte forma sit subsistens, sicut est anima, quae dicitur fieri per creationem, praeter factionem qua fit compositum per generationem. Natura autem humana, quae ut pars significatur, non est nata subsistere, cum non possit in rerum natura esse nisi in atomo, idest in suo supposito; et ideo ipsa non potest dici nasci.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo non significat tantum naturam, prout hic loquimur, sicut patet ex dictis in 5 dist., qu. 1, art. 3; et ideo non sequitur ratio. Non enim natura intendit naturam producere nisi in supposito; et ideo non intendit generare humanitatem, sed hominem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut esse suppositi est, ita et agere: et ideo sicut naturae est generare, non quasi ipsa generet, sed quia virtute ejus fit generatio; ita non est ipsius generari, quasi ipsa generetur, sed quia per generationem accipitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut Christus dicitur homo ratione humanae naturae, et tamen humana natura non est homo; ita etiam dicitur nasci ratione humanae naturae quam accepit a virgine, et tamen ipsa humana natura non generatur: sicut enim dicit dionysius, non oportet quod eodem modo causa et causatum recipiant praedicationem alicujus generis vel speciei; sicut calor est quo aliquis dicitur calidus; et tamen ipse non est calidus, sed calor.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum esse non sit naturae sed suppositi, humana natura proprie non coepit esse, sed Christus coepit esse in humana natura; et sic per consequens natura coepit esse.

¶a3 Articulus 3: Utrum divina natura in Christo nata sit de virgine.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod natura divina in Christo sit nata de virgine. Filius enim Dei non dicitur natus de virgine, nisi in quantum est incarnatus. Sed natura divina dicitur incarnata, ut supra, dist. 5, qu. 2, art. 2 ad 4, dictum est. Ergo ipsa debet dici nata de virgine.

AG2

Praeterea, quidquid in recto praedicatur de Petro, dicitur nasci ipso nato: sequitur enim: Petrus est natus: ergo homo, ergo animal, ergo substantia.

Sed natura divina in recto praedicatur de filio Dei. Ergo cum filius Dei sit natus de virgine, etiam divina natura debet dici nata de virgine.

AG3

Praeterea, in filio Dei non est accipere nisi essentiam et proprietatem. Sed absurdum esset dicere, quod ratione proprietatis tantum dicatur natus de virgine: quia proprietatis illa relatio est secundum quam ad patrem, qui generat sine matre, refertur. Ergo est natus ratione divinae naturae; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, bernardus dicit, quod in incarnatione est fortitudo infirmata.

Sed infirmari magis est remotum a natura divina quam nasci. Ergo etiam potest dici nasci.

SC1

Sed contra, natura divina magis convenit cum generatione Christi aeterna quam cum temporali.

Sed ipsa non est nata generatione aeterna, ut in 1 Lib., dist. 5, qu. 2, art. 3 ad 2, et 3, dictum est. Ergo multo minus est nata generatione temporali.

SC2

Praeterea, humana natura non proprie dicitur nasci generatione humana. Ergo multo minus natura divina.

CO

Respondeo dicendum, quod natura humana quamvis non dicatur proprie nasci in Christo de virgine, eo quod nasci non est naturae sed hypostasis; tamen consequenter ad generationem se habet, quia est per generationem accepta. Divina autem natura non est a Christo per temporalem generationem accepta; unde nullo modo debet dici nata de virgine, nec per se, nec per consequens, si natura proprie accipiat, secundum quod pro essentia supponit. Tamen quia aliquando proprie trahitur ad supponendum pro persona, sicut in 5 dist. 1 libri dictum est; ideo etiam aliquando invenitur quod natura divina sit nata, sicut patet in littera; unde exponendum est sicut Magister exponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod filius Dei univit sibi humanam naturam, et in se: quia unio terminata est ad personam. Non autem ita est de divina natura, ut patet ex dictis supra, dist. 1, qu. 2, art. 1; unde non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod natura divina non habet in quantum est natura, quod praedicetur in recto de persona filii Dei, sed ratione simplicitatis divinae, quae non permittit aliquam realem diversitatem in ipso; sed differentia est in modo significandi, qui facit quod aliquid de persona dicatur quod de natura dici non potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in filio Dei non solum est accipere naturam et proprietatem, sed etiam hypostasim, sive personam; quamvis unum illorum ab altero secundum rem non differat; et ratione hypostasis dicitur filius incarnatus, in quantum sibi carnem sociavit in unitate personae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod fortitudo dicitur infirmata, id est infirmitatem assumpsisse; et ideo impropria est locutio, nec ad consequentiam trahenda.

¶a4 Articulus 4: Utrum ponendae sint duae nativitates Christi vel una.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae duae Christi nativitates. Nasci enim non est naturae, sed personae. Sed in Christo est tantum una persona. Ergo et una nativitas.

AG2

Praeterea, cum nativitas sit generatio quaedam, per nativitatem aliquis ad esse tendit. Sed in Christo est tantum unum esse. Ergo tantum una nativitas.

AG3

Praeterea, ea quae non sunt unius rationis, non debent connumerari, sicut canis caelestis et terrestris non dicuntur duo canes. Sed generatio Christi temporalis et aeterna non sunt unius rationis.

Ergo non debent dici duae nativitates.

SC1

Sed contra, nullus dicitur filius alicujus nisi ratione alicujus nativitatis. Sed Christus dicitur filius patris, et etiam matris. Ergo utrumque est secundum aliquam nativitatem, et non secundum eandem; ergo in Christo sunt duae nativitates.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod Christus processit a patre aeternaliter, et a matre temporaliter; et utraque processio habet rationem nativitatis. Secundum enim processionem aeternam filius est de substantia patris, et exit ab eo in personam distinctam; et tamen est conjunctus patri propter indivisionem substantiae, quia verbum apud Deum est; unde patet quod salvantur suo modo tria illa quae dicebantur supra, art. 1, esse de ratione nativitatis; et propter hoc dicitur oriri, et gigni, et nasci. Sed processio ejus temporalis, qua procedit a matre, habet nativitatis rationem, sicut cujuslibet alterius qui ex sua matre nascitur. Unde sicut duae sunt ejus processiones, ut dictum est, in 1 libro, dist. 14, qu. 1, art. 2, ita etiam sunt duae nativitates.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nasci sit personae, est tamen ejus ratione naturae; unde secundum duas naturas quas per generationem accepit, habet duas nativitates.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis in Christo sit unum esse, tamen secundum illud habet respectum ad duas naturas, ut supra, dist. 6, qu. 2, art. 2, dictum est; et ita nativitas est duplex secundum duplicem respectum qui acquiritur personae ad duas naturas acceptas per generationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit una ratio per univocationem aeternae et temporalis nativitatis, est tamen una per analogiam.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod Christus non debet dici bis natus. Ratione enim ejus quod advenit alicui post completum esse, non dicitur aliquis natus: sicut homo non dicitur nasci, quamvis capillus per aliquam nativitatem adveniat. Sed humanitas Christi advenit filio Dei post completum esse. Ergo propter hoc non debet dici ipse natus, quod humanam naturam acceperit.

AG2

Praeterea, hoc adverbium bis importat successionem actuum. Sed generationi aeternae non succedit temporalis: quia aeterna semper est; unde est simul cum temporali. Ergo ratione duplicis nativitatis non debet dici bis natus.

AG3

Praeterea, hoc adverbium bis importat interruptionem; unde qui tota die loquitur, non dicitur bis loqui. Sed aeterna generatio non habet interruptionem. Ergo ratione ejus non debet dici bis natus.

SC1

Sed contra, hoc adverbium bis numerat actum cui adjungitur. Sed duplex est Christi nativitas.

Ergo secundum eas debet dici bis natus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod bis, cum sit adverbium, ponit numerum circa actum. Cum autem motus et actus numerentur tripliciter: scilicet ex subjecto, quia est alius et alius agens; et ex terminis, quia est aliud et aliud quod agitur; et ex mensura actus, quia nunc et tunc agit: hoc adverbium bis non importat numerum, nisi qui causatur ex diversa mensura; unde non dicitur bis lectum esse, si duo legant, nec si duo libri simul legantur; sed quando diversis horis legitur.

Quia autem in his quae aguntur in tempore non est alia mensura nisi tempus, et hoc non est aliud et aliud, nisi quando discontinuatur; ideo bis dicitur factum esse, quando aliquid cum interruptione factum est. Aeternitas autem et tempus sunt diversae mensurae secundum diversam naturam, et non per discontinuationem; unde quod fit in aeternitate et tempore, potest dici bis factum esse; quamvis id quod aeternum est, non interrumpatur nec cesset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura adveniat filio Dei post esse completum, tamen filius Dei totus subsistit in utraque natura: non autem ita est de toto homine ad capillum; et ideo ratio non procedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quae aguntur in tempore.

RA3

Et similiter ad tertium; et ideo non sunt ad propositum.

¶a5 Articulus 5: Utrum in Christo sint duae filiationes.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod in Christo sint duae filiationes. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis. Ergo cum in Christo sint duae nativitates, erunt in ipso duae filiationes.

AG2

Praeterea, relativa sunt quorum esse est ad aliud se habere. Sed esse filiationis aeternae non est ad matrem Christi se habere. Ergo per eam non refertur ad matrem. Sed aliqua filiatione refertur ad matrem. Ergo in Christo sunt duae filiationes.

AG3

Praeterea, relativa posita se ponunt, et interempta, se interimunt. Sed maternitate interempta a virgine, non interimitur filiatio aeterna. Ergo oportet ponere aliam filiationem, quae ponatur posita maternitate, et interimatur ea remota.

AG4

Praeterea, motus diversificatur per terminos.

Sed sicut motus habet speciem a terminis, ita relatio.

Ergo cum Christus sit filius patris et matris, oportet quod alia filiatione ad utrumque referatur.

AG5

Praeterea, Philosophus probat, quod scientia non refertur ad scientem: quia cum referatur ad scibile, et hoc sit suum esse in quantum ad aliquid est, oportet, si diceretur ad scientem, quod haberet duplex esse. Si ergo filiatione refertur Christus ad patrem et matrem, oportet quod sint duae filiationes secundum esse.

AG6

Praeterea, sicut supra, dist. 1, Magister dixit, pater posset carnem assumere. Sed si de virgine carnem assumpsisset, filius virginis diceretur. Non autem referretur ad virginem filiatione aeterna, quia eam non habet. Ergo filiatione temporali. Ergo eadem ratione oportet in Christo ponere filiationem temporalem.

SC1

Sed contra, filiatio est proprietas personalis.

Sed in Christo est tantum una persona. Ergo tantum una filiatio.

SC2

Praeterea, sicut Christus est filius patris et matris, ita quilibet alius homo. Sed non alia filiatione refertur homo ad patrem et matrem. Ergo nec in Christo sunt duae filiationes.

SC3

Praeterea, duo accidentia ejusdem rationis non possunt esse in eodem subjecto: unde eadem paternitate homo refertur ad multos filios. Sed suppositum filiationis in Christo est unum tantum.

Ergo in eo non possunt esse plures filiationes, sed una tantum.

SC4

Praeterea, quodlibet continuum est majus omnibus suis partibus. Sed in quolibet continuo sunt infinitae partes in potentia. Ergo ad hoc quod aliquid referatur ad diversa per diversas relationes, oportet quod sint infinitae relationes in aliquo continuo, quod est inconveniens; et iterum quod in quolibet continuo sint tot aequalitates quot rebus aequale est.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut in 1 Lib. Dist. 26, qu. 2, art. 2, dictum est, relatio non habet ex hoc quod ad alterum dicitur, quod sit aliquid in rerum natura; sed hoc habet ex eo quod relationem causat, quod est in re quae ad alterum dicitur. Et quia ex eo res habet unitatem et multitudinem ex quo habet esse; ideo secundum id in quo relatio fundatur, judicandum de ea est, utrum sit secundum rem una, vel plures. Sunt ergo quaedam relationes quae fundantur super quantitatem, sicut aequalitas, quae fundatur super unum in quantitate; et cum unitas quantitatis non sit nisi una in re una, inde est quod per unam aequalitatem est res aequalis omnibus quibus dicitur aequalis. Aliae vero relationes fundantur super actionem et passionem: et in istis considerandum est, quod una passio respondet duabus actionibus, quando neutrum agens sufficit per se ad actionem complendam, sicut est in eo qui una nativitate nascitur ex patre et matre; unde in patre et matre sunt duae relationes secundum rem, sicut et duae actiones; sed in nato est una relatio secundum rem, secundum quam refertur ad patrem et ad matrem, sicut et passio una. Item considerandum est quod quaedam relationes non innascuntur ex actionibus secundum quod sunt in actu, sed magis secundum quod fuerunt; sicut aliquis dicitur pater postquam ex actione est effectus

consecutus; et tales relationes fundantur super id quod ex actione in agente relinquitur, sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquod jus aut potestas, vel quidquid aliud est huiusmodi. Sed quia hoc quod relinquitur ex actionibus unius speciei, non potest esse nisi unum; inde est quod tales relationes etiam secundum rem non multiplicantur secundum diversas actiones, sed magis sunt unum secundum id quod ex actione relinquitur: et propter hoc non sunt diversae relationes secundum rem in patre uno qui generat plures filios, nec in Magistro uno qui docet plures discipulos. Si autem sint plures actiones secundum speciem, causant etiam plures relationes specie differentes. Unde cum Christus non per unam generationem passivam se habeat ad generationem activam patris et ad generationem activam matris, sed per aliam et aliam; et hae duae generationes non sint unius generis, nedum unius speciei: nihil (ut videtur) impediret quin in Christo possent esse duae filiationes secundum rem differentes, nisi immediatum subjectum filiationis esset suppositum; quod quidem, secundum secundam opinionem, non est nisi suppositum aeternum in Christo. Et quia ex nullo temporali advenit rei aeternae aliqua realis relatio, sed rationis tantum; ideo filiatio quae consequitur Christum ex generatione temporali, non est realis, sed rationis tantum; et tamen realiter filius est; sicut et Deus realiter Dominus ex hoc est quod creatura realiter refertur ad ipsum. Unde concedo, quod in Christo non est nisi una filiatio realis, qua refertur ad patrem, et respectus quidam rationis quo refertur ad matrem. Tamen prima opinio, quae ponit duo supposita, posset ponere duas filiationes; nec tamen poneret duos filios masculine, sed duo filia neutraliter, si Latine diceretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nativitas temporalis, sive generatio passiva, Christi est quaedam relatio quae secundum rem fundatur in humana natura; et ex hoc nominatur natus, sicut et homo: sed subjectum filiationis non potest esse natura, cum sit ejus quod habet complementum speciei, ut supra dictum est; et ideo duae nativitates causant duas filiationes; sed unam tantum secundum rem, et aliam secundum rationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus non accepit esse secundum quod dicitur actus entis (sic enim relatio non habet esse ex eo ad quod dicitur, sed ex subjecto, sicut omnia alia accidentia), sed accipit esse pro quidditate, vel ratione, quam significat definitio. Ratio autem relationis est ex respectu ad alterum. Unde ex hoc quod filius Dei refertur ad matrem, non oportet quod habeat aliam filiationem secundum rem, sed alium respectum relationis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod maternitas posita ponit alium respectum in Christo, et remota removet illum respectum; sed non oportet quod ponat aliam filiationem realem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnis motus est aliquid secundum rem, non autem omnis relatio.

Ergo quamvis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes secundum rem, sicut motus multiplicantur secundum rem ex diversitate terminorum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod respectus scientiae ad scientem et ad scibile, non est unius rationis; sed respectus ejus ad scientem inest ei ex hoc quod est accidens; respectus autem ejus ad scibile inest ei ex hoc quod est scientia; unde si referretur, in quantum est scientia, ad utrumque, oportet quod essent respectus diversi secundum speciem.

Sed respectus filii ad patrem et ad matrem est ad terminos unius rationis; unde non oportet quod sit diversa relatio secundum speciem, neque secundum rem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod si pater carnem assumpsisset de virgine, esset filius virginis, non quidem per aliquam realem filiationem, cujus suppositum aeternum subjectum esset, sed per respectum rationis tantum.

EX

Hoc est Deum nasci de virgine, scilicet hominem assumere. Verum est, si humana natura dicatur homo; et si assumere dicatur ad se sumere, vel in se, quod divinae naturae non convenit.

|+d9.q1 Distinctio 9, Questio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit quid conveniat naturae divinae ex unione ad humanam, hic determinat quid conveniat humanae ex unione ad divinam, quod scilicet adoratur adoratione latria.

Dividitur autem haec pars in duas partes: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: ideo quibusdam videtur non illa adoratione quae latria dicitur, carnem Christi vel animam esse adorandam. Et haec dividitur in duas partes secundum quod duas opiniones ponit; secunda incipit ibi: aliis autem placet Christi humanitatem una adoratione cum verbo esse adorandam. Et haec dividitur in tres: in prima ponit solutionem; in

secunda respondet ad objectionem factam in contrarium, ibi: nec qui hoc facit, idolatriae reus judicari potest; in tertia confirmat solutionem, ibi: de hoc joannes Damascenus ita ait.

Hic est duplex quaestio. Primo enim quaeritur de latria. Secundo de dulia.

Circa primum quaeruntur tria: 1 quid sit latria; 2 cui debetur; et habito quod soli Deo, quaeritur; 3 qualiter sit ei exhibenda.

|a1 Articulus 1: Utrum latria sit virtus, vel donum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod latria non sit virtus. Omnis enim virtus in libera voluntate consistit. Sed servitus libertati opponitur.

Cum ergo latria sit servitus, ut dicitur in littera, videtur quod non sit virtus.

AG2

Praeterea, omnis virtus consistit principaliter in actu voluntatis. Sed latria consistit in actu exteriori, scilicet in exhibitione sacrificiorum. Ergo videtur quod non sit virtus.

AG3

Praeterea, ad latriam pertinet reverentiam Deo exhibere. Hoc autem ad donum timoris pertinet.

Ergo latria est donum, et non virtus.

AG4

Praeterea, latria dicitur alio nomine pietas, ut habetur ex littera. Sed pietas est donum. Ergo latria non est virtus, sed donum.

SC1

Sed contra, laudabile, secundum Philosophum, est proprium virtutis. Sed actus latriae est maxime laudabilis.

Ergo latria est virtus.

SC2

Praeterea, omnis actus qui cadit in praecepto legis, est actus virtutis: quia intentio legislatoris est inducere hominem ad virtutem, ut dicitur 2 ethic.. Sed actus latriae praecipitur per primum mandatum. Ergo latria est virtus.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod quando aliquid commune in multis invenitur, si in aliquo eorum secundum specialem modum inveniatur, habet etiam nomen speciale, sicut nasus curvus dicitur simus. Similiter cum obsequium diversis possit exhiberi, speciali quodam et supremo modo Deo debetur, quia in eo est suprema ratio majestatis et dominii; et ideo servitium vel obsequium quod ei debetur, speciali nomine nominatur et dicitur latria. Hoc autem nomen tripliciter sumitur: quandoque enim pro eo quod Deo in obsequium exhibetur, sicut sacrificium, genuflexiones, et hujusmodi; quandoque autem pro ipsa exhibitione; quandoque vero pro habitu quo exhibetur obsequium; et primo modo latria non est virtus, sed materia virtutis; secundo modo est actus virtutis; tertio modo est virtus; et nominatur haec virtus quatuor nominibus: dicitur enim pietas quantum ad effectum devotionis, quod primum occurrit.

Dicitur etiam theosebia, idest divinus cultus vel eusebia, idest bonus cultus, quantum ad intentionem attentam; illud enim coli dicitur cui studiose intenditur, sicut ager vel animus, vel quidquid aliud. Dicitur etiam latria, idest servitus, quantum ad opera quae exhibentur in recognitionem dominii quod Deo competit ex jure creationis.

Dicitur etiam religio quantum ad determinationem operum ad quae homo se obligando in cultum Dei determinat. Quibus tamen nominibus una et eadem virtus nominatur secundum diversa quae ad ipsa concurrunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in principio metaph., liber est qui sui causa est; unde servus dicitur qui causa alterius est, et servitium quod causa alterius agitur. Sed alterius causa agi est dupliciter: vel sicut finis, sicut servus non lucratur sibi sed Domino: vel sicut moventis, sicut servus non proprio motu, sed motus sicut instrumentum Domini, operatur.

Servitium ergo quantum ad hoc secundum tollit libertatem voluntatis, et per consequens virtutem; sed quantum ad primum non, quia homo potest propter alterum operari quod ei debet, etiam propria voluntate; et secundum hoc latria dicitur servitus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus habeat quod sit virtus ex actu interiori, scilicet ex electione; tamen quod sit determinata virtus, habet ex actu exteriori: quia nostra electio determinatur per actum exteriorem qui elicitur, secundum quem attingit virtus proprium objectum, vel materiam, ex quo specificatur actus vel habitus; ideo virtutes quaedam habent actus exteriores, non solum interiores, sicut patet de fortitudine et justitia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod revereri, inquantum hujusmodi, est actus timoris; sed exhibere reverentiam, inquantum est Deo debitum, est proprie latriae; unde non sequitur idem esse latriam et timoris donum; sicut

etiam pugnare viriliter est actus fortitudinis, inquantum hujusmodi; sed pugnare in acie regis inquantum miles, hoc debet ei propter feudum quod tenet ab eo; et est actus justitiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod pietas, inquantum est donum, consistit in quadam benevolentia supra modum humanum ad omnes: sed pietas secundum quod hic accipitur, consistit in quadam devotione ad Deum, cui latria exhibetur; et hoc infra in tractatu de donis melius patebit.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod sit virtus generalis.

Augustinus enim dicit: verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur. Sed hujusmodi est omne opus virtutis. Ergo omne opus virtutis est verum sacrificium. Sed sacrificium Deo offerre proprie pertinet ad latriam. Ergo ad ipsam pertinent omnes actus virtutum; et sic ipsa est virtus generalis.

AG2

Praeterea, per omne opus virtutis Deo servitur Luc. 17, 10: sic et vos, cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus.

Sed latria est servitus Deo debita. Ergo omne opus virtutum pertinet ad latriam; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, quicumque facit aliquid ad gloriam alicujus, exhibet ei reverentiam. Sed apostolus, 1 corinth. 10, docet omnia in gloriam Dei facere.

Ergo per omnia opera virtutis recte facta exhibetur Deo reverentia. Sed reverentiam Deo exhibere pertinet ad latriam. Ergo ipsa est virtus generalis.

SC1

Sed contra, virtus generalis non praecipitur speciali legis praecepto, sed tota lege, sicut patet de justitia legali. Sed latria praecipitur speciali praecepto, scilicet per primum primae tabulae. Ergo est virtus specialis.

SC2

Praeterea, vitio speciali opponitur virtus specialis; unde Philosophus probat justitiam esse specialem virtutem propter hoc quod ei opponitur avaritia, quae est speciale vitium.

Sed latriae opponitur speciale vitium, scilicet idolatria. Ergo est specialis virtus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliqua virtus dicitur generalis quatuor modis.

Uno modo quia praedicatur de qualibet virtute, sicut justitia legalis, quae convertitur cum virtute, et est idem subjecto, ratione differens, ut dicit Philosophus: et sic dicitur generalis quantum ad suam essentiam. Secundo modo dicitur generalis, inquantum ab ea dependent aliae virtutes participantibus ejus actum; et hoc modo prudentia generalis dicitur, quia ex ea omnes aliae virtutes morales rectitudinem electionis participant, et sic actus ejus immiscetur actibus omnium aliarum virtutum: nihilominus ipsa in se est specialis secundum quod habet specialem rationem objecti, scilicet eligibile ad opus. Tertio modo dicitur generalis, inquantum operatur circa actus omnium virtutum, ita quod omnes cedunt ei pro materia; sicut magnanimitas, quae operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur 4 eth.; et tamen in se specialis virtus est, quia rationem specialem objecti in omnibus attendit, scilicet dignum magno honore. Quarto dicitur aliqua virtus generalis, inquantum ad eam concurrunt diversae virtutes, quia scilicet actus ejus praeexigit actus multarum virtutum; sicut etiam ad magnanimitatem praeexiguntur aliae virtutes, quia nullus potest dignificari magnis nisi virtuosus sit. Prima ergo generalitas, est quasi universalis; secunda quasi causae dantis esse; tertia quasi moventis per imperium; quarta quasi totius integralis comprehendentis multa. Sic ergo dicendum est, quod latria in se considerata est specialis virtus, quia habet specialem rationem objecti et actus, scilicet ut exhibeatur aliquid Deo in recognitionem servitutis, sicut feudatarius aliquid reddit Domino suo in recognitionem domini: unde actum et objectum habet formaliter unum et specialem quantum ad praedictam rationem; quamvis materialiter sint multi actus et multa objecta. Potest autem dici generalis quantum ad duos ultimos modos. Potest enim uti actibus aliarum virtutum materialiter sub praedicta ratione proprii objecti; et iterum ad actum ejus praeexiguntur multae virtutes aliae, sicut fides quae ostendit cui exhibenda sit latria, et caritas, quae afficit ad eum cui exhibenda est; et sic possunt multae aliae concurrere. Quamvis autem utatur materialiter actibus aliarum virtutum sub ratione proprii actus, tamen utitur quibusdam actibus qui non sunt proprii alicujus alterius virtutis elicitive, sicut offerre sacrificia, facere protestationes, et hujusmodi: nisi forte sicut imperantur a caritate et ostenduntur a fide, non autem eliciuntur; et isti videntur proprie actus esse latriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod offerre sacrificia est tantum de illis quae pertinent ad latriam elicitive; unde hoc quod dicitur, omne opus quo Deo jungimur, esse sacrificium, est metaphorice dictum; inquantum Deum placabilem reddit, ad quod sacrificium offertur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliud est Deo servire, et aliud exhibere aliquid in recognitionem servitutis: primum enim omnis virtutis commune est; secundum autem proprium est latria; unde latria includit servitium in ratione sui objecti; et propter hoc per se inest ei, et a serviendo nominatur: aliis autem virtutibus accidit, et non pertinet ad proprias rationes ipsarum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum quod actus aliarum virtutum in gloriam Dei fiunt, sic materialiter assumuntur a latria, ut dictum est.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sit virtus theologica.

Augustinus enim dicit in Enchir.: si quaeratur quomodo colitur Deus, respondetur, fide spe, et caritate. Sed latria dicitur cultus Dei, ut ex littera habetur. Ergo latria est fides, spes, et caritas; quae sunt virtutes theologicae.

AG2

Praeterea, virtus theologica est quae habet Deum pro objecto, sicut fides qua creditur Deus; et sic de aliis. Sed latria habet Deum pro objecto, quia ea colitur. Ergo latria est virtus theologica.

AG3

Praeterea, omnis virtus cardinalis tenet medium inter superfluum et diminutum. Sed latria non est huiusmodi; quia Deus non potest nimis coli. Ergo latria non est virtus cardinalis, sed theologica.

SC1

Sed contra, nulla virtus theologica habet actum exteriorem. Sed latria actus est sacrificium offerre, qui est actus exterior. Ergo non est virtus theologica.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtutes theologicae dicuntur proprie illae quae habent Deum pro objecto et fine; unde nulla virtus theologica habet actum circa rem creatam proprie loquendo: caritas enim nihil in homine diligit nisi Deum. Objectum autem circa quod agit latria est id quod reddit Deo in recognitionem servitutis, quod non est Deus; unde non est virtus theologica, sed ad cardinales reducitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur coli fide, spe, et caritate, non quasi cultus eliciatur his virtutibus, sed quia dictae virtutes ordinant ad cultum, vel etiam quia actus dictarum virtutum materialiter cedunt in cultum modo praedicto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, colo vel adoro Deum, quamvis actus videatur transire in Deum sicut in objectum, transit tamen in rem aliam sicut in objectum, et in Deum sicut in finem: quia colere Deum est aliquid exhibere Deo in protestationem servitutis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod superfluum et diminutum, inter quae media virtus moralis, non attenditur secundum quantitatem absolutam, sed in comparatione ad rationem rectam; ut scilicet fiat aliquid, secundum quod debet quantum ad omnes circumstantias. Unde contingit quod quantum ad aliquam circumstantiam virtus aliqua ponit in maximo, sicut magnanimitas, quae est circa maximos honores, et magnificentia, quae est circa maximos sumptus. Unde et in latria superfluum est non quod Deus colatur nimis, sed quantum ad has circumstantias; exhibere cultum latria cui non debet cultus exhiberi, et sic est idolatria; vel quando non debet, et sic est superstitio, quae est religio supra modum observata.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Quaeritur, ad quam virtutem cardinalium reducatur; et videtur quod non ad justitiam, de qua magis videtur. Justitia enim secundum quod est specialis virtus una de quatuor cardinalibus, consistit, secundum Philosophum, in communicatione activae vitae.

Sed in praesenti vita non est nobis communicatio cum Deo: unde dicitur Danielis cap. 10: exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio.

Ergo non potest esse species justitiae.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, 5 ethic., non est justitia proprie dicta inter Dominum et servum: sicut nec alicujus ad se: quia servus quod est et quod habet, Domini est: similiter nec patris ad filium, qui est quasi pars ejus.

Sed nos habemus nos ad eum sicut servi ad Dominum, et filii ad patrem. Ergo non est justitia nostri ad Deum; et ita latria non est pars justitiae.

AG3

Praeterea, justitia proprie in aequalitate consistit, sicut dicit Philosophus 5 ethic..

Sed non est possibile nos aequari Deo secundum opus nostrum. Ergo non potest esse justitia nostri ad Deum; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, tullius in rhetorica, ponit religionem speciem justitiae.

Sed religio, secundum quod ipse accipit, est idem quod latria: quia religio, secundum eum, est quae superiori cuidam naturae (quam divinam vocant) cultum caeremoniamque affert. Ergo latria est species justitiae.

SC2

Praeterea, reddere debitum, actus est justitiae.

Sed latria est cultus Deo debitus; unde exhibet Deo quod ei debetur. Ergo latria est pars justitiae.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum, justitia, secundum quod est specialis virtus, consistit in bonis quibus homines sibi invicem communicant in vita ista, sicut sunt pecunia, honores, et hujusmodi, secundum quod unus alteri hujusmodi communicare potest: in quibus iudex secundum legem aequalitatem constituit, ut unusquisque habeat quod sibi debetur, non plus nec minus: et in hac aequalitate consistit justitia; unde justitia sic accepta, ut ipse dicit, non est nisi in illis qui nati sunt regulari eadem lege, et sub eodem principe esse, et aequaliter principari. Unde secundum ipsum, talis justitia non est Domini ad servum, nec patris ad filium: quia servus et filius res eorum sunt; unde non est ad eos justitia, sicut nec ad seipsum: tamen est ibi quidam modus justitiae, secundum quod Dominus reddit servo quod sibi debetur, vel e converso; quod appellatur justum dominatum: et hoc modo se habet ad justitiam latria, quia consistit in hoc quod reddit Deo quod sibi debetur; unde reducitur ad justitiam non quasi species ad genus, sed sicut virtus annexa ad principalem, quae participat modum principalis.

RA1

Et per hoc patet responsio ad duo prima, quae secundum istam viam procedunt.

RA3

Ad tertium autem dicendum, quod praedictus modus justitiae, qui est filii ad patrem, et hominis ad Deum, non requirit aequalitatem ut exhibeatur secundum dignitatem ejus cui exhibetur, sed secundum possibilitatem reddentis; unde dicit Philosophus, quod non in omnibus reddendum est quod est secundum dignitatem, quemadmodum in his qui ad deos et parentes honoribus: nullus enim secundum dignitatem alteri retribuit. Secundum potentiam autem famulans justus esse videtur.

¶a2 Articulus 2: Utrum humanitati Christi exhibenda sit latria.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humanitati Christi non sit latria exhibenda. Dicitur enim in Glossa super illud psalm. 98: adorate scabellum pedum ejus: caro Christi non est adoranda illa adoratione latriae quae soli Deo debetur.

AG2

Praeterea, ea quae ad naturam pertinent in Christo distincta sunt. Sed reverentia non solum debetur personae. Sed naturae. Cum igitur natura humana sit alia a divina, alia sibi debetur reverentia: ergo non debetur sibi latria, quae tantum Deo debetur.

AG3

Praeterea, sicut dictum est, latria exhibetur Deo, in quantum est ipse Dominus per creationem.

Sed creare non convenit humanitati Christi. Ergo non est ei exhibenda latria.

SC1

Sed contra, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

Sed eadem reverentia exhibetur animae hominis et carni ejus. Ergo eadem reverentia exhibenda est filio Dei et humanitati assumptae; et sic adoranda est latria.

SC2

Praeterea, hoc idem patet per auctoritates et exempla in littera posita.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod duplex est modus quod aliquid honoratur: aliquid enim honoratur ratione sui, et ratione alterius. Secundum Philosophum enim in 1 ethic. Laus et honor in hoc differunt quod laus debetur alicui propter bonitatem quam habet ex ordine ad alterum, ut quando facit actum congruentem fini; honor autem debetur alicui propter bonitatem quam habet secundum se. Unde, secundum ipsum, laus debetur homini propter actus virtutum, qui ordinantur ad felicitatem; honor autem debetur Deo et divinis; unde sicut laus non debetur nisi actui, vel agenti qui est Dominus actus, quasi per electionem agens; ita etiam nec honor; quamvis etiam honor ita debeatur actui sicut laus, sed magis agenti. Ergo ratione sui honoratur illud cuius est per electionem agere, sed ratione alterius honoratur quod de ratione honorati est; unde parti hominis secundum se consideratae non debetur honor nisi ratione alterius. Id autem cuius est agere, persona est, vel

suppositum: quia actus sunt individuorum. Unde quantum ad primum modum honoris non debetur humanitati Christi honor separatim a persona divina; sed in ipsa et cum ipsa adoratur, sicut manus cum homine; et ideo secundum hoc debetur sibi honor latriae. Quantum autem ad secundum modum honoris, qui partibus et etiam rebus inanimatis exhibetur, debetur sibi per se reverentia et honor; et ideo non debetur sibi latria, sed dulia excellens, propter singularem modum dignitatis quem habet ex unione ad verbum.

Patet ergo quod honor quo honoratur aliquid ratione sui, ad humanitatem Christi non pertinet ut per se consideratam, sed solum ut honoratur uno honore cum supposito in quo est; et sic debetur ei latria; sed honor qui debetur ei ratione alterius, pertinet ad eam etiam in se consideratam; et sic debetur ei dulia. Et quia secundum primum modum magis proprie dicitur aliquid honorari quam secundum secundum modum; ideo magis proprie dicitur quod humanitas Christi adoretur latria quam dulia, et hoc secundum secundam opinionem; sed secundum primam opinionem magis proprie diceretur, quod sit adoranda dulia; quia prima opinio ponit humanitati aliud suppositum agens praeter suppositum aeternum, cui debetur latria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas potest considerari dupliciter. Vel prout intelligitur non conjuncta verbo; et sic non debetur sibi latria, sed haec consideratio est in intellectu tantum. Vel prout intelligitur unita verbo; et sic potest honorari honore uno cum verbo, et sic debetur ei latria; vel alio, et sic debetur ei dulia: et sic loquitur praedicta Glossa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod honor non debetur alicui ratione sui, nisi personae; unde ratio procedit ex falsis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis creare non sit humanitatis Christi, est tamen personae verbi, cum qua simul adoratur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur, quod nec imaginibus Christi sit exhibendus cultus latriae. Exod. 20, 4: non facies tibi sculptile neque ullam similitudinem. Ergo multo minus licet adorare imaginem Christi.

AG2

Praeterea, de nullo alio irridentur in Scripturis idolatrae, nisi quia opera manuum suarum adoraverunt, quibus ipsi facientes meliores erant.

Sed similiter imagines quas ecclesia adorat, sunt opera manuum hominum. Ergo videtur in similem derisionem incidere.

AG3

Praeterea, in cultu divino non sunt exhibenda nisi ea quae per legem Dei determinantur.

Sed non invenitur in sacris Scripturis institutum de imaginum adoratione. Ergo videtur nimis praesumptuosum fuisse imaginum adorationem inducere.

SC1

Sed contra, imago, in quantum hujusmodi, ducit in imaginatum. Sed imaginatum harum imaginum quas adoramus, est Christus, qui est adorandus adoratione latriae. Ergo et imago ejus.

SC2

Praeterea, basilius dicit, quod honor imaginis ad prototypum refertur, idest ad principalem figuram, scilicet ad imaginatum. Ergo idem honor utrique exhibendus est, et sic idem quod prius.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod imago potest dupliciter considerari, vel secundum quod est res quaedam, et sic nullus honor ei debetur (sicut nec alii lapidi vel ligno); vel secundum quod est imago. Et quia idem motus est in imaginem in quantum est imago, et in imaginatum; ideo unus honor debetur imagini et ei cujus est imago; et ideo cum Christus adoretur latria, similiter et ejus imago.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ante incarnationem Christi, cum Deus incorporeus esset, non poterat ei imago poni, sicut dicitur Isai. 40; et ideo prohibitum est in veteri lege ne imagines fierent ad adorandum; et praecipue quia proni erant ad idolatriam ex hoc quod totus mundus idolatriae insistebat. Sed postquam Deus factus est homo, potest habere imaginem, cum habeat ratione humanitatis assumptae, quae simul cum eo adoratur, figuram corporalem; et ideo permissum est in nova lege imagines fieri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod idolatrae credebant in ipsis imaginibus aliquod numen esse, quod ex VI syllabarum ipsis imaginibus acquireretur, sub quibus fiebant imagines; sicut Hermes dixit, quod datum hominibus erat facere deos, ut Augustinus narrat, de CIV. Dei. Unde deserviebant imaginibus non solum ut imaginibus, sed ut rebus, et praeterea non solum ut imaginibus Dei, sed ut imaginibus creaturarum, solis aut lunae.

Unde patet quod non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod apostoli multa tradiderunt quae scripta non sunt in canone, inter quae unum est de usu imaginum; unde Damascenus dicit, quod Lucas depinxit imaginem Christi et beatae virginis, et Christus suam imaginem Abagaro regi direxit, ut dicitur in ecclesiastica historia.

Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur.

Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur, quod beatae virgini sit latria exhibenda. Quia Damascenus dicit, quod honor matris refertur ad filium. Si ergo filius latria est adorandus, similiter et mater.

AG2

Praeterea, de ipsa cantatur: secumque faciet matrem participem patris imperii; et ab omnibus dicitur domina mundi, et regina Angelorum.

Sed Deo exhibetur latria, inquantum est Dominus et rex. Ergo et virgini matri oportet latriam exhiberi.

AG3

Praeterea, Augustinus probat quod corpus virginis non est incineratum, quia est ejusdem naturae cum corpore filii, quod ex suo sumptum est. Ergo si corpus filii est adorandum adoratione latriae, videtur quod similiter mater.

SC1

Sed contra, beata virgo est pura creatura. Sed latria soli creatori debetur. Ergo ei non debetur latria.

SC2

Praeterea, ipsa adorat Deum latria. Sed non est ejusdem latriam exhibere et recipere; sicut nec creari et creare. Ergo latria non est exhibenda beatae virgini.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum beata virgo sit per se quaedam persona agens, ei debetur honor per se: unde alia adoratione adoratur quam filius ejus; unde non potest adorari latria, sed dulia. Quia tamen non solum honoratur ratione sui, sed etiam ratione filii, ut mater Dei; ideo inquantum pertinet ad Christum, honoratur hyperdulia.

RA1

Ad primum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, non sicut ad subjectum, scilicet ut sit unus motus in matrem et in filium, sicut est in imaginibus, sed refertur in filium sicut in finem, quia propter filium mater honoratur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus est Dominus et rex quasi creator, sed virgo non est creatrix, sed quasi creatoris mater; unde non oportet quod latria adoretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod incorruptio quae opponitur incinerationi, debetur Christo etiam ratione carnis quam assumpsit de virgine, non autem latria; et ideo non est similis ratio.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur, quod non sit exhibenda crux. Sicut enim secundum humanitatem passus est in cruce, ita secundum divinitatem caelum est sedes ejus. Sed caelum propter hoc non est adorandum latria. Ergo multo minus crux, cum latria debeatur Christo ratione divinitatis, non ratione humanitatis.

AG2

Praeterea, res inanimata indignior est homine.

Sed honor latriae non est exhibendus ab homine nisi ei qui est supra hominem. Ergo crux non debet latria adorari.

AG3

Praeterea, majorem affinitatem habet ad Christum beata virgo quam crux ejus. Sed virgo non adoratur latria. Ergo multo minus crux.

SC1

Sed contra, reliquiae aliorum sanctorum honorantur eodem honore quo ipsi sancti. Sed crux est de reliquiis Christi. Ergo est adoranda latria sicut Christus.

SC2

Praeterea, crux est imago Christi crucifixi. Sed imago crucifixi Christi est adoranda latria. Ergo et crux.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod crux Christi, etiam ipsa in qua Christus pependit, potest dupliciter considerari; vel in quantum crucifixi imago, et sic adoratur eadem adoratione sicut crucifixus, scilicet latria; unde eam alloquimur sicut crucifixum, dicentes: o crux ave spes unica: vel in quantum est res quaedam, et sic cum non pertineat ad personam verbi sicut pars ejus, non potest eadem adoratione adorari cum verbo, sed adoratur in quantum est res quaedam Christi ratione ipsius, hyperdulia; sed aliae cruces non adorantur nisi ut imago; et ideo adorantur tantum latria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caelum sit sedes Dei, non tamen unitum est Deo in persona, sicut caro Christi; unde caelum nec latria nec hyperdulia honoratur, nec etiam dulia, cum non sit res viva; sed humanitas Christi vel latria vel hyperdulia adoratur, et similiter ea quae ad humanitatem Christi referuntur, ut crux, et vestis et hujusmodi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod crux, in quantum est res quaedam in se considerata, est indignior homine, nec ratione sui adoratur; sed ratione alterius qui in ea crucifixus est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si consideretur honor qui exhibetur cruce in quantum est res quaedam, ratione Christi, non est tantus quantus ille qui exhibetur virgini; sed cruce exhibetur quidam honor, in quantum est imago, qui non exhibetur matri.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Quaeritur, utrum viris sanctis sit exhibendus honor latriae, et videtur quod sic. Quia latria exhibetur Deo ratione divinitatis. Sed sancti participatione dicuntur dii. Ergo eis debet latria exhiberi.

AG2

Praeterea, imago impressa divinitus est nobilior quam quae facta est humanitus. Sed imagines Dei quas homo fecit, adorantur latria. Ergo multo fortius viri sancti, in quibus Deus suam imaginem impressit, et reformavit.

AG3

Praeterea, Abraham, ut legitur Gen. 18, tres viros, qui Angeli erant, ut dicit Augustinus, adoravit adoratione latriae.

Ergo videtur quod et aliis sanctis latria exhiberi possit.

SC1

Sed contra est quod legitur Act. 14 de Paulo et barnaba: qui prohibuerunt illos qui eis sacrificare volebant: et in esther 13, legitur de mardocheo quod noluit adorare Aman, ne honorem Dei videretur transferre ad homines.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod Deus est principium et finis omnium; et in quantum est principium, adoramus eum latria: in quantum vero finis ultimus, fruimur eo. In redeundo autem ad ipsum juvamus per alias creaturas racionales, scilicet Angelos et homines; et ideo, quamvis solo Deo fruendum sit, tamen possumus frui homine in Deo, sicut dicit apostolus, et Augustinus.

Sed in exeundo ab ipso sicut a principio creante, non juvamus per aliquam creaturam, quia immediate creavit nos; et ideo honor latriae est sibi soli exhibendus, non alicui in ipso, quantumcumque sit in participatione suae bonitatis, nisi honoretur uno honore cum eo, sicut caro Christi, et imagines.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod viri sancti per participationem illam non efficiuntur primum principium nostri esse; et ideo non debetur eis latria.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homines sunt imagines Dei per participationem suae bonitatis, facientem expressam similitudinem, et hoc dat rei bonitatem in se; et ideo ratione hujus est res ipsa secundum se honoranda. Sed imagines pictae non sunt imagines per similitudinem in natura, sed per institutionem ad significandum; unde et ex hoc non acquiritur eis nisi honor relatus ad alterum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli illi non apparuerunt Abrahae in propria natura, sed in quibusdam corporibus quasi imaginibus assumptis; unde in quantum erant imagines repraesentantes trinitatem, poterant adorari latria; non autem in quantum repraesentabant Angelos ipsos.

Articulus 2F

AG1

Ulterius. Videtur quod sine peccato alicui creaturae possit latria exhiberi. Legitur enim apoc.

Ult., quod joannes voluit Angelum adorare, et prohibitus est ab eo. Non autem prohibuisset, si eum dulia adorare voluisset, quia haec Angelis sanctis debetur. Ergo volebat eum adorare latria: et ita hoc potest fieri sine peccato, ut videtur.

AG2

Praeterea, opus secundum intentionem iudicatur.

Sed aliquis adorans Angelum, qui in forma Christi apparet, habet intentionem bonam, credens ipsum esse Christum. Ergo adorando non peccat.

AG3

Praeterea, aliquis adorat hostiam non consecratam adoratione latriae, credens ipsam esse consecratam; et non peccat, quia ignorantia facti excusat eum; sed tamen idolatria est; quia decretalis dicit, quod sacerdos qui non consecrat, et fingit se consecrare, facit populum idolatrare. Ergo videtur quod homo possit creaturae latriam exhibere sine peccato.

SC1

Sed contra, si aliquis hoc quod debet temporali Domino in recognitionem domini, alteri exhiberet, reus esset infidelitatis apud ipsum. Ergo multo amplius peccat, si cultum Deo debitum creaturae impendat.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod cum creaturae non sit exhibenda latria, si exhibetur ei, est exhiberi eam cui non est exhibenda: et hoc facit vitium contrarium latriae sicut superfluum medio: unde sine peccato fieri non potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod iohannes volebat adorare Angelum dulia, sed prohibitus fuit propter tria. Primo ad ostendendum dignitatem ipsius iohannis, qui multis Angelis dignior fuit; secundo ad evitandum speciem idolatriae; tertio ad ostendendum exaltationem humanae naturae super Angelos in homine assumpto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod qui adorat hostiam non consecratam, adorare eam oportet cum conditione, scilicet si est consecrata. Non tamen oportet quod haec conditio semper sit actu explicita, sed sufficit quod habitu teneat illam; unde non peccat adorans eam, quia non adorat puram creaturam, sed Christum secundum intentionem suam. Sacerdos autem, quantum in se est, facit populum idolatrare, quia offert ei puram creaturam ad adorandum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest diabolus in specie Christi apparens sine peccato adorari, nisi sit conditio actu explicita: non enim sufficit solo habitu: quia ipsa novitas rei insolitae, considerationem et attentionem requirit; sicut dicitur de beata virgine Luc. 1, quod cogitabat qualis esset illa salutatio.

Articulus 2G

AG1

Ulterius. Videtur quod si creaturae exhibeatur, univoce dicatur cum ea quae exhibetur Deo. Materia enim non diversificat speciem. Sed cultus exhibitus Deo et creaturae non differt, ut videtur, nisi materialiter. Ergo non differt secundum speciem, et ita dicitur univoce.

AG2

Praeterea, beatitudo univoce dicitur, quamvis a quibusdam quaeratur ubi est, scilicet in Deo, a quibusdam ubi non est, scilicet in divitiis. Igitur similiter latria dicitur univoce, sive exhibeatur cui est exhibenda, sive cui non est exhibenda.

AG3

Praeterea, omnis cultus Deo debitus est latria.

Sed idolatria est cultus Deo debitus, idolo exhibitus. Ergo est latria; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, idem univoce sumptum non potest esse virtus et vitium. Sed latria quae Deo exhibetur, est virtus; quae autem creaturae, est vitium.

Ergo non dicitur univoce.

SC2

Praeterea, Deus non univoce dicitur de Deo vero et idolo. Sed uterque movetur ex divinitate ejus cui latriam exhibet. Ergo videtur quod nec latria univoce dicatur.

CO

Ad septimam quaestionem dicendum, quod quaecumque aliquod nomen imponitur alicui actui vel accidenti secundum quod determinatur ad aliquod unum, non potest dici de alio nisi improprie vel metaphorice: sicut similitudo imponitur curvitate nasi; unde non potest dici, quod crux sit simum, vel lignum quod est curvum, nisi metaphorice. Similiter cum latria sit nomen impositum servituti divinae, non potest quaecumque alia servitus alteri exhibita dici latria nisi improprie vel metaphorice; unde latria non dicitur univoce de cultu Dei veri et de idolatria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod materia quae includitur in ratione speciei, bene diversificat speciem, et impedit univocationem, sicut patet in exemplo posito de curvitate nasi; et ita est in proposito.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen beatitudo significat aliquid propter quod omnia alia sunt eligenda, et ipsum propter se tantum eligatur omnis boni sufficientiam habens, sine hoc quod concernat aliquam materiam; et ideo semper remanet beatitudo univoce dicta, quamvis in diversis rebus quaeratur. Sed non est sic in proposito, quia nomen latriae materiam concernit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod idolatria sit cultus Deo debitus idolo exhibitus, hoc quod dicitur, idolo exhibitus, diminuit de ratione praecedenti; unde non sequitur: ergo est latria: sicut aratio dicitur scissio quae debetur terrae: si quis autem vomere scindit aquam, illa scissio est terrae debita, non tamen dicitur aratio nisi aequivoce.

¶a3 Articulus 3: Utrum latria debeatur Deo ratione potentiae, an sapientiae ac bonitatis.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod latria debeatur Deo ratione potentiae. Servitus enim dominium respicit. Sed Deus dicitur Dominus propter potentiam coercendi subditam creaturam, ut dicit boetius. Cum igitur latria sit servitus, videtur quod debeatur Deo ratione potentiae.

AG2

Item, videtur quod ratione sapientiae. Debetur enim Deo latria inquantum est Deus. Sed Deus, secundum Damascenum, dicitur ex hoc quod omnia videt, quod ad sapientiam pertinet. Ergo videtur quod debeatur ei latria ratione sapientiae.

AG3

Item, videtur quod ratione bonitatis. Quia latriam ei exhibemus, inquantum ab ipso sumus.

Sed quia bonus est, sumus, ut dicit Augustinus.

Ergo latria debetur ei ratione bonitatis.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod latria profitetur servitatem quam debemus Deo, quia fecit nos; unde debetur sibi latria inquantum creator, secundum quod ipse est finis et origo prima nostri esse; et hoc est quod dicit Glossa super illud psalm. 7: Domine Deus meus, in te speravi: Deus per creationem, cui latria debetur. Et quia ipse creator est, inquantum bonus, sapiens et potens, et secundum omnia huiusmodi; ideo ratione omnium debetur sibi latria, et non secundum unum horum tantum.

RA

Unde patet responsio ad objecta.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod alia latria debeatur patri et alia filio. Latriam enim dirigit fides. Sed fides alium articulum habet de patre, et alium de filio. Ergo alia latria est utrique exhibenda.

AG2

Praeterea, honor, ut dictum est, debetur personae agenti. Sed pater et filius sunt duae personae.

Ergo duplex honor eis debetur.

AG3

Praeterea, humanitati Christi exhibetur unus honor qui et verbo. Sed non potest hoc intelligi, ut videtur, ratione naturae: quia naturae distinctae sunt. Ergo intelligitur ratione personae. Sed alia est persona patris, alia filii. Ergo et alius honor debetur utrisque.

SC1

Sed contra, remota distinctione personarum, adhuc debetur Deo latria. Ergo debetur ei ratione naturae. Sed natura est una. Ergo et latria est una.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quia pater et filius et spiritus sanctus sunt unus creator, ideo debetur eis una latria; cum Deo debeatur latria inquantum creator.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fides debetur Deo, inquantum est res cogitabilis: et quia quaecumque secundum rem distinguuntur, possunt seorsim cogitari, sed non convertitur; ideo tres personae, quae sunt tres res diversae, diversos fidei articulos habent: sed omnes tres personae sunt unus creator: unde et una latria eis debetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod natura divina est per se subsistens, etiam circumscriptis personis distinctis quas fides supponit; unde agere competit ei et circumscripta distinctione personarum, et per consequens latria.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis duae naturae sint distinctae secundum se, tamen sunt unitae in persona; et quia unus honor debetur divinae naturae et personae; ideo per consequens unus honor debetur divinae naturae et humanae, cui debetur unus honor qui et personae divinae.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat Deo exhiberi latria secundum aliquos corporales ritus. Sicut enim dicit apostolus ad Galat. 4, homines in veteri lege sub elementis hujus mundi servientes, erant quasi pueri sub paedagogo positi. Sed, sicut ipse dicit, veniente plenitudine temporis jam non sumus sub paedagogo. Ergo non debemus Deo latriam exhibere secundum corporales actus.

AG2

Praeterea, joan. 4, 24, dicitur: spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Ergo non oportet quod eum adoremus corporalibus actibus, vel genuflectendo vel cantando.

AG3

Praeterea, Deus ubique est. Ergo non magis debemus ad orientem adorare quam ad aliam partem.

SC1

Sed contra, nos et spiritum et corpus habemus a Deo. Sed secundum hoc quod ab eo sumus eum adoramus. Ergo et spiritualiter et corporaliter eum debemus adorare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in nobis est triplex bonum; scilicet spirituale, corporale, et extrinsecum; et quia haec omnia in nobis a Deo sunt, ideo secundum omnia debemus Deo latriam exhibere: et secundum spiritum exhibemus ei debitam dilectionem; secundum corpus prostrationes et cantus; secundum exteriora autem, sacrificia, luminaria, et hujusmodi: quae Deo non propter ejus indigentiam exhibemus, sed in recognitionem quod omnia ab ipso habemus: et sicut eum ex omnibus recognoscimus, ita etiam eum ex omnibus honoramus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corporalia erant in veteri lege pure corporalia, quia gratiam non continebant; erant tamen signa spiritualium: sed corporalia quae nos Deo exhibemus, non sunt pure corporalia; sed sunt sacramenta continentia gratiam, et sacramentalia. Unde non est simile de nova et veteri observantia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus sit spiritus, est tamen creator corporis; et ideo principaliter ei in spiritu servire debemus; secundario autem in corpore; et ideo etiam vocaliter oramus, ut sibi non solum spiritus, sed etiam lingua carnis obsequatur, ut nos ipsos et alios ad laudem Dei excitemus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus ubique sit, tamen institutum est ab ecclesia ut sacrificium Missae ei offeratur versus orientem, propter tria. Primo propter significationem: quia a Deo est nobis mentis illuminatio, sicut lumen corporale ab oriente. Secundo, quia est nobilior pars orbis; et omne quod est nobilius apud nos, Deo debemus. Tertio, propter opera quaedam notabilia ipsius in oriente: quia ipse movet caelum, cujus motus ab oriente incipit; ipse etiam Paradisum in oriente constituit; ipse etiam ab oriente ad iudicium veniet, sicut ad orientem ascendit.

|+d9.q2 Distinctio 9, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de dulia; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit; 2 utrum habeat diversas species; 3 cui debeat.

|a1 Articulus 1: Utrum latria et dulia sint idem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod dulia sit idem quod latria. Deo enim non debetur nisi unus honor. Sed debetur ei dulia et latria, sicut dicit Glossa super illud psalm. 7: Domine Deus meus, in te speravi. Dominus omnium per potentiam; cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria. Ergo dulia et latria sunt idem.

AG2

Praeterea, eadem virtus caritatis est qua diligitur Deus, et proximus. Sed latria honoratur Deus, dulia proximus. Ergo est eadem virtus.

AG3

Praeterea, differentia secundum materiam non diversificat speciem, ut dicitur 10 metaphys..

Sed honor qui debetur Deo et proximo non differunt nisi secundum materiam. Ergo non sunt diversi in specie; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Ergo quamvis sit Deus magis honorandus quam proximus, non propter hoc sunt diversae species.

SC1

Sed contra, sapientia et scientia sunt diversa dona: quia unum est de aeternis, alterum de temporalibus.

Ergo simili ratione latria et dulia sunt diversae virtutes.

SC2

Praeterea, habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed dulia et latria habent diversa objecta. Ergo sunt diversae virtutes.

CO

Respondeo dicendum, quod honor debetur alicui ratione excellentiae quae in ipso est.

Non est autem unius rationis excellentia divina et humana, et ideo non est honor unius rationis. Unde oportet quod latria et dulia differant speciem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dulia, quantum ad proprietatem vocabuli, dicit servitatem communiter, cuicumque debeat: et quia Deo debetur honor vel servitus secundum modum perfectiorem; ideo nomen duliae commune contrahitur et quodammodo appropriatur ad honorem creaturae, quia non addit aliquam differentiam ad dignitatem pertinentem supra commune; sicut nomen proprium trahitur ad conversum accidentale; conversum autem essentiale proprio nomine dicitur definitio. Et quia in Deo est omnis ratio honoris qui invenitur in creatura, sed non convertitur; ideo latria debetur sibi secundum id quod est sibi proprium; dulia autem secundum id quod est commune sibi et creaturae per analogiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod objectum caritatis, cum sit virtus theologica, est bonitas divina, quae eadem est, sive in se, sive in altero consideretur; et ideo dilectio Dei et proximi ad unam virtutem pertinent. Sed honor exhibetur excellentiae absolutae, quae non est unius rationis in Deo et creaturis, sed variatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec non est tantum materialis differentia, sed formalis: quia alia ratio reverentiae et honoris invenitur in Deo et in homine, et ideo causatur diversitas secundum speciem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod magis et minus non causant diversitatem secundum speciem, sed aliquando consequuntur eam, quando scilicet magis et minus causantur ex diversitate eorum quae speciem diversificant.

¶a2 Articulus 2: Utrum dulia habeat diversas species.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod dulia non habeat diversas species. Dulia enim dividitur contra latriam. Sed latria non dividitur per species. Ergo nec dulia.

AG2

Praeterea, dulia attendit bonitatem vel excellentiam creatam. Sed hoc invenitur in omnibus communiter quibus debetur dulia. Ergo non habet diversas species.

AG3

Praeterea, sicut dulia respicit debitum honoris; ita obedientia debitum praecepti. Sed obedientia non differt specie secundum diversos quibus debetur. Ergo nec dulia.

AG4

Praeterea, cum dulia debeat diversis secundum infinitos gradus excellentiae, si secundum diversos quibus debetur, species diversas haberet, essent infinitae species duliae. Sed hoc est impossibile.

Ergo dulia non habet plures species.

SC1

Sed contra, dulia debetur Deo et creaturae, ut ex dictis, art. 1, patet. Sed non est eadem ratio honoris in utroque.

Ergo est ibi diversa species duliae.

SC2

Praeterea, dulia exhibetur rebus inanimatis, sicut cruci, et reliquiis, et etiam hominibus. Sed in his non potest esse una ratio honoris. Ergo dulia habet diversas species.

CO

Respondeo dicendum, quod habitus diversificantur per actus, et actus per objecta; unde ubi invenitur diversa ratio objecti, oportet quod sint actus et habitus specie differentes. Cum ergo honor debeat alicui ratione excellentiae quam habet, et non sit ejusdem rationis excellentia in diversis; ideo oportet quod sit alia ratio honoris, et alia virtus secundum speciem, quae diversos honores exhibet: non enim idem honor debetur patri, regi et Magistro, et sic de aliis, ut dicit Philosophus in 9 ethic.. Inter omnes autem alias rationes excellentiae illa est

praecipua qua creatura honoratur ratione unionis ad creatorem, sicut humanitas Christi, et quae ad ipsam pertinent; et ideo speciali nomine hyperdulia nominatur, quasi superdulia ad latriam accedens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia creatoris est unius rationis; et ideo latria, quae hoc attendit, est una tantum. Nec est simile de dulia, cum in creaturis sint diversae rationes excellentiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod excellentia creata non est unius rationis in specie, licet sit una secundum genus; et ideo etiam dulia per species dividitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod obedientia respicit Dominum, secundum hoc quod servus est quasi instrumentum Domini, et movetur ad imperium ejus. Sed dulia non considerat rationem unam excellentiae tantum, sed omnes.

RA4

Ad quartum dicendum, quod gradus excellentiae possunt accipi dupliciter: vel secundum quantitatem tantum; et sic sunt infiniti, et non diversificant speciem duliae; vel secundum rationem, et sic diversificant, et non sunt infiniti.

¶a3 Articulus 3: Utrum peccatores debeant honorari dulia.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod peccatores non debeant honorari dulia. Honor enim duliae, ut dicit Philosophus, est reverentia exhibita alicui in testimonium virtutis. Sed peccatores, etiam praelati, non habent virtutem. Ergo qui eos honorant, falsum testimonium perhibent, quod est peccatum.

AG2

Praeterea, Gregorius in pastor.

Dicit, quod in exemplum culpae vehementer extenditur, quando pro reverentia ordinis peccator honoratur. Hoc autem fieri non debet ut in exemplum culpa trahatur. Ergo neque praelatus peccator debet honorari.

AG3

Praeterea, subditus bonus magis est Deo similis quam praelatus malus. Sed honor non exhibetur homini, nisi in quantum habet Dei similitudinem: quia rebus divinis tantum debetur honor, ut dicit Philosophus. Ergo minus honorandus est praelatus malus quam subditus bonus.

AG4

Sed contra est quod Abraham honoravit peccatores habitantes in sichem, quando voluit emere speluncam duplicem.

AG5

Item, videtur quod Daemonibus dulia debeat exhiberi. Quia in eis manet divina imago: quia bona naturalia eis data manent lucidissima, ut dicit dionysius. Sed ratione imaginis, homini dulia exhibetur. Ergo et Daemoni est exhibenda.

AG6

Item, videtur quod irrationabilibus. Quia in eis est vestigium, quod est similitudo Dei, sicut imago, etsi non adeo expressa. Magis autem et minus non diversificant speciem. Ergo debetur eis dulia.

AG7

Sed contra, videtur quod nec etiam hominibus bonis; quia dulia servitus est. Sed non hominibus servitatem debemus. Ergo nec dulum.

CO

Respondeo dicendum, quod dulia reverentiam et honorem importat quae creaturae exhiberi potest. Cum autem honor ut dicit Philosophus, non debeatur nisi rebus divinis, non debetur proprie et directe nisi habenti gratiam et virtutem, quae divinos facit.

Sed habet aliquis virtutem multipliciter: vel sicut actu virtuosus; et huic directe debetur et proprie et secundum se honor: vel sicut habens aptitudinem naturalem ad virtutem; et sic cuilibet habenti imaginem est exhibendus honor, nisi sit confirmatus in malo, quia ligatus est in illo ordo ad virtutem: vel sicut ordinatus ad inducendum vel conservandum virtutem; et sic debetur omnibus praelatis, qui ad hoc ordinati sunt ut alios dirigant in virtutem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatores quamvis non habeant virtutem in actu, tamen habent in habilitate; et praelati habent etiam in hoc quod sunt ordinati ad ipsam causandam, vel conservandam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praelato, dum est in actu peccati, non debet exhiberi dulia, quia apparet in eo aliquid honori contrarium: sed ante vel post sibi dulia debet exhiberi, quia nescitur in quo statu sit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod subdito bono debetur secundum se major reverentia; sed ratione praelationis debetur major malo praelato. Et est triplex ratio: primo, quia praelatus gerit vicem Dei, unde Deus in ipso honoratur;

secundo, quia ipse est persona publica, et honoratur in ipso bonitas ecclesiae vel reipublicae, quae est major quam merita unius singularis personae; tertio, quia praelatio se habet ad virtutem sicut causa efficiens in aliis virtutem; et dignius est alterius virtutis causam existere, inquantum hujusmodi, quam virtuosum esse, ut dicit Philosophus.

RA4

Quantum concedimus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in Daemonibus est ligata aptitudo naturalis ad virtutem; et ideo non debet eis dulia exhiberi.

RA6

Ad sextum dicendum, quod similitudo vestigii non ponit aptitudinem ad virtutem, sicut similitudo imaginis; et ideo dulia non debetur ei.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sanctis non servimus quasi obnoxii eis, sed servitute reverentiae; quia sunt nostri ductores vel per doctrinam, vel per administrationem, vel per intercessionem et exemplum: et salvatur in hoc ratio servitutis quantum ad hoc quod est causa alterius agere, sicut finis; non autem sicut moventis per coactionem vel imperium.

EX

In dilectione, sacrificii exhibitione, et reverentia.

Dilectio refertur ad honorem interiore Deo exhibitum; sacrificia ad bona exteriora quae in ejus honorem assumuntur; reverentia, secundum quod corpus nostrum ei in obsequium damus, sicut in prostrationibus, et hujusmodi.

Una adoratione cum incontaminata carne ejus.

Ergo videtur quod filius sit magis adorandus quam pater vel quam ipsemet ante incarnationem.

Dicendum, quod humanitas ejus non adoratur latria nisi propter divinitatem: et ideo non facit ipsum magis adorabilem, sed plura in ipso adorari; quia hoc quod additur, ut supra dictum est, non additur ad bonitatem divinam.

Nemo carnem ejus manducat, nisi prius adoret.

Loquitur de manducatione spirituali, quae sine reverentia esse non potest: non autem de sacramentali, quia potest aliquis irreverenter manducare.

Vel dicendum, quod loquitur quantum ad id quod debet fieri secundum institutionem ecclesiae, quae prius proponit carnem Christi adorandam quam tribuat manducandam; et non secundum quod abusive potest fieri.

|+d10.q1 Distinctio 10, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister, quid conveniat vel non conveniat uni naturae ex hoc quod est alteri sociata in persona Christi, hic determinat quid conveniat ipsi personae Christi ratione humanae naturae. Quid enim sibi conveniat ratione divinae naturae, dictum est in 1 Lib.. Dividitur autem haec pars in duas: primo quaerit, utrum conveniant Christo ratione humanae naturae ea quae ad dignitatem humanae naturae pertinere videntur; in secunda de illis quaerit quae pertinent ad defectum, dist. 11, ibi: solet etiam quaeri, utrum debeat simpliciter dici atque concedi Christum esse factum, vel creatum, vel creaturam. Prima in duas: primo inquit de illis quae pertinent ad dignitatem naturalem humanae naturae, sicut est personalitas; secundo de his quae pertinent ad dignitatem gratiae, ibi: si vero quaeritur, an Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, an alio modo, respondemus Christum non esse adoptivum filium aliquo modo. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo objicit ad utramque partem, et solvit, ibi: quod enim persona sit, his edisserunt rationibus. Et haec pars dividitur in duas, secundum duas vias in quibus ad propositam quaestionem argumentatur; secunda incipit ibi: sed adhuc aliter nituntur probare, Christum secundum hominem esse personam. Circa primum duo facit: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: propter haec inconvenientia. Circa primum duo facit: primo objicit ad partem affirmativam; secundo ad partem negativam, ibi: sed contra. Si secundum quod homo, persona est; vel tertia in trinitate persona, vel alia.

Propter haec inconvenientia et alia quidam dicunt, Christum secundum hominem non esse personam.

Hic solvit; et circa hoc duo facit: primo respondet ad quaestionem; secundo ad objectum, ibi: illud tamen non sequitur quod in argumento superiori inductum est.

Sed adhuc aliter nituntur probare Christum secundum hominem esse personam. Hic ponit aliam objectionem: et primo objicit; secundo solvit, ibi: ad quod dici potest.

Si vero quaeritur, an Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, an alio modo; respondemus, Christum non esse adoptivum filium aliquo modo. Hic inquit de illis quae pertinent ad dignitatem gratiae; et primo de

filiatione secundum adoptionem; secundo de praedestinatione, ibi: deinde si quaeritur. Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus non sit filius adoptivus; secundo objicit in contrarium, ibi: sed adhuc opponitur.

Et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: ad hoc dici potest; tertio solutionis confirmationem quantum ad duo: primo quantum ad hoc quod Christus est naturalis filius virginis, ibi: quod vero naturaliter sit hominis filius, Augustinus ostendit; secundo quantum ad hoc quod non sit filius per adoptionem, ibi: quod autem non sit filius adoptivus, et tamen gratia sit filius, ex subditis probatur testimoniis.

Hic est triplex quaestio. Prima quid conveniat Christo, secundum quod homo. Secunda de adoptione.

Tertia de praedestinatione.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Christus, secundum quod homo, sit Deus; 2 utrum Christus, secundum quod homo, sit persona.

¶a1 Articulus 1: Utrum Christus secundum quod homo, sit Deus.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Philip. 2, 9: dedit illi nomen quod est super omne nomen.

Glossa: in quantum homo, assumpsit nomen Dei non usurpative, sed vere. Sed nomen quod habet vere, vere dicitur de eo. Ergo vere dicitur quod Christus, secundum quod homo, est Deus.

AG2

Praeterea, Christus est Deus per gratiam unionis.

Sed gratia unionis non convenit ei nisi secundum quod est homo. Ergo est Deus secundum quod homo.

AG3

Praeterea, Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, ut patet Matth. 9, 6: ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata. Sed hoc est tantum Dei, ut dicitur Isaiae 43, 25: ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Ergo secundum quod homo, est Deus.

SC1

Sed contra, Christus, secundum quod Deus, fuit ab aeterno. Si igitur secundum quod homo, est Deus; secundum quod homo, fuit ab aeterno: quod falsum est.

SC2

Praeterea, Deus et homo significant naturas disparatas. Sed in talibus non potest unum eorum secundum alterum alicui convenire. Ergo Christus non est Deus secundum quod homo.

CO

Respondeo dicendum, quod id quod in aliqua propositione reduplicatur cum hoc quod dico, secundum quod, est illud per quod praedicatum convenit subjecto; unde oportet quod aliquo modo sit idem cum subjecto, et aliquo modo idem cum praedicato; sicut medius terminus in syllogismo affirmativo ad praedicatum quidem habet comparisonem sicut ad id quod per se consequitur ipsum (nihil enim convenit alicui secundum quod est animal, nisi illud animali per se conveniat secundum quemcumque modum dicendi per se); ad subjectum autem comparatur sicut ad id quod aliquo modo includitur in subjecto. Includitur autem in subjecto ipsa substantia subjecti, et antecedentia, sicut causae, et consequentia, sicut accidentia. Substantia autem subjecti est et ipsum subjectum et natura ejus. Et ratione omnium istorum potest aliquid attribui Christo, et cuilibet homini. Si enim aliquid attribuitur homini ratione principiorum praecedentium; sic dicimus quantum ad causam materialem, quod homo, secundum quod est compositum ex contrariis, est corruptibilis; quantum ad causam formalem dicimus, quod homo, secundum quod habet animam rationalem, est ad imaginem Dei; quantum vero ad causam efficientem dicimus quod Petrus, secundum quod natus de tali patre, est heres ejus. Quantum autem ad causam finalem dicimus, quod homo, secundum quod est ad beatitudinem ordinatus, oportet quod sit immortalis quantum ad animam. Si autem attribuitur alicui homini aliquid ratione accidentium, sic dicimus, quod homo, secundum quod est coloratus, est visibilis; si autem attribuitur sibi aliquid ratione suppositi, sic dicimus, quod socrates, secundum quod socrates, est individuum: si autem ratione naturae, sic dicimus, quod homo, secundum quod homo, est animal.

Secundum hoc ergo dicendum ad primam quaestionem, quod cum dicitur: Christus, secundum quod homo, est Deus, ly homo potest replicari ratione naturae; et sic est falsa, quia naturae humanae non per se convenit, in quantum talis natura, ut divinae uniat: si autem replicatur ratione suppositi (cum suppositum humanae naturae in Christo sit suppositum aeternum, cui per se convenit esse Deum), erit vera. Quia tamen hoc nomen homo non importat aliquod suppositum determinatum humanae naturae, nisi per demonstrationem adjunctam, et solum cuidam determinato supposito humanae naturae convenit per se esse Deum; ideo nisi aliquid aliud addatur, vel intelligatur, simpliciter non est concedendum, quod Christus, secundum quod homo, est Deus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod assumptio, ut supra, dist. 5, dictum est, significatur per modum motus. Cui autem convenit per se moveri ad aliquid, non convenit esse illud; sicut nigro convenit per se moveri ad

albedinem, non tamen convenit ei per se esse album. Similiter assumere nomen Dei, potest convenire Christo secundum quod homo; et tamen esse Deum non convenit ei secundum quod homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen Christus significat personam in duabus naturis; unde non convenit ei per gratiam quod sit Deus, sed ab aeterno; sed quod sit simul Deus et homo, hoc est per gratiam unionis. Vel dicendum, quod quamvis gratia unionis faciat hominem Deum, non tamen ad idem refertur gratia unionis et esse Deum: quia esse Deum convenit huic homini ratione personae, gratia autem fit ei ratione naturae; unde secundum quod homo, habet gratiam unionis, si fiat reduplicatio ratione humanae naturae; non autem secundum quod homo, est Deus, sed secundum quod talis persona.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dimittere peccata est dupliciter: vel per auctoritatem; et sic, cum sit solius Dei, non est Christi in quantum est homo, si fiat reduplicatio ratione naturae: vel per ministerium; et sic convenit Christo etiam ratione humanae naturae.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod non sit Deus, secundum quod iste homo. Omne enim quod praedicatur de altero secundum quod aliquid, oportet quod sit definitio, vel pars definitionis, aut per se accidens illius secundum quod praedicatur: sicut cum dicitur: Petrus, secundum quod homo, est animal rationale mortale, vel, secundum quod homo, est risibile. Sed Deus nullo dictorum modorum se habet ad istum hominem. Ergo haec est falsa: Christus, secundum quod iste homo, est Deus.

AG2

Praeterea, Christus, secundum quod Deus, caret matre. Si ergo Christus, secundum quod iste homo, est Deus; secundum quod iste homo, caret matre: quod falsum est.

AG3

Praeterea, remoto eo secundum quod aliquid alicui convenit, ulterius non convenit ei. Sed remoto a Christo quod sit hic homo, adhuc convenit sibi esse Deum: quia ab aeterno fuit Deus: non autem ab aeterno fuit hic homo. Ergo Christus, secundum quod hic homo, non est Deus.

SC1

Sed contra, sicut supra, dist. 7, qu. 1, art. 1, dictum est, ista propositio: iste homo est Deus, non est praedicatio accidentalis, sed essentialis. Sed praedicatum essentialis potest praedicari de subjecto quocumque cum reduplicazione, sicut socrates in quantum est homo, est animal: quia animal per se de homine praedicatur. Ergo haec est vera: Christus, secundum quod est hic homo, est Deus.

SC2

Praeterea, hic homo demonstrat suppositum aeternum. Sed haec est vera: Christus, secundum quod est suppositum aeternum, est Deus. Ergo et haec est vera: Christus secundum quod hic homo, est Deus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliqua praedicatio sit per se, non oportet quod praedicatum per se conveniat subjecto secundum omne quod in nomine subjecti implicatur; sed sufficit si secundum aliquid eorum per se sibi conveniat; sicut ratiocinari per se convenit homini, non in quantum habet corpus, sed in quantum animam habet; unde haec est per se: homo ratiocinatur. Cum autem dicitur: iste homo, demonstrato Christo, includitur ex VI demonstrationis suppositum determinatum humanae naturae, quod est suppositum aeternum, secundum secundam opinionem; cui supposito per se convenit esse Deum; unde haec est per se secundum secundam opinionem: iste homo est Deus. Et quia ad veritatem hujusmodi locutionum non exigitur nisi quod praedicatum per se conveniat ei quod replicatur; ideo haec est vera: Christus secundum quod iste homo, est Deus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aliquid est de definitione speciei quod non est de definitione generis; ita aliquid esset de definitione individui, si definiretur, quod non est de definitione speciei, sicut pars materiae, ut dicit Philosophus.

Unde licet Deus non sit pars definitionis hominis, esset tamen pars definitionis hujus hominis Christi, si definiri posset ratione personae verbi. Unde patet quod est per se.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, iste homo, demonstratur suppositum duarum naturarum; quarum utraque caderet in definitione ejus, si definiri posset; et ideo ea quae sunt utriusque naturae, per se ei conveniunt; et ideo Christus, secundum quod iste homo, est Deus; et secundum quod iste homo, est homo: et similis ratio est de illis quae consequuntur ad alteram naturam; unde secundum quod iste homo, est habens matrem, et carens matre: nec unum excludit aliud, cum non sint opposita, quia non conveniunt secundum idem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod remoto a Christo toto hoc quod importatur cum dicitur, iste homo, non conveniet ei esse Deum: quia includitur ibi natura divina et humana, ut dictum est. Sed remota altera, scilicet humana natura, sequitur quod filius Dei non possit dici iste homo. Ratione tamen illius, scilicet humanae naturae, non verificatur praedicta locutio; et est simile sicut si dicatur: Petrus, inquantum homo, sentit: quia remoto rationali per intellectum, non erit homo, et remanebit sentiens, ut dicitur in libro de causis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod Christus non sit praedestinatus secundum quod homo. Quod enim convenit Petro secundum quod homo, oportet quod cuilibet homini conveniat. Sed esse praedestinatum non convenit cuilibet homini. Ergo nec convenit Christo secundum quod homo.

AG2

Praeterea, effectus praedestinationis conformiter respondet praedestinationi: alias esset praedestinatio falsa. Sed cum Christus sit praedestinatus esse filius Dei, effectus hujus praedestinationis est esse filius Dei. Si ergo Christus, secundum quod homo, non est filius Dei, nec secundum quod homo, est praedestinatus.

SC1

Sed contra, Christus est praedestinatus, ut dicit apostolus Rom. 1. Sed non secundum quod Deus, ut patet ex dictis in 7 dist.. Ergo secundum quod homo.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quia praedestinatio importat antecessionem, ideo per consequens includit factionem: quia omne quod est, postquam non fuit, dicitur factum: unde dicitur aliquis praedestinatus, inquantum praevisus est fieri beatus. Omnia autem quae actionem important et motum, conveniunt per se ei quod accedit ad terminum; cui tamen per se non convenit esse in termino; sicut moveri ad albedinem, per se convenit non albo, cui non convenit esse album. Praedestinatio autem quae de Christo dicitur, est respectu gratiae unionis, secundum quam factum est ut homo esset Deus; cujus factionis terminus est esse Deum. Accedens autem ad terminum est quod assumitur ad unionem, scilicet humana natura; et ideo ratione humanae naturae convenit Christo esse praedestinatum, non autem esse Deum; unde haec est vera: Christus secundum quod homo, est praedestinatus, haec autem est falsa: Christus secundum quod homo, est Deus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de illis quae conveniunt alicui ratione humanae naturae secundum rationem speciei. Sed praedestinari convenit Christo ratione humanae naturae particulatae in ipso. Unde objectio non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod effectus praedestinationis respondet praedestinationi conformiter quantum ad id de quo est praedestinatio, non autem quantum ad condiciones praedestinationis: quia praedestinatio est aeterna, effectus autem est temporalis; et sic est in proposito: quia Christus non est praedestinatus ut sit, secundum quod homo, filius Dei; sed ipsa praedestinatio convenit ei secundum quod homo. Unde patet quod hujusmodi locutiones sunt duplices, ex hoc quod implicatio potest ferri ad hoc quod est praedestinatum, vel ad hoc quod est esse filium Dei, de quo est praedestinatio.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus, secundum quod homo, sit persona.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit persona. Persona enim, ut dicit boetius est rationalis naturae individua substantia. Sed Christus, secundum quod homo, est hujusmodi. Ergo secundum quod homo est persona.

AG2

Praeterea, quod convenit alicui secundum quod homo, convenit omni homini secundum quod est homo. Sed Petrus, secundum quod est homo, est persona. Ergo et Christus.

AG3

Praeterea, dicimus, quod Christus, secundum quod homo, aliquid operatus est, sicut quod comedit: et similiter secundum quod Deus; sicut quod mortuum suscitavit. Nec sequitur propter hoc quod Christus sit duo. Ergo videtur similiter quod si dicamus, Christum, secundum quod hominem, esse personam, et similiter secundum quod Deum, non sequitur ipsum esse duo; et ita nullum aliud inconueniens.

SC1

Sed contra, quidquid convenit Christo secundum quod homo, hoc est assumptum. Sed persona non est assumpta, ut ex 5 dist., qu. 2, art. 1, patet. Ergo Christus non est persona secundum quod homo.

SC2

Praeterea, impossibile est quod idem numero conveniat alicui secundum duas diversas naturas.

Sed in Christo est tantum una persona. Ergo cum secundum naturam divinam conveniat ei esse personam, secundum naturam humanam non conveniet ei; et sic non erit persona inquantum est homo.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in Christo non est nisi una persona, quae est ab aeterno; nullum autem aeternum convenit Christo secundum quod homo, proprie loquendo, ut patet ex praedictis, dist. 5, quaest. 1, art. 1; unde haec non est vera: Christus, secundum quod homo, est persona; nisi replicetur suppositum hominis, ut dicatur: Christus, secundum quod iste homo, est persona; hoc enim verum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae; sed secundum quod iste homo, est individua substantia rationalis naturae; unde secundum quod iste homo, est persona; sicut secundum quod iste homo, est Deus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam nec Petrus, inquantum homo, est persona, sed secundum quod iste homo: quia haec non est per se: homo est persona; sed haec: iste homo est persona.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod Christus operatus est secundum quod homo et secundum quod Deus, sequitur quod in Christo sint duae operationes; ita etiam si Christus esset persona secundum quod homo et secundum quod Deus, sequeretur quod in ipso essent duae personae.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod sit, secundum quod homo, individuum. Christus enim, secundum quod homo, est aliquid. Sed non est aliquid universale.

Ergo est aliquid particulare: ergo secundum quod homo, est individuum.

AG2

Praeterea, in individuo nihil est nisi natura speciei, et accidentia individuantia ipsam. Sed Christus, secundum quod homo, habet naturam humanam, et accidentia individuantia ipsam. Ergo secundum quod homo, est individuum.

AG3

Praeterea, quicquid convenit naturae humanae, convenit Christo inquantum est homo, sicut esse passibile et mortale. Sed humana natura in Christo est quoddam individuum. Ergo Christus, inquantum homo, est individuum.

SC1

Sed contra, individuum in genere rationalis naturae nihil aliud est quam persona. Sed Christus, secundum quod homo, non est persona. Ergo nec individuum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra, dist. 6, quaest. 1, art. 1, dictum est, individuum invenitur in substantiis et accidentibus. Secundum autem quod in substantiis est, habet de ratione sui quod sit subsistens: non autem secundum quod in accidentibus invenitur: et utroque modo invenitur in Christo; tamen altero tantum modo praedicatur. Humana enim natura in Christo est quoddam individuum; sed Christus non est illud individuum, sed est individuum subsistens: et hoc modo accipiendum individuum, secundum quod de Christo praedicatur, est in Christo unum tantum individuum sicut et una persona. Unde sicut Christus non est persona secundum quod homo, ita nec individuum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est aliquid; non tamen sequitur: ergo secundum quod homo, est aliquid universale vel particulare: quia homini accidit esse universale vel particulare: unde haec est per accidens: homo est aliquid particulare; haec autem per se: iste homo est aliquid particulare. Unde Christus non est aliquid particulare secundum quod homo, sed secundum quod iste homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de ratione individi, secundum quod de Christo praedicatur, est quod sit per se subsistens; et hoc non convenit Christo secundum quod homo, sed secundum quod hic homo: unde non oportet quod sit individuum secundum quod homo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ea quae conveniunt humanae naturae, non oportet quod eodem modo quo de natura praedicantur, de Christo praedicentur: quia ipsa natura de eo non praedicatur in recto et in abstracto; sed oblique vel concretive; unde non sequitur, si humana natura est individuum, quod Christus, secundum quod homo, sit individuum; sed quod habeat individuum naturam.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit suppositum, vel res naturae. Suppositum enim vel res naturae dicitur aliquis ex hoc quod habet naturam humanam. Sed Christus, secundum quod homo, habet humanam naturam.

Ergo, secundum quod homo, est suppositum, vel res naturae.

AG2

Praeterea, humana natura ita vere est in Christo, sicut accidentia humanae naturae. Sed Christus, secundum quod homo, est subjectum accidentium humanae naturae. Ergo et secundum quod homo, est suppositum, vel res naturae.

AG3

Praeterea, Christus, secundum quod homo, est res quaedam. Sed non est res nullius naturae.

Ergo est, secundum quod homo, res naturae.

SC1

Sed contra, suppositum humanae naturae est idem quod hypostasis vel persona. Sed Christus, secundum quod homo, non est hypostasis vel persona.

Ergo nec suppositum, vel res naturae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in propositionibus per se aliter est ex parte subjecti, et ex parte praedicati: quia ex parte subjecti sufficit quod secundum unum tantum eorum quae in subjecto continentur, praedicatum per se subjecto conveniat; ex parte autem praedicati oportet quod quidquid est in praedicato, per se conveniat subjecto; unde haec non est per se: homo est animal album; haec autem est per se: albus homo est animal. Secundum hoc dico, quod in hoc quod dico, suppositum, vel res naturae, duo importantur; scilicet respectus ad naturam communem; et aliud subsistens, cui inest respectus ille: quorum unum inest Christo secundum quod homo, scilicet respectus ad naturam communem; non autem alterum, ut patet ex praedictis, et ideo haec est falsa: Christus secundum quod homo, est suppositum, vel res naturae; tamen magis accedit ad veritatem quam aliqua praedictarum, inquantum ista nomina imponuntur per respectum ad naturam communem: unde si suppositum sumatur adjective, est vera: Christus enim, secundum quod homo, supponitur humanae naturae, vel est aliquod suppositum humanae naturae; et hoc etiam valet ad ea quae dicta sunt de persona et individuo.

RA1

Et per hoc etiam patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia accidentia non pertinent ad esse rei sicut natura communis, ideo in nomine subjecti non includitur nisi respectus ad accidens; non autem ratio per se existentis, ut significatum ejus, sed sicut praesuppositum; et ideo non est similis ratio de subjecto et supposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est quaedam res, et etiam secundum quod homo, est alicujus naturae; non tamen sequitur quod sit res naturae secundum quod homo; quia plus est in significatione compositi quam in significationibus componentium: quod et in istis accidit; sicut non omnis arma gerens est armiger.

|+d10.q2 Distinctio 10, Quaestio 2

|a0 Prologus

PR

Deinde quaeritur de filiatione per adoptionem: et circa hoc quaeruntur duo: 1 quaeritur de ea ex parte adoptantis; 2 ex parte adoptati.

|a1 Articulus 1: Utrum Deo conveniat aliquem in filium adoptare.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non competat aliquem in filium adoptare. Adoptio enim est alicujus extraneae personae in filium vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio.

Sed Deo non est aliqua persona extranea, quia omnes ipse condidit. Ergo ei non competit adoptare.

AG2

Praeterea, apud nos adoptans non est principium essendi adoptato. Sed Deus est omnibus principium essendi. Ergo non competit ei aliquem adoptare.

AG3

Praeterea, ille qui filios naturales habet, non adoptat aliquem, nisi ut condividat hereditatem cum filiis naturalibus. Sed hereditas Dei patris indivisibilis est, quia est ipsemet. Ergo cum ipse habeat naturalem filium, non competit ei aliquem adoptare.

SC1

Sed contra, adoptio contingit ex benignitate adoptantis ad adoptatum. Sed Deus maxime benignus et amator est hominum. Ergo ipsi maxime competit adoptare.

SC2

Praeterea, quicumque facit aliquos filios per gratiam, adoptat. Sed hoc Deo competit; joan. 1, 12: dedit eis potestatem filios Dei fieri. Ergo ipse adoptat.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod adoptatio transfertur ad divina ex similitudine humanorum. Homo enim dicitur aliquem in filium adoptare, secundum quod ex gratia dat jus percipiendae hereditatis suae, cui per naturam non competit. Hereditas autem hominis dicitur illa qua homo dives est; id autem quo Deus dives est, est perfructio sui ipsius, quia ex hoc beatus est, et ita haec est hereditas ejus; unde in quantum hominibus, qui ex naturalibus ad illam fruitionem pervenire non possunt, dat gratiam per quam homo illam beatitudinem meretur, ut sic ei competat jus in hereditate illa, secundum hoc dicitur aliquem in filium adoptare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nulla persona sit sibi extranea quantum ad esse quod ab eo participat, est tamen sibi extranea aliqua persona quantum ad jus percipiendae hereditatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis homo ex alio nascitur, habet jus in hereditate paterna; unde non est extraneus, ut adoptari possit. Sed non ex hoc quod aliquis habet esse a Deo, competit sibi jus in hereditate caelesti; et ideo potest qui habet esse a Deo per creationem, ab eo per gratiam in filium adoptari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod accidit adoptioni quae est apud nos, ut per eam dividatur hereditas, in quantum a multis simul tota haberi non potest. Sed hereditas caelestis tota simul habetur a patre adoptante, et ab omnibus filiis adoptatis; unde non est ibi divisio nec successio.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod adoptare sit tantum Dei patris. Quia secundum leges, illius est adoptare cujus est filios generare. Sed solius patris in trinitate est filium generare naturalem. Ergo ejus solius est filios adoptare.

AG2

Praeterea, per adoptionem efficitur fratres Christi; Rom. 8, 29: ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Sed Christus non est filius nisi Dei patris, ut supra, dist. 3, quaest. 1, art. 2, dictum est. Ergo et nos per adoptionem solius patris filii sumus.

AG3

Praeterea, sicut supra, dist. 1, quaest. 2, art. 2, dictum est, ideo solus filius incarnatus est, ne nomen filii transiret ad alterum. Sed non est magis inconveniens nomen filii transire ad aliam personam quam nomen patris. Ergo non debet dici adoptare nisi Deus pater, ne nomen patris ad aliam personam transeat.

SC1

Sed contra, omne nomen effectum significans in creatura, dictum de Deo, est commune toti trinitati.

Sed adoptare importat effectum in creatura.

Ergo toti trinitati competit.

SC2

Praeterea, secundum hoc quod adoptamur in filios Dei, Deus pater noster dicitur. Sed tota trinitas dicitur pater noster, sicut in 1 Lib., dist. 18, dictum est. Ergo totius trinitatis est adoptare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod adoptare convenit toti trinitati: quia una est operatio totius trinitatis, sicut et una essentia; sed tamen potest appropriari patri, in quantum habet similitudinem cum proprio ejus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sit solius patris generare filium qui sit Deus, tamen totius trinitatis est producere filios per creationem; et ideo est etiam totius trinitatis per gratiam filios adoptare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex adoptione quae est per gratiam, efficitur fratres Christi, in quantum per hoc efficitur filii Dei patris; non autem in quantum efficitur filii Christi, vel spiritus sancti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod filiatio est relatio ejus quod est a principio; paternitas autem est relatio principii. Tota autem trinitas est principium creaturae. Unde magis potest trahi nomen paternitatis ad alias personas respectu creaturae, quam filiationis nomen.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod per filium tantum fiat adoptio; per hoc quod dicitur ad Galat. 4, 4: misit Deus filium suum factum ex muliere... Ut adoptionem filiorum reciperemus.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, 5 metaph., illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post. Sed filiatio primo invenitur in filio. Ergo per ipsum omnes efficimur filii, sicut per bonitatem filii Dei omnes efficimur boni; et sic ex patre caelesti omnis paternitas in caelis et in terra nominatur: ad Ephes. 3.

AG3

Sed videtur quod fiat per spiritum sanctum: per hoc quod dicitur Roman. 8, 15: accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba, pater.

AG4

Praeterea, per caritatem efficimur filii Dei: 1 joan. 3, 1: videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus. Sed caritas est spiritus sanctus. Ergo per ipsum adoptamur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod haec praepositio per potest denotare duplicem causam: scilicet agentem mediam; et sic sumus adoptati a Deo patre per filium, ut appropriate loquamur: quia per eum Deus pater multos filios in gloriam adduxit, ut dicitur ad Hebr. 2, secundum quod eum misit in mundum salvatorem. Potest etiam notare formalem causam; et hoc dupliciter; vel inhaerentem, vel exemplarem. Si inhaerentem, sic adoptati sumus per spiritum sanctum, cui appropriatur caritas, secundum quam formaliter meremur. Ideo dicitur Ephes. 1, 13: signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae. Si vero designat causam exemplarem formalem, sic sumus adoptati per filium; unde Rom. 8, 29: quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta.

|a2 Articulus 2: Utrum omnibus creaturis conveniat adoptari, et an homines ex ipsa creatione adoptet.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod omnibus creaturis conveniat adoptari. Deus enim dicitur pater noster, quia creavit nos, sicut dicitur Deut. 32, 6: numquid non ipse est pater tuus? sed non est pater creaturarum per naturam, quia sic solius Christi pater est. Ergo est pater per adoptionem; ergo omnibus creaturis convenit adoptari.

AG2

Praeterea, ex hoc quod Deus aliquid creat, assumit illud in communicationem suorum bonorum ex mera sua bonitate. Sed nihil aliud videtur esse adoptio. Ergo cuilibet creaturae convenit adoptari.

AG3

Praeterea, ex ipsa creatione Deus imprimit rationali creaturae imaginem suam, secundum quam dicitur filius Dei. Sed non adoptat nos nisi in quantum nos filios suos facit. Ergo ex ipsa creatione ad minus homines adoptat.

SC1

Sed contra, sicut ex dictis patet, adoptio filiorum fit per spiritum sanctum. Sed non datur spiritus sanctus ratione creationis. Ergo nec adoptio est ratione creationis tantum.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod sicut supra, dist. 8, dictum est, de ratione filiationis est ut filius producat in similitudinem speciei ipsius generantis. Homo autem in quantum per creationem producit in participationem intellectus, producit quasi in similitudinem speciei ipsius Dei: quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas; et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem, ut in 2 Lib., dist. 16, dictum est, unde sola rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiscitur.

Sed adoptio, ut dictum est, requirit ut adoptato jus acquiratur in hereditatem adoptantis. Hereditas autem ipsius Dei est ipsa sua beatitudo, cujus non est capax nisi rationalis creatura: nec ipsi acquiritur ex ipsa creatione; sed ex dono spiritus sancti, ut dictum est. Et ideo patet quod creatio irrationalibus creaturis nec adoptionem nec filiationem dat; creaturae autem rationali dat quidem filiationem, sed non adoptionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia super naturam; unde per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione; creaturae autem irrationales nullo modo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod communicatio quorumcumque bonorum non sufficit ad adoptionem; sed communicatio hereditatis; unde nec aliqua creatura dicitur adoptari ex hoc quod sibi aliqua bona communicantur a Deo, nisi communicetur ei hereditas quae est divina beatitudo.

RA3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod nec Angelis conveniat adoptari. Quia illi convenit adoptari qui non est in domo patrisfamilias, et in ipsam inducitur.

Sed Angeli semper fuerunt in domo Dei, quia in caelo empyreo creati sunt. Ergo eis non convenit adoptari.

AG2

Praeterea, sicut in littera dicitur, nos ideo filii Dei adoptivi dicimur, quia cum nati fuerimus filii irae, per gratiam facti sumus filii Dei. Sed Angeli nunquam fuerunt filii irae. Ergo nunquam fuerunt non filii, ad minus secundum illos qui dicunt, quod Angeli fuerunt creati in gratia. Ergo Angelis non convenit adoptari.

AG3

Praeterea, Galat. 4, 4, dicitur: misit Deus filium suum... Ut adoptionem filiorum reciperemus.

Sed ad Angelos non fuit missus filius Dei: quia non est factus Angelus sicut est factus homo, secundum quem modum ad homines missus dicitur.

Ergo Angelis non convenit adoptare.

SC1

Sed contra, per spiritum sanctum, qui hominibus datur, dicuntur homines adoptari, ut patet ex dictis. Sed spiritus sanctus habitat in Angelis, sicut etiam in hominibus. Ergo Angeli, sicut et homines, dicuntur adoptari.

SC2

Praeterea, Angeli dicuntur fratres et consortes nostri. Sed hoc non est nisi secundum quod ab eodem patre et ad eandem hereditatem nobiscum sunt adoptati. Ergo eis convenit adoptari.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod beata fruitio sicut excedit naturam humanam, ita et naturam angelicam; unde sicut hoc homini datur ex gratia, et non ex debito suae naturae; ita Angelo; et propter hoc sicut competit homini adoptari; ita et Angelo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod domus Dei, in quantum filii adoptivi inducuntur, non dicitur caelum empyreum, sed ipsa beatitudo divina, secundum quam Deus in semetipso quiescit, et facit alios in se quiescere; et in hac domo non semper fuerunt, quia non fuerunt creati beati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidit adoptioni quod adoptatus fuerit filius irae, vel quod fuerit prius tempore non filius; unde ponitur in littera magis ad evidentiam adoptionis quam ad necessitatem.

Sed hoc est de necessitate adoptionis ut prius natura sit non filius quam filius, ut filiatio sibi ex natura sua non competat, sed ex gratia quacumque collata; et hoc bene invenitur in Angelo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis missio filii in carnem non fuerit facta ad Angelos; fuit tamen facta ad eos missio quae est in mentem, ut in 1 Lib., dist. 3, dictum est.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur etiam quod Christus sit filius adoptivus. Quia Hilarius, dicit: potestatis dignitas non amittitur dum carnis humilitas adoptatur; et loquitur de humanitate Christi. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

AG2

Praeterea, non videtur sequi aliquod inconueniens, si dicamus Christum filium adoptivum: neque enim sequitur quod fuerit filius irae, neque aliquando fuerit non filius: quia Angeli nunquam filii irae fuerunt, et tamen dicuntur filii adoptivi.

Ergo nihil prohibet Christum dicere filium adoptivum.

AG3

Praeterea, major est dignitas filii adoptivi quam servi. Sed Christus, secundum quod homo, dicitur servus, ut patet Philip. 2. Ergo multo fortius potest dici filius adoptivus.

AG4

Praeterea, per inhabitationem spiritus sancti homo efficitur filius adoptivus. Sed super Christum requievit spiritus sanctus, ut dicitur Isai. 11.

Ergo ipse debet dici filius adoptivus.

AG5

Praeterea, Augustinus, dicit: ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus qua gratia ille homo ab initio suo factus est Christus.

Sed quicumque homo fit ab initio christianus fit per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo factus est Christus per gratiam adoptionis, et ita est filius adoptivus.

SC1

Sed contra, super illo Rom. 1: qui praedestinatus est filius Dei in virtute, dicit Ambrosius: volvi et revolvi Scripturas: Christum nunquam filium adoptivum inveni. Ergo non est dicendus filius adoptivus.

SC2

Praeterea, adoptare totius trinitatis est. Si ergo Christus esset filius adoptivus, esset filius trinitatis, quod esse non potest, ut supra, dist. 4, dictum est.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christus nullo modo dicendus est filius adoptionis: quia ei competit ex sua natura, secundum quam aeternaliter a patre nascitur, habere jus in hereditate paterna: quia omnia quae habet pater, sua sunt, ut dicitur Joan. 16: unde hoc jus non acquiritur ei per gratiam advenientem, ut possit dici filius adoptivus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas adoptatur non in ipso capite, sed in membris ejus; et sic intelligendum est verbum Hilarii. Vel dicendum, quod etsi adoptio aliquo modo possit dici de natura creata, quae per gratiam trahitur in participationem divinae bonitatis in unitate divinae personae; non tamen oportet quod supposito conveniat, cui naturaliter convenit esse beatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sequitur inconveniens, quod Christus, ad minus natura vel intellectu, esset prius non filius quam filius, sicut est de Angelis: quod nullo modo stare potest quantum ad secundam opinionem, quae ponit, quod nullum suppositum praeintelligitur unioni; nec filiatio convenire potest nisi supposito perfecto.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus cum dicitur servus, importat subjectionem tantum; unde Christus, secundum quod homo, dicitur servus, sicut minor patre: non autem importat acquisitionem per gratiam ejus quod ei convenit per naturam, sicut filius adoptivus; et ideo nomen servitutis aliquo modo conceditur in Christo, non autem nomen adoptionis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliis hominibus per spiritum sanctum inhabitantem acquiritur jus in hereditate caelesti de novo, quod eis non competit per naturam, sicut filio Dei competit; unde per spiritum sanctum inhabitantem non dicitur adoptari.

RA5

Ad quintum dicendum, quod est similitudo quantum ad rationem gratiae, quia utraque est sine meritis praecedentibus, non autem quantum ad effectum: quia illa est gratia unionis, secundum quam efficitur naturalis filius; sed gratia qua homo fit christianus non facit filium naturalem, sed facit tantum adoptivum.

|+d10.q3 Distinctio 10, Quaestio 3

|a1 Articulus 1: Utrum praedestinatio Christi sit de natura, an de persona.

Articulus 1A

AG1

Deinde quaeritur de praedestinatione Christi. Et videtur quod non sit de persona. Praedestinatio enim Christi est ad filiationem, quia praedestinatus est filius Dei in virtute; Rom. 1, 4. Sed filiatio non competit naturae. Ergo praedestinatio non est de natura.

AG2

Praeterea, ejus videtur praedestinari cujus est agere, quia ejus est etiam felicitari. Sed agere est suppositi, et non naturae. Ergo praedestinatio non est de natura.

AG3

Praeterea, humana natura est unius rationis in Christo et in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus praedestinatio non est de natura. Ergo nec in Christo.

SC1

Sed contra, Rom. 1, dicit Glossa, quod praedestinatio est uno modo de eo quod non semper fuit. Sed nihil est in ipso Christo quod non semper fuerit, nisi humana natura. Ergo praedestinatio est de natura.

SC2

Praeterea, ex hoc aliquis praedestinatur quod praevidetur Deo uniendus per gratiam unionis.

Sed humana natura ab aeterno est praevisa Deo unienda per gratiam unionis. Ergo humana natura est praedestinata in Christo.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod praedestinatio accipitur communiter et proprie. Communiter pro praesentia et praedestinatione cujuscumque; et sic patet quod praedestinatio potest esse de natura. Secundum autem quod proprie accipitur importat ordinem praedestinati ad gratiam.

Gratia autem creaturae facit unionem ad Deum: quae quidem duplex est: scilicet per operationem, secundum quam nos unimur Deo cognoscendo et amando ipsum: et in persona; et secundum hoc humana natura fuit unita Deo; et ideo, cum praedestinatio Christi ordinetur ad gratiam unionis in persona, potest dici, quod natura est praedestinata, vel persona ratione naturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praedestinatio Christi primum effectum habet ipsam unionem: unde cum unio sit naturae, potest etiam dici praedestinata; quamvis sibi filiatio non conveniat, quia filiatio non est primus effectus praedestinationis, sed consequitur ad unionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de felicitate creaturae ex hoc quod Deo unitur per operationem; sed ipsa natura beatificatur ex hoc quod Deo unitur in persona.

RA3

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium: quia praedestinatio aliorum hominum non est ad unionem in persona, sed ad unionem per operationem.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur, quod praedestinatio Christi non sit conformis praedestinationi nostrae. Quia, secundum Augustinum, praedestinatio qua nos praedestinamur, est propositum miserendi. Sed hoc non competit praedestinationi Christi, quia ipse nunquam fuit miser. Ergo praedestinatio sua et nostra non sunt unius rationis.

AG2

Praeterea, effectus praedestinationis est gratia.

Sed gratia Christi est alterius rationis quam gratia nostra: quia nostra gratia non est unionis in persona, sicut sua. Ergo nec praedestinatio ejus et nostra sunt ejusdem rationis.

AG3

Praeterea, operationes differunt penes terminos.

Sed filiatio naturalis, ad quam terminatur praedestinatio Christi, non est unius rationis cum filiatione adoptionis, ad quam terminatur nostra praedestinatio. Ergo non sunt unius rationis praedestinationes.

SC1

Sed contra est quod utrique praedestinationi competit una definitio, scilicet praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro.

Ergo sunt unius rationis.

SC2

Praeterea, Rom. 1 dicit Glossa, quod praeclarissimum exemplar nostrae praedestinationis praecessit in Christo. Ergo est unius rationis: quia exemplar et exemplatum sunt unius rationis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod multa requiruntur in praedestinatione et ex parte praedestinantis, et ex parte praedestinati, et secundum terminum a quo, et secundum terminum ad quem, secundum quod potest attendi diversitas inter praedestinationem Christi et nostram.

Ex parte autem praedestinantis, qui Deus est, non est diversitas inter praedestinationem Christi et nostram; est autem differentia ex parte praedestinati: quia in nobis est de persona, in Christo autem de natura, ut dictum est. Similiter est differentia ex parte termini a quo: quia in nobis est ut liberemur a peccato, sicut dicit Glossa super illud Rom. 8: quos praedestinavit, hos vocavit: in Christo autem non; quia neque contraxit, neque fecit peccatum. Sed neutra istarum differentiarum diversificat rationem praedestinationis; sed solum illa quae est essentialis et specifica. Specifica autem differentia cujuslibet motus vel operationis, accipitur penes terminum ad quem. Illud autem ad quod est praedestinatio, non est unius rationis in Christo et in nobis: quia praedestinatio Christi est ad unionem in persona; praedestinatio autem nostra ad unionem per operationem, aut per habitum assimilantem; et haec duae uniones non sunt unius rationis, sed se habent secundum prius et posterius, et perfectum et diminutum; et ideo praedestinatio Christi et nostra non est unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam.

RA

Et per hoc facile est respondere ad objecta.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod praedestinatio ejus sit causa efficiens nostrae praedestinationis. Ephes. 1, 5, dicitur: praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum. Sed per denotat causam efficientem, quando dicitur pater operari per filium.

Ergo ejus praedestinatio est causa efficiens nostrae praedestinationis.

AG2

Item, videtur quod sit causa exemplaris, per illud quod dicitur Rom. 8, 29: quos praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui. Sed imago ad exemplaritatem pertinet. Ergo est causa exemplaris nostrae praedestinationis; sicut etiam sua resurrectio nostrae resurrectionis.

AG3

Item, videtur quod finalis. Quia nostra praedestinatio videtur esse ordinata ad impletionem corporis Christi, ut patet Ephes. 4, unde ipse videtur esse finis nostrae salutis. Ergo et ejus praedestinatio nostrae praedestinationis.

SC1

Sed contra, aeternum non habet causam. Sed praedestinatio nostra est aeterna. Ergo non habet causam, Christi praedestinationem.

SC2

Praeterea, Christus non est praedestinatus nisi secundum quod homo. Sed ipse, secundum quod homo, non est causa nostri, sed secundum quod Deus. Ergo praedestinatio ejus non est causa praedestinationis nostrae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in ipsa praedestinatione duo sunt; unum aeternum, scilicet ipsa Dei operatio; et aliud temporale, scilicet praedestinationis effectus. Praedestinatio ergo nostra quantum ad illud quod est aeternum in ipsa, causam non habet; sed quantum ad effectum potest habere causam, inquantum scilicet ejus effectus producitur mediantibus aliquibus causis creatis: et secundum hoc praedestinationis nostrae causa efficiens est praedestinatio Christi inquantum ipse est mediator nostrae salutis; et formalis, in quantum in filios Dei ad imaginem ejus praedestinamur, et finalis, inquantum nostra salus in ejus gloriam redundat.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EX

Christum secundum hominem non esse personam, nec aliud. Primum horum conceditur ab omni opinione; secundum autem non, sed a tertia tantum; quia primae duae opiniones dicunt quod secundum quod Christus est homo, est aliquid. Hoc autem negare est error.

Secundum enim multiplicem habet rationem. Ista divisio accipitur ex comparatione replicationis ad subjectum propositionis: quia potest fieri replicatio vel ejus quod antecedit subjectum, et sic notat causam; vel ejus quod sequitur, et sic notat habitum, aut quodcumque aliquid accidens; sed specialiter nominat habitum propter rationem tertiae opinionis: vel ipsius subjecti, et hoc vel quantum ad naturam, et sic exprimit conditionem naturae; vel quantum ad suppositum, et sic notat unitatem personae in Christo.

Illa tamen personae descriptio non est data pro divinis personis. Contra est quod directe ponit eam boetius in materia ista in Lib. De duab. Nat..

Dicendum, quod Magister verum dicit, si capiantur stricte ea quae in divisione ponuntur; sed boetius large accipit; et hoc patet in I Lib., dist. 25.

Non autem sic dicitur filius natura. Dicitur enim Deus natura quasi formaliter; sed dicitur filius natura, non formaliter, sed quantum ad modum originis, quia per modum naturae procedit.

Christus nunquam fuit filius; nec prius tempore, sicut nos, nec prius natura aut intellectu, sicut Angeli, si in gratia creati sunt.

Christum filium virginis esse natura et gratia.

Contra. Natura et gratia ex opposito dividuntur.

Ergo quod est per gratiam, non est per naturam.

Praeterea, Christus est filius matris, sicut et quilibet alius homo. Sed alii homines non sunt filii matrum suarum per gratiam. Ergo nec Christus.

Dicendum ad primum quod gratia unionis non opponitur contra naturam: quia per eam una persona fit duarum naturarum: et sic quod inest per gratiam unionis, inest per alterutram naturarum naturaliter.

Ad secundum dicendum, quod Christum, inquantum hominem nasci ex matre, non fuit per gratiam, sed nasci simul Deum et hominem; et hoc fuit per gratiam unionis.

Non talis hic filius. Ergo videtur quod filiatio dicatur aequivoce. Dicendum, quod non univoce, nec aequivoce, sed analogice, sicut et alia quae dicuntur de Deo et creaturis.

Origine, non adoptione. Hoc dicitur contra Nestorium, qui cum poneret in Christo duas personas, non potuit ponere unionem nisi per gratiam: et sic sequeretur quod persona hominis non sit filius Dei nisi per gratiam habitualem adoptionis, sicut et nos.

Veritate, vel nuncupatione. Hoc dicitur contra Sabellium, qui posuit distingui personas tantum nominaliter.

Nativitate, non creatione. Et hoc dicitur contra Arium, qui dicebat filium Dei esse creaturam.

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister, qualiter ea quae sunt dignitatis in humana natura, de Christo possunt vel non possunt dici; hic determinat quomodo de Deo dici possunt ea quae ad defectum naturae humanae pertinent; et dividitur in duas partes: in prima inquit, utrum nomen creaturae quod de humana natura dicitur, de Christo dici possit; in secunda, utrum illi defectus qui consequuntur ipsam, inquantum creatura, vel alio modo ipsi convenire possint, dist. 12, ibi: post praedicta quaeritur, utrum homo ille coeperit esse, vel semper fuerit. Prima in tres: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: ad quod potest dici; in tertia excludit objectiones quae contra solutionem fieri possunt, ibi: etsi ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen simpliciter praedicandus est creatura. Circa primum duo facit: primo determinat propositam quaestionem; secundo confirmat determinationem; et primo quantum ad hoc quod Christus non possit simpliciter dici creatura, ibi: qui Christum vel Dei filium, non esse factum vel creatum, in Lib. 1 de Trin. Ostendit; secundo quantum ad hoc quod possit dici creatura cum determinatione, scilicet inquantum est homo, ibi: sed addita determinatione recte dici potest.

Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum filius Dei sit creatura; 2 utrum Christus, vel iste homo, possit dici creatura; 3 utrum sit creatura, secundum quod homo; 4 utrum omnia quae humanae naturae conveniunt, de Christo possint praedicari.

|a1 Articulus 1: Utrum filius Dei sit creatura.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod filius Dei sit creatura. Eccli. 24, 14: ab initio et ante saecula creata sum: et loquitur de divina sapientia.

Sed filius Dei est Dei sapientia. Ergo ipse est creatura.

AG2

Praeterea, omne quod est subjectum Deo, vel minus eo, est creatura. Sed filius Dei est huiusmodi, ut patet joan. 14, 28: pater major me est; et 1 corinth. 15, dicitur quod filius erit subjectus patri, qui subiecit ei omnia. Ergo filius Dei est creatura.

AG3

Praeterea, hoc modo se habent actiones ad invicem, sicut termini actionum. Sed esse, quod est terminus creationis, est prius quacumque alia forma ad quam terminantur aliae actiones. Ergo creatio est prior omnibus aliis actionibus vel productionibus.

Sed posterius semper praesupponit prius.

Cum ergo generatio conveniat filio Dei, secundum quam dicitur natus, videtur quod etiam creatio conveniat ei, ut dicatur creatus.

AG4

Praeterea, ut probat Avicenna in sua metaph., id cuius essentia est suum esse, est per se necesse esse. Sed quod est huiusmodi, non habet esse ab alio: quia hoc quod est necesse esse absolute, non est propter aliquid aliud, ut etiam dicit Philosophus in 5 metaph.. Ergo id cuius essentia est suum esse, non habet esse ab alio. Sed filius habet esse ab alio. Ergo non est necesse esse; nec sua essentia est suum esse. Ergo est creatura.

AG5

Praeterea, omne quod habet causam sui esse, est creatura. Sed filius habet causam sui esse: quia pater est causa filii, ut dicit chrysostomus, et omnes Graeci doctores concedunt. Ergo filius est creatura.

AG6

Praeterea, omne quod gignitur, ad hoc gignitur ut sit. Sed quod est, non gignitur ad hoc quod sit, quia jam est. Ergo omne quod gignitur, antequam gignatur non est. Sed omne quod non fuit et postea est, creatum est. Ergo filius, cum genitus sit, creatus est.

AG7

Praeterea, omne quod habet aliquid ab alio, in se consideratum non habet illud; et caret illo, si sibi relinquatur. Sed filius habet esse ab alio.

Ergo in se consideratus non habet esse; et si sibi relinquatur, non esset. Sed haec est conditio creaturae, secundum quam dicitur vertibilis in nihilum: quia omnia in nihilum reverterentur, nisi ea manus conditoris teneret. Ergo filius est creatura.

SC1

Sed contra, nulla creatura est consubstantialis creatori. Sed filius est consubstantialis patri, ut dicitur joan. 10, 30: ego et pater unum sumus.

Ergo filius non est creatura.

SC2

Praeterea, omnis creatura portatur per potentiam creatoris. Sed id quod omnia portat non portatur. Ergo id quod omnia portat, non est creatura.

Sed hoc est filius: Hebr. 1, 3: portans omnia verbo virtutis suae. Ergo filius non est creatura.

SC3

Praeterea, nihil est in Deo quod sit creatura.

Sed filius est in Deo patre, cum sit verbum ejus, et omne verbum est in dicente. Ergo filius non est creatura.

SC4

Praeterea, omne quod dicitur per similitudinem, reducitur ad id quod proprie dicitur. Sed homines dicuntur filii Dei per assimilationem ad unicum filium; Roman. 8, 29: conformes fieri imaginis filii sui. Ergo ipse proprie filius dicitur. Sed nullus dicitur proprie filius alicujus nisi habeat eandem naturam specie quam habet pater, et vere; ergo filius est vere Deus. Sed nulla creatura est hujusmodi. Ergo filius non est creatura.

CO

Respondeo dicendum, quod filius naturaliter a patre procedit: hoc enim ipsum nomen filiationis demonstrat, si vera filiatio sit: quod oportet maxime esse in illa filiatione et paternitate, ex qua omnis paternitas et filiatio in caelo et in terra nominatur: ad Eph. 3. Maxime enim vera sunt quae sunt causa esse veritatis in aliis, ut dicitur 2 metaph.. Omne autem quod naturaliter procedit ab altero, duo habet. Unum est quod aequatur ei a quo procedit: quia natura non postponit facere opus suum, nisi sit ex defectu agentis: qui quidem defectus est in eo, quod agens naturaliter non habet perfectam virtutem ad agendum; sicut pueri ad generandum: vel in eo quod agit per transmutationem exterioris materiae, unde effectus non sequitur nisi in fine transmutationis, et sic oportet quod duratione sequatur suam causam agentem: quae longe sunt a Deo, cujus virtus non augetur, neque materiam ex qua operetur requirit.

Restat ergo quod omne naturaliter a Deo procedit, coaeternum sit ei; et ita filius est ab aeterno.

Aliud est quod oportet esse in eo quod naturaliter procedit ab altero, quod sit simile ei a quo procedit; quia natura intendit sibi simile producere in quantum potest; unde quod aliquid naturaliter procedens non habeat perfectam similitudinem ejus a quo procedit, contingit vel ex defectu virtutis agentis, sicut in semine in quo debilitatur calor naturalis, unde non sufficit ad generandum masculinum, sed feminam; vel ex defectu materiae, quae non potest recipere totam virtutem agentis, sicut accidit in partibus monstruosis. Haec autem duo a Deo longe sunt, ut dictum est, unde oportet quod hoc quod naturaliter a Deo procedit, perfectam similitudinem ad eum habeat. Perfecta autem similitudo esse non potest ubi non est eadem natura secundum speciem. Natura autem divina non potest esse eadem specie nisi sit eadem numero, cum omnino sit immaterialis. Unde oportet quod filius qui naturaliter a Deo patre procedit, habeat eandem numero naturam cum ipso, et per consequens idem esse; et ita omnibus modis ei erit aequalis. Et quia natura et esse Dei patris nullo modo dependet ad nihil, vel ad non esse, ut scilicet non esse praecedat eam tempore vel natura; ideo nec natura nec esse filii ad nihil aliquo modo dependet. Ex quo patet quod filius nullo modo potest esse creatura, neque secundum quod fides de creatione loquitur, secundum quam ponimus quod non esse duratione creaturam praecessit; nec secundum quod quidam Philosophi posuerunt creationem, dicentes illud creari quod esse habet post non esse, non tempore, sed natura: et hoc est cujus esse dependens est ad non esse, quia in se consideratum et sibi relictum non est, cum solum ab altero esse habeat. Sed de hoc in 2 Lib., distinct. 2, dictum est plenius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod istud verbum vel intelligitur de sapientia creata, scilicet angelica natura, quae est ante tempora saecularia, etsi non duratione, tamen ordine naturae; vel intelligitur de filio Dei quantum ad naturam assumptam, quae etsi ante saecula creata non fuerit, fuit tamen ab aeterno praevisa creari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus docet in 1 de Trin., omnia quae minorationem aut subjectionem circa filium Dei ponere videntur, vel referenda sunt ad naturam assumptam secundum quam minor est patre, in forma Dei manens aequalis patri, ut dicitur ad Philip. 2: vel referendum est ad commendationem principii, secundum quod pater dicitur principium filii: et secundum hoc dicitur major, quamvis filius non sit minor, ut dicit Hilarius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum basilium, accipere a patre filius habet commune cum omni creatura; sed habere per naturam est sibi proprium; unde processio filii a patre in aliquo convenit cum processione quae est in creaturis, communitate analogiae, et in aliquo differt. Convenit quidem in respectu originis, qui est esse ab aliquo; differt autem in hoc quod processio filii a patre est per naturam; aliorum autem per voluntatem.

Ex hoc sequitur triplex differentia, ut ex dictis patet. Prima, quod filius est consubstantialis patri; secunda, quod est coaeternus; tertia, quod esse suum nullo modo dependet ad nihil: et haec sequitur ex prima. Unde considerandum est, quod omnia nomina vel verba quae important respectum originis absolute, recipiuntur in processionem divinam, sicut procedit, exit, est ab alio; illa autem quae important aliquid contrarium tribus praedictis, nullo modo dicuntur, sicut factus, quod repugnat consubstantialitati: quia facere dicitur proprie secundum operationem quam agens exercet in id quod est extra: et similiter verbum incipiendi repugnat coaeternitati, et similiter verbum creandi importat dependentiam ad non esse. Sed nativitas ad respectum originis

absolute addit aliquid magis pertinens ad consubstantialitatem quam ad differentiam substantiae: quia, sicut supra, dist. 8, dictum est, nascitur proprie quod procedit conjunctum ei a quo procedit: et ideo omnia illa quae pertinent ad generationem vivorum, quorum est nasci, dicuntur in processione filii, sicut oriri et nasci, gigni et generari; et haec est causa quare processio filii potuit habere nomen proprium, non autem processio spiritus sancti, qui non procedit per modum nascentis. Unde generatio vel nativitas non transmittitur ad divina secundum quod praesupponit creationem, sed secundum quod importat consubstantialitatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sequitur de eo quod est ab alio, habens aliam naturam ab ipso: quia sic naturae ejus quod est ab alio, non debetur esse ex se ipsa; unde ipsa non est suum esse, ut habeat necessitatem essendi ex se. Sed filius est a patre, habens eandem numero naturam; unde sicut natura patris est suum esse, ac per hoc necesse esse; ita et natura filii: nec ejus esse est aliquo modo dependens ad nihil, sicut nec esse patris.

RA5

Ad quintum dicendum, quod esse filii non est creatum: unde filius non habet causam sui esse; nec suum esse habet principium: quamvis enim secundum nos ipse filius habeat principium a quo est, non tamen causam: quia secundum nos nomen principii importat relationem originis absolute; nomen autem causae importat respectum originis per comparisonem ad esse rei quod a causa procedit: unde terminus a quo, dicitur principium motus, non tamen causa. Sed secundum Graecos nomen causae importat simplicem formae originem, sicut nomen principii secundum nos. Et quamvis dicamus patrem principium filii, non tamen dicimus filium principiatum a patre; quia nomine principiatum non utimur nisi in his quae sunt constituta in esse per principium: unde linea non dicitur esse principiatum puncti, sicut nec motus termini a quo; sed tamen dicitur esse a principio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod filius non habuit esse antequam generaretur. Sed quia generatio ejus est aeterna, et esse ejus aeternum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut creatura non habet esse nisi a Deo, ita nec filius habet esse nisi a patre. Sed in hoc est differentia, quod creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo, per quam habet esse; et ideo potest considerari in se, sine respectu ejus ad Deum; et sic invenitur non habens esse. Sed filius Dei est ipsa relatio secundum quam habet esse a patre, et ipsa relatio est ipsum esse: et ideo non potest filius considerari sine respectu ad patrem, ut inveniatur in se non habens esse, vel potens in nihilum decidere.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus sit creatura.

AG1

Ad secundum sic proceditur, videtur quod Christus sit creatura. Leo Papa: nova et inaudita conventio: Deus qui erat et qui est, fit creatura. Sed illud quod Deus fit, potest de Christo praedicari. Ergo Christus est creatura. Damascenus etiam dicit de Christo, quod non scandalizabitur ad nomen creaturae.

AG2

Praeterea, de quocumque praedicatur inferius, et superius. Sed creatura est superius ad hominem.

Ergo cum homo praedicetur de Christo, creatura de ipso praedicabitur.

AG3

Praeterea, omne quod est, vel est creatum vel increatum. Si ergo Christus est homo, vel erit homo creatus vel increatus. Sed non est homo increatus, sicut nec homo aeternus, quia omne increatum est. Ergo est homo creatus: ergo est creatura.

AG4

Praeterea, id quod convenit parti, transmittitur ad praedicationem totius; sicut homo dicitur Crispus propter capillos. Sed humana natura est quasi pars personae compositae, pro qua supponit hoc nomen Christus. Ergo cum humana natura sit creatura, Christus potest dici creatura.

AG5

Praeterea, principalior pars hominis Christi est anima quam corpus. Sed ratione corporis quod de virgine traxit, simpliciter dicitur natus de virgine.

Ergo ratione animae, quae creata est a Deo, debet dici creatura.

AG6

Praeterea, sicut repugnat nomen creaturae filio increato; ita repugnat temporaliter nasci aeternaliter nato. Sed tamen dicimus Christum temporaliter natum. Ergo et simpliciter possumus ipsum dicere creaturam.

SC1

Sed contra, creatura non potest praedicari de aliquo aeterno. Sed Christus supponit suppositum aeternum. Ergo non potest dici creatura.

SC2

Praeterea, in Christo nihil creatum est, nisi humana natura. Sed humana natura non praedicatur de Christo. Ergo Christus non potest dici creatura.

SC3

Praeterea, omnis creatura rationalis est filius trinitatis per creationem. Sed Christus si est creatura, est creatura rationalis. Ergo est filius trinitatis per creationem: quod supra improbatum est, dist. 4.

CO

Respondeo dicendum, quod creatio proprie respicit esse rei: unde dicitur in Lib. De causis, quod esse est per creationem, alia vero per informationem. Esse autem simpliciter et per se est suppositi subsistentis; alia vero dicuntur esse, inquantum suppositum in eis subsistit, vel essentialiter, sicut materia et forma, et sic natura ipsa dicitur esse; vel accidentaliter, sicut accidentia dicuntur esse. Esse ergo dictum simpliciter de supposito significat esse personale ipsius; esse vero, secundum quod convenit parti vel accidenti, non dicitur simpliciter de supposito, sed suppositum dicitur esse in eo; unde cum dico: Christus est, significatur esse ipsius, non autem esse ipsius naturae, vel accidentis, vel partis. Cum autem fiat unio naturarum in esse suppositi secundum secundam opinionem, esse, secundum quod Christus simpliciter esse dicitur, est esse increatum; unde non potest dici creatura, non tantum ad evitandum errorem Arii, ut quidam dicunt, sed etiam ad vitandum falsitatem. Potest tamen dici, quod aliquid creatum est in Christo, scilicet humana natura; quia esse quamvis sit unum, tamen respectum habet ad naturam et ad partes ejus, secundum quas humana natura dicitur esse in Christo, vel partes aut accidentia ejus, ut supra, dist. 6, dictum est. Unde sicut esse aliquo modo ad naturam pertinet, et ad partes et accidentia ejus, ita et creatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelligenda sunt cum determinatione, ut dicit Magister in littera; quamvis illa determinatio causa brevitatis intermittatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod creatura non est superius ad hominem: quia creatio magis respicit esse quam naturam. Esse autem non est genus, nec inducitur in significatione alicujus generis, ut dicit Avicenna, cum ea quae sunt in uno genere, non conveniant in uno esse, sed in natura communi.

Vel dicendum, quod creatura non est superius ad hominem, significans quid est homo: quia creatio non respicit naturam vel essentiam, nisi mediante actu essendi; qui est primus terminus creationis.

Humana autem natura in Christo non habet aliud esse perfectum, quod est esse hypostasis, quam esse divinae personae; et ideo, simpliciter loquendo, creatura dici non potest: quia intelligeretur quod esse perfectum hypostasis Christi per creationem esset acquisitum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Christus est homo creatus, locutio est duplex: ex eo quod hoc participium creatus potest determinare praedicatum in comparatione ad subjectum, et sic potest esse vera, sicut et ista: Christus est factus homo. Si autem determinat absolute praedicatum, tunc est falsa: quia in homine non intelligitur tantum natura, sed suppositum aeternum, cui non convenit esse creatum: quod enim determinat praedicatum in ordine ad subjectum, est determinatio ipsius inquantum est praedicatum; unde oportet quod respiciat praedicatum formaliter: quia termini in praedicato ponuntur formaliter; determinatio autem quae determinat absolute ponitur circa praedicatum sicut circa subjectum quoddam; unde magis respicit suppositum quam formam. Similiter etiam haec est falsa: Christus est homo increatus: quia privatio creationis ponitur circa praedicatum ratione utriusque; et ideo utraque falsa est, nec sibi contradicunt, sed haec est vera: Christus est homo qui non est creatus sed aeternus ex parte deitatis, non tamen aeternus homo, ut aeternitas determinet praedicatum in ordine ad subjectum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod totum denominatur a proprietate partis, quando illa proprietas nullo modo nata est convenire nisi parti illi, sicut crispitudo capillis, et claudicatio pedi. Sed creatio non tantum naturae, sed etiam personae nata est convenire, et etiam personae et supposito magis proprie; et ideo non potest dici de supposito quod sit creatum, quia natura est creata.

RA5

Et per hoc patet solutio ad quintum: quia nasci de matre non est natum convenire supposito hominis, nisi per hoc quod corpus traducit a matre; unde non habet repugnantiam temporaliter nasci ad aeternaliter nasci: quia unum naturam humanam respicit, et alterum divinam: quarum habet unam Christus a patre aeternaliter, alteram a matre temporaliter. Sed creatum et increatum utrumque potest respicere suppositum ratione esse quod est suppositi.

RA6

Unde patet solutio ad sextum.

¶a3 Articulus 3: Utrum Christus secundum quod homo, sit creatura.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non possit dici creatura secundum quod homo.

Quidquid enim praedicatur de altero secundum quod ipsum est, praedicatur de eo simpliciter.

Sed quod praedicatur de Christo secundum quod homo, praedicatur de eo secundum quod ipsum est, quia ipse est essentialiter homo. Ergo cum esse creaturam non praedicetur simpliciter, non potest praedicari de eo secundum quod homo.

AG2

Praeterea, magis est esse filium adoptivum quam esse creaturam. Sed non potest dici quod Christus, secundum quod homo, sit filius adoptivus.

Ergo multo minus potest dici quod, secundum quod homo, sit creatura.

AG3

Praeterea, secundum quod Magister dicit in littera, haec est tropica locutio: Christus est creatura.

Ergo si Christus, secundum quod homo, sit creatura, et haec etiam erit impropria, Christus est homo, quod est falsum.

AG4

Praeterea, nihil est creatum in Christo nisi humana natura. Sed haec est falsa: Christus, secundum quod homo est humana natura. Ergo et haec: Christus secundum quod homo, est creatura.

AG5

Praeterea, ista se compatiuntur, ut Christus sit homo, et sit Deus. Ergo quod non compatitur secum hoc quod est esse Deum, non potest praedicari de Christo secundum quod homo, sicut hoc quod est carere divinitate. Sed esse creaturam non compatitur secum hoc quod est esse Deum. Ergo Christus non est creatura, secundum quod homo.

SC1

Sed contra, omne quod non est aeternum, est creatum. Sed Christus, secundum quod homo, non est aeternus, sicut nec Deus. Ergo secundum quod homo, est creatura.

SC2

Praeterea, omne quod factum est, creatum est.

Sed Christus secundum quod homo, est factus. Ergo est creatus secundum quod homo.

SC3

Praeterea, omnis conditio alicujus naturae potest praedicari de aliquo secundum nomen significans naturam illam. Sed homo significat naturam humanam, cujus conditio est quod sit creatura.

Ergo Christus potest dici creatura secundum quod homo.

CO

Respondeo dicendum, quod humana natura se habet ad compositam personam Christi sicut pars; quamvis proprie pars dici non possit, nec proprie persona composita, ut supra, dist. 6, qu. 2, art. 3, dictum est. Pars autem aliquando habet aliquam dispositionem quae nata est convenire toti; aliquando vero aliam quae non est nata convenire toti: sicut albedo quae inest capillis, potest etiam toti convenire: crispitudo autem ita convenit capillis quod nullo modo toti, vel alicui alteri parti. Ergo secundum dispositiones illas quae insunt tantum parti, denominatur totum simpliciter et proprie per dispositionem partis, nullo addito; sicut homo dicitur Crispus; sed quantum ad illas dispositiones quae natae sunt parti et toti convenire, non denominatur totum a parte simpliciter, sed addita parte, ut cum dicitur homo albus secundum capillos; nec proprie, sed figurative per sinecdochen. Unde patet quod cum creatio naturae et personae nata sit convenire, sicut et esse; utrique aliquo modo convenit: non tamen potest dici de Christo, quod sit creatura, quia humana natura creata est, nisi fiat additio, ut si dicatur: secundum hominem, vel secundum quod homo; et tunc etiam tropica est et figurativa, ut dicit Magister, sicut et haec: Aethiops est albus secundum dentem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit in his quae praedicantur proprie et per se; sed haec non est propria praedicatio, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse filium adoptivum, nullo modo natum est convenire nisi personae; et ideo non potest dici filius adoptivus secundum humanam naturam, sicut dicitur creatura: quia creaturae nomen et personae et naturae aptatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando cum reduplicatione est propria praedicatio, tunc praedicatum per se convenit ei quod replicatur: sicut Christus, secundum quod homo, est animal; haec enim est per se et proprie: homo est animal; et ideo simili modo praedicatum et reduplicatio de subjecto praedicatur. Haec autem reduplicatio non est nota per se praedicationis: haec enim non est propria: hic homo, scilicet Christus, est creatura, nec etiam est per se, quia creatura non est superius ad hominem, significans quid est homo, ut dictum est; et ideo non oportet quod si creatura improprie dicatur de Christo, etiam ipse improprie dicatur homo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod natura humana in abstracto non praedicatur de Christo secundum quod homo; sed conditiones ejus et in concreto possunt de Christo praedicari secundum quod homo, vel proprie vel improprie. Creatura autem in concrectione dicitur, quia omne creatum est creatura.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis illud quod convenit parti, aliquo modo possit dici de toto, non tamen oportet ut quod removetur a parte, removeatur a toto; unde quamvis Aethiops secundum dentem habeat albedinem, non potest tamen dici quod sit carens nigredine: quia quod non convenit sibi secundum unam partem,

potest sibi convenire secundum aliam; et similiter quamvis Christus sit creatura, secundum quod homo, non tamen potest dici quod, secundum quod homo, careat divinitate quae sibi competit per aliam naturam.

¶4 Articulus 4: Utrum ea quae sunt humanae naturae possint dici de filio Dei.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod ea quae sunt humanae naturae, non possint dici de filio Dei. Omnis enim proprietas vel accidens naturae humanae, est quid creatum. Sed filius Dei non informatur aliquo creato. Ergo non potest praedicari de filio Dei aliquod accidens humanae naturae.

AG2

Praeterea, quod proprietates divinae naturae dicuntur de filio Dei, contingit ex hoc quod filius Dei est natura divina. Sed filius Dei non est natura humana. Ergo proprietates humanae naturae non praedicantur de filio Dei.

AG3

Praeterea, humanae naturae convenit assumi a filio Dei, et homini convenit esse unitum. Sed hoc non convenit filio Dei. Ergo non oportet quod ea quae conveniunt naturae humanae, dicantur de filio Dei.

AG4

Praeterea, haec est vera: iste homo est praedestinatus.

Sed haec est falsa: filius Dei est praedestinatus.

Ergo idem quod prius.

AG5

Praeterea, omnis proprietas humanae naturae est quid creatum. Sed creatura non praedicatur de filio Dei. Ergo nec proprietas humanae naturae.

AG6

Praeterea, ea quae praedicantur de Christo secundum quod homo, non praedicantur de ipso secundum quod filius Dei. Ergo videtur eadem ratione quod ea quae praedicantur de homine, non praedicentur de filio Dei.

AG7

Sed contra, de quocumque praedicatur aliquid, praedicantur de eo omnia consequentia ad ipsum, etiamsi sit praedicatio accidentalis; sicut si homo est albus, sequitur quod sit coloratus. Sed homo praedicatur de Deo. Ergo quidquid praedicatur de homine, praedicatur de filio Dei.

AG8

Praeterea, quaecumque consequuntur naturam, praedicantur de suppositis naturae illius. Sed filius Dei est suppositum humanae naturae. Ergo consequentia naturam humanam possunt praedicari de filio Dei.

AG9

Praeterea, Christus est persona subsistens in duabus naturis, divina et humana. Sed omnia quae conveniunt divinae naturae, possunt praedicari de Christo. Ergo pari ratione omnia ea quae conveniunt naturae humanae.

AG10

Praeterea, nihil magis repugnat divinae naturae quam mori. Sed dicitur, quod filius Dei est mortuus. Ergo et omnia alia possunt dici de filio Dei quae conveniunt humanae naturae.

CO

Respondeo dicendum, quod natura et suppositum naturae in quibusdam differunt re et ratione, sicut in compositis; in quibusdam autem ratione et non re, sicut in divinis. Sed differentia quae est secundum rationem, est differentia oppositionis: quia natura et suppositum habent intentiones oppositas; et ideo ea quae pertinent ad rationem naturae, nullo modo praedicantur de supposito neque in abstracto neque in concreto, neque in divinis neque in humanis; sicut pater non dicitur commune tribus, nec Petrus dicitur forma totius. Differentia autem quae est secundum rem, non est oppositionis, sed est sicut principii formalis ad formatum; et ideo quae secundum rem ad naturam pertinent, possunt praedicari de supposito, sicut natura praedicatur, scilicet in concreto. Quia autem unio facta est in supposito, ut scilicet sit unum et idem suppositum divinae et humanae naturae; ideo de illo supposito possunt praedicari ea quae consequuntur secundum rem utramque naturam, sicut et ipsae naturae de ipso praedicantur: quia enim divina natura praedicatur de filio Dei in concreto et in abstracto; ideo proprietates ejus possunt utroque modo praedicari de ipso: quia vero humana natura praedicatur in concreto tantum; ideo humanae naturae proprietates in concreto tantum praedicantur.

Nec differt utrum fiat praedicatio de supposito secundum nomen quod significat divinam naturam, ut verbum; vel humanam, ut Jesus, vel utrumque, sicut Christus; quia per omnia supponitur idem suppositum: sed tamen hoc suppositum non constituitur per naturam humanam, sed humana natura advenit ei jam ab aeterno praeexistenti in alia natura. Unde duo singulariter inveniuntur in compositione humanae naturae ad istud suppositum, scilicet quod unitur ei, et quod se habet ad ipsum per modum partis, secundum quod istud suppositum in duabus naturis subsistit; et ideo a praedicta generalitate excluduntur ea quae unionem important, et iterum ea quae nata sunt de se et personae et naturae convenire, quae non possunt praedicari de supposito nisi cum additione, sicut ea quae sunt partis de toto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod proprietates creatae dicuntur de filio Dei, non quasi ipsa persona aeterna his informetur, sed quia natura assumpta informatur eis; sicut proprietates quibus informantur partes, praedicantur de toto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa ratio concludit, quod proprietates humanae naturae non praedicantur in abstracto de Christo; quod et verum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod assumi est de illis quae unionem important; et ideo non oportet quod dicatur de filio Dei.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praedestinatio Christi est respectu unionis; unde praedestinatus includit unionem sicut terminum praedestinationis; et ideo sicut homo unitus dicitur, ita et praedestinatus uniri; non autem filius Dei. Et praeterea praedestinatus includit factionem, ut patet ex praedictis; unde sicut esse factum non dicitur de filio Dei absolute, ita nec esse praedestinatum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut humana natura est creatura, et tamen cum praedicetur de Christo in concreto, non sequitur quod Christus sit creatura; ita etiam non sequitur propter hoc quod proprietates naturae humanae in concreto de Christo praedicentur, quod Christus sit creatura.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ad veritatem propositionis sufficit quod praedicatum conveniat subjectis quocumque modo; sed ad hoc quod propositio sit per se, oportet quod conveniat sibi ratione formae importatae per subjectum; unde haec est vera: Deus est passus; non tamen est per se: et quia reduplicatio exigit locutionem per se veram; ideo non est similis ratio de reduplicacionibus et propositionibus quae sunt sine reduplicacione.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aliqua consequuntur humanam naturam, non secundum quod praedicatur de filio Dei; et illa non oportet quod de Christo praedicentur.

RA8

Et ex dictis patet solutio ad consequentia.

EX

Omnia per ipsum facta sunt. Videtur hoc non esse ad propositum: quia Augustinus intendit de filio Dei, in quantum est filius Dei. Et dicendum, quod quia non est in Christo aliud suppositum nisi persona filii Dei; ideo sicut de filio Dei dici non potest quod sit creatura; ita nec de Christo.

Nam si creatura esset, sibi mandaret praedicari evangelium. Videtur quod hoc non sequatur: quia Angeli, et lapides sunt creaturae, quibus non est evangelium praedicandum. Dicendum, quod intelligitur de creaturis quae sunt homines, quibus est praedicandum evangelium, vel ut emundentur, vel ut perficiantur, vel ut conserventur. Christus autem homo est.

Vanitati subjecta. Intelligitur de illa vanitate secundum quam omnia in nihil tenderent, nisi manu omnipotenti continerentur.

Non unum de multis. Contra: Rom. 8, 20: ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Et dicendum, quod unus est de multis quantum ad similitudinem filiationis, secundum quod etiam dicitur primogenitus, sed non unum de multis, proprietate nativitatis, secundum quod dicitur unigenitus.

In Deo creatura esse non potest. Contra, Rom. 11, 36: in ipso sunt omnia. Dicendum, quod sunt in ipso creaturae, non per essentiam, sed sicut in causa, per similitudines ideales, quae secundum quod in Deo sunt, creaturae non sunt.

Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio. Cujus ratio est, quia non sunt simpliciter verae, sed secundum quid; unde etiam dionysius dicit in epistola ad titum, quod symbolica theologia non est argumentativa.

|+d12.q1 Distinctio 12, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam ostendit Magister quod nomen creaturae non praedicatur de Christo simpliciter, sed cum determinatione, hic inquit de defectibus qui consequuntur naturam humanam, secundum quod creatura est; et dividitur in duas partes: primo inquit de defectu qui communiter consequitur omnem creaturam, scilicet incipere esse; secundo de defectibus qui consequuntur specialiter humanam naturam, ibi: solet etiam quaeri, utrum alium hominem, vel aliunde hominem quam de genere illius Adae, Deus assumere potuerit. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo objicit ad utramque partem, ibi: de hoc Augustinus inquit ita; tertio

determinat eam, ibi: his autem auctoritatibus in nullo reluctantes, dicimus, hominem illum, inquantum homo est, esse coepisse.

Solet etiam quaeri, utrum alium hominem...

Deus assumere potuerit. Hic prosequitur de defectibus qui pertinent ad humanam naturam tantum; et dividitur in duas partes: primo inquit de defectu culpae; secundo de defectu naturae, qui est sexus femineus, ibi: solet etiam quaeri, quamvis curiose, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. Circa primum duo facit: primo quaerit de defectu culpae quantum ad originem, scilicet utrum aliunde quam de peccatoribus carnem assumere potuisset; secundo de defectu culpae quantum ad actum, utrum scilicet peccare potuisset, ibi: ideo non immerito quaeritur utrum homo ille potuerit peccare.

Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat, ibi: hic distinctione opus est; tertio objicit contra determinationem, ibi: quidam tamen probare conantur eam, etiam unitam verbo, posse peccare: et primo objicit per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem, et utrumque solvit, ut patet in littera.

Solet etiam quaeri, quamvis curiose, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. Hic inquit de defectu naturae, qui est sexus femineus: et primo movet quaestionem; secundo solvit, ibi: quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu.

Hic quaeruntur tria. Primo de inceptio. Secundo de potentia peccandi. Tertio de congruitate assumptionis respectu sexus feminei. De congruitate tamen assumptionis respectu generis Adae, dist. 2, qu. 1, art. 2, dictum est.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum iste homo, demonstrato Christo, incepit esse; 2 utrum incepit esse Deus.

¶a1 Articulus 1: Utrum haec sit vera: iste homo incepit esse.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod haec sit vera: iste homo incepit esse. Omne enim quod non semper fuit, et est, incepit esse. Sed sicut dicit Augustinus in littera, mediator Dei et hominum, homo Christus, non fuit prius quam mundus esset. Ergo incepit esse.

AG2

Praeterea, iste demonstrat suppositum utriusque naturae, divinae scilicet et humanae. Sed ratione divinae naturae potest dici: iste homo semper fuit. Ergo cum incipere conveniat humanae naturae, sicut etiam esse ab aeterno divinae, ratione humanae naturae potest dici: iste homo incepit esse.

AG3

Praeterea, antequam mundus fieret, erat verum dicere: nullus homo est. Ergo haec erat falsa: aliquis homo est, vel iste homo est. Nunc autem est vera. Ergo iste homo coepit esse.

AG4

Praeterea, quod incepit esse in aliqua specie, incepit esse simpliciter. Sed iste homo incepit esse in specie humana. Ergo incepit esse simpliciter.

AG5

Praeterea, nasci temporaliter, est mutari de non esse in esse. Sed iste homo est natus in tempore.

Ergo est mutatus de non esse in esse. Sed omne tale incepit esse. Ergo iste homo incepit esse.

AG6

Praeterea, iste homo supponit personam compositam.

Sed persona composita non fuit ab aeterno: quia quando non est compositio, non potest esse aliquod compositum. Ergo iste homo non fuit semper; ergo incepit esse.

AG7

Sed contra, nullum aeternum incepit esse. Sed iste homo supponit suppositum aeternum. Ergo non incepit esse.

AG8

Praeterea, omne quod incepit esse, est creatura.

Sed iste homo non est creatura, ut dictum est supra, dist. 11, art. 3. Ergo iste homo non incepit esse.

AG9

Praeterea, joan. 8, 58, dicit ille homo de quo loquimur: antequam Abraham fieret, ego sum; et simili ratione potuisset vere dicere: antequam mundus fieret, ego sum. Sed nullum tale incepit esse.

Ergo iste homo non incepit esse.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt istam: iste homo incepit esse, ex hoc quod pronomen iste potest demonstrare personam verbi, vel singulare hominis: et primo modo est falsa, secundo modo vera. Sed cum dicitur: iste homo, hoc pronomen iste non potest demonstrare nisi id quod supponitur per hoc nomen homo. Suppositum autem per hoc nomen homo non est aliud quam persona verbi secundum secundam opinionem; unde secundum eam non potest stare: quia quamvis ponat in Christo esse aliquid singulare praeter personam verbi, scilicet humanam naturam; tamen illud singulare non supponitur per hoc nomen homo, nec praedicatur de Christo, sicut 6 dist., qu. 1, art. 1, dictum est; et ideo patet quod ista distinctio est secundum primam opinionem

bona. Et ideo hac ommissa, quidam dicunt, quod hoc verbum incipit potest notare inceptionem respectu suppositi simpliciter; et sic est falsa, quia suppositum illud est aeternum: vel respectu suppositi ratione formae significatae; et sic est vera; et ponunt exemplum de hac: scutum album incipit esse hodie, supposito quod scutum ab heri factum hodie dealbetur.

Sed hoc dictum non videtur habere efficaciam propter duo: primo, quia etsi humana natura habeat aliquid simile accidenti in Christo, tamen hoc nomen homo non est adjectivum, sed substantivum, etiamsi natura humana esset pure accidentaliter adveniens; et in talibus plus facit modus significandi quam proprietates rei significatae: secundo, quia dato quod esset adjectivum, oportet quod praedicatum conveniret ei quod copulatur vel supponitur per nomen positum in subjecto, vel ratione alicujus quod in eo est. Illa autem praedicata quae nata sunt ipsi supposito convenire, non praedicantur simpliciter de eo ratione alicujus quod in ipso est, neque secundum partem, neque secundum accidens aut naturam, nisi ei secundum se conveniat: quia tunc sequeretur quod affirmatio et negatio verificentur de eodem, si ratione alicujus existentis in ipso verificaretur quod ratione sui de eo vere negatur: et hoc patet in proposito. Ei enim quod supponitur cum dicitur: isti homini, convenit esse semper; unde de eo non potest verificari negatio, ut dicatur, non fuit semper, simpliciter loquendo; et per consequens nec aliquid quod negationem dictam implicet, sicut verbum incipiendi.

Unde dicendum est quod haec est simpliciter falsa: iste homo incepit esse; et est secundum quid vera, scilicet cum determinatione humanae naturae; sicut et haec: iste homo est creatura, est falsa, nisi ei determinatio addatur; et tunc etiam est tropica, ut supra dixit Magister. Unde hic non intendit eam distinguere tamquam multiplicem, sed dicere quomodo potest esse vera et falsa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum regulam a Magistro praecedenti distinctione datam intelligenda est illa auctoritas cum determinatione, quamvis causa brevitas non apponatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis illud suppositum sit utriusque naturae suppositum, tamen quantum ad aliqua se habet aliter ad naturam divinam quam ad humanam: quia est idem re cum divina et constitutum in esse per ipsam secundum modum intelligendi; unde quaecumque fuit natura divina, fuit ipsum suppositum. Non autem ita se habet ad naturam humanam; et ideo non oportet quod incipiente humana natura, ipsum incipiat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ab aeterno verum fuisset dicere: nullus homo est: quia suppositum aeternum nondum erat suppositum humanae naturae; unde non poterat sumi sub dicta distributione, sicut nunc potest propter unionem. Unde quamvis ab aeterno non erat verum dicere: aliquis homo est aeternus; modo tamen est verum dicere: aliquis, vel iste homo est ab aeterno.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nasci temporaliter ex matre non est natum convenire supposito nisi ratione corporis, ut supra dictum est, et ideo ratione ejus verificatur simpliciter de supposito.

Sed incipere esse non potest verificari de eo ratione corporis simpliciter, sed cum determinatione; et ideo haec est vera simpliciter: iste homo est natus temporaliter; non tamen ista: iste homo incepit esse, sed est vera secundum quid.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in aliis suppositis quae sunt supposita tantum unius naturae, sequitur quod si incipiunt esse in aliqua specie, incipiunt esse simpliciter; sed non est ita in proposito; unde quantum ad hoc similitudinem habet humana natura in Christo cum accidente; et ideo sicut non sequitur: iste homo incepit esse albus, ergo incepit esse; ita nec sequitur: iste incepit esse homo, ergo incepit esse.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quia compositio non semper fuit, ideo haec est falsa: persona semper fuit composita; sed tamen haec est vera: persona composita semper fuit: quia ad veritatem propositionis sufficit, quod praedicatum conveniat subjecto; nec oportet quod conveniat ei ratione formae significatae vel appositae, nisi sit praedicatio per se; et ideo, quia personae convenit semper fuisse, quamvis non ratione compositionis; haec est simpliciter vera: persona composita semper fuit.

Sed ad veritatem propositionis exigitur quod totum quod est in praedicato, conveniat subjecto; et ideo compositio quam significat hoc nomen compositum non convenit ab aeterno personae; et ideo haec est falsa: persona ista semper fuit composita.

RA7

Ad septimum dicendum, quod idem iudicium est de ista: homo incepit esse Deus, et homo factus est Deus; et eadem rationes utrobique fieri possunt; et ideo requiratur supra, dist. 7, quaest. 2, art. 2, ubi inquisitum est, utrum homo factus sit Deus.

la0 Prologus

Deinde quaeritur de potentia peccandi; et circa hoc duo quaeruntur: 1 utrum iste homo potuit peccare; 2 utrum habuit potentiam peccandi.

la1 Articulus 1: Utrum Christus potuit peccare.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod potuit peccare. Bernardus enim dicit quod tantum descendit filius Dei, quantum descendere potuit praeter peccatum. Sed ultimus gradus circa peccatum est posse peccare. Ergo ipse potuit peccare.

AG2

Praeterea, nihil laudis Christo homini subtrahendum est. Sed in laudem viri justi dicitur Eccli. 31, 10: qui potuit transgredi, et non est transgressus. Ergo hoc Christo convenire debet.

AG3

Praeterea, sicut peccatum requirit voluntatem, ita et meritum. Sed secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod non potest vitare. Ergo etiam nullus meretur vel laudatur de hoc quod dimittere non potest.

Si ergo Christus non potuit peccare, non est laudandus de hoc quod non peccavit.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit, quod Deus et studiosus potest prava agere.

Sed in Christo non invenitur aliquid quare non potuerit peccare, nisi quia Deus est, et quia bonus perfecte fuit. Ergo potuit peccare.

AG5

Praeterea, joan. 8, 55, dicitur a Christo: si dixero quia non novi eum, ero similis vobis mendax.

Sed potuit illa verba dicere sine additione, sicut dixit cum additione. Ergo potuit mentiri: ergo et peccare.

SC1

Sed contra, Hebr. 2, 9: eum qui Paulo minus quam Angeli minoratus est, videmus Jesum...

Gloria et honore coronatum; dicit Glossa: quia natura humanae mentis, quam Deus assumpsit, et quae nullo modo peccato depravari potuit, solus Deus major est. Sed quicumque potest peccare, mens ejus potest peccato depravari. Ergo Christus non potuit peccare.

SC2

Praeterea, haec est perfectio naturae glorificatae ut jam peccare non possit. Sed Christus ab instanti suae conceptionis fuit verus comprehensor. Ergo nunquam peccare potuit.

SC3

Praeterea, quidquid fecit ille homo, potest dici Deus fecisse. Si ergo ille homo peccasset, sequeretur quod Deus peccasset; quod est impossibile. Ergo et primum.

CO

Respondeo dicendum, quod simpliciter loquendo, Christus nullo modo peccare potuit; unde Damascenus dicit in 3 Lib., quod impeccabilis est Dominus Jesus. Potest enim considerari ut viator, vel ut comprehensor, et ut Deus. Ut viator quidem, dux videtur esse, dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primum regulans torqueri non posse: quia alias esset error in omnibus quae ad ipsum regulantur; et ideo ipse Christus tantam gloriae plenitudinem habuit, ut etiam in quantum viator peccare non posset; unde etiam et illi qui proximi sibi fuerunt, confirmati sunt, ut apostoli etiam viatores existentes, mortaliter peccare non potuerint, quamvis potuerint peccare venialiter. Secundum vero quod fuit comprehensor, mens ejus totaliter est conjuncta fini, ut agere non posset nisi secundum ordinem ad finem, sicut in 2 Lib., dist. 7, de Angelis confirmatis dictum est. Secundum autem quod fuit Deus, et anima ejus et corpus fuerunt quasi organum deitatis, secundum quod, ut dicit Damascenus, deitas regebat animam, et anima corpus; unde non poterat peccatum attingere ad ejus animam, sicut nec Deus potest peccare. Tamen sub conditione potest concedi quod peccare potuit, scilicet si voluisset; quamvis hoc antecedens sit impossibile; quia ad veritatem conditionalis non requiritur neque veritas antecedentis neque consequentis, sed necessaria habitudo unius ad alterum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non potuit descendere ad hoc quod peccaret; et ideo Christus nunquam peccavit; ita etiam non potuit descendere ad hoc quod peccare posset; et ideo etiam Christus nunquam peccare potuit; et etiam si Deus ad hoc descendere potuisset, non tamen conveniebat: quia hoc magis impediabat finem incarnationis, secundum quam est dux et rex nostrorum operum, quam juvaret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest pertinere ad laudem inferioris, quod attributum superiori magis est in vituperium, ut dicit dionysius, sicut furibundum laudabile est in cane, sed vituperabile in homine. Unde etiam Philosophus dicit, quod laudes hominum translatae in deos, derisiones videntur. Tamen hoc quod posse peccare pertinet ad laudem, est per accidens, in quantum ostendit, opus quod laudatur, ex necessitate factum non esse. Sed

quamvis removeatur a Christo potentia peccandi, non tamen ponitur coactio, quae voluntario contrariatur, et laudis rationem tollit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod impotentia coactionis, quae opponitur voluntario, tollit rationem meriti et demeriti, non impotentia quae est ex perfectione in bonitate, vel malitia: quia hoc voluntarium non tollit, sed ponit voluntatem confirmatam ad unum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Rabbi Moyses, verbum Philosophi intelligendum est cum conditione, quia scilicet posset, si vellet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus potuisset, si voluisset, illa verba exprimere; sed velle non potuit.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus habuit potentiam peccandi.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuit potentiam peccandi. Secundum enim quamlibet potentiam est aliquis potens. Sed Christus non potuit peccare. Ergo non habuit peccandi potentiam.

AG2

Praeterea, potentia peccandi, secundum Anselmum, non est libertas arbitrii, nec pars libertatis, sed diminuit libertatem. Sed in Christo libertas non fuit diminuta. Ergo ipse non habuit potentiam peccandi.

AG3

Praeterea, potentia peccandi est radix peccati, et principium. Sed in Christo non fuit aliquod principium et radix peccati. Ergo ipse non habuit potentiam peccandi.

AG4

Praeterea, Christus, etiam secundum quod homo, fuit maxime Deo similis. Sed Deus non potest peccare, nec potentiam peccandi habet. Ergo nec Christus secundum quod homo.

AG5

Sed contra, Philosophus dicit, quod potestates pravorum sunt eligendae.

Sed omnia bona hominum Christus habuit. Ergo et potentiam peccandi.

AG6

Praeterea, sicut dicit Damascenus, filius Dei assumpsit quidquid in nostra natura plantavit. Plantavit autem in ea potentiam peccandi: quia potentia peccandi a Deo est, quamvis voluntas peccandi non sit ab eo. Ergo potentiam peccandi habuit.

AG7

Praeterea, potentia peccandi est potentia qua peccatur. Hoc autem est liberum arbitrium. Cum igitur Christus habuerit liberum arbitrium secundum quod homo, ut dicit Damascenus, oportet quod habuerit potentiam peccandi.

AG8

Praeterea, anima Christi creatura est. Sed secundum Damascenum, omnis creatura vertibilis est vel secundum electionem vel secundum substantiam. Ergo anima Christi vertibilis est secundum electionem, cum vim electivam habeat. Sed vertibilitas electionis est potentia peccandi. Ergo Christus habuit potentiam peccandi.

CO

Respondeo dicendum, quod actus se habet ad potentiam dupliciter: quia actus egreditur a potentia, et iterum per actus specificatur potentia; et ideo cum dicitur potentia aliquid agendi, ut potentia videndi, dupliciter potest intelligi: quia potest designari vel ordo potentiae ad actum, secundum quod actus sumitur ut effectus potentiae; vel designatur potentia ipsa specificata per actum, secundum quod actus sumitur loco differentiae.

Et primo modo non potest dici quod ille qui habet visum impeditum, habeat potentiam videndi, sicut non potest dici quod possit videre. Secundo modo potest dici quod habeat potentiam videndi, sicut quod habeat potentiam visivam.

Haec autem distinctio, ut ex dictis patet, habet locum in illis actibus quibus specificantur potentiae.

Hujusmodi autem sunt actus ad quos potentiae ordinantur. Sed liberum arbitrium non ordinatur ad peccatum, immo peccatum incidit ex defectu ejus; unde peccare non specificat potentiam liberi arbitrii; et ideo cum dicitur quod aliquis habet potentiam peccandi, non intelligitur quod habeat liberum arbitrium, sed quod habeat ipsum ordinatum ad peccandum, ita ut peccare possit; et ideo sicut de Christo non dicitur quod possit peccare, ita nec quod habeat potentiam peccandi, proprie loquendo, et secundum se; sed potest concedi sub hoc sensu, ut dicatur habere potentiam peccandi, quia habet potentiam quae in aliis est potentia peccandi.

RA1

Et hoc modo sustinendo, facile respondetur ad primas quatuor rationes.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potestates malorum sunt eligendae per accidens, non quia sunt malorum; sed quia eadem sunt ad bona; magis autem essent eligendae, si essent bonorum tantum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod potentia peccandi, in quantum peccandi, non est a Deo, ut in 2 Lib., dist. Ultima, dictum est, sed in quantum ad subjectum potentiae tantum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, ut ex dictis patet, non potest dici simpliciter potentia peccandi, nisi in his qui peccare possunt.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illa vertibilitas in Christo perficitur per gratiae plenitudinem; sicut et potentia materiae terminatur per actum formae totam potentialitatem materiae tollentis, ut patet in caelo.

|+d12.q3 Distinctio 12, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de congruitate quantum ad sexum; et circa hoc quaeruntur duo: 1 in quo sexu humanam naturam assumere debuit; 2 de quo sexu, utrum scilicet de viro, vel de muliere.

|a1 Articulus 1: Utrum Christus debuit aliquem sexum accipere.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non debuerit aliquem sexum accipere. Quia ipsum corpus Christi verum praesignat corpus mysticum.

Sed in corpore mystico, quod est ecclesia, non est differentia sexuum: quia, sicut dicit apostolus Galat. 3, 28, in Christo non est masculus neque femina. Ergo nec ipse sexum assumere debuit.

AG2

Praeterea, sexus ordinatur ad generationem carnalem. Sed Christus non venerat ut esset principium humani generis per generationem carnalem, sed spiritualem. Ergo sexum sumere non debuit.

AG3

Praeterea, spiritus creatus indifferenter se habet ad utrumque sexum. Sed plus distat spiritus increatus a differentia sexuum quam spiritus creatus.

Ergo ipse Deus se habet indifferenter ad utrumque sexum. Ergo vel utrumque assumere debuit, vel neutrum.

SC1

Sed contra, Christus debuit fratribus assimilari quantum ad naturalia, ut dicitur Hebr. 2. Sed sexus est de naturalibus hominis. Ergo debuit sexum assumere.

SC2

Praeterea, quod est inassumptibile, est incurabile, ut dicit Damascenus.

Sed sexus praecipue curatione indigebat, in quo maxime peccatum originale regnat. Ergo debuit assumere sexum.

CO

Respondeo, ad primam quaestionem, quod Christus venit ad reparandam humanam naturam, quam per assumptionem reparavit; et ideo oportuit quod quicquid per se consequitur ad humanam naturam, assumeret, scilicet omnes proprietates et partes humanae naturae, inter quas est etiam sexus; et ideo decuit quod sexum assumeret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in corpore mystico dicitur non esse masculus aut femina, non quia non sit differentia sexuum, sed quia indifferenter se habet uterque sexus ad ipsum corpus mysticum: quia corpus mysticum non est una persona, sicut est ipse Christus; unde in eo non potuit esse uterque sexus, quia hoc esset monstruosum et innaturale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non assumpsit sexum ad usum, sed ad perfectionem naturae; sicut etiam erit in sanctis post resurrectionem, quando neque nubent neque nubentur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aequaliter se habet quantum ad potentiam, sed non quantum ad congruentiam.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod debuit assumere femineum.

Reparatio enim respondet ruinae. Sed prima ruina fuit per feminam. Ergo et principium reparationis debuit esse per feminam. Hoc autem est Christus. Ergo etc..

AG2

Praeterea, Christus assumpsit defectus naturae nostrae. Sed fragilitas sexus feminei est quidam defectus. Ergo debuit ipsum assumere.

AG3

Praeterea, dicitur in quodam sermone de virginibus: quanto infirmius vasculum quod reportat ab hoste triumphum, tanto magis Deus laudatur.

Sed in victoria Christi est Deus maxime laudandus. Ergo decuit quod sexum infirmiore, scilicet femineum, assumeret.

SC1

Sed contra, Christus fuit caput ecclesiae. Sed mulier non est caput viri, sed e converso, secundum apostolum. Ergo non debuit esse mulier.

SC2

Praeterea, Christus, ut esset doctor ecclesiae, promittitur Joel. 2. Sed mulieri non convenit docere in ecclesia, ut patet 1 corinth. 14. Ergo Christus non debuit sexum femineum assumere.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod non loquimur hic de potentia Dei: quia ipse potuit assumere quale corpus voluit. De congruitate autem loquendo, quia Christus venit ut doctor et rector et propugnator humani generis, quae mulieri non competunt; ideo nec competens fuit quod sexum femineum assumeret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod reparatio debet respondere ruinae per oppositum: unde sicut principium perditionis fuit natura fragilior; ita principium reparationis debet esse natura fortior; sicut sanatio in corpore hominis est per virtutem cordis quod habet fortiorem sanitatem. Vel dicendum quod per mulierem non intravit in mundum peccatum originale, sed per virum, sicut in Lib. 2 dictum est, quamvis a muliere initium habuit peccatum; ita etiam per virum habuit perfici opus salutis nostrae, quod aliquo modo initiatum est per mulierem, scilicet beatam virginem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus non assumpsit omnes defectus, sed illos qui conveniebant ad finem assumptionis, scilicet ad opus redemptionis, ut infra dicetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod laus Dei non tantum est ex infirmitate victoris, sed etiam ex magnitudine victoriae, et congruentia pugnae, secundum quae in victoria Christi Deus maxime laudatur.

¶a2 Articulus 2: Utrum debuerit carnem assumere ab utroque sexu.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod debuit ab utroque sexu carnem assumere. Quia, ut dicit apostolus, Hebr. 2, 17, debuit per omnia fratribus assimilari, et praecipue in naturalibus.

Sed naturaliter alii homines generantur ab utroque sexu. Ergo et Christus ab utroque sexu carnem assumere debuit.

AG2

Praeterea, illa solum videntur in humana natura Christo repugnare quae ad peccatum pertinent.

Sed commixtio sexuum potest esse sine omni peccato, et sine omni corruptela, cum in Paradiso ante peccatum fuisset, secundum Augustinum.

Ergo debuit per commixtionem sexuum carnem assumere.

AG3

Praeterea, Christus praecipue venit ad tollendum originale peccatum. Sed per commixtionem sexuum traducitur originale. Ergo debuit per commixtionem sexuum carnem assumere.

SC1

Sed contra, Anselmus dicit, quod decuit ut mater Christi ea puritate niteret qua major sub Deo non potest intelligi.

Sed maxima puritas est virginalis. Ergo de virgine nasci debuit; et ita non per commixtionem sexuum.

SC2

Praeterea, sequeretur quod Christus haberet duos patres, quod nusquam invenitur.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod nullo modo congruebat quod per commixtionem sexuum carnem assumeret. Primo propter dignitatem matris, ut purissima esset, et ita virgo. Secundo propter dignitatem patris, ut non esset alius pater sui filii. Tertio propter dignitatem concepti: quia non decuit ut illa caro formaretur

nisi a spiritu sancto. Quarto propter unitatem personae, ad quam caro illa assumpta est. Unde decuit ut sicut per virtutem infinitam assumpta est; ita per virtutem infinitam formaretur.

Hoc autem esse non potuisset, si per commixtionem sexus concepta fuisset: quia vel semen viri fuisset ibi pro nihilo, vel fuisset agens in conceptione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod debuit fratribus assimilari in his quae non derogant dignitati ejus vel perfectioni naturae assumptae, vel quae faciunt ad opus redemptionis. Sed hoc non est hujusmodi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod commixtio sexuum, quamvis possit fieri sine peccato, tamen non potest esse in statu naturae corruptae sine vitiosa libidine, quae est principium peccati. Christus autem non venerat reparare naturam tunc quantum ad actum naturae, quia hoc erit in resurrectione gloriosa, sed quantum ad actum personae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut Christus per suam innocentiam culpam nostram abstulit; ita purissimum oportuit esse ejus conceptum qui conceptionis vitium tollere venerat.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod debuit assumere corpus de viro tantum. Quia reparatio debet respondere conditioni. Sed in conditione humani generis est aliquid formatum ex viro tantum. Ergo et sic debuit esse in reparatione.

AG2

Praeterea, generans est simile generato. Sed Christus debuit esse masculini sexus. Ergo de masculo debuit ejus corpus assumi.

SC1

Sed contra, Christus venit utrumque sexum salvare.

Sed ipse fuit vir. Ergo debuit ex muliere carnem assumere.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod decuit ut de muliere carnem assumeret. Primo ut uterque sexus glorificaretur Christi incarnatione, ut in objectione tactum est. Secundo ad completionem universi: quia generatio viri de muliere tantum nusquam fuerat; sed mulieris de viro fuerat, scilicet in eua, et viri de utroque, sicut in Abel, et aliis; et viri de neutro, sicut in Adam.

Tertio, ut naturalem habitudinem haberet ad genus humanum: si enim ex viro fuisset non per actionem viri, non esset filius ejus, nec naturalis nepos Abrahae; sicut est naturalis filius virginis ex hoc solo quod carnem ab ea sumpsit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod per omnia reparatio similis sit conditioni, sed quantum attinet ad finem reparationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod in sexu generans assimiletur genito, sed in natura speciei.

EX

Hic distinctione opus est. Hoc non dicit Magister, quia locutio sit simpliciter falsa, sed ut ostendat quantum potest habere de veritate.

An de ea secundum quod potuit esse, et non unita verbo. Patet quod hoc quod potuit esse aliter, non mutat aliquid de veritate ejus quod est: nec ista consideratio humanae naturae, ut non unitae, est in re, sed in intellectu tantum.

Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu. Hoc dicit sub dubitatione propter inconueniens ad quod tertia opinio ducebat, ut supra, dist. 8, habitum est. Et tamen simpliciter concedendum est, quod potuit assumere sexum femineum de potentia absoluta loquendo; quamvis non fuisset ita congruum.

|+d13.q1 Distinctio 13, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de his quae conveniunt Deo incarnato ratione unionis, hic determinat ea quae consequuntur ipsum secundum alteram naturarum. Et quia de his quae conveniunt ei ratione divinae naturae, quae in incarnatione minorata non est, determinatum est in primo Lib.; restat ut hic determinetur de his quae conveniunt Christo secundum naturam quae per incarnationem est exaltata. Dividitur autem haec pars in tres partes: in prima determinat de his quae cum humana natura assumpsit; in secunda de his quae per naturam humanam operatus est, dist. 17: post praedicta considerari oportet, utrum Christus aliquid voluerit vel oraverit quod factum non sit; in tertia de morte quam in humana natura sustinuit, dist. 21: post praedicta considerandum

est, utrum in morte Christi a verbo sit separata anima, vel caro. Prima dividitur in duas partes: primo determinat de perfectionibus cum humana natura assumptis, quantum ad earum plenitudinem; secundo per comparisonem ad perfectionem divinae naturae, dist. 14, ibi: hic quaeri opus est, cum anima Christi esset sapiens sapientia gratuita...

Utrum habuerit sapientiam aequalem Deo. Prima in duas: primo determinat plenitudinem perfectionis quantum ad gratiam affectus et scientiam intellectus, quam Christus accepit in instanti conceptionis; secundo objicit in contrarium, ibi: huic autem sententiae videtur obviare quod in Lucae evangelio legitur. Et haec dividitur in duas partes: in prima objicit in contrarium per auctoritates canonis; in secunda per auctoritates sanctorum, ibi: alibi tamen scriptum reperitur quod secundum sensum hominis profecerit. Circa primum tria facit: primo facit objectionem; secundo solvit eam, ibi: ad quod sane dici potest; tertio solutionem per auctoritatem confirmat et explanat, ibi: unde Gregorius in quadam homilia ait.

Alibi tamen scriptum est. Hic objicit per auctoritatem Ambrosii, et tria facit: primo ponit auctoritatem; secundo exponit et ostendit quomodo proposita auctoritate partim aedificatur fides, partim potest sumi errandi materia, ibi: sed verba Ambrosii pia diligentia inspicienda sunt; tertio ostendit quomodo exponenda sit, ne error inde sequatur, ibi: sed ex qua causa illius dicti intelligentia...

Assumenda est? hic incipit quaestio de gratia Christi, quia de scientia ejus in sequenti distinctione quaeretur; et quaeruntur tria. Primo de gratia ejus secundum quod est singularis homo. Secundo de gratia, secundum quod est caput ecclesiae. Tertio de gratia unionis.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum in eo sit gratiam habitualement ponere, qua anima ejus perficiebatur, quae dicitur singularis hominis; 2 de plenitudine illius gratiae.

|a1 Articulus 1: Utrum in Christo fuerit gratia habitualis perficiens animam ejus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo gratia dicta non fuerit. Sicut enim se habet filiatio adoptionis ad filiationem naturalem; ita se habet bonitas gratuita ad bonitatem naturalem.

Sed Christus, sicut ex unione habuit quod esset filius naturalis, ita habuit quod esset naturaliter bonus. Ergo sicut non ponitur in eo filiatio adoptionis; ita non debet poni bonitas gratuita.

AG2

Praeterea, gratia datur hominibus ut assimilentur Deo. Sed Christus nunquam fuit dissimilis Deo. Ergo gratia nunquam indiguit.

AG3

Praeterea, ubi est lux solis, non indiget lumine candelae: quia major lux offuscat minorem.

Sed in Christo fuit lux divinitatis, quasi lux solaris.

Ergo non oportuit in eo ponere lumen gratiae.

AG4

Praeterea, Damascenus dicit, quod sicut anima regit carnem, et operatur per eam sicut per instrumentum, ita divinitas regebat animam Christi. Sed instrumentum non indiget aliquo habitu quo regatur in opere, quia regitur per agens principale. Ergo et anima Christi non indigebat habitu.

AG5

Praeterea, gratia ad hoc datur hominibus, ut per eam peccatum vitetur, et gloria adipiscatur.

Sed ex hoc ipso quod Christus fuit Deus, habuit quod peccare non posset, ut in praecedenti distinctione dictum est; et iterum habuit plenum jus in gloria divina, ut dictum est distinct. 10. Ergo gratia non indiguit.

SC1

Sed contra, sicut anima est perfectio corporis ita gratia est perfectio animae. Sed non minus debuit habere animam perfectam quam corpus perfectum.

Ergo sicut assumpsit corpus cum anima, ita assumere debuit animam cum gratia.

SC2

Praeterea, omne meritum est per gratiam. Sed Christus meruit sibi et nobis, ut infra, dist. 18, dicitur.

Ergo ipse habuit gratiam.

SC3

Praeterea, de ipso in Psal. 44, 3, dicitur: diffusa est gratia in labiis tuis; et vers. 8: unxit te oleo laetitiae: quae omnia gratiam in ipso ostendunt.

Ergo et ipse habuit gratiam.

CO

Respondeo dicendum, quod gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali, secundum quam Deo similatur; unde et vita animae dicitur. Secundo perficit eam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes sicut vires ab essentia: quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. Et propter haec duo oportet ponere gratiam in anima Christi: quia cum sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam formaliter in esse illo. Deitas autem non

est formaliter, sed effective perficiens ipsam; unde oportet aliam formam creatam in ipso ponere, qua formaliter perficiatur; et haec est gratia.

Similiter etiam cum alia sit ejus operatio secundum humanitatem et secundum divinitatem, sicut et alia natura, oportet quod operatio ejus humana habeat habitum perficientem; alias esset imperfecta: et ideo in Christo oportet ponere gratiam et virtutes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio refertur ad personam; et quia extraneitas respectu divinae gloriae, quam nomen adoptionis importat, nullo modo convenit personae illi, ideo nomen adoptionis de Christo non conceditur. Sed gratia est perfectio naturae, cum subjectum ejus sit anima quae est pars humanae naturae; ideo quamvis gratia importet aliquid etiam non naturaliter inhaerens, tamen potest ratione humanae naturae Christo convenire.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratiae est facere Deo similem: nec oportet ut de dissimili faciat similem, sed de non simili similem: nec ita quod semper negatio similitudinis similitudinem tempore praecedat, sed natura; sicut potentia est ante actum, et sicut sol praecedat lucem suam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod lux solis et lux candelae, utrumque est active illuminans; sed deitas et gratia non sic se habent; sed unum illuminat active, alterum formaliter; et ideo sicut solem et lumen solis in aere necesse est esse simul, et unum alterum efficit, et non offuscatur; ita ex divinitate Christi sequitur ipsa gratia, et non offuscatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit, duplex est instrumentum, scilicet animatum et inanimatum: inanimatum sicut securis; animatum sicut servus qui movetur ad imperium Domini. Instrumentum ergo inanimatum ita agitur quod non agit; et dicitur inanimatum anima rationali; et ideo non indiget habitu regente in operatione: sed instrumentum animatum agit et agitur; unde sicut servus indiget habitu ad hoc ut imperium Domini sui debito modo exequatur; ita etiam anima Christi ad hoc quod perfecte divina operaretur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut omnis forma est per se ordinata ad perficiendum (quod autem abjiciat contrarium, est ei per accidens); ita etiam est de gratia respectu peccati. Unde quamvis Christus nunquam peccaverit, nec peccare potuisset, etiam si gratiam habitualement non habuisset ex unione ad verbum, tamen gratia indiguit ad perfectionem, ut dictum est; et iterum, quamvis ex hoc ipso quod Deus erat, sibi gloria debebatur, tamen oportuit quod esset aliquid formaliter perficiens ipsam animam ad actus gloriae; et haec fuit gratia: quia gratia consummata in anima, est idem quod gloriae lumen, et etiam perficiens eam ad actus viae.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus habuerit gratiae plenitudinem.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non habuit gratiae plenitudinem. Christus enim non habuit fidem nec spem, sicut infra, dist. 26, qu. 2, art. 3, determinabitur: nec iterum poenitentiam, quia nunquam peccavit. Sed haec omnia ad gratiam pertinent. Ergo ipse non habuit gratiae plenitudinem.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit, quod virtutes morales non sunt in diis.

Sed Christus fuit verus Deus. Ergo non habuit virtutes morales, scilicet temperantiam etc..

AG3

Praeterea, virtutes ordinantur ad actum. Sed actus quarundam virtutum Christo non conveniunt, sicut magnificentia, quae consistit in magnis sumptibus, quia pauper pro nobis factus est. Ergo non habuit omnes virtutes; et ita nec gratiae plenitudinem.

SC1

Sed contra, joan. 1, 14: vidimus eum plenum gratiae et veritatis.

SC2

Praeterea, major gratia fuit in Christo quam in aliquo alio homine. Sed de quibusdam aliis legitur, quod fuerunt gratia pleni, sicut de matre ejus Luc. 1, et de stephano Act. 6. Ergo multo magis Christus habuit gratiae plenitudinem.

SC3

Praeterea, spiritus sanctus in homine per gratiam inhabitare dicitur. Sed Luc. 3 dicitur quod Christus plenus spiritu sancto regressus est a jordane.

Ergo ipse habuit gratiae plenitudinem.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud plene haberi dicitur quod secundum omnes differentias et modos et effectus suos habetur; et secundum hoc Christus plenitudinem gratiae habuit. Haec autem plenitudo

potest attendi secundum rationem causae finalis, efficientis et formalis. Finis autem gratiae est ut conjungat nos Deo. Quia igitur Christus, secundum quod homo, conjunctus fuit divinitati non solum per cognitionem, amorem et fruitionem, sed etiam per unionem in persona; ideo gratia ipsius plenissime consecuta est finem suum. Et haec est plenitudo causae finalis. Item videmus quod aliquid habet lucem corporalem tantum ut luceat, sicut quidam vermes, et putredines quercus, vel carbunculus; aliquid autem ut alia illuminet, sicut lumen candelae; aliquid autem ut omnis illuminatio ab eo sit, sicut est de sole. Ita etiam est et de gratia Christi: quia ipse habet gratiam per quam in se perfectus est, et ex ipso in alios redundat: et eorum in quos redundat, quosdam facit cooperatores Dei, ut et ipsi alios per ministerium ad gratiam inducant, ut dicitur 1 Cor. 3: et iterum ex ipso in omnes redundat, quia de plenitudine ejus omnes accepimus; joan. 1, 16. Et haec est plenitudo causae efficientis. Similiter etiam aliqui formaliter gratia perfecti sunt quantum ad omnes virtutes, et quantum ad expulsionem omnium peccatorum mortalium.

Et haec est plenitudo sufficientiae, quae fuit in stephano et aliis sanctis, secundum quod aliquis impletur Deo, ita ut nihil in eo a Deo aversum maneat. In tota autem ecclesia est plenitudo copiae: quia nulla gratiarum ei deest, quin sit in aliquo membrorum suorum: de qua plenitudine dicitur Ephes. 4, 16: ut impletet omnia. Alicui etiam data est gratia quae non solum omnia mortalia, sed etiam venialia repelleret. Et haec est plenitudo specialis praerogativae, quae fuit in beata virgine, secundum quam plena Deo fuit, ut nihil in ea esset quod ad Deum non ordinaretur. Sed Christo ulterius data est gratia perficiens ipsum, non solum quantum ad omnes virtutes, sed etiam quantum ad omnes usus virtutum, et quantum ad omnes effectus gratiae gratis datae, et iterum ad omnis peccati remotionem, non solum actualis, sed etiam originalis, et potentiae peccandi. Et haec est plenitudo Christi singularis secundum rationem causae formalis. Prima igitur plenitudo respicit gratiam unionis; secunda gratiam capitis; tertia gratiam singularem ipsius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illae virtutes habent aliquid perfectionis, et hoc in Christo praecipue est; et aliquid imperfectionis, et secundum hoc Christo non conveniunt. Sed hoc infra melius patebit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales Christo non conveniunt quantum ad usus quosdam qui in nobis sunt, sicut quod per eas domantur passiones quibus caro contra spiritum concupiscit, quod in Christo non fuit; sed quantum ad alios usus, secundum quos erunt in patria, plenissime fuerunt in Christo; et etiam quantum ad quosdam usus viae, qui ejus perfectioni non derogabant, in quantum erat viator et comprehensor.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est de necessitate magnificentiae, secundum quod a Philosopho accipitur, quod homo habeat multas divitias; sed ut sit sic dispositus, quod quando oportet et decet, optime eas dispensare velit: et hoc in Christo perfecte fuit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod gratia ejus fuerit infinita.

Joan. 3, dicitur quod non ad mensuram dat ei Deus spiritum sanctum. Sed omne finitum mensuram habet. Ergo cum spiritus sanctus dicatur dari hominibus secundum quod gratiam accipiunt, videtur quod gratia ejus fuerit infinita.

AG2

Praeterea, omni finito potest aliquid majus intelligi, et Deus aliquid majus facere. Sed in littera dicitur, quod Deus illi majorem gratiam conferre non potuit, nec potest plenior intelligi. Ergo est infinita.

AG3

Praeterea, omne finitum multoties sumptum, aequatur alteri finito, vel excedit ipsum. Si ergo gratia Christi fuit finita, tunc gratia alterius hominis posset tantum augeri quod aequaretur gratiae Christi, vel excederet ipsam; quod est inconveniens.

Ergo gratia Christi est infinita.

AG4

Praeterea, a causa finita non est effectus infinitus.

Sed meritum Christi fuit infinitum, quia sufficiens ad redemptionem totius humani generis, quod est infinitum potentia. Ergo et gratia, quae est causa meriti, fuit infinita.

SC1

Sed contra, nullum creatum est infinitum. Sed gratia Christi fuit creata. Ergo non fuit infinita.

SC2

Praeterea, nullo infinito est aliquid majus. Si igitur Christus, secundum quod homo, habuisset gratiam infinitam; secundum quod homo, non fuisset minor patre, quod est contra fidem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia dicitur donum gratis homini collatum.

Donum autem hujusmodi Christo sine meritis praecedentibus collatum fuit, et creatum, et increatum.

Increatum fuit ipse spiritus sanctus, quia in ejus anima requievit, ut dicitur Isaiae 2: et ipsa persona verbi, quia datum est naturae humanae ut persona verbi esset ejus; et secundum hoc est datum ei nomen quod est super omne nomen, Philip. 2, et sic simpliciter gratia Christi est infinita.

Creatum autem donum ejus est ipsa gratia, qua formaliter anima ejus perficiebatur: et haec quodam modo fuit finita, et quodam modo infinita: quia secundum essentiam finita fuit; sed tribus modis infinita dici potest. Uno modo ex conjunctione ad divinitatem in quantum concurrat ad eundem actum cum ipsa, ut actus gratia illa informatus non tantum sit actus hominis, sed etiam Dei.

Secundo quantum ad rationem gratiae. In his enim quae mole magna non sunt, non est accipere finitum et infinitum secundum numeralem vel dimensionalem quantitatem, sed secundum aliquid quod est limitatum et non limitatum. Limitatur autem aliquid ex capacitate recipientis; unde illud quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum, sed infinitum, sicut Deus. Si autem esset aliqua forma simplex subsistens quae non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse, quod esset particulatum ad formam illam; sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta; sicut si intelligatur calor per se existens. Sed secundum hoc etiam formae universales intellectae habent infinitatem.

Sed si forma talis sit recepta in aliquo, de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formae, non solum quantum ad esse simpliciter: quia non solum non habet plenitudinem essendi simpliciter, sed totum esse, quod naturae illius est possibile fore. Sed possibile est ut non sit limitata quantum ad rationem illius formae, ut scilicet habeat illam formam secundum omnem modum completionis ipsius, ut nihil sibi desit de pertinentibus ad perfectionem illius formae; et hoc erit, si ex parte recipientis non sit defectus, vel ex parte agentis. Et hoc modo dicitur gratia Christi infinita: quia quicquid ad gratiae perfectionem pertinere potest, totum in Christo fuit. Tertio quantum ad effectus: quia non limitatur ad aliquos determinatos effectus, sed potest per gratiam infinitis operari redemptionem; sicut dicitur in Lib. De causis, quod virtus intelligentiae est infinita inferius. Et hic modus respicit gratiam capitis; secundus autem gratiam singularis hominis; sed primus gratiam unionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod videtur intelligi illa auctoritas quantum ad secundum modum dictum. Hoc enim intendit dicere, quod in Christo non est gratia limitata quantum ad aliquem modum perfectionis ejus; sed habet ipsam quantum ad omnes. Vel intelligitur de gratia unionis, per quam elevatur ad infinitum bonum, scilicet ut sit verus Deus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verba illa intelligenda sunt quantum ad rationem gratiae: quia omne quod pertinet ad perfectionem gratiae, collatum ei fuit. Unde multa alia posset Deus facere, sed non pertinerent ad rationem gratiae; sicut posset homini multas alias perfectiones naturales et essentielles addere, sed haec non essent de ratione hominis, et esset tunc alia species et non homo.

Vel dicendum, quod licet, quantum est in se, posset facere majorem gratiam, quantum ad essentiam, quam sit Christi; tamen nulla major posset esse, cujus capacitas creata sit capax; nec posset facere aliquam capacitatem quae non esset creata.

RA3

Ad tertium dicendum, quod diversis speciebus aptantur diversae quantitates: et hoc patet de quantitativis dimensionibus: quia est aliqua quantitas determinata homini, ultra quam non invenitur aliqua quantitas hominis major; sed invenitur quantitas arboris major illa, quae quamvis finita sit, nullo modo ad eam pertinere potest homo, quantumcumque crescat. Similiter est in quantitativis virtualibus: quamvis enim caliditas ignis non excedat in infinitum caliditatem aeris, tamen est aliquis terminus caliditatis aeris, quem non transgreditur manens aer; unde nullo modo potest tantum intendi quod aequetur caliditati ignis, nisi aer fiat ignis: et similiter est in omnibus qualitativis quae consequuntur alias perfectiones, vel disponunt ad eas: quia diversis perfectionibus secundum speciem respondent diversi gradus perfectionum, vel dispositionum.

Perfectio autem ad quam disponit gratia, est conjunctio ad Deum; et haec est multiplex: scilicet in aenigmate, et per speciem.

Unde quantumcumque crescat gratia viatoris, non potest esse similis gratiae comprehensoris secundum actum, quamvis virtute possit esse major; et eadem ratione, quantumcumque crescat gratia purae creaturae, non potest pervenire in gratiam creaturae assumptae in unitatem personae, quae ad unionem disponit quodammodo, nisi et ipsa assumeretur. Et quia non est altior modus possibilis creaturae, quo jungatur Deo, quam per unitatem personae; ideo dictum est supra, quod capacitas creata non potest ampliorem gratiam recipere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod infinitas efficaciae quae est in merito, contingit ex hoc quod ad actionem illam concurrat divina persona, quia non est tantum hominis actio, sed Dei et hominis; secundum quod dionysius actionem Christi nominat deivirilem.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod gratia illa potuerit augmentari. Omni enim finito possibilis est additio.

Si ergo gratia Christi finita fuit, quia creata est, potuit ei fieri additio; et ita potuit augeri.

AG2

Praeterea, quantumcumque additur intellectuali naturae de perfectione, tanto magis augetur ejus capacitas; unde secundum Philosophum in 3 de anima, quanto intellectus magis intelligit difficilia, plus etiam potest intelligere. Sed capacitas amplioris gratiae facit possibilitatem ad augmentum. Ergo quantumcumque homo habeat perfectam gratiam, remanet possibilitas ad augmentum; et ita videtur quod Christus potuit proficere in gratia.

AG3

Praeterea, missio visibilis est signum missionis invisibilis. Sed ad Christum facta est visibilis missio spiritus sancti in trigesimo anno, ut supra, Luc. 3. Ergo tunc fuit ei facta invisibilis missio spiritus sancti. Sed spiritus sanctus non mittitur visibiliter ad aliquem nisi ratione novae gratiae datae, vel ratione augmenti gratiae. Ergo Christus crevit in gratia, cum primum gratiam habuerit.

AG4

Praeterea, sicut requirebatur in ipso perfectio animae, ita et perfectio corporis. Sed ipse crevit in perfectione corporis. Ergo et crevit quantum ad gratiam, quae est perfectio animae.

SC1

Sed contra est quod dicit hieremias 31, 22: mulier circumdabit virum: ubi dicunt sancti, quod Christus ab initio conceptionis fuit plenus omni gratia. Ergo gratia non crevit in ipso.

SC2

Praeterea, Christus fuit ab instanti conceptionis suae perfectus comprehensor. Sed comprehensores sunt in statu, non in augmento gratiae. Ergo gratia in ipso non crevit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod augmentum non competit rei secundum quod est in termino, sed secundum quod est in via ad terminum: quia secundum quod res est in termino, tota potentialitas capacitatis ejus est impleta ex fine implente; et ideo non habet ulterius quo crescat. Et quia anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita, non solum per fruitionem perfectam, sed etiam communicando in persona verbi; ideo gratia ejus crescere non potuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet finito potest fieri additio, mathematice loquendo: quia ratio quantitatis, quam solam mathematicus considerat, non prohibet quin possit infinito aliquid addi.

Prohibet autem additionem talem forma quam considerat naturalis; et ideo secundum naturalem non est verum, sed secundum imaginationem tantum; et similiter est in proposito, ut ex dictis patet, quia nec gratia potest esse major quam comprehensoris, nec gloria major quam creaturae unitae Deo in persona.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligendum est de capacitate intellectualis naturae circa finem, ultra quam nulla capacitas alicujus rei extenditur; sicut intellectus in statu viae, quantumcumque proficiat, nunquam pervenit ad modum intelligendi qui erit in patria.

RA3

Ad tertium dicendum, quod missio visibilis signum fuit invisibilis missionis, non tunc factae, sed ab initio conceptionis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christus non assumpsit corpus gloriosum, ita quod esset in ultima sui perfectione: accepit autem animam gloriosam; et ideo secundum corpus proficere potuit, non autem secundum animam.

|+d13.q2 Distinctio 13, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de gratia capitis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum Christus, secundum quod homo, habeat talem gratiam quod sit caput; 2 quorum sit caput.

|a1 Articulus 1: Utrum Christus sit caput ecclesiae, secundum quod homo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit caput ecclesiae secundum quod homo. A capite enim spiritus animalis ad membra diffunditur. Sed spiritus sanctus non diffunditur in ecclesiam a Christo secundum quod homo, sed in quantum Deus: quia, ut dicit Augustinus, ipse accepit spiritum sanctum ut homo, et effudit ut Deus. Ergo ipse non est caput ut homo, sed ut Deus.

AG2

Praeterea, sensus et motus traducuntur a capite in membra. Sed gratia, quae motum vitae facit in corpore ecclesiae, non est per traductionem ab uno in alium. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput ecclesiae.

AG3

Praeterea, gratia a solo Deo creatur in nobis; quia, secundum Augustinum, natura mentis humanae immediate a Deo formatur. Sed vita ecclesiae est per gratiam.

Cum igitur de ratione capitis sit ut membra quantum ad aliquem actum vivificent, videtur quod Christus, secundum quod homo, non possit dici caput ecclesiae.

AG4

Praeterea, capitis non est aliud caput. Sed caput Christi est Deus; 1 Cor. 11. Ergo Christus non est caput.

AG5

Praeterea, caput recipit influentiam ab alio membro, scilicet a corde. Sed Christus non recipit influentiam ab alio membro ecclesiae. Ergo Christus non debet dici caput.

AG6

Praeterea, caput potest dici membrum totius corporis et commembrum aliis membris. Sed Christus, ut videtur, non potest dici membrum ecclesiae: quia sic virtus ejus partialitatem haberet respectu totius ecclesiae, et ecclesia esset perfectior Christo.

Ergo Christus non debet dici caput.

SC1

Ad oppositum est Eph. 1: ipsum dedit caput super omnem ecclesiam, quae est corpus ejus. Ergo cum ecclesia sit corpus ejus secundum humanam naturam, prout sibi conformis est, videtur quod ipse secundum humanam naturam sit caput.

SC2

Praeterea, rex dicitur esse caput regni, et pontifex ecclesiae sibi commissae. Sed Christus, secundum quod homo, est rex et pontifex totius humani generis. Ergo ipse, secundum quod homo, est caput.

SC3

Praeterea, illud quod est dignissimum in quolibet genere, dicitur caput, sicut leo est caput animalium. Sed Christus, etiam secundum humanam naturam, praecellit omnes homines. Ergo etiam secundum quod homo, est caput totius ecclesiae.

CO

Respondeo dicendum, quod Christus dicitur caput ecclesiae per similitudinem capitis naturalis. Inveniuntur enim in capite naturali tres conditiones respectu aliorum membrorum singulariter.

Prima est quod excellit ea dignitate in tribus, scilicet in altitudine situs, in nobilitate propriae virtutis (quia scilicet nobiliores vires, scilicet imaginatio et memoria, et hujusmodi, habent locum in capite): et etiam in perfectione, quia in capite congregantur omnes sensus, cum in aliis membris sit solus tactus. Secunda est quod a capite sunt omnes vires animales in aliis membris; et sic dicitur esse principium aliorum membrorum, dans aliis sensum et motum. Tertia est quod dirigit omnia membra in suis actibus, propter imaginationem et sensus, qui in eo abundant formaliter.

Habet autem quartam proprietatem communem cum aliis membris, quod est conformis cum eis in natura. Ratione ergo primae proprietatis, scilicet perfectionis, omne quod est perfectissimum in quacumque natura, dicitur caput, sicut leo in animalibus. Ratione autem secundae, omne principium dicitur caput, sicut fons caput fluminum; et sicut dicitur caput libri, vel caput viae. Ratione autem proprietatis tertiae, omnis rector dicitur caput, sicut rex, dux, vel pontifex. Quantum igitur ad has tres proprietates capitis, potest Christus dici caput et secundum humanam naturam, et secundum divinam: quia secundum divinam naturam in eo est plenitudo omnis deitatis, ut dicit apostolus Coloss. 1; unde est super omnes Deus benedictus in saecula, Rom. 9: et similiter ab ipso, in quantum Deus, est nobis omnis spiritualis gratia.

Item in quantum Deus, dirigit nos in seipsum. Sed etiam haec conveniunt ei secundum humanam naturam, quae in Christo dignissima est ratione altitudinis, quia est usque ad unionem in divina persona exaltata: ratione propriae operationis, quia dignissimum actum habuit in ecclesia, scilicet redimere ipsam, et aedificare eam in sanguine suo: et etiam ratione perfectionis, quia omnis gratia in eo est, sicut omnes sensus in capite. Similiter etiam dicitur caput ratione secundae proprietatis, quia per ipsum, sensum fidei et motum caritatis accepimus, quia gratia et veritas per Jesum Christum facta est; joan. 1, 17: et similiter direxit nos doctrina et exemplo: quia coepit Jesus facere et docere, Act. 1, 1. Sed quarta conditio Christo convenit secundum humanam naturam tantum; et haec complet in ipso rationem capitis: quia Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis. Unde communiter loquendo, Christus secundum quod Deus, potest dici caput ecclesiae simul cum patre et spiritu sancto; sed proprie loquendo est caput secundum humanam naturam. Et dicitur gratia capitis, secundum quam praedictae proprietates ei conveniunt praecipue secundum quod influit aliis membris.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dare spiritum sanctum contingit dupliciter: scilicet auctoritate et ministerio. Auctoritate quidem tantum Dei est; sed ministerio dicuntur etiam homines dare, inquantum scilicet per ministerium eorum datur a Deo, sicut dicit Paulus Galat. 3, 5: qui tradidit vobis spiritum, ut supra in 1 Lib., dist. 15, Magister dixit: et hoc modo Christus, secundum quod homo, spiritum sanctum ministerio dare potuit, ut dicitur Rom. 15, 8: dico enim Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod de Christi plenitudine omnes accepimus, est aliquid simile traductioni, quamvis non sit proprie traductio.

Est igitur similitudo quantum ad ipsum spiritum sanctum increatum, qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendit, non divisus, sed unus. Est autem dissimilitudo quantum ad ipsum donum, secundum quod spiritus sanctus in nobis inhabitat, quia istud non traducitur de subjecto in subjectum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in aliqua actione potest aliquid esse medium dupliciter; scilicet quantum ad perfectionem, et quantum ad dispositionem tantum: sicut natura est medium in operatione qua Deus producit animam sensibilem, quia ipsa perfectio ultima fit mediante natura; sed in operatione qua producit animam rationalem, natura non est medium, nisi quantum ad dispositionem. Similiter dico, quod Deus immediate format mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiae; et tamen potest ibi cadere medium disponens; et sic gratia fluit a Deo mediante homine Christo: ipse enim disposuit totum humanum genus ad susceptionem gratiae; et hoc tripliciter. Uno modo secundum operationem nostram in ipsum: quia secundum quod credimus ipsum Deum et hominem, justificamur; Rom. 3, 25: quem posuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. Alio modo per operationem ipsius in nos, inquantum scilicet obstaculum removet, pro peccatis totius humani generis satisfaciendo; et etiam inquantum nobis suis operibus gratiam et gloriam meruit; et inquantum pro nobis interpellat apud Deum. Tertio modo ex ipsa ejus affinitate ad nos; quia ex hoc ipso quod humanam naturam assumpsit, humana natura est magis Deo accepta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caput Christi dicitur Deus, non secundum completam rationem capitis (est enim caput ipsius secundum quod est principium ejus, principium autem ejus est secundum divinitatem et secundum humanitatem); sed inquantum est principium ejus secundum humanitatem; et sic deficit quarta conditio capitis, quae est conformitas in natura: inquantum autem est principium ejus secundum divinitatem, sic deficit prima conditio, quia sic non habet majorem dignitatem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cor est principium virium vitalium in toto corpore, et est primum principium omnium membrorum quantum ad esse ut dicit Philosophus: sed caput est principium virium animalium quae pertinent ad sensum et ad motum. Et quia cum dicimus Christum principium esse membrorum ecclesiae, non intendimus quantum ad esse naturale, secundum quod sunt homines, sed quantum ad fidem et caritatem, per quam ecclesiae membra uniuntur; ideo accommodatius dicitur caput quam Cor.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in nomine capitis importatur principium et origo alicujus rei; in nomine autem membri importatur partialitas, quae repugnat rationi primae originis: quia in prima origine sunt omnia virtute quae inveniuntur in originatis; et ideo non potest dici membrum, quia non recipit ab aliquo alio influentiam. Quia in corpore naturali caput non solum influit aliis membris, sed etiam ab aliis recipit, ut nutrimentum, et alia obsequia; ideo et caput dicitur, et commembrum: sed Christus, secundum quod homo, non recipit aliquid ab aliis membris ecclesiae, sed a solo Deo; unde non potest dici commembrum, secundum quod caput ecclesiae dicitur ipse secundum humanitatem. Potest autem dici membrum secundum humanitatem, secundum quod ipse est caput ecclesiae secundum divinitatem: et sic dicit apostolus, 1 corinth. 12, 26: vos estis corpus ejus et membrum de membro.

|a2 Articulus 2: Utrum Christus, secundum quod homo, sit caput Angelorum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum.

De ratione enim capitis est conformitas ad membra, ut dictum est. Sed Christus non est conformis Angelis in natura: quia nusquam Angelos apprehendit, ut dicitur Heb. 2. Ergo non est caput Angelorum.

AG2

Praeterea, Christus dicitur Hebr. 2, caput hominum, secundum quod ab ipso aliquam influentiam recipiunt. Sed Angeli, cum sint beati, non indigent ut eis aliquid influatur. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

AG3

Praeterea, sicut dicitur in Lib. De motu cordis, intelligentiae sunt receptivae earum illuminationum quae sunt a Deo, prima receptione; animae autem secunda. Sed quod recipit prima receptione, non recipit ab eo quod recipit secunda receptione. Ergo Angeli, qui intelligentiae dicuntur, non recipiunt ab aliqua anima; et ita nec a Christo secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

SC1

Sed contra, Coloss. 2, 10: qui est caput omnis principatus et potestatis; et loquitur de Christo secundum quod homo; et ita Christus, secundum quod homo, est caput Angelorum.

SC2

Praeterea, dionysius dicit, quod seraphim a Christo Jesu quaerunt, et discunt, et illuminantur. Ergo influit Angelis; et ita videtur esse caput eorum.

SC3

Praeterea, ecclesia una est constituta ex Angelis et hominibus. Sed unius corporis non sunt duo capita. Ergo Christus etiam est caput Angelorum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus, secundum quod homo, est caput Angelorum; non tamen ita proprie, nec eodem modo sicut hominum, propter duas condiciones.

Primo quantum ad conformitatem naturae: quia cum hominibus convenit etiam secundum speciem in natura: cum Angelis autem non secundum speciem, sed secundum genus intellectualis naturae.

Secundo quantum ad influentiam: quia non influit Angelis removendo prohibens, aut merendo gratiam, aut orando pro eis, quia jam beati sunt; sed in his quae ad actus hierarchicos pertinent, secundum quod unus Angelus illuminat alium, purgat, et perficit, ut in 2 Lib., dist. 6, dictum est; hoc enim multo eminentius a Christo recipiunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit eis conformis in natura speciei, est tamen eis conformis in natura generis, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beatitudo Angelorum non excludit quin unus ab alio recipiat, vel etiam a Christo; sed excludit indigentiam recipiendi: quia praesto est eis omne id quo indigent, ne alicujus rei penuriam patiantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad receptionem naturalium; et tamen anima Christi, in quantum Deo unita fuit, etiam quantum ad naturalia, lumen ab Angelis non recipit, sed immediate a Deo.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit caput omnium hominum. Caput enim unum refertur ad unum corpus. Sed omnes homines non conveniunt in aliquo uno secundum numerum, quia et ipsi differunt; et fides et spes et caritas, qua connectuntur ad invicem, numero diversae sunt in diversis. Ergo non est caput omnium hominum.

AG2

Praeterea, corpus Christi verum est figura corporis Christi mystici. Sed in corpore vero non est aliquod membrum impurum. Ergo cum multi homines sint corrupti per peccata, videtur quod eorum caput non sit Christus.

AG3

Praeterea, corpus Christi verum totum fuit glorificatum. Sed sunt multi etiam existentes in gratia, qui nunquam erunt in gloria, quia non persistent. Ergo Christus non est caput omnium.

AG4

Praeterea, caput, cum sit principium membrorum, non sequitur alia membra. Sed multi sancti praecesserunt Christi incarnationem. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput omnium hominum.

AG5

Sed contra, Christus satisfecit pro tota humana natura. Sed omnes homines communicant in natura humana. Ergo Christus omnibus influit; et ita videtur quod ipse sit caput omnium.

AG6

Praeterea, per Christum omnes resurgemus.

Sed hoc non esset, nisi esset caput omnium. Ergo ipse est omnium caput, secundum quod homo.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in corpore naturali invenitur quadruplex unio membrorum ad invicem. Prima est secundum conformitatem naturae, quia omnia membra constant ex eisdem similibus partibus, et sunt unius rationis, sicut manus et pes ex carne et osse; et sic dicuntur membra unum genere vel specie.

Secunda est per colligationem eorum ad invicem per nervos et juncturas, et sic dicuntur unum continuatione. Tertia est, secundum quod diffunditur vitalis spiritus et vires animae per totum corpus. Quarta est, secundum quod omnia membra perficiuntur per animam, quae est una numero in omnibus membris. Et hae quatuor uniones

inveniuntur in corpore mystico. Prima est, inquantum omnia membra ejus sunt unius naturae vel specie vel genere. Secunda est, inquantum colligata sunt ad invicem per fidem, quia sic continuantur in uno credito. Tertia est, secundum quod vivificantur per gratiam et caritatem. Quarta est, secundum quod in eis est spiritus sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali. Prima autem dictarum unionum non est unio simpliciter: quia illud in quo est unio haec, non est unum numero, sicut est in tribus sequentibus: quia per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur: similiter spiritus sanctus unus numero omnes replet. Homines igitur infideles non pertinent ad unionem corporis ecclesiae, secundum quod est unum simpliciter; et ideo respectu horum Christus caput non est nisi in potentia, secundum scilicet quod sunt unibiles corpori.

Homines autem fideles peccatores pertinent quidem aliquo modo ad unitatem ecclesiae inquantum continuantur ei per fidem, quae est unitas materialis; non tamen possunt dici membra proprie, nisi sicut membrum mortuum, scilicet aequivoce.

Et quia unitas corporis ex membris consistit, ideo quidam dicunt, quod non pertinent ad unitatem corporis ecclesiae, quamvis pertineant ad unitatem ecclesiae; et sicut operationes quae sunt ad alterum, possunt aliquo modo fieri per membra arida, ut percutere, vel aliquid hujusmodi, non tamen operationes quae sunt animae in membris; ita nec mali recipiunt spiritualis vitae operationes a spiritu sancto; sed tamen spiritus sanctus per eos operatur spiritualem vitam in aliis, secundum quod aliis sacramenta ministrant, vel alios docent. Sed homines fideles in gratia existentes uniuntur secundum tertiam unionem, quae est formalis respectu hujus secundae; et iterum secundum quartam, quae est completiva totius. Et ideo horum proprie dicitur Christus caput.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corpore naturali vires diffusae per omnia membra, differunt numero secundum essentiam, sed conveniunt in radice una secundum numerum, et praeter hoc habent formam unam ultimam numero; ita etiam omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento spiritum sanctum, qui est unus numero in omnibus: et ipsa caritas diffusa in eis per spiritum sanctum, quamvis differat in diversis secundum essentiam, convenit tamen in una radice secundum numerum. Radix autem operationis proprie est ipsum objectum, ex quo speciem trahit: et ideo, inquantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur omnium fides et caritas in una radice secundum numerum, non solum prima, quae est spiritus sanctus, sed etiam proxima, quae est proprium objectum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per corpus Christi verum significantur ea quae sunt membra corporis mystici; non autem ea quae sunt membra aequivoce, idest secundum similitudinem tantum et situm.

RA3

Ad tertium dicendum, quod membrum non judicatur secundum id quod de eo fieri potest, sed secundum id quod est; unde manus, antequam abscindatur, membrum est, quamvis sit futura abscindi: et similiter qui est in gratia, membrum est, quamvis postea abscindatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus nondum fuisset incarnatus tempore patrum veteris testamenti secundum rem, erat tamen jam incarnatio ipsa in Dei ordinatione, et in fide ipsorum, secundum quam fidem justificabantur: quia tempora mutata sunt, et non fides, ut dicit Augustinus.

Sed tamen non fuit tanta influentia ante incarnationem, quanta est modo: quia tunc non erat remotum obstaculum, nec sacramenta gratiae exhibita erant, sicut modo sunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus satisfecit pro tota humana natura sufficienter, non tamen efficienter: quia non omnes illius satisfactionis participes fiunt; quod ex eorum importunitate est, non ex ipsius insufficientia satisfactionis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod resurrectio ad vitam naturalem erit omnibus communis, non autem ad vitam gloriae: quia mali in vita naturali tantum conformitatem habuerunt cum membris ecclesiae, non autem in vita gratiae. Unde ex hoc non sequitur quod sint membra, proprie loquendo.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod sit caput tantum animarum.

Quia capitis ad membrum oportet esse continuationem. Sed corpora aliorum hominum non continuantur ad corpus Christi. Ergo et ipse non est caput hominum quantum ad corpus, sed quantum ad animas tantum.

AG2

Praeterea, ipse influit sensum spiritualem, secundum quod est caput. Sed hujusmodi sensus, non sunt susceptiva corpora. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput hominum quantum ad corpus, sed quantum ad animas tantum.

AG3

Praeterea, secundum corpus non differimus a brutis, sed solum secundum animam rationalem.

Sed Christus non dicitur caput irrationalium, secundum quod homo. Ergo ipse non est caput nostrum quantum ad corpora.

SC1

Sed contra, Philip. 3, 21: reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae; et sic influit nobis quantum ad corpus. Ergo ipse non est tantum caput animarum.

SC2

Praeterea, ipse est caput nostrum secundum quod est conformis nobis in natura. Sed humana natura non consistit solum in anima, sed in anima et corpore simul. Ergo Christus est caput nostrum secundum corpora, et non secundum animas tantum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christus est caput hominum quantum ad animas et quantum ad corpora; sed principaliter animarum et secundario corporum: tum ratione conformitatis ad membra, quae per assumptionem humanae naturae est; quia corpus assumpsit anima mediante: tum etiam ratione spiritualis influentiae, quae pervenit ad corpus mediante anima, in quantum corpus est instrumentum animae secundum gratiam operantis: et ex hoc relinquitur ordo in corpore ad gloriosam resurrectionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpora nostra aliquo modo habent continuationem cum corpore Christi, non quidem secundum quantitatem, aut secundum perfectionem naturalem, sed in quantum spiritus sanctus habitat in nobis, qui plenissime fuit in Christo, 1 corinth. 6, 15: nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus non recipiat influentiam spiritualem immediate, recipit tamen mediante anima, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam secundum corpora a brutis differimus, in quantum corpora nostra sunt perfecta anima rationali, non autem corpora brutorum.

|+d13.q3 Distinctio 13, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de gratia unionis: et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum gratia unionis sit aliqua gratia creata; 2 de comparatione istius gratiae ad alias Christi gratias.

|a1 Articulus 1: Utrum gratia unionis sit creata.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis non sit creata. Gratia enim creata, est gratia habitualis. Sed habitus ordinatur ad operationem.

Cum ergo unio in persona non sit secundum operationem, sed secundum esse, videtur quod gratia unionis non sit gratia creata.

AG2

Praeterea, quilibet nostrum Deo unitur per gratiam creatam. Si igitur gratia unionis in Christo fuisset creata gratia, tunc non alio modo esset Deo unitus quam nos; et sic sequeretur error Nestorii.

AG3

Praeterea, unio est humanitatis ad divinitatem secundum corpus et animam. Sed corpus non est susceptivum creatae gratiae. Ergo gratia unionis non est aliqua gratia creata.

AG4

Praeterea, in his quae fiunt per miraculum, non requiritur aliqua dispositio ex parte facti, sed totum est ex parte infinitae virtutis agentis: ita Deus potuit de lapide sicut de aqua vinum facere.

Sed unio humanitatis ad divinitatem est maxime miraculosa. Ergo non requiritur aliqua gratia creata quae disponat ad hanc unionem.

AG5

Praeterea, inter personam et naturam non cadit aliquid accidens medium, sicut nec inter materiam et formam: quia secundum formam substantialem et materiam est esse substantiale, quo non est prius aliquid esse accidentale. Sed unio humanae naturae est ad Deum sicut naturae ad personam.

Ergo non cadit aliquid medium. Sed gratia creata est accidens. Ergo gratia unionis non est gratia creata.

AG6

Sed contra, Augustinus dicit, quod quidquid convenit filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit filio Dei per naturam. Ergo non convenit filio hominis per gratiam: et haec est gratia unionis, quae non semper fuit: ergo est gratia creata.

AG7

Praeterea, major est unio in persona quam per fruitionem. Sed humana natura non potest exaltari ad unionem fruitionis nisi per gratiam habitualem.

Ergo multo minus ad unionem in persona.

AG8

Praeterea, cum sit in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, et in animabus sanctis per gratiam; aut in anima Christi est alio modo, aut non. Si non, ergo non est magis assumpta a divina persona quam anima Petri. Si autem alio modo; sed Deus quantum in se est, habet se eodem modo ad omnia, sed res diversimode se habent ad ipsum, ut dicitur in libro de causis; et secundum hoc quod diversa diversimode se habent ad ipsum, secundum hoc diversis diversimode ipse comparatur: ergo oportet quod in anima Christi sit aliqua alia dispositio per quam Deus est in eo per unionem: ergo oportet ponere aliquam aliam gratiam creatam.

AG9

Praeterea, cum spiritus sanctus datur hominibus, aliquis novus effectus in creatura intelligitur.

Ergo et similiter secundum quod persona filii carni unitur, oportet aliquem effectum de novo intelligi; et ita videtur quod gratia unionis sit quid creatum.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dixit supra, 2 Lib., dist. 26, gratia dicitur dupliciter. Uno modo gratia gratis dans, quod est ipsa gratuita Dei voluntas aliquid sine meritis dans.

Alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum.

Secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipsa divina voluntas, sine aliquibus meritis naturam humanam filio Dei uniens in persona; et sic gratia unionis est gratia increata. Si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, sic gratia unionis potest intelligi dupliciter. Uno modo potest dici ipsa unio, quae est quid creatum, ut supra, dist. 5, artic. 1, dictum est. Alio modo potest intelligi gratia unionis, aliqua qualitas ad unionem disponens.

Sed aliquid potest disponere ad aliquam perfectionem tripliciter. Uno modo ita quod cadat medium inter subjectum et perfectionem illam, quasi stramentum perfectionis illius, sicut diaphaneitas disponit ad lucem; et hoc modo non potest aliquid naturam disponere ad unionem, quia natura unitur personae immediate quantum ad esse. Alio modo disponit aliquid ad formam, sicut praeparando materiam ad receptionem formae, ita quod praeexistat in materia ante formam ordine fiendi, non ordine essendi: sicut calor disponit ad formam ignis, non quia medium cadit inter formam et materiam, sed materia appropriatur ad formam ignis per adventum caloris; et sic etiam non potest aliquid disponere naturam ad unionem in persona: quia natura humana, secundum id quod est talis natura, assumptibilis est a divina persona. Tertio modo aliquid disponit aliud ad perfectionem aliquam, sicut quod facit ad bonitatem et decentiam perfectionis illius, sicut decor personae facit ad dignitatem regiam, secundum quod dictum est: species Priami digna est imperio; et hoc modo gratia unionis potest dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam sic ex parte corporis, sicut ex parte animae; et sic etiam gratia unionis est quid creatum. Tamen sancti loquentes de gratia unionis, videntur intelligere secundum primum modum, prout gratia dicitur divina voluntas gratis et sine meritis dans: et sic secundum diversas vias, ad argumenta utriusque partis oportet respondere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia creata disponit ad operationem sicut operationis principium; sed ad unionem non quasi principium unionis, sed sicut faciens ad congruentiam unionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unio nostri ad Deum est per gratiam habitualem creatam sicut per causam, et sicut per id in quo est unio: quia in ipsa similitudine gratiae anima Deo conformatur et unitur. Sed si gratia unionis dicatur aliquid creatum, ipsa non est id in quo est unio, cum unio sit in persona, et non solum in aliqua similitudine: neque etiam facit unitatem, sed consequitur unitatem in persona, secundum quod ipsa unio gratia unionis dicitur; vel est id quod naturam unitam decet, si gratia habitualis, gratia unionis dicatur; et ideo non est simile de Christo et de nobis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia illa habitualis etiam quodammodo redundat in corpus, secundum quod est instrumentum animae, ut supra dictum est, qu. 2, art. 2, quaestiu. 3; unde sicut in corpore perfecto anima rationali manet post mortem ordo ad resurrectionem, et ulterius ad gloriam, si anima quae fuit ejus perfectio, gratiam habuit; ita etiam corpus Christi, in quantum est tali anima perfectum, habet quemdam ordinem ad unionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de dispositione secundum medium modum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa ratio procedit secundum primum modum dispositionis, ut per se patet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur, quod esse Deum convenit filio hominis per gratiam unionis, vel gratia unionis, intelligitur ipsa unio gratis facta, quae non semper fuit, et creata est: vel intelligitur ipsa gratuita Dei voluntas, quae quidem in se semper fuit, sed effectus ejus non semper fuit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod unio quae est per fruitionem, est unio per operationem; et quia ad operationem perfectam non potest natura humana nisi mediante aliquo habitu; ideo oportet ibi esse aliquam habitualement gratiam, quae sit principium illius unionis; sed unio in persona, est unio ad esse: inter humanam autem naturam, et esse quod habet in persona, non potest cadere medium, quod sit principium illius esse; et ideo non potest ibi esse alia gratia quae sit principium illius unionis, vel sicut disponens, nisi per modum dictum in corp. Art..

RA8

Ad octavum dicendum, quod hoc quod Deus est in anima Christi, vel in natura assumpta alio modo quam in aliis creaturis, non est per aliquam dispositionem advenientem, sed per ipsum esse personae divinae, quod communicatur naturae humanae.

RA9

Ad nonum dicendum, quod spiritus sanctus dicitur dari de novo, non secundum mutationem suam, sed secundum mutationem creaturae, quae est in perceptione doni ipsius; et ita etiam filius Dei dicitur uniri naturae humanae, non per mutationem filii Dei, sed per mutationem humanae naturae, sive exaltationem ipsius non ad aliquod donum creatum, sed ad ipsum esse increatum divinae personae.

¶a2 Articulus 2: Utrum gratia unionis sit idem quod gratia capitis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis sit idem quod gratia capitis. Christus enim dicitur caput ecclesiae, secundum quod de ejus plenitudine omnes accepimus. Sed plenitudo ejus est secundum quod ipse est unigenitus a patre, ut dicitur joan. 1. Cum igitur unigenitus sit a patre per gratiam unionis, videtur quod gratia unionis sit idem quod gratia capitis.

AG2

Praeterea, medium communicat cum extremis.

Sed Christus, secundum quod caput est ecclesiae, medium est inter Deum et homines: quia caput viri Christus, caput Christi Deus. Ergo est caput, secundum quod communicat cum utroque.

Sed hoc habet per gratiam unionis, per quam est Deus et homo. Ergo gratia unionis est gratia capitis.

AG3

Praeterea, Christus est caput ecclesiae, secundum quod homines excedit. Sed excedit humanam naturam per gratiam unionis. Ergo est caput per gratiam unionis.

SC1

Sed contra, gratia capitis convenit Christo in comparatione ad alios: sed gratia unionis in seipso tantum. Ergo una non est alia.

SC2

Praeterea, gratia capitis operata est a constitutione mundi, ex quo homines membra ejus esse coeperunt, non autem gratia unionis. Ergo una non est alia.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod si gratia unionis dicatur gratia habitualis quodammodo disponens ad unionem, sic eadem est per essentiam gratia unionis, capitis, et singularis illius hominis, solum ratione differens: quia in quantum perficiebat animam Christi ad actus meritorios, dicitur gratia illius singularis hominis; in quantum vero tanta erat hujus gratiae copia ut in alios redundare posset, dicitur gratia capitis; in quantum vero gratiam tam plenam decebat inesse assumptae naturae, potest quodammodo dici gratia unionis. Si vero gratia dicatur voluntas Dei gratuita, sic iterum constat quod est una. Aliis autem modis accipiendo gratiam unionis, constat quod per essentiam differt, nisi quatenus intelligitur caput, ut Deus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ex hoc quod est unigenitus, habeat plenitudinem capitis, non tamen ipsa unio est illa plenitudo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum aliam rationem Deus dicitur caput Christi, et Christus viri, ut supra dictum est, qu. 2, art. 1, ad 4; et praeterea ipse, secundum quod est homo, est medium, et sapit naturam extremorum, in quantum est Deo similior aliis hominibus per majorem gratiam quam habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non solum excedit alios homines secundum quod Deus, sed secundum quod plenior gratiam creatam omnibus aliis habet.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod sit eadem gratia capitis, et gratia singularis ipsius. Quia eadem scientia est qua quis est sciens, et alios docens; et secundum Philosophum, eadem per essentiam est virtus qua quis in se perfectus est, et justitia legalis qua perficitur in ordine ad bonum commune. Ergo similiter eodem habitu Christus fuit in seipso perfectus, et in alios perfectionem influens.

AG2

Praeterea, gratia est vita animae. Sed unius subjecti est una vita. Ergo et gratia una: et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, sicut caput comparatur ad alia membra, ita alia membra ad caput. Sed non distinguitur in membris Christi gratia per quam perficiuntur in se, a gratia secundum quam sunt membra. Ergo nec in Christo debet distingui gratia per quam est caput, a gratia singulari ipsius secundum quam perficitur in se.

AG4

Sed contra, sicut per Adam intravit peccatum in mundum; ita per Christum gratia et justitia; Rom. 5. Sed in Adam distinguitur aliud peccatum actuale, quod est singulare ipsius, aliud originale quod transfudit in posteros. Ergo in Christo debet alia et alia gratia distingui.

AG5

Praeterea, ad diversos actus diversi habitus ordinantur. Sed alius actus est bene operari, et alius influere. Ergo et alius habitus gratiae; et sic idem quod prius.

CO

Ad secundam quaestionem patet solutio ex dictis.

RA1

Et similiter ad duo prima argumenta, quae procedunt de unitate secundum essentiam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia membri habeat diversas operationes, non tamen ex hoc quod est membrum, requiritur aliqua abundantior plenitudo; et ideo non distinguitur gratia membri a gratia singulari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum actuale Adae fuit causa originalis in ipso et in aliis: et iterum duo illa peccata non sunt respectu ejusdem; sed unum est per se naturae, alterum est per se personae, ut in 2 Lib., dist. 31, qu. 1, art. 1, dictum est. Non sic autem est in proposito: quia neutra gratia est causa alterius, et utraque respicit personam Christi mediante humana natura; et ideo non oportet quod differant per essentiam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum illos actus cuilibet meruit, et etiam in alios influxit: quia merendo pro aliis satisfecit, et aliis gratiam meruit, secundum quod caput nostrum dicitur.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod gratia singularis personae praecedat gratiam unionis. Quia gratia singularis personae facit ad congruitatem unionis. Sed anima, quae facit ad congruitatem unionis corporis, prius intelligitur uniri corpori quam ipsa unita ad invicem intelligantur uniri divinae personae.

Ergo similiter prius etiam secundum intellectum est gratia singularis in natura humana quam gratia unionis.

AG2

Item, videtur quod sit prius gratia capitis. Quia prius consideratur aliquid in se perfectum quam alteri perfectionem largiens. Sed gratia singularis est qua in se perfectus est; gratia autem capitis secundum quam perfectionem alteri largitur. Ergo gratia singularis est prior quam gratia capitis.

AG3

Item, videtur quod gratia unionis sit prior quam gratia capitis. Quia ex hoc est caput quod justificat. Sed per fidem incarnationis justificat, ut supra dictum est. Ergo incarnatio praecedit gratiam capitis.

AG4

Sed contra, gratia capitis operata est ante incarnationem; non autem gratia unionis, nec gratia singularis personae. Ergo gratia capitis est prior illis duabus.

AG5

Quam gratia singularis. Quia ex hoc quod fuit unigenitus a patre, fuit plenus gratia et veritate.

Sed unigenitus a patre fuit per gratiam unionis.

Ergo gratiam singularis personae habuit per gratiam unionis; et sic illa est prior.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod istae tres gratiae Christo attribuuntur secundum diversas ipsius considerationes. Potest enim considerari in se, vel in comparatione ad alios. Si in se consideratur, sic vel in quantum Deus, et sic attribuitur ei gratia unionis; vel in quantum homo, et sic attribuitur ei gratia singularis. Si autem in comparatione ad alios, sic attribuitur ei gratia capitis.

Et quia prius consideratur aliquis in se quam in comparatione ad alios, ideo gratia secundum quam est caput, sequitur alias duas gratias. Et quia omnis gratia et perfectio humanitatis ex hoc sibi debetur, quia Deo unitus est homo ille in persona; ideo gratia unionis praecedit, secundum ordinem naturae et intellectus, gratiam singularem; quamvis simul in eodem tempore sint istae tres gratiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima complet rationem humanae naturae; et ideo praeintelligitur unio animae ad carnem, unioni humanae naturae ad deitatem: quia prius est considerare aliquid in se quam alteri unitum: sed gratia nihil facit ad rationem humanae naturae, quia in quantum huiusmodi assumptibilis est; et ideo non est simile.

RA2

Secundum et tertium patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam in antiquis patribus non operabatur gratia capitis, nisi secundum quod praesupponebatur in fide ipsorum gratia unionis, quia per fidem incarnationis justificabantur.

RA5

Quintum patet.

EX

In sanctis vero quasi solus tactus est. Hoc videtur esse falsum: quia Origenes super levit.

Distinguit quinque sensus spirituales, dicens, quod visus spiritualis est, ut videamus Deum; auditus autem, ut audiamus qui loquitur; odoratus, per quem odoramus bonum odorem Christi; gustus, ut gustemus ejus dulcedinem; tactus, ut palpemus cum joanne verbum vitae. Haec autem omnia sunt in omnibus sanctis. Ergo non solum habent tactum.

Dicendum, quod sensus spirituales possunt distingui per similitudinem ad actus sensuum corporalium; et sic sunt in omnibus sanctis, ut dicit Origenes: vel per similitudinem ad quasdam proprietates sensuum, secundum quod tactus est necessarius, alii autem non: et sic, quia in aliis sanctis sunt omnia quae sunt de necessitate salutis, in Christo autem omnia simpliciter quae pertinent ad perfectionem gratiae; ideo in Christo dicuntur omnes sensus esse, in aliis autem solus tactus.

Quibus datus est spiritus ad mensuram. Contra: jac. 1, 5: qui dat omnibus affluenter, dicit Glossa: omnia dat non in mensura: quia dona ejus non sunt ad mensuram. Et dicendum, quod cum mensura dari, potest accipi vel ex largitate dantis; et sic nulli dat cum mensura, quia omnibus dat ex largitate infinita: vel ex capacitate recipientis; et sic dat cuilibet cum mensura, quia nulli dat ultra quam capax sit, vel secundum rationem dati: et sic Christo non dat cum mensura: quia gratia ejus, quantum ad rationem gratiae, non est limitata; sed aliis dat cum mensura, ut patet ex dictis.

Non secundum essentiam, sed secundum similitudinem.

Contra. Ergo pari ratione Petrus potest dici caput: quia quilibet sanctus est alii similis in gratia. Dicendum, quod sumitur ibi similitudo active, in quantum scilicet Christus sibi alios assimilat in gratia, ut dictum est, quod alii non convenit.

Ut quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem Christus profecisse dicatur. Videtur quod haec non fuit intentio Ambrosii: quia per hoc nihil probaret: nam sic etiam Dei sapientia proficit, secundum quod se magis ostendit. Dicendum, quod quamvis Dei sapientia magis se quam prius ostendit in aliquibus effectibus: tamen ipsa semper creditur esse aequalis: quod non fuit de sapientia Christi, qui videbatur quandoque sapientior quam prius fuisset. Et ideo dicit duo: ad visum hominum, et sensus ostensionem. Tamen utrum aliquo alio modo profecerit in sapientia, in sequenti distinctione dicetur.

|*IN_III_SENTENTIARUM

|+d14.q1 Distinctio 14, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de plenitudine perfectionis Christi quantum ad gratiam et scientiam, hic comparat perfectionem Christi secundum quod est homo, ad perfectionem divinam; et dividitur in duas partes: primo comparat perfectionem animae Christi ad perfectionem divinam quantum ad scientiam; secundo quantum ad potentiam, ibi: si vero quaeritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam; responderi potest etc.. Prima dividitur in duas: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: quibusdam placet quod nec parem cum Deo habeat scientiam.

Et haec pars dividitur in duas: primo ponit determinationem aliorum; secundo determinationem suam, ibi: quibus respondentes dicimus. Et circa hoc tria facit: primo respondet ad quaestionem, et solvit rationes pro prima determinatione positae; secundo confirmat suam determinationem tum per rationem ab aliis inductam, quae est contra eos, ibi: illud vero apostoli quod inducunt... Pro nobis facit; tum etiam per auctoritatem, ibi: fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit; tum ex ratione, ibi: quod etiam ex ratione ostendi potest; tertio docet evitare quoddam inconueniens, ad quod illi inducebant, si anima Christi omnia sciret, ibi: ad id vero quod dicunt... Respondemus.

Si vero quaeritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam, responderi potest etc.. Hic comparat animam Christi ad Deum secundum potentiam; et tria facit: primo determinat veritatem; secundo objicit in contrarium, ibi: sed si illa anima non habet tantam potentiam quantam et Deus, quomodo... Ergo intelligitur illud Ambrosii? tertio solvit, ibi: ad quod dicimus.

Hic quaeruntur quatuor: 1 quam scientiam habuit; et quia habuit divinam et humanam, de divina in primo libro dictum est; propter hoc 2 quaeritur de perfectione humanae scientiae ipsius, qua videt verbum; 3 de perfectione scientiae ipsius, qua videt res in proprio genere; 4 de ipsius potentia.

|a1 Articulus 1: Utrum in Christo sit aliqua scientia creata.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit aliqua scientia creata. Ubi enim est cognitio perfecta, non est opus cognitione imperfecta; sicut qui scit aliquid per demonstrationem, non indiget scire illud per syllogismum dialecticum.

Sed omnis cognitio creata, est imperfecta respectu scientiae divinae. Ergo cum in Christo sit scientia Dei increata, videtur quod non oportet ponere in ipso aliquam aliam scientiam.

AG2

Praeterea luminare minus offuscatur per luminare majus. Sed scientia non solum se habet ut lux, sed ut luminare illuminans. Ergo scientia minor offuscatur per scientiam majorem; et ita scientia creata non debet esse in eodem cum scientia increata Dei.

AG3

Praeterea, omnis perfectio est nobilior perfectibili.

Sed omnis scientia est perfectio scientis.

Cum igitur nihil creatum sit nobilius anima Christi, nulla creata scientia est in eo.

SC1

Sed contra, plus convenit natura sensitiva et intellectiva in homine, quam natura divina et humana in Christo.

Sed cognitio intellectiva in homine non excludit sensitivam, quae est minus perfecta.

Ergo nec divina cognitio in Christo excludit humanam.

SC2

Praeterea, non est substantia sine sua operatione, ut dicit Damascenus, et Philosophus. Sed in Christo est intellectus creatus, scilicet anima rationalis. Ergo et cognitio creata, quae est ejus operatio.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum in Christo sit una persona et duae naturae, considerandum est, utrum ea quae attribuuntur Christo, pertineant ad rationem personae, vel ad rationem naturae. Et si quidem ad rationem personae, sic oportet in Christo illud tantum unum ponere, sicut unum tantum esse, unum suppositum, unam hypostasim, et sic de aliis. Si autem pertinet ad naturam; aut ad alteram tantum, aut ad utramque. Si ad alteram tantum, sic iterum est unum tantum, sicut una immensitas et una anima. Si autem ad utramque, sic quia naturae in Christo sunt integrae, oportet ponere talia esse duo, sicut duas voluntates, duo libera arbitria. Unde cum scientia pertineat ad divinam naturam et humanam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam creatam, et aliam increatam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod scientia est de his quae consequuntur humanam naturam secundum animam, quae est pars ejus: unde licet in Christo sit scientia divina, quae est perfectissima; tamen ea non formaliter perficitur humana natura; et ideo oportet creatam cognitionem vel scientiam in ea ponere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diversa luminaria per radios suos sunt nata informare easdem res, et sunt ejusdem rationis in illuminando; unde effectus minoris lucis non perficitur, quia sensus repletur luce majori. Sed scientia creata et increata non sunt unius rationis, nec idem informant; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse dignius alio secundum quid, quod est indignius simpliciter: sicut etiam color corporis Christi secundum quid est dignior ipso corpore, in quantum se habet ad

ipsum sicut actus ad potentiam, cum sit forma accidentalis ipsius: tamen corpus Christi est dignius simpliciter: et similiter se habet scientia creata ad animam Christi.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod si est in eo aliqua cognitio creata, illa non sit habitus, sed actus tantum.

Ad Hebr. 2, dicit Glossa quod natura mentis humanae in Christo nihil est altius vel excellentius. Sed quaedam creaturae propter sui perfectionem non indigent aliquo habitu ad cognoscendum, sicut Angeli; ut dicit maximus super cael. Hierar. Dionysii. Ergo multo minus anima Christi.

AG2

Praeterea, anima Christi est nobilior quam intellectus agens alicujus alterius hominis. Sed intellectus agens non facit operationem suam mediante habitu aliquo. Ergo nec anima Christi aliqua habituali scientia cognoscit.

AG3

Praeterea, vires naturales non exeunt in actum mediante aliquo habitu, sicut patet in calore ignis; similiter nec Deus. Sed anima Christi magis accedit ad Dei similitudinem quam aliqua res creata. Ergo et ipsa non habet operationem cognitionis mediante aliquo habitu.

SC1

Sed contra, Christus assumpsit integre naturam nostram. Sed de integritate naturae est intellectus possibilis. Ergo assumpsit intellectum possibilem.

Sed possibilis intellectus non intelligit perfecte nisi perficiatur aliquo habitu. Ergo cum Christus perfecte intellexerit, in eo fuit habitualis scientia.

SC2

Praeterea, Christus vere dormivit; nec tunc aliquid amisit eorum quae scivit. Cum ergo scientia dormientis sit scientia in habitu, videtur quod Christus habuit habitualement scientiam.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi, per quam fit in actu: quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu. Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter. Uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari: alio modo per modum qualitatis et formae, quando impressio activi jam facta est connaturalis ipsi passivo; sicut etiam Philosophus in praedicamentis distinguit passionem, et passibilem qualitatem. Sensus autem potentia passiva est: quia non potest esse in actu omnium ad quae se extendit sua operatio per naturam potentiae: non enim potest esse aliquid quod actu habeat omnes colores: et sic patiendo a coloribus fit in actu, et eis assimilatur, et cognoscit eos. Similiter etiam intellectus est cognoscitivus omnium entium: quia ens et verum convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum: hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium, omnia quodammodo in se praehabens, ut dicit dionysius; et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit potentia passiva, idest receptiva: unde nec sensus nec intellectus possibilis operari possunt, nisi per sua activa perficiantur vel moveantur. Sed quia sensus non sentit nisi ad praesentiam sensibilis, ideo ad ejus operationem perfectam sufficit impressio sui activi per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formae connaturalis perfectae: et hanc formam habitum dicimus. Et quia quod est naturale, firmiter manet; et in promptu est homini uti sua naturali virtute, et est eidem delectabile, quia est naturae conveniens; ideo habitus est difficile mobilis, sicut scientia; et eo potest homo uti cum voluerit, et reddit operationem delectabilem.

Sicut autem in sensu visus est duplex activum: unum quasi primum agens et movens, ut lux; aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem: ita in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis; et quasi movens motum, species per ipsum facta actu intelligibilis; et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur. Quia igitur intellectus Christi perfectissimus fuit in cognoscendo, oportebat quod in Christo habitus esset quo cognosceret; ut sic impressio activi non solum esset in ipso per modum passionis, sed etiam per modum formae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homo indiget ad intelligendum lumine intellectuali et in naturali cognitione rerum naturalium, ut per ipsum fiant intelligibiles actu, cum sint intelligibiles in potentia; et in cognitione supernaturali, ut per lumen infusum ad ea quae sunt supra se elevetur. Angelus autem non indiget lumine in cognitione naturali, quia non abstrahit a phantasmatibus species, sed habet eas innatas; indiget tamen eo in cognitione supernaturali; unde dicitur job 25, 3: numquid est numerus militum ejus, et super quem non fulget lumen illius? et ideo Angeli in cognitione naturali non indigent habitu, secundum quod ad habitum requiritur lumen; exigitur autem secundum quod requiritur species rerum, propter hoc quia habent esse limitatum: unde dicitur in libro de causis, quod omnis intelligentia est plena formis. Anima autem Christi, quod sit superior Angelis, non habet ex natura animae, quia sic quaelibet anima esset superior Angelo; sicut nec corpus ejus habet

ex natura corporis quod sit nobilior nostris animabus; sed habet ex unione. Unde omnia quae superadduntur a Deo in anima Christi et in Angelis, sunt eminentius in anima Christi quam in Angelis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima intellectiva comparatur ad res intelligendas dupliciter.

Uno modo ut faciens eas intelligibiles actu: quia non omnes res, prout sunt in sua natura, sunt actu intelligibiles; sed solum res immateriales; unde et res materiales intelligibiles efficiuntur per hoc quod abstrahuntur a materia particulari et a conditionibus ejus, ut sic quodammodo intellectui, qui immaterialis est, assimilentur. Alio modo comparatur ad res ut cognoscens eas; et secundum hoc oportet quod sit similis ipsis rebus, ut per propriam rationem cujuslibet rei de ea determinatam cognitionem habeat.

Ad hoc autem quod aliquid assimilet sibi multa, sufficit quod habeat in actu illam solam formam secundum quam dicitur esse similitudo; sicut per calorem, ignis multa sibi assimilat: sed ad hoc quod aliquid sit simile multis, oportet quod actu omnium illorum multorum formas habeat; sicut si in pariete sint diversarum rerum similitudines. Et ideo anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam actu habet, sine hoc quod aliquid aliud ab alio recipiat; et ideo potentia quae haec efficit, est simpliciter activa, et dicitur intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante. Sed cum essentia animae sit limitata, non potest per eam assimilari omnibus quidditatibus rerum intellectarum: unde oportet quod ista assimilatio compleatur per hoc quod aliquid aliunde recipit: et ideo potentia qua perficitur, quasi passiva est, secundum quod omne recipere dicitur pati, et vocatur possibilis intellectus qui operatur aliquo habitu mediante. Quamvis autem possibilis intellectus in Christo sit nobilior simpliciter ex unione, quam intellectus agens in nobis, tamen non est nobilior ex ratione potentiae; sicut nec sensus ejus nobilior est intellectu nostro ex ratione potentiae. Unde non sequitur quod si intellectus agens in nobis non est subjectum alicujus habitus, nec possibilis intellectus in Christo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentiae naturales operantur circa aliqua determinata: unde possunt secundum naturam suam esse in actu simpliciter respectu illorum: et ideo non oportet quod eis aliquid addatur ad producendum suum effectum. Sed anima humana habet operationem circa ens simpliciter: et ideo, cum habeat possibilitatem in suo esse, oportet quod ejus possibilitas perficiatur per aliquid additum, ad hoc quod operetur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod anima Christi mediante aliquo habitu non cognoverit verbum. Ad cognitionem enim non requiritur aliud nisi ut cognoscibile cognoscenti uniatur. Sed verbum unitum est animae Christi non mediante aliquo habitu.

Ergo cognovit verbum non per aliquem habitum.

AG2

Praeterea, habitus scientiae consistit ex speciebus, quae sunt similitudines rerum cognitarum.

Sed anima Christi non videt verbum per aliquam similitudinem, sed per seipsum. Ergo non cognoscit ipsum per aliquem habitum creatum.

AG3

Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Igitur si cognoscit anima Christi verbum mediante aliquo habitu, ille habitus, magis cognoscit verbum, et erit ei magis proximus quam anima Christi; quod est inconveniens.

SC1

Sed contra, gloria correspondet gratiae. Sed in Christo fuit habitus gratiae. Ergo et habitus gloriae.

Sed tota gloria consistit in visione verbi, ut dicit Augustinus. Ergo anima Christi aliquo habitu cognoscit verbum.

SC2

Praeterea, ejusdem naturae est anima Christi et anima nostra. Sed anima nostra non potest pertingere per naturalia sua ad videndum Deum. Ergo nec anima Christi; et ita oportet quod sit aliquid superadditum naturae, quo videt Deum; ergo videt mediante aliquo habitu.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod habitus scientiae ex duobus constat, ut dictum est, scilicet ex lumine intellectuali, et ex similitudine rei cognitae. In cognitione autem qua anima Christi, vel quaelibet anima, videt verbum per essentiam, non potest esse habitus quantum ad speciem, quae sit similitudo cogniti: cum enim omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis, essentiae divinae similitudo non potest in aliqua creatura recipi, quae perfecte repraesentet ipsam, propter infinitam distantiam creaturae ad Deum: et inde est quod illud quod est in Deo unum et simplex, creaturae diversis formis et perfectionibus repraesentant, unaquaque earum deficiente a perfecta repraesentatione divinae essentiae.

Similitudo autem alicujus rei recepta in vidente non facit eum videre rem illam, nisi perfecte eam repraesentet; sicut similitudo coloris in oculo existens, non facit videre lucem perfectam, quia in colore non est nisi quaedam obumbrata participatio lucis. Et ideo quicumque intellectus cognosceret verbum per similitudinem aliquam, non

diceretur videre essentiam verbi. Et ita patet quod anima Christi et quaelibet alia anima quae videt verbum per essentiam, non videt ipsum mediante aliqua similitudine. Similiter non potest ex parte luminis in illa visione esse habitus quantum ad effectum lucis intellectualis, cujus est intelligibilia facere in actu: quia res immateriales secundum se sunt intelligibiles in actu: sed oportet quod sit ibi quantum ad alium effectum, qui est perficere intellectum possibilem ad cognoscendum; quod in nobis faciunt species illuminatae lumine intellectus agentis. Sed quia illa visio excedit omnem facultatem naturae creatae, ideo ad illam visionem non sufficit lumen naturae, sed oportet ut superaddatur lumen gloriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non eadem est unio qua unitur verbum animae Christi in persona, et qua unitur ei ut visibile videnti: quia unitur corpori in persona, non tamen videtur a corpore. Et ideo licet in unione illa qua unitur anima verbo in persona, non cadat aliquod medium; non tamen oportet quod in visione non cadat aliquod medium: non quidem dico medium sicut in quo videtur, ut speculum vel species; sed sicut sub quo videtur, sicut lumen.

RA2

Ad secundum dicendum, quod habitus scientiae non tantum consistit in speciebus, sed etiam in lumine, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud lumen non est quid subsistens, ut possit uniri verbo, quasi cognoscens verbo; sed est illud quo assimilatur anima verbo formaliter, ut possit in visionem verbi; sicut in gratia est similitudo quaedam animae ad Deum; et haec est nobilior anima secundum quid, et non simpliciter, ut dictum est.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod oporteat alium habitum scientiae ponere, quo cognoscit verbum, et quo cognoscit res in verbo. Verbum enim repraesentat res quae in eo cognoscuntur, sicut speculum species in eo resultantes. Sed qui videt speculum non tantum imprimitur in eo similitudo speculi, sed etiam rerum similitudines in speculo resultantes.

Ergo et in eo qui videt res in verbo, oportet ponere alium habitum specierum rerum visarum in verbo, et ipsius verbi.

AG2

Praeterea, omnis scientia est secundum assimilationem scientis ad rem scitam, ut dicunt Philosophi.

Si igitur aliquis videt res alias in verbo, oportet quod intellectus assimiletur illis rebus; et sic cum habitus cognitivus consistat in praedicta assimilatione, quae est per species intellectuales, sequitur idem quod prius.

AG3

Praeterea, ponamus quod aliquis videns in verbo, desinat videre verbum (sicut Paulo contigit, ut dicitur): constat quod iste non obliviscitur eorum quae vidit in verbo. Ergo cognoscit ea non in verbo, quia non vidit verbum; ergo cognoscit ea in speciebus propriis; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, ut dicit Philosophus.

Sed qui videt res in verbo, non cognoscit eas nisi per verbum cognitum. Ergo non est ibi nisi unus habitus.

SC2

Praeterea, ubi est unus actus, non sunt plures habitus. Sed eodem actu cognoscit anima verbum, et ea quae videt in verbo. Ergo non est ibi quantum ad hoc diversus habitus.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei inquantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu: unde sicut ex materia et forma est unum esse; ita ratio cognoscendi et res cognita sunt unum cognitum: et propter hoc utriusque, inquantum huiusmodi, est una cognitio secundum habitum et secundum actum: et ita non est alius habitus quo cognoscitur verbum et ea quae in verbo videntur; sicut nec alius habitus quo cognoscitur medium demonstrationis et conclusio, secundum quod medium ad conclusionem ordinatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando videntur res in speculo, species istarum rerum non imprimuntur a rebus in sensum, sed a speculo: unde imprimuntur omnes istae species in sensum, ut conclusae in una specie speculi; non quia sit alia species speculi et alia species rei visae in speculo.

Sed in visione verbi non imprimitur aliqua similitudo a verbo in animam, per quam videatur, ut dictum est, sed ipsum per essentiam suam animae unitur: et ideo in ipsa essentia verbi videntur aliae res, quia essentia verbi habet rationem speciei quae fit in visu a speculo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima assimilatur rebus quas cognoscit in verbo, non per aliquas formas illarum rerum impressarum in anima, sed per hoc quod verbum ipsum efficitur ut forma animae videnti, inquantum videtur ab ea, et ipsum verbum est similitudo omnium illarum rerum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut abeuntibus rebus sensibilibus remanent impressiones rerum, secundum quas est imaginatio; ita etiam abeunte verbo, in ipso qui desinit videre verbum, remanet impressio in anima ejus a verbo, per quam cognoscuntur ea quae in verbo viderat per species illarum rerum; et haec erit quasi reliquia praeteritae visionis.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod praeter hanc scientiam qua cognoscit res in verbo, non habeat aliam scientiam de rebus. Unius enim, et secundum idem, et respectu ejusdem, est tantum una perfectio.

Sed Christus secundum humanam naturam habet cognitionem in verbo de rebus creatis. Ergo ipse secundum humanam naturam non habet earumdem rerum aliam cognitionem vel scientiam.

AG2

Praeterea, 1 corinth. 13, 10: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.

Sed cognitio qua cognoscuntur res in verbo, est perfecta respectu alterius modi cognitionis rerum.

Ergo cum ipsa non est alia in Christo cognitio.

AG3

Praeterea, propter hoc quod Christus habet visionem comprehensoris, non ponitur in eo fides, quae est viatoris cognitio divinorum. Sed scientia rerum in verbo, est propria comprehensoris. Ergo cum ea non oportet ponere aliam cognitionem quae competit viatoribus.

SC1

Sed contra, cognitio matutina in Angelis, qua cognoscunt res in verbo, non excludit vespertinam, qua cognoscunt res in propria natura. Sed anima Christi perfectior est in cognoscendo quam aliquis Angelus. Ergo et ipsa habet duas cognitiones.

SC2

Praeterea, plus distat a perfectione cognitionis in verbo cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva in proprio genere. Sed cognitio in verbo non excludit in Christo sensitivam cognitionem.

Ergo multo minus cognitionem rerum in proprio genere.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 3 de anima, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; omne autem quod est in potentia ad formam aliquam, remanet imperfectum, nisi illa forma fiat in eo: unde cum intellectus Christi non sit imperfectus, oportet quod formae rerum ad quas intellectus possibilis est in potentia, sint descriptae in eo; sed secundum quod cognoscit verbum, non depingitur in eo neque similitudo verbi, neque res quae videntur in verbo, ut dictum est; unde oportet quod praeter visionem qua videt res in verbo, habeat aliam scientiam de rebus, secundum quod cognoscit eas per proprias similitudines in propria natura. Et sic habemus tres scientias Christi. Una est divina, quae est increata.

Alia qua cognoscit res in verbo, et verbum ipsum, quae est scientia comprehensoris. Tertia qua cognoscit res in propria natura, quae competit ei secundum quod est homo in solis naturalibus consideratus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod istae duae scientiae ultimae non sunt unius rationis, nec unius speciei; et ideo non est inconueniens quod sint in eodem, non ratione ejusdem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum apostoli intelligendum est de perfecto et imperfecto in eadem specie: non tamen est inconueniens quod in eodem sint perfectiones diversarum specierum, quarum una sit major altera. Vel dicendum, quod scientia rerum in proprio genere non habet aliquam imperfectionem ex parte cognoscentis: unde etiam in beatis est, quamvis sit inferior illa scientia qua videntur res in verbo propter ignobilius medium cognoscendi. Unde non est simile de fide, quae importat imperfectionem ex parte credentis.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium.

¶a2 Articulus 2: Utrum anima Christi videndo verbum comprehendat ipsum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi verbum videndo comprehenderit. Sicut enim dicit Isidorus, trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto. Sed visio qua Deus videtur, soli Deo est conueniens, et nulli alii purae creaturae, quia est visio comprehensionis. Ergo homo assumptus comprehendit trinitatem.

AG2

Praeterea, majus est uniri Deo quantum ad esse personae quam quantum ad visionem. Sed, sicut dicit Damascenus, tota divina natura unita est carni in persona filii.

Ergo multo fortius tota divina natura unita est animae per modum visibilis; et ita anima Christi comprehendit deitatem verbi.

AG3

Praeterea, verbum est simplex, non divisibile.

Sed simplex non potest ab aliquo capi quin comprehendatur: quia non potest esse partim intra capientem et partim extra. Cum igitur anima Christi verbum videndo capiat, videtur quod ipsum comprehendat.

SC1

Sed contra, secundum Augustinum, illud proprie comprehenditur cujus fines conspiciuntur.

Sed verbi, cum sit infinitum, fines conspici non possunt. Ergo non potest comprehendi ab anima Christi.

SC2

Praeterea, nulla potentia substantiae finitae est infinita. Sed anima Christi, cum sit creata, est substantia finita. Ergo omnis virtus ejus est finita; ergo et capacitas ejus. Sed capacitas finita non comprehendit infinitum. Cum igitur verbum sit infinitum, non potest comprehendi ab anima Christi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud proprie comprehenditur quod attingitur ab intellectu secundum totam rationem suae cognoscibilitatis, et hoc est fines ejus conspici: non quidem rei, quia sic Deus seipsum non comprehenderet, quia fines non habet; sed quia secundum omnem rationem qua cognoscibilis est seipsum cognoscit, ideo comprehendere seipsum dicitur.

Et quia unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens, ideo dicta comprehensio contingit quando adaequatur ad essentiam rei efficacia intellectus in intelligendo. Cum autem intellectus duo habeat in intelligendo, scilicet lumen intellectuale, quo intelligere potest, et similitudinem rei intellectae, qua sua intellectualis operatio determinatur ad hanc rem cognitam; quodcumque horum excedatur a re secundum quod est in suo esse, intellectus illam rem non comprehendet.

Sed in hoc differt. Quia si excedat res similitudinem intellectus, qua rem ipsam intelligit; tunc intellectus non attingit ad videndum essentiam illius rei: quia ut dictum est, per similitudinem illam intellectus determinatur ad rem cognitam; sicut si species intelligibilis repraesentet hominem in quantum est sensibilis, et non in quantum est rationalis: tunc enim non videtur essentia hominis: quocumque enim subtracto de essentialibus rei, manet essentia alterius speciei. Si autem res excedat lumen intellectus, et non speciem; tunc videbitur quidem essentia rei, sed non modo perfecto ut cognoscibilis est; eo quod, ut dictum est, ex lumine intellectuali est efficacia intelligendi. Sed quia esse quod recipitur in creatura, deficit ab eminentia esse creatoris; ideo omnis intellectus creatus cognoscens Deum per similitudinem aliquam sive impressam, sive a rebus acceptam, non videt essentiam Dei; sed ad hoc quod videat Deum oportet quod ipsa Dei essentia conjungatur intellectui ut forma qua cognoscit determinate: quod est in omnibus beatis. Sed quia lumen intellectuale facit intelligentem simpliciter, ideo oportet quod omnis intellectus intelligat per lumen quod sit in ipso. Unde per lumen intellectuale quod est in intellectu creato receptum, quo Deum videt, deficit ab esse divino; et ideo quamvis essentiam Dei videat, non tamen perfecto modo videt; et propter hoc intellectui creato communicari non potest quod Deum comprehendat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Isidorus loquitur de perfecta cognitione trinitatis; quae trinitas de seipsa perfectam cognitionem habet simpliciter; sed anima Christi habet de ea cognitionem perfectam in genere creaturae. Vel dicendum, quod non loquitur de comprehensione ipsius trinitatis secundum se, sed quantum ad omnia quae in seipsa trinitas cognoscit: quia omnia illa cognoscit in ea anima Christi, non autem aliqua alia creatura.

Vel si intelligatur de comprehensione trinitatis in se; tunc homini assumpto convenit, non ratione naturae humanae, sed ratione divinae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut nihil est de divina natura quod non sit humanae naturae unitum in persona verbi, non tamen humana natura adaequatur divinae naturae, propter quod divina natura tota dicitur unita humanae naturae, non conclusa in humana natura; similiter quia nihil est de natura verbi quod anima Christi non videat, nec tamen ei adaequatur, potest dici quod anima Christi totam naturam verbi videt, non tamen eam comprehendit, quia eam non totaliter videt.

Illud enim totaliter videtur cujus visibilitas non excedit modum videntis, ut scilicet videns ita perfecte videat sicut res perfecte visibilis est. Unde qui habet opinionem tantum de quo scientia haberi potest, non totaliter cognoscit illud. Et ideo nullus intellectus creatus potest essentiam Dei totaliter videre: quia ejus efficacia non est tanta in intelligendo, quanta est veritas sive claritas divinae essentiae, secundum quam visibilis est; quod solius divini est intellectus; et ideo ipse solus seipsum totaliter cognoscit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non negatur verbum ab anima Christi comprehendi quia partem ejus videat et partem ejus non videat; sed quia non ita perfecte videt sicut visibile est; sicut etiam duorum qui unam conclusionem sciunt, unus perfecte scit, non quia alter conclusionis partem sciat et partem ignoret; sed quia unus scit per medium efficacius quam alter.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod in verbo non cognoscat omnia quae cognoscit verbum. Marci 13, 32: de die illa nemo scit, neque filius, sed solus pater.

Sed non loquitur de filio secundum divinam naturam, secundum quam habet eandem scientiam cum patre. Ergo loquitur de filio secundum humanam naturam; ergo Christus secundum animam non scit omnia quae scit Deus.

AG2

Praeterea, Deus scit infinita. Sed anima Christi, cum sit finita, non potest comprehendere infinita. Ergo non omnia scit quae Deus scit.

AG3

Praeterea, ex infinitate divinae potentiae est quod potest infinita facere. Sed anima Christi non comprehendit infinitatem divinae potentiae. Ergo non comprehendit omnia quae Deus potest facere.

Sed Deus scit omnia quae potest facere. Ergo anima Christi non habet scientiam omnium quae scit Deus.

AG4

Praeterea, quanto aliquis intellectus est altior, tanto potest ex uno plura cognoscere: et propter hoc dicitur scientia superiorum esse universalior quam inferiorum in Lib. De causis et a dionysio. Sed intellectus divinus est altior in infinitum quam anima Christi. Ergo in infinitum plura potest ex seipso cognoscere quam anima Christi ex visione unius divinae essentiae.

SC1

Sed contra, Apoc. 5, 12: dignus est agnus qui occisus est accipere divinitatem et sapientiam; Glossa: idest omnem cognitionem. Ergo cum agnus sit occisus secundum humanam naturam, videtur quod Christus secundum humanam naturam omnem cognitionem habeat.

SC2

Praeterea, nullum bonum est quod anima Christi non amet, quia habet perfectam caritatem. Sed non amatur nisi cognitum. Ergo nullum bonum est quod non cognoscat. Sed omne quod est, in quantum est, bonum est. Ergo cognoscit omnia.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, omnem intellectum videntem Deum videre omnia quae videt Deus. Sed hoc non est necessarium: quia cum res videntur in Deo, Deus est quasi medium cognoscendi illas res. Non est autem necessarium quod qui cognoscit aliquod medium, cognoscat omnia illa quae per medium illud cognosci possunt, nisi plenarie medium illud, secundum totam virtutem suam, cognoscat: et ideo ipse Deus, qui seipsum comprehendit, omnia quae in eo sunt qualitercumque, cognoscit, sed diversimode. Quia ea quae sunt, erunt, vel fuerunt secundum quodcumque tempus, scit scientia visionis: quia illud proprie videtur quod habet esse extra videntem. Et quamvis essentia, per quam videt, sit una; tamen quia per distinctas rationes ideales ea videt, ideo distinctam cognitionem de eis habet, dum unumquodque cognoscit secundum propriam ideam, sicut bonum; vel per oppositi ideam, sicut malum.

Distinctio autem harum rationum est ex diverso respectu exemplaris, scilicet divinae essentiae, ad res visas.

Sed ea quae nec sunt nec fuerunt nec erunt, et tamen potuissent esse vel fuisse vel futura esse, cum in seipsis non sint, nullam in seipsis distinctionem habent, nec sunt nisi in potentia ipsius Dei, in qua unum sunt: unde non possunt esse respectus diversi secundum quos distinguantur rationes horum possibilium; et ideo haec Deus non cognoscit per ideas distinctas, sed per cognitionem suae potentiae, in qua sunt: et ideo dicitur haec cognoscere simplici intelligentia, quia intelligentiae est concipere etiam ea quae non sunt extra concipientem.

Sed quia omne quod agit aliquid vel potest agere, agit illud secundum quod est ens actu; ideo impossibile est quod aliquis sciat omnia quae ex aliqua causa possunt produci, nisi comprehendat ejus entitatem. Et quia nullus intellectus creatus comprehendit essentiam divinam, ideo nullus creatus intellectus potest scire omnia quae Deus potest facere: et haec sunt illa quae Deus scit simplici intelligentia. Sed ea quae sunt, fuerunt, vel erunt, deficiunt ab infinitate divinae potentiae, quia plura facere posset; unde non prohibetur aliquis creatus intellectus cognoscere ea omnia; sed unusquisque tanto plura eorum in verbo cognoscit, quanto perfectius verbum intuetur. Et quia anima Christi perfectissime inter creaturas verbum intuetur, ad terminum hujus cognitionis pervenit, scilicet quod scit omnia quae fuerunt vel erunt, non solum facta, sed cogitata vel dicta. Et quia comprehendit quamlibet essentiam creatam, ideo scit omnia quae sunt in potentia seminali creaturae cujuscumque, eo modo quo Deus scit quae sunt in potentia sua. Sic ergo dicendum est, quod videt in verbo omnia quae videt verbum scientia visionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur filius nescire, quia non facit nos scire, ex eo quod ad nos mittitur. Similiter nec spiritus sanctus, sed solus pater scire dicitur, quia ipse non mittitur. Unde scientia patris intelligitur quantum ad hoc quod in se scit, a qua scientia non excluditur filius et spiritus sanctus; ut sic intelligatur de filio non solum in quantum homo, sed etiam in quantum Deus.

Vel potest intelligi de filio secundum humanam naturam secundum eundem modum loquendi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus infinita non scit per visionis scientiam; sciret tamen si generatio in futurum nunquam cessaret, quod Deo est possibile: et hac positione facta, anima Christi sciret infinita scientia visionis, ut quidam dicunt; nunc autem scit infinita simplici intelligentia, in quantum scit omnia quae fieri possunt per potentiam creaturae, quae infinita sunt, ad minus secundum numerum. Nec hoc impeditur per hoc quod est ejus substantia finita, propter duo. Primo, quia ista infinita quae sciret, si generatio semper duratura esset, non cognosceret per infinita, sed per unum, scilicet verbum. Nec tamen comprehenderet illud verbum: quia ex illo uno possent adhuc multo plura educi; posset enim aliquas alias species facere. Ea autem infinita quae sunt in potentia creaturarum, iterum cognoscit comprehendendo ipsas creaturas, quae infinitae non sunt.

Virtus autem cognoscentis proportionatur medio cognoscendi magis quam ipsis cognitis. Secundo, quia contingit aliquam virtutem limitatam esse quantum ad esse, sed non quantum ad rationem illius virtutis; sicut supra, dist. 13, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, de gratia dictum est. Et quia ratio virtutis determinatur ad objectum, ideo contingit aliquam virtutem finitam quantum ad essentiam, posse in infinita objecta; sed non operari modo infinito: quia efficacia infinita in agendo non potest esse nisi ab essentia infinita; cum unumquodque agat secundum quod est ens actu: sicut virtus solis est ad producendum infinitas herbas, quia quantumcumque producat, nunquam virtus sua exhauritur; non tamen agit efficacia infinita. Ita etiam anima Christi, quamvis finita sit in essentia, non tamen prohibetur quin infinita cognoscere possit; sed quod non possit cognoscere ea limpiditate infinita.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus potest facere multa quae nunquam faciet: et illa scit Deus scientia simplicis notitiae, non autem scientia visionis.

Scientia autem animae Christi non parificatur etiam in numero scitorum, scientiae divinae quae est simplicis notitiae, sed solum scientiae visionis, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus scit ex ipsa sua essentia quae potest Deus facere, quae tamen anima Christi non scit: et ideo quantum ad hoc Deus plura scit. Praeterea hoc habet locum in illis quae minor intellectus non comprehendit. Si enim omnia comprehendit, tunc omnia scit inferior intellectus in illis quae superior, non tamen ita bene: et ideo cum anima Christi comprehendit creaturas, scit omnia quae sunt in creatura vel actu vel potentia ipsius, non tamen ita limpide sicut Deus.

Articulus 2C

AG1

Uterius. Videtur quod cognoscat omnia ita limpide ut Deus. Limpiditas enim visionis impeditur per obscuritatem potentiae videntis, aut ipsius medii. Sed in potentia intellectiva Christi non est aliqua obscuritas, cum ejus anima sit speculum clarissimum et mundissimum; medium autem est idem in quo videt Deus et ipsa anima Christi, scilicet ipsa essentia divina. Ergo anima Christi non minus limpide videt quam Deus.

AG2

Praeterea, si Deus magis limpide videt quam anima Christi, limpiditas in infinitum limpiditatem excedit. Sed inter infinite distantia possunt esse infinita media. Ergo possunt esse infinitae creaturae magis limpide cognoscentes quam anima Christi.

AG3

Praeterea, limpiditatis defectus in intelligendo contingit ex hoc quod virtus intellectiva non potest sufficienter supra rem intelligendam, sive contingat ex excellentia rei intelligendae, ad quam non pertingit intellectus; sive ex defectu ejus, quia intellectus agens non potest perfecte ei dare rationem intelligibilis; sicut sunt ea quae non habent esse perfectum, sicut tempus et motus. Sed anima Christi sufficienter potest super omnem naturam creatam. Ergo omnia quae in verbo videt, videt in termino limpiditatis; ergo Deus non magis limpide videt quam anima Christi.

SC1

Sed contra, quanto visus est acutior, tanto visio limpidior. Sed visus divinus est in infinitum acutior et potentior in intelligendo quam visus animae Christi. Ergo in infinitum limpidius videt.

SC2

Praeterea, major lux majorem visionis claritatem causat. Sed lux increata, qua videt Deus, in infinitum est major quam lux creata intellectus Christi. Ergo Deus in infinitum limpidius videt.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod claritas vel limpeditas visionis contingit ex tribus. Primo ex efficacia virtutis visivae: quia qui sunt fortioris visus, magis limpide vident. Secundo ex claritate lucis sub qua claritate visibile videtur; sicut clarius videtur aliquid in lumine solis quam in lumine lunae. Tertio ex comparatione visibilis, vel ejus in quo aliquid videtur, ad videntem: quia quod a remotiori videtur, minus clare videtur. Et propter haec tria non potest anima Christi ita limpide videre ea quae videt in verbo, sicut ipsum verbum. Primo, quia non habet tantum virtutem in intelligendo; secundo, quia lumen sub quo videt, deficit a lumine increato; tertio quia essentia divina, quae est exemplar rerum, in quo res videntur, est magis conjuncta Deo quam alicui creaturae, quia est idem secundum rem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi est speculum clarissimum respectu creaturarum; non tamen pertingit ad claritatem divinam. Nec ex hoc sequitur quod sit in eo aliqua obscuritas, sicut nec in minus albo est aliqua nigredo, sed albedo minus intensa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis limpeditas cognitionis divinae in infinitum excedat limpeditatem cognitionis animae Christi; non tamen sequitur quod possit esse alia creatura limpidius cognoscens quam anima Christi: quia pervenit ad ultimum gradum creaturae possibilem, sicut supra dictum est de gratia ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod limpeditas intelligendi non est tantum ex parte intelligibilis; sed etiam ex parte intelligentis. Unde quamvis aliqua res ab anima Christi sciatur secundum omnem suam cognoscibilitatem, tamen melius cognoscitur ab ipso Deo quantum ad modum intelligentis; eo quod minimum intelligibile intelligit claritate infinita, sicut etiam rem parvam creat potentia infinita.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod anima Christi non uno intuitu omnia videat quae in verbo cognoscit.

Quia, sicut dicit Philosophus, scimus plura, intelligimus vero unum. Sed non videt anima Christi aliqua in verbo nisi intelligendo.

Ergo non potest uno intuitu omnia videre.

AG2

Praeterea, anima Christi in verbo videt omnia quae videt verbum. Sed verbum videt infinita.

Ergo et anima Christi videt infinita. Si igitur simul actu omnia videret quae ibi videt, esset pertransire actu infinita; quod non contingit.

AG3

Praeterea, quantitas virtutis commensuratur operationi. Sed anima Christi est finita. Ergo non potest in operationem infinitam, nec in infinitas operationes simul. Sed si omnia infinita videt simul anima Christi diversis operationibus secundum diversa objecta, habet infinitas operationes simul. Si autem una operatione, habet infinitam operationem, quod est impossibile. Ergo non videt actu omnia simul quae videt in verbo.

AG4

Praeterea, Angeli beati non vident simul actu quidquid vident in verbo: unde et unus alium illuminat. Sed visio qua anima Christi videt in verbo, est similis illi visioni. Ergo non omnia simul videt in verbo.

SC1

Sed contra, Philosophus dicit, quod felicitas non consistit in habitu, sed in operatione. Sed Christus est perfecte felix et beatus.

Ergo est in actu omnium eorum quae cognoscit.

SC2

Praeterea, quaecumque cognoscuntur, cognoscuntur vel habitu vel actu. Sed Christus non videt per aliquem habitum specierum ea quae videt in verbo. Si ergo non videt actu, nullo modo cognoscit nisi in potentia.

SC3

Praeterea, quaecumque videntur in una specie simul videntur, sicut homo simul videt quantitatem et colorem. Sed omnia quae videt anima Christi in verbo, videt in una essentia verbi quasi in una specie. Ergo anima Christi omnia simul videt.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod ratio quam assignant Philosophi, quare intellectus noster non potest simul plura intelligere, est haec, quia oportet quod intellectus figuretur specie rei intelligibilis. Impossibile est autem quod simul figuretur pluribus speciebus, sicut impossibile est quod corpus simul figuretur pluribus figuris. Et ideo si aliqua cognoscuntur per unam speciem, illa nihil prohibet simul cognosci; sicut homo intelligens quidditatem hominis, simul intelligit animal et rationale: et propter hoc etiam intelligens propositionem, simul intelligit praedicatum et subjectum, quia intelligit ea ut unum. Et ideo, cum anima Christi intelligit omnia quae sunt in uno, scilicet verbo, etiam simul et uno intuitu omnia cognoscit actu. Et similiter est de aliis beatis

quantum ad omnia quae in verbo vident; secus autem est de illis quae vident per species diversas, quae simul videre non possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando plura intelliguntur in uno, omnia illa sunt ut unum intelligibile: et per hoc servatur verbum Philosophi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum non videt infinita per scientiam visionis, ut dictum est et de hac verum est quod anima Christi videt quaecumque videt verbum. Si tamen infinita videret, praedicta positione facta quod generatio semper duraret, non sequeretur quod transiret in infinita: quia non videret ea pertranseundo de uno in alius; sed in uno simplici tam Deus quam anima Christi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnia quae anima Christi videt in verbo, videt una operatione; non tamen illa operatio est infinita in se, sed materialiter, quia transit super infinita, praedicta positione stante de duratione mundi, sicut etiam dictum est de virtute intelligendi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod unus Angelus non illuminatur ab alio de his quae illuminatus videt in verbo, sed de his quae non videt, quae superior videt vel in verbo, vel in lumine alterius Angeli magis sibi proportionato, in quo sunt formae magis particulares; sicut inferiores Angeli illuminantur a mediis de his quae ipsi in verbo non vident; medii autem vident vel in verbo, vel per illuminationem superiorum Angelorum.

¶a3 Articulus 3: Utrum anima Christi, secundum illam scientiam qua cognoscit res in propria natura, cognoscat omnia.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod secundum illam scientiam qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia. Omnis enim potentia quae non est reducta ad actum, est imperfecta.

Sed intellectus possibilis animae Christi est in potentia ad omnia intelligibilia: quia est quodammodo omnia fieri, ut dicit in 3 de anima.

Ergo si non omnia sciret per proprias similitudines, remaneret imperfectus.

AG2

Praeterea, haec est natura intellectus, per quam differt a sensu, quod quanto intellectus plura et difficiliora intelligit, tanto magis potest alia leviora intelligere.

Sed quod est hujusmodi, nihil prohibet quin omnia capere posset. Ergo anima Christi etiam in propria natura omnia cognoscit.

AG3

Praeterea, magis impediunt se opposita, ut non possint esse simul, quam quaelibet alia. Sed species oppositorum non impediunt se quin sint simul in anima: quia simul homo habet scientiam albi et nigri. Ergo multo minus aliquae aliae species impediunt se invicem ut non possint esse simul; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, non possunt omnia cognosci in quo non sunt omnia. Sed omnia non possunt esse in uno habitu creato. Ergo cum scientia quam habet Christus de rebus in propria natura, sit per aliquem habitum creatum, non potest per illam scientiam omnia cognoscere.

SC2

Praeterea, per illam scientiam Christus conformatur nobis. Sed nos non possumus scire omnia.

Ergo nec Christus secundum hanc scientiam scivit omnia.

CO

Respondeo ad primam quaestionem dicendo, quod cognitio rerum in proprio genere et cognitio rerum in verbo differunt, non quantum ad res cognitae, sed quantum ad medium cognoscendi, quod est id in quo res cognoscitur: quia cognitio quae est rerum in verbo, habet medium cognoscendi ipsum verbum; cognitio autem rerum in proprio genere, habet medium cognoscendi rerum similitudines, quae sunt in intellectu.

Medium autem cognoscendi, quod est lumen sub quo res videtur, utrobique creatum est: hoc enim vel est lumen naturale, sicut in his quae cognoscuntur per rationem naturalem: vel lumen gratiae, sicut in his quae cognoscuntur per fidem et revelationem.

Christus autem perfectus fuit secundum animam, et secundum naturam, et secundum gratiam.

Non autem perfectio animae quantum ad naturam esset in ipso, nisi omnia cognosceret hoc genere cognitionis quae per rationem naturalem cognosci possunt; nec etiam esset perfectus in gratia, nisi omnia quae ad revelationem gratiae pertinent in hominibus, sive in Angelis, cognovisset; et ideo anima ejus hoc genere cognitionis omnia cognovit. Sed quia similitudo creata deficit a repraesentatione substantiae increatae, ideo hoc genere cognitionis non cognovit ipsam essentiam increatam; nec alia omnia quae ad perfectionem intellectivae

partis non pertinent, neque secundum naturam neque secundum gratiam, sicut sunt gesta particularium hominum, et hujusmodi; quae tamen omnia cognovit in verbo. Et ideo dicendum, quod hoc genere cognitionis non cognovit omnia simpliciter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione non concluditur nisi quod cognoverit omnia quae per rationem naturalem cognosci possunt: quia sicut materia prima est in naturali potentia tantum ad illas formas quae per agens naturale produci possunt, quamvis Deus alia ex materia illa facere possit; ita etiam intellectus possibilis est in potentia naturali eorum tantum quae per lumen intellectus agentis cognosci possunt: et si haec tantum cognosceret, imperfectus non esset; sed Deus ex liberalitate sua infundit amplius lumen gratiae, per quod etiam plura intellectus possibilis cognoscit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per ea quae intellectus intelligit, non ampliatur capacitas, nisi respectu eorum intelligibilium quae sunt ejusdem generis; sicut quantumcumque homo sit instructus in scientiis physicis, nunquam pervenit ad cognitionem eorum quae sunt fidei, vel prophetiae, nisi lumen amplius addatur; et ita quantumcumque ampliatur capacitas ejus ad intelligendum res in proprio genere, nunquam perveniet ad videndum divinam essentiam, vel res aliquas in ea.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non negatur omnia cognoscere hujusmodi cognitionis genere anima Christi, quia species se invicem in intellectu impediunt; sed quia quaedam cognoscibilia excedunt omnem speciem creatam, sicut essentia divina; quorundam vero similitudines et cognitiones non sunt de perfectione intellectus humani.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod hanc scientiam Christus habuit minorem Angelis. Quia quanto intellectus est simplicior, tanto ejus naturalis scientia est major. Sed intellectus angelicus est simplicior quam anima Christi: quia intellectus Christi non excedit terminos humanae naturae, ultra quos est simplicitas intellectus angelici. Ergo intellectus angelicus habet majorem scientiam quam est scientia naturalis animae Christi.

AG2

Praeterea, quanto intellectus est magis propinquus materiae, tanto est debilior in cognoscendo. Sed intellectus Christi, cum sit forma materialis corporis Christi, est magis propinquus materiae quam angelicus. Ergo debilius cognoscit; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, sicut dicit Isaac, ratio oritur in umbra intelligentiae. Intelligentiam autem vocat Angelum. Cum ergo Christus habeat intellectum rationalem, videtur quod ejus scientia sit minor quam Angelorum.

SC1

Sed contra, Hebr. 2 dicitur, quod Christus minoratus est ab Angelis solum propter passionem.

Ergo scientiam habet eis potiore.

SC2

Praeterea, sicut dicit dionysius, ipse Christus secundum quod homo, docet Angelos. Ergo majorem scientiam habet quam illi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad cognitionem intellectivam tria requiruntur; scilicet potentia intellectus, lumen quo intelligit, et similitudo rei per quam cognitio rei determinatur; et secundum haec tria potest aliqua cognitio esse altera potior tripliciter. Primo quantum ad efficaciam cognoscendi, sive certitudinem cognitionis, sive limpiditatem, quod idem est, quae ex ipso lumine consequitur; et sic cum Christus abundanter lumen gratiae habuerit magis quam Angeli, habuit limpidiorem cognitionem quam Angeli. Secundo potest esse aliqua cognitio potior alia quantum ad similitudinem cognitorum, quae attenditur secundum species; et secundum hoc etiam Christus perfectiorem cognitionem habuit quam Angeli: quia plurium species sibi infusae fuerunt quam Angelis concreatae et infusae; unde etiam de his quae ad illuminationes hierarchicas pertinent, Christus Angelos illuminavit, ut dicit dionysius.

Tertio potest esse aliqua cognitio altera nobilior quantum ad genus cognitionis, quod consequitur naturam potentiae intellectivae; et quia Christus cognovit intellectu possibili, cujus est objectum phantasma, ideo cognovit ea cum continuo et tempore, utens phantasmatis quasi objectis intellectus, non quidem sicut ab eis speciem accipiens, sed sicut species circa ea ponens, sicut contingit in eo qui habet habitum, et actu aliqua considerat. Hoc autem genere cognitionis Angeli non cognoscunt; sed aliquo altiori secundum ordinem naturae, scilicet sine continuo et tempore.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ista cognitio non fuit solum in Christo secundum proportionem virtutis quae debetur humanae naturae; sed secundum quod humana natura perfecta est per gratiam, quae fuit potior in Christo quam in Angelis; unde et perfectiorem scientiam habuit simpliciter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod intellectus possibilis est propinquius materiae, non habet defectum in cognoscendo, nisi quantum ad genus cognitionis; quia enim talis est natura ejus ut corpori uniatur ut forma, ideo tali genere cognitionis cognoscit, utendo scilicet corporis instrumentis.

Sed multitudo cognitorum non est ex natura intellectus possibilis, sed ex speciebus intelligibilibus; limpeditas vero ex lumine intellectus agentis, vel ex aliquo superiori lumine.

RA3

Ad tertium dicendum, quod obumbratio illa intelligitur quantum ad hoc quod intelligit cum continuo et tempore.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod Christus non habuit scientiam per modum collationis. Quia, sicut dicit Damascenus, in Christo non inquirimus consilium neque electionem.

Sed haec pertinent ad collationem practicam. Ergo eadem ratione non fuit in eo collatio quantum ad speculativam.

AG2

Praeterea, discursus rationis opponitur deiformitati.

Sed anima Christi tota fuit deiformis. Ergo non habet scientiam collativam.

AG3

Praeterea, discursus rationis, ut dicit Isaac, contingit ex hoc quod habet lumen obumbratum.

Sed in anima Christi nulla fuit obumbratio nec obscuritas. Ergo nec habuit scientiam per modum collationis.

SC1

Sed contra, Christus assumpsit omnia naturalis quae consequuntur naturam humanam. Ergo assumpsit rationem.

Sed rationis actus est inquirere et conferre. Ergo ipse habuit scientiam collativam.

SC2

Praeterea, opponere et respondere pertinent ad scientiam collativam. Sed Christus exercuit officium opponentis et respondentis, ut dicitur Luc. 2. Ergo ipse habuit scientiam collativam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habeat collativam, inquantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale principium, ex quo alia concludit; et sic acquirit scientiam, ut dicitur in 1 metaph., et in fine posteriorum, Lib. 2, text. 37; unde secundum quod se habet intellectus ad phantasmata, secundum hoc se habet ad collationem.

Habet autem se ad phantasmata dupliciter. Uno modo sicut accipiens a phantasmatibus scientiam, quod est in illis qui nondum scientiam habent, secundum motum qui est a rebus ad animam. Alio modo secundum motum qui est ab anima ad res, inquantum phantasmatibus utitur quasi exemplis, in quibus inspicit quod considerat, cujus tamen scientiam prius habebat in habitu. Similiter etiam est duplex collatio: una qua homo procedit ex notis ad inquisitionem ignoti; et talis collatio non fuit in Christo; alia secundum quam homo ea quae habitu tenet, in actum ducens, ex principiis considerat conclusiones sicut ex causis effectus; et talis collativa scientia fuit in Christo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad primum modum collationis; unde subdit: non enim habuit ignorantiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod discursus rationis non opponitur deiformitati quae est per gratiam, sed quae est per ordinem naturae. Deus enim non accipit cognitionem a phantasmatibus; unde anima recedit a Dei similitudine quantum ad hoc magis quam Angeli, inquantum est forma corporis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod umbra illa, ut dictum est, refertur ad genus cognitionis, non ad limpeditatem in cognoscendo.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod per plures habitus haec scientia divisa fuerit. Quia scientia sua fuit univoca scientiae nostrae. Sed nostra scientia est de omnibus quae Christus scivit, per plures habitus.

Ergo et scientia Christi.

AG2

Praeterea, sicut dicit Philosophus, scientiae secantur sicut et res.

Sed Christus habuit scientiam de diversis rebus.

Ergo habuit diversos habitus scientiarum.

AG3

Praeterea, scientiae dividuntur secundum diversas rationes cognoscendi. Sed quantum ad hanc scientiam pertinet, ipse non eadem specie sive ratione omnia cognovit, sed pluribus. Ergo non habuit unum tantum habitum scientiae, sed plures.

SC1

Sed contra, scientia Christi fuit perfectissima, sed scientia quanto magis est una, tanto magis est perfecta, ut patet per dionysium, et per librum de causis.

Ergo magis scivit omnia per unum habitum.

SC2

Praeterea, scientia regitiva plurium artium non diversificatur per illas artes, sed est unus habitus; sicut patet de militari respectu omnium scientiarum quae sub ea sunt. Sed scientia Christi fuit regitiva, et quasi architectonica, respectu omnium humanarum scientiarum. Ergo ipse per unum habitum omnia scivit quae ad hanc scientiam pertinent.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod ex limpiditate cognitionis contingit quod scientia est magis unita et simplex: quia quanto limpidius videt intellectus, tanto ex paucioribus potest cognoscere plura. Unde cum anima Christi habuerit limpidissimam cognitionem inter omnes creaturas, scientia ejus fuit magis unita, et per formas magis universales quam aliqua scientia creaturae.

Divisio autem habituum in diversis rebus cognoscendis contingit in nobis ex hoc quod formae intelligibiles in nobis sunt minime universales; unde oportet quod diversas res per diversas species cognoscamus; et diversae species secundum genus faciunt diversos habitus scientiarum; et propter hoc Angeli qui habent scientiam magis universalem, utpote non acceptam a rebus, non habent cognitionem de rebus per diversos habitus. Quia ergo anima Christi habuit scientiam magis universalem quam aliquis Angelus, ideo non habuit diversos habitus quibus cognosceret, sed uno habitu omnia cognovit quae ad hanc scientiam pertinent, quamvis diversis speciebus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Christi, etiam rerum in proprio genere, fuit multo altior quam scientia nostra.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non omnis diversitas rerum facit diversas scientias, sed diversitas quae requirit diversam rationem cognoscendi, sicut naturalia distinguuntur a mathematicis. Sed ratio cognoscendi in Christo fuit magis unibilis quam in nobis; et ideo per unam rationem potuit plura cognoscere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet specierum diversitas facit habitum diversum (alias oporteret quod quot sunt res, tot essent scientiae); sed diversitates specierum quae non reducuntur ad eundem modum cognitionis secundum genus; quae quidem diversitas contingit ex hoc quod lumen intellectus nostri est particulatum et debile; et ideo in Christo non fuit talis divisio habituum, propter luminis claritatem.

Articulus 3E

AG1

Ulterius. Videtur quod in ista scientia profecerit.

Hebr. 5, 8: didicit ex iis quae passus est, obedientiam. Sed discere est in scientia proficere.

Ergo in scientia profecit.

AG2

Praeterea, non proficere in his quae quis proficere potest, est magnus defectus. Sed in omni scientia qua quis non omnia scit, potest proficere.

Ergo cum Christus secundum hanc scientiam non omnia sciverit, videtur quod potuerit proficere, et ita profecerit in ea.

AG3

Praeterea, intellectus agens in ipso abstrahebat species a phantasmatis; et hic est actus ejus, alias frustra assumpsisset eum. Sed species abstracta a phantasmatis recipitur in intellectu possibili. Ergo semper in Christo plures species recipiebantur in intellectu possibili ejus. Ergo proficiebat in scientia.

AG4

Praeterea, hoc patet per auctoritatem Ambrosii superius inductam.

SC1

Sed contra, Damascenus dicit: qui dicunt Christum proficere sapientia et gratia, ut additamentum suscipientem, non eam quae secundum hypostasim est, unionem venerantur.

Sed illa unio omnino veneranda est. Ergo non debemus dicere, quod in scientia profecerit.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod cum eminentia scientiae, ut dictum est, consistat in tribus, scientia Christi nunquam crevit quantum ad genus cognitionis; quia illud genus cognitionis sequitur naturam humanam, quae in ipso semper permansit; nec iterum quantum ad numerum scitorum, quia omnia scivit a primo instanti suae conceptionis quae ad hanc scientiam pertinent: crevit autem quantum ad aliquem modum certitudinis. Cum enim anima nostra secundum naturam sit media inter intellectum purum, qualis est in Angelis, et sensus; dupliciter certificatur de aliquibus. Uno modo ex lumine intellectus, qualis est certitudo in demonstrationibus illorum quae nunquam visa sunt: alio modo ex sensu, sicut cum aliquis est certus de his quae videt sensibiliter; et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantumcumque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat; unde anima delectatur in visis etiam quae scivit; et haec vocatur certitudo experimentalis: et quantum ad hanc crevit scientia Christi, in quantum quotidie aliqua videbat sensibiliter quae prius non viderat; non autem crevit quantum ad essentiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud discere est referendum ad experientiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima Christi quamvis hoc genere cognitionis non omnia scivisset, tamen non poterat quantum ad ea proficere: tum quia quaedam sunt quae hoc genere cognitionis cognosci non possunt, sicut essentia Dei: tum quia quaedam contingentia singularia non sunt de perfectione scientiae, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per lumen intellectus agentis in Christo, non fuit aliqua species de novo recepta in intellectu possibili ejus; sed fuit facta conversio nova ad species quae erant in phantasia; sicut est in eo qui habet habitum sciendi eorum quae imaginatur vel videt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Ambrosius intelligit profectum scientiae Christi quantum ad experientiam secundum novam conversionem ad sensibile praesens, vel sicut supra Magister determinavit.

Articulus 3F

AG1

Uterius. Videtur quod ab Angelis quantum ad hanc scientiam accipit. Dionysius enim dicit: per Angelos videmus eum sub paternis legibus ordinatum. Sed quod ordinatur, aliquid ab ordinante accipit. Ergo Christus aliquid ab Angelis accipit.

AG2

Praeterea, Luc. 22, 43, dicitur, quod apparuit Angelus Domini confortans eum. Sed confortatus accipit aliquid a confortante. Ergo et Christus ab Angelo.

AG3

Praeterea, Christus, dum fuit in terra, voluit subdi legalibus ordinationibus, factus sub lege, Galat. 4. Sed legalis observantia est minoris dignitatis quam caelestis hierarchia. Ergo et ordini caelestis hierarchiae subdi debuit. Haec autem est lex caelestis hierarchiae ut homines ab Angelis suscipiant, ut dicit Dionysius.

Ergo ipse ab Angelis suscepit.

AG4

Praeterea, corpus ejus impressionem suscepit a corporibus caelestibus. Ergo pari ratione anima a spiritibus caelestibus.

SC1

Sed contra, superioris non est ab inferiori recipere.

Sed Christus etiam secundum humanam naturam Angelis superior fuit, et caput, ut supra dictum est, dist. 13, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 2.

Ergo ab eis non recepit.

SC2

Praeterea, quod immediate accipit a verbo non habet necesse ab Angelis accipere. Sed anima Christi immediate accipit a verbo sibi unito. Ergo non recipit ab Angelis.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod secundum doctrinam Dionysii, in cael. Hier., Angeli a quibus alii cognitionem accipiunt, abundantiori lumine pleni sunt, quasi propinquius divinam claritatem contemplantes. Oportet enim recipiens esse in potentia respectu ejus a quo recipit, et ita minus in actu ejus quod recipere debet. Unde cum anima Christi abundantius intellectuale lumen habuerit quam Angeli, ut patet ex praedictis, constat etiam quod Christus mortale corpus gerens, nihil cognitionis accipit ab Angelis; sed ipse non solum secundum deitatem, sed etiam secundum animam omnes Angelos illuminavit sicut etiam nunc illuminat. Non enim minoris gloriae erat illa anima aut minoris cognitionis in statu illo quam modo sit, cum a principio suae conceptionis perfectus comprehensor fuerit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ipsemet dionysius se ibidem exponit, dicitur Christus per Angelos ordinatus, non quia ipse ab eis illuminationem accipit, sed quia de his quae ad ipsum pertinebant circa ipsum gerenda, per Angelos alii instruebantur, sicut ioseph de fuga in Aegyptum, et de reditu de Aegypto, ut dicitur Matth. 2: ipse enim per se in his eos instruere non volebat; ut ab aliis pueris non differret, et ulterius ut veritas assumptae naturae probaretur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angeli Christum non illuminarent, tamen ei ministraverunt, ut patet Matth. 4, et ad hoc ministerium illa confortatio pertinebat; non enim confortabatur instruendo, sed eo modo quo ex colloquio et praesentia amicorum et familiarium homo naturaliter confortatur in tristitiis, ut in hoc quoque veritas assumptae naturae appareret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus venerat nos liberare, sicut a morte, ita et a legis onere; et ideo sicut mortem pro nobis subiit, ut nos a morte liberaret, ita et legalia in seipso recepit ut eos qui sub lege erant, redimeret; ad Gal. 4, 5. Non autem venit ut nos ab ordine caelestis hierarchiae educeret; et ideo non est similis ratio. Et praeterea Christus a legalibus nihil accepit secundum animam; sed tantum in corpore ejus gerebantur exterius, sicut circumcisio, et hujusmodi; sed leges caelestis hierarchiae ad animam pertinent: Christi autem anima non subiacebat alicui imperfectioni, sicut corpus subiacebat passibilitati.

RA4

Et per hoc patet solutio ad quartum: quia enim corpus ejus nondum erat glorificatum, poterat aliquam impressionem a corporibus caelestibus accipere; anima autem quae glorificata erat et super Angelos exaltata, nihil poterat ab eis accipere.

¶a4 Articulus 4: Utrum anima Christi habuit omnipotentiam, sicut et omnium scientiam.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam, sicut et omnium scientiam. Primo per hoc quod dicitur matth.

Ult.; 18: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra; et loquitur secundum humanam naturam.

Ergo secundum humanam naturam habuit omnipotentiam.

AG2

Praeterea, Christus habuit omnium scientiam.

Sed scientia est practica et speculativa. Ergo et ipse habuit de omnibus rebus scientiam practicam.

Sed scientia practica est secundum quam aliquis scit facere aliquid, et potest facere: quia scientia practica est causa rerum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam.

AG3

Praeterea, anima humana est imago trinitatis per potentiam, voluntatem, et scientiam. Sed anima Christi, inquantum fuit imago Dei, capax fuit omnis scientiae. Ergo pari ratione omnipotentiae.

AG4

Praeterea, sicut potentia Dei est infinita, ita et scientia. Sed infinitas scientiae non prohibet quin omnium scientia Christo communicata sit. Ergo nec infinitas potentiae prohibet quin sibi omnipotentia communicata sit.

AG5

Praeterea, sicut in anima humana est possibilitas ad recipiendum omnia per intellectum possibilem, quo est omnia fieri; ita est in ea possibilitas ad faciendum omnia per intellectum agentem, quo est omnia facere. Sed Christo est communicata omnium scientia, inquantum anima ejus est receptiva omnium. Ergo similiter debuit sibi communicari omnipotentia.

SC1

Sed contra, potentia habet rationem principii, ut dicitur in 5 metaph.. Sed non potuit communicari animae Christi quod esset principium omnium: quia sic esset primum principium, quod est solius Dei. Ergo non potuit communicari omnipotentia.

SC2

Praeterea, per potentiam Dei, anima Christi conservatur in esse. Sed non potuit sibi communicari ut ipsa seipsam conservaret in esse: quia sic non esset creatura. Ergo non potuit sibi omnipotentia communicari.

SC3

Praeterea, nullius substantiae finitae est virtus activa infinita. Sed anima Christi est substantia finita.

Ergo non potuit sibi communicari infinita potentia, quae est omnipotentia.

CO

Respondeo dicendum, quod unumquodque est activum, secundum quod est ens actu; unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus sunt activa; sicut patet de materia prima in qua non est activa potentia, quia tenet ultimum gradum in entibus; et ideo potentia activa commensuratur essentiae. Et propter hoc, sicut animae Christi non potuit communicari quod haberet infinitatem essentiae, ita nec omnipotentia sibi communicari potuit nec alicui creaturae communicari potest. Credo tamen quod omnis potentia quae alicui creaturae communicari potest,

sibi communicata fuit multo abundantius, ut scilicet materia elementaris magis obediret sibi ad nutum quam activis qualitatibus, vel etiam virtuti caelesti: et quod magis potuisset movere caelum quam aliquis Angelus; si tamen Angeli movent orbem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnis potentia data est Christo quantum ad personam ab aeterno, sed quantum ad naturam humanam in ipsa conceptione: non quod natura humana, vel aliqua pars ejus, omnipotentia informaretur, ut omnipotens dici possit: sed secundum modum quo et alias proprietates communicant sibi naturae propter unitatem hypostasis: tamen in resurrectione manifestata est; et ideo tunc data dicitur, secundum illum modum loquendi quo res dicitur fieri quando innotescit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus habuit omnium rerum scientiam, non tantum speculativam, sed etiam practicam, non quidem quae ipsas res faceret, sed scivit qualiter a Deo sunt factae.

Scientia autem practica, quamvis sit quodammodo causa operationis, in quantum dirigit in opere, non tamen est sufficienter causa: quia ab ipsa non producitur res, nisi adsit potentia activa rei: unde Christus habuit omnem scientiam practicam quidem, sed non practice, quia non ordinavit ad opus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod universalitas possibilium Deo, commensuratur divinae essentiae: quia secundum hoc infinita potest, quia habet esse non limitatum. Sed universalitas eorum quae scit scientia visionis, non commensuratur essentiae ejus, etiam si mundus duraret semper, per hunc modum quo modo est: quia semper posset plura facere secundum unumquodque tempus quam quae fecit, et plures species, et plura rerum genera, et plures mundos. Et ideo quamvis omnium scientia qua Deus scit scientia visionis, sit communicata animae Christi: non tamen omnipotentia qua Deus potest facere, sibi communicari potuit, sicut nec essentia infinita.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in omnipotentia includuntur omnia ad quae divina potentia se extendit ex infinitate suae essentiae, secundum quam est activa infinitorum secundum quemlibet modum; sed in scientia omnium, quae dicitur Christo communicata, non includuntur omnia quae Deus potest facere, ut dictum est; et ideo omnipotentia communicari non potuit nisi habenti essentiam infinitam, sicut nec scientia omnium simpliciter quae Deus potest facere, nisi comprehendenti essentiam infinitam, ut prius dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potentia intellectus agentis non est ut faciat omnia simpliciter, sed ut faciat omnia esse intelligibilia; et ideo ratio non est ad propositum.

EX

In nullo creatura creatori aequatur. Intelligendum est quantum ad rationem rei habitae, et quantum ad modum habendi: quia etsi aliquid idem conveniat Deo et creaturae; non tamen secundum eundem modum, vel eandem rationem.

Nemo novit quae sunt Dei nisi spiritus Dei.

Non excluduntur per hoc pater et filius, qui habent eandem cognitionem quam et spiritus sanctus.

Naturaliter capax est scientiae. Est enim facta anima ad cognoscendum omnia, non autem ad faciendum omnia.

|+d15.q1 Distinctio 15, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de his quae Christus cum natura humana assumpsit ad dignitatem pertinentia, hic determinat de his assumptis quae pertinent ad defectum; et dividitur in duas partes: primo determinat de defectibus quos Christus cum humana natura assumpsit; secundo determinat modum quo hujusmodi defectus in Christo fuerunt, dist. 16, ibi: hic oritur quaestio ex praedictis ducens originem. Prima in duas: primo determinat veritatem, secundo excludit errorem, ibi: sed quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi male sensisse inveniuntur... Indubitabile faciamus quod supra diximus. Prima in duas: primo ostendit quos defectus cum humana natura assumpsit Christus; secundo ostendit quae fuit causa assumptionis, ibi: hos autem defectus non conditionis suae necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Prima iterum in duas partes: primo ostendit quod Christus in natura nostra accepit defectus poenales, et non culpa; secundo ostendit quos de poenalibus defectibus non assumpsit, ibi: tradit auctoritas quod Dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostrae praeter peccatum. Circa quod duo facit: primo ostendit quos defectus poenales non suscepit ex parte animae; secundo quos defectus corporales non suscepit, ibi: sunt enim plura aegritudinum genera, et corporis vitia, a quibus omnino immunis extitit.

Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus non suscepit ignorantiam, aut difficultatem ad bonum faciendum; secundo ostendit quod haec non sunt culpa, sed poena, ibi: sed forte dicet aliquis illa esse peccatum. Sed quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi male sensisse inveniuntur...

Indubitabile faciamus quod supra diximus. Hic excludit errorem, et duo facit: primo objicit contra errantes; secundo solvit illa quae pro se illi inducebant, ibi: quaedam tamen reperiuntur in sanctorum tractatibus quae praemissis adversari videntur.

Et haec dividitur in duas: primo solvit objectiones de passionibus, quas dixerant esse animae tantum, sicut tristitia, et hujusmodi; secundo solvit de illis quae sunt animae per corpus, sicut est dolor sensibilis, ibi: verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quaestionem verba Hilarii. Circa primum tria facit: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: ne autem in sacris litteris aliqua adversa diversitas esse putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus; tertio solutionem confirmat, ibi: unde Augustinus ex his causis volens assumi dactorum intelligentiam, dicit.

Verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quaestionem verba Hilarii. Haec pars etiam dividitur in duas: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: sed si excussa sensus et impietatis hebetudine, praemissis diligenter intendas...

Dictorum rationem, atque virtutem percipere utcumque poteris.

Hic est duplex quaestio. Primo de his defectibus in generali. Secundo specialiter de passionibus animae.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum Christus debuerit assumere naturam humanam cum hujusmodi infirmitatibus; 2 utrum omnes nostros defectus suscipere debuerit; 3 utrum hos defectus quos assumpsit, contraxerit.

|a1 Articulus 1: Utrum Christus naturam humanam cum defectibus et infirmitatibus accipere debuit.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus humanam naturam cum infirmitatibus hujusmodi defectuum suscipere non debuit. Christus enim per suam incarnationem votis antiquorum patrum satisfecit. Isaiae 61, 9, dicitur ad exprimendum desiderium sanctorum patrum: consurge consurge: induere fortitudinem brachium Domini. Ergo non debuit venire indutus infirmitate carnis.

AG2

Praeterea, hujusmodi defectus poenae sunt.

Sed poena non est justa nisi ubi culpa est. Cum igitur absque omni culpa fuerit, videtur quod poenales defectus suscipere non debuit.

AG3

Praeterea, contraria contrariis curantur. Sed Christus venerat curare nostras infirmitates. Ergo debuit contraria assumere, scilicet robur et fortitudinem.

AG4

Praeterea, ipse venerat ad vincendum diabolum.

Sed vincere est opus fortitudinis. Ergo non debuit assumere infirmitatem.

AG5

Praeterea, sicut culpa derogat justitiae, ita infirmitas derogat virtuti. Sed Christus non debuit assumere defectus culpae, ne derogaretur divinae justitiae. Ergo similiter nec debuit suscipere infirmitates poenales, ne derogaretur divinae virtuti.

AG6

Praeterea, ipse venerat ad hoc quod homines in divinam cognitionem adduceret. Sed per infirmitates magis a sui cognitione abducebat, ut dicitur Isai. 53, 2: vidimus eum... Despectum; et sequitur: unde nec reputavimus eum. Ergo non debuit hujusmodi infirmitates assumere.

SC1

Sed contra, Hebr. 2, 18: in eo in quo passus est, et tentatus, potens est et his qui tentantur, auxiliari.

Sed Christus ad auxiliandum hominibus venerat.

Ergo debuit eorum defectus suscipere.

SC2

Praeterea, Christus venerat ad redimendum genus humanum. Sed opus redemptionis congrue compleri non poterat nisi per passionem, ut infra dicitur. Ergo debuit defectus assumere, secundum quos passibilis fuit.

SC3

Praeterea, Christus ad hoc venerat ut esset mediator inter nos et Deum. Ergo debuit communicare cum utroque. Cum Deo communicavit in justitia. Ergo nobiscum debuit communicare in poena.

CO

Respondeo dicendum, quod Christus ad hoc venit, ut humanum genus in Deum reduceret, a quo per peccatum abductum erat. Et ideo sicut mediator, ea quae Dei sunt, in nos transfundit, scilicet gratiam et justitiam; et ea quae nostra sunt, quodammodo in Deum: non autem nostra quae a nobis tantum sunt, non a Deo, scilicet peccata, quia per haec ad Deum non ordinamur, sed magis deordinamur ab eo; sed ea quae a Deo in nobis sunt, quae omnia in se ordinata sunt, et ad ipsum nos ordinantia. Et ideo ea quae fecit in nobis Deus, transtulit in Deum, non quidem in naturam divinam, sed in personam ea assumendo.

Fecit autem Deus in nobis naturam, et perfectiones naturae, et defectus poenales, et etiam quosdam naturales, sicut indigentiam cibi, quam etiam homo in statu innocentiae habuisset: et ideo hos defectus simul cum natura in sua persona suscepit: haec enim in sua persona suscipere, est ipsa Deo repraesentare ad placandum ipsum nobis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium sanctorum patrum fuit ut veniret in fortitudine spirituali, scilicet gratiae et scientiae et virtutis, quae per hos defectus quos Christus assumpsit non impeditur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis culpa non praecesserit in ipso, tamen praecessit in natura humana, quam Deo reconciliare venerat; et ideo in quantum consideratur ut gerens vicem totius naturae in satisfaciendo pro ipsa, quidquid in natura humana ad defectum pertinens, rationem justae poenae habet, etiam in ipso habuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod infirmitas curatur optime per curationem suae causae, et per consequens per contraria causae. Causa autem horum defectuum in nobis est culpa; et ideo per contraria culpae hos defectus curare debuit, scilicet per gratiam et virtutes.

RA4

Ad quartum dicendum, quod venerat vincere fortem per justitiam, satisfaciendo; et ideo oportuit quod haberet defectus, secundum quod satisfaceret.

Et praeterea per fortitudinem oppositam istis defectibus non vincitur diabolus, sed per fortitudinem virtutis et gratiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod culpa non solum repugnat Deo, quia in ipsum non cadit, sed etiam quia ab ipso separat: quia est perversitas voluntatis, secundum quam anima nata est Deo conjungi: sed infirmitas quamvis in Deum non cadat, tamen a Deo non separat; et ideo non est similis ratio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Christus non venerat manifestare se secundum humanam naturam, sed secundum divinam; unde dixit: ergo non quaero gloriam meam, sed ejus qui me misit. Gloriam autem Dei magis clarificavit per assumptam infirmitatem, in quantum inventum est quod id quod est infirmius Dei, est potentius hominibus; 1 corinth. 1.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnes defectus praeter peccatum accipere debuit.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus debuit omnes defectus praeter peccatum assumere. Heb. 2, 17, dicitur, quod debuit per omnia fratribus assimilari ut misericors fieret. Sed misericordia respicit omnem miseriam. Ergo debuit omnes nostros defectus assumere.

AG2

Praeterea, sicut dicit Damascenus, quod est in assumptibile, est incurabile. Sed ipse venerat omnes nostros defectus curare, ergo debuit omnes suscipere.

AG3

Praeterea, in susceptione nostrorum defectuum manifestatur Christi humilitas. Sed ipse humiliatus est quantumcumque humiliari potuit; ut dicit bernardus. Ergo ipse debuit omnes nostros defectus suscipere.

AG4

Praeterea, omnes defectus aequaliter dedecent Dei majestatem. Si ergo aliquos suscepit, eadem ratione omnes suscipere debuit.

AG5

Praeterea, ipse curavit naturam nostram per gratiam et infirmitatem quam accepit. Sed ipse accepit omnem gratiam. Ergo omnem defectum suscipere debuit.

SC1

Sed contra, Christus, qui totam humanam naturam curare venerat, debuit integram habere. Sed quidam defectus sunt qui integritati naturae repugnant, sicut caecitas, et defectus membrorum. Ergo non omnes defectus debuit habere.

SC2

Praeterea, Christus debuit esse perfectus in gratia.

Sed quidam defectus sunt qui perfectioni gratiae repugnant, sicut ignorantia, et difficultas ad bonum.

Ergo non omnes defectus habere debuit.

SC3

Praeterea, contraria nata non sunt fieri in eodem.

Sed quaedam infirmitates sunt sibi contrariae ex contrariis causis causatae. Ergo non potuit omnes nostras infirmitates habere.

CO

Respondeo, dicendum, quod, sicut dicit Damascenus, Christus habuit in se omnes naturales et indetractibiles passiones.

Dicuntur autem passiones naturales quaecumque universaliter humanam naturam consequuntur, sive ex conditione naturae, sicut indigentia cibi et potus, sive quae pro peccato primi parentis in totam naturam devenerunt ex principiis naturae sibi relictas causat, sicut fames, sitis, labor, dolori, et huiusmodi. Indetractibiles autem passiones sunt quae defectum gratiae non important, sicut importat pronitas ad malum, et difficultas ad bonum, et huiusmodi, quae ex carentia gratiae vel perfectionis contingunt. Ex hoc enim laus Christi minueretur, si perfectus in virtutibus non fuisset, secundum quas est laus, et vituperium sive detrectatio secundum earum opposita. Unde duo genera defectuum non assumpsit, illa scilicet quae non universaliter humanam naturam consequuntur, sicut lepra, caecitas, febris, et huiusmodi: contingunt enim ex particularibus corruptionibus in singulis personis; et hos defectus assumere non debuit, quia ad curandum naturae morbum venit. Item illa non assumpsit quae ad imperfectionem gratiae pertinent, sicut ignorantiam, difficultatem ad bonum, et huiusmodi: quia ipse venerat ad hoc ut de plenitudine suae gratiae omnes acciperemus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod debuit fratribus assimilari quantum ad illa in quae omnes fratres conveniunt, quae ad defectum gratiae non pertinent: non enim fuit fratribus similis nisi in natura speciei; et ideo quantum ad actus et defectus qui consequuntur totam speciem, debuit fratribus assimilari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus curavit omnes in hoc quod assumpsit naturam, in qua omnes conveniunt; ita curavit omnes defectus in hoc quod assumpsit illos defectus in quibus omnes conveniunt, ex quibus quasi causis primordialibus alii oriuntur: ex passibilitate enim naturae quam assumpsit, sequitur febris, et omnia huiusmodi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod humiliari debuit in quantum potuit decenter. Non autem fuit decens ut qui venerat alios in gratiam adducere, defectum vel imperfectionem gratiae pateretur; neque qui naturam in aliis integrare venerat, ipse in his in quibus alii integri sunt, defectum pateretur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnes defectus aequaliter sint indecentes divinae majestati quantum ad suam naturam, non tamen quantum ad naturam assumptam, ut patet ex dictis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliqui defectus sunt qui plenitudini gratiae repugnant; et ideo ex hoc quod habuit omnem gratiam, magis debet concludi quod non habuit omnes defectus quam quod habuit. Vel dicendum, quod quia alios reintegrare venerat, debuit in perfectionibus potentior esse, non in defectibus, quia plus indignisset ipse reformari quam reformare; et ideo habuit omnem gratiam, non tamen, omnem defectum.

¶a3 Articulus 3: Utrum huiusmodi defectus suscepit, vel contraxerit.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod huiusmodi defectus contraxerit. Illud enim proprie contrahitur quod cum alio trahitur. Sed ipse hos defectus cum natura traxit. Ergo eos contraxit.

AG2

Praeterea, id quod ex ratione originis habetur, proprie contrahitur. Sed ex ratione suae originis Christus habuit hos defectus: quia ex ratione suae originis matri similis est natus, quae his defectibus subjacuit. Ergo ipse istos defectus contraxit.

AG3

Praeterea, illud cum natura contrahitur quod ex principiis naturae causatur. Sed huiusmodi defectus, ut fames, sitis, et huiusmodi, ex principiis naturae causantur: quia ex actibus contrariorum in invicem, ex quibus homo naturaliter constat. Ergo hos defectus contraxit.

AG4

Praeterea, verbum contrahendi, secundum quod hic loquimur, videtur traductionem importare.

Sed Christus habuit huiusmodi defectus per traductionem corporis ex corpore, non ex conditione animae. Ergo Christus hos defectus contraxit.

AG5

Praeterea, sicut culpa originalis contrahitur a patre, ita istae poenalitates contrahuntur ex matre, sicut dictum est in 2 Lib.. Sed Christus ex matre passibilis natus est, quamvis non ex patre peccatore.

Ergo huiusmodi poenalitates contraxit.

SC1

Sed contra, quod voluntarie assumitur, non contrahitur. Sed Christus voluntarie assumpsit hos defectus, sicut et ipsam naturam. Ergo non contraxit eos.

SC2

Praeterea, nos dicimur contrahere hos defectus quia nobis debentur propter culpam originalem.

Sed in Christo culpa originalis non fuit. Ergo Christus hos defectus non contraxit.

CO

Respondeo dicendum, quod illud proprie contrahitur quod ex necessitate alio tracto trahitur; et quia ex hoc ipso quod humanam naturam trahimus ex parentibus per vitiatam originem, sequitur de necessitate quod hos defectus habeamus; ideo dicimur hos defectus contrahere. Christus autem potuit humanam naturam sine his defectibus assumere, sicut cum defectibus assumpsit; et ideo non fuerunt in eo ex hoc ipso quod humanam naturam a parentibus traxit; sed sicut voluntarie assumpsit naturam humanam, ita et hos defectus: et propter hoc dicitur assumpsisse hos defectus, non contraxisse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod haec conjunctio con non solum notat simultatem temporis in hoc quod dicitur aliquid contrahi, sed ordinem necessariae consecutionis unius ad alterum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod generatum, in quantum hujusmodi, assimilatur ei quod generat ipsum active, quia agens similat sibi patiens; quod autem aliquando natus assimilatur matri, ex qua generatur materialiter, est ex defectu virtutis activae, quae non potest materiam contrahere ad sui similitudinem; unde vincunt motus materiae, et assimilatur filius matri. Neutro istorum modorum fuit necessarium quod Christus matri assimilaretur: tum quia mater non fuit agens in generatione, sed solum materiam ministravit: tum quia non fuit aliquis defectus ex parte virtutis agentis, scilicet spiritus sancti; et ideo quod assimilatus est matri in his defectibus, hoc fuit ex sola ejus voluntate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex principiis naturae sibi relictae, idest privatae illo dono gratiae quod naturae primo conditae datum fuerat, ut in 2 Lib. Dictum est, hujusmodi defectus causantur.

Sed Christus poterat naturam humanam accipere cum illa perfectione quam gratis in sua conditione natura humana acceperat; et ideo non de necessitate contraxit, sed voluntarie assumpsit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum contrahendi non solum importat traductionem, sed necessarium ordinem ad aliud tractum, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud habet veritatem in illis qui secundum legem naturae nascuntur; Christus autem non sic ex virgine natus est, sed supra naturam; et ideo ratio non sequitur.

|+d15.q2 Distinctio 15, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de passionibus quas assumpsit ex parte animae; et circa hoc quaeruntur tria: 1 si anima Christi fuerit passibilis, et cujus proprie sit pati; 2 de passionibus animalibus quae consequuntur ex interiori apprehensione, ut tristitia, et hujusmodi; 3 de passionibus quae sunt secundum sensum corporalem, sicut est dolor.

|a1 Articulus 1: Utrum corpus pati possit.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod omne corpus possit pati. Omne enim quod movetur, patitur: quia motus in eo quod movetur est passio, ut dicitur in 3 phys.. Sed omne corpus movetur. Ergo omne corpus patitur.

AG2

Praeterea, omne quod recipit, patitur, cum pati dicatur a patim, quod est recipere. Sed corpora caelestia aliquid recipiunt, scilicet illuminationem.

Ergo patiuntur: ergo et alia multo magis quae sunt sub eis.

AG3

Praeterea, omne quod est potentius, natum est agere in minus potens. Sed omni corpore est aliquid potentius, et omni substantia creata. Ergo omnis creaturae est pati.

SC1

Sed contra, omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abjicit a substantia, ut dicitur topic., Lib. 6. Sed non omne corpus est corruptibile. Ergo non omne corpus est passibile.

SC2

Praeterea, sicut dicitur in 1 de generatione, omne agens est contrarium patienti.

Sed non omne corpus habet contrarium. Ergo non etiam omne patitur.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum dicit Damascenus, quod passio est motus ab uno in aliud, non quilibet motus est passio, sed solum alteratio, proprie loquendo, ut dicit Philosophus: quia in hoc solo motu aliquid a re abjicitur et aliquid imprimitur, quod est de ratione passionis. Motus enim localis est secundum id quod est extra rem, quod est locus; motus autem augmenti est secundum hoc quod ex eo quod jam est, scilicet nutrimento, producitur augmentatum in majorem quantitatem. Ad hoc autem quod sit alteratio, requiritur ex parte alterati quod sit res per se subsistens (aliter enim subjectum motus esse non posset), et quod sit corpus (quia solum tale movetur, ut in 5 physic., text. 32, probatur), et ulterius quod habeat naturam contrarietati subjectam, quia alteratio est motus inter contrarias qualitates. Ex parte vero terminorum alterationis requiritur quod una qualitate expulsa, alia introducatur: sic enim de qualitate in qualitatem transitur. Sed ulterius ad rationem passionis requiritur quod qualitas introducta sit extranea, et qualitas abjecta sit connaturalis: quod contingit ex hoc quod passio importat quamdam victoriam agentis super patiens: omne autem quod vincitur, quasi trahitur extra terminos proprios ad terminos alienos; et ideo alterationes quae contingunt praeter naturam alterati, magis proprie dicuntur passionem, sicut aegrotationes quam sanationes, sicut patet per Damascenum et per Philosophum. Unde patet quod illorum corporum tantum est proprie pati quae possunt extra naturam suam trahi; et haec sunt corruptibilia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non omne moveri est pati, nisi communiter et large loquendo, sicut etiam omne moveri quoddam corrumpi est, secundum Augustinum, et secundum Philosophum, 8 physic..

RA2

Ad secundum dicendum, quod in illuminatione non abjicitur aliqua qualitas, sed tantum recipitur: et ideo non est passio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus qui est superior omni substantia creata, influit rebus ad perfectionem naturae ipsarum; ideo secundum quod ab ipso recipiunt, non dicuntur proprie pati; neque secundum quod corporalia a quibuscumque spiritualibus recipiunt.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Quaeritur, utrum anima sit passibilis; et videtur quod non. Sicut etiam formae est agere, ita materiae est pati. Sed anima non est composita ex materia, ut in 1 Lib., distinct. 8, qu. 5, art. 2, dictum est. Ergo non potest pati.

AG2

Si dicatur, quod patitur per accidens ad passionem corporis; contra. Passionis terminus est corruptio. Sed anima non corrumpitur corrupto corpore. Ergo etiam non patitur corpore patiente.

AG3

Praeterea, ex hoc anima movetur per accidens localiter ad motum corporis, quia est in loco corporis per accidens. Sed nullo modo habet qualitatem corpoream, neque per se neque per accidens.

Ergo nullo modo alteratur, corpore per accidens alterato. Sed passio proprie dicitur in motu alterationis, ut dicitur.

Ergo anima non patitur per accidens passo corpore.

SC1

Sed contra, ad motum totius, per accidens movetur pars. Sed anima est pars totius compositi, quod patitur. Ergo et ipsa aliquo modo patitur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ex dictis de facili potest patere qualiter in anima possit esse passio. Quia cum anima sit quid incorporeum, sibi proprie non accidit pati, nisi secundum quod corpori applicatur. Applicatur autem corpori et secundum essentiam suam, secundum quod est forma corporea, et secundum operationem suarum potentiarum, prout est motor ejus. Secundum autem quod applicatur corpori ut forma, sic non consideratur ut quid subsistens, sed ut adveniens alteri: unde sic non patitur per se, sed per accidens, sicut aliae formae moventur motis subjectis compositis. In viribus autem animae quantum ad operationem applicantur corpori solum vires partis sensitivae et nutritivae. Sed quia operatio virium nutritivae partis est in movere, non in moveri; ideo secundum eas anima non patitur, sed magis agit. Relinquitur ergo quod pati sit proprie animae secundum partem sensitivam, ut dicitur in 7 phys.. Sed quia hujusmodi vires non sunt subsistentes, sed formae organorum corporalium; ideo non dicuntur pati per se, nec anima secundum eas, sed per accidens, in quantum compositum patitur, ut dicitur in 1 de anima.

Sed quia potentiae apprehensivae sensitivae sunt tantum in recipiendo speciem, quae quidem non recipitur in sensu per modum rei, sed per modum intentionis; ideo in operatione harum virium est quidem aliquo modo pati, quantum ad hoc quod sunt vires materiales, et quantum ad hoc quod aliquid recipitur (et propter hoc dicitur in 2 de anima text. 52, quod sentire est quoddam pati) sed quia sensus non movetur a sensibili secundum

conditionem moventis, cum forma sensibilis non recipiatur in sensu secundum esse materiale prout est in sensibili, sed secundum esse spirituale, quod est proprium sensui (unde non habet contrarietatem ad sensum, sed est perfectio ejus, nisi secundum quod excedit proportionem sensus); ideo non proprie dicitur pati, nisi secundum quod excellentia sensibilibus corrumpit sensum, aut debilitat. Relinquitur ergo quod passio proprie dicatur secundum vires appetitivas sensitivas: quia hae vires et materiales sunt, et moventur a rebus secundum proprietatem rei: quia non est appetitus intentionis, sed ipsius rei; et secundum hoc habet res convenientiam ad animam, vel contrarietatem: et ideo dicit Philosophus, quod passio est quam sequitur delectatio vel tristitia: et Remigius dicit, quod passio est motus animae per susceptionem boni vel mali. Sed quia accidit delectatio secundum conjunctionem convenientis et connaturalis; ideo adhuc magis proprie dicuntur passionibus illae affectiones sensitivae ad quas sequitur tristitia, vel etiam quae sunt cum vehementia sive delectationis sive tristitiae, ut dicit Philosophus 5 metaphysic.; quia sic trahitur anima extra modum suum naturalem. Et sic loquimur hic de passionibus. Sed in viribus intellectivae partis, quamvis non sit proprie passio, quia immateriales sunt; tamen ibi est aliquid de ratione passionis: quia in apprehensione intellectus creati est receptio; et secundum hoc dicitur in 3 de anima quod intelligere est pati quoddam. In appetitu autem intellectivo adhuc est plus de ratione passionis: quia voluntas movetur a re secundum quod est bona vel mala, quae sunt conditiones rei; intellectus autem movetur secundum apprehensionem veri vel falsi; quae non sunt rei per se, sed secundum quod sunt in anima: quia bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum sunt in anima, ut dicitur in 6 metaph.; unde magis recipit anima a re secundum affectum, et vehementius movetur, quam secundum intellectum; sicut dicit Dionysius, 2 cap.

De div. Nom., quod Hierotheus patiendi didicit divina, idest ex affectu circa divina in intellectum devenit. Et quia movetur affectus a re secundum proprietatem rei quam res habet in se ipsa, ideo per hunc modum contingit quod res habeat contrarietatem vel convenientiam ad animam; sed secundum quod apprehenditur ab intellectu, omnis res habet convenientiam, in quantum apprehenditur ut verum: et ideo in operatione apprehensivae semper est delectatio; in operatione autem affectivae est delectatio et tristitia: et sic etiam tristitia magis adhuc proprie dicitur passio, sicut in affectu sensibili dictum est, et similiter accipitur hic passio.

De passione autem animae secundum quod ab igne infernali patitur, dicendum est in quarto libro: sic enim anima per se patitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passione proprie dicta; et concludit quod anima hoc modo passionis non patitur per se, sed per accidens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis per corruptionem corporum, anima non corrumpatur simpliciter quantum ad substantiam; corrumpitur tamen compositio, secundum quam actu est forma corporis; et etiam vires affixae organis, ut quidam dicunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima dicitur esse in loco per accidens, in quantum est pars compositi, quod est in loco per se; et sic movetur per accidens in loco: et sic etiam valetudo, quae est compositi, est animae per accidens, in quantum est pars ejus; et sic etiam per accidens patitur ad passionem corporis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod anima Christi non possit pati. Quia nihil est dignius quam anima Christi.

Sed agens est dignius patiente, secundum Augustinum.

Ergo anima Christi non fuit passibilis.

AG2

Praeterea, virtus reddit animam quietam a passionum tumultibus; et quanto virtus est perfectior, tanto passiones in animam minus dominantur.

Sed in Christo fuit perfectissima virtus. Ergo nullo modo fuit in anima ejus passio.

AG3

Praeterea, impassibilitas est de ratione beatitudinis; unde ponitur inter dotes corporis. Sed anima Christi fuit beata. Ergo non fuit passibilis.

SC1

Sed contra. Joannes Damascenus dicit, quod anima corpori inciso compatitur et dolet; et hoc est, quia unitur corpori passibili. Sed anima Christi conjuncta est corpori passibili. Ergo anima ejus fuit passibilis: quia nihil compatitur quod non est passibile.

SC2

Praeterea, Christus assumpsit in natura nostra defectus qui totam naturam consequuntur, qui imperfectionem gratiae non important. Sed passibilitas animae est hujusmodi. Ergo Christus passibilem animam assumpsit.

SC3

Praeterea, Christus venit magis curare defectus animae in nobis quam defectus corporis. Sed ipse suscepit naturam passibilem, ut impassibilitatem nobis acquireret. Ergo debuit assumere animam passibilem, ut per hoc impassibilitatem animae acciperemus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod anima Christi media fuit inter divinitatem et carnem. Et quia beatitudo inerat illi animae ex divinitate, corpus autem ejus erat passibile; ideo passibilitas inerat illi animae ex parte illa qua conjungibilis erat corpori; beatitudo autem ex parte illa qua conjungebatur divinitati. Conjungebatur autem corpori dupliciter: scilicet secundum essentiam, inquantum est forma et secundum potentias, non tamen omnes, sed quasdam; unde anima Christi secundum essentiam tota patiebatur ex laesi corporis passione; sed quantum ad potentias patiebatur quidem passione imperfectionis, secundum operationes virium affixarum organisi: secundum alias vero vires, quibus anima convertebatur in Deum, qualiter pateretur, dicitur infra, 3 art..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima Christi nihil sit dignius, non tamen impedit quin per accidens possit pati alio patiente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfecta virtus omnino non tollit animales passiones, quia etiam aliquando utitur eis, sicut fortitudo ira, ut dicit Philosophus: sed facit ut nulla passio in eo surgat quae rationem impediatur.

In Christo autem amplius fuit: quia enim fuit perfecta obedientia virium inferiorum ad superiores; ideo nulla passio surgebat in eo nisi ex ordine rationis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit utrumque statum, scilicet viatoris, et comprehensoris; unde secundum aliquid fuit beata, et secundum aliquid non fuit beata. Ex illa enim parte qua nata est anima corpori conjungi, non erat beatificata; alias ex anima in corpus claritas gloriae descendisset, sicut erat in aliis glorificatis; et ideo ex parte ista poterat pati, et habebat statum viatoris.

Sed ex parte illa qua conjungebatur verbo per fruitionem, erat glorificata, et habebat statum comprehensoris.

|a2 Articulus 2: Utrum Christus tristitiam habuerit.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuerit tristitiam. Isa. 42, 4, dicitur de eo: non erit tristis, neque turbulentus.

AG2

Praeterea, omnis tristitia est perturbatio quaedam. Sed in sapientem non cadit perturbatio.

Ergo neque in Christo, qui fuit maxime sapiens, fuit tristitia. Secundum probat Seneca tripliciter.

Primo sic. Fortius non perturbatur a debiliore. Sed virtus est fortior malitia. Ergo non perturbatur ab ea; nec a virtute, quia virtus non est virtuti contraria: ergo nullo modo. Secundo sic.

Nullus perturbatur nisi de eo quod bonum suum perdit vel diminuit. Sed sapiens non perdit bona sua, nec ei possunt auferri, quae sunt bona animae, quia bona corporis non reputat sua. Ergo non perturbatur. Tertio sic. Quia fortuna nihil eripit nisi quod dedit. Sed non dedit virtutem. Ergo ipsam auferre non potest; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, Philosophus: idem sine tristitia quam cum tristitia magis eligendum est. Sed Christus, cum fuerit sapientissimus, optime scivit eligere. Ergo non elegit aliquid pati cum tristitia.

SC1

Sed contra, Matth. 26, 38: tristis est anima mea usque ad mortem.

SC2

Praeterea, fletus est signum tristitiae. Sed Christus flevit: joan. 11. Ergo ipse fuit tristis.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod hic quaeritur de tristitia secundum quod passio animalis in parte sensitiva; et ideo dicendum, quod quia Christus voluntarie assumpsit naturam nostram, ut per eam nos redimeret, ideo talem assumpsit qualem oportuit esse ad finem redemptionis nostrae; unde quamvis in aliis beatis per quamdam redundantiam ex glorificatione superiorum virium glorificentur etiam inferiores, et ex gloria animae descendat gloria corporis; tamen in Christo non fuit sic: quia gloria ejus quae inerat ei secundum fruitionem Dei, non impediatur passibilitatem animae ejus, secundum quod erat pars humanae naturae: et similiter laetitia quae inerat in superiori parte per fruitionem, non redundabat in inferiores; et ideo cum accidebat aliquid contrarium delectationi inferiorum partium, erat de eo tristitia; sed tamen aliter in ipso et in nobis: quia in nobis inferiores vires non sunt perfecte subjectae rationi; et ideo quandoque praeter ordinem rationis insurgunt in nobis passiones tristitiae, quas quidem virtus refrenat in virtuosus, sed in aliis etiam rationi praevalent: sed in Christo nunquam surgebat motus tristitiae nisi secundum dictamen superioris rationis, quando scilicet dictabat

ratio quod sensualitas tristaretur secundum convenientiam naturae suae; et ideo non fuit in eo tristitia rationem pervertens, nec fuit necessaria, sed voluntaria quodammodo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem Isaiae excluditur a Christo tristitia rationem impediens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perturbari dicitur ex toto turbari; et hoc est quando turbatio inferioris partis ad superiorem pervenit, ut ejus ordo turbetur: et hoc non est in aliquo sapiente, nec in Christo fuit; et sic concludunt rationes Senecae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia, ut dicitur in 7 ethic., in quantum in se est, fugienda est, in quantum hujusmodi: potest tamen eligi tristitia in quantum ad aliquod bonum ordinat, sicut tristitia poenitentis ad salutem; et ita etiam Christus elegit tristitiam, in quantum utilis erat ad redemptionem humani generis.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Ira enim vitium est. Sed in Christo nullum fuit vitium, sed summa mansuetudo; Matth. 11, 29: discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Ergo in Christo non fuit ira.

AG2

Praeterea, sicut Gregorius dicit, ira per vitium excaecat oculum mentis, ira per zelum turbat. Sed in Christo oculus mentis neque excaecatus neque perturbatus fuit.

Ergo in Christo non fuit ira.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum, et Damascenum, ira est appetitus vindictae. Sed Christus non fecit aliquid ad vindictam.

Ergo in Christo non fuit ira.

SC1

Sed contra, in Christo fuit ira per zelum, ut patet Joan. 2. Ergo in eo fuit ira.

SC2

Praeterea, nulla virtus defuit Christo, nec aliqua virtutis perfectio. Sed de perfectione aliquarum virtutum est ira, sicut fortitudinis, ut dicitur in 3 eth.. Ergo in Christo fuit ira.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ira tripliciter dicitur. Quandoque enim ira ponitur pro habitu vel actu vitii, quod opponitur mansuetudini, quod irascibilitas dicitur: quod contingit ex hoc quod virtus, ut in 2 ethic. Dicitur, quandoque magis opponitur uni extremorum, sicut mansuetudo superfluitati irae, magis quam diminutioni; et ideo oppositum vitium nominatur ira: et sic ira non fuit in Christo. Alio modo dicitur ira voluntas vindicandi aliquod malefactum; et sic ira non est passio, proprie loquendo, nec est in irascibili, sed in voluntate: et sic ira est in Deo et beatis, et in Christo fuit. Tertio modo dicitur ira proprie quaedam passio vis irascibilis, quae contingit ex hoc quod vis irascibilis tendit ad destructionem alicujus quod apprehenditur contrarium volito vel desiderato: et si quidem sit ex ordine rationis insurgens, vel ordinata ratione, sic dicitur ira per zelum, et sic fuit in Christo; si autem sit inordinata, sic erit ira per vitium, quae in Christo nullo modo fuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum primum modum dicendi: sic enim opponitur mansuetudini: secundum autem quod est passio, non opponitur, sed est materia ejus circa quam, quia etiam mitis irascitur quando oportet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut in Christo delectatio superioris partis non tollebat tristitiam sensitivae partis; ita etiam et ira sensitivae partis non impediabat in aliquo usum rationis: quia quando divinitas permittebat unicuique partium humanitatis Christi agere quae sunt ei propria, ut dicit Damascenus, una pars aliam non impediabat, sicut in nobis accidit quod una pars impedit aliam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ira inordinata consistit in vindicta; sed ira ordinata vindictam ad justitiam ordinat, ut scilicet vindictam non quaerat, sed justitiam; et tantum puniat, quantum justitiae ordo permittit.

Articulus 2C

AG1

Timor. Timor enim maxime opponitur fortitudini.

Sed in Christo fuit perfectissima fortitudo.

Ergo in ipso non fuit aliquis timor.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod signum perfectionis est absque timore esse. Sed Christus fuit perfectissimus.

Ergo in eo non fuit passio timoris.

AG3

Praeterea, si dicatur, quod timor inerat ei secundum sensualitatem; contra. Timor est de futuro malo. Sed sensualitas in Christo non poterat futurum comprehendere. Ergo in Christo non poterat esse timor, sed tantum dolor de praesenti.

SC1

Sed contra, Marc. 14: coepit Jesus pavere et taedere. Ergo etc..

SC2

Praeterea, ejusdem est dolor et timor. Sed in Christo fuit verus dolor. Ergo et verus timor.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor etiam multipliciter dicitur. Uno modo nominat habitum vel doni vel vitii quod opponitur fortitudini, et dicitur timiditas: et sic habitus doni fuit in Christo, non autem habitus vitii. Alio modo sumitur pro actu vel vitii vel doni; et sic similiter dicendum ut prius. Alio modo dicitur quaedam passio in irascibili, quae consurgit ex hoc quod appetitus sensitivus refugit aliquod nocivum apprehensum; et sic loquimur hic de timore. Unde dicendum, quod hoc modo fuit timor in Christo per eundem modum sicut et de tristitia et ira dictum est, inquantum scilicet ex dictamine rationis et deitatis adjunctae, appetitus sensibilis refugiebat ea quae sunt sibi contraria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore secundum quod est vitium, quia passio timoris est materia circa quam est fortitudo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnis timor ex aliqua imperfectione est: quia ex imperfectione est quod aliquid ab aliquo laedi possit. Christus autem quamvis fuerit secundum animam perfectissimus, tamen laedi poterat ex parte corporis; et ideo ex parte ista patiebatur imperfectionem, et timere poterat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in homine appetitus sensibilis movetur ex imaginationis sive aestimationis apprehensione immediate; sed mediate etiam ex apprehensione rationis, inquantum ejus conceptio in imaginatione imprimitur; et ideo quando ratio in Christo praevidebat laesionem corporis, fiebat species laesivi in imaginatione, et appetitus sensibilis ad timorem movebatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum in Christo fuerit verus dolor in sensu.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor in sensu. Quantumcumque enim est vis resistens laesivo, tantum dolor diminuitur ex laesione proveniens. Sed in Christo fuit infinita vis ad resistendum laesivo, scilicet virtus divinitatis. Ergo in eo dolor esse non poterat.

AG2

Praeterea, dolor non est de re voluntaria.

Sed Christus voluntarie passionem sustinuit. Ergo in eo dolor passionis non fuit.

AG3

Praeterea, Christus magis perfecte videbat Deum quam Paulus. Sed Paulus in raptu propter visionem Dei non sentiebat ea quae in corpore gerebantur. Ergo nec Christus dolorem habebat ex corporis laesione.

SC1

Sed contra, isa. 53, 4: vere dolores nostros ipse tulit.

SC2

Praeterea, ad veritatem doloris non requiritur nisi laesio et sensus. Sed corpus Christi laesum fuit, et sensum laesionis habuit. Ergo fuit in eo verus dolor.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut delectatio sensibilis causatur ex conjunctione convenientis secundum sensum; ita dolor sensibilis causatur ex conjunctione ejus quod non est conveniens sensui. Sed inter omnes alios sensus solus tactus est discretivus eorum ex quibus consistit temperamentum corporis: unde quod est conveniens secundum tactum, est conveniens ipsi temperamento corporis; et propter hoc completa delectatio sensibilis est in sola perceptione tactus; et similiter illud quod est inconveniens tactui, est contrarium temperamento corporis: et ideo dicit Philosophus in 3 de anima, quod corruptentia tactum corrumpunt animal, non autem corruptentia auditum, nisi simul contingat ex accidenti et tactum corrumpi; et ideo in solo tactu est dolor, qui accidit ex laesione temperamenti ipsius corporis. Unde cum in corpore Christi fuerit vera laesio, quia fuit divisio continui per clavos, et fuerit ibi verus tactus; de necessitate oportet dicere, quod fuerit ibi verus dolor. Qualiter autem exponenda sint verba Hilarii, in fine dicetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in corpore Christi esset vis deitatis, infinitam ad resistendum potestatem habens; non tamen resistebat, sed dimittebat carnem pati quidquid proprium, ut dicit Damascenus: et ideo fuit ibi laesio, et per consequens dolor.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis non excludit dolorem sensus; sicut aliquis vult secundum rationem comburi, ut sanetur, sed tamen in combustionem dolorem sensibilem experitur; ita et fuit in Christo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest esse tanta vis contemplationis quod dolorem sensibilem ex laesione corporis tollat, si corpus laedatur, nisi per eam abstrahantur vires inferiores omnino a suis actibus, per modum quo una potentia intense operans abstrahit aliam a suo actu: et hoc modo accidit in raptu Pauli. Sed in Christo una vis non tollebat aliam a suo actu, nisi secundum quod ratio et deitas conjuncta ordinabat: et ideo perfectio contemplationis dolorem sensibilem non tollebat.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit. Judicare enim de dolore non est pati dolorem. Sed in sanctis est tantum iudicium de doloribus secundum rationem, ut patet per dionysium in epistola ad joannem evangelistam. Cum ergo Christus in sanctitate perfectus fuerit, ipse secundum superiorem partem rationis dolorem non habuit.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, intellectus nullius partis corporis est actus. Sed dolor passionis non est in anima nisi ex conjunctione ad corpus. Ergo in parte intellectiva non fuit dolor passionis.

AG3

Delectationi quae est secundum intellectum, non est aliquid contrarium. Sed dolor est contrarius delectationi. Ergo non est in parte intellectiva.

AG4

Praeterea, tunc anima perturbatur, quando usque ad rationem pervenit passio. Sed in Christo nulla fuit perturbatio. Ergo dolor non pervenit usque ad rationem.

AG5

Praeterea, impossibile est eidem secundum idem contraria inesse. Sed dolor est delectationi contrarius. Ergo impossibile est quod secundum superiorem partem, qua gaudebat de Dei visione, doleret.

SC1

Sed contra, major est colligatio potentiarum animae ad invicem quam membrorum. Sed uno membro patiente alia compatiuntur; 1 corinth. 12.

Ergo una potentia animae patiente, multo fortius aliae compatiuntur.

SC2

Praeterea, major est affinitas potentiarum animae ad essentiam quam animae ad corpus. Sed anima secundum essentiam suam compatiatur patienti corpori. Ergo et omnes potentiae patiuntur simul cum essentia.

SC3

Praeterea, in psalm. 87, 4: repleta est malis anima mea, dicit Glossa exponens de Christo: idest doloribus. Ergo secundum omnes partes animae dolor inerat.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in dolore et tristitia duo inveniuntur; scilicet contrarietas contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem et perceptio ejus: et quantum ad haec duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem: quae quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quae per laesivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem: quae quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, ut dictum est, in tristitia autem secundum apprehensivam interiorem. Tertio quantum ad ordinem istorum duorum: quia dolor incipit in laesione, et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris; sed ratio tristitiae incipit in apprehensione, et terminatur in affectione; unde dolor est in sensu sicut in subjecto, sed tristitia in appetitu. Ex quo patet quod tristitia est passio animalis, sed dolor est magis passio corporalis. Quandoque tamen tristitia, large loquendo, dolor dicitur; unde Augustinus distinguit dolorem animae secundum se, qui proprie dicitur tristitia, et dolorem animae per corpus, qui proprie dicitur dolor. Loquendo igitur de dolore proprie dicto, sic quantum ad laesionem, quae est materiale in ipso, se extendit in Christo ad omnes potentias animae, secundum quod in essentia animae radicanatur, ad quam etiam laesio corporis pervenit, secundum quod est ejus forma; sed quantum ad perceptionem laesionis, quae est formale in dolore, sic consistit in solo tactu, cujus est solus percipere laesivum in quantum laedit, scilicet in quantum corporaliter conjungitur. Loquendo autem de dolore secundum quod large etiam tristitia dolor dicitur, sicut ex dictis patet, tristitia non potest esse in ratione sicut in subjecto, sed solum sicut in ostendente id quod est voluntati repugnans; nisi ratio accipiatur prout comprehendit vim apprehensivam et affectivam, in qua est tristitia sicut in subjecto, quamvis non tristitia quae

est passio, quae solum est in sensitiva parte, ut prius dictum est. Nulla autem virtus apprehensiva ostendit nisi suum objectum. Objectum autem superioris rationis sunt bona aeterna, ex quibus nihil erat contrarium voluntati Christi; unde in ratione superiori, secundum quod ad objectum suum comparatur, non poterat esse tristitia in Christo; poterat autem esse quantum ad rationem inferiorem, cujus objectum sunt res temporales; in quibus aliquid contrarium voluntati ejus aliquo modo accidere poterat, ut infra, dist. 17, qu. 1, art. 2, quaestiuncul. 2, patebit. Sic ipsa laesio erat contra aliquam voluntatem Christi, qua naturaliter mortem refutabat, et similiter etiam mala humani generis ei displicebant; unde in ratione inferiori poterat esse tristitia etiam secundum quod ad objecta sua comparatur.

Et quia unaquaeque potentia ad naturam pertinet secundum quod in essentia animae radicatur, quae est essentialis pars naturae totius, rationem autem potentiae habet secundum comparisonem ad objecta; ideo dicitur a quibusdam, quod passio doloris perveniebat usque ad rationem superiorem, in quantum est natura, secundum quod laesio corporis ad essentiam animae perveniebat; et ulterius ad omnes potentias, secundum quod in essentia animae radicantur: non autem perveniebat ad eam in quantum est ratio: quia secundum quod ad objectum suum comparatur, nullum detrimentum ex passione corporis sentiebat, cum in contemplatione divinorum non impediretur. Et hoc etiam quidam aliis verbis dicunt, scilicet quod patiebatur ut est natura corporis, non autem ut est principium humanorum actuum; et sic etiam dicunt quod inferior ratio compatiebatur et ut est natura, et ut est ratio. Quamvis etiam aliter possit intelligi distinctio qua distinguitur ratio ut natura et ut ratio: quia ratio ut natura dicitur secundum quod judicat de eo quod est secundum se bonum vel malum, naturae conveniens vel noxium; ratio autem ut ratio, secundum quod judicat de eo quod est bonum vel malum in ordine ad alterum. Contingit enim quandoque aliquid in se consideratum, esse naturae noxium, quod tamen in ordine ad finem aliquem eligendum est, sicut ustionem quae est propter sanitatem. Et sic etiam mors Christi erat quidem in se mala, in quantum erat nocendum naturae; in ordine autem ad finem redemptionis humani generis, erat optima: et sic etiam ratio inferior ut ratio non tristabatur de morte, sed solum ut natura: et sic dicta distinctio erit de ratione secundum quod comparatur ad objectum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intentio dionysii fuit dicere, quod sancti nullo modo quantum ad rationem moventur a rectitudine rationis, quod omnium virtuosorum est; et etiam a tranquillitate mentis, quod perfectorum est; et ideo dicit eos quantum ad rationem non pati, non quin experientia doloris aliquo modo usque ad rationem perveniat; et hanc experientiam iudicium de passionibus nominat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intellectus dupliciter potest considerari. Vel ut est potentia quaedam; et sic potentia determinatur ad actum: quia cum operatio intellectus non exerceatur mediante aliquo organo corporali, dicitur, quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Vel potest considerari in quantum haec potentia radicatur in essentia animae; et sic, cum anima secundum suam essentiam sit forma corporis; et intellectus et omnes aliae vires sunt actus corporis, et per accidens ad passionem corporis patiuntur dupliciter, tum ex ordine rationis ad essentiam, tum ex ordine intellectus ad alias potentias quae operantur per organum corporale, ex quarum impedimento accidit impedimentum in operatione intellectus, sicut in phreneticis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod delectatio intellectus dicitur dupliciter. Uno modo ita quod sit intellectus quantum ad subjectum et quantum ad objectum; et haec est illa delectatio qua intellectus delectatur in hoc quod intelligi. Et quia utrumque contrariorum intelligitur secundum quod est intelligibile et perfectio intellectus, nec aliquam laesionem intellectui afferre potest, sicut in sensu accidit; ideo tali delectationi non est tristitia contraria. Alio modo delectatio intellectus dicitur quantum ad subjectum, sed non quantum ad objectum: quia non delectatur per hoc quod intelligit, sed de aliquo delectabili apprehenso, quando scilicet intellectiva pars delectatur de aliquo quod in ipsis rebus accidit consonum voluntati; et sic haec delectatio non est de uno contrariorum secundum quod est in anima, secundum quod non habet contrarium, quia intentiones contrariorum in anima non sunt contrariae, cum sint simul; sed secundum quod est in re, secundum quod habet contrarietatem; unde et tali delectationi rationis potest esse tristitia contraria in parte intellectiva existens, sicut est in Daemonibus, et animabus damnatorum.

RA4

Ad quartum dicendum quod homo dicitur perturbari, quando pervenit passio usque ad rationem, immutans ipsam a sui aequabilitate; non autem quando pervenit experientia doloris vel passionis ad rationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fruitio deitatis, et gaudium consequens, erat in superiori parte rationis in ordine ad suum objectum; dolor autem non perveniebat ad superiorem rationem, ut dictum est, nisi secundum quod fundatur in essentia animae; sed in ratione inferiori et in sensualitate et in sensu erat tristitia et dolor, etiam secundum comparisonem ad objecta, in quantum secundum has potentias dolebat de poena corporis, et aliis hujusmodi: qui tamen dolor erat quodammodo materia gaudii fruitionis, in quantum gaudium illud se extendebat ad omnia illa quae apprehenduntur ut Deo placita. Et sic patet quod dolor qui erat in anima Christi, nullo modo gaudium fruitionis impediabat, neque per modum contrarietatis, neque per modum redundantiae. Tristitia enim

contrarium gaudium impedit, sicut quodlibet contrarium impeditur a suo contrario: tristitia autem quae erat in anima Christi, nullo modo gaudio fruitionis contraria erat: quod patet ex tribus. Primo, quia non inerat eidem secundum idem, sed vel in diversis potentiis erat, vel in eadem secundum diversam operationem; secundo, quia non erat de eodem; tertio, quia unum erat materia alterius, sicut accidit in poenitente qui dolet, et de dolore gaudet. Sed ulterius omnis tristitia, secundum Philosophum in 7 ethic., impedit omnem delectationem per quamdam redundantiam, secundum quod nocumentum unius potentiae redundat in aliam.

Talis autem redundantia, ut dictum est, non fuit in Christo, nisi quando ipse volebat; unde gaudium quod erat in superiori ratione per comparisonem ad objectum, non redundabat in vires inferiores, ut ab eis dolor et tristitia tollerentur; neque ulterius in corpus, ut a laesione immune esset, nec per consequens in animam nec in potentias secundum quod in essentia animae radicanatur, prout laesio corporis ad essentiam animae et ad potentias in ea radicas pertingit.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod dolor Christi non fuerit major omnibus doloribus. Quia quanto poena est acerbior et diuturnior, tanto poena ex dolore resultans est major. Sed aliqui sancti diuturniorem et acerbiores poenas perpessi sunt, sicut patet de Laurentio et Vincentio. Ergo Christi dolor non fuit maximus.

AG2

Praeterea, in aliis sanctis dolor mitigabatur ex contemplatione divina et amore, sicut de stephano cantatur: lapides torrentis illi dulces fuerunt. Sed in Christo fuit maxima caritas, et perfecta Dei contemplatio. Ergo dolor ejus maxime mitigabatur; et ita fuit minimus.

AG3

Praeterea, innocentia patientis minuit dolorem poenae; unde pueri qui sunt in Limbo, non affliguntur de carentia visionis divinae, quia eis redditur non pro culpa quam ipsi commiserunt.

Sed Christus sine culpa passus est. Ergo videtur quod dolor suus fuit mitissimus.

AG4

Praeterea, quanto major est recompensatio de bono amisso, tanto levius damnum amissionis portatur. Sed Christus habebat recompensationem maximam de amissione corporalis vitae per passionem, scilicet salutem humani generis. Ergo dolor ille fuit minimus.

AG5

Praeterea, quanto est pretiosius quod amittitur, tanto est major dolor de amissione. Sed Deus, quem homo per peccatum amittit, est dignior quam vita corporalis Christi. Ergo dolor qui est de amissione Dei, est major quam dolor Christi de amissione vitae corporalis.

AG6

Praeterea, quanto aliquid est magis dispositum ad patiendum, tanto minus dolet de passione.

Sed Christi corpus magis fuit dispositum ad patiendum quam corpus Adae. Ergo Adam magis doluisset, dato quod laesus fuisset.

AG7

Praeterea, quanto natura est perceptibilior, tanto est major dolor. Sed natura animae perceptibilior est quam natura cujuslibet corporis. Ergo dolor animae de passione inferni, quam in seipsa patitur ab igne, est major quam dolor Christi.

SC1

Sed contra, Thren. 1, 12: o vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus; quasi diceret, non. Ergo dolor suus fuit maximus omnium dolorum.

SC2

Praeterea, Christus fuit optime complexionatus; quod patet ex hoc quia habuit nobilissimam animam, cui respondet aequalitas complexionis in corpore.

Sed quanto homo habet meliorem complexionem in corpore, tanto magis sentit laesiones corporis, quia habet meliorem tactum. Cum igitur dolor sit sensus laesionis, videtur quod in Christo fuerit maximus dolor.

SC3

Praeterea, virtuosus hominis est suam vitam diligere; unde et peccatores seipsos odiunt intantum quod seipsos interficiunt, ut probat Philosophus in 9 ethic.. Sed Christus fuit virtuosissimus.

Ergo maxime suam vitam dilexit: ergo dolor de amissione vitae suae fuit maximus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod magnitudo doloris sensibilis Christi potest considerari ex tribus. Primo ex ipsa natura passionis; et sic habuit magnam acerbiteriam: tum ex complexionem patientis, quae erat temperatissima; unde habebat optimum tactum, et per consequens erat in eo vehemens sensus laesionis (bonitas enim tactus attestatur etiam bonitati complexionis et bonitati mentis, ut dicitur in 2 de anima, text. 94): tum ex genere poenae, quia in locis maxime sensibilibus fuit laesus, scilicet in manibus et pedibus: tum etiam ex multitudine passionum, quia per totum corpus laesionem sustinuit. Secundo ex puritate doloris: quia in aliis

patientibus mitigatur dolor sensibilis ex influxu superiorum virium in inferiores, propter contemplationem quae abstrahit inferiores vires alicqualiter a suis actibus, vel etiam propter complacentiam voluntatis ex amore ejus propter quod patitur. In Christo autem non fuit talis habitudo potentialium ad invicem, ut dictum est; immo unicuique permittebatur agere quae propria sibi erant, ut dicit Damascenus; et ideo dolor suus fuit absque omni admixtione alicujus mitigantis.

Tertio ex voluntate patientis: quia enim voluntarie patiebatur, ut satisfaceret pro peccato totius humani generis, ideo dolorem excedentem omnes alios dolores assumpsit. Similiter etiam dolor animalis, qui tristitia dicitur, qui erat in appetitu sensitivo, vel in ratione ut natura, ex his duobus ultimis habebat magnitudinem; et tertio ex turpitudine mortis, et ex dilectione vitae corporalis quae optima erat; et ex magnitudine eorum qui eum laedebant; et ex defectibus humani generis, quibus ex maxima caritate compatiebatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potest inveniri passio alicujus sancti quae fuerit magis dolorosa quantum ad aliud, vel quantum ad diurnitatem, vel aliquid hujusmodi; sed non simpliciter, omnibus pensatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in Christo non refundebatur gaudium contemplationis in sensum, sicut in aliis accidit, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod innocentia patientis minuit quidem dolorem secundum numerum, quia non dolet de tot, sicut peccator, qui dolet de poena et de laesa conscientia; sed addit dolorem quantum ad intensionem poenae, per se loquendo, et in quantum apprehendit eam ut magis indebitam.

Sed pueri non affliguntur de carentia divinae visionis, quia non est carentia alicujus eis proportionati, ut in 2 Lib., dist. 33, qu. 2, art. 2, dictum est, cum gratiam non habeant, nec ex eis fuit quod non habuerunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod recompensatio facit gaudium in ratione ut ratio considerata, quae apprehendit hoc malum in ordine ad aliud bonum; et in quantum gaudium ejus refunditur in alias vires, secundum hoc mitigatur dolor aliarum virium. In Christo autem hoc non fuit; et ideo non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut gaudium comprehensoris superat omne gaudium viatoris; ita dolor vel tristitia damnati superat omnem dolorem viatoris; unde cum Christus non assumpserit nisi dolorem viatoris, dolor damnati, sive quem habet quantum ad poenam damni, sive quem habet quantum ad poenam sensus, est major quam fuerit dolor Christi: quia ille dolor facit damnatum miserum, quod absit ut de Christo dicatur. Sed dolor quem habet aliquis viator de peccato, non est tantus, quantus est dolor Christi: tum quia mitigatur ex spe veniae, tum quia non est tanta perceptibilitas dolentis, quamvis sit majus bonum amissum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis in Christo fuerit major dispositio ad patiendum quam in Adam fuisset, tamen in eo etiam fuit major sensus laesionis quam in Adam fuisset, et ideo major dolor.

RA7

Ad septimum dicendum sicut ad quintum.

EX

Non sentit corpus, sed anima. Contra. Sentire est conjuncti, secundum Philosophum.

Ergo neque corporis neque animae, sed omnis. Dicendum, quod eorum quae sunt conjuncti, quaedam insunt toti ratione animae, ut sentire, et hujusmodi; et haec attribuuntur animae eo modo loquendi quo dicitur calor calefacere, quia est principium calefaciendi: quaedam autem insunt toti ratione corporis, ut dormire, et hujusmodi; et haec attribuuntur corpori, et non animae.

Quaedam autem non per corpus, immo etiam sine corpore sentit. Contra. In 1 de anima dicitur: destructo corpore, anima non reminiscitur neque amat; et est similis ratio de illis quae hic inducuntur. Dicendum, quod amor, timor, et hujusmodi, omnia aequivoce sumuntur: quandoque enim nominant passionem proprie dictam; et sic sunt in parte sensitiva; et ideo non possunt esse sine corpore: quandoque autem sumuntur pro actu voluntatis alicujus eligentis vel repudiantis; et sic possunt esse sine corpore sicut et voluntas.

Suscepit nostram vetustatem; contra. Simile non consumit suum simile. Ergo vetustas vetustatem consumere non potuit. Dicendum, quod duplex vetustas est; scilicet culpae, et poenae, quae ad veterem hominem pertinent. Vetustas ergo poenae non opponitur novitati gratiae, immo materialiter se habet ad ipsam, in quantum meritum consistit in poena decenter tolerata; et ita vetustas poenae cum novitate gratiae, opponitur vetustati culpae, et delet eam, et per consequens vetustatem poenae quae ex vetustate culpae causatur consumet in statu gloriae; propter hoc simplex vetustas potuit delere duplam, quod dupla vetustas non potuisset, quia non habuisset novitatem adjunctam.

Non enim assumpsit ignorantiam. Contra. Damascenus: naturam ignorantem et servilem accepit.

Praeterea, leo Papa in serm. 4 epiphani.: adoraverunt infantem in nullo ab aliis pueris segregatum.

Ergo ignorantem sicut alii.

Dicendum ad primum, quod ipsemet Damascenus seipsum exponit: dicit enim naturam assumptam ignorantem, si secundum intellectum separetur assumptum ab assumente; idest, si consideretur illa natura assumpta quasi non fuisset assumpta: et tunc ignorans fuisset, sicut est in aliis hominibus.

Ad secundum dicendum, quod intelligitur quantum ad corporalia, vel secundum apparentiam.

Numquid in eo essent defectus? scilicet culpae: alias auctoritas non probaret intentionem Magistri.

Quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem verae humanitatis... Vel ad impletionem operis ad quod venerat... Vel ab immortalitatis desperatione erigendam spem nostram... Suscepit.

Et videtur quod prima causa non valeat: quia vera humanitas potuit esse sine his defectibus, sicut fuit in primo statu, et erit in ultimo.

Item videtur quod nec secunda: quia opus redemptionis, ad quod venerat, per mortem implevit.

Ergo non oportebat quod famem, sitim, et alia hujusmodi assumeret.

Item videtur quod nec tertia: quia magis videtur desperationem salutis inducere infirmitas ejus qui salvare venerat.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas humanitatis necessarium erat quod ostenderetur: quia exigebatur ad redemptionem quod esset Deus et homo: nec humanitas secundum statum primum et ultimum erat nobis nota, sed secundum statum secundum: et ideo oportuit quod assumeret defectus qui nobis insunt secundum istum statum.

Ad secundum dicendum, quod alii defectus quos assumpsit, fundantur super eandem causam, scilicet supra passibilitatem naturae: et ideo simul cum defectibus quibus opus redemptionis completum est illi assumpti fuerunt.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas carnis desperationem non inducit, propter divinitatis virtutem adjunctam; sed magis spem erigit: quia sicut in ipso, ita et in nobis infirmitas tolletur.

Doles ergo, Domine Jesu, non tua, sed mea vulnera. Contra. Etiam sua vulnera doluit; ut dictum est.

Item quaeritur, si sua et nostra vulnera doluit, quis fuerit major dolor.

Dicendum ad primum, quod ratio ut ratio, non dolebat de suis vulneribus propter bonum quod sequebatur: dolebat autem sensualitas, et ratio considerata ut natura.

Ad secundum dicendum, quod non sunt unius rationis dolor corporalis passionis Christi, et dolor animalis, qui tristitia dicitur, secundum quem nostris defectibus compatiebatur; et ideo non sunt comparabiles. Si autem sumatur dolor passionis animalis, tunc dicendum, quod fuit major dolor compassionis quam passionis: quia caritas qua de nostris malis dolebat, praeponderat aequalitati complexionis suae, qua dolebat de passione sua: et iterum pretiosior ei erat honor divinus, qui laedebatur culpis nostris, quantum ex nobis erat, quam sua vita corporalis: et etiam in hujus signum illum dolorem sustinuit, ut istum tolleret.

Aut contristatur quis per passionem. Videtur quod in Christo non fuit propassio. Matth. 7, dicit Glossa, quod propassio est subitus motus cui non consentitur. Hoc autem est veniale peccatum.

Item tristitia semper videtur esse passio, quia est in genere passionis.

Item videtur quod nunquam sit passio, ut dicit Damascenus, sed passionis sensus.

Dicendum, quod passio importat immutationem patientis. Non autem dicitur aliquis immutari simpliciter, quando id quod est principale in ipso, permanet immutatum: et ideo simpliciter loquendo, quando ratio non immutatur a sui aequalitate, vel aequitate, non dicitur passio, sed propassio, quasi imperfecta passio: et hoc modo fuit in Christo.

Et ideo dicendum ad primum, quod proprie loquendo, est immutatio inferioris partis tantum; et quando talis immutatio in nobis accidit, non praeordinatur a ratione: ideo Glossa secundum statum potentiarum in nobis loquens, dicit propassionem subitum motum. In Christo autem aliter fuit, ut ex dictis patet. Nec tamen est verum quod omnis subitus motus sensualitatis sit peccatum veniale; sed tunc tantum quando est tendens in illicitum, quod in Christo nullatenus fuit.

Ad secundum dicendum, quod dicitur non esse passio, quia non est perfecta passio, quamvis sit de genere passionis; sicut ea quae parva sunt, quasi pro nihilo reputantur; sicut dicit Damascenus, quod proprie passio est, quando habet aliquam magnitudinem perceptibilem.

Ad tertium dicendum, quod Damascenus loquitur de passionibus corporalibus, non animalibus.

Unigenitus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo assumpsit: in quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent.

Verba haec Hilarii videntur a Christo dolorem passionis et timorem excludere: quae tripliciter solvuntur.

Quidam enim dicunt, Hilarium hoc retractasse: et hoc dicebat willelmus episcopus Parisiensis, quod viderat epistolam retractationis, et fuerat sibi scriptum a quodam qui eam legerat.

Et hoc videtur probabile ex his auctoritatibus quas in littera Magister inducit: quarum una incipit ibi: interroga quid sit: alia est notula quae incipit ibi: cum haec passionum genera; quibus expresse dicit, humanitatem Christi his infirmitatibus subjacuisse; quod tamen littera negat, ut videtur. Alii dicunt, quod loquitur de Christo quantum ad deitatem; quia disputat contra illos in his verbis qui Dei filium creaturam dicebant. Sed huic non consonant verba auctoritatis, quae faciunt mentionem de Christi carne. Solutio autem Magistri consistit in hoc quod

simpliciter noluit remove a Christo dolorem, sed tria quae sunt circa dolorem. Primo dominium doloris; quod patet ex hoc quod dicit: quam igitur infirmitatem dominatam hujus corporis credis, cujus tantam habuit natura virtutem? secundo meritum doloris, quod patet ex hoc quod dicit: non tamen vitiosa infirmitatis nostrae forma erat in corpore. Tertio necessitatem doloris; quod patet ex hoc quod dicit: videamus an ille ordo passionis infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi. Et secundum hoc solvuntur tria difficilia quae in verbis ejus videntur esse. Primum est quod dicit: poena in eo desaevit sine sensu poenae; et hoc nominat supra naturam passionis, quae scilicet sensum poenae infert, qui est dolor: quod non potest intelligi de sensu exteriori, quia sic poneretur corpus illud insensibile esse; sed oportet quod intelligatur quantum ad sensum rationis, qui non fuit immutatus per hujusmodi passiones a sua aequalitate: et propter hoc dicitur, quod poena in ipso dominium non habuit; vel etiam quod ipsum verbum non est affectum hujusmodi passionibus secundum secundam solutionem, ut videtur dicere in notula affixa. Aliud difficile est quod dicit: non habens naturam ad dolendum; et hoc dicitur, quia non erat in natura illa ordo ad dolorem ex aliquo merito peccati, sicut est in nobis: et per hunc modum dixit supra, quod dominici corporis ista est natura, ut feratur in undis; hoc enim non est de natura corporis in se considerati, sed ex virtute adjunctae divinitatis. Tertium difficile est quod dicit: neque enim fieri potest ut timor ejus significetur in verbis cujus fiducia contineatur in factis; ubi videtur ab ipso excludere timorem, et tristitiam consequenter. Sed vel hoc solvendum est sicut in supra dicta auctoritate, scilicet quod loquitur de timore prout est passio, et non prout est propassio. Vel dicendum, quod excludit necessitatem timoris. Habebat enim in ratione, unde timorem et tristitiam a sensualitate excluderet, si voluisset: quia, ut supra dictum est, sensualitas nata est moveri ad tristitiam et timorem, et ad opposita, non solum ex apprehensione imaginationis, sed etiam ex apprehensione rationis.

Pati potuit, et passibilis esse non potuit. Contra.

Philosophus in Lib. De somn. Et vigil.: cujus est potentia, ejus est actus. Ergo quod patitur, est passibile. Dicendum, quod pati significat passionem per modum actus: unde ad suppositum refertur, secundum quod suppositum est cujuscumque naturae: et quia passio inest sibi ratione humanae naturae, ideo dicitur quod pati potuit. Passibile autem potentiam significat ad patiendum ut informantem id de quo dicitur: et quia verbum secundum se non informatur potentia patiendi, ideo dicitur, quod passibile esse non potuit, scilicet secundum se, quamvis passibile fuerit ratione naturae assumptae.

|+d16.q1 Distinctio 16, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de defectibus quos Christus cum natura assumpsit, hic inquit per quem modum illi defectus fuerunt in Christo, utrum scilicet in Christo fuerit necessitas patiendi vel moriendi; et dividitur in duas partes: primo determinat quaestionem, ostendens quod Christus necessitatem moriendi assumpsit. Et quia necessitas moriendi ad secundum statum pertinet, ideo gratia hujus, secundo ostendit quod Christus de singulis statibus aliquid accepit, ibi: et est hic notandum.

Circa primum tria facit: primo ponit dubitationem; secundo solvit, ibi: ad quod dici potest; tertio solutionem confirmat, ibi: unde super epistolam ad Hebraeos auctoritas dicit etc..

Hic oritur duplex quaestio: primo de necessitate moriendi, quam Christus ex secundo statu assumpsit.

Secundo de his quae Christus habuit de ultimo statu. De immunitate enim peccati, et de plenitudine gratiae, quae ad alios status pertinet, supra dictum est.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum necessitas moriendi sit tantum ex peccato, vel etiam ex natura; 2 utrum in Christo fuerit necessitas moriendi; 3 utrum illa necessitas fuerit sub voluntate humana.

|a1 Articulus 1: Utrum necessitas moriendi tantum sit homini ex peccato.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod necessitas moriendi sit tantum homini ex peccato.

Rom. 8, 10: corpus quidem mortuum est propter peccatum, id est necessitati mortis addictum. Ergo.

AG2

Praeterea, in humana natura est mors consecuta culpam; Rom. 5, 12: per peccatum mors. Sed necessitas peccati inducta est homini per peccatum tantum. Ergo et necessitas moriendi.

AG3

Praeterea, materia debet esse secundum naturam proportionata formae. Sed forma corporis humani, anima scilicet rationalis, est incorruptibilis.

Ergo et ipsum corpus humanum: ergo necessitas moriendi non est ex natura, sed ex peccato.

AG4

Praeterea, corpus humanum maxime ad aequalitatem commixtionis pervenit, sicut Philosophi tradunt. Sed ubi est aequalitas commixtionis, unum contrarium, cum non praedominetur alteri, non potest agere ad corruptionem mixti. Ergo corpus hominis per naturam est incorruptibile; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, poena non est inducta nisi propter peccatum. Sed mors et necessitas moriendi quaedam poena est: quia omne terribile poenale est, finis autem terribilium mors, ut dicitur in 3 ethic..

Ergo sunt tantum ex peccato.

SC1

Sed contra, omne compositum ex contrariis est secundum naturam necessitatem habens ad corruptionem.

Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo ex natura habet necessitatem moriendi.

SC2

Praeterea, sicut probatur in 1 cael. Et mun., generabile naturaliter est corruptibile, et corruptionis necessitatem habens.

Sed corpus humanum est generatum per naturam.

Ergo naturaliter est necessitatem corruptionis habens.

SC3

Praeterea, elementa quae sunt in corpore humano, sunt ejusdem speciei cum aliis elementorum partibus. Sed elementa in commixtionem aliorum corporum venientia, sunt de necessitate corruptibilia secundum naturam. Ergo et elementa quae sunt in corpore humano. Sed corruptis componentibus corrumpitur compositum. Ergo corpus hominis secundum naturam habet necessitatem moriendi.

CO

Respondeo dicendum, quod necessitas moriendi partim homini est ex natura, partim ex peccato. Ex natura quidem, quia corpus hominis compositum est ex contrariis, quae nata sunt agere et pati ad invicem, ex quo accidit dissolutio compositi. Sed tamen in statu innocentiae donum quoddam a Deo gratis datum animae inerat, ut ipsa praeter modum aliarum formarum, secundum modum suum vitam indeficientem corpori largiretur, sicut ipsa incorruptibilis est, et non secundum modum corporis corruptibilem, quamdiu ipsa manebat Deo subdita, et corpus ei omnino subdebatur, nec aliqua dispositio in corpore accidere poterat quae vivificationem animae impediret. Sed propter peccatum istud donum ablatum est; et ideo relictam est humana natura, ut dicit Dionysius in Eccl. Hier., in statu qui debetur ei ex natura suorum principiorum, secundum quod dictum est ei, Gen. 3, 19: terra es, et in terram ibis. Et ideo post peccatum, necessitas moriendi inest homini ex peccato, sicut ex removere prohibens, quod erat gratia innocentiae; ex natura autem materiae, sicut ex eo quod per se necessitatem mortis inducit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc dicitur, in quantum per peccatum prohibens mortem remotum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum non inest homini ex aliquo principiorum naturalium, immo est contra naturam rationis; unde non est simile de peccato et morte, quae ex principio materiali consequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod materia debet esse proportionata formae, non ut habeat conditiones formae, sed ut sit disposita ad recipiendum formam secundum modum suum: unde non oportet si anima hominis est immortalis, quod etiam corpus secundum naturam sit immortale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod complexio perveniat ad tantam aequalitatem, quin alterum contrariorum praedominetur: quia alias non fieret mixtio, nisi unum in alterum ageret dominans ad medium reducendo, altero resistente; et praecipue hoc oportet in corpore humano quod calor dominetur propter operationes animae, quae indigent calore sicut instrumento, ut dicitur in 2 de anima.

RA5

Ad quintum dicendum, quod mors, vel necessitas moriendi, dicitur esse poena per comparisonem ad statum innocentiae, in quo inerat ei posse non mori. Si tamen in principio conditionis naturae humanae, dictum donum gratiae humanae naturae non fuisset collatum, necessitas quidem moriendi fuisset, sed tamquam naturalis defectus, non poena, ut supra probavit Magister ex verbis Augustini in praecedenti distinctione. Et ideo, quia Philosophi illud donum non cognoverunt, dixit Seneca, quod mors est hominis natura, non poena.

¶a2 Articulus 2: Utrum in Christo fuit necessitas moriendi.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit necessitas moriendi. Necessitas enim coactionem importat. Sed quod est in potestate alicujus constitutum non est coactum.

Cum igitur Christus de seipso dicat, Joan. 10, 18: potestatem habeo ponendi animam meam; non fuit in eo, ut videtur, necessitas moriendi.

AG2

Praeterea, Christus mortuus est quia voluit, ut dicitur Isai. 43. Sed non fuit in eo necessitas volendi. Ergo nec necessitas moriendi.

AG3

Praeterea, necessitas moriendi venit ex peccato.

Rom. 8: corpus quidem mortuum est propter peccatum; Glossa: idest, necessitati mortis addictum. Sed in Christo non fuit peccatum.

Ergo nec necessitas moriendi.

AG4

Praeterea, supra dixit Magister, in praecedenti distinctione, quod Hilarius a Christo necessitatem dolendi removet. Sed dolorem passionis secuta est mors. Ergo nec in eo fuit necessitas moriendi.

AG5

Praeterea, potentius non de necessitate ab aliquo minus potente patitur. Sed Christus fuit potentior quolibet alio passionem vel mortem inducente.

Ergo ipse non habuit necessitatem moriendi, vel patiendi.

SC1

Sed contra, Rom. 8, 3: Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati. Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, quae tamen peccatum non est. Ergo fuit in carne Christi.

SC2

Praeterea, Hebr. 2, dicitur, quod ipse in passione assimilatus est fratribus, idest aliis hominibus.

Sed mater, de qua Christus carnem sumpsit, et alii homines habent necessitatem moriendi et patiendi.

Ergo etiam in Christo talis necessitas fuit.

SC3

Praeterea, necessitas moriendi vel patiendi est defectus totam humanam naturam consequens, nec est culpa diminutionem gratiae importans, quia est tantum ex parte corporis. Sed omnes tales defectus assumpsit, ut supra, dictum est. Ergo assumpsit necessitatem moriendi.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, necessarium idem est quod impossibile non esse; unde necessitas excludit potentiam ad oppositum. Haec autem potentia ad oppositum excluditur triplici ratione.

Primo ex hoc quod talis potentia repugnat naturae illius rei, sicut potentia deficiendi repugnat naturae divinae; et ideo dicimus Deum necessario aeternum: et haec est necessitas absoluta. Secundo excluditur ex aliquo impediendo; et sic est necessitas coactionis. Tertio quia hoc cujus dicitur esse potentia, repugnat fini intento, sicut non curari repugnat ei quod est sanari: unde dicimus, quod non potest non curari, si debeat sanari: et haec est necessitas ex conditione finis.

Necessitas autem patiendi vel moriendi, dupliciter potest attribui Christo. Quia potest remove potentiam non moriendi a natura humana; et sic vere ei attribuitur: quia natura humana, quantum ad statum suae passibilitatis, in quo statu Christus eam assumpsit, non habet potentiam non moriendi; unde in Christo quantum ad humanam naturam fuit necessitas moriendi. Item potest remove potentiam non moriendi a Christo ratione personae; et sic ei falso attribuitur, quia virtus divinitatis Christi repellere poterat omne inducens mortem vel passionem. Erat tamen in Christo necessitas patiendi, etiam ratione personae, ex conditione finis, scilicet si humanum genus redimendo liberare vellet; et ideo quidam dicunt Christum habuisse necessitatem patiendi, attendentes naturam humanam; quidam vero dicunt non habuisse talem necessitatem, nisi ex conditione finis, attendentes personam divinam. Sed quia mors inest Christo ratione humanae naturae, ideo sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod necessitatem moriendi habuit, non solum ex causa finali, sed etiam necessitatem absolutam, ut moreretur, etiam si non occideretur, ut quidam dicunt. Unde Augustinus: si non occisus fuisset, naturali morte dissolutus fuisset; et idem opus redemptionis fuisset, quod per passionem fecit: et cum hoc necessitatem coactionis habuit quantum ad mortem violentam quam sustinuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut infra, 21 dist.; dicit Magister, hoc Christus dixit de potestate in se manentis divinitatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: Christus mortuus est, quia voluit, id quia potest dicere causam: et hoc vel respectu mortis absolute, et sic referendum est ad voluntatem divinitatis; vel respectu mortis violenter illatae, et sic potest referri ad voluntatem humanam, per quam voluntarie se obtulit persecutoribus. Potest etiam dicere concomitantiam; et sic refertur etiam ad voluntatem humanam, per quam mortem acceptavit: et hoc excludit necessitatem moriendi, quia hoc idem accidit in Petro, et in aliis sanctis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod necessitas moriendi non solum venit in humanam naturam ex peccato, sed etiam alias potuisset esse in humana natura, ut supra dictum est: et ideo Christus potuit hunc defectum assumere sine peccato, et alios hujusmodi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Magister voluit supra excludere a Christo necessitatem patiendi ratione personae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod corpore Christi fuit secundum quid potentior clavus et lancea: inquantum scilicet clavus fuit durus, quod pertinet ad potentiam naturalem; et caro Christi mollis, quod pertinet ad naturalem impotentiam, secundum Philosophum in praedicamentis.

¶a3 Articulus 3: Utrum necessitas moriendi vel patiendi subsit in Christo voluntati humanae.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod necessitas patiendi vel moriendi subfuerit in Christo voluntati humanae. Nihil enim sequitur ad voluntatem praecedentem, nisi quod voluntati subest.

Sed Damascenus dicit in 3 Lib. De fide, quod naturalia in Christo sequebantur ad voluntatem.

Ergo si necessitas moriendi fuit in Christo aliquo modo naturalis, suberat voluntati Christi.

AG2

Praeterea, sicut inferiores vires sunt sub ratione, ita corpus est sub anima. Sed inferiores vires in Christo obediebant et omnino subjiciebantur voluntati rationis. Ergo et corpus quantum ad omnia quae in ipso accidere poterant, subdebatur voluntati animae.

AG3

Praeterea, Avicenna dicit, quod animae alicujus spiritualis viri magis obedit materia quam contrariis agentibus in natura.

Sed anima Christi maxime fuit spiritualis. Ergo cum mors in corpore ejus acciderit ex aliquo agente contrario, videtur quod voluntas ejus humana poterat repellere mortem in illis passionibus inductam.

AG4

Praeterea, ex voluntate sua humana per gratiam sanitatis, quam abundantissime habuit, aliis sanitatem conferebat, sicut Matth. 8, 3, dicit leproso: volo; mundare. Sed non minus poterat in corpus proprium quam in alienum. Ergo et poterat secundum humanam suam voluntatem praeservare corpus a laesione et morte.

AG5

Praeterea, major virtus fuit in anima Christi quam in qualibet alia creatura. Sed aliqua virtus creaturae potest praeservare corpus a morte, sicut lignum vitae. Ergo multo fortius poterat hoc anima Christi.

AG6

Praeterea, Moyses ex VI contemplationis divinae jejunavit quadraginta diebus, quibus, ut videtur, conservabatur corpus a consumptione ex virtute animae. Sed in Christo fuit anima multo potentior quam in Moyse: quia amplioris gloriae prae Moyse habitus est, ut dicitur Heb. 3. Ergo ejus anima poterat conservare corpus immune ab omni corruptione.

SC1

Sed contra, corpus humanum non praeservatur omnino a morte, nisi per gratiam innocentiae, sicut in primo statu, vel per gloriam, sicut in ultimo statu. Sed utrumque istorum dare solius Dei est.

Ergo anima Christi corpus suum non poterat a corruptione praeservare; et ita necessitas moriendi sibi non subdebatur.

SC2

Praeterea, secundum naturam corruptibile non potest fieri incorruptibile. Sed anima Christi non poterat in ea quae sunt supra naturam. Ergo cum corpus suum esset corruptibile, non poterat eam a corruptione praeservare.

SC3

Praeterea, facere miracula est signum omnipotentiae.

Sed anima Christi non habuit omnipotentiam.

Ergo non potuit propria virtute aliquod miraculum facere. Sed quod corpus corruptibile non corrumpatur, est maximum miraculum. Ergo hoc non subjacebat voluntati animae Christi.

CO

Respondeo dicendum, quod ejus solius est immutare legem et cursum naturae impositum, qui naturam instituit et ordinavit; quod solus Deus fecit: et ideo neque aliqua virtus corporalis, nec spiritualis, aut animae aut Angeli, nec etiam animae Christi, potuit ad immutationem legis naturae impositae divinitus, nisi per modum orationis aut intercessionis; et ideo hoc fuit signum deitatis Christi, quod imperando signa perficiebat, et non orando, sicut alii sancti. Et ideo cum secundum legem et cursum naturae mors Christi corpus consequeretur, ut dictum est, et ut dicit Magister in littera; dicendum, quod necessitas moriendi in Christo non subdebatur voluntati ejus humanae, sed solum divinae, ut una opinio dicit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum de voluntate divina, quae fuit illius personae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sensibiles vires natae sunt obedire rationi; et quanto ratio magis fuerit virtute perfecta, tanto magis sibi obediet.

Et quia Christus perfectissimam virtutem habuit; ideo huiusmodi vires omnino sibi subdebantur quantum ad rationem. Sed vires naturales vel animae vegetabilis, vel etiam corporis, non sunt natae obedire rationi; et ideo non est similis ratio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ponit, quod mundus factus est a Deo mediantibus Angelis; unde ponit quod spiritui angelico materia obedit ad nutum, et per consequens animae in quantum Angelis assimilatur. Haec autem repugnant fidei, et dictis aliorum Philosophorum, qui dicunt, quod Angeli non possunt in haec inferiora effectum aliquem nisi mediante motu caeli: quod etiam repugnat fidei quantum ad aliqua quae possunt Angeli facere utendo virtutibus rerum naturalium in movendo inferiora, ut patet ex 2 lib.

Dist. 8, qu. 2, art. 5. Unde in hoc non est standum auctoritati Avicennae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christus etiam miracula sanitatis non poterat facere virtute humanitatis, sed divinitatis sibi conjunctae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod lignum vitae non poterat immortalitatem conferre principaliter; sed removebat quoddam ex quo sequitur corruptio, scilicet extraneitatem a cibo assumpto, ut in 2 Lib., dist. 19, dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis Moyses non affligeretur ex jejunio quadraginta dierum, quia vires sensibiles suspensae erant propter contemplationem Dei; tamen calor naturalis agebat, et fiebat deperditio, quamvis non tanta; quia quando vires intellectivae vehementer contemplantur, etiam vires naturales in suis actibus impediuntur. Vel si nulla fiebat consumptio, hoc non fuit nisi virtute divina per miraculum.

|+d16.q2 Distinctio 16, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur, utrum cum necessitate moriendi potuit habere ea quae pertinent ad statum gloriae. Et quia supra dictum est de his quae pertinent ad gloriam animae; ideo quaeritur de his quae pertinent ad statum gloriae corporis, quam in transfiguratione ostendit Matth. 17; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum illa claritas fuerit vera vel imaginaria; 2 utrum fuerit gloriosa.

|a1 Articulus 1: Utrum claritas quae fuit in Christi corpore in transfiguratione, fuerit vera, et utrum fuerit imaginaria.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod illa claritas non fuerit vera. In illud enim dicitur aliquid transfigurari quod non secundum veritatem ei inest, sicut dicitur 2 corinth. 11, quod Angelus Satanae transfiguratur se in Angelum lucis. Sed Christus dicitur transfiguratus, secundum quod illam claritatem demonstravit, ut patet Matth. 17. Ergo claritas illa non secundum veritatem ei inerat.

AG2

Praeterea, Luc. 9: non gustabunt mortem nisi videant regnum Dei. Glossa bedae: idest glorificationem corporis in imaginaria repraesentatione futurae beatitudinis. Sed quod est imaginarium, non est verum. Ergo illa claritas non secundum veritatem ei inerat.

AG3

Praeterea, impossibile est quod idem corpus sit simul opacum et lucidum. Sed secundum veritatem rei corpus Christi opacum erat. Ergo claritas non inerat ei secundum rei veritatem.

AG4

Praeterea, claritas sensibilis maxime corrumpit visum. Sed claritas illa fuit maxima: quia super illud Matth. 17: resplenduit facies ejus sicut sol, dicit Glossa Hieronymi: Deus non potest in hac vita tam clarum quid facere. Cum ergo oculi apostolorum non fuerint laesi in visione illius claritatis, non fuit illa claritas sensibilis, sed solum imaginaria.

AG5

Praeterea, testes transfigurationis transfigurationi conformantur. Sed super illud Lucae 9: apparuerunt Moyses et elias, dicit Glossa: sciendum est, non corpora vel animas Moysi et eliae ibi apparuisse; sed ex subjecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi ut angelico ministerio hoc factum esset, ut Angeli eorum personas assumerent. Ergo nec ipsa claritas secundum quam fuit facta transfiguratio, fuit vera, sed imaginaria.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, et supra habitum est, dist. Praeced., quod si unum eorum quae evangelium de Christo dicit, verum non fuit, nec alia oportet dicere vera fuisse. Si ergo non fuit vera claritas, cum evangelium hoc dicat, relinquatur quod non vere comederit, nec vere passus sit; quod est haereticum.

SC2

Praeterea, in operibus veritatis non est credendum aliquid false et praestigiose factum. Sed si illa claritas non fuisset vera, fuisset quoddam praestigium illudens oculos. Ergo nullo modo hoc dicendum est.

SC3

Praeterea, super illud Luc. 9: faciamus hic tria tabernacula, dicit Glossa, quod Moyses et elias fuerunt testes de caelo. Sed non fuissent veri testes, nisi ibi vere fuissent. Ergo ibi vere fuerunt, et sic vere ibi claritas fuit.

CO

Respondeo dicendum, quod claritas illa fuit sensibilis, secundum veritatem in corpore Christi existens, ad ostensionem claritatis quam promiserat in sanctis post resurrectionem futuram, dicens: fulgebunt justi tamquam sol in regno patris eorum; Matth. 13, 43.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod figura dupliciter dicitur. Uno modo dicitur qualitas resultans ex terminatione quantitatis; et sic non dicitur Christus transfiguratus, quia eadem lineamenta corporis in ipso erant. Et quia figura alicujus rei signum ipsius ponitur, sicut patet de imaginibus, quae praecipue fiunt secundum repraesentationem figurae; inde translatum est nomen figurae ut ponatur pro quodlibet signo, quod instituitur ad aliquid significandum, secundum assimilationem ad aliud. Hoc autem potest fieri et de eo quod est in rei veritate, sicut una res est imago vel figura alterius, et de eo quod est in imaginatione tantum. Dicitur autem Christus figuratus quia claritatem sibi veraciter inhaerentem assumpsit ad tempus, in figuram futurae claritatis quae erit in sanctis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beda dicit imaginarium non quod est tantum in imaginatione, sed quod est imago et figura alterius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est inconueniens id quod est in se opacum in intrinsecis, habere claritatem in superficie, vel extensione, sicut aes politum; vel ex aliquo extrinseco superinducto, sicut ex reverberatione solis, vel alicujus hujusmodi: et sic fuit claritas in Christo, non quidem superinducta ex aliquo corpore superlucendi, sed miraculose ab ipso Deo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erat similis gloriosi corporis claritati, quae visum non corrumpit, sed demulcet. Unde Apoc. 21, comparatur claritati jaspidis, quae visum demulcet, et delectat.

Et hoc quidem contingit, quia est alterius generis quam ista claritas naturalis: provenit enim ex claritate spirituali animae, quae quidem non corrumpit proportionem oculi ad vim animae, sed magis confortat. Unde hoc quod dicit Hieronymus, quod Deus non posset in hac vita tam clarum quid facere, intelligendum est ideo dictum esse, quia claritas hujus vitae, scilicet naturalis, non est proportionabilis claritati patriae, sed alterius generis existens.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa Glossa punctata est a Magistris; unde dicendum, quod uterque illorum vere ibi apparuit; sed elias in anima et corpore, Moyses autem in anima tantum; quae apparere potuit vel per aliquod corpus assumptum, sicut Angeli apparent, vel quia est potens, maxime Deo ordinante, facere aliquam in oculis speciem, illum hominem cujus est anima, repraesentantem.

¶a2 Articulus 2: Utrum claritas illa fuerit gloriosa.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod claritas illa non fuit gloriosa. Matth. 17 super illud: transfiguratus est etc. Glossa bedae dicit: in corpore mortali ostendit non immortalitatem, sed claritatem similem futurae immortalitati. Sed claritas gloriosa est claritas immortalitatis. Ergo illa claritas non fuit gloriosa.

AG2

Praeterea, idem non potest esse subjectum poenalitatis et gloriae. Sed corpus Christi erat subjectum poenalitibus. Ergo non poterat in eo esse claritas gloriosa.

AG3

Si dicatur, quod claritas illa redundabat ex gloria animae; contra, 2 corinth. 3, tanta erat claritas in facie Moysi, quod non poterat inspicere nisi velaretur; et Matth. 1, super illud: non cognoscebat eam donec peperit, dicit Glossa: Joseph mariam facie ad faciem videre non poterat, quam spiritus sanctus repleverat. Sed maria et Moyses non habebant animam glorificatam. Ergo non est verum quod illa claritas ex glorificatione animae processit.

AG4

Praeterea, proprietas corporis gloriosi non solum est claritas, sed etiam agilitas et impassibilitas et subtilitas. Si igitur claritatem assumpsisset, quae est gloriosi corporis proprietas, debuisset etiam alias proprietates assumere.

AG5

Praeterea, claritas gloriosa non videtur ab oculo non glorificato. Sed oculi apostolorum, qui viderunt Christi claritatem, non erant glorificati.

Ergo illa claritas non fuit gloriosa.

AG6

Praeterea, claritas gloriosa non est corpori naturalis. Sed claritas illa fuit corpori Christi naturalis; quod patet per verba Hilarii superinducta, ubi dicit: si Domini corporis solum ista natura sit ut sua virtute feratur in humidis, et sistat in liquidis, et extracta transcurrat: quid per naturam humani corporis carnem ex spiritu sancto conceptam judicamus? et Glossa, Matth. 17, dicit: speciem quam habebat per naturam ostendit, non amittens carnem, quam assumpserat voluntate. Ergo claritas illa non fuit gloriosa.

AG7

Praeterea, claritas illa non solum fuit in corpore Christi, sed etiam in vestibus ejus, ut patet ex textu evangelii. Sed in vestimentis non potest esse gloriosa claritas. Ergo nec in corpore Christi tunc fuit.

SC1

Sed contra, Philip. 3, super illud: configuratum corpori claritatis, dicit Glossa: assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione.

Sed assimilabimur claritati gloriosae. Ergo tunc habuit claritatem gloriosam.

SC2

Praeterea, Matth. 17, dicit Glossa, quod apparuit in ea claritate quam habebit, peracto iudicio.

Sed tunc habebit claritatem gloriae. Ergo et in ea tunc apparuit.

SC3

Praeterea, claritas non gloriosa non ostendit gloriam resurrectionis. Sed ad hoc Christus transfiguratus est ut gloriam resurrectionis ostenderet, ut dictum est. Ergo erat claritas gloriosa.

CO

Respondeo dicendum, quod Hugo de sancto victore dicit, quod Christus assumpsit omnes proprietates seu dotes corporis glorificati adhuc corpus passibile gerens, quamvis in Christo non proprie habebant rationem dotis; sicut subtilitatem in nativitate, quando egressus est de utero virginali, claustris pudoris manentibus clausis; agilitatem autem, quando super undas maris ambulavit; claritatem autem in transfiguratione; impassibilitatem in coena, quando corpus suum ad edendum discipulis sine hoc quod divideretur dedit. Et hoc quidem non potest intelligi quantum ad ipsas qualitates sive habitus gloriosi corporis, quia contrariantur conditionibus et proprietatibus corporis passibilis.

Christus autem semper ante resurrectionem corpus passibile habuit. Nec hoc quod corpus ejus a discipulis edentibus non dividebatur, fuit propter impassibilitatem; sed quia non in propria specie comedebatur, sed in specie panis in qua fiebat fractio.

Unde cum contraria non sint simul in eodem, non poterat tunc habere qualitates corporis gloriosi; sed actus illarum proprietatum fuerunt in eo non quidem procedentes ex aliquo inhaerente, sed supernaturaliter divino miraculo, ut dicit dionysius in epistola 4 ad cajum: super hominem operatur ea quae sunt hominis: et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem.

Dicendum ergo, quod ille fulgor non fuit proveniens ex aliqua proprietate corporis gloriosi existente in corpore Christi, sed fuit miraculose et divinitus inductus in corpore Christi. Fuit tamen ille fulgor ejusdem generis cum fulgore corporum glorificatorum, non tamen ita perfectus; sicut caritas viae assimilatur caritati patriae. In Moysae autem fuit claritas similis claritati patriae sicut fides visioni, non ejusdem generis; et ideo aspectum intuituum offendeat; quod non fuit de claritate Christi. Et hujus ratio est, quia anima Christi glorificata erat, non autem anima Moysi; unde et corpori ejus poterat convenienter attribui claritas gloriosa; non autem corpori Moysi, ne prius esset gloria in corpore quam in anima.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex Glossa ista habetur, quod non fuerit habitus claritatis sicut in corporibus immortalibus, sed fuit actus splendoris similis ex divino miraculo.

RA2

Per quod patet etiam solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest esse quod claritas fuerit in corpore ex gloria animae: quia anima Christi adhuc erat passibilis ex illo respectu, quod est forma corporis: unde gloriam in corpus non transfundeat, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam actum aliarum dotium Christus ostendit, sed aliter, ut dictum est. Sed tamen secundum illa non dicitur transfiguratus: quia aliae dotes non pertinent ad aspectum, secundum quem praecipue de figura alicujus judicamus, sicut claritas, per quam aliquid in seipso videtur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc intelligitur quando corpus gloriosum non vult se ostendere.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illa claritas dicitur sibi fuisse naturalis, in quantum corpus illud ordinatum erat ad illam claritatem habendam, sicut virtutes dicuntur animae naturales; vel in quantum erat conformis claritati animae; vel ratione divinitatis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in vestibus erat splendor ex claritate corporis procedens.

EX

Sicut aliis hominibus. Similitudo attenditur in quantum aliis hominibus necessitas moriendi inest natura, non in quantum est ex peccato.

Sunt enim quatuor status hominis. Contra. Boetius assignat tres. Dicendum, quod boetius assignat status humanae naturae quantum ad conditiones corporis principaliter: quod quidem in primo statu erat animale, in secundo corruptibile, in tertio spirituale. Magister autem assignat principaliter quatuor status quantum ad conditiones animae, ut patet.

Immunitatem peccati. Non quantum ad potentiam peccandi, sed quantum ad actum. Boetius vero dicit, quod de primo statu accepit ea quae ad vitam animalem pertinent, scilicet, comedere, dormire, et huiusmodi.

|+d17.q1 Distinctio 17, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de his quae Christus cum natura humana assumpsit, hic determinat de his quae per humanam naturam fecit.

Operis autem humani voluntas principium est, sine quo opus nec meritorium nec laudabile est; et ideo dividitur haec pars in duas partes: primo determinat de voluntate Christi; secundo de merito ejus quod ex voluntate processit, 18 dist., ibi: de merito quoque Christi praetermittendum non est.

Prima in duas: primo determinat de voluntate Christi; secundo removet quaedam dubia quae ex dictis oriri possent, ibi: ceterum non parum nos movent verba Ambrosii. Prima in tres: primo ponit dubitationem de efficacia voluntatis Christi, et orationis, quae est signum voluntatis; secundo solvit, distinguendo voluntatem Christi, ibi: quocirca ambigendum non est diversas in Christo fuisse voluntates; in tertia solutionem confirmat, ostendens diversas voluntates esse in Christo, ibi: ex affectu ergo humano, quem de virgine traxit, volebat non mori.

Ceterum non parum nos movent verba Ambrosii.

Hic removet quaedam quae possent esse ex dictis dubia: et primo removet dubium quod oritur ex dictis Ambrosii; secundo dubium quod oritur ex dictis Hilarii, ibi: illud etiam non est ignorandum quod Hilarius asserere videtur Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit: transfer a me calicem hunc.

Hic quaeruntur quatuor: 1 de pluralitate voluntatum Christi; 2 de conformitate vel contrarietate earum ad invicem; 3 de oratione, quae voluntatem exprimit; 4 de dubitatione quam ponit Ambrosius in Christo quantum ad aliquam voluntatem Christi.

|a1 Articulus 1: Utrum in Christo fuerit voluntas alia quam divina.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit nisi una voluntas, scilicet divina.

Velle enim, cum sit agere, personae est. Sed in Christo est tantum una persona, scilicet divina.

Ergo et tantum una voluntas, scilicet divina.

AG2

Praeterea, voluntatis est ducere, et non duci.

Sed in Christo affectus humanus divina voluntate ducebatur, quae eo sicut ministro utebatur, ut dicit Damascenus.

Ergo affectus humanus non debet dici voluntas in Christo.

AG3

Praeterea, quanto aliquis homo est magis sanctus, tanto sua voluntas magis unitur divinae: quia qui adhaeret Deo, unus spiritus est. 1 Cor., 6, 17. Sed Christus homo fuit sanctissimus. Ergo voluntas sua humana fuit perfecte una cum voluntate divina.

SC1

Sed contra, Christus assumpsit naturam nostram ut eam curaret: quia quod inassumptibile est, incurabile est, ut dicit Damascenus.

Sed voluntas nostra, per quam peccatum intraverat, maxime curatione indigebat. Ergo ipsam assumpsit; ergo est in Christo aliqua voluntas praeter voluntatem divinam.

SC2

Praeterea, sicut se habet unitas voluntatis ad unitatem naturae, ita se habet pluralitas ad pluralitatem.

Sed in tribus personis est una voluntas, quia est una natura. Ergo et in Christo sunt plures voluntates, quia sunt plures naturae, quamvis sit una persona.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod voluntas consequitur naturam humanam: quod quidem Damascenus in 3 Lib., probat quinque rationibus. Primo, quia quaelibet natura habet motum proprium: motus autem rationalis naturae proprius est ut libere in aliquid tendat, quod voluntatis est. Secundo, quia nullus addiscit velle, sicut nec alia naturalia.

Tertio, quia natura in homine non ducit sicut in aliis, sed ducitur; unde oportet homini libertatem inesse in suo motu: et hoc est voluntatis. Quarto, quia homo secundum suam naturam ad imaginem Dei factus est: consistit autem imago in memoria, intelligentia, et voluntate. Quinto, quia invenitur in omnibus habentibus naturam; unde Christus cum naturam nostram integram assumpsit (alias non esset verus homo), constat quod voluntatem assumpsit; et ita in Christo est voluntas humana et divina: non quidem componentes unam voluntatem, sicut eutyches dixit, quia tunc neutra esset in eo; sed utraque distincta manens in ipso; et sic in Christo sunt duae voluntates.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis velle sit personae, tamen hoc est per potentiam naturalem, quae est principium illius actus: et ideo, quia in Christo sunt duae naturae, sunt duae voluntates; tamen est unus volens propter unitatem personae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas divina non ducit affectum humanum cogendo ipsum, sed dirigendo; et hoc non excludit rationem voluntatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur tribus modis. Aliquando ipsa potentia volendi; aliquando ipse actus volendi; aliquando autem ipsum volitum; et quantum ad hoc unitur voluntas sancti hominis voluntati Dei, non autem quantum ad duo prima.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod in Christo non sit aliqua voluntas humana praeter voluntatem rationis.

Quia, sicut dicit Damascenus in 3 Lib., voluntas naturam sequitur. Sed in Christo sunt tantum duae naturae. Ergo et tantum duae voluntates.

Ergo non est tertia praeter voluntatem divinam et rationis.

AG2

Praeterea, sicut ratio est alia virtus apprehensiva a sensitiva apprehensione, ita sensus interior a sensu exteriori. Sed non est alia voluntas consequens apprehensionem sensus exterioris ab ea quae consequitur apprehensionem sensus interioris.

Ergo non oportet ponere aliam voluntatem quae consequatur apprehensionem rationis, et sensitivae partis.

AG3

Praeterea, Philosophus dicit in 3 de anim., et Damascenus, quod voluntas solum in ratione est, in sensibilis autem desiderium et animus, idest irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas est a ratione discreta, ut patet dist. 24 2 Lib.. Ergo non est aliqua voluntas sensualitatis.

AG4

Praeterea, sensualitas significatur per serpentem, in qua est primus motus peccati. Sed in Christo non est aliquid serpentinum, nec aliquod peccatum. Ergo in ipso non est voluntas sensualitatis.

AG5

Praeterea, motus sensualitatis sunt subiti.

Sed in Christo non est aliquid subitum, quia totum ab ipso fuit praevisum. Ergo in ipso non fuit voluntas sensualitatis.

SC1

Sed contra, sensualitas est medium inter corpus et rationem. Sed positus extremis ponitur medium.

Cum igitur in Christo fuerit corpus humanum et anima rationalis, oportet quod in ipso fuerit sensualitas.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in 2 de anima: sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono, sic nutritivum in sensitivo, et sensitivum in intellectivo. Sed in Christo fuit anima intellectiva. Ergo in Christo fuit sensitiva quantum ad omnes sui partes: ergo et voluntas sensualitatis, quae est pars sensitivae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in Christo fuerunt omnia quae sunt de perfectione humanae naturae. Sicut autem de perfectione humanae naturae, in quantum homo est homo, est rationis voluntas; ita de perfectione hominis, in quantum animal, est appetitus sensibilis; et ideo oportet appetitum sensitivae partis in Christo ponere. Sed iste appetitus in aliis animalibus non habet rationem voluntatis, quia aguntur instinctu naturae potius quam

agant, ut dicit Damascenus, et ita non habent liberum motum, quem voluntas requirit. Tamen appetitus sensibilis potest in homine dici voluntas, inquantum est obediens rationi, ut dicitur in 1 ethic.; et ideo participat aliquantulum libertatem voluntatis, sicut et rectitudinem rationis, ut possit dici voluntas participative, sicut dicitur ratio per participationem. Et ita in Christo quantum ad humanam naturam dicimus duas voluntates, scilicet sensualitatis et rationis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo sunt duae naturae integrae, quarum una non est pars alterius, ex quibus immediate persona componitur; sed tamen altera naturarum, scilicet humana, dividitur in multas partiales naturas, sicut in naturam corporis et animae, in sensitivam et rationalem; et secundum hoc etiam voluntas humana dividitur in duas voluntates.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut appetitus rationis non sequitur quamlibet apprehensionem rationis, sed quando aliquid apprehenditur ut bonum, ita et appetitus sensibilis non surgit nisi quando apprehenditur ut conveniens. Hoc autem non fit per exteriorem sensum, qui apprehendit formas sensibiles; sed per aestimationem, quae apprehendit rationem convenientis et nocivi quam sensus exterior non apprehendit; et ideo in parte sensitiva non est nisi unus appetitus secundum genus; qui tamen dividitur, sicut in species, in irascibilem et concupiscibilem, quarum utraque sub sensualitate computatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas per essentiam, est in ratione per essentiam; et voluntas participative, est in ratione per participationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sensualitas dicitur serpens, et principium peccati, non quantum ad naturam potentiae, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quae in Christo non fuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in Christo aliquid accidit non praevisum a sensu interiori vel exteriori, quamvis praevisum ab eo per rationem, vel per scientiam divinam: et ideo in ipso motus sensualitatis fuit quidem subitus respectu sensus, sed non respectu rationis vel divinitatis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod in Christo sint plures voluntates rationis. Quia Damascenus in 2 Lib., distinguit duas voluntates rationis, scilicet thesin, quae est voluntas naturalis.

Et bulesin, quae est voluntas rationalis. Sed nihil eorum quae ad perfectionem humanae naturae pertinent, Christo defuit. Ergo in Christo fuit duplex rationis voluntas.

AG2

Praeterea, peccatum proprie est in voluntate.

Dicitur autem esse aliquando in superiori ratione, aliquando autem in inferiori. Ergo utrique rationi respondet sua voluntas, quas oportet in Christo ponere.

AG3

Praeterea, Philosophus in 6 ethic.

Ponit diversas potentias apprehensivas in parte intellectiva; scilicet scientificum, quod cognoscit necessaria, et ratiocinativum, sive opinativum, per quod comprehendimus contingentia operabilia a nobis. Sed apprehensionem sequitur suus appetitus.

Ergo in parte intellectiva sunt plures voluntates.

AG4

Praeterea, omnis virtus humana est in ratione, ex qua habet homo quod sit homo. Sed dicitur a Magistris quod est quaedam irascibilis et concupiscibilis humana. Ergo oportet eas ponere in ratione. Sed haec pertinent ad voluntatem. Ergo in ratione sunt plures voluntates.

AG5

Praeterea, in parte intellectiva est liberum arbitrium, quod est electivum eorum quae sunt ad finem, et voluntas, quae est finis, ut dicitur in 3 ethic.. Neutrum autem horum defuit Christo. Ergo idem quod prius.

AG6

Praeterea, Hugo de sancto victore ponit in Christo praeter voluntatem sensualitatis et rationis, et divinam, voluntatem pietatis. Pietas autem in ratione est. Ergo videtur quod sint plures voluntates in ratione.

SC1

Sed contra est quod Philosophus in 3 de anima voluntatem rationis non distinguit, sicut distinguit appetitum partis sensitivae.

SC2

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia assimilatur universo. Sed in universo est tantum unus primus motor. Ergo et in homine. Sed primus motor est voluntas rationis quae movet omnes alias vires secundum Anselmum.

Ergo oportet ponere unam tantum voluntatem rationis in Christo, et in omnibus aliis hominibus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod distinctio potentiarum attenditur secundum diversas rationes: objectum autem voluntatis est bonum secundum rationem boni; unde cum ista ratio sit communis omnibus, non potest esse quod appetitus rationis secundum diversas potentias distinguatur; et ideo in Christo et in aliis hominibus est tantum una potentia voluntatis. Possunt autem esse diversi respectus illius voluntatis, secundum quos invenitur aliquando distingui voluntas rationis.

Magister autem attendens ad naturam potentiae, voluntatem rationis in Christo non distinguit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod thesis secundum Damascenum est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo consideratam; bulesis autem est appetitus rationalis, qui movetur in aliquid bonum ex ordine alterius: et haec duo a Magistro aliis nominibus dicuntur voluntas ut natura, et voluntas ut ratio: secundum quae tamen non diversificatur potentia voluntatis: quia diversitas ista est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione, vel cum collatione. Conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis. Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione. Tamen utraque istarum in Christo fuit, scilicet voluntas ut natura, quae est thesis et voluntas ut ratio, quae est bulesis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse in ratione, non quia in ipsa completur, sed in voluntate consequente rationem. Ratio autem superior et inferior non sunt diversae potentiae: quia non distinguuntur secundum rationem objecti, ut in 2, dist. 24, quaest. 2, art. 2, dictum est; sed illa distinctio est rationis secundum ordinem ad habitus diversos, secundum quod ex diversis mediis ad idem procedit, scilicet rationibus temporalibus et aeternis. Medium autem ex quo proceditur ad aliquid, pertinet ad rationem, non ad voluntatem: unde quamvis in ratione faciat aliquam diversitatem vel distinctionem, saltem per officia, in voluntate nullam distinctionem causat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod objectum intellectus est verum, cujus differentiae sunt necessarium et contingens; non autem sunt differentiae boni in quantum hujusmodi, quod est objectum appetitus: et ideo necessarium et contingens magis possunt diversificare intellectum quam voluntatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod objectum appetitus sensibilis non est bonum simpliciter, sed est bonum particulare: et quia aliam rationem particularis boni habet delectabile et arduum; ideo penes has duas rationes boni dividitur appetitus sensibilis, et non rationalis, qui habet pro objecto bonum simpliciter; unde irascibilis et concupiscibilis, non sunt humanae per essentiam, sed per participationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas quae est finis, et liberum arbitrium, non sunt diversae potentiae, sicut in 2 Lib., dist. 24, quaest. 1, art. 3, dictum est; sed differunt bulesis et thesis, quia ad liberum arbitrium pertinet eligere aliquid in ordine ad finem, voluntas autem est de fine absolute.

Ex his quae dicta sunt, potest videri quomodo voluntas in Christo distinguatur. Voluntas enim aliqua, vel attribuitur sibi ratione personae suae, vel ratione membrorum, quorum personam in se transfert. Si autem ratione personae suae, aut secundum divinam naturam, aut secundum humanam.

Si secundum humanam, aut sensualitatis aut rationis.

Si rationis, aut secundum absolutam, aut secundum collativam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod voluntas pietatis est voluntas ut natura, in quantum refugit ea quae sunt nociva sibi, vel aliis, non considerato ordine rerum ad finem.

¶a2 Articulus 2: Utrum voluntas humana in Christo divinae voluntati semper conformis fuerit in volito.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana in Christo semper divinae voluntati conformabatur in volito. Quanto enim est major conformitas humanae ad divinam, tanto est major rectitudo voluntatis, quae in hoc consistit, sicut patet per Glossam super illud psalm. 32: rectos decet collaudatio. Sed Christus habuit rectissimam voluntatem. Ergo conformabatur divinae voluntati etiam quantum ad volita.

AG2

Praeterea, voluntas beatorum conformatur Deo quantum ad volita: quia omnia habent quae volunt. Sed Christus fuit verus comprehensor. Ergo quantum ad volitum divinae voluntati ejus voluntas conformis erat.

AG3

Praeterea, ex hoc licet nobis aliud velle quam Deus vult, quia nescimus quid Deus velit in aliquibus. Sed Christus sciebat in omnibus quid Deus vellet. Ergo quantum ad omnia volita voluntatem humanam divinae conformabat.

SC1

Sed contra, Christus flevit de destructione hierusalem.

Ergo volebat eam non destrui. Sed Deus volebat eam destrui. Ergo voluit aliquid quod Deus non voluit.

SC2

Praeterea, ipse dixit Luc. 22, 42: non mea voluntas, sed tua fiat. Ergo volebat secundum voluntatem humanam aliquid quod non volebat secundum divinam.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum voluntas sequatur rationem, processus voluntatis proportionatur processui rationis.

Ratio autem habet aliquod principium per se notum, ad quod resolvendo, reducit illud cujus cognitionem quaerit: et quando ad illud reducere potuerit, habet certitudinem de re, et sententiat quod ita est; sed antequam ad illud principium reducere possit, movetur aliquibus verisimilitudinibus: et si quidem rationibus illis detineatur tamquam certis, decipitur et errat; si autem illis non detineatur, tunc habet opinionem unius partis cum formidine alterius.

Finis autem, ut dicit Philosophus, 7 ethic., se habet in voluntariis sicut principium in speculativis: unde quando voluntas reducit aliquid consiliabile in finem in quo totaliter quiescit, sententialiter acceptat illud; si autem reducat in finem in quo non totaliter quiescit, trepidat inter utrumque. Sed si consideretur hoc quod est ad finem sine ordine ad finem, movetur voluntas in ipsum secundum bonitatem vel malitiam, quam in eo absolute inveniet. Sed quia voluntas non sistit in motu quem habet circa huiusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem; ideo non sententiat finaliter secundum praedictum motum suum de illo, quousque finem in quem illud ordinat, non consideret: unde voluntas non simpliciter vult illud; sed vellet, si nil inveniretur repugnans. Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum est, absolute: unde si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tamquam finis; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem; sed eorum quae ordinantur ad finem, habet voluntas ut ratio ultimum iudicium et perfectum.

His visis, potest patere, qualiter voluntas rationis, divinae voluntati in Christo conformatur in volito; quia voluntas ut natura nunquam in Christo movebatur in aliquid sicut in finem, nisi quod Deus vult. Et cum voluntas ut ratio nunquam moveatur in aliquid nisi ex ratione finis, patet quod etiam voluntas ut ratio conformabatur divinae voluntati in volito; sed voluntas ut natura, mota in aliquid non sicut in finem (quod quidem non eodem modo se habet in bonitate et malitia secundum se consideratum, et in ordine ad finem), non conformabatur divinae voluntati in volito: quia Christus volebat non pati, Deus autem volebat eum mori; mors autem secundum se mala erat, sed relata ad finem, bona. Hoc autem, ut dictum est, non est perfecte velle aliquid, sed sub conditione: unde a Magistris velleitas appellatur. Patet igitur quod secundum voluntatem rationis conformabatur divinae voluntati in volito quantum ad omne quod perfecte et absolute volebat, non autem quantum ad id quod volebat imperfecte. Similiter etiam nec voluntas sensualitatis conformabatur divinae voluntati in volito in his quae erant nociva naturae: quia sensualitatis non est ordinare ad finem, ex quo illa habebant quod essent bona, et Deo accepta: tamen sensualitatis voluntas et rationis conformabatur divinae voluntati in actu volendi, quamvis non in volito; quia quamvis Deus non vellet hoc quod sensualitas vel voluntas ut natura volebat in Christo, volebat tamen illum actum utriusque, in quantum, secundum Damascenum, permittebat unicuique partium animae pati et agere quod sibi erat naturale et proprium, quantum expediebat ad finem redemptionis, et ostensionem veritatis naturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod conformitas quae est in volitione, non facit rectitudinem voluntatis: quia aliquis potest peccando velle illud volitum quod vult Deus, et meretur in hoc quod illud non vult, ut in fine 1 Lib., distinct. 48, dictum est. Sed rectitudo voluntatis causatur ex conformitate in modo volendi, ut scilicet velit ex caritate sicut Deus; et iterum in causa finali, ut propter idem velit; et iterum in causa efficiente, ut scilicet Deus velit ipsum velle, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in beatis, qui sunt solum comprehensores, quando erunt dotati impassibilitate, nihil eis quantum ad sensitivam partem laesivum occurret: et ideo non erit aliquid in quo eorum sensualitas a divina voluntate discordet.

Secus autem fuit in Christo, qui simul beatus et passibilis fuit. Et similiter nec voluntas ut natura, quantum ad ea quae ad ipsos pertinent, quia ab omni malo liberati erunt. Sed mala damnatorum vellent imperfecte modo praedicto, scilicet voluntate conditionata, non esse; in quo etiam, quamvis non conformentur quantum ad volitum divinae voluntati consequenti, conformantur tamen divinae voluntati antecedenti, quae vult omnes homines salvos fieri: et quantum ad hoc est similitudo inter voluntatem hominis Christi et voluntatem beatorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis Christus sciret quid Deus vellet in quolibet, non tamen qualibet sua VI apprehendebat divinam voluntatem, nec rationem quare Deus id vellet secundum ordinem ad finem aliquem: et ideo non oportebat quod quaelibet vis ejus conformaretur divinae voluntati in volito.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod voluntas sensualitatis sit contraria voluntati rationis in Christo. Sicut enim dicit Augustinus in Lib. De Trinit., voluntatum contrarietas est ex contrarietate volitorum, non ex contrarietate naturarum, ut Manichaei dicunt.

Sed volita sensualitatis et rationis in Christo fuerunt contraria: quia sensualitas refutabat mortem, quam ratio eligebat. Ergo contrariabatur voluntas sensualitatis voluntati rationis in Christo.

AG2

Praeterea, sicut dicit Damascenus, in Christo unicuique potentiae permittebatur agere quod erat sibi proprium et naturale. Sed naturale est appetitui sensualitatis ut appetat hoc quod est delectabile secundum sensum.

Ergo hoc appetebat in Christo. Sed ex hoc est pugna sensualitatis contra rationem in nobis quod sensualitas appetit delectabilia secundum sensum.

Ergo in Christo hujusmodi pugna fuit.

AG3

Praeterea, quicumque affligitur in hoc in quo alius delectatur, habet contrariam voluntatem illi. Sed voluntas rationis Christi delectabatur in jejunio, sicut in opere virtutis, in quo sensualitas affligebatur, quia esuriit, ut dicitur Matth. 4. Ergo sensualitas rationi contrariabatur in Christo.

SC1

Sed contra, in rebellione sensualitatis ad rationem consistit primus motus, qui est peccatum veniale.

Sed in Christo non fuit aliquod peccatum.

Ergo non fuit in Christo contrarietas sensualitatis ad rationem.

SC2

Praeterea, Augustinus super Gen., dicit: omne animal fuit in arca Noe, quia omnes motus fuerunt peccati in Christo. Sed hoc non contingit in illis in quibus est pugna sensualitatis contra rationem.

Ergo in Christo talis pugna non fuit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod pugna sive contrarietas sensualitatis ad rationem, causatur in nobis ex tribus. Primo ex diversitate volitorum; secundo, quia sensualitas in suum volitum effrenate et sine regimine rationis fertur; tertio ex hoc quod sensualitas effrenata tendens in suum volitum, retardat motum rationis, et impedit vel in toto vel in parte: et haec duo ultima in Christo non fuerunt, quia nunquam motus sensualitatis in aliquid ferebatur nisi praeordinaretur a ratione: et sic quamvis voluntas rationis non vellet illud volitum in quod sensualitas tendebat, volebat tamen quod sensualitas in id tenderet, sicut dictum est de voluntate divina et humana.

Similiter nec motus sensualitatis impediēbat motum rationis, quia non erat violenta refusio in Christo de potentia in potentiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contraria nata sunt fieri circa idem: unde quamvis motus sensualitatis et rationis in contraria tendant, non tamen sunt contrarii, nisi quatenus ex sensualitate redundat in rationem aliquod impedimentum, vel quantum ad actum quo regit alias potentias, et hoc est quando effrenate sensualitas in suum objectum fertur; vel quantum ad proprium actum rationis, et hoc est quando sensualitas extinguit vel retardat motum rationis: quae duo in Christo non fuerunt, sicut in nobis sunt; et ideo nulla fuit in Christo pugna vel contrarietas sensualitatis ad rationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod naturale est sensualitati humanae quod feratur in delectabile sensus secundum regimen rationis; sed quod immoderate feratur, hoc facit corruptio fomitis; et hinc est peccatum veniale in sensualitate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa ratio probat diversitatem volitorum tantum.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod voluntas rationis erat sibi contraria. Medium enim communicat cum utroque extremorum. Sed voluntas rationis media erat in Christo inter voluntatem divinam et sensualitatem.

Ergo conformabatur utrique. Sed sensualitas volebat contrarium ejus quod Deus volebat.

Ergo voluntas rationis volebat contraria.

AG2

Praeterea, voluntas ut natura vult illud quod est ad conservationem naturae. Sed voluntas ut ratio in Christo volebat mortem, et alia hujusmodi quae ad corruptionem naturae pertinent. Ergo in voluntate rationis erat contrarietas in Christo.

AG3

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem simul. Sed voluntas rationis est tantum una potentia, ut dictum est, art. Praec.. Ergo non potest esse in ea aliqua contrarietas.

AG4

Praeterea, voluntas sequitur apprehensionem rationis.

Sed in ratione Christi non fuit aliqua contrarietas, sed fuit determinata ad unum. Ergo nec in voluntate.

AG5

Praeterea, sicut dicit Augustinus in Lib. Confess., contrarietas voluntatis causatur ex imperfectione voluntatis: quia voluntas non est perfecta neque istius neque illius. Sed in Christo non fuit voluntas imperfecta. Ergo voluntas rationis non contrariabatur sibi.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum voluntatem rationis, Christus diversa volebat, non tamen uno modo, sed alterum absolute, alterum autem sub conditione, et imperfecte; et ideo non erat contrarietas in voluntate: quia contrarietas in habitu vel in actu est ex contraria ratione objecti: ratio autem secundum quam unum contrariorum volebat voluntas ut ratio, et alterum volebat ut natura, non habet contrarietatem: quod enim aliquid ex ordine ad finem bonitatem habeat, quod sine illo ordine in se malum esset, non habet aliquam repugnantiam, secundum quam, ut dictum est, in diversa ferantur voluntas ut ratio, et voluntas ut natura.

RA1

Unde patet responsio ad duas primas rationes, quae concludunt diversitatem volitorum.

RA3

Et similiter ad tertiam, quae est ad oppositum, quae concludit de contrarietate voluntatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in Christo erat ratio determinata ad unum, quantum ad ultimum iudicium, ita et voluntas erat determinata tantum ad unum, quantum ad ultimum consensum et absolutum: tamen in ratione erat apprehensio diversarum et contrariarum rationum circa eandem rem diversimode consideratam: et sic etiam erat de motu voluntatis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur quando voluntas tendit in duo quantum ad ultimum et absolutum consensum, quod in Christo non fuit.

¶a3 Articulus 3: Utrum Christo fuerit conveniens orare.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod orare non fuerit competens Christo. Quia, sicut dicit Damascenus, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed ascendere in Deum, cum sit distantis a Deo, non competit intellectui Christi, qui semper Deo conjunctus erat.

Ergo Christo non competit orare.

AG2

Praeterea, nullus petit aliquid a seipso. Sed, sicut Damascenus dicit, oratio est petitio decentium a Deo. Cum ergo Christus sit Deus, et non sit alius Deus praeter eum, orare non pertinet ad ipsum.

AG3

Praeterea, oratio est expressio voluntatis, quia est de eo quod quis absolute vult; alias est fictio. Sed Christus quidquid absolute volebat, hoc sciebat Deum velle. Ergo non oportebat quod de hoc ipso rogaret.

SC1

Sed contra, ejus qui non potest omnia de se est orare. Sed Christus, secundum quod homo, omnia non poterat, ut supra, dist. 14, quaest. 1, art. 4, dictum est. Ergo ejus, secundum quod homo, est orare.

SC2

Praeterea, officium pontificis est preces ad Deum fundere. Sed Christus est pontifex, ut dicitur Hebr. 2. Ergo ejus est orare.

CO

Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod Christo, secundum quod Deus, non competit orare nec obedire, nec aliquid quod minorationem sonat, aut quod ad diversitatem voluntatis pertinet: sed secundum quod homo, competit sibi orare propter tria, ut dicit Damascenus.

Primo propter veritatem humanae naturae insinuandam, secundum quam minor est patre, et obediens ei, et orans ipsum. Secundo ad exemplum orandi nobis praebendum: quia omnis ejus actio, nostra est instructio; cum sit

nobis datus quasi exemplum virtutis. Tertio ad ostendendum quod a Deo venerat, et sibi contrarius non erat, dum eum orando principium recognoscebat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ascendere est proprie tendere in aliquid quod supra ipsum erat.

Intellectus autem Christi non tendit in aliquid quod supra ipsum esset quantum ad contemplationem, quia quidquid de Deo unquam contemplatus est, hoc contemplatus est a primo instanti conceptionis; et secundum hoc dicit Damascenus, quod intellectus Christi ascensione quae est in Deum non indigebat: sed tamen potentia divina, quam orando implorabat, supra ipsum erat; et sic ascendens in Deum orabat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in aliis hominibus est una intellectualis voluntas cujus est orare, quae habet etiam imperium super alias vires in ipsis existentes; et ideo ejus non est orare, sed imperare respectu eorum quae per ipsos fieri possunt.

Sed non omnia quae erant in Christo, erant subjecta rationi, et voluntati rationis, sed aliquid supra ipsam, scilicet deitas: unde sicut in aliis hominibus ratio et voluntas imperant aliis viribus; ita in Christo orabant deitatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid oravit Christus quod absolute fieri rationis voluntate volebat, quamvis non omnia, ut dicitur: et quamvis sciret hoc esse in Dei voluntate, nihilominus orabat quia sciebat Deum velle hoc impleri per suam orationem; sicut etiam Deus vult aliquem salvare orationibus alicujus sancti; unde non est superfluum quod ille sanctus pro eo orat.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit ejus orare pro se, sed tantum pro aliis: officium enim sacerdotis est eodem modo orare et hostias offerre. Sed Christus obtulit hostiam non pro se, sed pro aliis, ut dicitur Hebr. 7. Ergo nec pro se oravit.

AG2

Praeterea, in quolibet genere moventium est devenire ad primum movens quod non movetur secundum illum motum, sicut alterantia reducuntur ad primum alterans non alteratum. Sed Christus est primus inter orantes. Ergo ipse est orans, et pro eo non oratur.

AG3

Praeterea, nullus sapiens orat contrarium ejus quod vult. Sed in Christo nihil accidebat nisi quod ipse volebat. Ergo ipse non pro se oravit.

SC1

Sed contra, oratio fit non tantum contra infirmitatem culpae, sed etiam contra infirmitatem poenae.

Sed Christus circumdatus erat infirmitate poenae, quamvis non infirmitate culpae. Ergo pro se orare poterat.

SC2

Praeterea, per orationem aliquis sibi meretur.

Sed Christus sibi meruit claritatem corporis. Ergo Christus pro se orare potuit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio semper est ad supplendum aliquem defectum.

Christus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona spiritualia, quia beatus erat; patiebatur autem defectum, in quantum passibilis erat in anima et in corpore: unde omnis oratio Christi quae erat pro bonis spiritualibus, non erat pro se, sed pro aliis; sicut illud: ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus, Joan. 17: sed oratio quae erat pro his quae pertinent ad corpus, etiam erat ipsi pro seipso, sicut patet per illud Psal. 40, 11: resuscita me, et retribuam eis; quae quidem oratio, etsi sit pro se, idest ut ipse resuscitaretur; tamen est pro aliis, in quantum ad aliorum salutem tendit: quia resurrexit propter justificationem nostram, Rom. 4, 25, et instructionem, quia ejus exemplo ab ipso Deo petere debemus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod oratio effunditur pro quolibet defectu amovendo; sed hostia praecipue contra peccatum offertur, ut per eam Deus placatus, aliquid concedat. Christus autem quamvis aliquem defectum poenae habuerit; non tamen habuit defectum culpae; et ideo pro se oravit, non autem pro se hostiam obtulit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod orans pro quo non oratur, est ipse Christus, secundum quod beatus, non autem secundum ea quae ad statum viatoris pertinent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in Christo non erat aliquid quod voluntate rationis absolute et simpliciter non vellet tunc esse in se; erat tamen in ipso passibilitas, quam volebat, peracto redemptionis opere, per gloriam resurrectionis a se remove; et erat in eo aliquid, scilicet passio imminens, quam volebat etiam tunc non inesse voluntate sensualitatis, et rationis ut naturae.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod oratio qua pro se oravit, fuit actus sensualitatis. Ejus enim est orare, cujus est velle. Sed non mori in Christo absolute non volebat nisi sensualitas. Ergo oratio qua mortem petebat a se excludi, erat actus sensualitatis.

AG2

Praeterea, Magister dicit in littera, quod ex affectu humano quem ex virgine contraxit calicem transire orabat. Sed affectum rationis non traxit ex virgine: quia anima rationalis fit per creationem, et non ex traduce. Ergo hoc oravit per affectum sensualitatis.

AG3

Praeterea, catuli leonum quaerunt a Deo escam sibi, et pulli corvorum invocant eum, ut dicitur in psalm. 103 et 146. Sed in eis non est nisi affectus sensualitatis. Ergo et Christus orare potuit per sensualitatem tantum.

SC1

Sed contra, ejus est orare, cujus est Deum cognoscere.

Hoc autem est tantum rationis. Ergo rationis est tantum orare in Christo.

SC2

Praeterea, oratio ad vitam contemplativam pertinet.

Sed vita contemplativa non habet aliquam communitatem cum sensualitate. Ergo oratio Christi non fuit actus sensualitatis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod actus sensualitatis dicitur dupliciter. Uno modo sensualitatis sicut principii elicentis actum: et sic oratio non potest esse actus sensualitatis in Christo, ut probant rationes secundo inductae. Alio modo dicitur sensualitatis ut objecti, idest de eo quod sensualitas volebat: et sic erat aliqua ejus oratio sensualitatis: quia ratio orans, erat quasi advocatus sensualitatis, proponens Deo appetitum sensualitatis. Hoc autem non faciebat quasi ratio vellet hoc quod pro sensualitate petebat; sed ut doceret omnem hominis voluntatem Deo subdendam esse, et in omnibus necessitatibus ad eum recurrendum; unde subdit: non mea voluntas, sed tua fiat; Luc. 22, 42.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis orat propter suam utilitatem, ratio non petit nisi hoc quod vult; et ideo tunc cujus est orare ejus est velle. Sed Christus hoc non petebat propter suam utilitatem, ut scilicet ipse effectum hujus petitionis consequeretur, sed propter utilitatem aliorum, ut dictum est; et ideo ratio non petebat hoc, secundum quod ipsa volebat, sed secundum quod sensualitas appetebat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex sensualitate oravit, quamvis sensualitas non oraret: quia appetitus sensualitatis erat causa quare orationem proponebat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quaerere et invocare non designat orationem proprie dictam, sed ordinationem quae est in his, sicut et in omnibus aliis creaturis, ad recipiendum a Deo ea quae ad conservationem sui pertinent.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod non omnis Christi oratio fuit exaudita, per id quod dicitur in psalm. 21, 3: clamabo per diem, et non exaudies, quod Glossa exponit de Christo.

AG2

Praeterea, oravit ut discipuli servarentur a malo, ut patet joan. 17, et omnes qui credituri erant per verbum eorum in ipsum. Hoc autem non fuit impletum nec quantum ad ipsos apostolos, nec quantum ad alios credentes; nec de malo culpae, nec de malo poenae. Ergo non omnis Christi oratio fuit exaudita.

AG3

Praeterea, ut dicitur Lucae 23, oravit pro crucifixoribus, ut peccatum eis non imputaretur, sed ut parceretur. Sed non omnibus remissum fuit illud peccatum: quia non omnes conversi sunt ad fidem, sine qua non est peccatorum remissio. Ergo sua oratio non fuit exaudita.

AG4

Praeterea, oravit ut calix ab eo transferretur, ut patet Matth. 26. Hoc autem non fuit factum.

Ergo etc..

SC1

Sed contra, Heb. 5, 7: exauditus est pro sua reverentia.

SC2

Praeterea, oratio sua non fuit minus efficax quam aliorum sanctorum. Sed aliis sanctis ipse dicit: petite et accipietis; joan. 16, 24. Ergo et ipse quod petiit accepit.

SC3

Praeterea, joan. 11, 42: ego autem sciebam quia semper me audis.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod omnis oratio quam Christus obtulit hac intentione, ut ipsam impetraret, fuit exaudita. Sed cum aliquis impetrare non intendat quod absolute non vult; haec sola oratio Christi exaudita fuit quae erat de eo quod Christus absolute voluit. Hoc autem dicitur aliquis simpliciter et absolute velle in quo ultimus ejus consensus stat. Ultimus autem consensus est secundum supremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis est supra appetitum sensus, et in appetitu rationis est supremum quod in finem tendit, vel in aliquid conjunctum fini. Et ideo hoc solum Christus absolute voluit quod secundum rationem voluit ut finem, et ut in ordine ad finem; et omnis talis sua oratio fuit exaudita.

Quod autem secundum sensualitatem voluit, absolute non voluit; et ideo ratio non hoc, orando proposuit ut impetraret. Nec tamen fuit simulatio, quia appetitum sensualitatis exprimebat ratione jam dicta: similiter quod volebat ratio ut natura, si in eo non sicut in fine quiescebat, non simpliciter volebat, ut prius dictum est; et ideo etiam haec non hoc proposuit orando ut impetraret; et propter hoc hujusmodi orationes non fuerunt exauditae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc dixit Christus in persona ecclesiae, ut dicit Glossa. Vel loquitur de oratione exprimente voluntatem sensualitatis, aut velleitatem rationis ut naturam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis ut natura, est de eo quod habet in se bonitatem, non considerato ordine ejus ad aliud; unde voluntas talis in Christo fuit de salute omnium hominum, sicut voluntas fuit in Deo; sed secundum hanc simpliciter et absolute non dicitur aliquis velle. Hanc autem voluntatem Hugo de sancto victore dicit voluntatem pietatis. Sed voluntas ut ratio, est de eo quod habet bonitatem etiam in ordine ad aliud; et secundum hanc voluntatem non volebat Christus omnes salvari, sicut nec Deus voluntate consequente; et secundum hanc dicitur aliquis simpliciter et absolute velle; et ideo oratio Christi quae fuit secundum hanc voluntatem, fuit exaudita; non autem quae fuit secundum primam; et ideo dicit Hieronymus, quod Christus exauditus est pro praedestinatis, non autem pro non praedestinatis.

RA3

Et similiter dicendum est ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in illa oratione ratio expressit motum sensualitatis, et non suum; unde illud quod orabat, non simpliciter voluit.

¶a4 Articulus 4: Utrum Christus, secundum quod homo, dubitaverit.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, dubitavit, per hoc quod dicit Ambrosius in littera, quod ut homo dubitabat.

AG2

Praeterea, quicumque nescit omnia, potest dubitare. Sed Christus secundum aliquam scientiam nescivit omnia, ut supra, distinct. 14, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo secundum illam potuit dubitare.

AG3

Praeterea, ubicumque est timor, ibi est dubitatio. Sed in Christo fuit verus timor, ut supra dictum est, dist. 15, qu. 2, art. 2. Ergo in Christo fuit dubitatio.

AG4

Si dicatur, quod dubitabat secundum sensualitatem et non secundum rationem; contra. Sensualitas sequitur apprehensionem sensitivae partis.

Sed futurum periculum, de quo erat passio, non praesciebat sensus. Ergo sensualitas de ipso non dubitabat, sed ratio.

AG5

Si dicatur, quod sensualitas dubitabat ex apprehensione rationis vel ex scientia deitatis; contra.

Christus, non praescivit magis tunc sibi futuram passionem quam a principio. Sed a principio sensualitas in ipso non trepidabat. Ergo nec tunc.

SC1

Sed contra, dubitare est ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, sicut supra dictum est.

Ergo nec dubitatio.

SC2

Praeterea, dubitatio ligat rationem ne possit procedere, sicut dicitur in 3 metaph.. Sed in Christo non fuit ratio ligata. Ergo non fuit in ipso dubitatio rationis.

SC3

Praeterea, ubi est summa securitas, ibi non est aliqua dubitatio. Sed in Christo fuit summa securitas.

Psal. 26, 3: si consistant adversum me castra, non timebit cor meum. Ergo in ipso non fuit dubitatio.

CO

Respondeo dicendum, quod dubitatio dupliciter dicitur. Primo enim et principaliter significat motum rationis super utraque parte contradictionis cum formidine determinandi. Iterum secundo translatum fuit hoc nomen ad significandum formidinem affectus in aggrediendo vel sustinendo aliquod terribile. Primo autem modo dicta dubitatio contingit ex defectu medii sufficientis ad veritatem inveniendam; et ideo contingit ex defectu scientiae; et propter hoc in Christo non fuit.

Secundo autem modo dicta contingit ex infirmitate ejus quod laesivum imminens evadendi facultatem non videt. Et quia Christus habebat infirmitatem in carne, ut supra dictum est, et laesivum mortis imminens, sensualitas trepidabat; ideo erat talis dubitatio in Christo quantum ad sensualitatem, quamvis esset summa securitas quantum ad rationem, quae auxilium divinum imminere videbat, quod sensualitas apprehendere non poterat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur quantum ad sensualitatis timorem; quem dum ostendit, videbatur hominibus dubitare etiam quantum ad rationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non omnis nescientia dubitationem causat, sed quando aliquis rationem ejus quod quaerit, et de quo contraria apparent, videre non potest; et ideo in Christo non fuit talis dubitatio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dubitatio pro ut pro timore ponitur, in Christo fuit quantum ad sensualitatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sensualitas movetur etiam ex his quae ratio apprehendit: quia formantur formae particulares in imaginatione, ex quibus sensualitas nata est moveri.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis mors a principio conceptionis esset praevisa, non tamen praevidebatur ut imminens; et ideo dubitationem non faciebat, sed solum quando jam imminebat.

RC

Alia concedimus: quia procedunt de rationis dubitatione.

EX

Anima per aurem audit; idest est principium audiendi homini per aurem.

Sicut in viris sanctis fuit. Videtur quod magis fuit in impiis, quia seipsos interficiunt suorum peccatorum pondere afflicti, ut dicitur in 9 ethic..

Dicendum, quod voluntas sensualitatis semper refugit mortem, similiter voluntas rationis ut natura; sed voluntas rationis ut ratio quandoque appetit mortem; et hoc dupliciter: vel propter amorem futurae vitae, et hoc est in sanctis; vel propter remorsum laesae conscientiae; et hoc fit in peccatoribus.

Pius mentis affectus quo vellet mori. Contra. 2 corinth. 5, 4: nolumus expoliari, sed supervestiri.

Dicendum, quod pius affectus bonorum refugit vestitum corporis quantum ad corruptionem, sed amat quantum ad naturam. Vel dicendum, quod non vult expoliari propter se, sed ut cum Christo sit; cum quo si esse posset non expoliatus, sed supervestitus, melius vellet.

Sed quia modum gessit dubitantis. Contra est quod supra dixit Augustinus, dist. 15, quia eadem ratione omnia quae de Christo dicuntur, non fuerunt vera. Dicendum, quod erat vera dubitatio quantum ad sensualitatem quae faciebat apparere dubitationem in ratione, in qua dubitatio non erat.

Intende, lector, his verbis pia diligentia. Verba Hilarii sunt exponenda secundum quod ratio pro se, non pro sensualitate proponebat: sic enim non pro se, sed pro suis orabat. Secundum autem quod pro sensualitate proponebat, sic orabat pro se, ut jam dictum est.

|+d18.q1 Distinctio 18, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de voluntate Christi, quae est principium merendi, hic determinat de merito ipsius. Dividitur autem haec pars in duas: primo determinat de merito ipsius Christi secundum quod ordinatur ad consecutionem boni; secundo secundum quod ordinatur ad remotionem mali, dist. 19, ibi: nunc igitur quaeramus, quomodo per mortem ipsius a diabolo et a peccato et a poena redempti sumus. Prima adhuc dividitur in duas: primo determinat de merito Christi, secundum quod sibi aliquid meruit; secundo de merito ipsius pro ut nobis meruit, ibi: ad quid ergo pati voluit? prima in duas: primo ostendit quid sibi meruit; secundo inquirat, utrum hoc sine merito habere potuisset, ibi: si vero quaeritur, utrum Christus etc..

Prima in duas: primo ostendit quid sibi meruit in seipso; secundo quid meruit in aliis, ibi: nec tantum gloriam impassibilitatis et immortalitatis meruit, sed etiam meruit donari sibi nomen quod est super omne nomen. Prima in duas: primo ostendit quomodo Christus sibi meruit glorificationem corporis, et impassibilitatem animae et corporis in instanti suae conceptionis; secundo ostendit quomodo hoc meruit per passionem, ibi: nec solum hoc

meruit Christus. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo movet quamdam dubitationem, ibi: utrum autem anima sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis...

De auctoritate certum nobis non est.

Ad quid igitur voluit pati et mori? hic ostendit quid nobis meruit per passionem; circa quod duo facit: primo enumerat utilitates quae nobis ex passione Christi proveniunt; secundo prosequitur unam, quae pertinet ad consecutionem boni, ibi: decreverat Deus in mysterio.

Hic quaeruntur sex: 1 utrum in Christo sit aliqua operatio praeter divinam; 2 utrum per illam potuit mereri; 3 utrum ab instanti conceptionis meruit; 4 quid sibi meruit; 5 utrum per passionem mereri potuit; 6 utrum nobis meruit apertionem januae.

¶a1 Articulus 1: Utrum in Christo sit aliqua operatio praeter divinam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sit tantum una actio. Dionysius enim actionem Christi nominat theandricam, idest deivirilem.

Hoc autem non diversas actiones, sed unam significat. Ergo in Christo est tantum una actio divinitatis et humanitatis.

AG2

Praeterea, actiones, ut dicit Philosophus, suppositorum singularium sunt.

Sed in Christo est tantum unum suppositum. Ergo tantum una actio.

AG3

Praeterea, cujus est esse, ejus est agere. Sed in Christo propter unitatem hypostasis est tantum unum esse. Ergo tantum una actio.

AG4

Praeterea, instrumenti et principalis agentis est tantum una actio. Sed, sicut dicit Damascenus, caro est instrumentum divinitatis. Ergo est una actio Christi secundum divinitatem et humanitatem.

AG5

Praeterea, ubi est idem activum, est eadem actio: quia actiones diversificantur penes terminos.

Sed in Christo est idem opus operatum divinitatis et humanitatis: sicut mundatio leprosi, quem divinitas tactu corporali mundavit, ut dicitur Matth. 8. Ergo in ipso est tantum una actio.

SC1

Sed contra, sicut se habet unitas actionis ad unitatem naturae, ita pluralitas ad pluralitatem. Sed in divinis personis propter unitatem naturae est una actio. Ergo et in persona Christi propter diversitatem naturarum est diversa actio.

SC2

Praeterea, magis distant divina natura et humana in Christo, quam diversae potentiae animae in Christo. Sed diversarum potentialium in Christo sunt diversae actiones. Ergo multo fortius duarum naturarum sunt diversae actiones.

SC3

Praeterea, actio divinae naturae est ipsa divina essentia, et est aeterna. Actio autem humanae naturae in ipso est accidens, et aliquid tempore mensuratum.

Ergo sunt duae actiones in Christo.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam negaverunt in Christo duas esse actiones; et ad hoc ponendum diversi diversis rationibus moti sunt.

Quidam enim eutychiani dicebant in Christo unam tantum naturam esse, compositam ex divina et humana; et ideo sequebatur quod etiam Christus haberet unam tantum actionem compositam.

Sed ex hoc sequitur quod sua actio non fuerit neque divina neque humana, neque nobis neque patri conformis; et ita frustratur opus redemptionis, ad quod exigitur divina actio, et humana. Unde hoc est haereticum, sicut et primum, ut dicitur dist., 5, qu. 1, art. 1.

Alii vero negaverunt duas actiones in Christo, dicentes in comparatione ad divinam, humanam operationem non esse dicendam actionem, sed potius passionem: quod refellit Damascenus.

Quia si propterea humana operatio Christi non est dicenda actio, quia divina est actio, eadem ratione quia natura divina est bona, natura humana non esset bona: non enim oportet, si divina natura excedit humanam in bonitate, quod propter hoc humana sit mala aut non bona.

Alii vero viderunt quod actio dependet a natura, quae est principium actionis, et a persona quae agit; ideo voluerunt in Christo non esse dicendam unam actionem, ne unitatem naturae ponere videantur; similiter nec esse plures, ne videantur ponere personarum pluralitatem. Sed ex hoc sequitur, ut dicit Damascenus, quod Christus non sit neque unius neque duarum naturarum, quod est absurdum.

Et dicendum propter hoc, quod simpliciter in Christo oportet concedere duas actiones: quia ad diversitatem causarum sequitur diversitas in effectibus.

Causa autem actionis est species, ut dicitur in 3 physic.: quia unumquodque agit ratione alicujus formae quam habet; et ideo ubi sunt diversae formae, sunt etiam diversae actiones; sicut ignis desiccatur et calefacit per caliditatem et siccitatem; et homo audit et videt per visum et auditum. Et similiter Christus ratione diversarum naturarum habet diversas actiones.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actionem Christi dicit dionysius deivirilem, non quia sit simpliciter una actio deitatis et humanitatis in Christo; sed quia actiones duarum naturarum quantum ad tria uniuntur. Primo quantum ad ipsum suppositum agens actionem divinam et humanam, quod est unum. Secundo quantum ad unum effectum, qui dicitur opus operatum, vel apotelesma secundum Damascenum, sicut mundatio leprosi. Tertio quantum ad hoc quod humana actio ipsius Christi participabat aliquid de perfectione divinae naturae, sicut intellectus ejus aliis eminentius intelligebat ex virtute divini intellectus sibi in persona conjuncti; quamvis divina actio in nullo infirmaretur ex consortio humanae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis agere sit suppositi, tamen forma sive natura est principium vel causa agendi in supposito, sicut et aliarum proprietatum in supposito existentium; unde sicut idem suppositum est subjectum diversarum proprietatum propter diversa ejus principia causantia illas proprietates; ita idem suppositum habet diversas actiones propter diversas formas sive naturas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unitas rei consequitur esse suum: unde eodem modo praedicatur de re ens, et unum, quod convertitur cum ente.

Non autem ex actione sua habet res unitatem: et ideo non potest esse quod sit suppositum unum, et esse ejus non sit unum; potest autem esse quod sit suppositum unum, et actio ejus non sit una.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non potest esse eadem actio numero per essentiam, principalis agentis et instrumenti, quia idem accidens non est in diversis subjectis; sed dicitur una secundum quid, in quantum scilicet instrumentum non agit nisi motum a principali agente, et agit in virtute principalis agentis: et hoc modo in ipsa actione humanitatis Christi est aliqua virtus, in quantum ipsa humanitas est instrumentum deitatis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod actionis unitas non solum dependet ex termino, sed etiam ex multis aliis causis; et ideo non oportet, si sit idem activum, quod sit eadem actio. Contingit autem quod idem activum ex diversis actionibus causatur quadrupliciter.

Uno modo quando unus agens non est sufficiens ad complendum effectum, sed multi simul; sicut multi simul trahunt navem, quam nullus per se trahere posset; et tunc omnes illi sunt quasi unus agens non simpliciter, sed unitate aggregationis; et similiter actio eorum non est una simpliciter, sed quasi una congregata ex multis. Alio modo quando unus agens potest perficere effectum, sed non simul una operatione, sed multis operationibus successivis; sicut est in generatione habituum acquiritorum; et tunc ultima complens effectum agit in virtute omnium praecedentium disponentium ad illum effectum. Et his duobus modis non fuerunt in Christo plures actiones ad unum effectum.

Tertio modo quando effectus non est unus simpliciter, sed unus subjecto, sicut vulnus adustum, et ideo actiones causantes sunt diversae simpliciter, conveniunt tamen in supposito, scilicet incisio et adustio; et a diversis formis per essentiam causantur, scilicet ab acumine ferri, et a caliditate. Quarto modo, quando duae actiones sunt diversorum agentium ordinatorum, quorum unum movet aliud, et unum est instrumentum alterius. Et hi duo ultimi modi sunt in Christo, secundum quod diversae ejus actiones ad idem opus operatum terminabantur.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus potuerit mereri.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non meruerit. Christus enim semper fuit comprehensor. Sed comprehensoris qui est in termino, non est mereri: quia meritum est via ad terminum. Ergo Christus non meruit.

AG2

Praeterea, non potest esse idem meritum et praemium, sicut nec causa et causatum. Sed actus caritatis perfectae est praemium, quia est ipsa fruitio.

Ergo cum in Christo fuerit caritas consummata, per ipsam mereri non potuit; et ita nullo modo merebatur, cum omnino meriti principium sit caritas.

AG3

Praeterea, anima Christi a principio suae conceptionis fuit beata, sicut modo est. Sed modo non meretur. Ergo nec unquam mereri potuit.

AG4

Praeterea, quicumque meretur, merendo proficit quantum ad illud quod est merendi principium: quia caritas per meritum augetur. Sed Christi caritas auferri non potuit, nec ipse in spiritualibus bonis proficere. Ergo ipse non merebatur.

AG5

Praeterea, naturalibus non meremur, propter hoc quod sunt determinata ad unum. Sed liberum arbitrium in Christo erat determinatum ad bonum.

Ergo ipse per liberum arbitrium mereri non potuit; et ita nullo modo, cum omne meritum sit ex libero arbitrio.

AG6

Praeterea, nullus meretur id quod suum est: et propter hoc apud homines filii non merentur a patribus, sed servi, quia ea quae patris sunt, hereditario jure competunt filio. Sed omnia quae patris sunt, Christi sunt, ut dicitur Matth. 12, et Joan. 16. Ergo ipse apud patrem non merebatur.

AG7

Praeterea, nullus meretur a seipso. Sed quicumque meretur, meretur aliquid a filio Dei. Cum ergo Christus sit filius Dei, ipse nullo modo mereri poterat.

SC1

Sed contra, super illud Psal. 15: conserva me Domine, quoniam speravi in te, Glossa: ecce meritum quo servari debet; et loquitur de Christo. Ergo Christus aliquid meruit.

SC2

Praeterea, omnis viator habens caritatem meretur.

Sed Christus fuit hujusmodi. Ergo.

SC3

Praeterea, ubicumque est difficultas in operatione virtutum, ibi est meritum. Sed Christus habuit difficultatem in operibus virtuosis, non quidem ex parte animae, sed ex parte corporis, quod affligebatur.

Ergo ipse merebatur.

CO

Respondeo dicendum, quod in justitia duae personae requiruntur, scilicet faciens justitiam, et patiens justitiam. Facientis autem justitiam, reddere unicuique quod suum est, actio est propria; patientis autem justitiam actio propria est facere sibi debitum quod est ei per justitiam reddendum: et hoc proprie mereri est; unde et id quod secundum justitiam redditur, merces dicitur. Sed quia justitia reddit unicuique quod ei debetur et in bonis et in malis; bona autem simpliciter sunt ea quae ad vitam aeternam pertinent, et mala simpliciter ea quae ad miseriam aeternam pertinent; inde est quod secundum theologos meritum proprie dicitur respectu horum; quamvis magis proprie respectu bonorum dicatur meritum, demeritum vero respectu malorum. Ad hoc igitur quod aliquis mereatur, tria necessaria sunt: scilicet agens qui meretur, actio per quam meretur, et merces quam meretur. Et ideo ad meritum tria requiruntur.

Primum est secundum comparisonem merentis ad mercedem, ut scilicet ille qui meretur, sit in statu acquirendi mercedem: et propter hoc illi qui sunt omnino in termino, nihil merentur, quia nihil acquirere possunt. Secundum est ex comparatione agentis ad actionem, ut scilicet sit Dominus suae actionis: alias per actionem suam non dignificatur ad aliquid habendum, nec laudatur; et ideo ea quae agunt per necessitatem naturae, vel etiam per violentiam, non merentur. Tertium est secundum comparisonem actionis ad mercedem, ut scilicet aequiparetur mercedi: non quidem secundum aequalitatem quantitatis, quia hoc requiritur in justitia commutativa, quae consistit in emptionibus et venditionibus; sed secundum aequalitatem proportionis, quae requiritur in justitia distributiva, secundum quam Deus aeterna praemia partitur. Actio autem proportionata ad vitam aeternam est actio ex caritate facta: et ideo per eam ex condigno meretur quis ea quae ad vitam aeternam pertinent: opera autem bona quae non sunt ex caritate facta, deficiunt ab ista proportione; et ideo per ea ex condigno non meretur quis vitam aeternam, sed improprie dicitur aliquis mereri, secundum quod habent aliquam similitudinem cum operatione informata a caritate.

Et si quidem sit similitudo illa in substantia actus et in intentione, ut cum aliquis existens in mortali peccato dat eleemosynam propter Deum; dicitur meritum congrui: si vero sit, similitudo in substantia actus, et non in intentione; sic dicitur meritum interpretatum, sicut cum quis dat pauperi eleemosynam propter inanem gloriam. Et haec tria in Christo reperiuntur: ipse enim quamvis quantum ad aliquid in termino perfectionis fuerit, scilicet quantum ad operationes animae, quibus erat beatus et comprehensor; tamen quantum ad aliquid defectum patiebatur eorum quae ad gloriam pertinent, inquantum scilicet erat passibilis anima et corpore, et inquantum erat corpore mortalis: et ideo secundum hoc erat viator in statu acquirendi.

Similiter et omnis actus ejus informatus erat caritate: et iterum actus sui Dominus erat per libertatem voluntatis; et ideo omni actu suo meruit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis esset comprehensor quantum ad aliquid, erat etiam viator quantum ad aliquid; et sic mereri potuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod idem non potest esse meritum et praemium respectu ejusdem et secundum idem; unde ipse motus caritatis hominis Christi, in quo consistit praemium ejus quantum ad beatitudinem animae, potest esse meritum respectu beatitudinis corporis: quod in aliis beatis non contingit, quia non sunt in statu

acquirendi secundum aliquid sui: et ideo nec sibi nec aliis merentur: quia quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc quod prius dum viverent, meruerunt ut hoc impetrarent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus est modo tantum comprehensor; tunc autem erat et viator et comprehensor: et ideo tunc mereri potuit, nunc autem non.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui meretur, non oportet quod proficiat quantum ad rationem merendi: hoc enim accidit sibi ex hoc quod radix merendi, scilicet caritas, non est in ipsius merito: sed oportet quod omnis qui meretur, proficiat quantum ad mercedem quam meretur, ut scilicet eam sibi debitam faciat vel simpliciter, vel quantum ad aliquem modum quo sibi prius debita non erat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod liberum arbitrium Christi non erat determinatum ad unum secundum numerum, sed ad unum secundum genus, scilicet ad bonum, quia in malum non potest; sed tamen hoc potest facere et non facere; et hoc non excludit libertatem arbitrii, quia posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis, ut dicit Anselmus. Et haec quidem determinatio ex perfectione liberi arbitrii contingit secundum quod per habitum gratiae et gloriae terminatur in eo ad quod est naturaliter ordinatum, scilicet in bono: quia liberum arbitrium, quamvis in nobis se habeat ad bonum et ad malum, non tamen est propter malum, sed propter bonum. Vel dicendum, quod si etiam esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum (quod non facere non potest), tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti: quia in illud non coacte, sed sponte tendit; et ita est actus sui Dominus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Christus non meretur secundum divinitatem, secundum quam habet quod omnia sunt sua; sed meretur secundum humanitatem, ex qua non habet quod omnia sunt sua.

RA7

Et per hoc patet solutio ad septimum: quia a filio Dei meremur ratione divinitatis suae, ex qua parte ipse non merebatur.

|a3 Articulus 3: Utrum Christus ab instanti suae conceptionis potuerit mereri.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non potuerit mereri in instanti suae conceptionis.

Nullus enim meretur nisi agendo. Sed prius est esse rei quam ejus agere. Ergo in primo instanti conceptionis quando Christus primo habuit esse secundum humanam naturam, non potuit mereri.

AG2

Praeterea, opus meritorium cum deliberatione est, cum sit ex electione liberi arbitrii, quae sequitur consilium. Sed deliberatio, cum sit quidam motus, requirit tempus. Ergo in primo instanti conceptionis mereri non potuit.

AG3

Praeterea, quicquid Christus habuit in primo instanti suae conceptionis, habuit ab alio, non a se. Sed meriti sui ipse causa fuit. Igitur in primo instanti conceptionis non meruit.

AG4

Praeterea, sicut meritum est per liberum arbitrium, ita et peccatum. Sed diabolus non potuit peccare in primo instanti suae creationis. Ergo nec anima Christi in primo instanti creationis suae potuit mereri. Sed primum instans conceptionis fuit primum instans creationis animae. Ergo in illo instanti mereri non potuit.

AG5

Praeterea, Christus quantum ad corpus, in pueritia erat similis aliis pueris. Sed alii pueri propter imbecillitatem organorum corporalium non habent perfectam imaginationem, nec usum liberi arbitrii. Per consequens ergo nec Christus: et ita tunc, ut videtur, mereri non potuit.

SC1

Sed contra, Christus in primo instanti suae conceptionis fuit vir. Hierem. 31, 22: novum faciet Dominus super terram: femina circumdabit virum.

Sed perfecti viri est mereri. Ergo Christus in primo instanti suae conceptionis potuit mereri.

SC2

Praeterea, perfectior est anima perfecta prima et secunda perfectione, quam perfecta solum perfectione prima. Sed Christo non accrevit aliqua spiritualis perfectio. Ergo cum operatio sit perfectio secunda, et habitus perfectio prima; quandocumque habuit habitum virtutis, habuit actum ejus.

Sed actu virtutis merebatur. Ergo Christus in instanti conceptionis merebatur.

CO

Respondeo dicendum, quod Christo debemus attribuere secundum animam, omnem perfectionem spiritualem quae sibi potest attribui; unde, cum possibile sit ipsum in primo instanti suae conceptionis actum meritorium perfecisse, dicendum est, Christum in primo instanti suae conceptionis meruisse. Quod enim aliqua res in primo instanti in quo est non possit suam actionem habere, non potest contingere nisi tribus modis. Primo ex hoc quod

deest sibi aliqua perfectio quae requiritur ad agendum; sicut catulus in primo instanti suae nativitatis non potest videre, quia non habet organum videndi completum. Alio modo propter aliquod impediens extrinsecum; sicut aqua generata in aliquo loco concluso impeditur ut non possit proprio motu moveri. Tertio ex natura operationis quae successionem habet; et tunc in primo instanti quo res est, incipit illam actionem, non tamen illa actio est in illo instanti, sed in tempore; sicut patet quod primum instans in quo ignis est ignis, quod est ultimum instans suae generationis, est primum instans motus sui sursum; sed tamen motus ejus non est in illo instanti, quia motus successivorum est. Constat autem quod in Christo non deficiebat aliqua perfectio ex parte ipsius agentis, quae est necessaria ad meritorium actum; et iterum nihil erat quod impedire posset; ipse etiam motus caritatis, quo movebatur, indivisibilis erat, non successivus; et ideo in ipso instanti conceptionis mereri potuit. Quidam autem dicunt, quod in ipso instanti conceptionis non meruit quantum ad usum virtutum; sed solum habuit meritum in radice, scilicet in habitu caritatis et aliarum virtutum ex quibus dignus fuit gloria; sed quantum ad usum virtutum non meruit in ipso instanti, sed post ipsum instans.

Et ad hoc moventur rationibus inductis in objiciendo.

Sed prima opinio magis mihi placet, et secundum eam respondendum est ad argumenta in contrarium facta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod esse est prius quam agere natura, non tempore de necessitate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod deliberatio et consilium, ut dicit Philosophus, non sunt de his quae sunt ad finem, quando non est certum quae expediant ad finem intentum. In ipsa autem intentione finis aliquis meretur; unde non exigitur deliberatio ad meritum, etiam in aliis hominibus, quantum ad appetitum finis. Et praeterea in Christo non exigebatur deliberatio etiam quantum ad ea quae sunt ad finem, quia de his certus erat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod Christus habuit in primo instanti suae conceptionis, scilicet meritum, et ab alio habuit, in quantum scilicet exigitur gratia, et a seipso habuit, in quantum meritum procedit ex libero arbitrio. Non enim semper necessarium est ut causa causatum praecedat tempore, sed quandoque sufficit quod praecedat natura.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motus voluntatis in finem bonum, est sibi naturalis; unde in primo instanti creationis suae potest habere motum in bonum finem, quia ad finem naturaliter desideratum appetendum non indigemus deliberatione; et in hoc potest esse meritum. Sed peccatum contingit ex hoc quod voluntas movetur in aliquid quod non competit fini naturaliter desiderato; unde oportet quod contingat ex falsa collatione illius ad finem: et ideo requiritur ad peccatum collatio ejus quod habet apparentem bonitatem ad id quod est per se bonum naturaliter desideratum. Unde in primo instanti creationis non potest mens peccare.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus non habebat a sensibus acceptam scientiam, sed infusam; et ita habitus scientiae perfectae poterat esse etiam cum infirmitate organorum; et iterum dictum est, quod infirmitas corporis in ipso non refundebatur in mentem, sicut nec mentis gloria corporis infirmitatem tollebat: et ideo imperfectio organorum corporalium, usum rationis non tollebat in ipso.

¶a4 Articulus 4: Utrum Christus meruit sibi immortalitatem.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus non meruerit sibi immortalitatem corporis.

Mereri enim est extranei, cui non debetur merces nisi per meritum; sicut et adoptari est extranei, cui non debetur hereditas nisi per adoptionem. Sed Christus ad bona patris, quae sunt sua, non dicitur adoptari quasi extraneus. Ergo eadem ratione nec immortalitatem, vel aliquid hujusmodi, meruit.

AG2

Praeterea, praemium est dignius merito. Sed bonus motus animae Christi quo merebatur, est dignior quolibet corporali. Ergo non merebatur immortalitatem corporis.

AG3

Praeterea, Christus non erat debitor mortis: quia non habebat peccatum, quod mortis debitores facit. Ergo cum nullus mereatur illud malum evitare cujus non est debitor, videtur quod ipse immortalitatem non meruit.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur, quod claritas corporis est praemium humiliationis. Sed immortalitas corporis ad claritatem corporis pertinet.

Ergo etiam immortalitatem meruit.

SC2

Praeterea, bona gloriae nulla creatura habet sine merito. Sed immortalitas pertinet ad gloriam.

Ergo ipsam Christus meruit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut praedictum est, meritum secundum se, est operatio ejus qui justitiam patitur, secundum quam facit suum id quod sibi reddendum est. Non autem datur aliquid alicui qui habet illud eo modo quo habet, nec aliquis facit suum quod suum est eo modo quo suum est; unde ad meritum, secundum quod theologi de ipso loquuntur, in ordine ad ea quae sunt bona simpliciter, quatuor requiruntur quantum ad id quod aliquis mereri dicitur. Primum est quod illud sit de pertinentibus ad beatitudinem. Secundum est quod illud sit non habitum quod per meritum acquiritur reddendum justitia mediante. Tertium est quod illud sit non debitum quod merendo quis sibi debitum facit. Quartum, quod id quod quis mereri dicitur, sequatur ad minus ordine naturae ad ipsum meritum: et ideo gratia quae est merendi principium, et alia naturalia quae exiguntur ad meritum, sub merito non cadunt. Haec autem quatuor in Christi immortalitate inveniuntur. Quia est de his quae pertinent ad beatitudinem corporis. Item non fuit ab eo semper habitum, quia a principio mortale corpus assumpsit. Item non fuit sibi debitum ratione naturae, quamvis esset sibi debitum ratione personae. Item immortalitas non exigitur ad merendum.

Et propter hoc immortalitatem meruit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis immortalitas, et omnia alia bona quae sunt in potestate patris, essent in potestate filii quantum ad divinam personam, non tamen ratione humanae naturae; unde nos merendo facimus nobis debitum de eo quod non erat debitum neque naturae neque personae; Christus autem fecit merendo debitum naturae de non debito naturae, quamvis esset debitum personae. Nec est simile de adoptione: quia adoptio respicit personam, sicut et filiatio; meritum autem in operatione consistit, quae variatur secundum varietatem naturae, ut prius dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis actus mentis, quo Christus merebatur, sit simpliciter melius quam immortalitas corporis; tamen illa est melior quantum ad statum, inquantum scilicet pertinet ad statum beatitudinis; actus vero mentis, secundum quod in eo consistit meritum, pertinet ad statum viatoris. Vel dicendum, quod hoc habet veritatem in praemio substantiali animae, et non in aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus quamvis non haberet necessitatem moriendi ex peccato, habebat tamen ex principiis naturalibus, ut supra, dist. 16, qu. 1, art. 2 dictum est; et ideo humanae naturae in Christo immortalitas non erat debita. Vel dicendum, quod privatio culpae quamvis auferat meritum mortis, non tamen dat immortalitatem qua impossibile est mori, qualis est immortalitas quam meruit Christus; sicut patet in Adam quantum ad primum statum, in quo non erat praedicta immortalitas.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod impassibilitatem animae Christus non meruerit. Id enim quod nobis est naturale, non meremur. Sed anima secundum suam naturam est impassibilis. Ergo impassibilitatem

AG2

Praeterea, omne quod inest alicui per accidens, ex hoc ipso quod accidens removetur, ei non inest. Sed anima patitur, sicut et movetur, per accidens, scilicet per corpus. Ergo ex hoc ipso quod separatur a corpore, fit impassibilis. Sed Christus non meruit animam a corpore separari: quia meritum mortis peccatum est, ut dicitur Rom. 6. Ergo non meruit impassibilitatem animae.

AG3

Praeterea, impassibilitas animae pertinet ad beatitudinem animae, sicut impassibilitas corporis ad beatitudinem corporis. Sed anima Christi a principio fuit beata. Ergo impassibilitatem animae

SC1

Sed contra, anima Christi post resurrectionem fuit impassibilis. Sed ante fuit passibilis. Ergo sicut gloriam resurrectionis, ita et animae impassibilitatem meruit.

SC2

Praeterea, animae damnatorum sunt passibiles, quia impassibilitatem non meruerunt. Ergo cum anima Christi non fuerit passibilis post resurrectionem, videtur quod impassibilitatem meruerit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod anima dupliciter dicitur passibilis. Uno modo secundum justitiam divinam, sicut patitur in inferno ab igne corporali; et hic est communis animae et omni spiritui creato in suis tantum naturalibus considerato. Alio modo dicitur anima passibilis secundum naturam; et hoc vel per accidens ex passione corporis, ut supra, dist. 15, qu. 2, art. 3, dictum est, quod laesio corporis ad animam pertingit quodammodo, inquantum est forma ejus; vel per operationem propriam; sive illa sit communis animae et corpori, sicut in delectationibus et tristitiis, quae sunt secundum partem sensitivam; sive sit propria ipsi animae, sicut in delectationibus et tristitiis intellectivae partis. Quia autem anima secundum suam naturam est forma corporis, formae autem est ut sit materiae proportionata; ideo in ipsa natura animae etiam sine corpore existentis,

est ut sit nata pati ad passionem corporis, quamvis non patiatu acti sine corpore quantum ad illas passiones quae naturaliter ei inesse possunt vel ex corpore vel cum corpore. Haec autem aptitudo non tollitur per id per quod natura per gratiam reformatur: quamvis enim homo reformatur quantum ad actus personales per gratiam, non tamen reformatur quantum ad naturam nisi per gloriam, quae omnes defectus naturae tollit: cujus signum est quod reformati per gratiam, in actu naturali defectum patiuntur, quia in originali peccato generant.

Unde oportet quod istam aptitudinem naturalem ab anima habitus gloriae tollat, per quem anima perficitur non solum in potentiis quantum ad actus personales, sed in quantum est natura quaedam: unde ex ipsa glorificata in corpus gloria transfunditur. Per habitum etiam gloriae excluditur et tristitia intellectivae partis, et iterum possibilitas peccandi, per quam est possibilitas ad passionem ex justitia divina. Unde constat quod impassibilitas animae ad gloriam pertinet; et quod Christus gloriam animae, in quantum est natura corporis, non habuit a principio suae conceptionis, quia corpus passibile fuit: quamvis haberet animam gloriosam quantum ad operationes quibus Deo fruebatur. Ideo sicut meruit immortalitatem corporis, ita etiam meruit impassibilitatem animae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima secundum suam naturam est impassibilis, ut pati non possit, quantum ad passiones proprie dictas de quibus loquimur, sine corpore; est tamen secundum naturam suam passibilis, id est potens pati has passiones in corpore, et per corpus. Unde haec determinatio per naturam potest determinare passibilitatem vel quantum ad potentiam, et sic falsa est propositio; vel quantum ad actum; et sic vera est, quia passibile est potens pati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis per accidens inesset animae passio, non tamen per accidens aptitudo ad patiendum simul cum corpore: et ideo quamvis ea separata a corpore, tollatur passio secundum actum, non tamen tollitur aptitudo patiendi. Unde si iterum corpori uniretur, non faceret conjunctum sibi corpus impassibile, sed in eo per accidens pateretur, sicut et prius, nisi quando glorificata est: tunc enim si corpori unitur, corpus impassibile facit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod impassibilitas animae pertinet ad beatitudinem animae, in quantum natura et forma corporis: et talem beatitudinem anima Christi non habuit a principio suae conceptionis, sed beatitudinem quae consistit in actu fruitionis.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod non meruerit exaltationem.

Quia ex hoc ipso quod humana natura assumpta fuit, exaltata est, et nomen divinitatis sibi debetur. Sed assumptionem non meruit, ut supra, dist. 4, dictum est. Ergo nec exaltationem.

AG2

Praeterea, nomen quod est super omne nomen, est nomen in quo flectitur omne genu. Sed hoc est nomen Jesus, ut dicitur Philip. 2. Cum ergo hoc nomen non meruerit, sed ante conceptionem sibi impositum fuerit; videtur quod non meruerit nomen quod est super omne nomen.

AG3

Si dicatur, quod meruit quantum ad manifestationem; contra. Hoc etiam ante manifestum erat; unde Daemones ante eum confessi fuerunt, et pueri et prophetae praedixerunt. Ergo hoc ipse

AG4

Praeterea, meritum ordinatur ad praemium.

Sed facere aliquid propter aestimationem hominum pertinet ad vanam gloriam, quae in ipso non fuit.

Ergo exaltationem quantum ad manifestationem hominum

SC1

Sed contra, Luc. 14, 2: qui se humiliat, exaltabitur.

Sed Christus se humiliavit. Ergo exaltari meruit.

SC2

Praeterea, ipse fecit se dignum tali exaltatione quae est in manifestatione ad homines per ea quae gessit. Ergo meruit ipse hanc exaltationem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in 1 ethic., in felicitate aliquid invenitur essentiale ipsius, sicut virtutes quae faciunt operationem perfectam; aliquid autem quod facit ad bene esse felicitatis, sicut divitiae, et amici, et hujusmodi. Similiter dico, quod aliqua sunt quae sunt de substantia beatitudinis, sicut dotes animae et corporis; aliquid autem quod est de bene esse ipsius, sicut manifestatio beatitudinis ad alios, in quo etiam gloria consistit, quia gloria est clara cum laude notitia: Glossa rom.

Ult.: sicut etiam Philosophus dicit, quod de bene esse ipsius felicitatis est ut felix etiam post mortem vivat in memoriis hominum. Quia ergo in Christo debuit esse completissima beatitudo, ideo non solum in seipso

beatificatus est, sed ad perfectionem suae beatitudinis etiam sua beatitudo aliis ostensa fuit: et secundum hoc dicitur exaltationem meruisse: quae quidem exaltatio in tribus consistit; scilicet in notitia cordis, secundum quod dicitur accepisse nomen super omne nomen, quia nomen de re notitiam facit: item in reverentia corporis, quantum ad genuflexionem: item in confessione oris; et hoc est quod dicit apostolus: et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei patris.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fuerit exaltatus ab initio suae conceptionis, non tamen sua exaltatio fuit tunc manifesta: et res in sacra Scriptura tunc fieri dicitur, quando innotescit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nomen super omne nomen dicitur esse vel quantum ad id a quo imponitur; et sic est nomen Jesus vel Christus, quia utrumque imponitur ex unione humanae naturae ad divinam: quia secundum hoc unctus dicitur quod Deo est unitus; et secundum hoc etiam a peccatis salvos facere potest: vel quantum ad id cui nomen imponitur; et sic hoc nomen Deus est super omne nomen, quia imponitur sibi secundum divinam naturam. Et haec omnia quamvis fuerint in eo secundum rei veritatem a principio conceptionis, non tamen erant in notitia hominum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ante resurrectionem erat quidem manifesta Christi exaltatio non omnibus, sed paucis: et quibusdam etiam non per certitudinem, sed per quamdam conjecturam, sicut Daemonibus, et aliquibus Judaeis: sed post resurrectionem suam altitudo illius toti mundo innotuit per certitudinem fidei.

RA4

Ad quartum dicendum, quod meritum non fit propter praemium, nisi ad quod ordinatur principaliter: hoc autem est illud quod est de substantia beatitudinis. Unde etiam quamvis honor civilis sit quo praemiatur virtus civilis; tamen cives propter illum honorem non operantur virtutis opera, sed propter bonum ipsius virtutis.

Articulus 4D

AG1

Uterius. Videtur quod etiam praemium substantiale animae, scilicet fruitionem divinam, ipse meruit. Majoris enim meriti majus est praemium.

Sed meritum Christi fuit majus omnium sanctorum meritis. Ergo et major fuit merces quam meruit.

Nihil autem majus cadit sub merito quam fruitio Dei, quam sancti merentur. Ergo ipse etiam meruit ipsam.

AG2

Praeterea, gloriosius est aliquid per seipsum habere quam ab alio habere omnia. Sed quod quis meretur, quodammodo habet per seipsum. Cum igitur Christus fruitionem divinam gloriosissime habuerit, videtur quod eam meruerit.

AG3

Praeterea, secundum illos qui ponunt Angelos in solis naturalibus creatos, simul in eis fuit meritum et praemium. Sed nihil prohibet Christum meruisse fruitionem divinam, nisi quia ab initio suae conceptionis eam habuit. Ergo videtur quod in ipso instanti suae conceptionis mereri potuerit ut simul in eo esset meritum et praemium.

SC1

Sed contra, nullus meretur secundum quod est comprehensor. Sed Christus quantum ad fruitionem erat comprehensor. Ergo nunquam fruitionem meruit.

SC2

Praeterea, ex hoc ipso quod intellectus ejus erat Deo conjunctus in persona, sibi debebatur fruitio. Sed unionem non meruit. Ergo nec fruitionem.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod gloria animae consistit in hoc quod anima ipsi Deo unitur per visionem et amorem; et quia posterior unio praesupponit priorem, sicut hoc quod Deus est in sanctis per gratiam, praesupponit hoc quod in omnibus est per essentiam, praesentiam, et potentiam; ideo eadem ratione unio quae est in persona, quae est ultima et completissima, praesupponit omnem aliam unionem ad Deum: unde ex hoc ipso quod anima Christi erat Deo in persona conjuncta, debebatur sibi fruitionis unio, et non per operationem aliquam ei facta debita: et ideo, quia meritum consistit in operatione quae facit nobis aliquid debitum, Christus fruitionem non meruit. Secus autem est de gloria corporis: quia de gloria corporis non consistit in unione ad Deum; unde sine ea corpus divinitati unitum esse potuit, et fuit dispensative propter opus redemptionis implendum. Et propter hoc fruitionem, in qua consistit gloria animae, Christus semper habuit, et ipsam non meruit, sicut meruit gloriam corporis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Christus sibi beatitudinem quae est in fruitione non meruit, non fuit ex insufficientia meriti, sed ex perfectione merentis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus magis habuit ex seipso quod ex unione habuit quam aliquis habeat id quod ex operatione acquirit: quia habuit illud naturaliter; et ideo etiam gloriosius habuit fruitionem quam aliquis alius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum illam opinionem, Angeli non semper habuerunt beatitudinem, nec iterum aliquid erat in eis unde eis deberetur; et ideo mereri potuerunt simul quando acceperunt gratiam, ut in 2 Lib., dist. 5, quaest. 2, art. 2, dictum est. Non est autem ita de Christo, qui semper beatus secundum animam fuit, et cui ex ipsa unione debebatur gloria.

¶a5 Articulus 5: Utrum Christus meruerit sibi per passionem.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus per passionem non meruerit sibi. Mereri enim est aliquid sibi debitum facere. Sed qui sibi semel aliquid debitum fecit, puta emendo, non ulterius emit illud. Ergo et qui meruit aliquid semel, ulterius non potest mereri illud. Sed Christus ab instanti conceptionis meruit sibi ea quae dicta sunt. Ergo per passionem nihil sibi meruit.

AG2

Praeterea, meritum facit vel de non debito debitum, vel de debito magis debitum. Sed ea quae Christus meruit, non fuerunt sibi magis debita per passionem quam ante: quia per primum meritum fuerunt sibi facta sufficienter debita. Ergo per passionem sibi Christus nihil meruit.

AG3

Praeterea, passio in corpore Christi fuit. Sed meritum non est nisi in anima. Ergo per passionem Christus nihil sibi meruit.

AG4

Praeterea, meriti principium est in nobis: quia voluntarium est cuius principium est intra, ut dicitur in 3 ethic.. Sed principium passionis non est in patiente, sed in agente. Ergo Christus per passionem non meruit.

AG5

Praeterea, omne meritum consistit in caritate.

Sed pati passiones laudabiliter, non est opus caritatis, sed patientiae, vel fortitudinis. Ergo Christus per passionem non meruit.

SC1

Sed contra est quod dicitur in littera, quod passio claritatis est meritum.

SC2

Praeterea, actibus virtutum meremur. Sed Christus est passus ex maxima caritate; joan. 15, 13: majorem hac dilectionem nemo habet. Ergo ipse per suam passionem meruit.

SC3

Praeterea, passio sua major fuit aliorum sanctorum passionibus, ut supra, distinct. 15, qu. 2, art. 3, quaestiunc. 3, dictum est. Sed alii sancti suis passionibus meruerunt. Ergo et Christus per suam passionem meruit.

CO

Respondeo dicendum, quod mereri, sicut dictum est, est facere aliquid sibi debitum.

Hoc autem contingit tribus modis. Uno modo quando aliquis facit de non debito debitum; sicut aliquis primo motu caritatis meretur vitam aeternam, faciens eam debitam sibi, quae prius ei debita non erat. Alio modo quod erat minus debitum faciendo sibi magis debitum: quod contingit in eo in quo caritas augetur. Tertio contingit, quando aliquid quod est uno modo debitum sibi, facit alio modo debitum sibi; sicut puer baptizatus, cui debetur vita aeterna ex habitu gratiae in baptismo infusae, quando usum liberi arbitrii habere incipit, facit sibi debitam eam ex actu. Primo igitur modo Christus meruit in primo instanti suae conceptionis claritatem corporis: quae quidem non erat ei debita neque ex conditione naturae in se consideratae, neque consequebatur ex necessitate unionis, sicut gloria fruitionis, ut dictum est. Secundo autem modo Christus mereri non potuit, quia caritas non est augmentata in Christo. Tertio modo meruit in omnibus actibus suis post primum instans suae conceptionis: quia fecit sibi debitum aliquibus actibus quod prius ex aliis actibus debebatur. Actus autem quo quis meretur, est ille cuius agens est Dominus, ut supra dictum est, et qui est proportionatus mercedi. Est autem homo Dominus suorum actuum per voluntatem; quam quia caritas perficit in ordine ad finem ultimum, ideo actum fini proportionatum facit, scilicet beatitudini quae proprie merces est nostrorum meritorum; et ideo omnis actus voluntarius caritate informatus, est meritorius.

Cum igitur Christus passionem suam voluntarie sustinuerit (oblatus enim est quia ipse voluit, Isai. 53), et voluntas ista caritate fuerit informata, non est dubium quod per suam passionem meruerit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod emptio est principaliter propter habendam rem quae emitur: et ideo postquam semel emptum est, ulterius non emitur: sed actio qua quis meretur non est principaliter propter praemium consequendum, sed propter bonum caritatis. Unde homo habens caritatem etiam operaretur, si nulla retributio

sequeretur; unde etiam postquam meruit aliquid operatur; et id quod sibi primo uno modo debebatur, postea alio modo sibi debetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod faciat sibi magis debitum, quia hoc est secundum intensionem caritatis, quae est radix merendi; sed facit sibi pluribus modis debitum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis passio sit in corpore, tamen voluntas acceptans passionem fuit in anima.

RA4

Ad quartum dicendum, quod passio, in quantum passio, non est meritoria, quia sic principium ejus est extra: sed est meritoria in quantum est acceptata per voluntatem: sic enim est voluntaria, et principium ejus est intra. Acceptatur autem passio a voluntate dupliciter: vel sicut voluntarium absolute, sicut in Christo, qui se voluntarie obtulit passioni, ut nostrae redemptionis opus expleretur: vel sicut voluntarium mixtum, sicut quando aliquis etsi vellet non pati, tamen magis vult sustinere passionem quam aliquid contra Deum faciat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis meritum sit in caritate sicut in radice, non tamen meremur sola caritate, sed etiam aliis virtutibus, in quantum earum actus sunt a caritate imperati.

¶a6 Articulus 6: Utrum Christus potuerit nobis mereri.

Articulus 6A

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Christus nobis mereri non potuit. Sicut enim laus requirit voluntarium, ita et meritum. Sed propter hoc quod laus requirit voluntarium in laudato, ideo unus non laudatur propter actum alterius. Ergo similiter nec unus alteri mereri potest: et sic Christus nihil nobis meruit.

AG2

Praeterea, Ezech. 18, 4, dicitur: anima quae peccaverit, ipsa morietur. Ergo eadem ratione anima quae operatur, ipsa praemiabitur; et ita videtur quod Christus nobis mereri non potuit.

AG3

Praeterea, Christus non meruit secundum quod Deus, sed secundum quod homo habens caritatem.

Sed unus habens caritatem non meretur alteri nisi ex congruo, quod non est per se loquendo meritum. Ergo etc..

SC1

Sed contra, Christus, secundum quod homo, est caput nostrum. Ergo nobis aliquid influit. Sed non nisi meritorie. Ergo Christus nobis aliquid meruit.

SC2

Praeterea, nullus pervenit ad gloriam sine merito.

Sed pueri baptizati perveniunt ad gloriam.

Ergo cum non perveniant per meritum proprium, perveniunt per meritum Christi; et ita Christus nobis aliquid meruit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicit Damascenus, caro Christi et anima erat quasi instrumentum deitatis, unde quamvis esset alia operatio Dei et hominis, tamen operatio humana habebat in se vim divinitatis sicut instrumentum agit VI principalis agentis: et propter hoc dicit Damascenus quod ea quae hominis sunt, supra hominem agebat; unde et actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina: et ideo erat potestas ei supra totam naturam, quod non poterat esse de aliqua operatione puri hominis, quia homo singularis est minus dignus quam natura communis: quia divinius est bonum gentis quam bonum unius hominis. Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius, inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat; et ita aliis mereri potuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christum mereri pro alio dicitur dupliciter. Aut ita quod ipse mereatur loco alterius, id est quod pertinet ad alium ut mereatur; et sic Christus pro aliis non meruit: quia meritum oportet quod procedat ex voluntate merentis, ut objectio procedebat. Aut ita quod ipse aliquid alteri mereatur quod sub merito illius non cadit; et sic Christus aliis meruit ea quae ipsi sibi mereri non potuerunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod membra et caput ad eandem personam pertinent; unde cum Christus fuerit caput nostrum propter divinitatem, et plenitudinem gratiae in alios redundantem, nos autem simus membra ejus; meritum suum non est extraneum a nobis, sed in nos redundat propter unitatem corporis mystici.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus ea quae sunt hominis agebat supra hominem, ut dictum est.

Articulus 6B

AG1

Ulterius. Videtur quod non meruit nobis januae apertionem. Quia enoch et elias ante Christi incarnationem in Paradisum introierunt. Ergo ante Christum janua erat aperta.

AG2

Praeterea, quicumque meretur Paradisum, meretur etiam apertionem januae Paradisi. Sed antiqui patres meruerunt Paradisum, cum haberent caritatem ita perfectam sicut et nos, et cum propter Paradisum omnia operarentur. Ergo meruerunt apertionem januae Paradisi.

AG3

Praeterea, posita causa sufficienti non requiritur aliquid aliud ad effectum. Si ergo Christus sufficienter meruit nobis apertionem januae Paradisi, videtur quod non oporteat nos aliquid propter Paradisum operari; quod est falsum. Ergo et primum.

SC1

Sed contra, ante Christum nullus in Paradisum intravit, quia sancti patres ad Limbum descendebant.

Sed postea homines in Paradisum intraverunt, sicut dicitur Luc. 23: hodie mecum eris in Paradiso.

Ergo Paradisi apertionem Christus meruit.

SC2

Praeterea, per peccatum Adae clausa est janua Paradisi, ut patet Gen. 3. Sed Christus pro peccato Adae satisfecit.

Ergo ipse apertionem januae nobis meruit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut clausio januae est obstaculum prohibens ab ingressu domus; ita per similitudinem dicitur janua Paradisi clausa, inquantum est aliquod obstaculum prohibens ab introitu Paradisi. Obstaculum autem potest esse duplex: unum ex parte personae, quod est per peccatum actuale; aliud ex parte naturae, quod est per peccatum originale.

Primum quidem obstaculum non est commune omnibus, sed tantum peccatoribus; sed secundum obstaculum est omnibus commune; et hoc quidem obstaculum auferri non potuit nisi per eum cujus operatio in totam naturam potuit, scilicet Christum: et ideo ipse nobis quantum ad hoc apertionem januae meruit, quae per peccatum primi hominis toti vitiatae naturae clausa erat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod est duplex Paradisus; scilicet caelestis, quae est ipsa visio Dei, et terrestris. Per peccatum autem primi hominis clausa fuit janua Paradisi terrestris in signum quod humanae naturae claudebatur Ostium Paradisi caelestis.

Enoch ergo et elias, quamvis Paradisum terrestrem ante passionem ingressi sint, non tamen Paradisum caelestem, de cujus janua hic loquitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod antiqui patres meruerunt introitum Paradisi quantum ad id quod personae est, sicut et nos; tamen quod removeretur impedimentum, quod erat ex parte naturae, mereri non potuerunt; et ideo semper remanebat eis janua clausa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis remotum sit impedimentum quod erat ex parte naturae, per Christum; tamen oportet quod per actum meritorium efficiatur homini Paradisus debitus quantum ad id quod est personae; et ideo oportet quod homo agat ad hoc ut Paradisum intrare mereatur.

Articulus 6C

AG1

Ulterius. Videtur quod non tantum per passionem apertionem januae nobis meruit. Caritas enim ejus in passione non fuit major quam ante.

Si ergo per passionem meruit, etiam ante meruit.

AG2

Praeterea, in baptismo caeli aperti sunt super eum. Sed baptismus passionem praecessit. Ergo ante passionem caeli apertionem nobis meruit.

AG3

Praeterea, videtur quod per ascensionem; per id quod dicitur Mich. 2, 13: ascendet pandens iter ante eos.

SC1

Sed contra, Christus satisfaciendo, nobis januam aperuit. Sed satisfecit per passionem. Ergo per passionem januae apertionem meruit.

SC2

Praeterea, clausio januae fuit decretum quod erat contrarium nobis. Sed hoc tulit Christus de medio affigens illud cruci; Coloss. 2. Ergo per passionem januae apertionem nobis meruit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod obstaculum quod januam Paradisi claudebat, ut dictum est, fuit peccatum totam naturam inficiens: et quia peccatum per satisfactionem tollitur, neque satisfactio potuit congrue aliter fieri nisi per passionem Christi, ut infra dicitur: ideo per passionem ipsius tantum aperta est nobis janua, et non per alia quae prius operatus est. Tamen per alia quae prius operatus est meruit nobis conversionem ad ipsum, in quantum meruit se nobis manifestari; per quam nos proficimus, et non ipse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod meritum satisfactionis non consistit tantum in caritate, sed requirit passionem Christi, ut infra dicitur. Per satisfactionem autem oportebat nobis januam aperiri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in baptismo aperti sunt caeli, quia baptismus est id per quod efficimur participes passionis Christi, consepulti cum ipso in mortem; Rom. 6; unde baptismus non aperit januam nisi supposita passione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ascensio non aperuit januam quantum ad id quod est essenziale in Paradiso, scilicet visionem Dei (quia etiam ante ascensionem Deum viderunt sancti educti de Limbo); sed quantum ad locum congruentem beatis.

EX

Ut amota ignea rhomphaea: quae quidem posita in Paradiso terrestri significabat impedimentum quod prohibebat ingressum Paradisi caelestis.

Sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est. Hoc probabilius est: quia etiam aliae animae sanctorum, quae nihil purgabile habent, mox post separationem a corpore impassibiles fiunt.

In qua forma crucifixus est, in ea exaltatus est; contra. Exaltatio est usque ad aequalitatem patris, quod non convenit sibi secundum humanam naturam, in qua crucifixus est. Dicendum, quod exaltatio potest dupliciter intelligi: aut quantum ad cognitionem nostram; et sic debetur personae ratione utriusque naturae: aut quantum ad rem; et sic cum exaltatio duo importet, terminum ad quem, et motum ad ipsum; terminus convenit personae, secundum quod dicitur exaltari usque ad aequalitatem patris; naturae autem assumptae, secundum quod dicitur exaltari ad potiora bona patris; motus autem convenit tantum naturae: et ideo exaltatio convenit personae ratione naturae.

Non est autem inventus inter homines aliquis qui id posset implere. Quia meritum unius puri hominis non poterat in totam naturam.

Vix unicuique sua sufficiebat virtus: quia justitiae nostrae imperfectionem habent admixtam; et ideo vix valent quantum ad personale meritum; nullo autem modo ad merendum pro tota natura.

Impleto autem Dei decreto aperire valuit. Decretum dicitur Dei praeceptum, quod Adam transgressus est, quod Christus obediendo implevit.

Vel decretum dicitur sententia mortis, quam in Adam tulit; et hoc etiam decretum Christus implevit quando mortem sustinuit. Chirographum autem dicitur memoria praevaricationis Adae, sive reatus ipsius, quod Christus pro nobis satisfaciendo delevit.

Tantum enim fuit peccatum nostrum ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei filius pro nobis mereretur. De hoc infra, dist. 20, quaere.

|+d19.q1 Distinctio 19, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de merito Christi secundum quod ordinatur ad bonum consequendum sibi et nobis, hic determinat de merito ipsius secundum quod ordinatur ad remotionem mali in nobis: ipse enim in se nec subjectus est culpae neque debitor est poenae. Dividitur autem in duas partes: in prima ostendit quomodo per passionem Christi liberamur a malis; in secunda de causa passionis Christi, dist. 20: si vero quaeritur. Prima in duas: primo ostendit quomodo per meritum passionis Christi sumus liberati a malo; secundo determinat de his quae dicuntur de Christo ratione hujus liberationis, ibi: unde ipse vere dicitur mundi redemptor. Prima in duas: primo ostendit quomodo per passionem Christi liberati sumus a malo culpae, et a potestate instigantis ad culpam, scilicet Daemonis; secundo ostendit quomodo per dictam passionem sumus liberati a malo poenae, ibi: a poena redemit. Circa primum duo facit: primo ponit intentum; secundo exequitur propositum, ibi: sed quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? circa quod duo facit: primo prosequitur modum quo per Christi passionem et mortem liberati sumus a peccato; secundo quomodo liberati sumus a potestate diaboli, ibi: a diabolo liberamur. Circa quod tria facit: primo ostendit quantum ad quid liberati sumus a potestate diaboli; secundo exponit modum liberationis, ibi: unde Augustinus causam et modum nostrae redemptionis insinuans ait; tertio quod hoc fieri non poterat nisi per Deum et hominem, ibi: factus est igitur homo mortalitatis.

Et a poena redemit. Hic ostendit quomodo sumus liberati a poena per Christi passionem; circa quod duo facit: primo ostendit a qua poena nos liberavit; secundo modum liberationis, ibi: peccata quoque nostra, idest poenam peccatorum nostrorum, dicitur in corpore suo super lignum portasse.

Unde ipse vere mediator dicitur. Hic determinat de his quae dicuntur de Christo ratione dictae liberationis: et circa hoc duo facit: primo ostendit quare dicatur redemptor; secundo quare dicatur mediator, ibi: qui solus dicitur mediator. Circa quod tria facit: primo ostendit rationem quare dicitur mediator; secundo ostendit quod ipse solus est mediator, non pater vel spiritus sanctus, ibi: sed cum peccata deleat non solus filius, sed et pater et spiritus sanctus... Quare solus filius dicitur mediator? tertio ostendit secundum quam naturam ipse sit mediator, ibi: unde et mediator dicitur secundum humanitatem.

Hic quaeruntur quinque: 1 utrum per passionem Christi simus liberati a peccato; 2 utrum per ipsum simus liberati a potestate diaboli; 3 utrum per ipsum simus liberati a poena; 4 utrum ratione illius liberationis, Christus dicendus sit redemptor; 5 utrum eadem ratione sit mediator.

¶a1 Articulus 1: Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

Christus enim non est passus secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Sed peccata delere solius est Dei, ut patet Isai. 43, quia ipsius solius est gratiam dare, per quam delentur peccata.

Ergo per passionem Christi, peccata nostra deleri non potuerunt.

AG2

Praeterea, corporale non potest agere in spirituale.

Sed passio Christi fuit quoddam corporale.

Ergo non potuit agere in animas nostras ad delenda peccata.

AG3

Praeterea, liberatio a peccato dicitur esse justificatio. Sed haec attribuitur resurrectioni: resurrexit enim propter justificationem nostram; Rom. 4. Ergo liberatio a peccato non debet attribui passioni, sed resurrectioni.

AG4

Praeterea, sicut passio Christi excitat in nobis caritatem, ita et alia beneficia Dei: quia ipse nobis temporalia et spiritualia bona tribuit. Similiter etiam sanctorum exempla nos ad caritatem excitant. Et tamen non dicitur quod per omnia beneficia Dei a peccato liberemur. Ergo neque debet dici quod per passionem liberemur a peccato quia nos ad caritatem excitat, ut dicit Magister.

AG5

Praeterea, sicut habemus fidem de passione, sic etiam habemus fidem de creatione mundi; et tamen non dicitur quod per bona creationis a peccato mundemur, quamvis fides corda purificet, ut dicitur Act. 15. Ergo videtur quod nec etiam ista ratione dicendum sit quod per passionem a peccatis liberati simus, ut dicit Magister.

SC1

Sed contra, Apoc. 1, 5: lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo. Sanguinem autem in passione fudit. Ergo per passionem a peccatis nos liberavit.

SC2

Praeterea, signum respondet signato. Sed ritus veteris legis fuit signum et figura Christi. Cum igitur in veteri lege non fuerit sine sanguinis effusione remissio, ut dicitur Hebr. 9, nec peccatorum remissio fit nisi per sanguinis Christi effusionem.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod delere peccatum dicitur dupliciter.

Uno modo formaliter, sicut albedo dicitur delere nigredinem per hoc quod advenit in subjecto; et sic gratiae est delere peccatum. Alio modo dicitur effective; et hoc contingit tripliciter, secundum tria genera causae efficientis. Dicitur enim causa efficiens, uno modo perficiens effectum, et hoc est principale agens inducens formam; et sic solus Deus peccatum delet, quia ipse solus gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens disponens materiam ad recipiendum formam: et sic dicitur peccatum delere ille, qui meretur peccati deletionem: quia ex merito efficitur aliquis dignus quasi materia disposita ad recipiendum gratiam, per quam peccata deleantur. Hoc autem contingit dupliciter: vel sufficienter, vel insufficienter. Sufficienter quidem disposita est materia, quando fit necessitas ad formam: et similiter aliquis sufficienter per meritum disponitur ad aliquid, quando illud efficitur sibi debitum; et hoc est meritum condigni; et sic nullus homo neque sibi neque alteri potest mereri gratiam vel peccati deletionem. Non sibi, quia antequam gratiam habeat, non est in statu merendi, ut patet ex dictis: aliis non, quia actio unius non potest sufficienter transire in alterum, nisi in quantum habet aliquam communitatem cum illo, quae potest esse vel per communionem in natura, vel per conjunctionem affectus. Sed prima conjunctio est essentialis, secunda autem accidentalis.

Purus autem homo non potest in naturam, quia, ut supra dictum est, dist., 18, qu. 2, art. 6, quaestiunc. 1, est inferior quam natura; et ideo non potest actio ejus in alium hominem transire secundum quod conjungitur ei in natura, sed solum quantum ad conjunctionem affectus, quae est conjunctio accidentalis; et propter hoc non potest alteri sufficienter mereri, sed ex congruo. Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri: quia potest in naturam, inquantum Deus est, et caritas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia, ut supra dictum est, dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 2. In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturae, scilicet mortis, quae pro peccato ei debebatur, exsolvit ipse peccatum non habens; ut sic non pro se mortem solvere teneretur, sed pro natura solveret; unde satisfaciendo pro tota natura, sufficienter meruit peccatorum remissionem aliis qui peccata habebant. Tertio modo dicitur agens instrumentale; et hoc modo sacramenta delent peccata, quia sunt instrumenta divinae misericordiae salvantis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae hominis erant, Christus supra hominem faciebat, secundum quod ejus actio habebat virtutem ex divino consortio, ut supra dictum est; et ideo quamvis passio ejus esset secundum quod homo, tamen per passionem peccata delevit, sicut per contactum corporalem leprosum mundavit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis passio esset in corpore, tamen erat in spiritu acceptare passionem; et ideo per passionem meruit nostrorum spirituum emundationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus est unius naturae nobiscum; unde ejus actio in nos est aliquo modo univoca, idest similitudinem habens cum effectu. Quamvis autem in justificatione peccata deleantur, tamen justificatio nominat illam mutationem de culpa in gratiam secundum terminum ad quem; peccati autem deletio secundum terminum a quo: et ideo attribuitur peccati deletio morti, quae vitam passibilem, vitae peccatrici similem in poena, a Christo ademit; justificatio autem resurrectioni, per quam nova vita in Christo inchoata est; et hoc est quod apostolus dicit, Rom. 4, 25, quod resurrexit propter justificationem nostram, et traditus est propter delicta nostra.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christus, inquantum nobis influxit per meritum, dicitur caput nostrum, ut supra, dist. 13, qu. 2, art. 1, dictum est.

Ex capite autem non recipitur influxus in membris divisis, sed in membris conjunctis capiti, quantumcumque caput ex se sufficiens sit ad influendum.

Unde quamvis meritum Christi sit sufficiens ad delendum peccata, tamen ad efficientiam deletionis requiruntur ea quae capiti conjungunt. Hujusmodi autem sunt fides et caritas. Et ideo Magister assignat fidem passionis, et caritatem quasi causas efficientiae deletionis culpa; causam tamen sufficientiae assignat in hoc quod dicit, quod mors Christi est verum sacrificium, per quod peccata delentur. Unde quamvis ex aliis divinis beneficiis et sanctorum exemplis caritas excitetur, non tamen conjungit merito sufficienti ad culpae deletionem inquantum ex eis excitatur, sed inquantum excitatur ex passione Christi.

RA5

Similiter dicendum ad quintum de fide.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non omnia peccata per Christi mortem deleta sint. Nullus enim damnatur nisi pro peccato. Sed multi post Christi passionem damnantur. Ergo non quidquid culparum erat, delevit.

AG2

Praeterea, quod semel deletum est, ulterius deleri non potest. Sed peccata praecedentium patrum deleta erant et quantum ad actualia per poenitentiam, et quantum ad originale per circumcisionem.

Ergo per passionem Christi non omnia peccata humani generis deleta sunt.

AG3

Praeterea, peccatum non potest deleri antequam fiat, quia tunc nunquam fieret. Sed multa peccata facta sunt post Christi passionem. Ergo non omnia peccata delevit.

AG4

Praeterea, poenitentia et baptismus et alia bona opera nobis indicuntur ad peccatorum remissionem.

Hoc autem non esset, si omnia peccata per mortem Christi deleta essent. Ergo videtur quod non omnia deleta fuerunt.

AG5

Praeterea, eorum quae sunt aequalia, unum non destruit alterum. Sed quantum bonum fuit passio Christi ex parte patientis, tantum malum fuit occasio ipsius ex parte occidentium: quia occidebatur Deus, qui erat infinitum bonum. Ergo videtur quod illud peccatum per Christi mortem expiari non potuit.

SC1

Sed contra, Coloss. 2, 13: vivificavit nos cum illo, donans nobis omnia delicta. Sed donare delicta est remittere peccata. Ergo per Christum omnia peccata sunt dimissa.

SC2

Praeterea, passio Christi, quantum in se est, aequaliter se habet ad omnia peccata delenda. Si ergo aliqua peccata non delevit, nulla delevit: quod est absurdum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquid in alterum effectum inducere possit, duo requiruntur: unum ex parte agentis, scilicet quod habeat virtutem sufficientem ad inducendum illum effectum; alterum ex parte recipientis, ut scilicet dispositum sit ad suscipiendum actionem. Christi autem qui nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur sufficientia ad delendum omnia peccata nostra ex duobus: scilicet ex actione, in qua meritum consistit, quae agit ut divina, eo quod est actio Dei et hominis, ut dictum est; et ex hoc habet infinitam in merendo efficaciam; et iterum ex eo quod passio abstulit, scilicet animam Deo unitam, quae etiam habebat infinitum valorem ex hoc quod est Deo unita; et ex hoc est infinita efficacia in satisfaciendo. Ex parte autem nostra requiritur ut nos praeparemus ad meriti Christi effectum in nobis suscipiendum per fidem intellectus, et caritatem affectus, et per imitationem operis, quod quidem non contingit in omnibus; et ideo quo ad sufficientiam satisfactionis et meriti, omnia peccata per Christi passionem deleta sunt, non autem quantum ad efficientiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in illis qui damnantur, est indispositio ad recipiendum effectum meriti Christi; unde ex hoc contingit quod eorum peccata non delentur, non ex insufficientia meriti passionis Christi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam in sanctis qui fuerunt ante incarnationem, habuit effectum passio Christi, in quantum fidem habebant passionis ipsius, per quam justificabantur. Quia autem passio nondum erat in rerum natura, sed in fide eorum, in quantum personali actione in Christum credebant: ideo illa justificatio qua per fidem passionis Christi justificabantur, non se extendebat nisi ad removendum personale impedimentum, non autem ad removendum impedimentum naturae: et propter hoc ipsi quidem a peccato mundabantur, sed Paradisi januam non intrabant, quia nondum erat amotum impedimentum naturae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod passio Christi quantum ad sufficientiam potest delere peccata etiam antequam fiant; sed efficientia deletionis non est nisi postquam aliquis a peccato commisso avertitur; sicut medicina sufficiens ad sanandum paratur interdum antequam aliquis infirmetur; sed non sanatur per ipsam actu, nisi postquam infirmus fuerit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod baptismus, poenitentia, et alia sacramenta exiguntur ad deletionem peccatorum, sicut instrumentaliter agentia ad deletionem culpae: unde agunt in virtute passionis dominicae, et ipsam passionis virtutem in nos quodammodo transfundunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis ille qui occidebatur, esset Deus, non tamen cognoscebant occisores ipsum esse Deum: quia si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent: 1 corinth. 2, 8; unde eorum peccatum ex ignorantia minuitur, quamvis non ex toto excusetur. Et etiam quamvis habeant aequalitatem, eorum peccatum et meritum Christi, secundum quid, scilicet quantum ad objectum actus: quia vitam corporalem, quam Christus caritative dedit, illi nequiter extinxerunt: non tamen habent aequalitatem quantum ad modum: quia multo major fuit caritas ex parte Christi animam ponentis, quam nequitia ex parte illorum qui illam animam nequiter extorserunt: et iterum bonum est efficacius quam malum, quod non nisi virtute boni agit, ut dicit dionysius.

¶a2 Articulus 2: Utrum simus liberati a diabolo per passionem Christi.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per Christi passionem non simus liberati a diabolo.

Libertas enim hominis in hoc consistit quod cogi non potest. Sed sicut nunc liberum arbitrium cogi non potest a diabolo, ita nec ante Christi passionem.

Ergo passio Christi non liberavit nos a potestate Daemonis.

AG2

Praeterea, diabolus non habuit potestatem in res ipsius job, neque in carnem ejus, nisi cum accepit eam a Deo. Sed modo etiam accepta potestate a Deo, potest homines affligere in rebus et in personis. Ergo in nullo sumus modo magis liberi ab ejus potestate quam ante.

AG3

Praeterea, ante passionem Christi, Daemon aliter non nocebat hominibus, nisi tentando quantum ad animam, et vexando quantum ad corpora.

Sed hoc etiam quotidie facit. Ergo in nullo ejus virtus est diminuta.

AG4

Praeterea, illi proprie sub diaboli servitute detinentur qui ipsi servitutem patriae impendunt.
Sed adhuc hodie sunt idolatrae multi. Ergo humanum genus non est liberatum a servitute diaboli.

AG5

Praeterea, apostolus dicit, 2 Tim. 3, 1, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes; et etiam tempore Antichristi magis praevalebit quam nunquam fecerit.
Ergo videtur quod per passionem Christi non sit virtus Daemonis extincta.

SC1

Sed contra, joan. 12, 31, instante passione dixit Dominus: princeps mundi hujus ejicietur foras.
Ergo per passionem Christi principatus sui dominium amisit.

SC2

Praeterea, victoris est adversarium a potestate dominii ejicere. Sed Christus per passionem victor fuit: Apoc. 5, 5: vicit leo de tribu Juda. Ergo potestatem Daemonibus abstulit.

SC3

Praeterea, diabolus per peccatum homini dominatur.

Sed Christus per passionem homines a peccato liberavit. Ergo et a potestate Daemonis.

CO

Respondeo dicendum, quod potestas Daemonis in duobus consistit, scilicet in impugnando, et detinendo devictos. Ex eo autem quod quis impugnatur, nondum servus factus est, sed ex eo quod victus est, ut patet 2 Petr., 2, 19. Devicerat autem diabolus totum humanum genus in primis parentibus, et eis dominabatur, dum eos ad hoc secundum suum votum deduxerat ut nullus Paradisi januam introiret: devincit etiam unumquemque singulariter, dum eum ad peccatum inclinat, quia qui facit peccatum, servus est peccati; joan. 8, 34. Potestatem igitur diaboli qua victos detinet, Christus per passionem ex toto amovit quantum ad sufficientiam, licet non quantum ad efficientiam nisi in illis qui vim passionis suscipiunt per fidem, caritatem, et sacramenta: et per hoc dicitur dominium diaboli evacuasse. Sed potestatem qua impugnat, non ex toto evacuavit, sed debilitavit, dum ipsum hostem vicit, et hominibus auxilia multa ad resistendum tribuit, sicut sacramenta, gratiam abundantiore, et alia hujusmodi.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis ante passionem Christi non posset cogere liberum arbitrium, sicut nec modo, tamen poterat magis inclinare, in quantum homo erat debilior ad resistendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod homines in rebus et personis affligit, vel est ex merito culpa ipsorum, vel ad probationem justorum, et exercitium patientiae ipsorum; et non est ex insufficientia passionis Christi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis modo tentet sicut et ante, non tamen ita de facili superat, in quantum homo plura remedia habet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod idolatrae adhuc manent sub servitute Daemonis, contingit ex hoc quod auxilia quae sunt ex passione Christi, accipere negligunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod multitudo malorum qui erunt in ultimis temporibus, non erit ex hoc quod virtus passionis Christi deficiat, sed quia armaturam Dei qua armati sunt per passionem Christi abjicient, vel contemnent: quia refrigescet caritas multorum; Matth. 24, 12; et ideo non est mirum, si devincantur.

¶a3 Articulus 3: Utrum per passionem Christi a poena aeterna liberati sumus.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per passionem Christi non sumus liberati a poena aeterna.

Poena enim aeterna est poena inferni. Sed in inferno nulla est redemptio. Igitur a poena aeterna Christi passio non liberat.

AG2

Praeterea, si Christus non fuisset passus, nullus in infernum ivisset, nisi peccasset mortaliter.

Sed nunc etiam Christo passo, solum mortaliter peccantes in infernum vadunt. Ergo Christi passio non liberavit nos a poena aeterna.

AG3

Praeterea, poena quae finiri potest, aeterna non fuit. Sed poena a qua Christus homines liberavit, finita est. Ergo a poena aeterna non liberavit.

SC1

Sed contra, peccatum est causa mortis aeternae.

Sed Christus liberavit a peccato. Ergo et a poena aeterna.

SC2

Praeterea, Zach. 9, 11: tu autem in sanguine testamenti eduxisti vinctos de lacu in quo non est aqua.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poena aeterna dicitur per oppositum ad vitam aeternam; unde poena per quam vita aeterna privantur, dicitur poena aeterna. Homo autem vitam aeternam amittere potest dupliciter: scilicet per peccatum naturae, scilicet originale, cujus poena est carentia visionis divinae, et per peccatum personale actuale, scilicet mortale. Poenam igitur aeternam, secundum quod ex originali consequitur, omnes incurrerunt: sed quidam secundum reatum tantum, sicut qui adhuc vivebant in carne: quidam autem secundum experientiam illius poenae, sicut qui jam mortui erant. Similiter etiam poenam aeternam quae debetur peccato actuali, non omnes incurrerunt; sed quidam, vel quantum ad reatum tantum, sicut existentes in mortali, vel quantum ad experientiam, sicut damnati. Christus igitur per passionem suam a poena aeterna quae debetur originali, quod omnes contrahunt, dupliciter absolvit: scilicet auferendo reatum quantum ad illos qui participes efficiebantur redemptionis ejus, et adhuc vivebant; et auferendo poenam quantum ad illos qui mortui erant: ab omnibus quidem quantum ad sufficientiam; sed quantum ad efficientiam ab illis in quibus nullum inveniebatur. Sed a poena debita mortali actuali dupliciter absolvit: uno modo, praebendo auxilium, ne aliquis reatum illum incurreret; alio modo, praebendo etiam medicamenta quibus reatus posset auferri ab illis qui in se vim passionis ejus receperunt. Sed quod a poena illa jam actualiter suscepta aliquis liberetur esse non potest: quia non est in statu viatoris, ut gratiam et caritatem suscipere possit, per quam vis passionis Christi in homines transfunditur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poena aeterna non solum dicitur poena inferni, in qua sunt damnati, a qua non potest esse redemptio (quia illi nec gratiam habent nec gratiae capaces sunt, ut possit eis continuari passio Christi), sed dicitur poena aeterna etiam Limbi, in quo erant sancti patres, a qua poterat esse redemptio propter gratiam et caritatem quae in illis sanctis erat per quam eis Christi passio continuabatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis illi qui peccant mortaliter post passionem Christi, in infernum vadunt, tamen passio Christi poterat eos praeservare a peccato, et etiam sanare vulnus peccati in ipsis; et ideo quantum in se est, a poena infernali liberat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena inferni dicitur aeterna, tum quia in eo qui punitur, non est virtus ad liberandum se a poena illa: tum quia non est dispositio, ut virtus liberans in eo effectum habere possit; et ideo nullo modo terminari potest. Sed poena Limbi erat aeterna inquantum deficiebat in punito virtus ad liberandum; unde in aeternum durasset, nisi liberatio affuisset; quamvis esset dispositio ad recipiendum effectum liberantis, et ideo terminari poterat. Sed poena Purgatorii neutro modo est aeterna: quia per virtutem gratiae, quam ille qui punitur, habet, poena illa purgat, et terminatur purgatione completa.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non liberavit nos a poena temporali. Quia adhuc pro peccatis poena temporalis injungitur poenitentibus. Ergo ab ea per Christum non sumus liberati.

AG2

Praeterea, 1 Petr., 2, 21: Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus. Hoc autem non est nisi patiendo.

Ergo Christus per suam passionem nos obligavit ad patiendum poenam temporalem, magis quam ab ea liberavit.

AG3

Praeterea, per resurrectionem mortuorum liberamur ab omni poena temporali. Sed etiam si Christus non fuisset passus, mortui resurgerent: quia resurrectio mortuorum est articulus fidei. Ergo passio Christi non liberat nos a poena temporali.

AG4

Praeterea, posita causa sufficienti ponitur effectus. Sed adhuc in illis qui vim passionis Christi omnibus modis in se excipiunt, manet poena temporalis. Ergo passio Christi non liberat a poena temporali.

SC1

Sed contra, per claves ecclesiae remittitur poena temporalis. Sed claves ecclesiae virtutem habent a passione Christi. Ergo per passionem Christi tollitur poena temporalis.

SC2

Praeterea, Deus non punit bis in idipsum: Naum, 1. Sed Deus posuit in Christo iniquitates omnium nostrum, dum ipse dolores nostros portavit; Isai. 53. Ergo nos a poena temporali per suam passionem liberavit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod poena temporalis dicitur per quam privatur aliquod bonum temporale: quia bonum temporale non est natum manere semper. Haec autem temporalis poena in homine est

duplex. Quaedam quae universaliter inveniuntur in tota humana natura, sicut necessitas moriendi, passibilitas, inobedientia carnis ad spiritum, et hujusmodi: et haec quidem poena naturae humanae debetur ex originali peccato: nihilominus hujusmodi ex principiis naturae consequuntur gratia innocentiae destitutae.

Has igitur poenas per suam passionis poenam Christus ab omnibus sufficienter exclusit, quamvis non efficaciter ab omnibus, scilicet illis qui ejus passionis participes non sunt; nec tamen ita quod statim post passionem ab omnibus auferantur, vel ita quod auferantur ab illis qui sacramenta passionis ejus percipiunt, statim post perceptionem sacramenti: sed in fine mundi ab omnibus sanctis simul auferentur: quia istae poenae debentur naturae, in qua omnes sunt unum; unde tunc non solum hominum, sed totius mundi natura reparabitur per resurrectionem: quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei: Rom. 8, 21. Aliae autem poenae sunt quae aliquibus hominibus specialiter infliguntur; et hae poenae dupliciter ad eos comparantur.

Uno modo ut vindicantes culpam, secundum quod culpa facit debitum hujus poenae: et hoc modo Christus omnes istas poenas sua morte quantum ad sufficientiam abstulit, removendo causam. Sed ad hoc quod aliquis his poenis quantum ad efficaciam liberetur, exigitur quod passionis Christi particeps fiat; quod quidem contingit dupliciter.

Primo quidem per sacramentum passionis, scilicet baptismum, in quo consepelitur Christo in mortem, ut dicitur Rom. 6, in quo divina virtus quae inefficaciam nescit, operatur salutem; et ideo omnis talis poena in baptismo tollitur. Secundo aliquis fit particeps Christi per realem conformitatem ad ipsum, scilicet in quantum Christo patiente patimur, quod quidem fit per poenitentiam.

Et quia haec conformatio fit per nostram operationem, ideo contingit quod est imperfecta, et perfecta. Et quando quidem est perfecta conformatio secundum proportionem ad reatum culpae, tunc poena totaliter tollitur, sive hoc sit in contritione tantum, sive etiam sit in aliis partibus poenitentiae.

Quando autem non est perfecta conformatio, tunc adhuc manet obligatio ad aliquam poenam vel hic vel in Purgatorio. Non tamen oportet quod sit conformatio ad passionem Christi secundum experientiam tantae poenae ad quantam aliquis obligatur ex culpa: quia passio capitis in membra redundat; et tanto plus, quanto est ei aliquis per caritatem magis conjunctus; unde ex VI passionis Christi diminuitur quantitas debitae poenae; et secundum hoc dicitur has poenas auferre, in quantum eas diminuit. Alio modo dictae poenae comparantur ad eos quibus infliguntur, ut medicinae: quia poenae sunt quaedam medicinae, ut dicitur 2 ethic., vel sibi, in quantum scilicet praeservant a culpa, seu ad virtutem promovent; vel aliis, in quantum scilicet est aliis exemplum, ut unus pro aliis aequaliter satisficiat: et hoc modo per passionem Christi poena temporalis non est neque totaliter ablata, neque diminuta, sed magis augmentata caritate crescente, quantum ad praesentem statum, in quo et peccare possumus, et proficere nobis et aliis; sed in futuro, quando erit terminus viae, omnino poena tolletur per virtutem passionis Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poena temporalis injungitur vel ut satisfactoria; et hoc sive ut aliquis passionis Christi per imitationem conformetur, unde ubi est conformitas per sacramentum baptismi, non injungitur aliqua poena satisfactoria: vel etiam injungitur ut medicina praeservans vel promovens, et non tamquam debita.

RA2

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut causalitas justificationis attribuitur resurrectioni quantum ad terminum ad quem, passioni autem quantum ad terminum a quo; ita glorificationis causalitas attribuitur resurrectioni quantum ad gloriam quae dabitur, sed passioni quantum ad poenalitates quae tolluntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in causis quae agunt ex ordinatione sapientiae, non est necessarium quod posita causa statim ponatur effectus; sed tunc effectus ponitur, quando sapientiae ordo requirit; et taliter agit passio Christi.

¶a4 Articulus 4: Utrum Christus debeat dici redemptor ratione praedictae liberationis.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ratione praedictae liberationis Christus non debeat dici redemptor. Redemptio enim emptionem significat iteratam. Sed Christus nos nunquam alias emerat. Ergo nec redimere dicendus est ex hoc quod nos liberavit.

AG2

Praeterea, nullus quod suum est emit, nisi forte solvendo pretium ei qui injuste detinebat.

Sed diabolus injuste nos detinebat; ei autem Christus proprii sanguinis pretium non solvit. Ergo nullo modo nos redemit.

AG3

Praeterea, ab eo qui aliquid usurpavit, non oportet quod suum est emere, sed violenter auferre, si facultas adsit. Sed Christo nos liberandi de potestate diaboli facultas non defuit. Ergo non liberavit nos per modum emptionis.

SC1

Sed contra, apocal., 5, 9, dicitur de Christo: redemisti nos Deo in sanguine tuo. Ergo ipse est redemptor.

SC2

Praeterea, ubicumque est aliqua commutatio, ibi videtur emptio. Sed in passione Christi fuit quaedam commutatio: quia accepit mortem, et largitus est vitam. Ergo fuit ibi emptio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per peccatum primi parentis totum humanum genus alienatum erat a Deo, ut dicitur Ephes. 2, non quidem a potestate Dei, sed a visione faciei Dei, ad quam filii et domestici admittuntur; et iterum in potestatem diaboli usurpantis deveneramus, cui consentiendo homo se subdiderat, quantum in ipso erat, quamvis de jure non posset: quia suus non erat, sed alterius. Et ideo per suam passionem Christus duo fecit: liberavit enim nos a potestate hostis, vincendo ipsum per contraria eorum quibus hominem vicerat, scilicet humilitatem, obedientiam, et austeritatem poenae, quae delectationi cibi vetiti opponitur: et iterum, satisfaciendo pro culpa, Deo conjunxit, et domesticos Dei et filios fecit. Unde ista liberatio duas rationes habuit emptionis: in quantum enim a potestate diaboli eripuit, dicitur nos redemisse, sicut rex regnum occupatum ab adversario, per laborem certaminis redimit; in quantum vero Deum nobis placavit, dicitur nos redemisse, sicut pretium solvens suae satisfactionis pro nobis, ut a poena et a peccato liberemur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod iteratio importata per praepositionem, non refertur ad actum emptionis, quasi alias empti fuerimus; sed ad terminum actus, quia alias sui fueramus in statu innocentiae.

Emere enim est aliquid suum facere.

Vel dicendum, quod dicitur redemptio habito respectu ad illam venditionem qua nos diabolo per consensum peccati vendideramus; a qua venditione haec emptio secunda est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pretium sanguinis sui non diabolo, sed Deo obtulit, ut pro nobis satisfaceret. A diabolo autem nos per victoriam suae passionis eripuit, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis diabolus nos injuste usurpaverit, nos tamen in ejus potestatem devenimus ex quo ab eo victi sumus: et ideo oportuit etiam ut ipse vinceretur per contraria eorum quibus vicit: non enim violenter vicit, sed ad peccatum fraudulenter inducens.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod non solus filius sit dicendus redemptor. Ejus enim est redimere cujus est pretium dare. Sed Deus pater dedit nobis filium in pretium redemptionis: Galat. 4, 4: misit Deus filium suum... Factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret. Ergo Deus pater redemit.

AG2

Praeterea, ejus est redimere ab hoste cujus est hostem vincere. Sed Christus per potentiam quam habet simul cum patre, hostem, qui nos detinebat vicit. Ergo pater nos redemit.

AG3

Praeterea, omne nomen significans effectum in creatura, est commune toti trinitati. Sed redemptor est hujusmodi. Ergo etc..

SC1

Sed contra, redempti sumus per passionem Christi: 1 Petr. 1, 18: redempti estis pretioso sanguine agni. Sed solus filius passus est. Ergo solus filius nos redemit.

SC2

Praeterea, ad hoc incarnatus est, ut nos redimeret.

Solus autem filius incarnatus est. Ergo ipse est redemptor.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod effectus redemptionis potest attribui causae proximae, et causae remotae. Si attribuatursi causae proximae, sic Christus nos redimit per ea quae in humana natura fecit et sustinuit; quibus et patri satisfacit pro omnibus hominibus, et hostem vicit, ejus tentationibus resistendo. Si autem referatur ad causam primam et remotam, sic attribuitur toti trinitati, in quantum tota trinitas acceptavit nostram redemptionem, et filium dedit nobis redemptorem, in quantum per virtutem divinitatis habuit passio efficaciam ad satisfaciendum pro toto genere humano.

Sed quia ille proprie dicitur emere qui emptionis pretium solvit, magis quam ille qui emptorem mittit; ideo proprie loquendo dicitur Christus tantum redemptor; quamvis etiam tota trinitas possit dici redemptor.

RA

Et per hoc patet solutio ad utramque partem.

la5 Articulus 5: Utrum Christus reconciliaverit nos Deo.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Christus non reconciliaverit nos Deo; quod mediatoris est officium. Nullus enim reconciliatur diligenti, sed odienti. Sed Deus pater nos diligebat: quia ipse diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit; sapient. 11. Ergo Christus nos ei non reconciliavit.

AG2

Praeterea, joan. 3, 16: sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret. Ergo magis amor patris est causa passionis quam e converso: et ita videtur quod per mortem Christi non simus Deo reconciliati.

AG3

Praeterea, Matth. 22, dicitur, quod homo rex, cujus filium cultores vineae occiderant, veniens perdidit homicidas illos: et per illum hominem significatur Deus pater, cujus filius occisus est.

Ergo per mortem Christi sunt inimicitiae magis auctae quam ablatae.

SC1

Sed contra, Rom. 5, 10: cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus.

SC2

Praeterea, per satisfactionem Deo reconciliamur.

Sed Christus per passionem suam pro nobis satisfecit.

Ergo nos Deo reconciliavit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dilectio Dei ad nos secundum effectum indicatur. Cum enim ipse, quantum in se est, ad omnes aequaliter se habeat, secundum hoc aliquos dicitur diligere secundum quod eos suae bonitatis participes facit. Ultima autem et completissima participatio suae bonitatis consistit in visione essentiae ipsius, secundum quam ei convivimus socialiter, quasi amici, cum in ea suavitate beatitudo consistat. Unde illos dicitur simpliciter diligere quos admittit ad dictam visionem vel secundum rem, vel secundum causam, sicut patet in illis quibus dedit spiritum sanctum quasi pignus illius visionis. Ab hac igitur participatione divinae bonitatis, scilicet a visione essentiae ipsius, homo per peccatum amotus erat; et secundum hoc homo dicebatur privatus Dei dilectione. Et ideo inquantum Christus per passionem suam satisfaciens pro nobis, ad visionem Dei homines admitti impetravit, secundum hoc dicitur nos Deo reconciliasse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturas diligit quantum ad aliquem modum, quo communicat eis bonitatem suam; sed illas dicitur simpliciter diligere quibus seipsum videndum communicat.

Joan. 14, 21: ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus dicitur diligere creaturas quando jam sunt, inquantum eis actu suam bonitatem communicat, quas antequam essent, dilexit secundum propositum communicandi eis suam bonitatem; ita etiam dicitur Deus homines dilexisse secundum propositum communicandi vel concedendi hominibus suam visionem, ex qua dilectione filium dedit. Sed per mortem filii dilexit eos quasi actualiter ad visionem sui admittens, remoto impedimento quod eos a visione Dei impediabat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex parte illorum qui occiderunt Christum, non fuit aliquid quod misericordiam provocaret, sed magis iram; sed ex parte Christi qui pro nobis mortem sustinuit, fuit immensa caritas, quae fecit passionem ex parte patientiae Deo acceptam: et sic per ipsam sumus reconciliati.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod ipse non sit mediator secundum humanam naturam. Non enim est idem extremum et medium. Sed humana natura est extremum istius reconciliationis quae fit hominis ad Deum. Secundum ergo quod homo, Christus non est mediator.

AG2

Praeterea, medium compositum est ex extremis.

Sed compositum ex humana natura et divina non est in Christo nisi persona. Ergo non ratione humanae naturae, sed ratione compositae personae est mediator.

AG3

Praeterea, secundum hoc est mediator secundum quod nos Deo conjunxit. Sed non potuisset nos Deo conjungere, nisi inquantum est Deus. Ergo secundum quod Deus, est mediator.

SC1

Sed contra, mediator non est unum cum his inter quos mediat. Sed Christus, secundum quod Deus, est unum cum patre, joan. 11. Ergo secundum quod Deus, non est mediator.

SC2

Quod est redemptor. Sed redemit nos secundum humanam naturam. Ergo et secundum ipsam est mediator.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in medio est duo considerare, scilicet rationem quare dicatur medium, et actum medii. Dicitur autem aliquid medium ex hoc quod est inter extrema.

Actus autem medii est extrema conjungere.

Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc quod actum medii exercet conjungendo disjunctos. Non potest autem actum medii exercere nisi aliquo modo natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. Esse autem inter extrema convenit quantum ad duo; scilicet quantum ad hoc quod medium participat utrumque extremorum; et secundum ordinem, in quantum est sub primo, et supra ultimum: et hoc exigitur ad rationem medii proprie dicti: quia medium dicitur secundum respectum ad primum et ultimum, quae ordinem dicunt. Christo autem secundum humanam naturam haec tria conveniunt.

Ipse enim secundum humanam naturam pro hominibus satisfaciens, homines Deo conjunxit: ipse etiam ab utroque extremorum aliquid participat, in quantum homo; a Deo quidem beatitudinem, ab hominibus autem infirmitatem: ipse etiam in quantum homo, supra homines fuit per plenitudinem gratiarum, et unionem; et infra Deum propter naturam creatam assumptam. Et ideo, proprie loquendo, ratione humanae naturae est mediator.

Ratione autem compositae personae potest etiam dici mediator quantum ad duas dictarum conditionum, scilicet in quantum conjunxit homines Deo, et in quantum utrique extremorum communicat in natura plenarie, non participative; sed tertia conditio deficit, quia secundum personam non fuit minor patre. Sed quantum ad divinam naturam nullo modo competit sibi ratio mediatoris: quia secundum divinam naturam, neque est inter extrema participative, neque secundum ordinem, neque iterum conjungit ut causa proxima, sed ut causa prima, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura prout est in Christo, non est extremum, quia ipsa non eget reconciliatione, cum in ipsa peccatum non sit.

RA2

Ad secundum patet solutio per id quod dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis nos Deo conjungere non potuisset nisi Deus fuisset, quia humana natura ex divina sibi conjuncta in persona majorem efficaciam habebat, tamen satisfactionem, qua Deo reconciliati et conjuncti sumus, non exhibuit nisi per humanam naturam; et ideo secundum ipsam est proxima causa conjunctionis.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod non soli Christo convenit esse mediatorem. Ille enim est mediator qui inter nos et Deum pacem facit. Hic autem est spiritus sanctus, qui est amor, quo Deus nos diligit, et in quo nos Deum diligimus, quantum ad caritatis donum, in quo ipse nobis datur. Ergo videtur quod spiritus sanctus debeat dici mediator.

AG2

Praeterea, medium est quod convenit cum extremis. Sed Daemones conveniunt cum Deo in hoc quod sunt immortales, nobiscum autem in hoc quod sunt miseri. Ergo Daemones sunt mediatores, non solum Christus.

AG3

Praeterea, Angeli beati conveniunt etiam nobiscum, et cum Deo: cum Deo quidem, in quantum sunt immortales et beati; nobiscum vero, in quantum sunt creaturae. Ergo et ipsi sunt mediatores.

AG4

Praeterea, dionysius probat, quod divinae illuminationes non deferuntur ad nos nisi mediantibus Angelis. Ergo ipsi sunt mediatores.

AG5

Praeterea, sacerdos est medium inter Deum et populum; et similiter alii sancti; in quantum pro peccatoribus intercedunt. Ergo non solum Christus

SC1

Sed contra, officium mediatoris est reconciliare discordes. Sed solus Christus solvit inimicitias quae erant inter nos et Deum; Coloss. 1. Ergo ipse solus

SC2

Praeterea, ex hoc dicitur mediator, quia pro nobis satisfecit. Sed solus Christus pro humana natura satisfecit. Ergo ipse solus est mediator.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantum ad hanc reconciliationem qua humana natura reconciliata est Deo, solus Christus est mediator: quia in ipso solo est reperire condiciones mediatoris praedictas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spiritus sanctus quamvis conjungat sicut causa prima, non tamen est medium inter extrema, nec conjungens proximum: et ideo non est, proprie loquendo, mediator.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Daemones communicant cum Deo in immortalitate, nobiscum autem in miseriis; unde ad hoc se medios interponunt ut nos ad immortalitatem et aeternam miseriam adducant; et hoc faciunt, a Deo nos sejungendo, et non conjungendo. Et quia recedendo ab uno primo invenitur multitudo; ideo ipsi non sunt unus, sed plures medii; non mediatores, sed separatores.

Christus autem cum Deo habuit communem beatitudinem, nobiscum autem mortalitatem; et ideo ad beatitudinem nos ducit aeternam, mortalitate quam habuit ad tempus consumpta; et hoc est quod dicit Augustinus 9 de CIV. Dei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli sunt beati et immortales: unde non conveniunt nobiscum in hoc quod a nobis amovendum est per actum mediatoris; non enim ad hoc datur mediator, ut faciat nos non esse creaturas. Et ideo quamvis conveniant nobiscum in hoc quod sunt creaturae, non tamen competit eis ratio mediatoris.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod Angeli nobis a Deo deferunt, quasi medii inter nos et Deum, non est hoc per quod Deo conjungimur: quia gratia non est nobis ab Angelis, nec satisfactio; sed illa transfusio conjunctionem praesupponit vel eam praeparat; et ideo ipsi non sunt mediatores, sed eorum officium sequitur vel disponit ad officium mediatoris; et ideo ipsi sunt ministri mediatoris.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquis sanctorum non potest esse mediator, conjungens totam humanam naturam Deo, quamvis unam specialem personam Deo possit conjungere, non quidem merendo ei gratiam ex condigno, sicut Christus fecit, sed ex congruo tantum inducendo ad bonum.

EX

Morte quippe sua uno verissimo sacrificio quidquid culparum erat... Christus extinxit. Hic est tertius modus quo per passionem a peccatis liberamur: duo enim prius positi pertinent ad efficientiam justificationis ex parte nostra: hic autem pertinet ad sufficientiam ex parte sua: quia sua satisfactio fuit sicut quoddam sacrificium ad delendum omnia peccata, quantum in se est, sufficiens.

Culparum chyrographa. Chyrographum dicitur a chyros, quod est manus et graphos, quod est Scriptura; quasi manualis Scriptura, quae memoriam debitorum facit, et obligationem ad solvendum.

Dicuntur autem chyrographa nostrorum peccatorum per mortem Christi deleta, in quantum memoria nostrorum delictorum amota est, secundum quod Deus eorum non recordatur ad puniendum, vel in quantum obligatio poenae, sive reatus amotus est.

In baptismo penitus laxatur. Contra. Requiritur gemitus interior. Dicendum, quod non requiritur in quantum est poena, sed in quantum consequitur ex displicentia veteris vitae; cujus si non poeniteat, non potest novam vitam inchoare, sed victus abscedit.

Implevit illa sacramenta. Sacramentum hic dicitur, non sacrum signum, sicut baptismus, et hujusmodi, sed sacrum secretum, sicut passio, incarnatio, et hujusmodi.

Si ergo Christus secundum vos, o haeretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? haec sunt verba vigiliis, qui ponit Christum mediatorem ratione personae compositae, ut dictum est. Possumus tamen dicere, quod si haberet humanam naturam tantum, secundum illam non esset sufficiens mediator: quia non haberet unde satisfaceret pro tota natura humana, sicut nec alii qui sunt puri homines.

|+d20.q1 Distinctio 20, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister quomodo per passionem Christi liberamur a malis, hic determinat de causis passionis. Dividitur autem in duas partes: primo assignat passionis congruentiae causam; secundo determinat de causa ipsius efficiente, ibi: Christus ergo est sacerdos, idemque hostia et pretium nostrae reconciliationis. Prima in duas: in prima assignat causam congruentiae ex utilitate nostra; in secunda ex decentia justitiae ipsius, ibi: est et alia ratio. Et circa hoc tria facit: primo assignat congruentiam passionis ex justitia Dei; secundo prosequitur justitiae ordinem, ibi: sed qua justitia? Jesu Christi; tertio ostendit quod, etiam isto ordine praetermisso, nulli injuria fieret; ut sic justitiae processus commendabilior appareat in quantum non fuit necessarius, ibi: si enim tres illi in causam venirent, scilicet Deus, diabolus, et homo; diabolus et homo quid adversus Deum dicerent non haberent.

Christus ergo est sacerdos, idemque hostia et pretium nostrae reconciliationis. Hic determinat de causa efficiente passionis: et primo quantum ad ipsam operationem causae efficientis; secundo quantum ad opus operatum, ibi: passio ergo Christi et opus dicitur Judaeorum... Et opus Dei. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo opus operatum ex diversis causis processit; secundo inquit utrum ipsum opus operatum sit licitum, vel malum, ibi: cum autem passio Christi opus Dei sit, et ideo bonum est, eandemque operati sint Judas et Judaei; quaeritur, an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum.

Hic quaeruntur quinque: 1 de reparabilitate humanae naturae; 2 an alius quam Christus potuit satisfacere pro humana natura; tertio utrum satisfactio convenienter facta sit per Christi passionem; 4 utrum potuit humanum genus alio modo liberari; 5 de passione Christi per comparisonem ad causam efficientem.

|a1 Articulus 1: Utrum humana natura fuerit reparanda.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod humana natura non fuerit reparanda. Peccatum enim hominis non fuit gravius quam peccatum Angeli.

Sed post peccatum Angeli, bona naturalia ipsius integra remanserunt, ut dicit dionysius.

Ergo in homine natura integra permansit, et ita reparatione non indiguit.

AG2

Praeterea, id quod consequitur humanam naturam, invenitur in omnibus habentibus humanam naturam. Sed non omnes homines erant reparandi, cum multi fuerint praevisi damnati. Ergo naturae humanae reparatio non debetur.

AG3

Praeterea, natura angelica non est minus pretiosa quam natura humana. Sed natura angelica post peccatum reparata non fuit. Ergo nec humana natura reparanda erat.

AG4

Praeterea, primus homo per peccatum meruit ut ipse et sua posteritas in aeternum a divina visione separaretur. Sed ad justitiam Dei pertinet ut reddat unicuique secundum sua merita. Ergo hoc reddere debuit, ut in aeternum excluderetur humana natura et humanum genus a divina visione; et sic reparari non debuit humana natura.

SC1

Sed contra, non decet divinam sapientiam ut aliqua creatura suo fine frustretur: quia tunc vane facta esset. Sed finis ad quem facta est humana natura, est ut videat Deum, et fruatur eo. Cum igitur ad hunc finem pervenire non potuisset nisi reparata fuisset, quia per peccatum primi hominis ab hoc fine deordinata fuit, congruum fuit ut repararetur.

SC2

Praeterea, non est decens ut aliqua perfectio universo deesset. Sed de perfectione universi est creatura rationalis beata, composita ex anima et corpore. Ergo congruum fuit ad perfectionem universi quod natura talis, scilicet humana, repararetur ad beatitudinem, a qua per peccatum abducta erat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod congruentissimum fuit humanam naturam, ex quo lapsa fuit, reparari. Fuit enim conveniens quantum ad ipsum Deum: quia in hoc manifestatur misericordia Dei, potentia, et sapientia.

Misericordia quidem sive bonitas, quia proprii plasmatis non despexit infirmitatem: potentia vero inquantum ipse omnium nostrorum defectum sua virtute vicit: sapientia autem inquantum nihil frustra fecisse invenitur. Conveniens etiam fuit quantum ad humanam naturam, quia generaliter lapsa erat. Similiter etiam ex perfectione universi, quod totum quodammodo ad salutem hominis ordinatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dupliciter dicitur. Uno modo id quod consequitur ex principiis speciei; et hoc non mutatur per peccatum nec in homine nec in Daemone, sicut nec species.

Alio modo dicitur naturale id ad quod natura est ordinata: et quantum ad hoc, naturale per peccatum tollitur, inquantum aufertur beatitudo ad quam natura ordinata est, et diminuiturabilitas ad ipsam: et sic natura corrupta erat, quia non poterat perduci ad beatitudinem ab aliquo illius naturae corruptae, nisi natura reparata esset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod omnes homines non reparantur, non est ex insufficientia medicinae reparantis, cum sit sufficiens, quantum in se est, ad reparandum omnes qui naturam humanam habent, vel habere possunt; sed ex defectu eorum qui reparationis effectum in seipsis impediunt; sicut etiam carentia visus, qui humanam naturam consequitur, causatur in caecis natis ex defectu materiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod natura Angeli non tota corruerat; et iterum Angelus peccans, statim in malo confirmatus fuit, non autem homo; et ideo natura humana reparari debuit, non autem natura angelica. De hoc etiam sunt plura notata supra.

RA4

Ad quartum dicendum, quod exclusio a visione Dei potest dici aeterna propter duo. Aut quia in eo qui excluditur, non est virtus ad finiendum istam exclusionem, neque dispositio ad recipiendum effectum alicujus terminantis; et sic efficitur aeterna in obstinatis qui sunt in inferno, unde ipsi nunquam reparabuntur. Aut dicitur aeterna, quia non est virtus in excluso, ad terminandum exclusionem, quamvis sit in eo dispositio ad recipiendum effectum alicujus terminantis; et sic homo per peccatum etiam actuale mortale meretur exclusionem aeternam, quamdiu est in vita ista; sed quando transit a vita ista, si sine gratia transit, efficitur aeterna secundum primum modum.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuerit per satisfactionem reparari. Per eadem enim res reparatur per quae constituitur. Sed humana natura instituta fuit solo verbo Dei: quia dixit, et facta sunt. Ergo solo verbo debuit reparari, et mandato; et non per aliquam satisfactionem creaturae.

AG2

Praeterea, sicut in opere conditionis maxime manifestatur potentia, ita in opere reparationis maxime manifestatur divina misericordia. Sed majoris misericordiae est peccatum absque omni poena satisfactionis dimittere quam satisfactionem requirere.

Ergo absque omni satisfactione debuit humana natura reparari.

AG3

Praeterea, ejus est pro peccato satisfacere cujus est peccatum facere. Sed humana natura non est corrupta per actum quem natura fecit, sed per actum quem fecit persona. Ergo satisfactio aliqua non debet exigi pro natura, sed solum pro persona.

SC1

Sed contra, culpa ordinatur per poenam. Sed si peccatum remitteretur absque omni satisfactione, remaneret culpa sine poena. Ergo remaneret aliquid inordinatum in universo, quod est inconueniens.

SC2

Praeterea, satisfactio est medicina peccati. Sed dimittere morbum absque medicina, non est sapientis medici. Ergo non decuit Deum naturam humanam sine satisfactione reparare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod congruum etiam fuit quod natura humana per satisfactionem repararetur. Primo ex parte Dei, quia in hoc divina justitia manifestatur, quod culpa per poenam diluitur. Secundo ex parte hominis, qui satisfaciens, perfectius integratur: non enim tantae gloriae esset post peccatum, quanta erat in statu innocentiae, si non plenarie satisfacisset: quia magis est homini gloriosum ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur; sicut etiam magis homini gloriosum est quod vitam aeternam ex meritis habeat, quam si sine meritis ad eam perveniret: quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, inquantum illud meruit. Similiter satisfactio facit ut satisfaciens sit quodammodo causa suae purgationis. Tertio etiam ex parte universi, ut scilicet culpa per poenam satisfactionis ordinetur; et sic nihil inordinatum in universo remaneat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod esse rei praecedit operari ipsius; et ideo non potest esse quod aliquis per suam operationem in esse constituatur, nec quod sit aliquo modo causa sui ipsius; sed sicut homo est causa suae corruptionis peccando, ita et decens est ut sit quodammodo causa suae purgationis satisfaciendo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod Deus per satisfactionem hominem reparari voluit, maxime manifestatur ejus misericordia: quia non tantum culpam ab eo voluit remove, sed etiam ad pristinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere: quae quidem dignitas perpetuo in natura manet, sed poena ad modicum transit; unde magis manifestatur misericordia in perducendo ad aeternam dignitatem, quam in dimittendo temporalem culpam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod naturae, prout consideratur in nuda contemplatione, non est agere; sed agere est personae subsistentis in natura. Sicut igitur peccatum naturae inductum est ex actione personae peccantis, ita oportet quod actus personae satisfaciens, pro natura satisfaciat.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non fuerit necessarium naturam humanam reparari modo dicto. Solus enim Deus naturam reparare potest. Sed in Deum non cadit necessitas, sicut nec coactio. Ergo non fuit necessarium naturam humanam reparari modo dicto.

AG2

Praeterea, quanto aliquid est magis necessarium, tanto est minus voluntarium; et quanto est minus voluntarium, tanto est minus gratiarum actione dignum. Sed opus reparationis humanae est maxime dignum unde gratias Deo agamus. Ergo nullo modo est necessarium.

AG3

Praeterea, ad misericordiam Dei pertinet ut peccatum citra condignum puniat, aliquid de poena peccato debita diminuens. Sed per quam rationem dimittit partem, per eandem potest dimittere totam. Ergo non est necessarium quod per satisfactionem humanam naturam reparaverit.

AG4

Praeterea, eadem ratione dona gratis dantur, et debita gratis remittuntur; unde sicut iudex non potest rem unius alteri dare, ita non potest offensam alteri factam sine poena dimittere. Princeps autem cuius sunt omnia, potest poenas relaxare.

Sed Deus gratis dat dona hominibus, nec ex hoc sequitur aliqua inordinatio. Ergo et potest poenas debitas dimittere, praecipue cum poena ex hoc debeat, quia per culpam ipse offenditur.

SC1

Sed contra, impossibile est aliquid esse frustra factum a sapiente et omnipotente et optimo artifice.

Sed si natura humana non repararetur, esset frustra facta. Ergo necesse est eam reparari.

SC2

Praeterea, impossibile est aliquid esse inordinatum in universo. Sed si culpae humanae naturae non adhiberetur poena vel satisfactionis vel condemnationis, esset aliquid inordinatum in universo.

Ergo necessarium est, si a damnatione humana natura reparatur, quod hoc fiat per modum satisfactionis, cum culpa per poenam ordinetur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod reparatio humanae naturae a Deo facta est; unde potest dupliciter considerari: scilicet ex parte Dei, et ex parte ipsius naturae reparandae. Ex parte autem Dei potest attendi triplex necessitas.

Una est necessitas coactionis: et haec respectu nullius potest Deo attribui, quia non potest in eo aliquid violentum esse, neque extra naturam, cum sit immutabilis, ut dicit Philosophus.

Alia necessitas est absoluta; et haec quidem cadit in Deo respectu illorum quae in ipso sunt, quae scilicet naturam suam consequuntur, quia impossibile est ea aliter se habere, sicut necessarium est Deum esse, vel esse bonum, et alia huiusmodi: sed haec necessitas non est Dei respectu alicujus effectus: quia non agit ex necessitate naturae, sed ex libertate voluntatis. Tertia necessitas est ex suppositione, non quidem finis, quia non est dubium quin Deus ad aliquem finem posset inducere multis aliis viis etiam quam illis quae modo determinatae sunt ad finem aliquem; sed ex suppositione alicujus quod est in ipso, scilicet praesentiae, vel voluntatis, quae mutari non possunt: secundum quem modum dicitur, quod necessarium est praedestinatum salvari; et haec dicitur necessitas immutabilitatis a quibusdam; et per hunc modum necessarium fuit ex parte Dei humanam naturam separari, quia ipse praeviderat et ordinaverat reparandam.

Sed haec necessitas, ut dictum est, est necessitas conditionis, non absoluta; sive consequentiae, non consequentis. Et similiter ex parte hominis potest considerari triplex necessitas. Una necessitas absoluta, quae est respectu eorum quae naturaliter homini insunt, sicut hominem necessarium est esse risibilem, et alia huiusmodi: et sic non est necessarium humanam naturam reparari, quia reparatio non sequitur ex principiis naturalibus. Alia est necessitas coactionis; et haec quidem est respectu eorum quae homo majori virtute coactus facit, et involuntarius simpliciter, vel secundum quid: et talis necessitas non fuit in natura humana respectu reparationis, quia Deus ad virtutem non cogit. Tertia vero necessitas est ex suppositione finis, sicut necessarium est homini habere navem, si debet ire ultra mare; et hac necessitate necessarium fuit humanam naturam reparari, si scilicet ad visionem Dei admitti debuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis necessitas est coactionis, ut patet ex dictis; et ideo in processu est fallacia consequentis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod necessitas quae est ex suppositione voluntatis, immutabiliter aliquid volentis, non minuit rationem voluntarii: sed auget tanto magis, quanto ponitur firmiter inhaerens volito, ut moveri non possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantum est de potentia Dei, Deus posset peccatum absque omni poena dimittere, nec injustus esset, si hoc faceret: sed quantum est ex parte illius qui peccavit, secundum ordinem quem nunc Deus imposuit rebus, non potest peccatum congrue sine poena dimitti.

Nec sequitur, si congrue pars poenae dimittitur, quod etiam congrue tota dimittatur, propter duo.

Primo, quia effectus habet aliquid et ab agente et a recipiente; unde sicut in collatione divinorum donorum, donum ex parte dantis elevat recipientem supra statum suum, ex parte autem recipientis est infra modum quo Deus influit; ita in remissione peccatorum oportet quod sit aliquid ex parte misericordiae remittentis, ut aliquid de poena debita dimittatur, et aliquid ex parte recipientis, ut scilicet in aliquo puniatur. Secundo, quia remissio poenae quae fit aliis hominibus, praecipue poenae satisfactoriae, fundatur supra virtutem satisfactoriam Christi, quae superabundavit ad amovendas omnes poenas quantum in se fuit; unde oportet quod particulata satisfactio fundetur supra satisfactionem Christi condignam, sicut imperfectum in quolibet genere oritur ex perfecto.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in eo cui Deus dat sua dona gratis, non est aliquid quod donis illis repugnet, faciens collationem donorum indecentem; sed in eo qui peccavit, est aliquid quod repugnat impunitati; et ideo ex parte creaturae non est simile.

¶a2 Articulus 2: Utrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro humana natura.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod aliqua pura creatura satisfacere poterat pro humana natura. Sicut enim pro peccato debetur satisfactio, ita pro beneficio debetur gratiarum actio.

Sed sufficit Deo gratiarum actio quantum homo potest sibi reddere, etiam si non sit suis beneficiis aequalis: quia, ut dicit Philosophus, secundum potentiam famulans homo diis et patribus, videtur justus esse, quamvis ad aequalia non possit. Ergo videtur quod similiter sit sufficiens satisfactio quam homo potest reddere ad expiandum peccatum.

AG2

Praeterea, bonum est potentius ad agendum quam malum: quia malum agit virtute boni, ut dicit dionysius. Sed una pura creatura potuit per actum malum totam humanam naturam inficere. Ergo multo fortius potest per unum bonum actum pro tota humana natura satisfacere pura creatura.

AG3

Praeterea, magnae crudelitatis videtur esse in Domino vel iudice, exigere ab aliquo plus quam possit. Sed a Deo longe est omnis crudelitas. Ergo non exigit ab aliquo plus quam possit. Ergo satisfactionem quam Deus ab homine requirebat, purus homo facere poterat.

AG4

Praeterea, natura non reparatur nisi in individuis, ut supra dictum est. Sed unus homo est ita bonus sicut humana natura quae est in ipso.

Ergo unus homo satisfacere poterat pro natura humana quae est in ipso, et omnes pro humana natura in omnibus individuis existente.

AG5

Praeterea, natura angelica est supra humanam.

Sed quod melius est, potest accipi pro recompensatione minus boni. Ergo Angelus poterat pro humana natura satisfacere.

SC1

Sed contra, ille solus reparare potuit qui potuit condere. Sed solus Deus humanam naturam condere potuit: ergo ipse solus potuit reparare.

Ergo ad hoc quod naturam aliquis satisfaciendo repararet, oportuit quod esset Deus.

SC2

Praeterea, homo in instanti suae conditionis tantae erat dignitatis quod nulli creaturae debitor erat ratione suae beatitudinis. Sed est debitor et obnoxius ratione suae beatitudinis ei qui ipsum ad beatitudinem reparavit. Ergo si per aliquam puram creaturam facta esset reparatio, non esset homo redditus pristinae dignitati.

SC3

Praeterea, nullus pro alio reddere potest quod pro se ipso debet. Sed quaelibet creatura totum quod est, Deo debet. Ergo nulla pura creatura potest pro alia sufficienter satisfacere.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, oportebat quod pro peccato humanae naturae fieret condigna satisfactio: tum quia aliter homo non restitueretur pristinae dignitati: tum quia est conveniens esse unum primum in genere satisfactionis perfectum, supra quod omnes aliae imperfectae satisfactiones fundentur. Ad hoc autem quod satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam: quia peccatum pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quamdam habebat ex tribus. Primo ex infinitate divinae majestatis, in quantum offensa fuerat per contemptum inobedientiae: quanto enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, idest ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. Tertio ex ipsa natura quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quamdam habet, in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari. Actio autem purae creaturae non potest habere infinitam efficaciam: et ideo nulla pura creatura poterat sufficienter satisfactionem facere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod impossibile est ut homo ad hoc perducatur ut semper Deo debitor non sit gratiarum actionis, quasi ab eo habens totum quod est: ideo non exigitur in gratiarum actione ut sit aequivalens donis perceptis.

Sed possibile est hominem esse in tanta dignitate, quanta fuit in statu innocentiae: et ideo ad perfectam reparationem, per quam totum reparatur quod reparari potest, exigitur quod satisfactio sit aequivalens culpae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod comparando bonum et malum ad effectus ejus proportionabiliter respondentes, bonum potentius est quam malum: quia bonum agit virtute sua, malum autem non nisi per virtutem boni. Sed tamen homo potest facilius in actum malum quam in actum perfecte bonum: quia plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quod ex uno singulari defectu contingit.

Et ideo purus homo potuit in actum malum qui erat proportionatus ad corrumpendum totam humanam naturam; non autem potuit in actum bonum ita perfecte quod esset proportionatus ad reparationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod esset crudelitas in Domino exigere plus quam possit, nisi cum hoc etiam servo detur unde solvere possit quod exigitur; unde in hoc maxime ejus misericordia commendatur quod ab homine perfectam satisfactionem exigit, ut perfecte reparetur: et quia hoc per se non poterat, ei filium suum, qui posset, dedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis natura non sit corrupta, nec reparatione indigens, nisi secundum quod est in persona; tamen aliqua corruptio debetur naturae, non secundum quod est determinata in hac persona, sed secundum hoc quod est in omnibus illis qui per vitiatam originem ab Adam humanam naturam acceperunt; unde pro ista communi corruptione non potest unus solus satisfacere, nec etiam simul omnes: quia natura excedit etiam illos omnes qui naturam humanam habent, cum ad plures se extendere possit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angelus quamvis sit homine superior quantum ad naturam, non tamen quantum ad gloriam, in qua aequales Angelis erimus: et ideo Angelus ad gloriam non potest humanam naturam reparare: et etiam, cum sit creatura, quidquid potest, Deo debet.

|a3 Articulus 3: Utrum debuerit fieri satisfactio per passionem Christi.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod satisfactio non debuit fieri per passionem Christi.

Minus enim peccatum non expiatur per majus, sed magis aggravatur. Sed majus fuit peccatum occidentium Christum quam comestio pomi vetiti, qua natura humana corrupta est. Ergo corruptio humanae naturae non potest expiari per passionem Christi.

AG2

Praeterea, nihil corporale est aequivalens rei spirituali. Sed vita Christi, quam per passionem Christus dedit, fuit vita corporalis. Ergo non fuit sufficiens ad recompensandum vitam spirituales, quae per peccatum amissa erat.

AG3

Praeterea, peccatum primi hominis, per quod natura humana corrupta est, fuit peccatum superbiae, ut in 2 Lib., distinct. 22, quaest. 1, art. 1, dictum est. Sed major fuit humilitas Christi in assumptione humanae naturae, quando exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, quam superbia Aadae. Ergo ex ipsa assumptione humanae naturae sufficienter fuit satisfactum pro peccato hominis, et ita non fuit conveniens quod Christus pateretur.

AG4

Praeterea, bernardus dicit, quod una gutta sanguinis Christi fuit sufficiens pretium nostrae redemptionis. Sed aliquid de sanguine Christi effusum est in circumcissione. Ergo non oportebat quod ulterius pateretur.

AG5

Praeterea, tanta potest esse contritio in nobis peccantibus quod totum peccatum dimittatur et quantum ad poenam, et quantum ad culpam.

Sed in Christo ab instanti suae conceptionis fuit perfectissima caritas, quae contritioni vim tribuit expurgandi peccatum. Ergo Christus ab instanti suae conceptionis sufficienter satisfacit pro omnibus peccatis nostris; et ita non oportuit quod per passionem mortis satisfaceret.

AG6

Praeterea, poena, qua quis punitur, quantitatem accipit, quantum ad virtutem satisfaciendi, ex conditione patientis. Sed Christus, in quantum Deus est et homo, habet infinitam dignitatem. Ergo quaelibet poena quam sustinuit, scilicet fames, fatigatio, et hujusmodi, fuit sufficiens ad satisfaciendum pro toto humano genere: ergo non oportuit quod mortem pateretur.

SC1

Sed contra, Hebr. 2, 10: decebat eum...

Per passionem consummari.

SC2

Praeterea, homo erat debitor mortis. Ergo si debuit pro aliis satisfacere recompensando, oportuit quod ipse mortem, quam non debebat, exsolveret.

SC3

Praeterea, Christus non solum debuit hostem vincere, sed etiam exemplum vincendi nobis dare.

Ergo debuit in difficillimis victor existere. Sed difficillimum est mortem sustinere. Ergo debuit per passionem mortis nos liberare.

CO

Respondeo dicendum, quod Christi satisfactio fuit non pro uno homine tantum, sed pro tota humana natura; unde duas condiciones concernere debuit: ut esset universalis respectu omnium satisfactionum quodammodo, et ut esset exemplaris omnium satisfactionum particularium. Universalis autem erat non per praedicationem de multis, quasi per multas particulares satisfactiones multiplicata, sed habens virtutem respectu omnium; unde non oportebat quod ipse omnes poenas quae ex peccato quocumque modo consequi possent, assumeret in seipso; sed illam ad quam omnes ordinantur, et quae continet in se virtute omnes poenas, quamvis non actu. Finis autem omnium terribilium est mors, ut dicit Philosophus, 3 ethic.; et ideo per passionem mortis debuit satisfacere. Inquantum vero fuit exemplaris respectu nostrarum satisfactionum, debuit habere magnitudinem excedentem omnes alias satisfactiones, quia exemplar debet esse praestantius exemplato; et ideo secundum maximam poenarum debuit satisfacere, scilicet mortem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi non fuit satisfactoria ex parte occidentium Christum, sed ex parte ipsius patientis, qui ex maxima caritate pati voluit; et secundum hoc fuit Deo accepta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod vita corporalis Christi habebat quemdam infinitum valorem ex divinitate conjuncta, inquantum non erat vita puri hominis, sed Dei et hominis: et ideo poterat esse sufficiens recompensatio vitae spiritualis, et praecipue ratione caritatis eximiae ex qua offerebatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in peccato Adae non solum fuit superbia, sed delectatio: et ideo in satisfactione non solum debuit esse humilitas, quod in incarnatione factum est, sed etiam acerbitas doloris, quod in passione accidit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis gutta sanguinis quam in circumcissione fudit, esset sufficiens ad omnem satisfactionem, considerata conditione personae, non tamen quantum ad genus poenae: quia pro morte ad quam humanum genus obligatum erat, oportebat quod mortem exsolveret.

RA5

Ad quintum dicendum, quod contritio non tantum habet vim ex caritate, sed etiam ex dolore; et ideo ratione caritatis delet culpam, ratione autem doloris computatur in satisfactionem poenae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod aliae poenae quas Christus sustinuit, quamvis sufficientes essent ad satisfaciendum pro humana natura, considerata conditione patientis, non tamen considerato genere poenae: quia in poenis illis non continebantur omnes aliae poenae, sicut in passione mortis continentur.

¶4 Articulus 4: Utrum fuerit possibilis alius modus satisfaciendi.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod alius modus non fuerit possibilis. Hebr. 2, 10: decebat eum per passionem... Consummari; dicit Glossa: nisi Christus pateretur, homo non redimeretur.

AG2

Praeterea, Anselmus in Lib. Cur Deus homo: non potuit transire calix, nisi biberet; non quia mortem vitare nequiverit, sed quia aliter mundus salvari non posset. Ergo videtur quod alius modus possibilis non fuit.

AG3

Praeterea, minimum inconueniens est Deo impossibile. Sed inconueniens est peccatum dimittere sine debita satisfactione, ut dictum est. Cum igitur debita satisfactio non potuerit esse nisi per modum istum, videtur quod alius modus possibilis non fuit.

AG4

Praeterea, fidei non potest subesse falsum.

Sed antiqui patres crediderunt Christum passurum.

Ergo non potuit aliter esse.

SC1

Sed contra, Gregorius, 20 Lib. Moral.: qui fecit nos de nihilo, revocare etiam sine morte et passione sua nos potuit.

SC2

Praeterea, Luc. 1, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum. Ergo quocumque alio modo potuisset nos liberare.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostrae liberationis possibilis, quia ejus potentia limitata non est, quem si elegeret, convenientissimus fuisset: non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantum, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii.

Ex parte autem hominis non fuit alius modus possibilis nisi quem Deus ei dedit: quia per se satisfacere non poterat, sed solum divino munere. Sed ex parte nostra simul et Dei fuit quidem alius modus possibilis, sed nullus ita conveniens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si homo alio modo liberaretur, non redimeretur: quia redemptio sufficientem satisfactionem importat. Sed tamen alio modo liberari potuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Anselmus loquitur quantum est ex parte nostra, supposita Dei ordinatione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis sit inconueniens ex parte nostra secundum ordinem quem Deus rebus posuit, ut peccatum sine satisfactione dimittatur; tamen si ipse faceret, convenientissimum esset, quia ipse simul cum hoc faceret, aliquam convenientiam in re poneret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod fides antiquorum fuit de passione Christi futura, praesupposita Dei ordinatione quod ita fieret; ex cujus suppositione, passio Christi necessitatem habet, ut dictum est.

Articulus 4B

AG1

Uterius. Videtur quod alius modus fuisset convenientior. Si enim Christus mortem subiisset naturalem, nihilominus genus humanum redemptum fuisset: quia mortem solvisset quam non debebat. Sed hoc fuisset sine peccato alicujus. Ergo videtur quod hic fuisset modus convenientior: quia unumquodque tanto est convenientius, quanto ad ipsum pauciora inconuenientia sequuntur.

AG2

Praeterea, diabolus nos omnino injuste invaserat, nec aliquod jus in nobis habebat. Sed nihil est convenientius quam quod vis VI repellatur.

Ergo convenientissimus modus fuisset ut per potentiam nos eriperet a potestate diaboli, non redimendo.

AG3

Praeterea, ipse venerat a Daemonis potestate hominem liberare, non autem a potestate hominis.

Ergo convenientius fuisset quod a Daemone passus fuisset, quam ab homine.

AG4

Praeterea, Christus ad hoc venit ut homines ad se traheret. Sed plures eum sequerentur, si per viam deliciarum incessisset, quam quod per viam passionis de hoc mundo exivit. Ergo videtur quod ille fuisset convenientior modus.

SC1

Sed contra, super illud psalm. 21: et non ad insipientiam mihi, dicit Glossa: nullus convenientior modus nostrae redemptionis fuit, quam quod homo, qui per superbiam ceciderat, per humilitatem resurgeret.

SC2

Praeterea, optimi est optima adducere. Si igitur Deus est optimus, modum optimum nostrae liberationis elegit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantum est ex parte nostra, convenientior modus esse non potuit. Sed tamen Deo non aufertur potentia, quin potuisset alium modum convenientiorem fecisse, cujus potentia limitata non est. Sed hoc esset secundum alium ordinem rebus impositum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus pro omnibus peccatis quantum ad sufficientiam debuit satisfacere, non solum pro originali, sed etiam pro actuali, pro quo infligitur violenta mors; et ideo, ut sua satisfactio omnem comprehenderet, decens fuit ut morte turpissima quantum ad genus mortis moreretur, ut sic non solum sub Angelis descenderet per mortem, sed etiam sub hominibus per genus mortis, quantum ad acerbiteriam simul et turpitudinem. Nec peccatum aliorum aliquid de convenientia satisfactionis adimit: quia satisfactio non est ex passione ex parte infligentium passionem, sed ex parte patientis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis diabolus nos injuste detineret, tamen nos juste ab ipso detinebamur, ejus tyrannidem propter nostram culpam patientes; unde ex parte nostra fuit congruum ut satisfaciendo nos eriperet; ut non solum ipse juste nos liberaret, quod esset si violentia uteretur, sed etiam nos juste liberaremur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum hominis fuit commissum ab homine, instigante diabolo; ita etiam conveniens fuit, ut medicina morbo responderet, quod Christus occideretur ab homine suadente diabolo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod satisfactio debet esse poenalis; et ideo, ut pro nobis satisfaceret, oportuit quod in hoc mundo poenas sustineret, et non deliciis uteretur. Vel dicendum, quod Christus ad hoc venit ut a terrenis bonis, pro quibus homines a Deo recesserant, ad caelestia nos revocaret; et ideo decuit ut terrena bona abjiceret, quatenus ea contemnendi nobis exemplum daret.

la5 Articulus 5: Utrum Deus pater filium tradiderit ad passionem.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus pater filium non tradiderit ad passionem.

Maxima enim crudelitas est filium innocentem tradere. Sed Christus fuit innocentissimus. Cum ergo crudelitas non sit in Deo, videtur quod ipse Christum ad passionem non tradiderit.

AG2

Praeterea, si pater Christum in mortem tradidit, hoc non fuit nisi quia Christus ex obedientia ad patrem mortuus est. Sed quicumque facit aliquid ex obedientia, facit ex debito. Ergo Christus debitor mortis fuit, et sic non fuit mors ejus Deo gratissima: debitum enim diminuit de gratitudine actus.

AG3

Praeterea, si pater tradidit filium, ergo voluit eum mori. Sed hoc etiam voluerunt Judaei.

Ergo conformaverunt voluntatem suam voluntati divinae, et ita non peccaverunt.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit, quod pervenire ad bonum finem per mala media, est mali consiliatoris. Sed consilium divinum est optimum. Ergo si ex consilio voluntatis patris Christus esset mortuus, non esset hoc consilium expletum mediantibus malis actibus Judaeorum; quod tamen falsum est. Ergo pater filium ad passionem non tradidit.

SC1

Sed contra, Rom. 8, 32: proprio filio suo non pepercit etc..

SC2

Praeterea, omnis poena est a Deo. Sed passio Christi quaedam poena fuit. Ergo fuit a Deo.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in passione Christi fuit tria considerare. Unum ex parte patientis, quia scilicet voluntarie passus est ex caritate. Aliud autem ex parte occidentium, qui ex iniqua voluntate eum occiderunt. Tertium est ex parte ipsorum pro quibus passus est, scilicet effectus salutis in toto humano genere. Et secundum hoc tripliciter Deus pater, immo tota trinitas, eum tradidit. Uno modo, praeordinando passionem ejus ad salutem humani generis. Secundo, Christo homini voluntatem dando, et caritatem, ex qua pati voluit. Tertio, dando potestatem, et non cohibendo voluntatem occidentium, sicut dicitur Joan. 19, 11: non haberes in me potestatem, nisi data tibi fuisset desuper.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus pater non tradidit Christum in mortem, quasi cogendo ipsum mori, sed dando ei voluntatem bonam qua mori vellet; et ideo non sequitur quod fuerit aliqua crudelitas in Deo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus non fuit debitor mortis ex necessitate, sed ex caritate ad homines, qua hominis salutem voluit, et ex caritate ad Deum qua ejus voluntatem implere voluit, sicut dixit Matth. 26, 39: non sicut ego volo, sed sicut tu; et hoc debitum non diminuit aliquid de gratitudine actus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis humanae ad divinam, non est simpliciter in volendo quod Deus vult, sed in volendo eodem modo, idest ex caritate, sicut Deus vult, vel ad eundem finem; vel in volendo id quod Deus vult nos velle; et hoc modo Judaei voluntatem suam divinae non conformaverunt: quia Christum ex nequitia occiderunt ad impediendam salutem, quam ex ejus praedicatione sequi videbant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod facere aliquod malum propter bonum finem consequendum, est mali consiliatoris; sed uti malitia aliorum, quam ipse non facit, ad bonum finem, hoc est summae sapientiae.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod passio Christi non fuerit bona. Quia secundum boetium, cujus generatio est bona, corruptio est mala. Sed generatio Christi fuit optima. Ergo passio mortis ipsius fuit pessima.

AG2

Praeterea, omne injustum est malum. Sed Christus injuste passus est; 1 Petr. 2, 23: tradebat autem iudicanti se injuste. Ergo illa passio Christi fuit mala.

AG3

Praeterea, sicut eadem materia non potest esse in naturalibus sub contrariis formis, ita unus actus in moralibus non potest esse bonus et malus.

Sed opus Judaeorum, ut dicitur in littera, fuit passio Christi. Ergo cum opus Judaeorum fuerit malum, passio Christi non potest dici bona.

SC1

Sed contra, nihil est Deo acceptum nisi bonum.

Sed mors Christi fuit Deo acceptissima: quia ipse tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis: Ephes. 5, 2.

Ergo passio Christi fuit bona.

SC2

Praeterea, omne quod est ex caritate, est bonum.

Sed Christus ex maxima caritate fuit mortuus et passus. Ergo passio sua fuit optima.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod iudicium absolutum est de re, quando consideratur ipsa secundum quod est actu in rerum natura existens; et hoc est quando consideratur cum omnibus circumstantiis quae sunt in ipsa. Sed quando consideratur res secundum aliquid quod in re est sine consideratione aliorum; illud iudicium non est de re simpliciter, sed secundum quid. Si igitur consideretur passio secundum quod est in patiente cum omnibus quae circumstant, scilicet caritate Christi, et efficacia ipsius, sic est dicenda simpliciter bona. Si autem consideretur secundum quod est passio tantum, scilicet in quantum adimit vitam, nihil aliud considerando; sic est malum in genere mali naturae; unde dicenda est bona simpliciter, et mala secundum quid.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi, in quantum est corruptionis inductiva, sic est mala; et hoc est considerare ipsam secundum quid: sed in quantum est passio volita, et ad humanam salutem ordinata, sic est optima.

RA2

Ad secundum dicendum, quod injuste illata est ex parte occidentium: sed ex parte ipsius patientis ex justissima voluntate procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod opus operans Judaeorum est malum simpliciter; sed passio, quae est opus operatum, est quidem simpliciter bona, secundum quod est in patiente; quamvis possit dici mala secundum quid secundum quod est in actione illorum sicut in causa, et secundum quod est corruptiva naturae; et ita non est ponere contraria circa idem.

EX

Quia sic iustitia superatus est diabolus, non potentia.

Contra. Iustitia Dei non potest esse sine potentia, nec e converso. Dicendum, quod intelligendum est: non potentia tantum. Sed si etiam potentia tantum diabolus superasset, adhuc esset iustitia ex parte nostra.

Peccantem peccati auctor illico invasit. Contra.

Magis peccavit diabolus quam homo. Ergo magis debuit ipse invadi quam homo. Dicendum, quod ambos invasit sententia iudicis secundum culpae modum, sed hominem invasit et peccati auctor; tum quia homo illi se subdidit, tum quia homo ex ordine naturae sub Angelis erat; unde etiam homini ad exercitium datur.

Praedestinati tantum effecit salutem. Contra.

Aliqui etiam non praedestinati gratiam accipiunt.

Dicendum, quod loquitur de salute finali, per quam homo ab omni malo liberatur.

Hic distinguendum est: quia potest intelligi de opere operante; et sic malum operati sunt: vel de opere operato; et sic bonum operati sunt.

|+d21.q1 Distinctio 21, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de his quae Christus cum humana natura assumpsit, scilicet gratia et scientia et defectibus, et de his quae per humanam naturam operatus est, scilicet de meritis; hic determinat de morte quam

in humana natura sustinuit. Dividitur autem haec pars in duas: primo determinat ea quae ad mortem Christi pertinent; secundo ea quae ad mortem Christi consequuntur, dist. 22, ibi: hic quaeritur, utrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo. Prima dividitur in duas: primo inquit utrum mors fuerit in Christo secundum separationem deitatis a carne; secundo, supposito quod non, ostenditur qua ratione Christus dicatur mortuus, ibi: recedente vero anima, mortua est Christi caro. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: quidam putaverunt tunc carnem sicut ab anima, ita a divinitate in morte fuisse divisam.

Et circa hoc duo facit: primo excludit errorem; secundo veritatem confirmat, ibi: sicut Augustinus super joan.... Ait. Circa primum duo facit: primo excludit probationem erroris sumptam ex ratione et auctoritate Augustini; secundo probationem sumptam ex auctoritate Athanasii, ibi: alii quoque auctoritati innituntur. Circa primum tria facit: primo ponit rationem ipsorum; secundo auctoritatem quae videtur pro eis facere, ibi: huic suae probabilitati addunt auctoritatis testimonium; tertio solvit, ibi: quibus respondemus.

Alii quoque auctoritati innituntur. Hic tria facit: primo ponit objectionem ex auctoritate Athanasii; secundo ostendit quod illa auctoritas non facit pro eis, ibi: quibus respondemus; tertio auctoritatem Athanasii exponit, ibi: sciendum est igitur.

Hic est duplex quaestio. Prima de morte Christi.

Secunda de resurrectione ejus.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum in morte Christi fuerit separata deitas ab humanitate; 2 utrum corpus Christi fuerit dissolutum, vel incineratum; 3 utrum debeat simpliciter concedi quod Christus, vel filius Dei, sit mortuus.

¶a1 Articulus 1: Utrum in morte Christi deitas a carne separata sit.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in morte Christi deitas a carne separata sit. Remoto enim medio separantur extrema quae per medium conjunguntur. Sed, sicut in 2 dist., quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 1, dictum est, divinitas conjungebatur carni mediante anima. Ergo separata anima a carne, separatur etiam divinitas.

AG2

Praeterea, sicut in 2 dist., qu. 1, art. 3, quaestiunc. 2, dictum est, corpus insensibile non est assumptibile. Sed separata anima, caro remanet quoddam corpus insensibile. Ergo non potuit remanere deitati unita, cum nihil possit esse unitum quod non est assumptibile.

AG3

Praeterea, nulla res est mortua quae habet in se vitam. Sed si deitas in morte a carne separata non fuisset, habuisset in se vitam, quae etiam est fons indeficiens vitae. Ergo mortua non fuisset.

AG4

Praeterea, unio humanae naturae ad divinam est per gratiam. Sed corpus non est capax gratiae nisi mediante anima. Ergo corpus, separata anima, non potest remanere deitati unitum.

SC1

Sed contra, filius dicitur jacuisse in sepulcro: alias de hoc non esset fides, quae habet objectum veritatem increatam. Sed hoc non dicitur nisi quia corpus in sepulcro fuit. Ergo deitas a corpore separata non fuit.

SC2

Praeterea, leo Papa dicit: tanta fuit unio Dei et hominis, ut nec supplicio posset diminui, nec morte distingui. Sed supplicium pati et mori corporis est. Ergo corpus in morte a divinitate non est separatum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod corpus Christi in morte non fuit separatum a deitate: cujus ratio ex tribus accipi potest. Primo ex parte Dei: quia cum sit immutabilis, ei quod perfecte sibi conjunctum est incommutabilitatem praestat, ut scilicet immutabiliter ei adhaereat. Secundo ex parte ipsius assumpti: quia per mortem, quam ex obedientia patris sustinuit, non debuit suam dignitatem amittere, sed magis clarificari. Tertio ex fine assumptionis: quia ea quae post mortem ipsius circa ipsum acta sunt, salutaria nobis non fuissent, nisi deitas adjuncta esset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra, dist. 2, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est, anima quantum ad unibilitatem corporis, est medium necessitatis: quia corpus non esset unibile nisi in quantum est animatum: sed quantum ad unionem in actu, est medium congruentiae, quo remoto, non necessario unio tollitur, ut supra, dist. 2, dictum est; et ideo, quia separata anima a corpore, adhuc remansit in corpore ordo ad animam, et unibile remansit et unitum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis esset actu insensibile, tamen hoc habebat supra alia corpora insensibilia quod inerat ei ordo ad animam humanam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod deitas non potest esse forma corporis. Ad hoc autem quod corpus sit vivum, oportet quod sit aliquid vivificans formaliter.

RA4

Ad quartum dicendum, quod corpus non est susceptivum gratiae habitualis: quia illa ordinatur ad actus spirituales, qui non possunt corpori communicari.

Haec autem gratia est medium congruentiae ad unionem ex parte animae. Sed gratia unionis, quae est ipsa unio gratis facta, potest esse in corpore: quia ista gratia ordinat ad esse in persona divina, cujus particeps est corpus, sicut et anima; ideo etiam corpus potest remanere unitum, anima separata; in quo etiam manet aliquis ordo ad gloriam ex eo quod fuit instrumentum animae habentis gratiam, ut dictum est; ut sic etiam habitualis gratia quodammodo in corpus redundet, ut supra, dist. 13, dictum est.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod deitas sit separata ab anima. Utraque enim mors, ut dicitur in littera, scilicet qua separatur corpus ab anima, et qua separatur anima a Deo, diaboli suasu homini propinata est. Sed Christus in se accepit mortem, qua separatur corpus ab anima, ut a nobis excluderet quod suasu Daemonis in nobis devenit.

Ergo simpliciter debuit pati mortem, quae est separatio animae a deitate.

AG2

Praeterea, quicumque deponit aliquid, illud a se separat. Sed filius Dei dicit de seipso, joan. 10, 10: ego pono animam meam. Ergo eam a se separavit.

AG3

Praeterea, sicut supra, dist. 5, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est, uniens est unitum sicut ratione unionis Deus est homo. Si igitur anima esset Deo unita post mortem; posset dici, quod Deus esset anima.

AG4

Praeterea, ratione unionis Dei ad hominem est communicatio idiomatum, ut dicit Damascenus.

Sed animae idiomata non dicuntur de filio Dei: non enim potest dici, quod filius Dei sit forma corporis. Ergo non remanet post mortem anima verbo unita.

AG5

Praeterea, si esset verbum unitum animae et corpori, cum illa sint ad invicem divisa, essent duae uniones verbi ad illa duo. Sed ante mortem erat tantum una unio. Ergo aliqua unio facta est de novo in morte Christi; quod est inconveniens.

AG6

Praeterea, anima et corpus separata fuerunt duo quaedam. Si ergo verbum utrique unitum remansit, videtur quod fuerunt duo vel tria Christus in morte: quia uniens est unitum.

SC1

Sed contra, major est conjunctio animae ad Deum per unionem in persona quam quae est per fruitionem. Sed anima Deo conjuncta per fruitionem, nunquam ab ipso separatur. Ergo multo minus conjuncta ei per unionem in persona.

SC2

Praeterea, filius Dei dicitur descendisse ad inferos.

Sed hoc non convenit sibi nisi ratione animae.

Ergo filius Dei post mortem habuit animam sibi unitam.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod propter easdem rationes anima a verbo in morte Christi separata non fuit, et adhuc amplius, inquantum anima immediatius et pluribus modis verbo unitur quam corpus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mors animae est secundum separationem animae a Deo per peccatum, opposita conjunctioni quae est per caritatem; quam mortem Christum assumere non decuit sicut nec peccatum, ut supra, dist. 15, qu. 1, art. 1, dictum est; et ideo haec ratio non est ad propositum: quia etiam si esset separatio perfecta animae a verbo quantum ad conjunctionem quae est in persona, adhuc anima non esset mortua sed viva, inquantum remaneret Deo per caritatem conjuncta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod filius Dei dicitur animam ponere, non quidem a se, sed a carne, a qua in morte separata fuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima non nominat personam, sed partem naturae; unde anima non est unita verbo sicut importans id in quo facta est unio, sicut est de hoc nomine homo; et ideo non potest dici quod filius Dei sit anima, sicut potest dici quod sit homo, secundum quod est habens animam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut ea quae dicuntur de natura humana secundum rationem naturae non possunt praedicari de filio Dei, ut quod dicitur esse communis Christo et aliis hominibus; ita etiam ea quae praedicantur de anima Christi in quantum est pars naturae, non possunt dici de filio Dei, sicut quod est forma, vel aliquid huiusmodi.

Ea autem quae praedicantur de ipsa in quantum est quid subsistens, possunt de filio Dei praedicari, sicut quod descendit ad inferos, et alia huiusmodi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra, dist. 8, quaest. 1, art. 5, dictum est, relationes secundum rem multiplicantur secundum multiplicationem illorum supra quae fundantur relationes; unde contingit quod relatio ex parte unius extremi est una, quae ex parte alterius multiplicatur, sicut de illo qui una paternitate ad multos filios refertur, qui ad ipsum multis filiationibus referuntur.

Ita etiam est hoc: quia ex parte ipsius filii Dei est una tantum, quamvis non sit ex parte ipsius relatio realis, sed rationis tantum; ex parte autem assumptorum, quae divisa sunt, sunt duae uniones in actu post mortem; ante autem erat una in actu, et multae in potentia: unde non oportet quod aliqua unio fiat ibi de novo, sicut nec in divisione continui fit aliquid de novo, in quantum id quod prius erat multa potentia, unum autem actu, fit actu plura.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut humana natura non est hypostasis in Christo, quamvis possit dici singulare et individuum, ut supra, dist. 6, qu. 1, art. 1, dictum est; ita etiam anima et corpus non sunt duae completae hypostases, sed unitae uni hypostasi filii Dei; quamvis possint dici duo singularia, vel duo individua. Sed non sequitur ex hoc quod Christus sit duo: quia neutrum illorum de Christo praedicatur, vel de filio Dei.

¶a2 Articulus 2: Utrum corpus Christi post mortem debuerit dissolvi.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi post mortem debuit dissolvi, sive incinerari. Hebr. 2, 17, dicitur: Christus debuit per omnia fratribus assimilari. Sed alii homines, qui dicuntur fratres Christi, secundum corpus incinerantur.

Ergo et corpus Christi incinerari debuit.

AG2

Praeterea, sicut separatio animae a carne fuit inflictata homini propter peccatum primi parentis, ita etiam incineratio: quia dicitur genes. 3, 19: terra es, et in terram ibis. Sed Christus pro nobis sustinuit mortem, ut debitum naturae solveret.

Ergo similiter corpus ejus incinerari debuit.

AG3

Praeterea, humilitas est meritum exaltationis, philipp. 2. Sed corpus Christi fuit maxime exaltandum.

Ergo debuit usque ad incinerationem humiliari.

AG4

Praeterea, omne compositum ex contrariis, naturaliter est dissolubile in contraria. Sed corpus Christi fuit ex contrariis compositum, quia fuit ejusdem naturae cujus sunt corpora nostra. Ergo cum incineratio nihil aliud sit quam resolutio corporis in contraria ex quibus constituitur, videtur quod corpus Christi incinerari debuit.

AG5

Praeterea, anima non recedit a corpore quamdiu in corpore manet aequalitas complexionis, quae requiritur ut dispositio in corpore animato: quia per hanc dispositionem materia fit necessaria ad talem formam. Sed in morte Christi anima recessit a corpore. Ergo in corpore non remansit illa aequalitas quae exigitur ad corpoream animationem. Sed ablata aequalitate complexionis, unum contrarium superat aliud, et sic sequitur corporis dissolutio et incineratio. Ergo corpus Christi fuit corruptum et incineratum.

SC1

Sed contra, psalm. 15, 10: non dabis sanctum tuum videre corruptionem. Hoc autem non potest intelligi de corruptione mortis, quia ipse mortuus fuit. Ergo intelligitur de corruptione incinerationis.

SC2

Praeterea, corpori non debetur incineratio nisi propter corruptionem fomitis. Sed in Christo nunquam fuit corruptio fomitis: quia natus et conceptus fuit sine originali. Ergo corpus Christi non debuit incinerari.

SC3

Praeterea, anima conjuncta corpori ipsum servat ab incineratione. Sed virtus divina est major quam virtus animae. Ergo cum corpori sit conjuncta deitas, videtur quod non debuit incinerari.

CO

Respondeo dicendum, quod mors et incineratio et huiusmodi defectus sunt poenae originalis peccati: in Christo autem nunquam fuit originale: unde Christus non contraxit huiusmodi defectus ex necessitate suae originis, quia sine originali conceptus fuit. Nec in eo fuerunt quia ipse esset debitor eorum, quia peccatum in eo nunquam fuit: sed voluntarie defectus humanae naturae assumpsit ad complendum opus nostrae redemptionis et ut in his nobis

mereretur. Unde cum opus redemptionis esset in passione completum, quia dixit: consummatum est, joan. 19, 30, et corpus sine anima non est in statu merendi, ideo corpus ejus incineratum non fuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio illa intelligitur quantum ad illa quae sunt de veritate naturae, et quantum ad ea quae pertinent ad opus redemptionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per passionem, qua separata est anima a carne, removet a nobis mortem, et omnes alios defectus humanae naturae, quantum ad sufficientiam causae; et ideo non oportuit quod ad removendum incinerationem corpus ejus incineraretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod humilitas illa fuit necessaria ante opus redemptionis, et quando Christus erat in statu merendi, non autem post, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod compositum ex contrariis, necessario in ipsa resolvitur, nisi sit aliquid prohibens. In Christo autem erat aliquid prohibens, scilicet virtus divinitatis, et puritas a corruptione fomitis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis illa temperies complexionis, quae est necessitas ad formam animae, fuerit amota in morte; non tamen inde secuta est dissolutio et putrefactio corporis, ratione praedicta.

¶a3 Articulus 3: Utrum filius Dei debeat dici mortuus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus, vel filius Dei, non debeat dici mortuus. Ea enim quae habent repugnantiam intellectuum ad filium Dei, de eo non praedicantur. Sed cum Dei filius sit vita, sicut dicitur joan. 14, mortuum esse habet repugnantiam intellectus cum ipso. Ergo non debet dici quod sit mortuus.

AG2

Praeterea, esse creatum convenit alicui, secundum quod est a Deo; sed corrumpi, secundum quod est ex nihilo. Ergo magis pertinent ad defectum creaturae ea quae corruptionem important, quam nomen creaturae. Sed nomen creaturae non dicitur de Christo, ut supra, dist. 11, dictum est.

Ergo multo minus potest dici quod sit mortuus.

AG3

Praeterea, filius Dei est divina essentia. Sed non potest dici quod divina essentia sit mortua.

Ergo non debet dici, quod filius Dei sit mortuus.

AG4

Praeterea, contradictoria non sunt vera de eodem. Sed de filio Dei vere dicitur quod est immortalis, et per consequens non est mortuus.

Ergo non potest dici quod fuerit mortuus.

AG5

Praeterea, illud quod est partis, non praedicatur de toto. Sed mori est corporis, a quo anima separatur. Ergo videtur quod Christus non possit dici mortuus.

SC1

Sed contra est quod dicitur in symbolo: crucifixus, mortuus, et sepultus.

SC2

Praeterea, nullus homo dicitur mortuus nisi ex eo quod anima ejus a corpore separata est.

Sed anima Christi est a corpore separata. Ergo ipse est mortuus.

SC3

Praeterea, sicut supra dictum est, redemptio non potuit convenienter fieri nisi per mortem filii Dei. Ergo si ipse non est mortuus, videtur quod non simus adhuc redempti; quod est haereticum.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut supra, dist. 11, quaest. 1, art. 4, dictum est, ea quae solum ad naturam pertinent, simpliciter et sine determinatione de Christo dici possunt. Mors autem in nobis est secundum separationem animae a corpore, et passio est secundum laesionem corporis, vel etiam secundum immutationem animae, quae sunt partes humanae naturae: et ideo simpliciter concedendum est quod Christus mortuus est et passus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est ibi aliqua repugnantia intellectuum, quia mors, cum sit conditio naturae, refertur ad humanam; unde non opponitur divinae vitae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nomen creaturae non magis se habet ad naturam quam ad personam; et ideo non potest dici simpliciter ratione naturae, sicut supra dictum est; praecipue cum creatio respiciat esse, quod magis

videtur pertinere ad suppositum quam ad naturam: et ideo quod magis vel minus ad defectum pertineat, non facit ad propositum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unio non est facta in natura, sed in persona; et ideo ea quae sunt naturae, possunt praedicari de persona, non autem de alia natura.

RA4

Ad quartum dicendum, quod haec est simpliciter vera, filius Dei, vel Christus est immortalis; et similiter, filius Dei est mortuus: quia ea quae sunt utriusque naturae, possunt affirmari de persona.

Sed tamen haec, Christus non est mortuus, est vera secundum quid, et falsa simpliciter: quia ad veritatem affirmativae sufficit quod secundum aliquam naturam conveniat quod de persona dicitur, sed ad veritatem negativae oportet quod secundum neutram conveniat; unde haec est falsa simpliciter, Christus non est animal, et vera secundum quid, scilicet secundum divinam. Non est autem inconveniens quod unum contradictorium dicatur de aliquo simpliciter, et alterum secundum quid.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ea quae sunt partis tantum, et parti nata convenire, dicuntur de toto ratione partis; sicut homo dicitur Crispus propter capillos: et ita mors, quae est conditio corporis, de persona potest praedicari. Tamen sciendum est, quod sicut generari est compositi, ita et corrumpi; quamvis subjectum generationis et corruptionis sit materia.

|+d21.q2 Distinctio 21, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de resurrectione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de necessitate resurrectionis; 2 de tempore; 3 de argumentis resurrectionis in communi; 4 de eis in speciali.

|a1 Articulus 1: Utrum necesse fuerit Christum resurgere.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Quia, sicut dicit Damascenus, resurrectio est ejus quod cecidit et dissolutum est, iterata resurrectio. Sed Christus non cecidit per peccatum, nec ejus corpus dissolutum est. Ergo non debetur ei resurrectio.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod per verbum Dei fit resurrectio animarum, per verbum incarnatum fit resurrectio corporum. Sed verbum caro factum est in incarnatione.

Ergo non fuit necessaria resurrectio neque ad resurrectionem corporum, neque ad resurrectionem animarum.

AG3

Praeterea, post ultimam consummationem non est aliquid necessarium. Sed ultima consummatio facta est in passione: quia tunc dixit: consummatum est; joan. 19, 30. Ergo non oportuit quod postea resurgeret.

AG4

Praeterea, ad hoc Christus humanam naturam assumpsit, ut ipsam restauraret. Sed plena restauratio facta est in passione; quia et janua aperta est, et liberati sumus a peccato, poena, et servitute diaboli. Ergo non oportuit ut iterato corpus assumeret.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 15, 17: si Christus non resurrexit, inanis est fides nostra. Sed sine fide non justificamur. Ergo necessarium fuit Christum resurgere.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit quod vitam nostram resurgendo reparavit. Ergo necessarium fuit quod Christus resurgeret.

CO

Respondeo dicendum, quod necessitas resurrectionis Christi ex tribus apparet. Primo ex ipsa conditione naturae assumptae. Anima enim et corpus sunt partes humanae naturae: omnis autem pars est imperfecta respectu totius, ut patet per Philosophum in 3 physic., unde nec corpori sine anima, nec animae sine corpore inest omnis perfectio quam nata sunt habere. Et quia naturae assumptae debebatur omnis perfectio quam contingit in natura reperire, ideo ei debebatur quod corpus animae semper esset conjunctum.

Quod autem ad tempus separata fuerunt, hoc fuit propter necessitatem nostrae redemptionis. Secundo ex merito passionis ejus: quia ex humilitate passionis meruit gloriam resurrectionis. Tertio ex parte nostra, ut scilicet in capite gloriosa resurrectio inchoaretur, quae in membris futura erat. Et iterum ut illis qui sunt in patria, non solum sit gloria de visione divinitatis, sed etiam de visione humanitatis glorificatae in Christo quantum ad corpus et quantum ad animam.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio est resurrectionis secundum quod in aliis hominibus invenitur; sed resurrectio Christi potest sic proprie definiri: resurrectio est corporis facti incorruptibilis ad animam iterata unio. Vel potest dici, quod quamvis Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen a vita naturae per mortem; et corpus quamvis non sit dissolutum per incinerationem, est tamen facta dissolutio corporis et animae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum caro factum, non est proxima dispositio ad resurrectionem nostram, sed verbum caro factum, et a morte resurgens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in morte Christi facta est consummatio omnium eorum quae exigebantur ad satisfactionem; quae quidem per resurrectionem non est facta, sed magis novae vitae inchoatio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus naturam nostram ad hoc assumpsit ut eam repararet; non tamen sequitur quod, reparata natura, debeat eam vel aliquam ejus partem abjicere, sed magis perpetuo tenere, sicut perpetua est reintegratio facta in natura. Vel dicendum, quod quamvis per passionem proprie loquendo sit facta reparatio quantum ad amotionem mali, tamen per resurrectionem oportuit quod consummaretur quantum ad perfectionem in bono.

la2 Articulus 2: Utrum Christus debuerit tertia die resurgere.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non debuit tertia die resurgere. Caput enim est conforme membris in natura. Sed per resurrectionem natura reparatur quantum ad passibilitatem et mortalitatem. Ergo Christus debuit simul cum aliis resurgere, et non tertia die.

AG2

Praeterea, ut dicit Glossa Hebr. 11, ad hoc est dilata resurrectio omnium in finem mundi, ut simul resurgentibus sit majus gaudium. Sed de resurrectione nullius sancti est tantum gaudium sicut de resurrectione Christi. Ergo etiam ipse debuit usque ad finem mundi suam resurrectionem differre, et non tertia die resurgere.

AG3

Praeterea, separatio animae a corpore in Christo non fuit facta nisi propter redemptionem humanae naturae. Sed in instanti mortis, redemptio soluto pretio completa est. Ergo debuit statim resurgere.

AG4

Praeterea, plus conferendum fuit Christo quam alicui alteri homini. Sed quidam homines qui vivi invenientur in fine mundi, statim post mortem resurgent.

Ergo multo magis Christus resurgere debuit statim, et non in tertium diem resurrectionem differre.

AG5

Praeterea, Matth. 12, 40, Dominus dicit: sicut fuit jonas in ventre ceti... Sic erit filius hominis in corde terrae. Sed non fuit in corde terrae nisi quamdiu fuit mortuus. Ergo tribus diebus et tribus noctibus mortuus fuit. Ergo non resurrexit tertia die, sed magis quarta vel quinta.

AG6

Praeterea, nox contra diem dividitur. Sed Gregorius videtur dicere in homil. Paschae, Christum de nocte resurrexisse, sicut Samson de nocte portas gazae tulit. Ergo Christus non resurrexit tertia die, immo magis secunda nocte.

SC1

Sed contra, in symbolo dicitur: resurrexit tertia die secundum Scripturas.

SC2

Praeterea, Rom. 6, dicit Glossa: quievit in sepulcro una die et duabus noctibus: quia nostram duplicem vetustatem sua simpla consumpsit. Ergo tertia die resurrexit.

SC3

Praeterea, conveniens erat ut veritas mortis nobis manifestaretur. Sed in ore duorum vel trium testium stat omne verbum; 2 corinth., 13, 1. Ergo conveniens fuit ut tertia die resurgeret.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus non sustinuit mortem quia debitor mortis esset, sed ut mortem nostram sua morte destrueret. Ad hoc autem quod mors nostra destrueretur, duo requirebantur: unum scilicet ut ipse non debitor mortis mortem quam nos debebamus, pro nobis solveret; aliud est ut nos virtutem mortis ipsius cognosceremus, et per fidem mortis virtus mortis in nobis effectum haberet.

Unde non oportuit quod morte detineretur nisi quantum congruebat ad ostendendam mortis veritatem: quae sufficienter manifestata fuit et congruenter per hoc quod tertia die resurrexit: tum quia sua morte duas nostras mortes destruxit, ut tangit Glossa inducta: tum quia confirmatio, quae fit per testes, ternario testium approbatur: tum quia perfectio in ternario consistit, ut dicitur in 1 de caelo et mundo. Alias etiam congruentias non difficile est assignare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod alii homines debitores mortis erant, et mors in eis non fuit ex necessitate finis, sed ex necessitate culpae; non autem sic est in Christo; et ideo non oportuit quod Christi resurrectio usque in finem mundi differretur.

Vel dicendum, quod illud quod est ultimum in operatione, oportet esse primum in intentione; unde oportet quod resurrectionem, quam in fine mundi consequemur, primo intendamus. Intentio autem et dirigitur et excitatur et roboratur ex inspectione alicujus exemplaris, in quo finis secundum rem praecedat; unde sicut intentio nostra qua intendimus in gloriam animae, excitatur ex inspectione divinae gloriae, quae est exemplar nostrae futurae beatitudinis; ita oportuit quod gloria resurrectionis in aliquo exemplari nobis proponeretur, ad cujus conformitatem tenderemus; et hoc est resurrectio Christi: unde dicitur Philip. 3, 21: reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gaudium de resurrectione Christi movet ut exemplar ex quo dirigimur in finem; non autem ita est de aliis sanctis; et ideo non est simile de Christo et de illis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non solum oportebat quod per mortem fieret redemptio; sed ad hoc quod redemptionis ejus participes essemus, oportuit ut veritas mortis nobis ostenderetur; et hoc non fuisset, si statim post mortem resurrexisset.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mortis aliorum hominum cognitio non est nobis necessaria ad salutem, sicut fides de morte Christi; et ideo resurrectio non est similis de ipso et de illis qui vivi inveniuntur in fine mundi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod dies, ut in 1 Lib., dist. 13, dictum est, diversis modis accipitur. Aliquando enim pro die naturali, quae continet spatium viginti quatuor horarum; unde includit diem et noctem; aliquando autem pro die artificiali: et sic Christus fuit mortuus una die integra, scilicet die sabbati, et duabus integris noctibus, scilicet praecedente diem sabbati, et sequenti, et adhuc plus per quamdam partem sextae feriae; et sic loquitur Glossa Rom. 6. Si autem loquamur de die naturali, sic accipiendo partem pro toto, fuit mortuus tribus diebus et tribus noctibus. Illa enim pars diei passionis Christi a nona et deinceps computatur pro tota die naturali cujus est pars: unde computatur pro una die artificiali, et pro una nocte. Similiter nox post sabbatum computatur pro tota die naturali sequente; et sic computatur pro una die, et una nocte artificiali: quibus si conjungatur una dies integra, scilicet dies sabbati, et una nox integra, scilicet nox praecedens; invenitur quod Christus fuit mortuus tribus diebus et tribus noctibus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Christus creditur resurrexisse in crepusculo quando adhuc est lux tenebris permixta; et ideo aliquando dicitur resurrexisse in die, et aliquando in nocte.

Ja3 Articulus 3: Utrum Christus debuerit probare resurrectionem suam argumentis.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus resurrectionem suam argumentis probare non debuit. Ambrosius enim dicit: tolle argumenta ubi fides quaeritur. Sed de resurrectione quaeritur fides. Ergo argumenta fieri ad resurrectionem non debent.

AG2

Praeterea, aut argumenta illa fuerunt sufficientia ad probandum resurrectionem, aut non. Si non, hoc videtur in imperfectionem inducentis argumenta redundare. Si autem fuerunt sufficientia, et argumentum sufficiens facit scientiam vel agnitionem, quae non stat simul cum fide, quae est de non apparentibus; videtur quod evacuaverunt fidem, et abstulerunt meritum ejus.

AG3

Praeterea, sicut est fides de resurrectione, ita et de aliis articulis. Sed ad alios articulos non induxit aliqua argumenta probantia. Ergo neque ad resurrectionem inducere debuit.

AG4

Praeterea, argumenta ex quibus contrarium videtur sequi, potius confundunt intellectum quam elucidant. Sed in argumentis a Christo ostensis quasi contraria innuebantur: per hoc enim quod comedit, ostendebat in se animale vitam; per hoc autem quod januis clausis intravit, ostendit spiritualem vitam. Ergo videtur quod argumenta incongruenter adducta fuerint.

AG5

Praeterea, sicut subtilitas est de gloria resurrectionis; ita et claritas. Sed Christus gloriam resurrectionis solum per subtilitatem probavit quando intravit ad discipulos januis clausis. Ergo videtur quod insufficienter ostenderit.

SC1

Sed contra est quod dicitur Actor. 1, 3: praebuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis.

SC2

Praeterea, apostoli, debebant esse testes resurrectionis.

Sed nullus potest esse testis idoneus eorum de quibus certitudinem per visum et auditum non habet. Ergo videtur quod ipse eis argumenta praebere debuit, quibus certificarentur de sua resurrectione.

SC3

Praeterea, magis necessarium erat quod apostoli haberent fidem de resurrectione quam alii homines: quia ipsi erant qui fidem praedicare debebant.

Sed aliis hominibus facta est fides de resurrectione Christi per argumenta miraculorum: Marc. Ultim., 20: sermonem confirmante sequentibus signis. Ergo apostolis per argumenta aliqua fides de resurrectione fieri debuit.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit dionysius, lumen divinum non recipitur in nobis nisi secundum nostram proportionem; fides autem causatur in nobis ex influenza divini luminis; et ideo oportet quod istud divinum lumen secundum nostram proportionem in nobis recipiatur. Cognitio autem nostra naturaliter ex sensu oritur, et per principia rationis procedit; unde licet illa quae fides tenet, sint supra rationem et sensum, inquantum sunt fidei subjecta, ratione cujus exigitur ad eorum cognitionem quod infundatur altius lumen, fidei scilicet; tamen ex parte nostra fuerunt aliqua adminicula fidei exhibenda.

Attenditur autem triplex gradus in credendo. Primus est ut aliquis rationem transcendens his quae non videntur nec sensu nec ratione, assentire paratus sit; et sic adminiculantur fidei miracula, quae ex eo quod humana ratione non comprehenduntur, ostendunt aliquid supra rationem esse ei incomprehensibile.

Secundus gradus est ut homini ea quae credenda sunt, determinentur. Et quia fides non innititur nisi veritati primae, inde est quod quantum ad hoc adminiculatur fidei auctoritas, per quam ostenditur divinitus esse dictum. Tertius gradus est ut fidem quam habet, aliis testificetur; et quantum ad hoc requiritur sensibilis cognitio eorum quae testificanda sunt; alias non esset idoneum testimonium. Primum gradum ascendunt qui de novo ad fidem convertuntur; et ideo signa infidelibus data sunt, 1 corinth. 14. Secundum autem gradum ascendunt qui in fide instruendi sunt; et ideo eis ex auctoritate fides confirmatur. Sed apostoli testes fuerunt fidei; et ideo prius inducti sunt ad credendum per miracula, sicut dicitur joan. 2, 11: hoc fecit initium signorum Jesus in cana Galileae; postea instructi sunt per auctoritatem, ut patet in discipulis euntibus in emaus, Luc. Ult., et deinde per visibiles apparitiones idonei testes effecti sunt; 1 joan. 1, 3: quod vidimus et audivimus.

Sed quia ad resurrectionem, cum sit quaedam mutatio, exigitur quod idem sit quod de uno extremo ad aliud transivit, ideo Dominus duo per apparitiones probare voluit, idest identitatem resurgentis, et conditionem resurrectionis. Conditionem autem resurrectionis probavit quantum ad tria: scilicet quantum ad veritatem vitae per hoc quod cum eis comitatus est; similiter quantum ad veritatem corporis per hoc quod eis se palpabilem praebuit: et quantum ad gloriam per hoc quod januis clausis intravit. Identitatem etiam probavit et quantum ad naturam per hoc quod comedit, et quantum ad personam per hoc quod se eis visibilem praebuit in eadem effigie in qua prius eum soliti erant videre, et quantum ad accidentia per hoc quod eis cicatrices ostendit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Ambrosii est dicere, quod fides non assentit alicui vel dissentit propter argumenta, sed propter veritatem primam; non autem quin possint induci adminiculantia fidei argumenta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod argumenta illa sufficienter probabant illud ad quod probandum inducebantur, ut dictum est. Sed fides non est directe de illo quod probabatur sicut de objecto, sed de divinitate, quae probari non potest homini in via: unde thomas, de quo dictum est, joan. 20, 29, quia vidisti, credidisti: vidit hominem, et Deum confessus est; et propter hoc argumenta illa ex suppositione fidei procedebant, quod scilicet homo ille, in quo naturae veritas, vel aliquid hujusmodi ostendebatur, esset Deus; unde non tollebatur neque meritum neque ratio fidei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod articuli fidei quidam sunt de divinitate tantum; et isti non possunt ad sensum probari, sed vel per miracula, vel per auctoritates; et sic probata sunt. Quidam autem sunt de humanitate unita divinitati; et isti etiam ad sensum omnes probati sunt. Sed quia passio et ascensio in seipsa visa est, resurrectio autem non; ideo signa resurrectionis visibiliter ostendi oportuit, ex quibus conferendo ad veritatem resurrectionis perveniretur: et propter hoc ista probatio dicta est argumentativa, non autem probatio ascensionis vel passionis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non erant in argumentis aliquae contrarietates: quia comestio referebatur ad naturam, et introire januis clausis referebatur ad gloriam; et non erat respectu ejusdem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in aliis corporibus etiam secundum naturam invenitur claritas et impassibilitas, sicut in corporibus caelestibus; sed subtilitas in nullo naturali corpore invenitur. Agilitas autem ostendi visibiliter non potest: quia sensus particularium est; agilitas autem est ut possit undecumque velit moveri; et praeterea loca multum distantia videri non possunt; et iterum quia simile agilitati in radio solis invenitur. Unde dicendum, quod discipulis euntibus in emaus agilitatem demonstravit in hoc quod ab oculis eorum statim evanuit; Luc. Ult..

la4 Articulus 4: Utrum argumentum sumptum ex visibili apparitione fuerit conveniens.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod argumentum sumptum ex visibili apparitione non fuit conveniens. Quia ad veritatem resurrectionis exigitur quod sit verum corpus humanum quod resurgit. Sed Angeli, qui non habent vera corpora humana, apparuerunt multis in veteri testamento.

Ergo per apparitionem visibilem non ostenditur veritas resurrectionis.

AG2

Praeterea, omne corpus videtur secundum formam quam habet. Sed forma corporis Christi est forma gloriosa. Si ergo apparuit eis, in forma gloriosa ipsum viderunt. Sed claritas gloriosi corporis non est proportionata oculo non glorificato, cum sit major claritate solis. Ergo Christus a discipulis videri non potuit.

AG3

Praeterea, discipuli euntes in emaus, viderunt eum in effigie peregrini. Aut ergo illa effigies inerat ei secundum veritatem, aut erat tantum in oculis videntium. Si erat in corpore Christi, cum in eo esset effigies propria, tunc duae effigies erant simul in uno corpore, quod est impossibile.

Si autem erat tantum in oculis videntium, ergo erat praestigiosa apparitio. Sed ea quae praestigiiose apparent, non demonstrant veritatem rei. Ergo per hoc non poterat demonstrari veritas resurrectionis.

SC1

Sed contra, inter omnes sensus majorem certitudinem facit visus, ut dicitur in 1 metaph..

Sed apostoli, qui erant testes resurrectionis, debebant habere certissimam fidem de resurrectione.

Ergo debuit eis fieri argumentum ex visu.

SC2

Praeterea, hoc patet per id quod dicitur 1 joan., 1, 3: quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ad veritatem resurrectionis exigitur quod idem numero resurgat. Individuatio autem, secundum quam est aliquid unum numero, ex diversis accidentibus manifestatur, quorum collectio in alio non invenitur: et quia visus, ut dicit Philosophus in principio metaph., plures nobis rerum differentias ostendit, ideo quod sit idem numero, nunquam melius quam per visum manifestatur; et ideo visibilis apparitio fuit unum de argumentis resurrectionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apparitio visibilis non inducebatur ad probandum veritatem carnis (quia hoc per alia argumenta probabatur), sed ad probandum identitatem suppositi, supposita veritate corporis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum opinionem Praepositini, quae probabilior videtur, corpus glorificatum, est omnino in potestate animae quantum ad omnes actiones ejus; visibile autem videtur secundum quod agit in visum; et ideo dicebat, quod in potestate corporis gloriosi est quod videatur vel non videatur; et iterum quando videtur, quod videatur sub forma gloriae, vel non. Cum enim sit in eo forma naturalis corporis, et forma gloriae; potest secundum unam tantum immutare visum, vel secundum utramque; et immutare visum secundum formam gloriae secundum proportionem visus; ut non corrumpatur, sed delectetur, sicut ex visibili proportionato. Alii vero dicunt quod non potest videri nisi per miraculum. Sed primum est probabilius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod discipulis Christus formam naturalem sui corporis ostendit, qua est quodammodo corpus coloratum, et non formam claritatis gloriae. Quod autem ipsi eum non cognoverunt, fuit ex interiori eorum dispositione, quia eum resurrexisse non credebant; unde non ponebant se ad perquirendum judicia propria, quibus possent ipsum cognoscere: sicut etiam accideret, si videremus aliquem quem mortuum crederemus, quamvis notus fuisset nobis; et maxime si videremus illum in alio habitu. Unde quam cito eis ostendit signum fractionis panis speciale sibi, cognoverunt eum propter specialem modum frangendi: quia, ut dicitur, sua fractio erat similis incisioni cultelli. Et hac infidelitate vel dubitatione tenebantur oculi eorum ne eum cognoscerent; et ista detentio dicitur aorasia, de qua dicitur in Glossa, Gen. 19, non quod esset aliquod impedimentum ex parte visus corporalis in discipulis sicut potuit esse in sodomitis. Vel potest dici quod quamvis visui repraesentaretur propria species, in qua soliti erant eum videre; tamen virtute divina impediabantur vires interiores, ne sequerentur iudicium de persona illa quae esset; et sic ea quae exterius agebantur, conformabantur his quae interius contingebant in ipsis, ut praesentem haberent, et non cognoscerent: quia amabant, sed dubitabant, ut dicit Gregorius.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuit seipsis palpabilem exhibere. Palpabile enim incorruptibili contrarium est, ut dicit Gregorius.

Sed contraria non possunt esse in eodem. Cum ergo corpus Christi esset incorruptibile, videtur quod non debuerit ipsum palpabile exhibere.

AG2

Praeterea, differentiae tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi contraria. Sed in glorificatis corporibus non erunt hujusmodi contrarietates, ut dicitur, nec etiam in elementis post mundi innovationem. Ergo corpus Christi palpari non potuit.

AG3

Praeterea, hoc solum palpabile est quod est resistens tactui, et cui tactus resistit; unde aer quamvis sit tangibilis, non tamen est palpabilis.

Sed corpori Christi non resistebat aliud corpus, quia januis clausis intravit. Ergo palpari non potuit.

AG4

Praeterea, spiritus Angeli vel Daemonis posset assumere corpus solidum quod palpari posset.

Ergo per palpationem non sufficienter probatur veritas corporis.

AG5

Praeterea, alii sensus sunt magis spirituales quam tactus. Ergo magis per eos debuit veritatem resurrectionis probare quam per tactum.

SC1

Sed contra, Luc. Ult., 39: palpate et videte; quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.

SC2

Praeterea, inter alios sensus homo certissimum habet tactum, ut dicitur in 2 de anima.

Cum igitur cognitio resurrectionis debuerit esse certissima in apostolis, per tactum debuit eis ostendi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod propter vehementiam imaginationis contingit aliquando quod illud quod imaginatio apprehendit, videtur esse praesens in visu, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Similiter etiam contingit quod ex oppositione aliquorum corporum videtur aliqua effigies, ac si esset hominum, vel aliorum animalium. Iterum etiam apparitiones visibiles Daemonum et etiam Angelorum consueverunt fieri per corpora aerea inspissata; unde statim cum volunt, dissolvuntur. Et ideo Dominus ad ostendendum veritatem resurrectionis, palpationem visui adjunxit, ut excluderetur visio per immutationem visus ab imaginatione, et visio umbrarum, et visio spirituum apparentium.

RA1

Ad primum dicendum, quod omne corpus tangibile est per naturam corruptibile; unde secundum Philosophos caelum est visibile, sed non tangibile.

Sed quod est per naturam corruptibile, potest esse per gloriam incorruptibile. Unde quamvis corruptibile et incorruptibile sint contraria simpliciter propter quod dicit Gregorius, quod ostendit in se duo contraria; tamen corruptibile per naturam et incorruptibile per gratiam non sunt contraria. Unde sicut corpus gloriosum habet in potestate sua quod possit videri et non videri; ita habet in potestate quod possit palpari et non palpari, et utrumque sine miraculo: sed palpatur per naturam corporis; non palpabile autem est, inquantum corpus est instrumentum animae gloriosae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod palpatio non pertinet ad sensum tactus inquantum est discretivus calidi et frigidi, et hujusmodi contrariorum; sed inquantum est discretivus corporum solidorum quae habent potentiam naturalem resistendi dividenti; et haec quidem soliditas est in corporibus gloriosis, etsi non sint qualitates illae contrariae. Vel dicendum, quod qualitates illae sunt in corpore glorioso, et erunt in elementis quantum ad substantiam, sed non quantum ad actionem, qua unum agat in alterum: continebuntur enim per formam gloriae ne agant, sicut continentur per formam naturalem ne dissolvant conjunctum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis glorioso corpori nullum corpus non gloriosum possit resistere; tamen corpus gloriosum potest resistere cuilibet alteri corpori; et secundum hoc potest palpari quando vult.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis spiritus possit corpus solidum accipere; non tamen potest assumere corpus solidum, in quo appareant omnes operationes vitae, sicut perfecte in Christi corpore apparebant: quia opus artis non potest esse simile operationi naturae. Unde quamvis statim non perciperetur deceptio, si Christus corpus solidum assumpsisset, tamen ex longa mora, qualem contraxit Christus cum discipulis, non potuisset latere: quia illa quae fiunt per artem Daemonis praeter viam naturae, non sunt diuturna.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per tactum cognoscimus calidum et frigidum, durum et molle, et hujusmodi qualitates, ex quibus naturaliter constituitur corpus; et ideo quamvis tactus sit minus spiritualis inter alios sensus, tamen per eum veritas naturae resurgentis certius probari potuit.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuerit per cicatrices suam resurrectionem probare. Quia per suam resurrectionem Christus nostram demonstravit.

Sed a resurgentibus omnis corruptio removebitur.

Cum igitur cicatrix sit quaedam corruptio, videtur quod Christus per cicatrices suam resurrectionem probare non debuit.

AG2

Praeterea, status resurgentium est status immutabilis.

Ergo Christus in seipso non debuit demonstrare nisi quod semper in se futurum erat.

Sed cicatrices non semper in Christo debebant remanere: quia dicit Damascenus, quod tantum secundum dispensationem in Christo fuerunt. Ergo cicatrices ostendere non debuit.

AG3

Praeterea, Hieronymus dicit ad Marcellam, quod non meretur tangere Christum qui resurrectionem ejus non credit; propter quod dictum est Magdalenae, joan. 20, 17: noli me tangere. Sed thomas resurrectionem non credebat. Ergo Christus cicatrices vulnerum ei palpabiles exhibere non debuit.

SC1

Sed contra, leo Papa: quis dubitet a mortuis rediisse salvatorem, cujus praesentiam agnovit oculus, atrectavit manus, digitus perscrutatus est? ergo cum omnem dubitationem suae resurrectionis auferre debuerit, videtur quod cicatrices digito perscrutandas praebere debuit.

SC2

Praeterea, decet victorem insignia suae victoriae et habere et ostendere. Sed, sicut dicit Augustinus in Lib. De civitate Dei, cicatrices vulnerum Christi fuerunt victoriae suae indicia. Ergo decuit ut eas haberet, et ostenderet.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cicatrices signa erant mortis Christi: unde secundum hoc accidens ostendebatur quod ille idem qui mortuus fuerat resurrexit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, 22 de CIV. Dei, hujusmodi cicatrices vulnerum remanent in victoribus, et in Christo remanserunt ad decorem quasi insignia victoriae suae, et non quod aliqua corruptio vel defectus ex istis cicatricibus in eis sit.

Unde etsi aliquibus sanctis sunt amputata aliqua membra, non oportet quod sine illis resurgant, sed quod in loco incisionis aliquod vestigium ad decorem gloriae remaneat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cicatrices istae, ut probabilius videtur, semper in corpore Christi remanebunt ad decorem. Quod autem dicuntur dispensative assumptae, hoc est, non quia ad tempus assumptae sunt, sed quia non est de necessitate materiae quod in Christo remaneant, sicut in nobis accidit, sed propter aliquem finem: in omnibus quidem victoribus propter decorem, in Christo autem propter hoc et propter alia quatuor. Primo ut veritatem resurrectionis astrueret; secundo ut eas patris ejus aspectui praesentaret, pro nobis implorans; tertio ut nobis suae misericordiae et caritatis monstraret indicia; quarto ut in iudicio per eas impiis ostenderet quam juste damnentur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod thomas ad solum aspectum vulnerum credidit; unde dictum est ei, joan. 20, 29: quia vidisti me, credidisti. Sed tamen tetigit eum, ut a nobis omnem dubitationem excluderet: quia testis erat futurae resurrectionis; unde leo Papa dicit: suffecerat ad fidem propriam quod viderat; sed nobis operatus est, ut tangeret quod videbat. Gloriosa autem Magdalena non eligebatur ut testis resurrectionis in populis: quia non decet mulierem docere in ecclesia, 1 corinth. 14, et ideo non est permissa tangere.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuit per manducationem suam resurrectionem ostendere. Comestio enim spectat ad vitam animalem. Sed per resurrectionem non transitur ad vitam animalem, ut dicunt saraceni et Judaei. Ergo Christus per comestionem resurrectionem probare non debuit.

AG2

Praeterea, cibus comestus convertitur in corpus comedentis. Sed in corpus Christi non potuit aliquid converti: quia jam erat extra statum generationis et corruptionis. Ergo videtur quod comedere non debuit.

AG3

Praeterea, Angeli qui apparuerunt Abrahae, manducaverunt; nec tamen in eis fuit veritas humanae naturae. Ergo per comestionem veram resurrectionem humanae naturae probare non debuit.

SC1

Sed contra, Act. 10, 40: dedit eum notum fieri non omni populo, sed nobis, qui manducavimus et bibimus cum eo, postquam resurrexit a mortuis; et per hoc testificatus est Petrus resurrectionem. Ergo et hoc argumentum debuit exhibere suae resurrectionis.

SC2

Praeterea, veritas incarnationis probatur per id quod est infimum in partibus hominis, scilicet per carnem; unde dictum est joan. 1, 14: verbum caro factum est. Ergo etiam veritas naturae humanae debuit probari in Christo per id quod est infimum in operibus animae. Hae autem sunt operationes vegetabilis animae; quarum prima in animalibus est comestio. Ergo per hoc veritatem resurrectionis probare debuit.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod per comestionem ostendit veram remansisse naturam humanam ex illis vitae operibus quae infima sunt, ut prius dictum est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod magis difficile erat ad credendum veritas resurrectionis quam gloria resurgentis resurrectione supposita; et ideo maxime facta sunt argumenta ad probandum veritatem naturae humanae quae manet in statu gloriae quantum ad omnes potentias et membra, ut sit natura integra, quamvis non remaneant omnes usus potentiarum et membrorum, quia non inest necessitas.

Et ideo ista comestio non fuit necessitatis, sicut est in animali vita, sed magis fuit potestatis, idest naturalis potentiae ostensiva.

RA2

Ad secundum dicendum quod fuit ibi comestio quantum ad divisionem cibi, et quantum ad trajectionem in ventrem, non autem quantum ad conversionem in humores. Cibus autem ille, ut dicit Augustinus, in spiritualem naturam conversus est, idest in vaporem resolutus, sicut aqua per radium solis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non est comestio ad ostendendum potentiam naturalem nutritivam, quia eam non habent, sicut Christus eam habuit; et ideo non est simile. Et quamvis unum istorum argumentorum ex se non sufficeret, tamen omnia simul certitudinem faciebant; et ideo etiam argumenta multiplicata sunt.

EX

Nemo tollit eam a me. Contra. Ergo Christus non fuit per violentiam crucifigentium occisus.

Dicendum, quod illi quantum in eis erat, violentiam intulerunt; quamvis Christo violentia inferri non potuit ex parte personae, sed solum ex parte corporis humani.

Item, homo in illo mutatus est, ut melior fieret quam erat. Contra. Naturae manserunt utrinque in unitate. Dicendum, quod humana natura in Christo per hoc quod est assumpta in unitatem divinae personae, non est mutata a sua naturali conditione; sed accepit ampliorem perfectionem, secundum quam facta est melior.

|+d22.q1 Distinctio 22, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad mortem Christi, scilicet secundum quam rationem dicatur mortuus, hic determinat ea quae consequuntur ad mortem Christi. Dividitur autem in duas partes: in prima determinat de morte Christi per comparisonem ad ejus humanitatem absolute; secundo per comparisonem ad locum; ibi: hic quaeritur si Christus in morte alicubi erat homo.

Circa primum tria facit: primo movet quaestionem, utrum Christus in triduo fuerit homo; secundo ponit aliorum opinionem, ibi: quod non videtur quibusdam; tertio ponit opinionem suam, ibi: quibus respondemus.

Hic quaeritur, si Christus in morte alicubi erat homo. Hic inquit de morte per comparisonem ad locum in quo erat; et duo facit: primo ostendit quod erat secundum humanitatem in sepulcro et in inferno, et secundum divinitatem ubique. Secundo inquit, utrum de illo homine possit praedicari esse ubique, ibi: solet etiam quaeri, si congruenter dici possit filius hominis... Ubique esse. Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus erat in diversis locis secundum diversa; secundo inquit, utrum fuerit in illis locis totus, ibi: et utique totus eodem tempore erat in inferno, in caelo totus, ubique totus.

Hic est triplex quaestio. Prima de morte Christi per comparisonem ad ejus humanitatem. Secunda de descensu ad inferos. Tertia de ascensione ejus in caelum.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Christus in illo triduo mortis fuerit homo; 2 utrum fuerit ubique homo tunc, vel etiam ante, vel nunc.

|a1 Articulus 1: Utrum Christus in triduo quo jacuit in sepulcro, potuerit dici homo.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus in illo triduo fuerit homo. Rationale enim est differentia completiva hominis. Sed Christus poterat dici rationalis in illo triduo propter animam rationalem sibi unitam. Ergo poterat dici homo.

AG2

Praeterea, omnis persona subsistens in natura humana potest dici homo. Sed persona filii Dei subsistebat in natura humana, quia habebat omnes partes humanae naturae sibi unitas. Ergo poterat dici homo.

AG3

Praeterea, ad hoc quod aliquis dicatur homo oportet quod anima et corpus sint sibi unita. Sed in illo triduo anima et corpus erant unita in unam hypostasim filii Dei. Ergo poterat dici homo.

AG4

Praeterea, omnis sacerdos est homo. Christus in illo triduo fuit sacerdos: quia dictum est ei, psalm. 109, 4: tu es sacerdos in aeternum.

Ergo Christus in illo triduo erat homo.

AG5

Praeterea, cum omnia esse desiderent, ut Philosophus dicit in 2 de generatione, nullus desiderat non esse, sed semper verius esse.

Sed sancti desiderant mori, ut patet philipp. 1, 23: cupio dissolvi, et esse cum Christo. Ergo per mortem non desinunt esse id quod fuerant, sed verius esse incipiunt; et ita post mortem possunt dici homines.

AG6

Praeterea, Petrus est nomen cujusdam singularis in natura humana. Sed post mortem Petri invocamus eum dicentes: sancte Petre, ora pro nobis.

Ergo post mortem potest dici homo; et sic videtur quod eadem ratione Christus.

AG7

Praeterea, Philosophus dicit in 9 ethic., quod homo est intellectus suus. Sed intellectus hominis manet post mortem. Ergo potest post mortem dici homo.

SC1

Sed contra, pars non praedicatur de toto, nec e contra. Sed post mortem Christi manserunt tantum partes humanae naturae. Ergo ratione illarum partium Christus non poterat dici homo.

SC2

Praeterea, homo est nomen speciei. Sed species et genera sumuntur a forma totius; forma autem totius resultat ex compositione partium. Cum ergo anima et corpus non fuerint in illo triduo ad invicem composita, Christus non poterat dici homo.

SC3

Praeterea, vivum est superius ad hominem, ut dicitur in Lib. De causis, mortuum autem opponitur vivo. Sed Christus erat mortuus.

Ergo non erat homo.

CO

Respondeo dicendum, quod opinio fuit Magistri, et etiam Hugonis de sancto victore, quod Christus in illo triduo fuit homo; sed ad hoc movebantur diversis viis. Hugo enim dicebat, quod tota personalitas hominis est in anima, et in ipsa erat homo proprie loquendo: et ideo anima post mortem potest dici homo non solum in Christo, sed etiam in aliis hominibus. Haec autem positio non potest esse vera: quia postquam aliquid est completum in specie sua et personalitate, non potest ei advenire aliquid, ut componat cum eo naturam aliquam; sed vel adjungitur ei in persona, et non in natura, quod est singulare in Christo; vel adjungitur ei accidentaliter. Unde ex hac positione sequitur quod vel ex anima et corpore non efficiatur una natura; et sic anima non erit forma corporis, nec vivificabit corpus formaliter: vel iterum quod anima adjungatur corpori accidentaliter, ut nauta navi, vel homo vestimento, sicut dicebant antiqui Philosophi; quorum Plato, ut Gregorius Nyssenus narrat, dicebat, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore; sed est anima utens corpore. Et quia haec inconvenientia sunt; ideo Magister non voluit quod alii post mortem essent homines, sed solum hoc voluit de Christo: quia etiam post mortem anima et corpus aliquo modo manent unita in Christo, inquantum utrumque manet unitum verbo. Sed haec etiam positio non potest stare, si proprie accipiatur hoc nomen homo, propter duas rationes. Primo, quia ad hoc quod sit homo, oportet quod sint anima et corpus conjuncta ad constituendum naturam unam; quod fit per hoc quod informatur anima; quod in illo triduo non fuit. Secundo, quia recedente anima, illa caro non dicebatur nisi aequivoce caro; unde nec illud corpus erat humanum corpus, nisi aequivoce. Et ideo omnes moderni tenent, quod Christus in triduo non fuerit homo. Sciendum tamen, quod Magister non voluit quod Christus in triduo illo diceretur homo, nisi aequivoce; unde dicit, quod non secundum eandem rationem dicebatur homo post mortem, sicut ante, vel sicut alii homines: et secundum hoc ex opinione Magistri non sequitur aliquod inconveniens secundum rem: quia secundum Philosophum, 4 metaph., non est inconveniens ut quod nos dicimus hominem alii dicant non hominem quantum ad convenientiam nominis; sed solum est improprietas in modo loquendi: quia non est in usu hujus nominis homo quod significet corpus et animam divisam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod rationale secundum quod est differentia, est ipsius compositi, ut dicit Avicenna, quamvis sumatur ab anima: et ideo post mortem sicut non erat homo, ita non erat rationale, secundum quod rationale nominat differentiam hominis, sed solum secundum quod nominat potentiam animae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non subsistebat in natura humana, quia non erant omnes partes humanae naturae: non enim erat caro et os, nisi aequivoce, ut dictum est: et iterum non erat unio animae ad corpus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod sit homo, non solum oportet quod anima et corpus uniantur in persona, sed etiam ad constitutionem unius naturae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christus dicitur sacerdos in aeternum, quia ejus sacerdotio aliud sacerdotium non succedit. Vel aliter dicendum, quod Christus, ut dicitur Heb. 9, erat assistens pontifex futurorum bonorum spiritualium; et ideo illud sacerdotium est etiam animae Christi separatae a corpore.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Paulus desiderabat verius esse quantum ad animam, quod erat nobilius, quam esse in mortali corpore.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illae locutiones sunt synecdochicae, quia ponitur totum pro parte.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur figurative, et non proprie: unde ipse dicit, quod ita homo dicitur intellectus sicut civitas rex, quia totum quod est in civitate, dependet ex voluntate regis.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus ubique fuerit homo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus ubique fuerit homo. Secundum Damascenum enim, naturae communicant sibi sua idiomata.

Sed Christus ubique est Deus. Ergo ubique est homo.

AG2

Praeterea, quaecumque sunt unum supposito, ubicumque est unum, est aliud. Sed homo et filius Dei sunt idem supposito. Ergo cum filius Dei sit ubique, ubicumque etiam erit homo.

AG3

Praeterea, sicut Petrus vere est homo, ita et Christus. Sed ubicumque est Petrus, ibi est homo.

Ergo ubicumque est Christus, ibi est homo.

Sed Christus est ubique. Ergo ubique est homo.

AG4

Praeterea, omne quod est, aut est homo, aut non homo. Si ergo Christus non est ubique homo, erit alicubi non homo: quod est falsum.

AG5

Praeterea, esse ubique, non magis est remotum a creaturis quam aeternitas. Sed dicimus, quod iste homo fuit ab aeterno. Ergo similiter dicere possumus, quod est ubique homo.

AG6

Praeterea, totalitas rei dicitur respectu illorum ex quibus res componitur. Sed totus Christus dicitur esse ubique, ut dicitur in littera; et ut Damascenus dicit. Cum igitur totus ad personam pertineat, et persona sit composita ex divinitate et humanitate, videtur quod humanitas Christi sit ubique, et sic ubique est homo.

SC1

Sed contra, humanitas Christi non consistit nisi in anima et carne. Sed neque corpus Christi neque anima sunt ubique. Ergo ipse secundum humanitatem non est ubique.

SC2

Praeterea omne quod movetur de loco ad locum, habet locum determinatum, et non est ubique.

Sed Christus, secundum quod homo, movebatur de loco ad locum. Ergo non erat ubique.

SC3

Praeterea, esse ubique solius est Dei. Sed nullum tale convenit Christo secundum quod homo.

Ergo non est ubique secundum quod homo.

CO

Respondeo dicendum, quod humana natura Christi non est ubique, neque quando anima et corpus fuerunt divisa, neque quando sunt conjuncta; sed persona illa ratione sui et ratione divinae naturae est ubique. Ad veritatem autem locutionis, ut supra dictum est, non exigitur quod praedicatum secundum se totum conveniat subjecto; sufficit autem quod conveniat ei ratione suppositi.

Et ideo, quia homo signat suppositum humanae naturae, et ipsam naturam humanam, inde est quod haec est falsa: Christus est homo ubique; quia non convenit sibi ubique habere humanitatem. Adverbium autem ubique determinat esse hominem in praedicatione positum ad id totum quod in homine importatur, et magis etiam quantum ad naturam, secundum quod termini in praedicatione positi tenentur formaliter. Sed haec est vera: iste homo est ubique: quia esse ubique convenit personae. Haec autem, Christus secundum quod homo, est ubique, potest esse vera et falsa: secundum quod enim potest importare conditionem naturae, sic est falsa; sed unitatem suppositi, et sic est vera.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod communicatio idiomatum fit secundum quod naturae uniuntur in persona, vel in supposito; et ideo oportet quod ista communicatio attendatur secundum quod nomen significans utramque naturam, in subjecto ponitur, et non secundum quod ponitur in praedicatione; non enim sequitur: factus est homo; ergo est factus Deus; et similiter non sequitur: est ubique Deus; ergo est ubique homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ubicumque est Deus, hic homo est in illo loco; non est tamen ibi humana natura; et ideo non oportet quod ibi sit homo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Petrus non habet nisi humanam naturam: et ideo ubicumque ipse est, oportet quod sit illa natura. Sed Christus habet plures naturas: et ideo non oportet quod ubicumque est, ibi habeat utramque naturam; sicut non oportet quod ubicumque est totum, ibi sint omnes partes ejus; sed in uno loco secundum manum, et in alio secundum pedem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, filius Dei non est ubique homo, locutio non verificatur secundum quod negatio absolute fertur ad hominem, sed secundum quod fertur ad hominem cum hoc quod est esse ubique; sed quando additur sibi per compositionem, negatio non fertur extra terminum illum; et ideo removet humanitatem absolute, et non respectu ejus quod dicitur ubique vel alicubi; et propter hoc haec est falsa: Christus alicubi est non homo; sed haec est vera: non est ubique homo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod similiter est de hoc sicut de aeterno: haec enim est vera, iste homo fuit ab aeterno; sed haec est falsa: Christus fuit ab aeterno homo, sicut et de ubique dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod persona non proprie dicitur composita ex naturis, ut supra dictum est; unde totus non fertur ad personam, secundum quod totum dicitur quod habet partes, sed secundum quod totum dicitur perfectum, cui nihil deest: et secundum hoc dicitur totus ubique, quia nihil deest sibi de sua personalitate, secundum quod est ubique: totus enim cum sit masculini generis, ad personam pertinet. Deest ei autem aliquid de his quae ad humanam naturam pertinent secundum quod est ubique: quia secundum humanam naturam non est ubique; et ideo dicitur quod non est totum ubique: quia totum cum sit neutrius generis, ad naturam pertinet.

|+d22.q2 Distinctio 22, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de descensu Christi ad inferos; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de descensu Christi ad inferos; 2 de effectu quem ibi fecit.

|a1 Articulus 1: Utrum Christus ad inferos descenderit.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus ad infernum non debuit descendere. Sicut enim dicit Augustinus ad Dardanum, nomen inferni in Scriptura semper in malo accipitur.

Sed id quod semper in malo accipitur, Christo non competit. Ergo nec descendere ad infernum.

AG2

Praeterea, Christus non descendit in mundum, nisi ut mundum liberaret. Sed per passionem non solum liberavit eos qui in mundo erant, sed etiam eos qui in inferno detinebantur, soluto pretio pro peccato, pro quo detinebantur. Ergo videtur quod ad infernum descendere non debuit.

AG3

Praeterea, descendere ad infernum importat poenam damnationis pro peccato. Sed in Christo nullum peccatum fuit. Ergo nec aliqua damnatio sibi competit. Ergo ad infernum descendere non debuit.

SC1

Sed contra est quod dicitur in symbolo: descendit ad inferos.

SC2

Praeterea, Act. 2, 24: quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni. Ergo videtur quod in inferno fuerit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus, ut nos ab omnibus defectibus liberaret, in se nostros defectus qui universaliter omnium erant, et in defectum gratiae non vergebant, accipere voluit. Hoc autem erat omnibus hominibus commune ante passionem Christi quod pro debito originalis peccati ad infernum descendebant. Sed in nomine inferni duo importantur, scilicet locus, et poena vel damni, vel sensus, scilicet afflictiva. Poena autem damni, scilicet carentia divinae visionis, vergebat in defectum gratiae, quia scilicet non poterat in eis esse gratia consummata, scilicet gloria. Similiter etiam poena sensus post hanc vitam non est satisfactoria, quia illi non sunt in statu merendi; sed est vel purgativa vel damnativa. Purgatio autem debetur alicui impunitati et damnatio debetur peccato mortali; unde etiam poena sensus post hanc vitam in defectum gratiae vergit. Et ideo Christo fuit competens in infernum descendere, secundum quod infernus importat locum, non autem secundum quod importat poenam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nomen inferni secundum quod importat locum, non sonat in malum tantum, et sic potest competere Christo: secundum autem quod importat poenam damni vel sensus, sic Christo competere non potest, quia sic sonat etiam in malum culpae. Vel dicendum, quod descendere ad infernum, quasi sub potestate infernalium deduci, in malum sonat; sed descendere in infernum ad expoliandum ipsum per modum Domini, sonat in maximam dignitatem; et sic Christo competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per passionem ejus solutum erat pretium, unde amotum erat impedimentum quo sancti prohibebantur a visione Dei, et ideo statim Deum viderunt; sed tamen oportuit quod in infernum localiter descenderet quantum ad liberationem eorum a loco poenali, et iterum ut in se omnes defectus acciperet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum quod nomen inferni importat poenam sensus vel damni, sic Christus non dicitur in infernum descendisse; sed secundum quod tantum locum nominat.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod descenderit usque ad infernum damnatorum. Ipse enim sua morte humanum genus non solum liberavit a peccato originali, sed etiam ab actuali. Sed infernus damnatorum est locus poenalis respondens peccato actuali, sicut Limbus patrum locus debitus pro peccato originali.

Ergo videtur quod etiam in illum infernum descendere debuerit, sicut in Limbum descendit.

AG2

Praeterea, Christi ascensio respondet suo descensui, quia qui ascendit ipse est et qui descendit, Eph. 4. Sed ipse ascendit super omnes caelos.

Ergo debuit etiam usque ad inferiorem infernum descendere.

AG3

Praeterea, Eccli. 24, 45, dicitur: penetrabo omnes inferiores partes terrae et inspiciam omnes dormientes. Sed inferiores partes terrae sunt infernus damnatorum, in quo aliqui de dormientibus, idest mortuis, sunt. Ergo videtur quod ipse in illum infernum descenderit.

SC1

Sed contra, Luc. 16, 26, dicitur: inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut illi qui volunt illuc ex nobis transire, non possint. Sed illud chaos magis erat firmatum inter Christum, qui jam erat comprehensor, et damnatos, quam inter sanctos qui erant in Limbo expectantes beatitudinem, et illos qui erant in inferno. Ergo Christus ad illos non descendit.

SC2

Praeterea, sicut caelum empyreum est locus aeternae gloriae, ita infernus est locus aeternae miseriae. Sed nullus damnatus potest esse in caelo empyreo. Ergo nulli beato competit esse in inferno; et sic nec Christo.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quadruplex est infernus. Unus est infernus damnatorum, in quo sunt tenebrae et quantum ad carentiam divinae visionis, et quantum ad carentiam gratiae, et est ibi poena sensibilis; et hic infernus est locus damnatorum. Alius est infernus supra istum, in quo sunt tenebrae et propter carentiam divinae visionis, et propter carentiam gratiae, sed non est ibi poena sensibilis; et dicitur Limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebrae quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, sed est ibi poena sensus; et dicitur Purgatorium.

Alius magis supra est, in quo est tenebra quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, neque est ibi poena sensibilis; et hic est infernus sanctorum patrum; et in hunc tantum Christus descendit quantum ad locum, sed non quantum ad tenebrarum experientiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus liberavit sua passione a peccato mortali eos qui in via sunt, ut vel non committant, vel a commisso absolvantur, si velint; non autem eos qui jam cum mortali peccato decesserunt, quibus debetur ille infernus damnatorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ascensio congruit Christo ratione sui: et ideo quia ipse est altissimus, super omnes caelos ascendere debuit: sed descendere non competit sibi nisi pro nobis; ideo tantum descendit quantum expediebat nostrae liberationi, et non sub omnibus simpliciter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inferiores partes terrae dicuntur etiam illa loca in quibus sancti patres erant; et qui ibi continebantur, dormientes dicebantur, propter spem gloriosae resurrectionis; non autem illi qui damnati erant in inferno.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod in Limbo ullam moram non traxerit. Ad hoc enim descendit in infernum, ut sanctos, qui ibi detinebantur, liberaret.

Sed statim illuc descendens sanctos liberavit.

Ergo videtur quod moram illic trahere non debuit.

AG2

Praeterea, sicut per peccatum aliquis a caelo excluditur, ita per emundationem a peccato aliquis ab inferno liberatur. Sed diabolus, statim ut peccavit, de caelo cecidit. Ergo videtur quod sancti statim ut mundati fuerunt a peccato, de inferno educti sint, et ita etiam Christus statim exivit.

AG3

Praeterea, anima Christi non potuit esse simul in diversis locis. Sed Christus in die mortis suae fuit in Paradiso: quia pendens in cruce latroni dixit: hodie mecum eris in Paradiso.

Ergo videtur quod illa eadem die de inferno exierit.

SC1

Sed contra, Act. 2, 24: quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni. Ergo videtur quod in inferno fuerit usque ad horam resurrectionis suae.

SC2

Praeterea, locus animae separatae est infernus vel caelum. Sed anima Christi ante diem ascensionis, in caelum non ascendit, et ita ante resurrectionem in caelo non fuit. Ergo mansit in inferno usque ad diem resurrectionis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum; quod cum anima et corpus sint proportionabilia, tantum debuit anima stare in inferno quantum corpus in sepulcro, ut per utrumque fratribus suis similaretur, et ut in resurrectione novam vitam inchoaret et quantum ad animarum liberationem, et quantum ad corporum resurrectionem, in suo corpore inchoatam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod liberare Christus nos voluit, defectus nostros in se portando; et ideo quamdiu mortuus fuit, voluit secundum animam in inferno esse, sicut secundum corpus in sepulcro.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dispensative factum est ut Christus tamdiu mortuus esset, ut veritas mortis ostenderetur; et tamdiu debuit anima ejus esse in inferno, et corpus in sepulcro, quamdiu mortuus fuit, sicut et de aliis ante ejus resurrectionem fuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Paradisus est triplex.

Unus Paradisus terrestris, in quo Adam positus est; alius corporalis caelestis, scilicet caelum empyreum; alius spiritualis, scilicet gloria de visione Dei; et de isto Paradiso intelligitur quod Dominus latroni dixit: quia statim peracta passione et ipse latro et omnes qui in Limbo patrum erant Deum per essentiam viderunt.

|a2 Articulus 2: Utrum Christus Limbum patrum illuminaverit.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus Limbum patrum non illuminaverit. De ratione enim inferni videtur esse tenebra, sicut de ratione Paradisi lux. Ergo inferno non competit illuminari.

AG2

Praeterea, si locus aliquis illuminatur, omnes qui sunt in loco illo lumen percipiunt. Sed aliqui erant in inferno qui non debebant percipere lumen Christi, sicut Daemones. Igitur videtur quod illum locum non illuminaverit.

AG3

Praeterea, in psalm. 106, 14, dicitur: eduxit eos de tenebris et umbra mortis. Sed si Christus locum illum illuminasset, tenebrae ibi non fuissent. Ergo Christus locum illum non illuminavit.

SC1

Sed contra, Damascenus dicit: descendit ad infernum anima deificata, ut quemadmodum his qui in terra sunt, ortus est sol justitiae, ita et his qui in inferno et tenebris et umbra mortis sedent, superlucescat.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit: in inferno lumen vitae fundebat aeternae.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum tenebrae exteriores inferni tenebris interioribus respondeant; ex quo Christus a patribus qui erant in Limbo, omnes tenebras interiores expulerat per demonstrationem suae deitatis, congruum etiam fuit per praesentiam suae humanitatis quantum ad animam etiam tenebras exteriores ab eis excludere, locum illuminando.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod jam ille infernus evacuandus erat, quia post tempus illud nullus ad illum Limbum descendit: et ideo decens fuit ut aliquid in eo fieret quod est contra rationem inferni.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut poena, quae est ignis inferni, in quantum agit ut instrumentum divinae justitiae, non affligit nisi illos qui habent reatum poenae, etiam si aliquis alius ibi esset; ita lux illa ut instrumentum divinae misericordiae agens, illos tantum illuminabat exterius qui interius illuminati erant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod eduxit eos de tenebris dum eos illuminavit: et educens eos de loco illo dicitur de tenebris eduxisse, quas locus ille de sui natura prius habuerat.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod Christus animas extraxerit etiam de inferno damnatorum. Ipse enim dixit: eruisti animam meam ex inferno inferiori, et job 17, 16: in profundissimum infernum descendent ossa mea. Sed profundissimum inferni in quod descendit job, et de quo fuit eductus, constat quod fuit infernus inferior: et infernus inferior est infernus damnatorum. Ergo animas eduxit de inferno damnatorum.

AG2

Praeterea, zachar. 9, 11: tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu in quo non est aqua; dicit Glossa: eos qui tenebantur vincti in carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat, tu liberasti.

Sed tales erant damnati in inferno. Ergo ipsi fuerunt liberati.

AG3

Praeterea, sapient. 7, 30, dicitur: sapientia vincit malitiam. Sed hoc non esset, si non omnes qui per malitiam in infernum descenderant, per sapientiam, quae Christus est, liberati sunt. Ergo omnes sunt liberati, etiam de inferno damnatorum.

AG4

Praeterea, Isai. 24, 22: congregabuntur congregatione unius fascis in lacum, et claudentur in carcere, et post multos dies visitabuntur; et loquitur ibi de damnatis, quod patet per hoc quod ipse praemisit de militia caeli. Ergo videtur quod etiam damnati per Christum visitati et liberati sunt.

SC1

Sed contra, Isai. Ult., 24: ignis eorum non extinguetur.

SC2

Praeterea, in inferno nulla est redemptio. Ergo inde aliqui liberati non sunt.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod poena non potest tolli manente culpa: illi autem qui sunt damnati in inferno, sunt obstinati in malitia, sicut Daemones; et ideo de poena illi liberari non potuerunt: et hoc non fuit ex insufficientia liberantis, sed ex indispositione ipsorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Limbus patrum dicitur infernus inferior, non simpliciter, sed respectu hujus habitationis, de quo anima David, vel etiam Christi educta fuit. Similiter etiam ille locus potest dici profundissimum inferni comparative, ut profundum sit respectu caeli aer caliginosus, in quo sunt Daemones, profundius locus habitationis nostrae, profundissimum autem Limbus patrum, de quo job liberatus fuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa est impropria: loquitur enim de inferno communiter, secundum quod comprehendit omnes praedictas distinctiones inferni; unde inferno aliquid attribuit ratione unius partis, aliquid ratione alterius. Quod autem dicitur: nulla eos misericordia refrigerabat, intelligitur quantum ad eos qui erant in

alia parte inferni: vel dicitur de misericordia omnino absolvente, quam etiam dives magis desiderabat, quamvis aliam peteret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantum in se est, sapientia omnem malitiam vincit; sed quod in aliquibus non vincitur, est ex eorum indispositione.

RA4

Ad quartum dicendum, quod loquitur de visitatione quae erit in generali resurrectione, quando educentur de inferno, iterum in perpetuum includendi.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod liberaverit illos qui erant in Limbo puerorum. Quia ipsi non detinebantur nisi pro peccato originali sicut patres sancti.

Sed illi sunt educti. Ergo et pueri.

AG2

Praeterea, in eis non est peccatum nisi per alium. Ergo per alium liberari debuerunt.

AG3

Praeterea, impotentia maximam meretur indulgentiam.

Sed pueri non potuerunt peccatum originale vitare. Ergo ipsi maxime debuerunt consequi liberationem.

SC1

Sed contra, nullus liberatur per Christum nisi membrum Christi. Sed pueri nunquam fuerunt membrum Christi neque per sacramentum fidei, neque per fidem. Ergo per Christum non sunt liberati.

SC2

Praeterea, post hanc vitam non datur gratia alicui, nisi habenti. Sed pueri non habuerunt gratiam cum decesserunt. Ergo non potest eis dari post vitam; et ita non possunt educi ad gloriam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod redemptio Christi non habuit locum nisi in illis qui fuerunt membra Christi: unde cum pueri qui erant in Limbo, nunquam fuerint membra Christi neque per propriam fidem, neque per fidei sacramentum (quod nunc est baptismus, tunc autem erat circumcisio, vel sacrificium), constat quod ipsi liberati non fuerunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in patribus erat gratia, quae non erat in pueris, per quam patres erant membra Christi; et ideo effectum redemptionis perceperunt, quod non fuit de pueris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod puerorum peccatum, quamvis esset per alium expiabile, quantum ad genus peccati, non tamen habebant in se fidem et caritatem, per quam conjungerentur illi per quem potuissent liberari quantum ad genus peccati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis quantum ad genus peccati esset eorum peccatum propitiabile, tamen ex dispositione eorum, propitiationis participes esse non potuerunt; sicut etiam patet de veniali in illis qui mortaliter peccaverunt.

Articulus 2D

AG1

Erant in Purgatorio. Quia majus erat impedimentum peccati originalis quam peccati venialis. Sed ab impedimento peccati originalis liberavit trahens de Limbo. Ergo multo fortius ab impedimento peccati venialis; et ita videtur quod a Purgatorio animas eduxerit.

AG2

Praeterea, passio Christi non minorem habet efficaciam quam sacramentum passionis. Sed per sacramentum passionis Christi, scilicet per baptismum, aliquis liberatur ab omni poena quae debetur in Purgatorio. Ergo videtur quod multo amplius per passionem Christi illi qui ibi erant, liberati sunt.

AG3

Praeterea, Christus quod curavit in hac vita, totaliter curavit. Sed illos qui erant in Purgatorio, curavit Christus a reatu originalis. Ergo similiter curavit a reatu peccati venialis; et ita videtur quod a Purgatorio eos liberavit.

SC1

Sed contra, passio Christi aequalem habet virtutem nunc quam tunc habuit. Sed nunc virtute passionis non liberantur omnes qui sunt in Purgatorio.

Ergo nec tunc.

SC2

Praeterea, peccati quod quis per se commisit, per se debet purgationem pati. Sed poenam Purgatorii sustinet homo pro peccatis quae ex seipso commisit. Ergo per poenam quam ipse sustinet, purgari debet, et non per poenam tantum Christi.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod quamvis hoc non inveniatur determinatum a sanctis, potest tamen dici, quod illi qui erant in Purgatorio, non fuerunt liberati: quia cum poena Purgatorii debeatur peccato actuali; oportet quod expietur per proprium actum, vel passionem illius qui peccavit, vel alterius specialis personae agentis pro ipso. In Purgatorio autem non potest culpa expiari per aliquem actum meritorium, quia non sunt in statu merendi: unde oportet quod expietur eorum culpa per poenam, quam ipsi sustineant, nisi per suffragia eorum qui sunt in statu merendi, liberentur. Passio autem Christi immediate removet impedimentum ex peccato originali proveniens, quod ex altero contractum est; sed ad removendum poenam debitam actuali peccato, quod quisque ex seipso commisit, pertingit ejus efficacia mediante aliquo sacramento circa personam exhibito, aut aliquo actu ipsius personae, vel alterius ad ipsam relato; et ideo non decebat ut per solam Christi passionem a Purgatorio liberarentur. Nisi dicatur, quod in vita sua hoc meruerunt ut per passionem Christi liberarentur. Vel hoc ex speciali gratia fuit quod illi qui in Purgatorio inventi fuerunt, absoluti sint per passionem Christi; quamvis nunc illi qui sunt in Purgatorio, non consequantur effectum plenae liberationis ex sola passione Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis impedimentum peccati originalis sit gravius, tamen est solubile per alium totaliter, quod non est de impedimento venialis peccati ratione praedicta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poena nunquam dimittitur virtute passionis Christi, nisi in quantum aliquis passioni conformatur: quod potest esse tripliciter.

Uno modo sacramentaliter, sicut fit in baptismo; alio modo per meritum dilectionis, et fidei ex passione surgentis; tertio modo per poenae similitudinem.

Primi autem duo modi non possunt esse in Purgatorio, quia non sunt in statu recipiendi sacramentum, neque in statu merendi: unde oportet, si passio a veniali eos liberet, quod conformentur Christo passo per poenae passionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidquid erat in eis curabile per alium, totum curavit; sed poena purgans non erat eis per alium totaliter remissibilis, ut dictum est.

RC

Ad ea quae objiciuntur in oppositum, patet solutio ex dictis.

|+d22.q3 Distinctio 22, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de ascensione Christi; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Christus ascenderit; 2 de modo ascensionis; 3 de termino ipsius.

|a1 Articulus 1: Utrum Christus debuerit ascendere.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit. Omnis enim motus, cum sit exitus de potentia ad actum, est actus imperfecti, et est propter indigentiam. Sed ascensio motus est. Cum igitur in Christo jam glorificato totaliter per resurrectionem non fuerit aliqua imperfectio, vel indigentia, videtur quod ipse non ascenderit.

AG2

Praeterea, in Christo non est nisi duplex natura, scilicet divina, et humana. Sed secundum divinam naturam Christo non competit ascendere neque localiter, cum ipse, secundum quod Deus, sit ubique; neque secundum divinitatem, cum divinitas proficere non possit; neque iterum secundum humanam secundum locum; quia ipse de caelo non descendit, dicitur autem joan. 3, 13: nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo; neque iterum secundum dignitatem, quia gloria sua post resurrectionem gloriosam non crevit. Ergo videtur quod Christus nullo modo ascenderit.

AG3

Praeterea, aliis sanctis competit ascendere ad caelum empyreum: quia per locum illum congruentem suae gloriae augetur suum gaudium. Sed gaudium animae Christi non potuit aliquo modo crescere, sicut nec gratia, vel gloria. Ergo videtur quod ipse non ascenderit.

AG4

Praeterea, omne quod Christus in carne assumpta propter nos fecit, in nostram utilitatem cedere debuit. Sed per ascensionem nihil nobis accrevit: quia ante per passionem et descensum ad inferos omne impedimentum remotum fuit, et janua per passionem aperta est, et similiter per baptismum, quando caeli aperti sunt. Ergo non fuit necessarium quod Christus ascenderet.

AG5

Praeterea, omnis actio Christi ad nostram salutem ordinatur. Sed magis esset ad salutem nostram ejus praesentia corporalis quam ejus absentia.

Ergo videtur quod a nobis per ascensionem discedere non debuit.

SC1

Sed contra est quod in symbolo dicitur: ascendit ad caelos.

SC2

Praeterea, corpori nobilissimo debetur locus nobilissimus. Sed caelum empyreum est locorum nobilissimus. Ergo corpus Christi, quod est nobilissimum, ad locum illum ascendere debuit.

SC3

Praeterea, in Christo praemonstrata est gloria resurrectionis, quae membris ejus promittitur. Sed promittitur etiam membris Christi locus caelestis, unde Lucifer cecidit. Ergo videtur quod ipse prius ascendere debuit pandens iter ante eos, ut dicitur michaeae 2, 13.

CO

Respondeo dicendum, quod ascendere in caelum fuit congruum et ipsi Christo, et nobis.

Christo quidem, quoniam ei omne quod ad gloriam pertinet, debebatur; unde cum caelum empyreum sit locus congruus gloriae, et aliquod quasi praemium accidentale, Christo etiam debebatur ut ad locum illum ascenderet. Nobis autem congruum fuit quantum ad tria. Primo ut nos quasi in corporalem possessionem induceret caeli, quam nobis pretio sui sanguinis emerat. Secundo ut spem nostram ad caelum erigeret: quia dum humanam conditionem sideribus importavit, credentibus caelum posse patere monstravit, ut dicit Augustinus.

Tertio ut jam Christum non secundum carnem cognoscentes, spiritualiter tantum ipsi jungamur; et sic idonei efficiamur ad accipienda dona spiritus sancti, secundum quod dictum est, Eph. 4, 8: ascendit in altum, dedit dona hominibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis, ut dicit Philosophus, non mutat aliquid de eo quod est intra rem, sed solum est secundum id quod est extra; unde motus localis non ponit exitum de potentia ad actum aliquem intraneum rei, sed ad actum extrinsecum; et propter hoc non ponitur per motum localem aliqua imperfectio per hoc quod desit aliquid eorum quae debent inesse; sed ponit imperfectionem secundum quid per hoc quod dum est in loco isto non est in alio. Similiter dicendum est, quod ascensio Christi non fuit propter aliquam indigentiam, qua indigeret ipse ex parte sua aliquid in seipso habere, sed propter nostram indigentiam, et ut esset in loco sibi convenienti, in quo nondum erat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ascendere et descendere possunt dici proprie, et sic significant motum localem; unde non conveniunt Christo secundum divinam naturam, sed secundum humanam, secundum quam descendit ad inferos et ascendit localiter ad caelos. Dicitur etiam metaphorice descendisse secundum divinam naturam in quantum se exinanivit formam servi accipiens, Philip. 2, et in quantum per novum effectum fuit in terris, secundum quem ibi ante non fuerat: ascendisse autem quantum ad notitiam aliorum. Similiter quantum ad humanam naturam ascendit, secundum quod exaltatus est ad gloriam resurrectionis, et notitiam populorum; descendit autem secundum passionis ignominiam.

Quod autem dicitur, nemo ascendit, nisi qui descendit, ad personam referendum est, cui secundum naturam unam convenit descendere de caelo, scilicet secundum divinam, in quantum sibi carnem in persona copulavit; et secundum aliam, scilicet humanam, ascendere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christo in ascensione non accrevit aliquod gaudium neque quantum ad intensionem, neque quantum ad numerum eorum de quibus gaudendum erat: quia perfectum gaudium de omnibus ab instanti suae conceptionis habuit: sed accrevit sibi novus modus gaudendi: quia de illo de quo prius gaudebat ut de futuro, tunc gaudebat ut de praesenti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per passionem Christi omnia impedimenta fuerunt a nobis amota et omnia bona data quantum ad meritum, quia scilicet per passionem Christus nobis meruit praedicta; sed oportuit ut per effectum in illa bona per eum induceremur, quasi in corporalem possessionem eorum quae jam nobis emerat. Dona autem gloriae in tribus consistunt. Primo in visione divina, quae est beatitudo animae; et hoc per effectum contulit descendendo ad inferos. Secundum est gloria corporis; et hoc inchoavit in sua resurrectione.

Tertium est locus congruus; et hoc praestitit in sua ascensione. In baptismo autem caeli aperti sunt in signum quod per baptismum, quem tunc inchoabat, in quo passio ejus operatur, plenarie caeli aditus pateret nobis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod corporalis praesentia Christi in duobus poterat esse nociva. Primo quantum ad fidem: quia videntes eum in forma in qua erat minor patre, non ita de facili crederent eum aequalem patri, ut dicit Glossa super joannem.

Secundo quantum ad dilectionem: quia eum non solum spiritualiter, sed etiam carnaliter diligeremus conversantes cum ipso corporaliter; et hoc est de imperfectione dilectionis.

|a2 Articulus 2: Utrum motus ascensionis fuerit violentus.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus ascensionis fuerit violentus. Act. 1: elevatis manibus ferebatur in caelum. Sed latio, ut dicitur 7 physic., est species motus violenti.

Ergo ascensio sua fuit violentus motus.

AG2

Praeterea, in corpore suo, cum esset solidum, dominabatur terra. Sed omne tale naturaliter movetur deorsum, et per violentiam sursum. Ergo illa ascensio erat violenta.

AG3

Praeterea, omnis motus naturalis causatur ex motu caeli. Sed caelum non habebat aliquam causalitatem supra corpus Christi. Ergo motus ille non erat naturalis.

AG4

Praeterea, omnis motus qui est in locum peregrinum mobili, est motus innaturalis. Sed ascensio Christi fuit huiusmodi: quia dicit Gregorius, super illud: homo quidam peregre proficiscens: caro ad peregrinandum ducitur, dum per redemptorem in caelo collocatur. Ergo illa ascensio fuit motus violentus.

SC1

Sed contra, omnis motus violentus inducit lassitudinem.

Sed ascensio Christi non fuit talis. Ergo non fuit motus violentus.

SC2

Praeterea, nullus motus violentus est propria virtute mobilis. Sed Christus propria virtute ascendit, ut patet Isai. 63, 1: gradiens in multitudine fortitudinis suae. Ergo ascensio ejus non fuit motus violentus.

CO

Respondeo dicendum, quod motus naturalis dicitur cujus principium est natura. Natura autem dicitur dupliciter: scilicet de forma quae est principium activum motus, et de materia quae est principium passivum. Secundum hoc igitur dicitur aliquis motus dupliciter naturalis. Uno modo quia in eo quod movetur est principium activum motus; et sic corpora gravia et levia moventur naturaliter. Alio modo quia in eo quod movetur, est dispositio naturalis, per quam aliquid est mobile ab aliquo movente; et hoc contingit dupliciter.

Quia vel inest ista aptitudo ad hoc quod moveatur ab illo movente cum inclinatione ad contrarium motum, sicut est in corpore animalis; et tunc motus ille dicitur violentus quantum ad naturam corporis, in quantum est corpus; naturalis autem quantum ad naturam corporis, in quantum est animatum, ut dicit Philosophus.

Aut non est aptitudo ad contrarium inclinans, sicut patet in motu caelestium, quae moventur a substantia separata, et tamen dicuntur moveri naturaliter, ut dicit Commentator in 1 caeli et mund.. Hoc modo motus ascensionis Christi fuit naturalis: quia cum corpus glorificatum sit omnino subjectum animae, non potest esse aliqua inclinatio ad contrarium ejus quod anima vult; unde removetur in eo inclinatio gravitatis et levitatis repugnans voluntati, sicut inclinatio calidi et frigidi, quae est ad mutuam corruptionem.

Quidam autem dicunt, quod fuit etiam motus naturalis ex hoc quod principium activum fuit in corporis natura, sicut in motu gravium et levium: quia in corpore glorificato regnat natura caeli empyrei, quae est de compositione corporis humani: quod est impossibile. Quia si aliquid de caelo empyreo esset pars corporis nostri, oporteret quod esset commixtum elementis; alias esset distinctum ab eis, et non esset pars, quia non esset unum, nisi aggregatione. Praeterea, si esset pars, non inclinaret ad motum rectum sed ad nullum: quia de natura caeli empyrei non est quod moveatur nisi ad motum circularem qui est naturalis quintae essentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ferebatur quidem ab Angelis in obsequium dignitatis, non in adjutorium necessitatis; sicut reges etiam feruntur et episcopi: unde non sequitur quod fuerit motus violentus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod motus ille non est naturalis corpori in quantum corpus, sed in quantum instrumentum animae glorificatae, per quam tollebatur inclinatio qualitatum contrariarum ad actiones et motus suos.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligitur de corporibus quamdiu sunt in statu generationis et corruptionis, et non de corporibus gloriosis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille locus est peregrinus carni inquantum est caro, non autem inquantum est instrumentum animae gloriosae.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod ascensionis motus fuerit subitus. Quia Augustinus dicit in quaestionibus de resurrectione, quod tales sunt motus corporum glorificatorum, sicut motus radii solis. Sed motus radii est in instanti. Ergo et motus corporis Christi gloriosi.

AG2

Praeterea, corpus Christi gloriosum, omnino erat subjectum voluntati spiritus. Sed voluntas in instanti potest moveri de loco ad locum. Ergo et corpus Christi glorificatum.

AG3

Praeterea, potentia corporis Christi glorificati est improportionabilis potentiae alicujus corporis mobilis non glorificati. Sed secundum proportionem virtutis moventis est proportio temporis in quo fit motus: quia major virtus in minori tempore movet. Ergo si aliqua virtus movet in tanto tempore, virtus corporis Christi glorificati movebit in instanti ipsum corpus, quod instans tempori non proportionatur.

SC1

Sed contra, corpus Christi, cum sit divisibile, habet partem post partem. Sed ubi est una pars, ibi non est alia. Ergo oportet quod parti succedat pars: ergo motus ille non est subito.

SC2

Praeterea, motus subitaneus non potest percipi.

Sed apostoli viderunt Christi ascensionem. Ergo non fuit subita.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod illa opinio est facilius ad sustinendum quae ponit, quod corpus Christi in ascensione movebatur tempore perceptibili, sua quidem voluntate; sed poterat moveri tempore imperceptibili, non autem in instanti: quia oportebat quod corpus Christi in ascensione transiret per media, cum per suam substantiam determinaretur ad locum, et impossibile est quod sit in diversis locis simul; et ita oportebat quod in mediis locis esset in diversis instantibus, et sic oportebat motum illum esse successivum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad perceptibilitatem, et non quantum ad genus motus: quia motus radii non est motus alterationis, ut dicitur in Lib. De sensu et sensato; unde potest esse subitus: motus autem glorificatorum corporum est motus localis; et ideo oportet quod sit successivus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus sit subjectum spiritui, tamen esse non potest ut corpus ad naturam spiritus convertatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute movente ex necessitate naturae, non autem de virtute movente per voluntatem, quae movet secundum exigentiam mobilis.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod statim post resurrectionem ascendere debuerit. Quia ascensio sua est exemplar aliorum sanctorum. Sed alii sancti post resurrectionem corporum futuram ascendent. Ergo et Christus debuit.

AG2

Praeterea, sicut debuit probari veritas resurrectionis, ita debuit probari veritas mortis. Sed ipse ut probaret veritatem mortis, distulit resurrectionem usque in tertium diem. Ergo similiter debuit ascendere tertia die post resurrectionem.

AG3

Praeterea, non est aliquis locus animarum nisi infernus vel caelum. Sed animae sanctorum patrum qui erant in Limbo, Christo resurgente eductae sunt de inferno. Ergo statim ascenderunt in caelum. Sed nullus debuit in caelum ascendere ante Christum, sicut nullus ante ipsum resurgere.

Ergo et Christus statim post resurrectionem debuit ascendere.

SC1

Sed contra, Act. 1, 3: praebuit seipsum vivum per dies quadraginta.

SC2

Praeterea, consolationes divinae excedunt tribulationem humanam. Sed apostoli fuerunt in angustia post mortem Christi per tres dies. Ergo multo amplius debuerunt esse in gaudio propter ipsius resurrectionem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ea quae circa Christum acta sunt, dispensative facta sunt propter aliquam utilitatem; et ideo ad ostendendum veritatem suae resurrectionis oportuit quod non statim post

resurrectionem ascenderet, sed diu cum apostolis conversaretur, ut ex magna familiaritate omnis dubitatio tolleretur: quia si tantum apparuisset semel, potuisset videri esse aliqua illusio; et ideo pluries in illis quadraginta diebus illis apparuit. Fuit etiam dilata ascensio ad consolationem apostolorum, qui de morte contristati fuerunt; et ideo dicit Glossa Act. 1, quod sicut quadraginta horae fuerunt mortis Christi, ita quadraginta diebus cum eis conversatus est post resurrectionem, quia consolatio divina excedit tristitiam humanam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliorum sanctorum non oportebit resurrectionem probare, quia omnibus manifesta erit: et ideo non oportet quod differatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod major poterat esse dubitatio de resurrectione quam de morte; et ideo oportuit quod longiori tempore confirmaretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod interim animae sanctorum erant cum Christo, ut de ejus corporali praesentia gauderent; vel erant in Paradiso terrestri, quamvis locus ille non sit proprie locus spirituum; sed erant ibi dispensative ad tempus.

|a3 Articulus 3: Utrum Christus ascenderit super omnes caelos.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non ascenderit supra omnes caelos. Corpus enim Christi necessario est in loco. Sed extra omnes caelos non est locus, secundum Philosophum, 1 caeli et mundi. Ergo supra omnes caelos ascendere non potuit.

AG2

Praeterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non possit fieri motus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod supra omnes caelos ascendere non potuit nisi caelum divideretur, quod est impossibile.

AG3

Praeterea, caelum empyreum est locus spirituum.

Sed diversorum diversa sunt loca. Ergo nec corpus Christi nec aliud corpus caelum empyreum ascendit, quod est caelum ultimum.

SC1

Sed contra, Hebr. 7, 26: excelsior caelis factus.

Praeterea, Ephes. 4, 8: ascendens in altum; Glossa: loco et dignitate.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod terminus ascensionis Christi est et locus et dignitas, non quam tunc de novo acceperit, sed quae tunc innotuit. Secundum autem quod terminus est locus, sic est exaltatus usque ad supremum locorum corporalium; non quod non possit inde moveri, sed secundum congruentiam debetur sibi altissimus locus etiam ubicumque sit; sed ad id quod sibi secundum congruentiam debetur, tunc fuit actu exaltatus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur ascendisse super caelos quia extra caelum empyreum sit, sed quia in altissimam partem caeli empyrei ascendit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum; sicut etiam fecit corpus Christi de clauso virginali utero exire, ut dicit Gregorius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis natura corporalis sit citra naturam spiritus, tamen natura corporis Christi transcendit omnes spiritus, inquantum est divinitati unita, quae est major et dignior unio quam ea quae est per fruitionem: et ideo altior locus debetur corpori Christi quam etiam ipsis spiritibus creatis. Unde Glossa Hebr. 7, super illud: excelsior caelis factus est, dicit: idest omni rationali creatura.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non ascenderit ad dexteram patris. Dexteram enim vel sinistra sunt differentiae situs vel positionis. Sed Deus, cum sit summe spiritualis, non habet situm. Ergo non habet dexteram et sinistram.

AG2

Praeterea, metaphorice filius ipse dicitur dextera patris, Psal.: manus tua confregit inimicum. Sed haec praepositio ad denotat distinctionem, quia praepositiones transitivae sunt. Cum ergo filius a seipso non distinguatur, videtur quod ei non conveniat ad dexteram patris sedere.

AG3

Praeterea, Proverb. 3, 16, dicitur: in dextera ejus longitudo dierum, et in sinistra illius divitiae et gloria. Sed omnium bonorum patris Christus habet plenitudinem. Ergo non magis debet dici sedere ad dexteram quam sinistram.

AG4

Praeterea, ipse dicitur esse in sinu patris, joan. 1. Ergo non est ad dexteram.

SC1

Sed contra, Heb. 1, 7: sedet ad dexteram majestatis in excelsis.

SC2

Praeterea, in symbolo dicitur: ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod dextera est nobilior pars corporis; unde qui alteri ad dexteram sedet, nobilissimo modo ei conjungitur.

Nobilissimus autem modus secundum quem aliquis patri conjungitur, vel est nobilissimus simpliciter, et sic est esse aequalem sibi, et hoc convenit filio secundum divinam naturam: vel est nobilissimus quantum possibile est creaturae; et hoc est conjungi ei in unione personae filii ejus; et sic sedere ad dexteram convenit Christo secundum humanam naturam: significat enim sessio firmitatem illius conjunctionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur proprie dextera, sed metaphorice.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens quod filius dicatur dextera et sedere ad dexteram secundum diversas similitudines: quia metaphorice utrumque dicitur. Dextera enim dicitur secundum quod per ipsum pater operatur: sed sedere ad dexteram dicitur ratione jam dicta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis sint Christi et majora et minora bona patris, tamen ipse in majoribus est collocatus; et ideo dicitur ad dexteram sedere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christus in quantum exit a patre per generationem, dicitur in sinu patris sedere, per quod significatur generativa potentia; sed in quantum est aequalis patri, et ei conregnat, dicitur sedere ad dexteram ejus.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod non soli Christo conveniat ad dexteram patris sedere. Ad Eph. 2, 6: consedere nos fecit in Christo in caelestibus. Si ergo Christus sedet ad dexteram, et nos ad dexteram sedere faciet.

AG2

Praeterea, Ephes. 1, 20: constituens illum ad dexteram, Glossa: idest aeternam beatitudinem. Sed omnibus sanctis communicatur aeterna beatitudo. Ergo omnibus sanctis convenit ad dexteram sedere, et non soli Christo.

AG3

Praeterea, beatae virgini convenit esse in potioribus donis Dei, quae est super omnes choros Angelorum exaltata; unde et in Psal. 44, 10, a dextris stare dicitur: astitit regina a dextris tuis.

Ergo non soli Christo convenit sedere ad dexteram.

AG4

Praeterea, dextera patris est aequalitas patris.

Sed spiritus sanctus est aequalis patri, sicut filius. Ergo sibi convenit sedere ad dexteram.

SC1

Sed contra, sedere ad dexteram convenit Christo secundum humanam naturam et divinam. Sed in nullo alio invenitur natura divina et humana simul. Ergo nulli alii convenit sicut Christo.

SC2

Praeterea, aequalitas est in filio, ut dicit Augustinus per appropriationem.

Sed dextera importat aequalitatem.

Ergo videtur quod sedere ad dexteram soli filio conveniat.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nulli creaturae convenit esse aequalem patri, neque conjungi filio ejus in unitate personae, secundum quod dicitur Christus ad dexteram sedere; et ideo nulli creaturae convenit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fecit nos consedere in quantum nos gloria stabilivit, et judiciariam potestatem dedit; non autem sedere ad dexteram. Vel dicendum, quod nos consedere fecit etiam ad dexteram, sed non in nobis, sed in Christo, in quantum ipse est unius naturae nobiscum, quam, prout est in Christo, ad dexteram patris collocavit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet beatitudo potest dici dextera simpliciter, sed quae debetur illi naturae assumptae: vel si quaelibet beatitudo dicatur dextera, hoc non erit secundum excellentissimum modum possibilem creaturae, sed possibilem creaturae non unitae; et hoc est secundum quid.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis beata virgo sit super Angelos exaltata, non est tamen exaltata usque ad aequalitatem Dei, vel unionem in persona: et ideo non dicitur sedere ad dexteram, sed astare dextris, in quantum honor filii aliquo modo participative, non plenarie, redundat in ipsam, in quantum dicitur mater Dei, sed non Deus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod spiritus sanctus potest dici sedere ad dexteram patris, in quantum est aequalis patri secundum veritatem; sed non appropriatur ei aequalitas, sed filio: et ideo nec sessio dexterae.

EX

Fidei argumentum a philosophicis argumentis est liberum: quia per ea nec probari nec improbari potest.

Et ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. Hoc dicit propter tertiam opinionem, quae nondum erat suo tempore damnata, quae dicebat, quod etiam ante mortem erat hoc modo homo. Quia una eademque unione, quantum ex parte ipsius assumptis, non quantum ex parte assumptorum.

Ad quod dicimus. Hoc dicit, non quia praemissae locutiones sint simpliciter concedendae, sed ut ostendat quam causam veritatis habeant.

Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo. Ergo alii homines in caelum non ascendunt.

Dicendum, quod alii non propria virtute scandunt, quod est ascendere. Vel loquitur de caelo sanctae trinitatis, ad quod ascendit ratione divinae naturae. Vel dicendum, quod loquitur secundum quod caput et membra sunt una persona.

Haec de corrigia calceamenti dominici sufficiant, ne ossa regis idumaeae consumantur usque in cinerem.

Calceamentum est humanitas tegens pedem, scilicet verbum, quo quasi omnia portantur, Heb. 2. Corrigia ipsa est unio. Rex idumaeae, Christus, qui communicavit carni et sanguini; Hebr. 2. Idumaea enim sanguinea interpretatur. Ossa ejus sunt fortiora et difficiliora ad intelligendum de mysteriis humanitatis ejus, quae non sunt igne curiosi studii usque ad minima inquirenda, quod est ossa in pulverem redigere; sed sunt silentio honoranda, quasi intellectum excedentia. Et sumitur de Amos 2.

|+d23.q1 Distinctio 23, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de his quae ad Christum pertinent, quibus nos effective reparavit, hic incipit determinare de reparantibus formaliter, quae sunt habitus gratuiti animam informantes.

Dividitur autem haec pars in duas; in prima determinat de ipsis habitibus gratuitis; in secunda de praeceptis quibus ipsi habitus in suos actus diriguntur, dist. 37, ibi: sed jam distributio Decalogi, quae in duobus mandatis completur, consideranda est. Prima dividitur in duas partes: in prima determinat de ipsis habitibus secundum se per singula; in secunda determinat connexionem eorum ad invicem, 36 dist., ibi: solet etiam quaeri, utrum virtutes ita sint sibi conjunctae, ut separatim non possint possideri. Prima in duas: in prima determinat de habitibus virtutum; in secunda de donis, 34 distinct., ibi: nunc de septem donis spiritus sancti agendum est. Prima dividitur in duas partes: in prima determinat de virtutibus theologis; in secunda de virtutibus cardinalibus, 33 dist., ibi: post praedicta, de quatuor virtutibus quae principales vel cardinales vocantur, disserendum est. Prima dividitur in tres partes: in prima determinat de fide; in secunda de spe, 26 dist., ibi: est autem spes virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur; in tertia de caritate, 27 distinct., ibi: cum autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit. Prima in tres: in prima determinat de fide secundum se; in secunda de fide per comparisonem ad ea quae creduntur, 24 dist.: hic quaeritur, si fides tantum de non visis est, quomodo veritas apostolis ait: nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis? in tertia de ipsa per comparisonem ad eos qui credunt, 25 dist., ibi: praedictis adjiciendum est de sufficientia fidei ad salutem. Circa primum duo facit: primo continuat se ad praecedentia; secundo prosequitur propositum, ibi: fides est virtus qua creduntur quae non videntur. Et haec pars dividitur in duas partes, secundum quod duas definitiones fidei ponit; secunda incipit ibi: notandum quoque est, quod fides de non apparentibus tantum est. Circa primum tria facit: primo definit fidem; secundo exponit definitionem quantum ad hanc particulam, quae non videntur, ibi: quod tamen non de omnibus quae non videntur, accipiendum est; quantum autem ad hanc

particulam, virtus, ibi: accipitur autem fides tribus modis; quantum vero ad hanc particulam, qua creduntur, ibi: aliud est credere in Deum: tertio manifestantur quaedam quae possunt esse dubia ex praedictis, quae duo sunt; primum ibi: si vero quaeritur; secundum ibi: cumque diversis modis dicatur fides, sciendum est tamen unam esse fidem.

Notandum quoque est. Hic ponit aliam definitionem fidei; et circa hoc tria facit; primo venatur definitionem; secundo definit, ibi: ait enim apostolus; tertio movet quamdam quaestionem circa praedictam definitionem, ibi: si vero quaeritur.

Hic est triplex quaestio: prima de virtutibus in generali; secunda de fide communiter; tertia de formatione et informitate fidei.

Circa primum quaeruntur quinque; 1 de necessitate habituum; 2 quomodo habitus qui sunt in nobis cognoscamus; 3 utrum virtutes sint habitus: 4 de divisione virtutum in intellectuales, morales, et theologicas; 5 de numero virtutum theologiarum.

¶a1 Articulus 1: Utrum indigeamus habitibus in operationibus humanis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habitibus non indigeamus in operibus humanis.

Potentiae enim rationales, quae sunt hominis in quantum homo, sunt nobiliores potentiis naturalibus.

Sed potentiae naturales non indigent habitibus ad suos actus producendos. Ergo nec potentiae rationales humanae.

AG2

Praeterea, potentiae per se ordinantur ad actum proprium, et non per accidens. Sed habitus sunt accidentia. Ergo non ordinantur ad suos actus proprios mediantibus habitibus.

AG3

Praeterea, nihil est tam facile quam id quod in sola voluntate consistit. Sed actus morales ad minus in sola voluntate consistunt. Cum igitur habitus ponat facilitatem operationis, videtur quod saltem ad dictos actus habitibus non indigeamus.

AG4

Praeterea, difficultas cooperatur ad meritum.

Sed habitus tollit difficultatem. Ergo ad actus illos quibus meremur, non sunt dandi nobis habitus.

AG5

Praeterea, scientia quae est habitus, nihil aliud videtur esse quam generatio specierum intelligibilium.

Sed species non sunt in parte affectiva, sed in intellectiva tantum. Ergo ad minus in parte affectiva habitibus non indigemus.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit in libro de bono conjugali: habitus est quo quis agit cum tempus affuerit; et Commentator dicit in 3 de anima, quod habitus est quo quis agit cum voluerit: et quasi in idem redit. Sed hoc valde necessarium est homini. Ergo indigemus habitibus.

SC2

Praeterea, ad hoc quod bonum opus operemur, oportet quod in ipso opere delectemur, quia nullus est justus, qui non gaudeat justa operatione, ut dicit Philosophus 1 ethic.. Sed delectationem in opere facit habitus: quia signum oportet accipere habitus fientem in opere delectationem, ut dicitur 2 ethic.. Ergo habitibus indigemus.

SC3

Praeterea, bonitas hominis in bonis operationibus consistit: unde ex eis laudatur. Sed impossibile est semper agere, ut dicitur in Lib. De somn.

Et vigil., nec sufficit ad laudem quod actus sit tantum in potentia: quia quod est in potentia bonum, non est bonum simpliciter, sed secundum quid. Ergo indigemus habitibus.

SC4

Praeterea, oportet quandoque ex impraemeditato bene agere. Sed hoc non contingit nisi in eo qui habet habitum, sicut de forti dicit Philosophus in 3 ethicor.. Ergo indigemus habitibus.

CO

Respondeo dicendum, quod in omnibus quae habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura et regula omnium est divina sapientia; unde bonitas et rectitudo sive virtus uniuscujusque consistit secundum quod attingit ad hoc quod ex sapientia divina ordinatur, ut dicit Anselmus; et similiter est etiam de aliis secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatorum consistit. Sunt autem quaedam potentiae limitatae ad determinatas actiones vel passiones; et secundum quod illas implent, regulae suae conformantur, quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatae. Et quia naturae inclinatio semper est ad unum, ideo tales potentiae ex ipsa natura potentiae rectitudinem sufficienter habere possunt et bonitatem; malitia autem in eis contingit ex defectu potentiae. Potentiae vero altiores et universaliiores, cujusmodi sunt potentiae rationales, non sunt limitatae ad aliquid unum vel objectum vel modum operandi: quia secundum diversa et

diversimode rectitudinem habere possunt: et ideo ex natura potentiae non potuerunt determinari ad rectum et bonum ipsarum; sed oportet quod rectificentur, rectitudinem a sua regula recipientes.

Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ut recipiatur per modum passionis, sicut in hoc ipso quod regulata potentia a regulante movetur.

Sed quia in hoc quod aliquid patiat et nihil ad actum conferat, violentiae definitio consistit, ut patet in 3 ethic., violentia autem et difficultatem et tristitiam habet, ut dicitur in 5 metaph.; ideo praedicta receptio rectitudinis non sufficit ad perfectam rectificationem potentiae regulatae. Oportet ergo ut alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhaerentis, ut rectitudo regulae efficiatur forma potentiae regulatae: sic enim faciliter et delectabiliter quod rectum est, operabitur sicut id quod est conveniens suae formae: et haec quidem qualitas, sive forma, dum adhuc est imperfecta, dispositio dicitur; cum autem jam consummata est, et quasi in naturam versa, habitus nominatur, qui, ut ex 2 ethic., et 5 metaphys., accipitur, est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male.

Et inde est quod in praedicamentis dicitur dispositio facile mobilis, et habitus difficile mobilis: quia quod naturale est non cito transmutatur. Inde est etiam quod habitus ad unum inclinant, sicut et natura, ut dicitur 5 ethic..

Et propter hoc, signum generati habitus est delectatio in opere facta, ut dicitur in 2 ethic., quia quod est naturae conveniens, delectabile est et facile. Et propter hoc habitus a Commentatore in 3 de anima definitur, quod est quo quis agit cum voluerit, quasi in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur in 1 ethic., secundum quam res possessa ad nutum habetur; operatio vero usui. Patet ergo quod potentiae naturales, quia sunt ex seipsis determinatae ad unum, habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehensivae sensitivae, quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt nisi per potentiae defectum.

Similiter etiam nec voluntas humana, secundum quod est naturaliter determinata ad ultimum finem, et ad bonum, secundum quod est objectum ejus.

Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu; sicut lux facere visibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima regula ab alio non regulata: unde essentialiter bonus est, et non per participationem rectitudinis ab alio; nec malum in ipso incidere potest. Sed intellectus possibilis qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex naturali lumine intellectus agentis, qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participat rectitudinem primae regulae in his quae intellectum agentem excedunt.

Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quae ex natura non determinatur, et in irascibili et in concupiscibili, indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quae est eorum regula, vel rectitudinem primae mensurae in his quae humanam naturam excedunt, quantum ad habitus infusos. Et similiter in corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem, qua potest suum opus recte perficere: quia oculus sanus dicitur qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur 10 de animalibus.

Unde patet quod hujusmodi qualitates, quas habitus dicimus, in rebus animatis inveniuntur, et praecipue in habitibus electionem, ut dicitur in 5 metaph..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ex seipsis ad unum, et ideo non indigent aliquibus habitibus determinantibus: nec facit hoc dignitas, sed indignitas earum, in quantum ad pauciora se extendunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad actum proprium per se rei potest res ipsa ordinari mediante aliquo accidente, non quidem extraneo, sed quod consequitur ex principiis rei: quia inter accidentia propinquius est substantiae unum quam aliud, sicut qualitas quam actio; et ideo ignis mediante calore calefacit. Et similiter erit in proposito, quia virtutes conformantur principiis naturalibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis producere talem actum sit in potestate voluntatis, tamen non est in voluntate tantum, sed etiam in inferioribus viribus, ex quibus potest accidere repugnantia et difficultas; et ideo indigemus habitibus, quibus omnis difficultas tollatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut dicitur in 2 metaph., difficultas potest esse ex nobis, et ex rebus, et similiter facilitas. Facilitas ergo quae est ex ratione actuum qui non sunt magni ponderis, diminuit, quantum in se est, rationem meriti; sed facilitas quae est ex promptitudine operantis, meritum non diminuit respectu praemii essentialis, sed auget: quia quanto majori caritate facit, tanto facilius tolerat, et magis meretur. Et similiter quanto delectabilis operatur propter habitum virtutis, tanto actus ejus est delectabilior, et magis meritorius.

RA5

Ad quintum dicendum, quod perfectiones proportionantur suis perfectibilibus; quia proprius actus est in propria potentia, ut dicitur 2 de anima; et ideo non oportet quod habitus cognitivae et affectivae partis sint unius modi, sicut nec ipsae potentiae quae eis perficiuntur.

¶a2 Articulus 2: Utrum habitus in nobis existens cognosci possit.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habitus in nobis existens cognosci non possit. Inter alios enim habitus praecipuus est caritas. Sed habens caritatem nescit se habere eam: quia nemo scit, an amore vel odio dignus sit, ut dicitur Eccle. 9, 1. Ergo nec alios habitus potest quis cognoscere.

AG2

Praeterea, magis sunt spirituales habitus virtutum quam etiam Angeli: quia ipsi per habitus virtutum spirituales efficiuntur. Sed Angelos in via cognoscere non possumus quantum ad eorum essentiam.

Ergo nec habitus virtutum.

AG3

Si dicatur, quod habitus cognoscuntur per hoc quod sunt praesentes in anima, non autem Angeli: contra; per essentiam suam praesentialiter non sunt in intellectu, sed in affectu, habitus virtutum.

Sed affectus non est cognoscere. Ergo huiusmodi habitus cognosci non possunt per praesentiam.

AG4

Praeterea, multi sunt qui habent virtutes, et de eis nihil cognoscunt: nesciunt enim quid sit virtus. Quidam etiam non habentes virtutem sciunt multa de eis. Ergo non cognoscuntur per sui praesentiam.

AG5

Si dicatur, quod cognoscuntur per hoc quod habent sui similitudinem in intellectu: contra; similitudo quae est in intellectu, fundatur in similitudine quae est in imaginatione vel sensu: quia nequaquam sine phantasmate intelligit anima, ut dicitur in 5 de anima. Sed huiusmodi habitus non habent similitudinem in imaginatione vel sensu. Ergo non possunt cognosci per suam similitudinem.

AG6

Praeterea, similitudines rerum sunt magis spirituales quam res a quibus abstrahuntur. Sed ea quae sunt in intellectu, non sunt magis spiritualia quam ea quae sunt in affectu. Ergo ab habitibus existentibus in affectu non abstrahit intellectus similitudines, ut per eas cognoscat; et sic habitus illos nullo modo cognoscit.

SC1

Sed contra Augustinus dicit in littera, quod fidem ipsam quisque videt esse in corde suo, si credit. Ergo eadem ratione et alios habitus.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in Lib. 2 posterior., quod inconueniens est nos habere habitus principiorum, et nos latere. Ergo eadem ratione et alios habitus.

SC3

Praeterea, omne illud cuius est accipere signum, est cognoscibile. Sed habituum est accipere signum fientem in opere delectationem, ut dicitur in 2 ethic..

Ergo habitus cognosci possunt.

CO

Respondeo dicendum, quod aliqua res potest cognosci dupliciter. Uno modo secundum id quod est; alio modo quantum ad ea quae ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id quod est, potest dupliciter haberi; scilicet dum cognoscitur quid est, et an est. Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur: quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus, ut dicitur in 3 de anima; et ideo Augustinus dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum eius est ipsa essentia rei. Essentiam autem alicujus rei, intellectus noster tripliciter comprehendit. Uno modo comprehendit essentias rerum quae cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus individuantibus, sub quibus cadebat in sensu et in imaginatione; et sic remanebit pura essentia rei, puta hominis, quae consistit in his quae sunt hominis in quantum est homo. Alio modo essentias rerum quas non videmus, cognoscimus per causas vel effectus eis proportionatos, cadentes in sensu. Si autem effectus non fuerint proportionati causae, non facient causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio modo cognoscit essentias artificialium nunquam visorum, investigando ex proportionem finis ea quae exiguntur ad illud artificiatum. Similiter an res sit, tripliciter cognoscit. Uno modo quia cadit sub sensu. Alio modo ex causis et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo cognoscit aliquid in seipso esse ex inclinatione quam habet ad aliquos actus: quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari. Loquendo autem de cognitione habituum, qua cognoscuntur quid sint, eorum cognitio ex duobus ultimis modis commiscetur: quia habitus ipsos per actus cognoscimus, sicut causam per effectum.

Et quia nos sumus causa actuum, ideo actus cognoscimus per actum rationis investigantis quid sit necessarium in actu illo ex proportionem objecti boni et finis, sicut dictum est de artificialibus.

Similiter cognitio qua cognoscitur an habitus sint, ex duobus ultimis modis est: quia enim cognoscere quid est, est principium ad sciendum quia est; ideo aliquis praedicto modo cognoscendo quid sit aliquis habitus, ex hoc quod videt talem actum exire qualis requiritur ad illum habitum, cognoscit quod ille habitus est in aliquo, etiam

si ipse illum habitum non habeat; sed ille qui habet habitum, praeter hunc modum, tertio modo cognoscit se habere habitum, in quantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliquid ad actum illum. Et hoc quidem cognoscit homo per modum reflexionis, in quantum scilicet cognoscit se operari quae operatur. Et ideo dicit Augustinus, quod huiusmodi habitus cognoscuntur per suam potentiam quantum ad hunc modum. Ea vero quae consequuntur ad habitus, id est proprietates et accidentia ipsorum, cognoscuntur partim ex cognitione naturae habituum, secundum quod cognitio quid est, est principium ad cognoscendum quia est; partim vero ex eorum actibus, secundum quod conditiones causarum in effectibus repraesentantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas bene potest cognosci quid est ex hoc quod homo scit quid requiritur ad actum caritatis ratione instructa auctoritate et fide; sed an sit caritas, non potest certitudinaliter cognosci neque ab habente, neque ab alio: quia cum ad actum caritatis requiratur aliquid per quod sit meritorium vitae aeternae; an hoc sit in actu, videri non potest pro certo; sed ex aliquibus signis et de se et de alio potest aliquis conjecturare quod caritatem habeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angelorum essentiam non comprehendimus nunc, quia cognoscimus eos per actum nostri intellectus, qui non est proportionatus actui intellectus ipsorum, cum multo altiori modo cognoscant; sed actus nostri sunt proportionati habitibus ex quibus educuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit dupliciter. Uno modo secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt; et hoc est tantum intellectus cuius est quidditates rerum cognoscere.

Intellectus autem, ut dicitur in 3 de anima, sicut alia, cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed objecti, quae est forma ejus; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentialium: non quod habeat de omnibus his diversas similitudines, sed quia in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est ejus objectum, sed omnem rationem quae est in eo, unde et rationem boni: et ideo consequenter per illam eandem speciem cognoscit actum voluntatis et naturam voluntatis, et similiter etiam alias potentias animae et actus earum. Alio modo anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super proprium actum, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se cognoscere, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiae, in quantum impressio inferioris potentiae redundat in superiorem, sicut sensu communi cognoscimus visum videre. Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab objecto, et informatur per speciem objecti: sed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid, quia intelligo illud esse bonum.

Et ita in hoc quod cognoscit intellectus actum voluntatis, potest cognoscere habitum in voluntate existentem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illi qui non habent virtutem, habent apud se aliqua principia ex quibus possunt cognoscere naturam virtutum modo praedicto, et esse virtutes non in se, sed in aliis, dum vident aliquos operari tales actus quales sunt virtutum, et eo modo quo debent virtuosus operari.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, sicut dictum est, tota cognitio qua cognoscit intellectus ea quae sunt in anima, fundatur super hoc quod cognoscit objectum suum, quod habet phantasma sibi correspondens: non enim oportet quod solum in phantasmatis cognitio stet; sed quod ex phantasmatis sua cognitio oriatur, et quod imaginationem in aliquibus relinquat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non cognoscit voluntatem et ea quae ad ipsam pertinent, per aliquam similitudinem ab eis abstractam, sed solum per similitudinem objecti sui, ut dictum est.

|a3 Articulus 3: Utrum virtutes sint habitus, vel potentiae.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes non sint habitus, sed potentiae. Nulla enim res habet esse per habitum, sed per potentiam naturalem.

Sed omnes res habent virtutem essendi vel semper, vel determinato tempore, ut dicitur in 1 cael. Et mun.. Ergo virtus non est habitus.

AG2

Praeterea, eadem est proportio potentiarum animae ad suos actus, et potentiarum naturalium ad suos: quia utrobique potentia est principium actus. Sed ipsae potentiae naturales virtutes dicuntur.

Ergo et virtutes sunt ipsae potentiae.

AG3

Praeterea, nomen virtutis a VI sumitur. Sed potentiae animae dicuntur vires. Ergo ipsaemet sunt virtutes.

SC1

Sed contra, ex virtutibus laudamur, non tamen ex potentiis; non enim laudatur quis quod potest ab ira abstinere, sed quod moderate absteineat. Ergo virtutes non sunt potentiae.

SC2

Praeterea, potentiae sunt a natura, et omnibus communes; quod de virtutibus non contingit. Ergo, etc..

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nomen virtutis, secundum sui primam impositionem, videtur in quamdam violentiam sonare; unde in 3 caeli et mund.

Dicitur, quod motus accidentalis, idest violentus, est qui est a virtute, idest a violentia, non cum auxilio naturae. Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre nisi per potentiam perfectam, secundum quam agat et non patiat; inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sive qua potest aliquid in seipso subsistere, sive qua potest operari: et sic dicitur in 1 cael. Et mund. Quod virtus est ultimum potentiae: quia perfectio potentiae mensuratur ex ultimo et maximo quod quis potest.

Et quia malum in actu contingit ex defectu potentiae agentis, ideo ad perfectionem potentiae exigitur quod bene operetur in suo genere: et propter hoc in 2 ethic. Dicitur, quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et in 6 physicor. Dicitur quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, eorum scilicet ad quae potentia se extendit. Et quia de virtutibus humanis loquimur; ideo virtus humana erit quae perficiet humanam potentiam ad actum bonum et optimum. Cum autem homo ex hoc sit homo quod habet rationem et intellectum, illae potentiae humanae sunt quae aliquantulum rationales sunt, vel per essentiam, sicut quae sunt in parte intellectiva, vel per participationem, sicut quae sunt in parte sensitiva rationi obediens. Hae autem potentiae, ut prius dictum est, ex natura potentiae non possunt esse determinatae ad actus bonos, nec perfecte determinantur nisi per habitus: unde virtutes humanae, de quibus loquimur, non sunt potentiae, sed habitus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potentia naturalis qua quis potest esse, determinata est ad unum, scilicet ad esse: ideo ipsius perfectio secundum ipsam naturam potentiae esse potest; et ideo ipsa potentia virtus dicitur. Et similiter dicendum est de aliis potentiis naturalibus. Secus autem est de potentiis rationalibus, quae ad plurima se extendunt.

RA2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vis accipitur pro omni eo quod est principium operationis perfectae, quod importat nomen virtutis: unde potentiae animae magis possunt dici vires quam virtutes, et illae praecipue quae habent ordinem ad actus qui exercentur per corporalia instrumenta.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod virtutes sint passionis.

Medium enim et extrema sunt unius generis.

Sed quaedam virtutes sunt medium in passionibus, ut in 2 ethic. Dicitur. Ergo ad minus illae sunt passionis.

AG2

Praeterea, laudabile est proprietas virtutis.

Sed quaedam passionis sunt laudabiles, sicut verecundia, poenitentia et huiusmodi. Ergo ad minus aliquae passionis sunt virtutes.

AG3

Praeterea, contraria sunt in eodem genere.

Sed quaedam passionis, sicut primi motus, sunt peccata. Ergo et aliquae passionis sunt virtutes.

SC1

Sed contra, in omnibus virtutibus requiritur voluntarium, cuius principium est in nobis, ut dicitur in 3 ethic.. Sed principium passionis non est in nobis. Ergo virtutes non sunt passionis. Sed secundum virtutes dicimur boni, non autem secundum passionis: non enim qui irascitur, sed qui recte irascitur, laudatur. Ergo etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ratio passionis contrariatur rationi virtutis: quia virtus in perfectionem potentiae sonat, ut dictum est. Omnis autem passio contingit ex hoc quod passum vincitur ab agente, et trahitur ad terminos ejus: unde passio virtus dici non potest. Sed in hoc perfectio potentiae consistit

quod non permittit se trahi ad aliud nisi secundum quod ei congruit: unde virtutis est potentiam continere, ne per passiones immoderate distrahatur: et ideo virtus non est passio, sed passionum ordinatrix.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus dicitur medium in passionibus active, inquantum passiones ad medium reducit: unde non oportet quod sit in genere passionum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod laudabile non solum debetur ei quod habet plenam rationem virtutis, sed etiam ei quod participat aliquid virtutis; sicut laudantur actus virtutem praecedentes, si sint ordinati: et hoc modo verecundia, misericordia, et hujusmodi passiones, laudantur, inquantum ex bona voluntate consequuntur, quae turpia vitat, et aliorum mala quasi sua reputat. Bona autem voluntas est eorum quae ad virtutem exiguntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum sonat in defectum potentiae operantis: unde passio magis potest esse peccatum quam virtus: nec tamen plenam rationem peccati habere potest, inquantum non ex electione procedit: unde primi motus non sunt peccata mortalia, quae directe virtutibus opponuntur, sed venialia; non tamen ut habitus, sed ut actus.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod virtutes non sint habitus, sed actus. Solis enim virtutibus meremur.

Sed non meremur nisi actibus: non enim optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes qui vincunt, ut dicitur in 1 ethicor.. Ergo virtutes sunt actus.

AG2

Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in 1 cael. Et mund.. Sed ultima perfectio potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

AG3

Praeterea, sicut non laudamur ex hoc quod sumus potentes irasci vel non irasci; ita nec ex hoc solo quod sumus ad hoc habiles vel ad illud.

Sed ex dicta ratione Philosophus probat in 2 ethic., quod potentiae non sunt virtutes. Ergo neque habitus virtutes dici possunt eadem ratione; et sic relinquitur quod sint actus.

SC1

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 ethic., quod virtus est habitus voluntarius.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod virtutes in nobis solus Deus operatur. Sed nostrorum actuum etiam nos causa sumus. Ergo virtutes non sunt actus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtus proprie loquendo includit respectum ad aliquid cujus principium sit, sicut currendi, vel essendi. Et quia actus, inquantum hujusmodi, cum sit ultimum, non ordinatur ad aliquid sicut effectus; ideo actus virtus dici non potest, nisi eo modo loquendi, quo habitus per actus nominantur, sicut causae per effectus: et de hoc in 2 Lib., dist. 27, quaest. 1, art. 1, plenius dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod meremur et habitibus et actibus; sed actibus quasi instrumentis merendi, quia merita essentialiter sunt actus: habitibus autem quasi principiis meritorum; et sic virtutibus mereri dicimur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur ultimum potentiae in eodem genere, quod est genus principii respectu ejus cujus dicitur potentia vel virtus; sed actus est ultimum extra genus illud: et ideo non oportet quod actus sit virtus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habitus sunt determinati ad actus laudabiles, potentiae autem non, sed sunt contrariorum, ut dicitur in 5 ethic.; et ideo non est eadem ratio de potentiis et habitibus.

|a4 Articulus 4: Utrum habitus intellectuales possint dici virtutes.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales non possint dici virtutes. Virtus enim, ut dicitur 2 ethic., est habitus voluntarius, et circa voluptates et tristitias optimorum operativa. Sed hoc habitibus intellectualibus non competit. Ergo non sunt virtutes.

AG2

Praeterea, Philosophus dividit scientiam contra virtutem, quasi diversa genera non subalternatim posita. Sed talium generum unum non praedicatur de alio. Ergo scientia non est virtus, et eadem ratione neque alii habitus cognitivi.

AG3

Praeterea, virtus dicitur per ordinem ad bonum, quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut praetactum est.

Sed habitus cognitivi, et praecipue speculativi, non ordinantur ad bonum sed ad verum, ut dicitur in 2 ethic.. Ergo praedicti habitus non sunt virtutes.

AG4

Praeterea, virtutes ordinantur ad operandum, quia ipsa est quae opus bonum reddit, ut dictum est. Sed praedicti habitus non ordinantur ad operandum, sed ad cognoscendum. Ergo non sunt virtutes.

SC1

Sed contra, vita contemplativa est nobilior quam activa. Si ergo habitus morales qui perficiunt in vita activa, dicuntur virtutes, multo fortius habitus intellectuales, qui perficiunt in contemplativa, virtutes dici debent.

SC2

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed secundum Philosophum in 6 eth.

Temperantia, fortitudo, et hujusmodi, non possunt proprie dici virtutes, nisi in intellectu accipiantur. Ergo intellectuales habitus debent dici virtutes.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut ex praedictis patet, virtus est habitus perficiens potentiam humanam ad bonum actum. Contingit autem aliquem actum dici bonum dupliciter: uno modo formaliter et per se; alio modo materialiter et per accidens.

Quia enim actus a proprio objecto formam recipit, ille actus formaliter dicitur bonus cujus objectum est bonum secundum rationem boni: et quia bonum est objectum voluntatis, ideo per modum istum actus bonus dici non potest nisi actus voluntatis, aut appetitivae partis. Materialiter autem actus dicitur bonus qui congruit potentiae operanti, quamvis ejus objectum non sit bonum sub ratione boni, sicut cum quis recte intelligit, et oculus clare videt.

Et inde est quod voluntas imperat actus aliarum potentiarum, inquantum actus earum materialiter se habent ad rationem boni, quod est voluntatis objectum: et secundum hoc aliquid de formali bonitate voluntatis pervenit ad alios actus qui a voluntate imperantur, secundum quam laudabiles et meritorii sunt; ut cum quis ex recta intentione considerat vel ambulat. Tamen ista bonitas est praeter propriam rationem actus secundum suam speciem. Contingit enim actum alicujus potentiae non appetitivae esse bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate sui generis: sicut cum quis propter Deum ambulat claudicando, vel ex bona intentione considerat ea in quibus hebes est.

Sic ergo virtus potest dici dupliciter. Uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiae humanae, sive sit bonus materialiter, sive formaliter; et sic habitus intellectuales et speculativi virtutes dici possunt, quibus intellectus et ratio ad verum determinantur, cujus consideratio bonus actus ipsorum est; et sic loquitur Philosophus in ethic.

De virtute. Alio modo potest dici virtus magis stricte, et secundum quod est in usu loquendi, habitus perficiens ad actum qui est bonus non solum materialiter, sed etiam formaliter: et sic solum habitus respicientes appetitivam partem virtutes dici possunt, non autem intellectuales, et specialiter speculativi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba intelliguntur de virtute morali, de qua Philosophus ibi agit, quae secundo modo dicitur virtus; et sic etiam accipit virtutem in 4 topic..

RA2

Ex quo patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ipsa virtus est materialiter bonus intellectus, cum sit finis ejus: finis enim habet rationem boni, ut dicitur 3 metaph..

RA4

Ad quartum dicendum, quod consideratio veri est quaedam operatio intellectus, ad quam virtus intellectualis ordinatur: sed habitus qui operativi dicuntur, ordinantur ulterius ad exteriorem operationem quae dicitur factio, secundum quod transit in exteriorem materiam transmutandam, ut patet in operibus mechanicis: et dicitur actio, secundum quod sistit in operante, prout ejus operationes et passiones modificantur, quod contingit in operibus virtutum Moralium; et ideo prudentia, quae in eis dirigit, dicitur in 6 ethic., recta ratio agibilium; ars vero mechanica recta ratio factibilium.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod virtutes morales ab intellectualibus non distinguantur. Morales enim virtutes a more dicuntur: qui videtur idem quod consuetudo, vel parum differre, ut dicitur in 2 ethic..

Sed consuetudo facit facilitatem, ut dicit victorinus; et hoc patet tam in agendis quam in considerandis. Ergo virtutes morales ab intellectualibus distinguere non debent.

AG2

Praeterea, ad scientiam moralem nihil pertinet nisi morale. Sed ad eam pertinent virtutes intellectuales, de quibus Philosophus, in 6 ethicorum, determinat. Ergo intellectuales virtutes sunt morales.

AG3

Praeterea, prudentia inter intellectuales ponitur: numeratur etiam et ipsa inter morales, cum sit una de quatuor cardinalibus.

Ergo idem quod prius.

AG4

Praeterea, omnis virtus moralis consistit in medio. Sed medium determinatur secundum rationem rectam, ut dicitur 2 ethic.. Cum ergo per intellectuales virtutes rectificetur, videtur quod ipsae intellectuales virtutes sint morales.

SC1

Sed contra est quod Philosophus morales contra intellectuales dividit.

SC2

Praeterea, diversorum perfectibilium diversae sunt perfectiones. Sed virtutes intellectuales perficiunt rationale per essentiam, virtutes autem morales rationale per participationem. Ergo dictae virtutes ad invicem distinguuntur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod mos dicitur dupliciter. Uno modo idem est quod consuetudo. Consuetudo autem importat quamdam frequentiam circa ea quae facere vel non facere in nobis est. Naturalia enim, vel quae semper fiunt, consueta non dicuntur: sed per voluntatem contingit aliquid in nobis facere vel non facere. Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios, vel appetitivae partis, secundum inclinationem appetitus ad huiusmodi actus: quae quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione. Unde et dicuntur mores animalium ea quae proveniunt in ipsis ex passionibus appetitivae partis, sicut quod sollicitantur circa filios, et quod repugnant, et huiusmodi: sicut patet in 9 de animalibus quamvis in eis dicantur mores magis secundum similitudinem quam secundum proprietatem: quia non agunt quasi dominium suorum actuum habentia, sed magis a natura aguntur, ut dicit Damascenus.

Et sic etiam apud Graecos hoc nomen ethos dupliciter sumitur: et secundum quod importat diuturnitatem quamdam, dicitur febris ethica: secundum autem quod importat morem secundo modo acceptum, dicitur scientia ethica, quam nos moralem dicimus. Sic ergo loquendo de more actus, ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem et appetitum. Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva elicit, sicut velle, eligere, concupiscere, et huiusmodi; et tales actus essentialiter morales sunt. Alii vero sunt actus a parte appetitiva non elicit, sed imperati, sicut ambulare, considerare et huiusmodi; et isti non sunt morales quantum ad speciem suam, sed solum quantum ad usum eorum, prout imperantur a voluntate; et ita virtutes, quae perficiunt appetitivam partem, proprie dicuntur morales. Virtutes autem perficientes intellectivam, perficiunt eam ad actus perfectos in genere cognitionis, non autem secundum ordinem ad imperium voluntatis. Per scientiam enim non fit ut aliquis recta intentione consideret sed ut verum in singulis videatur ei: et ideo virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur.

RA1

Ad primum ergo patet solutio ex aequivocatione moris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam ethicam quasi sint essentialiter morales, sed in quantum earum usus moralis est, quod a voluntate imperatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut Commentator dicit in 6 ethic., prudentia media est inter morales et intellectuales: est enim essentialiter intellectualis, cum sit habitus cognitivus, et rationem perficiens; sed est moralis quantum ad materiam, in quantum est directiva Moralium virtutum, cum sit recta ratio agibilium, sicut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod medium determinatur per virtutem intellectualem et moralem secundum prudentiam, sed diversimode: quia prudentia determinat medium per modum dirigentis et ostendentis; sed virtus moralis per modum exequentis et inclinantis in medium. Unde dicit tullius, quod operatur per modum naturae: et in hoc defecit socrates, morales ab intellectualibus non distinguens: posuit enim omnes virtutes esse scientias quasdam, ut dicitur in 6 ethic..

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod virtutes theologicae non debeant distinguī ab utrisque. Ad ea enim ad quae potentia est naturaliter determinata, non indiget aliquo habitu superinducto. Sed cognitio Dei omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus; et similiter desiderium summi boni, ut dicit boetius 4 de consolat..

Ergo non indigemus aliquibus virtutibus quae Deum habeant pro objecto, quod dicitur ad virtutes theologicas pertinere.

AG2

Praeterea, sicut nos ponimus fruitionem divinam finem omnium actuum humanorum, ita Philosophi posuerunt felicitatem. Sed ipsi non posuerunt aliquas virtutes quae haberent felicitatem pro objecto. Ergo nec nos indigemus aliquibus virtutibus quae Deum habeant pro objecto.

AG3

Praeterea, ad eundem habitum pertinet cognoscere principia, et quae ex principiis cognoscuntur.

Sed finis est principium in operabilibus, ut dicit Philosophus in 7 ethic., et 2 physic.. Ergo virtutes theologicae quae habent finem pro objecto, non debent distinguī a cardinalibus, quae dirigunt nos in his quae sunt ad finem.

AG4

Praeterea, perfectiones perfectibilibus proportionantur.

Sed in nobis non est aliqua potentia perfectibilis per virtutem humanam nisi rationale per essentiam, quod perficitur virtute intellectuali, et rationale per participationem, quod perficitur virtute morali. Ergo nec potest esse aliud genus virtutum praeter duo praedicta genera.

SC1

Sed contra est quod apostolus, 1 corinth., 13, ponit has virtutes, fidem, spem et caritatem, quae nec sunt intellectuales nec morales, ut patet discurrendo per singulas virtutes quae a sanctis et philosophis numerantur. Ergo oportet ponere tertium genus virtutum quae theologicae dicuntur.

SC2

Praeterea, magis distat Deus a creaturis quam quaevis creaturae ab invicem. Sed diversitas aliquarum creaturarum requirit diversitatem habituum.

Ergo virtutes quae habent Deum pro objecto, ab aliis distinguuntur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis: alias nunquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus: quia nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se, ut dicitur 1 corinth., 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem: et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae ex tribus. Primo quantum ad objectum: quia cum finis ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio quae praeeigitur, consistit in operatione quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam: quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus: et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis creatae. Tertio quantum ad cognitionem, inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam: et ideo dicuntur theologicae, quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde Philosophi nihil de eis cognoverunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum et per cognitionem et per affectionem, in quantum est naturaliter ejus particeps, tamen quia est quaedam ejus participatio supra naturam, ideo quaeritur quaedam cognitio et affectio supra naturam: et ad hanc exiguntur virtutes theologicae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod felicitas illa quam Philosophi posuerunt, est ad quam per vires naturales homo pervenire potest; et ideo ex seipso habet inclinationem naturalem in finem illum: unde non praeelegantur aliquae virtutes inclinantes in finem, sed solum dirigentes in operibus quae sunt ad finem. Non sic autem est in proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, scilicet per intellectum; conclusiones vero per scientiam. Sed in affectu non praecedit aliquis habitus naturalis, sed ex ipsa natura potentiae est inclinatio ad finem ultimum naturae proportionatum, ut dictum est. Sed ad finem supra naturam elevatum oportet habitum gratuitum praecedere alios habitus et in intellectuali, ut fidem, et in affectu, ut caritatem et spem ad quam naturalis inclinatio non pertingit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non solum habitus distinguuntur ex subjectis, sed etiam ex objectis.

Virtutes ergo morales et intellectuales distinguuntur ab invicem ex parte subjecti, ut dictum est; sed virtutes theologicae distinguuntur ab utrisque ex parte objecti, quod est supra naturale posse utriusque partis. Unde theologiarum virtutum aliqua respicit cognitionem, sicut fides, et habet communionem quamdam cum intellectualibus virtutibus; et aliqua respicit affectionem, sicut caritas, et habet communionem cum moralibus.

la5 Articulus 5: Utrum virtutes theologicae sint tantum tres.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sint plures virtutes theologicae quam tres. Quia virtus theologica, ut dictum est, habet Deum pro objecto.

Sed timor Dei habet Deum pro objecto. Ergo est virtus theologica.

AG2

Praeterea, sapientia est de divinis, scientia autem de creaturis. Ergo sapientia etiam est virtus theologica.

AG3

Praeterea, latria colit Deum. Sed colere Deum habet Deum pro objecto. Ergo latria est virtus

AG4

Praeterea, fides habet Deum pro objecto, in quantum est prima veritas; spes vero, in quantum est summa largitas vel majestas; caritas autem, in quantum est summa bonitas. Cum ergo sint plura attributa in Deo, videtur quod sint etiam plures virtutes theologicae.

AG5

Sed contra, videtur quod sint tantum duae.

Quia ad operationem finis non praeexigitur nisi cognitio finis, quod facit fides; et desiderium finis, quod facit caritas. Ergo videtur quod sint tantum duae virtutes theologicae.

AG6

Item, videtur quod sola una. Quia sola caritas Deum attingit. Sed omnis virtus attingit suum objectum. Ergo sola caritas habet Deum pro objecto, et ita sola debet dici virtus theologica.

SC1

Item, videtur quod tres; per hoc quod dicitur 1 corinth. 13, 13: nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.

SC2

Praeterea, per virtutes theologicas conformamur trinitati. Ergo debent esse tres.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, virtutes theologicae faciunt in nobis inclinationem in finem, scilicet in Deum. In omni autem agente propter finem, quod agit per voluntatem, duo praeexiguntur quae circa finem habet, antequam ad finem operetur; scilicet cognitio finis, et intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur; scilicet possibilitas finis, quia nihil movetur ad impossibile; et bonitas ejus, quia intentio non est nisi boni; et ideo requiritur fides, quae facit finem cognitum, et spes, secundum quam inest fiducia de consecutione finis ultimi, quasi de re possibili sibi; et caritas, per quam finis reputatur bonum ipsi intendenti, in quantum facit quod homo afficiatur ad finem; alias nunquam tenderet in ipsum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod timor non dicit motum in Deum, sed magis fugam ab ipso, in quantum homo ex ipsius majestatis consideratione per reverentiam resilit in propriam parvitatem: et ideo non dicit aliquid quod praeexigatur ad motum in finem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sapientia est de divinis in statu viae per rationem creaturarum ex quibus creatorem cognoscimus; unde non est circa Deum secundum id quod in seipso est ut finis supra posse naturae elevatus, sicut fides.

RA3

Ad tertium dicendum, quod latria non habet Deum pro objecto, sed id quod Deo exhibet tamquam debitum Deo: Deum autem habet pro fine proximo; unde non est virtus theologica, sed cardinalis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod virtutes theologicae non distinguuntur penes attributa divina, sed penes ea quae exiguntur in eo qui operatur propter finem, antequam propter finem operetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cognitio et affectio finis non sufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem, nisi habeat fiduciam de consecutione finis: quia alias nunquam inciperet operari; et praecipue quando finis est elevatus supra naturam operantis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caritas conjungit quodammodo realiter Deo, et sic attingit ipsum realiter; quod non facit fides et spes. Nec hoc requiritur ad operationem quae est circa Deum, sed quod operans uniatur ei quasi objecto operationis, sicut visus visibili etiam distanti.

|a0 Prologus

Deinde quaeritur specialiter de fide; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit fides, 2 de ejus actu; 3 de subjecto; 4 utrum sit virtus; 5 de ordine ejus ad alias virtutes.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio apostoli quam ponit de fide, sit conveniens secundum omnem partem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Apostolus Hebr. 11, 1, dicit, quod fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium; et videtur quod inconvenienter definiat fidem. Nullus enim habitus est substantia. Fides est habitus. Ergo non est substantia.

AG2

Praeterea, definitio debet dari ex prioribus, et ex his quae per se sunt. Sed objectum per se fidei non est res speranda, sed res credenda, et spes est posterior fide. Ergo debuit dicere, rerum credendarum, non, sperandarum.

AG3

Praeterea, sicut ad fidem sequitur spes, ita et caritas: quia caritas est magis propinqua fini quam spes. Ergo debuit dicere, quod est substantia diligendarum rerum magis quam sperandarum.

AG4

Praeterea, fides est de his quae sunt supra rationem. Sed argumentum est actus rationis. Ergo fides non est argumentum.

AG5

Praeterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed argumentum est aliud genus quam substantia. Ergo male definit per utrumque.

AG6

Praeterea, ea quae sunt vera et non apparentia, sunt dubia. Sed non apparentia possunt esse vera ignota. Ergo cum fides sit cognitio quaedam, videtur quod magis debuit dicere, dubiorum, quam, non apparentium.

AG7

Praeterea, cognitio praecedit affectionem. Sed hoc quod dicit, argumentum non apparentium, pertinet ad cognitionem; quod autem dicit, substantia rerum sperandarum, pertinet ad affectionem. Ergo male ordinavit partes definitionis.

AG8

Praeterea, unius rei est una definitio sicut unum esse. Sed de fide dantur multae aliae definitiones.

Ergo haec non videtur esse sufficiens.

CO

Respondeo dicendum, quod dicta assignatio apostoli est recta et propria definitio fidei quantum ad ea quae exiguntur ad definitionem, quamvis non quantum ad modum definitionis, quam auctores, et etiam Philosophi, neglexerunt, sicut etiam et formam syllogismi praetermittunt ponentes ea ex quibus syllogismus formari potest. Habitus autem quilibet per actum cognoscitur, et actus ex objecto specificatur, et ex fine bonitatem habet; et ideo apostolus definit fidem per duo, scilicet per comparisonem ad objectum, quod est res non apparens, scilicet secundum naturalem cognitionem; et per comparisonem ad finem, in hoc quod dicit: substantia rerum sperandarum. Quamvis enim idem sit objectum et finis fidei, non tamen secundum eandem rationem: est enim Deus objectum ejus, in quantum est prima veritas supra posse naturale intellectus nostri elevata; et sic dicitur non apparens; est vero finis ejus, secundum quod est quodammodo bonum sua altitudine facultatem humanam excedens, sed sua liberalitate seipsum communicabilem praebens; et hoc dicitur res speranda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed quia quamdam proprietatem habet substantiae: sicut enim substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. Et per hunc modum dicitur etiam quod lux est hypostasis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod dicit, rerum sperandarum, non intendit ponere objectum fidei, sed finem. Finis autem fidei ultimus quamvis sit ipsa veritas, cujus visio pro fide redditur, non tamen verum dicit rationem finis. Sed cum spes designet quemdam motum tendentis in finem, res speranda importat terminum illius motus, et ita importat rationem finis. Finis autem quantum ad intentionem prius est in omnibus habitibus qui ad voluntatem pertinent, quamvis sit posterius in adeptione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amor est communiter et rei jam adeptae et rei adipiscendae; spes autem est tantum rei adipiscendae: quia illud quod videt quis, quid sperat? Roman. 8, 24. Unde cum fides sit de non visis, res

speranda importat relationem ad finem proprium, secundum statum in quo est fides, non autem res diligenda; et ideo magis dicit, rerum sperandarum quam, diligendarum: quia definitio ex propriis debet dari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod argumentum proprie dicitur processus rationis de notis ad ignota manifestanda, secundum quod dicit boetius, quod est ratio rei dubiae faciens fidem. Et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ex quo ad ignotorum probationem proceditur; ideo dicitur ipsum medium argumentum, sive sit signum, sive causa, sive effectus. Et quia in medio termino, vel in principio ex quo argumentando proceditur, continetur virtute totus processus argumentationis; ideo tractum est nomen argumenti ad hoc quod quaelibet brevis praelibatio futurae narrationis dicatur argumentum, sicut in epistolis Pauli singulis praemittuntur argumenta. Et quia principium vel medium dicitur argumentum in quantum habet virtutem manifestandi conclusionem, et haec virtus inest ei ex lumine intellectus agentis, cujus est instrumentum, quia omnia quae arguuntur, a lumine manifestantur, ut dicitur Ephes. 5; ideo ipsum lumen quo manifestantur principia, sicut principiis manifestantur conclusiones, potest dici argumentum ipsorum principiorum. Et his tribus ultimis modis potest dici fides argumentum. Primo in quantum ipsa fides est manifestativa alterius, sive in quantum unus articulus manifestat alium, sicut resurrectio Christi resurrectionem futuram; sive in quantum ex ipsis articulis quaedam alia in theologia syllogizantur; sive in quantum fides unius hominis confirmat fidem alterius. Secundo potest dici argumentum, in quantum est praelibatio futurae visionis, in qua veritas plenarie cognoscitur.

Tertio in quantum lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter nota. Sed esse argumentum secundum primum modum accidit fidei; et ideo in definitione fidei ponitur argumentum secundum alterum duorum modorum ultimarum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod argumentum et substantia non ponuntur in definitione fidei sicut genera, sed quasi actus, sicut consuetum est quod habitus definiuntur per actus, quia ex eis cognoscuntur; et illorum actuum unus importat comparisonem fidei ab objectum, alius comparisonem ejus ad finem ultimum, ut dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dubietas tollit firmitatem adhaesionis, quod non tollit hoc quod dicitur non apprens; sed tollit tantum visionem rei creditae; et ideo non potuit dici, dubiorum, quia fides habet firmam adhaesionem; sed dicitur, non apparentium, quia non habet plenam visionem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cognitio fidei ex voluntate procedit: quia nullus credit nisi volens; et ideo non est mirum, si in definitione fidei ea quae ad affectionem pertinent, his quae pertinent ad cognitionem, praeponuntur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod si definitio de re aliqua daretur quae complete comprehenderet omnia principia rei, non esset unius rei nisi una definitio. Sed quia in quibusdam definitionibus ponuntur quaedam principia sine aliis, ideo contingit variari definitiones de una et eadem re. Definitio autem fidei data ab apostolo comprehendit omnia principia fidei, ex quibus habitus consueverunt definiri, scilicet finem, objectum, et actum; ex quibus etiam intelligitur genus et subjectum: quia ex actu cognoscitur quae potentia sit subjectum fidei; et iterum ex actu cognoscitur habitus, quod est genus fidei remotum; et ex fine cognoscitur virtus, quod est genus proximum.

Et hoc etiam ponit Damascenus dicens, quod fides est rerum quae sperantur, hypostasis, rerum quae non videntur, redargutio; et addit quoddam accidens fidei, scilicet certitudinem, subdens: injudicabilis species, et certa, et quae comprehendi non potest, eorum quae a Deo nobis annuntiata sunt, et petitionum nostrarum fruitionis, id est adimpletionis. Facit enim fides certitudinem et de credendis, secundum quod est argumentum, et de adipiscendis, secundum quod est substantia rerum sperandarum. Dionysius autem in libro de divin. Nom., definit fidem dicens: fides est manens credentium collocatio, quae justos collocat in virtute, et hoc est idem quod apostolus dicit: substantia rerum sperandarum.

Augustinus autem dicit, quod fides est virtus qua creduntur quae non videntur; et hoc est idem quod dicit apostolus: argumentum non apparentium; et in idem redit quod Damascenus dicit, quod fides est non inquisitivus consensus: quia per hoc quod dicit, non inquisitivus, ostendit quod ea quae fidei sunt, non sunt pervia rationi inquirenti.

Hugo autem de sancto victore definit fidem per aliquod ejus accidens, scilicet certitudinem, dicens, quod fides est certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta. Et hoc etiam accidens fidei potest haberi ex definitione apostoli ex hoc quod fides est argumentum non apparentium: argumentum enim importat certitudinem; unde ponit scientiam supra opinionem: non apparentium vero importat absentiam cognoscibilis, per quod ponitur fides sub scientia.

Unde patet quod definitio apostoli includit omnes alias definitiones de fide datas.

¶a2 Articulus 2: Utrum credere sit cum assensu cogitare.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare, ut dicit Augustinus. Assentire enim voluntatis esse videtur, sicut consentire.

Sed credere ad cognitionem pertinet. Ergo credere non est assentire.

AG2

Praeterea, cogitare inquisitionem importat; quia cogitare est simul coagitare. Sed fides, ut dicit Damascenus, est non inquisitivus consensus. Ergo credere, quod est actus fidei, magis est assentire sine cogitatione, quam cum cogitatione.

AG3

Praeterea, cogitare est actus cogitativae potentiae, quae ponitur a philosophis in parte sensitiva, cum habeat organum determinatum. Sed ea quae sunt fidei, solus intellectus percipit. Ergo credere non habet cogitationem adjunctam.

AG4

Praeterea, si credere est cum assensione cogitare, est scire, et huiusmodi. Ergo scire est idem quod credere; quod falsum est.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicit Philosophus in 3 de anima, duplex est operatio intellectus.

Una quae comprehendit quidditates simplices rerum; et haec operatio vocatur a philosophis formatio vel simplex intelligentia; et huic intellectui respondet vox incomplexa significans hunc intellectum: unde sicut in voce incomplexa non invenitur veritas et falsitas, ita nec in hac operatione intellectus: et ideo sicut vox incomplexa propter hoc quod non est in ea veritas et falsitas, non conceditur nec negatur; ita secundum hanc operationem intellectus non assentit vel dissentit: et propter hoc in hac operatione non potest inveniri fides, cujus est assentire; sed in alia operatione, qua intellectus componit et dividit, in qua jam invenitur verum et falsum, sicut in enuntiatione: et propter hoc intellectus in hac sua operatione assentit vel dissentit, sicut et enuntiatio conceditur aut negatur: et ideo in hac operatione invenitur fides, quae habet assensum.

Cum autem ab assentiendo sententia dicatur, quae, ut dicit Isaac, est determinata acceptio alterius partis contradictionis; oportet quod qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter, secundum triplicem nostri intellectus considerationem.

Potest enim intellectus noster considerari uno modo secundum se; et sic determinatur ex praesentia intelligibilis, sicut materia determinatur ex praesentia formae: et hoc quidem contingit in his quae statim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia, quorum est intellectus: et similiter determinatur iudicium sensitivae partis ex hoc quod sensibile subjacet sensibus, quorum principalior et certior est visus; et ideo praedicta cognitio intellectus vocatur visio. Alio modo potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem, quae ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit: et hoc est assensus scientiae. Tertio modo consideratur intellectus in ordine ad voluntatem; quae quidem omnes vires animae ad actus suos movet: et haec quidem voluntas determinat intellectum ad aliquid quod neque per seipsum videtur, neque ad ea quae per se videntur, resolvi posse determinat, ex hoc quod dignum reputat illi esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhaerere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio iudicat; neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet: et hoc assentire proprie vocatur credere. Unde et fides captivare dicitur intellectum, in quantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur, sed secundum imperium voluntatis: et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate. Quando vero ratio quae movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusiones in principia per se nota; neque sufficit ad voluntatem terminandum, ut bonum videatur illi parti adhaerere: tunc homo opinatur illud cui adhaeret, et non terminatur intellectus ad unum, quia semper remanet motus ad contrarium: accipit enim unam partem cum formidine alterius; et ideo opinans non assentit. Quando vero homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram; vel quia ad neutram habet, quod nescientis est; vel quia ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est: tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur ejus iudicium, sed aequaliter se habeat ad diversas.

Patet ergo ex praedictis, quod cum assensione cogitare separat credentem ab omnibus aliis. Cum enim cogitatio discursus rationis importet, intelligens assensum sine cogitatione habet: quia intellectus principiorum est, quae quisque statim probat audita, secundum boetium in Lib. De hebdomadibus.

Sciens autem et assensum et cogitationem habet; sed non cogitationem cum assensu, sed cogitationem ante assensum: quia ratio ad intellectum resolvendo perducit, ut dictum est; credens autem habet assensum simul et cogitationem; quia intellectus ad principia per se nota non perducitur: unde, quantum est in se, adhuc habet motum ad diversa, sed ab extrinseco determinatur ad unum, scilicet ex voluntate. Opinans autem habet cogitationem sine assensu perfecto; sed habet aliquid assensus, in quantum adhaeret uni magis quam alii. Dubitans autem nihil habet de assensu, sed habet cogitationem. Nesciens autem neque assensum neque cogitationem habet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia sensus non habet se ad multa, sed determinate unum accipit, quia non confert; ideo determinatio potentiae, etiam superioris, a sensu denominatur, sed differenter: quia determinatio cogitationis ad aliquid, dicitur assensus, quia aliquid non praecedit; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur consensus, quia cogitationem praesupponit, cum qua simul sentit, dum in illud tendit quod ratio bonum esse iudicat. Et ideo consentire dicitur voluntatis, sed assentire intellectus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dicit Damascenus, quod fides est non inquisitivus assensus, excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis, non inquisitio voluntatem inclinans: et ex hoc ipso quod intellectus terminatus non est, remanet motus intellectui, in quantum naturaliter tendit in sui determinationem. Unde fides consistit media inter duas cogitationes: quarum una voluntatem inclinatur ad credendum, et haec praecedit fidem; illa vero tendit ad intellectum eorum quae jam credit: et haec est simul cum assensu fidei; unde dicitur Isaiae 7, 9: si non credideritis, non intelligetis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est. Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivae partis a sensu denominatur, ut dictum est, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod jam patet ex dictis quod illa assignatio soli credenti convenit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter multiplicetur credere, secundum quod est actus fidei.

Unius enim habitus unus est actus, ex quo habitus per actus discernuntur. Sed fides est unus habitus.

Ergo tantum unus actus debet assignari.

AG2

Praeterea, de eo quod demonstratur, non est fides, sed scientia: quia quod demonstratur, non est non apprensus. Sed Deum esse, demonstrative probatur etiam a philosophis. Ergo actus fidei non est credere Deum esse.

AG3

Praeterea, in actu fidei discernitur fidelis ab infideli. Sed nullus est ita infidelis quin credat quod Deus non loquitur nisi verum. Ergo credere vera esse quae Deus loquitur, non est actus fidei; sed magis credere vera esse quae nuntius Dei loquitur: et sic credere homini magis est actus fidei quam credere Deo.

AG4

Praeterea, fides et caritas sunt virtutes distinctae.

Sed amare Deum est actus caritatis. Ergo credendo amare non est actus fidei.

AG5

Praeterea, per hoc quod homo Deum amat, in eum tendit et adhaeret ei, et membris ejus incorporatur.

Ergo videtur quod superflue ponatur ista verborum inculcatio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut ex praedictis patet, actus credentis ex tribus dependet, scilicet ex intellectu, qui terminatur ad unum; ex voluntate, quae determinat intellectum per suum imperium; et ex ratione, quae inclinatur voluntatem: et secundum hoc tres actus assignantur fidei. Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei est credere Deum, quia objectum fidei est Deus secundum quod in se consideratur, vel aliquid circa ipsum, vel ab ipso. Ex hoc vero quod intellectus determinatur a voluntate, secundum hoc actus fidei est credere in Deum, id est amando in eum tendere: est enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinatur ad actus fidei, est credere Deo: ratio enim qua voluntas inclinatur ad assentiendum his quae non videt, est quia Deus ea dicit: sicut homo in his quae non videt, credit testimonio alicujus boni viri qui videt ea quae ipse non videt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per omnia praedicta non nominatur nisi unus completus actus fidei; sed ex diversis quae in fide inveniuntur diversimode nominatur: illo enim actu quo credit in Deum, credit Deo, et credit Deum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deum esse, simpliciter possit demonstrari; tamen Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi, quae fides in Deo credit, non possunt demonstrari; secundum quae est actus fidei credere Deum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fidelis credit homini non in quantum homo, sed in quantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest: infidelis autem non credit Deo in homine loquenti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod amare simpliciter est actus caritatis: sed amando credere est actus fidei per caritatem motae ad actum suum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa quatuor pertinent ad fidem secundum ordinem ad voluntatem, ut dictum est; voluntas autem est finis; et ideo ista quatuor distinguuntur secundum ea quae exiguntur ad consecutionem finis. Praeexigitur enim primo affectio ad finem; et ad hoc pertinet credendo amare. Ex amore autem et desiderio finis aliquis in finem incipit moveri; et ad hoc pertinet credendo in eum ire. Motus autem ad finem perducit ad hoc quod aliquis fini jungatur; et ad hoc pertinet credendo ei adhaerere. Ex conjunctione autem ad finem aliquis in participationem perfectionum finis perducitur; et ad hoc pertinet credendo membris ejus incorporari.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod actus fidei habeat minorem certitudinem quam actus scientiae. Quia, ut dicit Hugo de sancto victore, fides est certitudo de absentibus, infra scientiam, et supra opinionem. Ergo sicut fides est certior quam opinio, ita est minus certa quam scientia.

AG2

Praeterea, certius est quod est dubitationi impermixtius, sicut albius est quod est nigro impermixtius. Sed ea quae sunt scita, nullo modo possunt habere dubitationem; ea autem quae sunt credita, possunt habere aliquem motum dubitationis salva fide. Ergo fides non habet tantam certitudinem sicut scientia.

AG3

Praeterea, omnis certitudo nostrae cognitionis procedit ex visione sensus, vel ex visione intellectus. Sed fides est de his quae non videntur a sensu neque intellectu. Ergo fides non habet aliquam certitudinem, ut videtur.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod nihil est certius homini sua fide.

SC2

Praeterea, quanto ratio quae facit fidem, firmiter est, tanto fides est certior. Sed scientiam facit ratio humana, quae in infinitum deficit a ratione divina, quae fidem facit. Ergo fides est multo certior quam scientia.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem major est certitudo, quanto est fortius quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter, ut dictum est. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspicitur per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur: in fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat.

Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum ut faciat inspicitur quae creduntur, sicut inspicuntur principia per se nota, vel quae in ipsa resolvuntur; sed hoc modo ut intellectus firmiter adhaereat; ideo certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur. In his ergo quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa veritas prima, sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur; et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesione, quam sit certitudo scientiae vel intellectus: quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo fidei dicitur media inter certitudinem scientiae et opinionis non intensive per modum quantitatis continuae, sed extensive per modum numeri. Certitudo enim scientiae consistit in duobus, scilicet in evidentia, et firmitate adhaesione. Certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhaesione. Certitudo vero opinionis in neutro.

Quamvis certitudo fidei, de qua loquimur, quantum ad illud unum sit vehementior quam certitudo scientiae quantum ad illa duo. Vel dicendum, quod loquitur de fide quae est opinio firmata rationibus, non autem de fide infusa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod credenti accidit aliquis motus dubitationis ex hoc quod intellectus ejus non est secundum se terminatus in sui intelligibilis visione, sicut est in scientia et intellectu, sed solum ex imperio voluntatis; et ideo sciens quantum ad id non recedit a dubietate magis quam credens; sed credens secundum firmitatem adhaesione magis recedit quam sciens secundum illa duo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa ex insufficienti procedit, ut dictum est.

la3 Articulus 3: Utrum fides sit in voluntate sicut in subjecto.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides sit in voluntate sicut in subjecto. Quia, secundum Hugonem de sanct. Vict., fides habet in cogitatione materiam, sed in affectu substantiam. Sed illud est subjectum accidentis ubi est sua essentia quae substantia dicitur. Ergo fides est in affectu sicut in subjecto.

AG2

Praeterea, sicut certitudo scientiae est ex intellectu, ita certitudo fidei est ex voluntate: quia credere non potest homo, nisi velit, ut dicit Augustinus.

Sed subjectum scientiae est intellectus. Ergo eadem ratione subjectum fidei est voluntas.

AG3

Praeterea, meritum in voluntate consistit.

Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis.

AG4

Praeterea, opposita sunt circa idem. Sed infidelitas est in voluntate, quia secundum quod est in intellectu, habet ignorantiam, quae non est peccatum, sed excusat. Ergo fides est in voluntate.

SC1

Sed contra, objectum habitus concordat objecto potentiae, quae est ejus subjectum. Sed objectum fidei est verum, quod est objectum intellectus; non autem bonum quod est objectum voluntatis.

Ergo subjectum fidei non est voluntas sed intellectus.

SC2

Praeterea, ad eandem vim pertinet fides et id quod fidei succedit in gloria. Sed id quod fidei succedit, scilicet visio, pertinet ad intellectum. Ergo et fides.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod voluntas importat actum intellectus sicut et actum irascibilis et concupiscibilis. Ad hoc autem quod actus irascibilis et concupiscibilis sit perfectus, oportet quod non solum sit aliquis habitus in voluntate vel ratione imperante, sed etiam quod sit aliquis habitus in irascibili et concupiscibili exequente, ut faciliter actum exequatur; unde et oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter obediat in his quae sunt supra rationem; et hoc est habitus fidei; et ideo subjectum fidei est intellectus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod substantia non sumitur ibi pro essentia, sed pro forma. Fidei autem forma quodammodo est caritas, ut infra patebit, quae in voluntate est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientia et intellectus habent certitudinem per id quod ad cognitionem pertinet, scilicet evidentiam ejus cui assentitur; fides autem habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis existens; et ideo scientia et intellectus est sicut in subjecto in eo a quo habet certitudinem, non autem fides.

RA3

Ad tertium dicendum, quod meritum consistit in voluntate sicut in causa, inquantum ipsa semper importat actum meritorium; non autem semper in ipsa est sicut in subjecto: quia actus meritorius quandoque elicitur ab aliis potentiis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod infidelitas est etiam in intellectu sicut in subjecto; in voluntate autem sicut in imperante infidelitatis actum ut est, actus infidelitatis demeritorius.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod pertineat ad intellectum practicum. Sicut enim dicit Philosophus in 3 de anima, intellectus speculativus nihil dicit de fugiendo vel amabili. Sed per fidem instruimur quid vitare debeamus. Ergo fides est in intellectu practico.

AG2

Praeterea, intellectus speculativus proportionaliter respondet imaginationi, sicut intellectus practicus aestimationi, quae est in parte sensitiva.

Sed imaginatio non facit confidentiam et terrorem, ut dicitur in 2 de anima, immo per eam nos habemus ad terribilia ac si essemus in pictura considerantes. Ergo nec intellectus speculativus.

Sed fides est principium spei et facit tremorem: quia Daemones credunt et contremiscunt, ut dicitur Jacob. 1. Ergo fides non est in intellectu speculativo.

AG3

Praeterea, intellectus speculativus non permiscetur voluntati, sed practicus. Fides autem consistit in intellectu et voluntate, ut dictum est. Ergo subjectum ejus non est intellectus speculativus sed practicus.

SC1

Sed contra, intellectus practicus est contingentium operabilium a nobis. Sed fides est aeternorum.

Ergo fides non est in intellectu practico.

SC2

Praeterea, cognitio practica est causa cognitorum.

Sed fides non est causa rerum quae creduntur.

Ergo non est in intellectu practico.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod intellectus speculativus et practicus in hoc differunt quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis, et in his quae a motu separata sunt; unde hujusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in re consideratur, potest ut regula operis considerari: et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad opus. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud verum quod utroque modo potest considerari, non habet magnam utilitatem, nisi inquantum ordinatur ad opus: quia cum sit contingens, non habet fixam veritatem: sicut est consideratio de operibus virtutum; et tunc talis consideratio, quamvis possit esse et speculativi et practici intellectus, tamen principaliter est practici intellectus. Aliquando vero illius veri consideratio habet in se dignitatem quamdam, etiam si nunquam ad opus ordinetur, sicut accidit in consideratione divinorum, quorum cognitio dirigit in opere; et tamen visio Dei est ultimus finis operis; et tunc illa consideratio principaliter est in intellectu speculativo, et secundario in practico. Cum ergo fidei objectum proprium sit veritas prima, quae, inquantum est finis operis, regulat in opere: fides principaliter erit in intellectu speculativo, et secundario in practico: quia intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae, sed differunt fine, ut dicitur in 2 metaphys., et 3 de anima, inquantum practicus ordinatur ad opus, speculativus autem ad veritatis inspectionem tantum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fides inclinatur ad operandum et fugiendum, inquantum illud verum quod in se considerari potest, accipitur ut regula operis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inquantum verum quod fides considerat, accipitur ut conveniens vel contrarium, secundum hoc fides inducit vel tremorem vel spem vel aliquid hujusmodi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conjunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum practicum, sed ordinatio ejus ad opus: quia voluntas communis est et speculativo et practico: voluntas enim est finis; sed finis invenitur in speculativo et practico intellectu.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod sit virtus intellectualis.

Virtus enim intellectualis est quae habet pro subjecto intellectum. Sed fidei subjectum est intellectus.

Ergo est virtus intellectualis.

AG2

Praeterea, articuli fidei, quorum est fides, sunt sicut principia in aliis scientiis, ex quibus procedit theologia. Sed intellectus principiorum est virtus intellectualis, ut patet per Philosophum in 6 ethic.. Ergo et fides articulorum est virtus intellectualis.

AG3

Praeterea, virtus intellectualis, ut dicit Philosophus in 6 ethic., est per quam non dicitur nisi verum. Sed fidei falsum subesse non potest. Ergo fides est virtus intellectualis.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 ethic., quod suspicio non est virtus intellectualis, sicut nec opinio; et eadem ratione nec fides, quae est ex eorum genere.

SC2

Praeterea, virtus est ultimum in re de potentia, ut dicitur in 1 de caelo et mun..

Sed fides non ponit intellectum in ultimum sui, quia per ipsam intellectus non terminatur in aliqua visione. Ergo fides non est virtus intellectualis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum virtus ponat potentiam in ultimo quantum ad actum, non sufficit ad rationem virtutis quod potentia per actum ponatur in ultimo quantum ad objectum, sed oportet quod ponatur in ultimo quantum ad modum agendi, ut scilicet actus sit bonus non solum ex eo quod bonum est quod fit, sed eo

quod bene fit, sicut patet in virtutibus moralibus. Bonum autem intellectus est verum, quod est finis et perfectio ejus. Unde non sufficit ad rationem virtutis intellectualis quod per eam cognoscatur verum; sed oportet quod actus quo verum consideratur, sit perfectus etiam ex modo, ut bene quis intelligat. Bene autem operari intellectum, non contingit ex hoc quod ex bona voluntate ejus operatio procedit, ut dictum est; sed efficacia intellectus ad objectum proprium conspiciendum vel in se vel per resolutionem ad id quod in se conspicitur. Fides autem per actum suum ponit intellectum in ultimo quantum ad objectum, in quantum facit assentire primae veritati; non autem quantum ad modum proprium ipsius intellectus: quia intellectus noster non est per fidem tantae efficaciae, ut id quod credit, inspicere per se possit, vel ad ea quae inspicit reducere; et ideo fides non est virtus intellectualis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis habitus qui habet pro subjecto intellectum potest dici virtus intellectualis, nisi perficiat intellectum et quantum ad objectum et quantum ad modum actus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad principia aliarum scientiarum videnda sufficit lumen intellectus agentis; et ideo habitus illorum principiorum est virtus; sed ad visionem articulorum neque lumen intellectus agentis sufficit, neque lumen fidei; et ideo non est virtus intellectualis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod fides non errat, sed semper verum dicit, non est ex perfecto modo intelligendi, sed magis ex alio quod est extra intellectum, scilicet ex infallibili ratione, quae dirigit voluntatem.

¶a4 Articulus 4: Utrum fides sit virtus, et utrum sit habitus.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides nullo modo sit virtus. Nulla enim virtus praeter intellectualem habet verum pro objecto, nec est habitus cognitivus, sed operativus. Sed fides est habitus cognitivus, et habet verum pro objecto.

Ergo cum non sit virtus intellectualis, videtur quod nullo modo possit dici virtus.

AG2

Praeterea, credere videtur univoce dici, secundum quod dicimur aliis credere. Sed fides aliorum non est virtus. Ergo nec fides articulorum.

AG3

Praeterea, omne quod est contra rationem, est vituperabile: quia malum hominis est contra rationem esse, ut dicit dionysius.

Sed fides cum faciat abnegare rationem, videtur contra rationem esse. Ergo credere est vituperabile; ergo fides non est virtus.

AG4

Praeterea, sicut per fidem cognoscimus ea quae sunt supra rationem, ita et per prophetiam.

Sed prophetia non dicitur virtus. Ergo nec fides.

AG5

Praeterea, in Deo dicuntur esse virtutes exemplares.

Sed fides non habet exemplar in Deo.

Ergo fides non est virtus.

SC1

Sed contra, nihil justificat nisi virtus. Sed fides justificat; Rom. 5, 1: justificati ergo ex fide.

Ergo fides est virtus.

SC2

Praeterea, vita spiritualis est per virtutem. Est autem vita spiritualis per fidem, ut dicitur Rom. 1 et 2. Ergo fides est virtus.

SC3

Praeterea, per virtutes efficimur filii Dei. Hoc autem fit per fidem; joan. 1, 12: dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus. Ergo fides est virtus.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, cum virtutis sit reddere opus bonum, operatio potest dici bona vel formaliter, in quantum procedit ex potentia quae movetur in bonum secundum rationem boni, vel materialiter, secundum quod est congruus et connaturalis potentiae. Et utroque modo actus fidei est bonus; quia et congruit intellectui in quantum est verorum; et iterum procedit a voluntate imperante, quae movetur in bonum quasi in objectum. Ex parte autem intellectus, quamvis habeat bonitatem ratione objecti, non tamen habet perfectionem, quia deficit modus, ut dictum est, eo quod non habeat conspicuam veritatem, cui adhaeret.

Sed ex parte voluntatis potest habere perfectionem; inquantum voluntas perfecta in appetitu boni firmitatem et certitudinem facit in fide: et ideo bernardus dicit, quod fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio nondum propalatae veritatis. Unde patet quod fides est virtus, non quidem intellectualis, sed eo modo quo communiter loquimur de virtute, quae producit actum bonum ex bonitate voluntatis procedentem. Nec tamen est virtus moralis: quia non est ordinativa appetitus sensibilis, ut consistat circa delectationes et tristitias et operationes, sicut circa materiam et objectum: sed est virtus theologica; quod quidem genus Philosophi non cognoverunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod prima propositio habet veritatem de virtutibus quas Philosophi cognoverunt, qui praeter intellectuales, nullas virtutes nisi morales posuerunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos, est ipsa veritas prima, quae est infallibilis; sed ratio quae inclinatur voluntatem ad credendum alia, est vel aliquod signum fallibile, vel dictum alicujus scientis, qui et falli et fallere potest: unde voluntas non dat infallibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia, sicut dat infallibilem veritatem credendi articulos fidei: et propter hoc haec fides est virtus et non alia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fides non est contra rationem, sed supra rationem: et ideo non dicitur abnegare rationem quasi rationem veram destruens, sed quasi eam captivans in obsequium Christi, ut dicit apostolus 2 corinth. 10.

RA4

Ad quartum dicendum, quod prophetia nullo modo potest esse virtus: neque intellectualis, cum non perficiatur per eam operatio intellectus secundum modum intellectui connaturalem: quia ea quae per prophetiam revelantur, non possunt resolvi ad principia naturaliter cognita: neque est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales: neque iterum actus intellectus per prophetam a voluntate imperatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fides habet exemplar in Deo quantum ad id quod perfectionis in ipsa est, scilicet cognitionem et certitudinem, sed non quantum ad id quod est imperfectionis: ex hoc enim non habet rationem virtutis.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod fides non sit una virtus.

Quidam enim articuli fidei sunt de aeternis, ut qui pertinent ad trinitatem personarum; quidam vero de temporalibus, sicut qui pertinent ad incarnationem Christi. Sed scientia et sapientia sunt diversa dona per hoc quod sunt de temporalibus et aeternis. Ergo fides non est una virtus.

AG2

Praeterea, spes et timor differunt per hoc quod spes est de bonis futuris, timor vero de malis.

Sed fides est de utrisque, quia est de suppliciis et praemiis. Ergo fides non est una virtus.

AG3

Praeterea, ad fidem pertinent multa quae sunt moralis philosophiae, sicut fornicationem esse mortale peccatum; et quae sunt naturalis, sicut mundum non esse aeternum; et quae sunt philosophiae primae, sicut Deum habere curam de actibus humanis. Ergo videtur quod fides non sit unus habitus.

SC1

Sed contra, Ephes. 4, 5: una fides.

SC2

Praeterea, sicut prudentia dirigit intentionem in politicis, ita fides in gratuitis, ut dicit Augustinus.

Sed prudentia est una, quamvis in diversis intentionem dirigat. Ergo et fides.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod habitus multitudinem et unitatem habet ex objecto. Objectum autem fidei est veritas prima, quae est simplex et invariabilis. Et ideo in fide invenitur duplex unitas: ex hoc enim quod unum et simplex est cui fides innititur, habitus fidei in habente non dividitur in plures habitus: ex hoc autem quod veritas est, habet potentiam uniendi diversos habentes fidem in similitudinem unius fidei, quae attenditur secundum idem creditum: quia, sicut dicit dionysius, veritas habet vim colligendi et uniendi, e contrario error et ignorantia divisiva sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fides non est de aliquo temporali sicut de objecto; sed inquantum pertinet ad veritatem aeternam, quae est objectum fidei, sic cadit sub fide; sicut fides credit passionem, inquantum Deus passus est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spes et timor ad affectum pertinent, cujus proprium objectum est bonum et malum, inquantum hujusmodi: et ideo diversificantur secundum differentiam boni et mali. Sed bonum et malum

non differunt in ratione veri. Et ideo fides, cuius objectum est verum, non distinguitur ex hoc quod aliquo modo est de bonis et malis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fides considerat omnia illa diversa sub una ratione, scilicet secundum quod innituntur veritati primae: et ideo fides non diversificatur penes ea, quamvis sint diversae scientiae de eis, quae ea considerant rationibus propriis, quae diversae sunt.

¶a5 Articulus 5: Utrum fides sit prior aliis virtutibus.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fides non sit prior aliis virtutibus. Omnes enim virtutes simul infunduntur. Sed eorum quae sunt simul, unum non est post alterum. Ergo fides non est prior aliis virtutibus.

AG2

Praeterea, fundamentum est prima pars aedificii.

Sed super illud Luc. 11: dico vobis amicis meis, ne terreamini, dicit Glossa: fortitudo est fundamentum fidei; et bernardus dicit, quod in humilitate fundantur aliae virtutes. Et similiter timor videtur esse fundamentum: quia dicitur, psalm. 110, 2: initium sapientiae timor Domini. Ergo videtur quod fides non sit prima.

AG3

Praeterea, virtutes theologicae, ut prius dictum est, ad hoc sunt ut fiat quaedam hominis ordinatio ad finem. Sed spes et caritas propinquiores sunt fini quam fides, quia habent finem pro objecto sub ratione finis. Ergo fide priores sunt.

AG4

Praeterea, super psalm. 36, noli aemulari etc., dicit Glossa, quod spes introducit ad fidem.

Ergo spes est prior fide.

AG5

Praeterea, secundum ordinem potentiarum est ordo habituum. Sed fides est in intellectu, secundum quod est motus a voluntate, ut patet ex praedictis. Cum ergo caritas sit in voluntate, videtur quod caritas sit prior fide; et sic fides non est prima.

AG6

Praeterea, fides est principaliter in intellectu speculativo. Sed speculativa vita sequitur activam: quia nullus pervenit ad contemplativae otium, nisi prius depuretur mens per exercitium activae. Ergo virtutes morales, quae pertinent ad vitam activam, sunt priores fide.

SC1

Sed contra, cognitio praecedat affectionem: quia nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus.

Sed fides est in cognitione, ceterae autem virtutes in affectione consistunt.

Ergo fides aliis prior est.

SC2

Praeterea, in omnibus virtutibus requiritur recta intentio. Sed fides intentionem dirigit, ut dicit Augustinus. Ergo fides est ante alias virtutes.

SC3

Praeterea, per omnes virtutes homo accedit ad Deum. Sed accedentem ad Deum oportet credere, ut dicitur Heb. 11. Ergo fides est ante alias virtutes.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici prius altero et tempore et natura. Tempore quidem omnes virtutes sunt simul, quia simul divinitus infunduntur; sed secundum naturam ordo virtutum pensandus est ex actibus, sicut et ordo potentiarum, quae simul in anima concreantur.

Actus autem fidei consistit in cognitione veri, quam praesupponit affectio boni, quae exigitur in omnibus aliis virtutibus; et ideo fides, quantum ad id quod fidei est, prior est omnibus aliis virtutibus secundum naturam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de ordine temporis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fundamentum dicitur in spiritualibus metaphorice ad similitudinem fundamenti materialis. Potest autem ista similitudo attendi quantum ad duo: scilicet quantum ad ordinem, quia fundamentum praecedat alias partes; et etiam quantum ad virtutem fundamenti, quia fundamentum totum aedificium sustentat: quorum utrumque per similitudinem in fide invenitur: quia ipsa omnibus aliis naturaliter prior est, et aliae in ipsa firmantur: quia sine ipsa, impossibile est placere Deo, Hebr. 11. Fortitudo autem dicitur fundamentum quantum ad alterum, in quantum scilicet spirituale aedificium contra adversa firmum reddit; humilitas contra prospera, quae sunt occasio culpa; sed timor contra ipsam culpam, quia timor Domini expellit peccatum, Eccli., 1, 27; unde timor praecedat alia quae ad affectionem pertinent, cum caritatem introducat, ut dicit Augustinus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spes et caritas sunt propinquiores fini quantum ad consecutionem, quia caritas quodammodo attingit finem; unde ex hoc non habent quod sint secundum naturam prius fide; sed consequuntur eam, quia eis finem ostendit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut finis est prior in intentione, et posterior in esse; ita quanto aliquid est propinquius fini, est prius in proposito, quamvis sit posterius in esse vel tempore vel natura; et ideo spes, secundum quod magis propinquat ad consecutionem finis quam fides, praecedit fidem in proposito, sed non in esse: et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem, non quae jam sit, sed quae proponitur futura: sicut cum alicui proponuntur aeterna bona, primo vult ea, secundo vult eis inhaerere per amorem, et tertio vult sperare ea, et quarto vult credere ea, ut credens possit jam sperare et amare et habere: unde in essendo fides prior est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis fides praesupponat voluntatem, non tamen praesupponit voluntatem jam amantem, sed amare intendentem, in quantum est fides: quia non potest affectus in aliquo firmari per amorem in quo intellectus non est firmatus per assensum; sicut etiam non potest tendere in aliquod per desiderium quod prius intellectus non apprehendit. Unde iste est naturalis ordo actuum, quod prius apprehenditur Deus, quod pertinet ad cogitationem praecedentem fidem, deinde aliquis vult ad eum pervenire, deinde amare vult, et sic deinceps, ut dictum est prius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod fides non pertinet tantum ad vitam contemplativam; immo est principium et activae et contemplativae, in quantum ostendit finem utriusque.

|+d23.q3 Distinctio 23, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de formatione fidei; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum fides per caritatem formetur; 2 utrum fides informis sit donum Dei; 3 utrum sit in Daemonibus; 4 utrum remaneat caritate adveniente.

|a1 Articulus 1: Utrum fides formetur per caritatem.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fides non formetur per caritatem. Formae enim est praecedere, cum sit principium rei. Sed caritas est posterior fide, ut dictum est. Ergo fides non formatur per caritatem.

AG2

Praeterea, omnis res habet speciem a propria forma. Sed fides secundum suam speciem differt a caritate. Ergo caritas non est forma fidei.

AG3

Praeterea, unius rei non sunt diversae formae.

Sed fides formatur per gratiam. Ergo non formatur per caritatem.

SC1

Sed contra, fides sine caritate non potest elicere actum meritorium, quem caritate veniente elicit.

Ergo caritas dat fidei aliquam vim; et ita videtur eam aliquo modo formare.

SC2

Praeterea, forma rei est decor ejus. Sed fides fit decora, ut Deus eam acceptet, per caritatem.

Ergo caritas format fidem.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in agentibus ordinatis fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi sicut totum universum ordinatur ad primum bonum, quod est Deus, ut dicit Philosophus, sicut exercitus ad bonum ducis; et ideo actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo: quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quae cum sit una, communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius; sicut uno praecepto ducis praecipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis. Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium; et sic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris, actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, in quantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem. Et ideo vires motae a voluntate, duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Haec autem forma vel est secundum formam ipsius voluntatis, secundum quod omnes vires motae a voluntate libertatem ab

ea participant; vel est secundum habitum perficientem voluntatem, qui est caritas; et sic omnes habitus qui sunt in viribus motis a voluntate perfecta, participant formam caritatis. Haec tamen forma quam a voluntate vires motae participant, est omnibus communis; unde praeter eam habitus, qui sunt perfectiones earum, habent speciales formas, secundum quod congruit potentiae quam perficiunt, per comparisonem ad actus et objecta. Secundo recipiunt a voluntate consummationem in fine; et sic caritas dicitur finis aliarum virtutum, in quantum per eam fini ultimo conjunguntur.

Quia ergo fides, ut dictum est, est in intellectu secundum quod movetur a voluntate; ideo per caritatem, quae est perfectio voluntatis, formatur forma communis sibi et aliis virtutibus; tamen praeter eam habet formam specialem ex ratione proprii objecti, et potentiae in qua est: et similiter consummationem per caritatem recipit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fides simpliciter caritatem praecedat: quia velle, quod ad fidem exigitur, sine caritate esse potest: sed fides formata caritatem sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnes virtutes conveniunt in fine; unde earum actus non differunt secundum modum illum quem recipiunt ex ordine ad finem, quem modum dat eis caritas, sed secundum modum quem habent ex natura potentiae et objecto proprio; et ideo secundum hanc etiam formam distinguitur a caritate fides; et secundum hanc non formatur ab ea.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fides formatur a gratia mediante caritate: quia in quantum actus fidei est ex caritate, secundum hoc est Deo acceptus.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod fides informis sit virtus.

Quia dicit Augustinus in Lib. De vera innoc., quod ceterae virtutes praeter caritatem possunt inesse bonis et malis. Ergo fides, secundum quod est virtus, potest esse in malis. Sed fides quae est in malis, est informis. Ergo fides informis est virtus.

AG2

Praeterea, virtus est circa difficilia, et ex hoc habet laudem, ut dicit Philosophus.

Sed difficillimum est credere articulos fidei; unde Augustinus dicit et habetur in sequenti distinctione, quod laus fidei est credere quae non videt. Ergo videtur quod fides informis, quae omnes articulos credit, sit virtus.

AG3

Praeterea, nihil opponitur vitio, nisi sit virtus, aut vitium. Sed infidelitatis vitio opponitur fides informis. Cum ergo fides informis non sit vitium, videtur quod sit virtus.

SC1

Sed contra, fides informis est mortua, ut dicitur Jacob. 1. Sed nihil mortuum habet rationem virtutis. Ergo fides informis non est virtus.

SC2

Praeterea, virtute nullus male utitur, ut dicit Augustinus. Sed fide informi aliquis male utitur. Ergo fides informis non est virtus.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod fides formata et informis differant specie. Quia, ut dicit Philosophus 5 metaph., quaecumque differunt genere, differunt et specie. Sed fides formata et informis differunt genere: quia fides formata est virtus, non autem fides informis. Ergo fides formata et informis differunt specie.

AG2

Praeterea, species rei est de forma sua. Sed fidei forma est caritas. Ergo fides informis non est illius speciei cuius est fides formata.

AG3

Praeterea, ejusdem formae secundum speciem est idem actus secundum speciem. Sed fidei formatae actus est credere in Deum, non autem fidei informis. Ergo fides formata et informis differunt specie.

SC1

Sed contra, habitus diversificantur ex actibus et objectis. Sed fides informis et formata non differunt quantum ad objectum proprium fidei, quod est veritas una. Ergo fides formata et informis non differunt specie.

SC2

Praeterea, illud quod est extra essentiam rei, non variat speciem, sicut lumen adveniens aeri in corpore lucenti. Sed caritas est habitus separatus a fide per essentiam. Ergo fides formata caritate non differt specie a fide informi.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod differentia habituum pensanda est ex actibus.

Contingit autem aliquos actus dupliciter considerari: vel secundum speciem naturae, vel secundum speciem moris: et quandoque conveniunt secundum speciem quantum ad unum dictorum, et differunt secundum aliud; sicut occidere nocentem et innocentem non differunt secundum speciem naturae, sed secundum speciem moris: quia unum est actus vitii, scilicet homicidii, alterum actus virtutis, sive justitiae: sed occidere latronem et liberare innocentem, sunt actus diversi secundum speciem naturae, et conveniunt secundum speciem moris, quia sunt actus justitiae. Si ergo actus fidei formatae et informis considerentur secundum speciem naturae, sic sunt idem specie, quia speciem naturalem habet actus ex objecto proprio. Si autem considerentur secundum esse moris, tunc differunt secundum completum et incompletum in eadem specie; sicut actus quo facit justa non ut justus, et quo facit justa ut justus. Et similiter fides formata et informis in specie naturae sunt penitus idem; sed in specie moris differunt, non quasi in diversis speciebus existentes, sed sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut dispositio et habitus virtutis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus est genus fidei secundum esse moris; a quo tamen non penitus fides informis est aliena, sed est sicut imperfectum in illo genere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod a forma quam habet virtus ex ratione potentiae et objecti proprii, habet speciem naturae; sed speciem moris habet a forma quam habet a potentia movente et dirigente: et ideo non sequitur quod differant specie, nisi sicut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, per illa tria unus numero actus designatur quantum ad diversa: unde aliquid est in actu fidei formatae quod non est in actu fidei informis; non tamen est penitus aliud.

¶a2 Articulus 2: Utrum fides informis sit donum Dei, vel habitus acquisitus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit donum Dei, sed habitus acquisitus.

Augustinus enim dicit, quod per scientiam fides acquiritur, nutritur, et defenditur. Sed nullus habitus acquisitus per scientiam aliquam est donum Dei, quasi habitus infusus. Ergo fides informis non est habitus infusus.

AG2

Praeterea, Rom. 11 dicitur, quod fides ex auditu est; et Joan. 20, 29, dicitur thomae: quia vidisti me, credidisti; et Joan. 4, 16: voca virum tuum; Glossa, intellectum ad credendum; et Augustinus dicit, quod nullus credit nisi volens. Ex quibus omnibus habetur quod fides est ex aliquo quod in nobis est. Sed omne tale est habitus acquisitus. Ergo fides est habitus acquisitus.

AG3

Praeterea, Philosophi crediderunt Deum omnipotentem.

Sed non habuerunt habitum infusum.

AG4

Praeterea, habitus per seipsum est sufficiens ad movendum potentiam in actum. Sed in actum fidei homo fidelis non potest, nisi instruatur. Ergo fides est habitus acquisitus.

AG5

Praeterea, Dei perfecta sunt opera; deuter. 33, 4. Sed fides informis est quid imperfectum.

Ergo non est a Deo.

AG6

Praeterea, actio peccati non dicitur esse a Deo, propter deformitatem quam habet annexam, quae a Deo non est.

Sed ex hoc ipso quod fides informis est, habet quamdam deformitatem. Ergo fides informis non est a Deo.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 13, 2: si habuero omnem fidem, dicit Glossa, quod fides quae est sine caritate, donum Dei est: quia etiam in malis sunt multa dona Dei. Ergo informis fides est a Deo infusa.

SC2

Praeterea, nullus potest in his quae sunt supra naturam, nisi per aliquid divinitus datum. Sed aliquis habens fidem informem assentit his quae sunt supra naturam. Ergo oportet quod hoc fiat per aliquid divinitus infusum.

SC3

Praeterea, altiora sunt ea de quibus est fides, quam ea de quibus est prophetia. Sed prophetia non potest esse sine lumine infuso, sicut in bonis, similiter in malis. Ergo multo minus fides.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiae quae per naturam non sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitum.

Contingit autem quandoque quod inferior potentia non est determinata ad actum illum perfectum, sed superior potentia determinatur ad ipsum; sicut concupiscibilis non est determinata ad tenendum medium in delectatione ex propria natura, sed ratio determinatur per naturam suam ad illud; et ideo habitus temperantiae acquiritur in

concupiscibili ex VI superioris potentiae. Nulla autem potentia secundum suam naturam determinatur ad illa quae sunt supra naturam rationis nostrae, quorum est fides; et ideo ad hunc actum indigemus habitu, qui non est acquisitus: qui quidem in duobus nos adjuvat: in hoc scilicet quod intellectum facit facilem ad credendum credenda, contra duritiam, et discretum ad refutandum non credenda, contra errorem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod habitus infusus similis est habitui innato: quia sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione.

Naturalis autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum, quo acquisitus non indiget: quia dum acquiritur, per actum determinationem recipit. Et similiter oportet quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte nostra: et quantum ad istam determinationem dicitur fides acquiri per scientiam theologiae, quae articulos distinguit; sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in fide quatuor considerantur; scilicet ipsum quod credendum est, ratio voluntatem determinans ad credendum, voluntas intellectui imperans, intellectus exequens: et secundum hoc fides quantum ad ejus determinationem, et quantum ad ejus actum qui in nobis est, quamvis habitus sit infusus, dicitur esse ex quatuor quae in nobis sunt. Quia quantum ad ipsum credendum dicitur esse ex auditu: quia determinatio credendorum fit in nobis per locutionem interiorem qua Deus nobis loquitur, vel vocem exteriorem. Quantum vero ad rationem, quae inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse ex visione alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat. Quantum vero ad imperium voluntatis dicitur fides esse ex voluntate.

Quantum autem ad executionem intellectus, dicitur esse actus fidei ex intellectu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Philosophi, proprie loquendo, non crediderunt Deum omnipotentem, sed sciverunt: quia demonstrative illud probaverunt.

Sed si aliqui illud sine demonstratione crediderunt, non crediderunt illud quasi Deo dicenti hoc, sed alicui signo ex quo illud conjecturati sunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non potest habitus infusus fidei in actum exire, nisi fides determinetur vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam: et simile est de habitu principiorum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod perfectio divinatorum operum est ex ipso; sed quod sit in eis aliqua imperfectio, hoc accidit ex parte recipientis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in actu peccati non solum est defectus debitae circumstantiae, sed est ibi positio indebitae; et ideo non tantum est imperfectus, sed est etiam malus; et ideo peccatum non dicitur a Deo esse. Sed in actu fidei informis est defectus alicujus quod debet esse; non autem est ibi positio alicujus quod esse non debeat; et ideo actus ille est imperfectus, non autem malus; et propter hoc a Deo est actus, non autem defectus.

|a3 Articulus 3: Utrum fides informis sit in Daemonibus.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides informis non sit in Daemonibus. Visio enim fidei est in speculo et in aenigmate, ut dicitur 1 corinth. 13. Sed aenigmatica et specularis cognitio est in nobis ex hoc quod per sensum naturaliter cognitionem accipimus; quod non est in Daemonibus.

Ergo in eis non potest esse fides informis.

AG2

Praeterea, fides informis est donum gratuitum, ut dictum est. Sed post peccatum, Angelo non est infusum aliquod donum gratuitum; ante autem in eis fides non erat, sed visio. Ergo non habent fidem informem.

AG3

Praeterea, actus fidei ex voluntate est. Sed nullus actus Daemonum ex voluntate deliberata procedens, bonus est, ut in 2 Lib., dist. 7, dictum est.

Ergo cum actus fidei informis sit bonus, videtur quod non habeant fidem informem.

SC1

Sed contra Jacob. 11, 19: Daemones credunt, et contremiscunt.

SC2

Praeterea, Rom. 1, super illud: ex fide in fidem, dicit Glossa: fides informis Daemonum est.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de ratione fidei est quod credens assentiat aliquibus quae non videt nec secundum se, nec resolvere ea potest ad ea quae videt, sed inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quae sufficit ad determinandum assensum in id quod creditur, quamvis non sufficiat ad inducendum ad visionem ejus quod creditur. Ratio autem haec inducens ad credendum potest sumi vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo vel de aliis rebus; vel sumitur ab ipsa veritate increata, sicut credimus aliqua quae nobis divinitus dicta sunt per ministros. Et primo modo dicta fides cogit intellectum ad credendum per hoc quod non apparet aliquid contrarium; sed secundo modo intellectus non cogitur, sed ex voluntate inclinatur. Et primo modo est fides in Daemonibus, inquantum ex ipsa naturali cognitione simul, et ex miraculis quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt, non autem secundo modo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in intellectu Daemonis non sit obscuritas quae est in nobis ex sensu, est tamen obscuritas alia per hoc quod non possunt per cognitionem supernaturalem ad visionem veritatis pertingere, quam credere per aliqua signa compelluntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides quae est in eis non est habitus infusus, sed ex naturali cognitione procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in eis intellectus cogitur ad assentiendum; unde non omnino ex libera voluntate procedit.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod in haereticis maneat fides informis. Ipsi enim credunt Deum trinum et unum, et Deum factum hominem. Sed haec sunt supra naturam. Cum ergo ea quae sunt supra naturam, non possint credi sine habitu fidei infuso, videtur quod in eis maneat fides infusa.

AG2

Praeterea, in scientiis ita est quod qui obliviscitur unum scibillum quae pertinent ad unam scientiam, adhuc manet habitus quantum ad alia scibilia. Sed fides est habitus articulorum. Ergo si aliquis haereticus discredet unum articulum, adhuc manet fides in eo quantum ad alium articulum.

AG3

Praeterea, fides informis est principium timoris servilis, qui est in Daemonibus vel haereticis.

Ergo fides informis est in eis.

SC1

Sed contra, omnis habitus infusus expellitur per actum contrarium, sicut patet inducendo in aliis. Sed haereticus habet actum oppositum fidei.

Ergo habitus fidei in eo non manet.

SC2

Praeterea, esset simul fidelis et infidelis quod est impossibile.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut supra dictum est, fidei habitus infusus in duobus nos adjuvat, scilicet ut credamus quae credenda sunt, et ut eis quae non sunt credenda, nullo modo assentiamus. Primum autem homo potest ex ipsa aestimatione sine habitu infuso; sed secundum, scilicet ut discrete in haec et non in illa inclinatur, est ex habitu infuso tantum; quae quidem discretio est secundum quam non credimus omni spiritui: quae quia in haeretico non est, constat quod habitus fidei in ipso non manet.

Et si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana: si enim habitu fidei ad haec credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret, sicut omnis habitus renititur eis quae contra illum habitum sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis credant aliquid quod est supra naturam, non tamen credunt illud per habitum infusum quo dirigantur, sed per aestimationem humanam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod habitus scientiae inclinatur ad scibilia per modum rationis; et ideo potest habens habitum scientiae aliqua ignorare quae ad illum habitum pertinent. Sed habitus fidei cum non rationi innitatur, inclinatur per modum naturae, sicut et habitus Moralium virtutum, et sicut habitus principiorum; et ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex illa aestimatione humana etiam in eis timor servilis causatur sicut in Daemonibus.

¶4 Articulus 4: Utrum fides informis evacuetur adveniente caritate.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fides informis evacuetur caritate adveniente. 1 corinth. 13, 10: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, sicut veniente visione evacuabitur fides. Sed fides informis est imperfecta respectu fidei formatae. Ergo fides informis tollitur adveniente formata.

AG2

Praeterea, fides informis est principium timoris servilis. Sed adveniente caritate tollitur timor servilis. Ergo et fides informis.

AG3

Praeterea, gratia adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli totum fidei habitum causat. Ergo et in fideli qui habet fidem formatam. Sed fides formata et informis sunt unius speciei, ut patet ex dictis.

Ergo cum duae formae unius speciei non possint simul esse in eodem subjecto, oportet quod adveniente caritate et gratia, fides informis tollatur.

SC1

Sed contra, dona infusa sunt permanentiora quam acquisita. Sed gratia adveniens non tollit habitus acquisitos. Ergo multo minus tollit habitum infusum fidei.

SC2

Praeterea, nihil corrumpitur nisi a suo contrario.

Sed fides informis non contrariatur gratiae: quia habitus boni non sunt contrarii ad invicem, sed solum mali, seu bonus malo. Ergo fides informis non tollitur secundum habitum adveniente caritate.

CO

Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod remoto eo quod non pertinet ad speciem rei, non oportet quod substantia rei tollatur; sicut si ab aere tollatur tenebra, adhuc manet aer. Informitas autem fidei non pertinet ad speciem fidei: quia species fidei est per modum quem habet ex natura potentiae, in qua est sicut in subjecto per relationem ad suum objectum. Dicitur autem formata et informis per relationem ad aliquid extrinsecum, scilicet ad voluntatem, ut dictum est; sicut aer formatur lumine per oppositionem corporis luminosi; et ideo patet quod informitas non pertinet ad speciem fidei. Cum ergo caritas adveniens non tollat nisi informitatem a fide, constat quod substantia habitus fidei adhuc manet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio quam habet fides respectu visionis, est secundum genus cognitionis; et ideo pertinet ad speciem fidei; et propter hoc visio adveniens fidem evacuat; non autem ita est in proposito, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam timor servilis non tollitur quantum ad habitum, sed quantum ad servilitatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia in habente fidem non causat alium habitum fidei: et hoc non est per inefficaciam gratiae, sed accidit ex parte subjecti, quod non potest recipere id quod jam habet.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiamsi maneat quantum ad habitum, non maneat quantum ad actum.

Per actum enim fidei informis etsi aliquid fiat quod est bonum, non tamen aliquid bene. Sed per actum fidei formatae aliquid bene fit. Ergo fides informis non manet quantum ad actum suum adveniente caritate.

AG2

Praeterea, lumen minus non illuminat praesente majore lumine. Sed fides informis est minus lumen quam caritas. Ergo praesente caritate actus fidei informis non manet.

AG3

Praeterea, unusquisque virtuosus operatur quanto melius potest, sicut et natura. Sed actus fidei formatae quem virtuosus habens caritatem exercet, melior est actu fidei informis. Ergo in eo actus fidei informis vacat; sicut ille qui potest aliquid per syllogismum demonstrativum cognoscere, non curat per syllogismum dialecticum illud considerare.

SC1

Sed contra, in moralibus multo minus est aliquid frustra quam in naturalibus, et praecipue quantum ad habitus infusos. Sed habitus sine actu frustra est, cum actus sit finis ejus, sicut et potentiae.

Ergo non est habitus fidei sine actu.

SC2

Praeterea, actus fidei informis est credere Deo vel Deum. Sed haec manet adveniente caritate.

Ergo actus fidei informis non evacuat.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut manet habitus fidei informis sine informitate, ita et actus sine informitate: quia habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit, ut dicit Augustinus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliquis per fidem informem faciat bonum, pertinet ad substantiam habitus; et ideo hoc manet: sed quod faciat non bene, hoc pertinet ad informitatem, et ideo non manet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lumen fidei informis et caritatis non sunt unius rationis: et ideo unum non offuscat aliud, sed perficit illud, cum unum sit materiale respectu alterius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus fidei informis deficit ab actu fidei formatae ratione informitatis, et secundum hoc non manet.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod fides informis non possit fieri fides formata. Fides enim informis mortua est, ut dicitur jac. 2. Sed opus mortuum non vivificatur. Ergo nec fides informis vivificatur per formam caritatis.

AG2

Praeterea, fides est accidens. Sed accidentia, ut dicit boetius, variari non possunt. Ergo videtur quod illa eadem fides quae fuit informis, non possit fieri formata.

AG3

Praeterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed gratia adveniens est unum accidens.

Ergo ipsa non format fidem informem prius, sed novum habitum fidei formatae causat.

SC1

Sed contra, natura semper operatur via brevissima.

Ergo similiter et gratia. Sed haec via est magis brevis, ut habitus prius informis formetur, quam novus habitus infundatur. Ergo illa fides quae prius erat informis, informatur.

SC2

Praeterea, habitus infusus plus convenit cum gratia quam potentia naturalis. Sed potentia naturalis imperfecta et informis per gratiam advenientem formatur. Ergo multo fortius habitus fidei informis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in 6 ethic., in homine ante completum esse virtutis moralis, existit quaedam naturalis inclinatio ad virtutem illam, quae dicitur virtus naturalis; et haec eadem virtutis rationem sumit, secundum quod a superiori potentia, scilicet ratione, perfectionem accipit; et similiter fides informis praexistit in intellectu ante completum esse virtutis; sed rationem virtutis accipit ex perfectione superioris potentiae, scilicet voluntatis: unde una et eadem fides quae prius erat informis, postea fit formata. Nec est alia fides quae advenit: quia fides formata et informis non differunt specie, ut ex dictis patet. Duae autem formae unius speciei simul esse non possunt: quia formae diversificantur secundum numerum ex diversitate materiae vel subjecti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod opus mortuum transit, et non potest idem numero iterum sumi, et ideo vivificari non potest; sed habitus informis manet, et ideo formari potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidens non variatur quasi subjectum variationis, sed quia secundum ipsum, subjectum diversimode se habet, quod subjectum variationis est, sicut patet in intensione et remissione caloris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex gratia et fide non fit unum accidens; sed modus caritatis participatur ad perfectionem fidei, sicut modus prudentiae participatur ad perfectionem virtutis moralis: et ideo caritas adveniens dicitur formare fidem praexistentem.

EX

Accipitur autem fides tribus modis. Fides proprie dicitur ex hoc quod aliquis assentit eis quae non videt. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod homo inducitur per rationem humanam: et sic dicitur fides opinio vehemens. Et adhuc magis extenso nomine omnis certitudo quae fit per rationem humanam, etiamsi ad visionem inducat, dicitur fides, secundum quod argumentum dicitur ratio rei dubiae faciens fidem. Dicitur autem et veracitas hominis fides, inquantum est causa quod credat quis etiam de his quae non videt; et sic dicit tullius, quod fides est fundamentum justitiae, fidem pro fidelitate accipiens. Et ulterius ipsa conscientia secundum quam aliquis hanc veracitatem tenet, dicitur fides. Rom. 14, 23: omne quod non est ex fide, Glossa: idest ex conscientia. Alio modo secundum quod homo inducitur per rationem divinam: et sic dicitur fides ipse habitus quo creditur, sive sit formatus sive informis, et actus, et objectum, et sacramentum, inquantum est causa et signum hujus fidei, et quaelibet certitudo quae habetur de divinis, extenso nomine dicitur fides etiamsi videantur.

Non sicut corpora. Sciendum, quod hic Augustinus experimentalem cognitionem quam quis habet de fide sua separat a quatuor generibus visionum: scilicet a visione exteriori, per hoc quod dicit: sicut corpora; et a visione imaginationis quae ex ipsa relinquitur, in hoc quod dicit: et per ipsorum imaginationem; et a visione imaginativae, quae ex diversis imaginibus rerum visarum format aliquam rem nunquam visam, in hoc quod dicit: non sicut ea quae non videmus; et a visione intellectuali eorum quae sunt extra nos, per hoc quod dixit: nec sicut hominem.

Quid est fides nisi credere quod non vides? hic definit habitum fidei per actum proprium.

|+d24.q1 Distinctio 24, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de fide secundum suam substantiam, hic determinat de ea in comparatione ad suum objectum; et introducitur pars ista occasione definitionis fidei ab apostolo datae, qua fidem argumentum non apparentium dicit. Dividitur autem pars haec in duas: in prima inquit, utrum fides sit de non visis; in secunda utrum sit de incognitis, ibi: post haec quaeri solet.

Circa primum duo facit: primo ostendit fidem, proprie loquendo, esse de non visis; secundo removet quamdam instantiam quae fieri posset, ibi: si vero quaeritur, utrum Petrus fidem passionis habuerit...

Dicimus eum fidem passionis habuisse.

Hic quaeruntur tria: 1 quid sit objectum fidei; 2 qualiter se habeat ad cognitionem nostram; 3 de merito et laude fidei.

|a1 Articulus 1: Utrum veritas increata sit objectum fidei.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas increata non sit objectum fidei. Fides enim est de his quae sub symbolo continentur, quod est collectio credendorum. Sed in symbolo continentur quaedam quae ad creaturam pertinent, sicut passio, et hujusmodi. Ergo objectum fidei non est veritas increata.

AG2

Praeterea, fides, ut Augustinus dicit, per sanctam Scripturam instruitur. Sed in ea multa de creaturis continentur. Ergo fidei objectum non est tantum veritas increata.

AG3

Praeterea, fides a prophetica revelatione initium sumpsit. Sed prophetia est de rebus creatis, cum contineat differentias temporis, quibus creatura subjacet. Ergo et fides.

AG4

Praeterea, forma universalis non est principium operandi, quia est a motu remota; unde ratio universalis, quae est formarum universalium, non movet, sicut patet per Philosophum in 3 de anima. Sed veritas prima est magis a materia et motu remota quam aliqua forma universalis.

Cum ergo fides sit operativus habitus quodammodo, quia per dilectionem operatur, ut dicitur Galat. 4, videtur quod objectum fidei non possit esse veritas prima.

AG5

Praeterea, virtutes theologicae, ut supra dictum est, ordinant nos in finem. Sed finis noster non tantum est Deus, sed etiam gloria creata. Ergo et fides etiam circa veritatem creatam est.

SC1

Sed contra est quod dicit dionysius, quod divina fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. Hoc autem est veritas increata. Ergo objectum fidei est verum increatum.

SC2

Praeterea, ab eodem res denominatur a quo recipit speciem. Sed habitus speciem recipiunt ab objecto. Cum ergo fides dicatur a Deo virtus theologica, videtur quod objectum proprium ejus est veritas increata.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod in objecto alicujus potentiae contingit tria considerare: scilicet id quod est formale in objecto, et id quod est materiale, et id quod est accidentale; sicut patet in objecto visus: quia formale in ipso est lumen, quod facit colorem visibilem actu; materiale vero ipse color, qui est potentia visibilis; accidentale vero, sicut quantitas et alia hujusmodi, quae colorem comitantur. Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu et per suam formam, objectum autem est activum in virtutibus passivis; ideo ratio objecti, ad quam proportionatur potentia passiva, est id quod est formale in objecto; et secundum hoc diversificantur potentiae et habitus, qui ex ratione objecti speciem recipiunt: et haec tria est invenire in objecto fidei.

Cum enim fides non assentiat alicui, nisi propter veritatem primam credibilem, non habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce; et ideo veritas prima est formale in objecto fidei, et a qua est tota ratio objecti.

Quidquid autem est illud quod de Deo creditur, sicut est passum esse, vel aliquid hujusmodi, hoc est materiale in objecto fidei; ea autem quae ex istis credibilibus consequuntur, sunt quasi accidentaliter.

Et ideo concedendum est, quod objectum fidei, proprie loquendo, est veritas prima.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod passio, et alia hujusmodi quae continentur in symbolo, se habent materialiter ad objectum fidei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in sacra Scriptura instruitur fides quantum ad essentialia fidei, sicut sunt quae de Deo in ipsa dicuntur, et quantum ad accidentalia, sicut sunt gesta patrum, et alia hujusmodi, quae ad fidem pertinent, inquantum sunt divinitus inspirata et dicta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis prophetia et fides sunt de eodem, sicut de passione Christi, non tamen secundum idem: quia fides formaliter respicit passionem ex parte illa qua subest aliquid aeternum, scilicet inquantum Deus est passus; hoc autem quod temporale est, respicit materialiter: sed prophetia e contrario.

RA4

Ad quartum dicendum, quod formae universales non movent secundum quod in sua universalitate considerantur, sed secundum quod applicantur ad aliquid particulare: et similiter prima veritas movet ad operandum, inquantum applicatur ad hunc vel ad illum, sicut dum consideratur quod est finis ad quem iste vel ille pervenire potest.

Vel dicendum, quod formae universales non sunt subsistentes in rerum natura; et ideo ad operationem vel ad actionem se habere non possunt neque sicut principium neque sicut terminus; et ideo non est similis ratio de Deo, qui in seipso subsistit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata consistit in operatione nostra ad Deum; operatio autem ex objecto cognoscitur; unde principaliter est fides de ipso Deo, et secundario de beatitudine creata.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod fides non sit circa verum complexum. Quia, ut dictum est, objectum fidei est simplex veritas. Sed in simplici non cadit aliqua complexio. Ergo non est circa verum complexum.

AG2

Praeterea, fidei succedit visio. Sed visio patriae erit de incompleto. Ergo et fides.

AG3

Praeterea, fides formatur caritate. Sed caritas habet pro objecto bonum incompleto. Ergo et fides verum incompleto.

AG4

Praeterea, sicut dicit Philosophus in 3 de anima, in compositione intellectuum cadit tempus. Sed de substantia fidei non videtur esse tempus; alioquin nullus fuisset tempore nativitatis Christi fidelis, nisi qui credidisset eum tunc nasci. Ergo fides non est circa verum complexum.

AG5

Praeterea, fides eadem est semper. Sed enuntiabilia non manent eadem: quia nos credimus Christum natum, quem patres crediderunt nasciturum.

Ergo fides non est enuntiabile.

SC1

Sed contra, fides est media inter opinionem et scientiam. Sed tam scientia quam opinio est enuntiabile.

Ergo et fides.

SC2

Praeterea, per fidem differt fidelis ab infideli.

Non autem differt per incompleto: quia Judaeus credit adventum Christi sicut et nos; sed in hoc distinguimur, quia nos credimus eum venisse, quem ipsi expectant venturum. Ergo fides est de complexis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, credere est cum assensione cogitare; assentire autem non potest aliquis nisi ei quod verum est; veritas autem non consistit nisi in complexione vel intellectuum vel vocum; ideo objectum fidei oportet quod sit verum complexum. Et hoc patet per hoc quod quidam Philosophi illam operationem intellectus qua componit et dividit, appellaverunt fidem. Unde illi qui dixerunt, quod fidei objectum est incompleto, propriam vocem ignoraverunt. Quod enim dicitur, credo incarnationem, non potest intelligi in formando conceptionem incarnationis: quia sic quilibet qui intelligit quid significatur per nomen, crederet incarnationem.

Unde sensus est: credo incarnationem esse, vel fuisse. Patet ergo quod fidei in quantum est fides, convenit circa verum complexum esse: convenit etiam sibi ex ipsa ratione objecti proprii, quod est veritas prima, de qua non potest sciri quod est, ut intellectus in ejus cognitione utatur formatione; sed cognoscitur quia est, quod fit per intellectum componentem et dividendum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis veritas prima sit simplex secundum rem, tamen in ea inveniuntur multa secundum rationem, prout intellectus diversas conceptiones de ipsa format: et secundum hoc etiam illas diversas conceptiones potest componere et dividere, et enuntiationem de Deo formare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod operatio intellectus componentis et dividendae resolvitur ad operationem ejus qua respicit aliquod incomplexum: quia quod quid est, est principium demonstrandi an est simpliciter, et quia est: et ideo etiam illud quod fidei succedit, in quo fides consummabitur, erit visio incomplexi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod objectum caritatis est bonum, quod, secundum Philosophum in 6 metaph., est in rebus: objectum autem fidei est verum, quod completur per operationem animae.

Et quia compositio et divisio, quae est in enuntiabilibus, non est nisi per animam; ideo complexum est objectum fidei, quamvis incomplexum sit objectum caritatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tempus determinatum, est de his quae accidentaliter se habent ad fidem, sicut etiam se habet accidentaliter ad praedicatum et ad subjectum, quae intellectus componit et dividit. Ea autem quae se habent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate salutis, nisi postquam determinata sunt per praedicationem et doctrinam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sustinentium fidem esse circa verum complexum, quidam dixerunt, quod est idem enuntiabile, quod secundum tria tempora variatur: quod in 1 libro improbatum est, distinct. 24. Et propter hoc alii dixerunt, quod articuli fidei non sunt idem quantum ad essentiam, sed quantum ad utilitatem: quod etiam non bene dictum est: quia sic fides non esset eadem simpliciter, sed secundum quid. Et ideo dicendum est, quod in ipso articulo qui est objectum fidei complexum, est aliquid materiale, scilicet ipsa passio; et aliquid formale, scilicet res divina; et aliquid accidentale, scilicet ipsum tempus: unde fides variatur non quantum ad essentiam, sed quantum ad accidens.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Omne enim verum contingens potest esse falsum. Sed fidei subest aliquod verum contingens, scilicet passio Christi, quia fuit voluntaria, et ex libero arbitrio tam Christi quam Judaeorum dependens.

Ergo fidei potest subesse falsum.

AG2

Praeterea, in tempore ante passionem Christi postquam creditur Abraham Christi passionem futuram, constat quod possibile fuit tunc Deo alio modo humanum genus liberare: quod si fuisset, fides Abrahae falsificata fuisset. Ergo fidei potest subesse falsum.

AG3

Praeterea, spei potest subesse falsum: quia aliquis sperat se habiturum vitam aeternam qui nunquam habebit: et similiter caritati: quia aliquis promittit aliquid ex caritate quod non faciet, sicut de apostolo patet 1 Cor. 1. Ergo et fidei.

AG4

Praeterea, latria per fidem dirigitur. Sed in actu latriae aliquis potest errare, sicut qui credit esse hostiam consecratam quae non est consecrata, et eam adorat. Ergo et fidei potest subesse falsum.

SC1

Sed contra, fides est certior quam scientia, ut supra dictum est. Sed scientiae non subest falsum.

Ergo multo minus fidei.

SC2

Praeterea, per nullam virtutem producitur actus malus: quia bonus usus potentiae est actus virtutis, ut dicit Augustinus.

Sed opinari falsum est malus usus intellectus. Cum ergo fides sit virtus, non contingit fidei subesse falsum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod fides innitur veritati primae; unde cum illa sit infallibilis, fidei non potest subesse falsum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contingens non potest esse objectum fidei nisi secundum quod stat sub divina praesentia, et secundum hoc habet necessitatem consequentiae, et sic cadit sub fide; unde sicut praesentia non potest falli, ita nec fides.

RA2

Ad secundum dicendum, quod post tempus Abrahae Deus potuit alio modo genus humanum liberare quam per passionem Christi, loquendo de potentia absoluta, sed non secundum quod consideratur in ordine ad praesentiam: non enim potest Deus ut aliquid ab eo praesentum sit, et postmodum non fiat, sicut non potest falli vel mutari; et sic fides Abrahae fuerat de passione Christi, secundum quod subsistit divinae praesentiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spes non tendit in beatitudinem nisi ex suppositione meritorum: alias esset praesumptio, et non spes. Unde si deficientibus meritis iste ad beatitudinem non pervenit ut speravit, spes non decipitur; et similiter nec caritas decipitur: quia semper vult id quod Deo placitum est. Unde si aliquis postea comperiat non esse Deo placitum quod prius placitum aestimabat, aestimatio humana fallitur, non caritas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod fides non est de hac hostia nisi rite consecrata; sed quod haec hostia sit rite consecrata, hoc est humanae aestimationis; et ex hac parte potest accidere error in latia.

¶a2 Articulus 2: Utrum fides possit esse de visis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides sit de visis; 1 corinth. 13, 12: videmus nunc per speculum in aenigmate; et loquitur ibi de fide; ideo fides est visio. Ergo credita sunt visa.

AG2

Praeterea, lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita.

Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos.

AG3

Praeterea, intelligere, videre est. Sed oportet eum qui audit intelligere quae dicuntur, ad hoc quod credat. Ergo fides, quae ex auditu est, de visis est.

AG4

Praeterea, prophetia visionis causa est. Sed fides et prophetia in idem concurrunt, ut supra dictum est. Ergo fides de visis est.

AG5

Praeterea, id quod est materiale in objecto fidei, est res creata, ut dictum est. Sed res illa creata visui humano subjacet etiam sensibili, sicut passio. Ergo cum fides sit de toto objecto suo, fides de visis erit.

SC1

Sed contra, Hebr. 11, 1: fides est argumentum non apparentium. Ergo non est de visis.

SC2

Praeterea, Deum nemo vidit unquam; joan. 1, 18. Sed fides proprie est de Deo. Ergo fides est de non visis.

SC3

Praeterea, fides gignit spem: Glossa Matth. 1. Sed spes est de non visis, Roman. 8. Ergo et fides.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod visio, proprie loquendo, est actus sensus visus, sed propter nobilitatem istius sensus translatus est nomen visionis ad actus aliarum potentiarum cognitarum secundum similitudinem ad sensum visus. Potest ergo attendi similitudo quantum ad genus cognitionis tantum; et sic largo modo, improprie omnis cognitio visio dicitur; et secundum hoc fides est de visis utcumque, sicut Magister dicit, non quidem visu exteriori, sed interiori. Potest etiam ulterius attendi haec similitudo non solum quantum ad genus cognitionis, sed etiam quantum ad modum cognoscendi. Modus autem quo sensus videt, est in quantum species visibilis in actu per lumen formatur in visu; unde transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo, videmus quando per lumen intellectuale ipsa forma intellectualis fit in intellectu nostro; sive illud lumen sit naturale; sicut cum intelligimus quidditatem hominis, aut alicujus hujusmodi; sive sit supernaturale, sicut quo Deum in patria videbimus. Et ulterius videri per intellectum dicuntur illa complexa quorum cognitio ex praedicta visione consurgit; sicut per lumen naturale videmus principia prima quae cognoscimus statim, ut terminos; sive per lumen supernaturale, sicut est visio prophetiae. Et ulterius etiam ea quae in ista principia resolvere possumus per rationem dicuntur videri, sicut ea quae scimus demonstrative probata. Et secundum hoc patet quod fides non potest esse de visis: quia forma illa intelligibilis quae principaliter est objectum fidei, id est Deus, formationem intellectus nostri subterfugit, et non est ei pervius in statu viae, ut dicit Augustinus. Nec iterum ea quae sunt fidei, ad principia visa reducere possumus demonstrando.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod visio accipitur ibi large secundum primum modum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui: ideo cognitio quae consurgit de illis principiis, est visio: sed non est ita de terminis articulorum. Unde in futuro, quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praecedit intellectus, quo intelligimus quid significatur per nomen, et non quo intelligimus quid sit res ipsa: quia nomina ex effectibus imponuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod prophetia respicit temporale quasi proprium objectum, quod intellectu comprehendi potest; et ideo prophetia est visio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de eo quod est materiale in objecto fidei, scilicet incarnatio, non est fides, nisi secundum quod stat sub illo formali; sicut visus non est de colore nisi secundum quod stat sub lumine; et sic non cadit sub visu corporali, nec intellectuali.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod fides possit esse de scitis. Deum enim esse, est creditum. Sed hoc est scitum, quia demonstrative probatum est. Ergo fides est de scitis.

AG2

Praeterea, unum de generantibus scientiam est doctrina. Sed fides, quantum ad distinctionem credendorum, est per doctrinam, quia fides ex auditu est: Rom. 10. Ergo fides est de scitis.

AG3

Praeterea, omne illud ad quod habetur ratio probans, est scitum. Sed ad ea quae sunt fidei, potest haberi ratio probans: 1 Petr. 3, 15: parati semper ad reddendum rationem de ea quae in nobis est fide et spe; et Commentator super 1 cap. De divin. Nom. Dicit, quod ratio est prior auctoritate; et Richardus de sancto victore dicit, quod ad nullam veritatem probandam deficit ratio.

Ergo fides est de scitis.

AG4

Praeterea, omnis probatio convincens intellectum ad assentiendum, facit scientiam. Sed ad assentiendum his quae sunt fidei, convincitur intellectus per miracula, sicut supra dictum est de Daemonibus.

Ergo fides est de scitis.

SC1

Sed contra, scientia ex intellectu principiorum causatur. Sed de his quae fides credit non possumus habere intellectum fide manente, scilicet in statu viae. Ergo fides non potest esse de scitis.

SC2

Praeterea, scientia est effectus rationis. Sed ea de quibus est fides, sunt supra rationem. Ergo de his quae sunt fidei, non potest esse scientia.

SC3

Praeterea, Deum nemo vidit unquam; Joan. 1, 18. Sed fides proprie de Deo est. Ergo est de non visis etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod fides, ut dictum est, comparatur ad aliquid dupliciter, scilicet per se et per accidens. Et quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique; ideo quod pertinet ad fidem ratione hujus vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, per se ad fidem pertinet; quod autem excedit intellectum hujus vel illius, et non omnis hominis, non per se sed per accidens ad fidem pertinet. Ea autem quae omnem humanum intellectum excedunt non possunt per demonstrationem probari: quia demonstratio in intellectu principiorum fundatur; et ideo hujusmodi non possunt esse scita, sed quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquantum scilicet excedunt intellectum illius hominis, et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri; sicut hoc quod est Deum esse: quod quidem est creditum quantum ad eum cujus intellectus ad demonstrationem non attingit: quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinatur.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides determinatur per auditum doctrinae proponentis quid evitandum sit et quid tenendum sit, sed non probantis propositum; et ideo scientiam talis doctrina non facit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio humana praecedit auctoritatem humanam, et ratio divina praecedit auctoritatem divinam, cui fides innitur; unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit, sicut se habet

fides illius qui supponit principia subalternatae scientiae ad scientiam subalternantem, quae per propriam rationem illa probavit. Unde apostolus non monet humanam rationem inducere ad probandum fidem, sed divinam, ut ostendatur quod Deus dixit; humanam autem ad defendendum, ut per eam ostendatur quod ea quae fides praesupponit, non sunt impossibilia; non ita autem quod sufficienter per rationem humanam ea quae fidei sunt, probari possint. Et ideo verbum Richardi intelligendum est de probatione non sufficienti, sed aliquo modo persuadenti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod argumenta quae cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem: et ideo de his quae fidei sunt, scientiam non faciunt.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod ea de quibus est fides, sint ignota. Quia secundum Gregorium, apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Sed ea quae non habent agnitionem, sunt ignota. Ergo ea quae fidem habent ignota sunt.

AG2

Praeterea, 1 corinth. 2, 9: oculus non vidit et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. Sed quaecumque cognoscuntur, in cor ascendunt. Ergo fides, quae est de praedictis, est de ignotis.

AG3

Praeterea, omnis nostra cognitio habet ortum a sensu, secundum Philosophos. Sed ea quae cadunt sub fide, nullo modo possunt reduci ad cognitionem sensibilem. Ergo de eis non est cognitio aliqua.

AG4

Praeterea, omne quod cognoscitur, est praesens aliquo modo cognoscenti. Sed fides, ut dicit Augustinus, est de absentibus. Ergo ea quae sunt fidei, sunt ignota.

SC1

Sed contra, omnis habitus in potentia cognitiva existens facit cognoscere suum objectum. Sed fides est in cognitiva potentia existens sicut in subjecto, ut prius dictum est, dist. 23, qu. 1, art., 3. Ergo ea quae sunt fidei aliquo modo cognoscuntur.

SC2

Praeterea, infidelitas est ignorantia, ut patet 1 Tim. 1, 13: misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea. Ergo fides est cognitio; et ita credita sunt cognita.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad perfectam rationem cognitionis intellectivae tria requiruntur. Primo quod id quod cognoscitur, intellectui proponatur; secundo quod intellectus illis adhaereat; tertio quod ea videat. Ea ergo quae fidei sunt, intellectui proponuntur non quidem in seipsis, sed quibusdam verbis quae ad eorum expressionem non sufficiunt, et quibusdam similitudinibus ab eorum representatione deficientibus; et ideo dicuntur cognosci in speculo, et in aenigmate. Et propter hoc non videtur, proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis: et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de agnitione perfecta, quae visionem includit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in cor ascendit quod per operationem cordis formari potest; et hoc est quod videtur: et per istum modum quae praeparavit Deus diligentibus se, in cor hominis non ascendunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cognitio fidei ortum habet a sensu, inquantum significationes nominum, quae proponuntur sensibus, cognovit; sed haec deficient a representatione ejus circa quod est fides proprie; ideo fides non habet cognitionem perfectam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur praesens cujus essentia intellectui vel sensui praesentatur: et quia hoc facit visionem, ideo dicit Augustinus, quod videntur praesentia, sed creduntur absentia: et propter hoc etiam fides assimilatur auditui, quia de absentibus est, sicut auditu cognoscimus quae, cum sint absentia, nobis recitantur.

¶a3 Articulus 3: Utrum necessarium sit homini credere aliquid cujus non habet scientiam.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium quod homo credat aliquid cujus non habet scientiam neque visionem, super naturalem rationem existens. Nulli enim rei perfecte providetur, nisi sibi conferantur ea per quae potest in finem suum devenire. Sed humanae naturae in sua creatione sufficienter divina providentia

providit. Ergo ei tribuit ea per quae possit in finem suum tendere; et ita videtur quod ratio naturalis sufficienter hominem in finem ordinet; et ita non oportet quod aliqua supra rationem credat.

AG2

Praeterea, ultimus finis nostrae vitae est Deus, in quantum est summum bonum. Sed aliquid esse summum bonum, est probatum per rationem naturalem. Ergo non oportuit aliquid aliud credere supra rationem naturalem ad ordinationem hominis in finem.

AG3

Praeterea, sapientia divina in infinitum nostram rationem excedit. Ergo infinita sunt in sapientia Dei quae nostram rationem excedunt. Sed non de omnibus illis possumus habere cognitionem.

Ergo pari ratione nec de aliquibus quae supra rationem sunt: quia de similibus est idem iudicium.

SC1

Sed contra, ubi est altior vita, debet esse altior operatio vitae. Sed vita gratiae est altior quam vita naturae. Ergo et cognitio gratiae debet excedere cognitionem naturae, cum cognitio sit operatio vitae.

SC2

Praeterea, fides est substantia sperandarum rerum, Hebr. 11, 1. Sed ea quae speramus, sunt supra rationem: quia oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeeparavit Deus iis qui diligunt illum; 1 corinth. 2, 9. Ergo et fides debet esse de his quae sunt supra rationem.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in fide sunt quaedam quae sunt supra rationem humanam simpliciter, de quibus essentialiter est fides; et quaedam quae sunt supra rationem humanam alicujus, quamvis non supra rationem cujuslibet hominis; et ad utraque necessarium fuit dari fidem. Quia enim homini Deus providit finem qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suae beatitudinis; oportet autem eum qui in finem tendit, si libero arbitrio agat, cognoscere finem ex cujus consideratione dirigitur in his quae sunt ad finem; ideo oportuit ut homo alicujus rei cognitionem haberet quae naturalem cognitionem ejus excedit: quae quidem cognitio homini datur per gratiam fidei.

Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit, et ratio probare potest; sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem, et alia hujusmodi: et ad hoc etiam sufficienter fides inclinatur, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat. Quod quidem necessarium fuit propter quinque, ut dicit Rabbi Moyses in prima parte, capit. 33. Primo propter altitudinem materiae secundum elevationem a sensibus, quibus vita nostra connutritur; unde non est facile sensum et imaginationem deserere; quod tamen est necessarium in cognitione divinorum et spiritualium, ut dicit boetius.

Secundo, quia quamvis intellectus hominis naturaliter ordinatus sit ad divina cognoscenda, non tamen potest in actum exire per seipsum.

Et quia cuilibet non potest adesse doctor paratus, ideo Deus lumen fidei providit, quod mentem ad hujusmodi elevet. Tertio, quia ad cognitionem divinorum per viam rationis multa praeexiguntur, cum fere tota philosophia ad cognitionem divinorum ordinetur: quae quidem non possunt nisi pauci cognoscere; et ideo oportuit fidem esse ut omnes aliquam cognitionem haberent de divinis. Quarto, quia quidam naturaliter sunt hebetes, et tamen cognitione divinorum indigent qua in vita dirigantur. Quinto, quia homines occupantur circa necessaria vitae, et retrahuntur a diligenti consideratione divinorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod finis humanae vitae est cognitio Dei, etiam secundum Philosophos qui ponunt felicitatem ultimam in actu sapientiae secundum cognitionem nobilissimi intelligibilis. Cognitio autem Dei quaedam excedit nostram naturam, sicut visio quae est per essentiam; et ad istum finem non potuit sufficienter nobis provideri per nostra naturalia; et ideo necessaria fuit fides eorum quae essentialiter ad fidem pertinent. Alia autem cognitio Dei est commensurata nostrae naturae, scilicet illa quam de Deo habere possumus per rationem naturalem.

Sed quia haec habetur in ultimo humanae vitae, cum sit finis; et oportet humanam vitam regulari ex cognitione Dei, sicut ea quae sunt ad finem ex cognitione finis: ideo etiam per naturam hominis non potuit sufficienter provideri etiam quantum ad hanc cognitionem Dei. Unde oportuit quod per fidem a principio cognita fierent, ad quae ratio nondum poterat pervenire; et hoc quantum ad ea quae ad finem praeexiguntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum, ut dicit dionysius, est sui diffusivum; unde ubi cognoscitur alia ratio diffusionis, cognoscitur alia ratio bonitatis. Per rationem ergo naturalem potest cognosci summum bonum, secundum quod diffundit se communicatione naturali, non autem secundum quod diffundit se communicatione supernaturali; et secundum hanc rationem summum bonum est finis nostrae vitae: de quo oportet haberi fidem, cum ratio in illud non possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt ad finem, debent proportionari fini: unde cum finis vitae humanae ultimus sit supra facultatem naturae, et per consequens rationis, quae ratio ex his quae sunt ad finem, de fine

conjectat; oportet quod etiam illa quae sunt ordinata ad finem illum, supra facultatem humanae naturae sint et supra rationem; et ita non omnia quae in divina sapientia supra rationem sunt ad fidem pertinent, sed solum cognitio finis supernaturalis, et eorum quibus in finem illum supernaturaliter ordinamur.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod credere his quae non videmus, non sit laudabile neque meritorium. Quia qui cito credit levis est corde, ut dicitur Eccli. 19, 4. Sed qui credit his quae nullo modo videt, nimis cito credit. Ergo magis est vituperandus quam laudandus.

AG2

Praeterea, abnegare rationem, quae est nobilissimum eorum quae in nobis sunt, est vituperabile.

Sed qui credit ea quae non sunt rationi consona, rationem abnegat. Ergo est vituperabilis.

AG3

Praeterea, discretio est illa quae facit omne opus hominis laudabile. Sed cum omnis nostra discretio sit per rationem, in his quae praeter rationem sunt, non habemus aliquid quo discernamus.

Ergo hoc credere non est laudabile: quia ita potest aliquis credere falsis sicut veris.

SC1

Sed contra est quod dicitur joan. 20, 29: beati qui non viderunt, et crediderunt.

SC2

Praeterea, omnis actus virtutis est meritorius et laudabilis, quantum est in se. Sed credere quae non videntur, est actus fidei, quae est virtus. Ergo est laudabile et meritorium.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut Philosophus dicit 1 ethic., laus proprie secundum respectum ad alterum quod dignius est attenditur; sicut videmus quod actus concupiscibilis laudatur inquantum ordinate se habet ad rationem; actus vero rationis inquantum ordinate se habet ad intellectum, quo dirigitur; et actus etiam supremarum potentiarum secundum quod convenienter se habent ad finem.

Et propter hoc illa quae sunt optima, non laudantur, sed honorantur. Et quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 physic.; ideo proprie actus virtutis laudabilis est. Nostra autem naturalis cognitio se habet ad divinam sicut ad superiorem; et ideo cum ratio nostra divinae consentit, actus laudabilis est, sicut cum irascibilis subditur rationi; et ideo credere veritati primae in his quae non videntur, laudabile est, et opus meritorium, et opus virtutis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod credere homini absque ratione probabili est nimis cito credere: quia cognitio unius hominis non est naturaliter ordinata ad cognitionem alterius, ut per ipsam reguletur. Sed hoc modo ordinata est ad veritatem primam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens; sed eam transcendit, altiori dirigi innoxius, scilicet veritati primae: quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem. Ea autem quae supra hominem sunt quaerere, non est vituperabile sed laudabile: quia homo debet se erigere ad divina, quantumcumque potest, ut dicit Philosophus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod discretionem credendorum habet homo per lumen fidei, sicut discretionem spirituum per aliquam gratiam gratis datam; unde homo lumen fidei habens non consentit his quae sunt contra fidem, nisi inclinationem fidei derelinquat ex sua culpa.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod ratio humana diminuat meritum fidei. Ratio enim sufficienter probans, totaliter meritum fidei evacuet: quia, ut dicit Gregorius: fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum.

Ergo ratio aequaliter persuadens, meritum fidei diminuit.

AG2

Praeterea, illud quod inducit ad corruptionem fidei, diminuit meritum fidei. Sed rationes et disputationes inducunt corruptionem fidei, ut dicit Averroes in 3 physic., ex hoc quod homo audit alia, et ex hoc minus adhaeret his quae consuevit audire, et dubitare incipit. Ergo videtur quod ratio humana meritum fidei diminuat.

AG3

Praeterea, opus quod pure propter Deum fit, magis est meritorium quam quando cum hoc fine admiscetur aliquid aliud temporale. Ergo pari ratione humana ratio fidei admixta meritum fidei diminuit.

SC1

Sed contra, per rationes humanas fides elucidatur.

Sed elucidantibus vita aeterna promittitur; ut patet Eccli. 24, 31: qui elucidant me, vitam aeternam habebunt; quod non esset, si per elucidationem meritum fidei diminueretur. Ergo videtur quod ratio humana meritum fidei non diminuit.

SC2

Praeterea, quanto virtus est magis propinqua fini, tanto est magis meritoria. Sed finis fidei, est intelligentia veritatis, ad quam homo propinquat per rationes humanas. Ergo ratio humana fidei meritum non diminuit, sed auget.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quantitas meriti ex duobus potest attendi; scilicet ex parte operis et ex parte operantis. Opus quidem oportet ut sit virtuosum. Et quia virtus est circa difficile et bonum, oportet quod habeat difficultatem et bonitatem quantum in se est; et ideo quod addit ad alterum eorum addit ad meritum, quantum est ex parte operis. Ex parte vero operantis requiritur voluntas; unde quanto magis quis voluntate facit, tanto magis meretur; et semper quantitas meriti attenditur secundum radicem caritatis.

Haec autem quantitas est quasi formale respectu alterius; unde secundum eam certius est iudicium de quantitate meriti. Ratio ergo naturalis dupliciter potest induci in his quae fidei sunt: vel cum ratio inducitur secundum fidem, vel contra fidem.

Ratio autem inducta contra fidem addit difficultatem actus quantum in se est; unde manente eadem voluntate credendi magis meretur qui credit ad quod videt multas rationes naturales in contrarium, quam qui eas non videt: sicut qui cum tentatur vehementius de luxuria, si resistit aequali voluntate, plus meretur. Ratio autem quae secundum fidem inducitur non facit videri id quod creditur; et ideo difficultatem operis, quantum in se est, non diminuit; sed quantum in se est, facit voluntatem magis promptam ad credendum; et ex ista parte potest augere meritum fidei, sicut habitus virtutis qui inclinatur ad actum in se difficilem, quem facilem reddit operanti. Unde patet quod tam causa rationalis pro fide inducta, quam contra fidem, quantum in se est, meritum fidei auget, quamvis possit etiam diminuere utrumque ex defectu credentis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio praebens sufficienter experimentum fidei facit visionem; et ideo difficultatem credendi evacuat. Sed talis ratio de his quae per se ad fidem pertinent, haberi non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex disputationibus corrumpitur fides in eo qui fidem firmam non habet, ex culpa ipsius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio humana adducta non facit ut homo non pure propter Deum credat, qua remota nihilominus crederet; unde quantum in se est, non diminuit meritum nisi ex culpa credentis.

EX

Quae non proprie dicitur fides, sed veritas.

Contra. Hic dividitur fides contra veritatem. Ergo fides veritatem non habet. Dicendum, quod hic accipit veritatem manifestam quae fidei succedit.

Ex fide verborum. Contra. Nunc etiam non credimus tantum verbis: quia cum apud diversas gentes sint diversa verba, esset diversa fides. Et dicendum, quod non dicitur esse fides verborum ut eorum in quae credatur; sed quia ea quae credenda sunt, nobis per verba proponuntur, insufficienter nobis res creditas ostendentia.

Cum fides sit ex auditu. Contra. Auditus interior a visu non differt. Dicendum, quod utrumque dicitur in intellectu per similitudinem; unde proprie de illis rebus intellectus visio habetur quarum formae se ei offerunt, sed auditus de illis quae non videt.

Alia sunt quae nisi intelligamus non credimus, sicut principia naturaliter cognita: alia quae nisi credamus, non intelligemus, sicut ea quae supra rationem sunt: et accipit hic credere communiter pro omni assensu.

Nisi aliquid intelligat, scilicet quod significatur per nomen.

|+d25.q1 Distinctio 25, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de fide quantum ad suam essentiam, quae per definitionem cognoscitur, et de objecto fidei; hic determinat de ipsa per comparisonem ad habentem ratione quantitatis, secundum quam crescit in habente fidem. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de fide prout comparatur ad credentes secundum quantitatem quam habet ex numero credibilium; in secunda secundum quantitatem quam habet ex intensione habitus, ibi: illud etiam non est praetermittendum. Circa primum tria facit: primo ostendit quod fides sufficiens ad salutem, se extendit ad cognitionem deitatis; secundo quod se extendit ad cognitionem redemptoris, ibi: sed quaeritur, utrum hoc credere ante adventum et ante legem ad salutem suffecerit; tertio ostendit ad quos

articulos redemptoris fides se extendit, ibi: sed quaeritur, cum sine fide mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de mediatore quae nos credimus.

Sed quaeritur, utrum hoc credere ante adventum et ante legem ad salutem suffecerit. Hic duo facit: primo ostendit propositum; secundo removet quamdam quaestionem ex dictis, ibi: quid ergo dicetur de illis simplicibus quibus non erat revelatum mysterium incarnationis? sed quaeritur, cum sine fide mediatoris antiquis non fuerit salus etc.. Hic etiam duo facit: primo ostendit propositum; secundo movet quaestionem, ibi: solet etiam quaeri de Cornelio.

Illud etiam praetermittendum non est. Hic ostendit quod fides secundum quantitatem quam habet ex intensione habitus, aequatur spei, caritati, et operationi; et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum; secundo solvit dubitationem, ibi: huic vero quod hic et superius dictum est...

Videtur obviare quod ait apostolus.

Hic est duplex quaestio. Prima de definitione articulorum. Secunda de explicita eorum cognitione.

Circa primum quaeruntur duo: 1 de articulo secundum se; 2 de distinctione articulorum ad invicem.

¶a1 Articulo 1: Utrum definitio Richardi de s. Victore de articulo sit competens.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur, et exponitur definitio Richardi de sancto victore, quae talis est: articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum. Videtur autem quod sit incompetens.

Quia indivisibilis veritas est veritas incomplexi.

Sed fides est de complexi, ut supra dictum est. Ergo articulus fidei non est indivisibilis veritas.

AG2

Praeterea, inter articulos fidei ponuntur aliqua quae non pertinent ad Deum nisi sicut ad causam, sicut carnis resurrectio. Sed hoc non sufficit ad hoc quod dicatur veritas esse de Deo: quia sic omnis veritas a Deo est; non tamen omnis veritas ad articulum fidei pertinet. Ergo videtur quod inconvenienter dicatur de Deo.

AG3

Praeterea, arctatio necessitatem importat.

Sed fides voluntaria est: quia nullus credit nisi volens, ut dicit Augustinus.

Ergo male dicit, quod est arctans ad credendum.

AG4

Item, ponitur alia definitio Isidori: articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam.

Quia perceptio divinae veritatis est etiam per rationem naturalem, sicut quod scimus Deum esse; et tamen de hoc non est articulus. Ergo male definit articulum.

AG5

Item, objicitur de definitione Hugonis de sancto victore: articulus est natura cum gratia.

Quia articulus est res credita. Sed natura cum gratia est credens. Ergo, cum credens non sit creditum, articulus male definitur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod articulus nomen Graecum est; et importat indivisionem; unde membra quae non dividuntur in alia membra, dicuntur articuli: et secundum istum modum conclusiones quae inquiruntur in aliqua scientia vel aliquo tractatu, dicuntur articuli: quia ex eis, sicut ex quibusdam principiis indivisibilibus, consurgit collectio quae tractatum perficit: et sic in judiciis ea quae per testes probata sunt vel probanda, dicuntur articuli.

Fides autem non inquit sed supponit ea quae sunt fidei ex testimonio Dei ea dicentis: unde illud quod habet specialem difficultatem in fide, et cuius suppositio non dependet ab alio supposito, proprie dicitur articulus fidei.

Et ideo in definitione praedicta Richardus secutus est et proprietatem nominis, dicens, quod est indivisibilis veritas, et etymologiam, secundum quod sonat in lingua Latina, dicens quod arctat nos ad credendum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in incomplexis, per se loquendo, non est veritas nisi aequivoce: unde indivisibile intelligendum est non simpliciter, sed in genere complexorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod articuli fidei dicuntur esse de Deo, aut quia pertinent ad divinam naturam, aut quia ad personam (sive ratione sui, sive ratione naturae assumptae), aut effectus proprius ejus, qui non potest fieri aliqua virtute creata, nec percipitur ratione humana: et ideo objectio cessat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod articulus dicitur arctare ad credendum non de necessitate coactionis, sed de necessitate finis: quia sine fide articulorum non potest esse salus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod perceptio divinae veritatis quae fit per rationem naturalem, tendit, sicut in id cui innititur, in intellectum principiorum; sed perceptio divinae veritatis quae est articulus, tendit in primam veritatem non solum sicut in finem, vel objectum, sed sicut in id in quod resolvitur sicut in causam suae credulitatis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Hugo non intendit definire articulum, sed ostendere quae sunt ea de quibus est fides: quia est de operibus conditionis, quibus instituta est natura, et de operibus reparationis, quibus collata est gratia Dei.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod articulus possit dici formatus et informis. Objectum enim proportionatur habitui. Sed fidei objectum est articulus.

Cum ergo fides sit formata et informis, videtur quod etiam articuli.

AG2

Praeterea, tendere in Deum est actus fidei formatae. Sed articuli est tendere in Deum, ut patet per alteram definitionum assignatarum. Ergo articulus potest esse informis, et formatus.

AG3

Praeterea, unus articulus est: credo in Deum.

Sed hic est actus fidei formatae. Ergo articulus est etiam formatus et informis.

SC1

Sed contra, in articulis fidei non differt peccator et justus. Differt autem secundum formationem et informitatem. Ergo formatio et informitas non pertinent ad articulos.

SC2

Praeterea, mutare articulos non est in potestate hominis. Sed informitas est in potestate hominis, inquantum ex peccato causatur. Ergo informitas non consideratur circa articulum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod articulus nominat id quod credendum est quasi objectum fidei. Diversa autem dispositio operantis nihil variat in objecto operationis; nec objectum denominatur ex dispositione operantis, sed magis e converso; sicut color non denominatur ex diversa dispositione videntis, secundum quod quidam habent lippos oculos, et quidam claros: unde cum formatio fidei et informitas ad dispositionem credentis pertineant, nec etiam secundum id quod est proprium intellectus in quo est fides, sed secundum relationem ejus ad voluntatem, in qua est caritas, non potest proprie dici, quod articulus sit formatus vel informis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectum proportionatur habitui in his quae ad naturam habitus pertinent, non in his quae accidunt ex dispositione habentis habitum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa definitio est data de articulo per actum fidei; unde dicit: perceptio divinae veritatis; et ideo ex parte actus accidit ibi id quod est fidei formatae, non ex parte objecti.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod articuli non debuerunt colligi in symbolo. Quia tota fides sufficienter per sacram Scripturam instruitur. Ergo superfluum fuit symbolum condere.

AG2

Praeterea, symbolum proponitur ut regula fidei, cujus actus est assentire. Sed, sicut dicit Augustinus in epistola 19 ad Hieronymum, solis apostolis et prophetis est hic honor exhibendus, ut quaecumque dixerunt, haec ipsa vera esse credantur.

Ergo post symbolum apostolorum non debuerunt alia symbola fieri.

AG3

Praeterea, quaeritur, quare symbolum apostolorum et nicaenum dividitur in tres partes secundum tres personas; symbolum autem Athanasii secundum divinitatem et humanitatem partitur.

AG4

Dicitur submisse in prima et completorio; alia vero duo alte, unum post evangelium, alterum in prima.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nomen symboli similitudinem et collectionem importat; unde a quatuor collectionibus nomen symboli imponitur. Primo a collectione multorum hominum in unam fidem. Secundo a collectione praedicantium fidem: quia omnes apostoli collecti hanc regulam fidei ediderunt, unusquisque quod

suum est apponens. Tertio, quia ex diversis locis sacrae Scripturae colliguntur ea quae credenda sunt, ut in promptu habeantur. Quarto omnia beneficia divinitus collata ibi colliguntur; unde dionysius, dicit, quod religionis symbolum congruentius potest appellari hierarchia eucharistica, quasi bona gratia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod oportuit ea quae in diversis locis sacrae Scripturae tradita sunt, in unum colligi locum, ut fides magis in promptu haberetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod patres qui alia symbola post apostolos ediderunt, nihil de suo apposuerunt; sed ex sacris Scripturis ea quae addiderunt, exceperunt. Et quia quaedam difficilia sunt in illo symbolo apostolorum, ideo ad ejus explanationem editum est symbolum nicaenum, quod diffusius fidem quantum ad aliquos articulos prosequitur. Et quia quaedam implicite continebantur in illis symbolis, quae oportebat propter insurgentes haereses explicari; ideo additum est symbolum Athanasii, qui specialiter contra haereticos se opposuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia tempore Athanasii specialiter haereses insurrexerunt contra personam filii quantum ad utramque naturam, ideo secundum duas naturas symbolum illud in duas partes dividitur. Alia autem symbola, quae non sunt ex principali intentione contra haereticos facta, sed ad doctrinam fidei propalandam vel elucidandam, dividuntur in tres personas, in quibus principaliter nostra fides fundatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod symbolum apostolorum fuit editum quando fides nondum erat propalata, et ideo in occulto dicitur. Et quia editum fuit ad proponendum fidei doctrinam, ideo quotidie dicitur et in prima et in completorio, quasi in principio diei et noctis, in signum quod omnis nostra operatio a fine debet accipere initium: et quia per ipsam contra adversa et in prosperis protegimur.

Alia autem symbola edita fuerunt tempore fidei jam propalatae; et ideo publice cantantur.

Et quia non ad proponendum fidem, sed ad defendendum vel elucidandum edita fuerunt; ideo non in singulis diebus dicuntur, sed in illis in quibus homines maxime ad ecclesiam venire consueverunt, et in illis in quibus fit aliqua solemnizatio de illis quae ad articulos pertinent. Et quia symbolum nicaenum editum est ad manifestationem fidei, ideo dicitur statim post evangelium, quasi expositio ipsius. Symbolum autem Athanasii quod contra haereticos editum est, in prima dicitur, quasi jam pulsus haereticorum tenebris.

¶a2 Articulus 2: Utrum articuli convenienter distinguantur in symbolo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli distinguantur in symbolo.

Tres enim personae sunt aequales. Sed articuli pertinentes ad personam filii et spiritus sancti ponuntur plures. Ergo similiter debent poni plures pertinentes ad personam patris.

AG2

Praeterea, Deum esse unum, est probabile per demonstrationem, et similiter Deum esse creatorem rerum; unde etiam quidam Philosophi, ut Avicenna, demonstratione moti hoc concedunt. Sed articuli qui essentialiter ad fidem pertinent non possunt per demonstrationem probari, ut ex dictis patet. Ergo inconvenienter ponuntur in symbolis pro articulis.

AG3

Praeterea, sicut potentia appropriatur patri, ita sapientia filio. Ergo sicut fit mentio in symbolo de omnipotentia, ita debet mentio fieri de sapientia, et aliis etiam attributis.

AG4

Praeterea, in symbolo debet exponi fides quantum ad omnes credentes. Sed non omnibus credentibus convenit credere in Deum, sed tantum habentibus fidem formatam. Ergo videtur quod male dictum sit: credo in unum Deum; et quod habens fidem informem, hoc dicens peccet mentiendo.

AG5

Praeterea, cum dicitur credere in Deum, designatur finis fidei. Sed solus Deus est finis fidei.

Ergo cum in symbolo contineatur aliquid quod est pure creatum, sicut ecclesia catholica, videtur quod inconvenienter ponatur iste modus loquendi.

AG6

Praeterea, sicut incarnationis sacramentum incepit in conceptione, et terminatum est in nativitate; ita et mysterium passionis incepit in passione, et terminatum est in sepultura. Sed assignatur alius articulus de conceptione et nativitate.

Ergo et alius articulus debet assignari de passione et sepultura.

AG7

Praeterea, sicut patri appropriatur aliquod opus, et spiritui sancto; ita et filio. Ergo sicut cum fide de patre ponitur aliquod opus divinum, sicut creatio, et cum articulo spiritus sancti opus remissionis peccatorum; ita et cum articulis filii deberet aliquod opus divinum poni.

AG8

Praeterea, in nicaeno symbolo nulla fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter articulos continere.

AG9

Praeterea, quaeritur quare in nicaeno symbolo dicitur, non creatorem, sed factorem.

AG10

Praeterea, fides de corpore Christi in sacramento altaris maximam difficultatem habet. Cum ergo in nullo symbolorum de hoc dicatur aliquid, videtur quod insufficienter in eis fides tradatur.

CO

Respondeo dicendum, quod articuli fidei distinguuntur dupliciter. Uno modo quantum ad ipsa credibilia; et sic sunt quatuordecim: alio modo quantum ad ipsos qui articulos distinxerunt; et sic sunt duodecim secundum numerum duodecim apostolorum. Quia autem articulus est veritas de Deo, hoc contingit esse dupliciter: quia aut est de ipso Deo tantum, aut de Deo ratione naturae assumptae. Si primo modo, contingit esse tripliciter: quia aut est de eo ratione naturae, aut ratione personarum, aut ratione effectus proprii. Si ratione naturae, sic habemus primum articulum: credo in unum Deum. Si ratione personae, aut ratione personae patris, et sic habemus secundum: patrem omnipotentem; aut ratione filii, et sic habemus tertium: et in Jesum Christum filium ejus; aut ratione personae spiritus sancti, et sic habemus quartum: credo in spiritum sanctum.

Si ratione effectus, aut pertinet ad conditionem naturae, et sic est quintus: creatorem caeli et terrae; aut ad bonum gratiae, et sic habemus sextum: sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum; aut de perfectione gloriae, et sic habemus septimum: carnis resurrectionem, vitam aeternam. Quidam autem aliter distinguunt hos tres articulos: quia opus creationis includunt in primo articulo, qui pertinet ad veritatem essentiae; et ultimum opus dividunt in duos articulos, scilicet carnis resurrectionem, unum articulum dicentes, et vitam aeternam alium. Sed prima distinctio melior videtur: quia apostolus expresse ponit unum articulum de creatione, Hebr. 11, 3: fide credimus aptata esse saecula verbo Dei. Et iterum completio vitae aeternae et gloriae includit conjunctionem animae et corporis.

Item sciendum, quod opus creationis conjungitur articulo de persona patris, quia pertinet ad potentiam, quae appropriatur patri. Duo autem alia opera adjunguntur articulis de spiritu sancto: unde sibi appropriatur unio ecclesiae, quae importatur per hoc quod dicitur: sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum: et communicatio bonorum operum quae est per caritatem, ut bonum unius alteri prosit. Articuli autem pertinentes ad naturam assumptam sunt etiam septem.

Primus pertinet ad conceptionem: qui conceptus est de spiritu sancto. Secundus ad nativitatem: natus ex maria. Tertius ad passionem: passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus. Quartus ad descensum ad inferos: descendit ad inferna.

Quintus ad resurrectionem: tertio die resurrexit a mortuis. Sextus ad ascensionem: ascendit in caelos, sedet ad dexteram Dei patris. Septimus ad adventum ad iudicium: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Horum autem articulorum tres Petrus in unum complexus est, scilicet articulum de unitate essentiae, de omnipotentia patris, et de opere creationis, ideo quia opus creationis propter potentiam quam indicat, patri appropriatur qui est etiam fons totius deitatis; et ideo competit Petro, quod est caput apostolorum, sicut pater trinitatis. Posuit autem joannes articulum de persona filii. Articulum autem de conceptione et nativitate conjunxit in unum Jacobus zebedaei. Articulum autem de passione posuit Andreas. Descensum ad inferos posuit Philippus. Resurrectionem thomas. Ascensionem bartholomeus. Adventum ad iudicium matthaeus. Articulum de spiritus sancti persona Jacobus Alphaei. Opus gratiae dividerunt duo apostoli. Nam simon posuit effectum gratiae in consecutione boni, scilicet: sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem; Judas Jacobi quantum ad remotionem mali, scilicet peccatorum remissionem. Effectum gloriae posuit matthias, vel iterum thomas, ut quidam dicunt. Alii autem aliter praedictos articulos attribuunt apostolis. Sed in hoc non est magna vis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pater non est missus sicut aliae personae; et ideo eis propter effectum missionis plures articuli appropriantur quam patri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deum esse simpliciter, non est articulus; sed Deum esse sicut fides supponit, scilicet habentem curam de omnibus, remunerantem, et punientem, ut patet per apostolum Hebr. 11: quia sic determinat, quia est, et quia remunerator est. Similiter Deum esse creatorem non cognoverunt Philosophi, sicut fides ponit, ut scilicet postquam non fuerunt, in esse producta sint; sed secundum alium modum accipiunt creationem, ut in Lib. 2, dist. 1 dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnes articuli, praecipue qui pertinent ad opera divina, probantur per omnipotentiam Dei, sicut et Angelus probavit incarnationem, veniens ad virginem, Lucae 1, 37: quia non erit impossibile apud Deum omne verbum; et ideo ponitur praecipue omnipotentia quasi radix fidei.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in symbolo proponitur nobis regula fidei, ad quam omnes debent pertinere. Non autem debent pertinere solum ad actum fidei informis, sed etiam ad actum fidei formatae, et ideo ponitur in symbolis actus fidei formatae.

Nihilominus habens fidem informem, dicens symbolum, non peccat: quia hoc dicit in persona ecclesiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod leo Papa dicit, quod non debet ibi addi haec praepositio in, ut dicatur: et in unam sanctam catholicam etc., sed debet dici: et unam sanctam etc.. Anselmus vero dicit, quod potest dici, in unam, inquantum in isto effectum intelligitur veritas increata, scilicet ut sit sensus in unam sanctam, idest in spiritum sanctum unientem ecclesiam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est, articulus est indivisibilis veritas supra rationem existens: et ubi occurrunt diversae difficultates, quibus hoc quod dicitur, est supra rationem, oportet ponere diversos articulos. Ponere autem Deum sepultum, non habet aliam difficultatem, quam ponere eum passum vel mortuum; et ideo totum hoc comprehenditur sub uno articulo. Sed nativitas habet aliam difficultatem praeter difficultatem conceptionis: quia in conceptione est difficultas ex hoc quod Deus homo factus est, et quod est facta conceptio sine virili semine: in nativitate autem ex hoc quod clauso virginis utero exivit: et ideo sunt duo articuli.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ex parte potentiae filii ponitur opus quod in natura assumpta operatus est quantum ad septem articulos, ut dictum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit innocentius tertius, nicaena synodus praecipue congregata fuit contra Arium, qui negabat filium esse verum Deum; et ideo descensus ad inferos suppressus fuit, in quo maxime videbatur derogari divinitati filii. Vel dicendum, quod quia illud symbolum editum est ad manifestandum fidem contra haereticos; nullus autem error acciderat de descensu ad inferos: ideo illum articulum explicare non curaverunt, sed implicite posuerunt in articulo de resurrectione, in quo intelligitur terminus a quo resurrexit: sicut in articulo conceptionis implicite tradiderunt articulum nativitatis, quia non fuerat de nativitate aliquis specialis error.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quia quidam Philosophi posuerunt mundum creatum a Deo et tamen ab aeterno fuisse, ut Augustinus dicit; ideo symbolum nicaenum, quod specialiter ad evacuandos errores editum fuit, posuit factorem, quod magis ostendit initium durationis mundi, et quod est a Deo agente per voluntatem, non per necessitatem naturae.

RA10

Ad decimum dicendum, quod fides de corpore Christi et de omnibus sacramentis et de clavibus et de omnibus huiusmodi includitur in articulo qui est de effectu gratiae, qui est: sanctam ecclesiam catholicam; et ideo in nicaeno symbolo additum est: confiteor unum baptismum. Quidam tamen dicunt, quod reducitur ad articulum de passione.

Sed primum est probabilius.

|+d25.q2 Distinctio 25, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de explicatione fidei; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de necessitate explicationis; 2 quantum ad quae oportet esse fidem explicitam.

|a1 Articulus 1: Utrum explicatio fidei sit de necessitate salutis.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fidem esse explicitam non sit de necessitate salutis.

Ad salutem enim sufficit gratia et liberum arbitrium.

Sed ad explicationem fidei non sufficit habitus gratuitus fidei infusus, nec etiam liberum arbitrium gratia informatum; sed oportet quod veniat doctrina fidei determinans, quia fides ex auditu est, Rom. 10. Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

AG2

Praeterea, nullus damnatur ex hoc quod vitare non potest. Sed aliquis natus in silvis, vel inter infideles, non potest distincte de fidei articulis cognitionem habere: quia doctor fidei non adest, nec unquam de fide audivit

mentionem. Ergo iste non damnatur; et tamen non habet fidem explicitam: ergo videtur quod explicatio fidei non sit de necessitate salutis.

AG3

Praeterea, explicita cognitio de articulis fidei non potest esse nisi in eo qui habet usum liberi arbitrii. Sed multi salvantur qui usum liberi arbitrii non habent, sicut pueri baptizati et moriones.

Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

AG4

Praeterea, simplicibus non sunt proponenda subtilia, sicut patet per apostolum 1 corinth. 3.

Sed nihil est subtilius his quae supra rationem sunt, qualia sunt ea quae ad fidem pertinent. Ergo simplicibus non est explicanda fides, et tamen ipsi salvantur; ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

SC1

Sed contra, Heb. 11, accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia diligentibus se remunerator est. Sed accedere ad Deum est de necessitate salutis. Ergo et habere fidem explicitam quantum ad aliqua.

SC2

Praeterea, nullus sine spe salvatur. Sed ad spem oportet adesse explicitam cognitionem rerum quae sperantur: quia fides est substantia sperandarum rerum, Hebr. 11. Ergo habere fidem explicitam de aliquibus est de necessitate salutis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ad salutem aliquis dupliciter pervenit. Quidam enim non perveniunt merito proprio, sed merito alieno, sicut pueri et stulti baptizati, quibus suffragatur meritum Christi, cujus facti sunt participes in perceptione sacramenti: quia meritum proprium habere non possunt, cum non habeant usum liberi arbitrii, quod exigitur ad meritum.

Quicumque autem usum liberi arbitrii habent, tenentur ad merita Christi et meritum proprium addere. Meritum autem consistit in actu virtutum; unde ad salutem ipsorum oportet quod sit et actus et habitus virtutum. Actus autem omnium virtutum dependet ab actu fidei, quae intentionem dirigit: unde in omni qui habet liberum arbitrium exigitur ad salutem ejus quod habeat actum fidei, et non solum habitum. Fides autem non potest exire in actum, nisi aliquid determinate et explicitate cognoscendo quod ad fidem pertineat; et ideo omni ei qui habet usum liberi arbitrii, habere fidem explicitam quantum ad aliquid, est de necessitate salutis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in his quae sunt necessaria ad salutem, nunquam Deus homini quaerenti suam salutem deest vel defuit, nisi ex culpa sua remaneat; unde explicatio eorum quae sunt de necessitate salutis vel divinitus homini provideretur per praedicatorem fidei, sicut patet de Cornelio, Act. 10; vel per revelationem: qua supposita, in potestate liberi arbitrii est ut in actum fidei exeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si talis faceret quod in se est de quaerendo salutem, Deus illi aliquo dictorum modorum provideret de salute sua.

RA3

Ad tertium patet solutio per ea quae dicta sunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ea quae sunt supra rationem ad fidem pertinentia, non proponuntur hominibus simplicibus ita quod res ipsa discutiatur, sed in verborum aenigmate, quibus assentiant; et ideo dicitur esse fides verborum, ut supra, distinct. Praecedenti, dictum est.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod quilibet teneatur habere fidem explicitam de omnibus quae ad fidem pertinent. Omnes enim articuli fidei aequaliter ad fidem pertinent. Si ergo de aliquibus oportet habere cognitionem explicitam, pari ratione de omnibus.

AG2

Praeterea, secundum id quod in universali scitur, non distinguitur unus homo ab alio: quia cognitio universalium principiorum omnibus hominibus est innata. Sed habere fidem implicite de aliquo articulo, est habere fidem in universali de illo articulo. Ergo per hoc quod habet fidem tantum implicitam de aliquo articulo, non differt quantum ad illum articulum a non credente: ergo oportet habere fidem explicitam de omnibus articulis.

AG3

Praeterea, sicut per praecepta legis vitantur peccata mortalia, ita per articulos vitantur errores haeresum. Sed aliquis ita tenetur servare praecepta legis ut omnia peccata vitet. Ergo et ita tenetur cognoscere articulos fidei ut omnes errores et haereses vitet. Sed hoc non potest facere nisi qui habet fidem explicitam de omnibus articulis: quia qui scit aliquid implicite et in universali, potest errare in particulari. Ergo habere fidem explicitam de omnibus articulis, est de necessitate salutis.

SC1

Sed contra, explicita cognitio de articulis fidei non habetur nisi per studium. Sed studere non est de necessitate salutis. Ergo explicita cognitio de omnibus articulis fidei non est de necessitate salutis.

SC2

Praeterea, secundum hoc pauci essent qui haberent fidem, cum vix inveniatur aliquis qui possit explicare articulos quantum ad omnia quae in articulis implicite continentur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus fidei ad hoc est necessarius ad salutem, quia intentionem dirigit in omnibus actibus aliarum virtutum; et ideo tantum oportet habere unicuique de fide explicita, quantum sufficit ad dirigendum ipsum in finem ultimum. Unde non est de necessitate salutis ut homo omnes articulos fidei explicite cognoscat: quia sine aliquorum explicatione potest homo habere rectam intentionem in finem.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum: quia non est eadem ratio de omnibus articulis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod principia universalia, in quibus implicatur cognitio particularium conclusionum, sunt homini nota per lumen naturale; et ideo quantum ad implicitam cognitionem scientiae non distinguitur unus homo ab altero.

Sed lumen fidei, secundum quod habetur cognitio implicita, est lumen infusum, quod uni infunditur, et alii non; et ideo non est similis ratio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad praecepta negativa tenemur semper et ad semper; et per hoc vitantur sufficienter peccata transgressionis. Sed ad praecepta affirmativa tenetur homo semper, sed non ad semper, sed loco et tempore determinato.

Praecepta autem affirmativa sunt de actibus virtutum.

Ergo ad actum virtutis semper exercendum homo non tenetur, nec quantum ad omnes modos quibus potest ille exerceri; sed sufficit quod homo tempore debito operetur; et ideo etiam non oportet quod homo habeat explicitam cognitionem de omnibus articulis fidei, sed de aliquibus qui sunt necessarii secundum tempus illud; et per hoc sufficienter vitantur omnes errores et dubitationes: quia sicut habitus temperantiae inclinatur ad resistendum luxuriae, ita habitus fidei inclinatur ad resistendum omnibus quae sunt contra fidem. Unde in tempore quando emergit necessitas explicite cognoscendi vel propter doctrinam contrariam quae imminet, vel propter motum dubium qui insurgit, tunc homo fidelis ex inclinatione fidei non consentit his quae sunt contra fidem, sed differt assensum, quousque plenius instruat.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod majores non magis teneantur quam minores. Quia homines simplices examinantur de difficilibus articulis, et damnantur haeretici, si male respondeant. Hoc autem non esset, nisi illos scire tenerentur. Ergo minores non minus tenentur scire quam majores.

AG2

Praeterea, nullus tenetur ad plura quam alius, nisi in quantum ad illa se obligavit. Sed majores non obligaverunt se ad articulos sciendos explicite, ut videtur. Ergo non magis tenentur quam minores.

AG3

Praeterea, videntur majores illi qui magis sciunt. Si ergo ad plura credenda obligarentur, videtur quod ex sua scientia incommodum reportarent.

SC1

Sed contra, majores debent docere fidem minoribus.

Sed qui docet, debet plenius scire. Ergo tenentur magis explicite scire quam minores.

SC2

Praeterea, ei cui plus est commissum, plus exigitur ab eo. Sed majoribus plus commissum est quam minoribus. Ergo plus ab eis exigitur de fidei cognitione.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod explicare articulos fidei contingit dupliciter.

Uno modo quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distincte scit. Alio modo quantum ad ea quae in articulis continentur implicite: quod quidem contingit dum homo scit ea quae articulis consequuntur, et vim veritatis ipsorum articulorum, per quam possunt defendi ab omni impugnatione. Ad primam quidem explicationem totaliter tenentur omnes qui habent officium docendi fidem sive ex gradu dignitatis, sicut sacerdotes; sive ex revelatione, sicut prophetae; sive ex ministerio, sicut doctores et praedicatorum: non autem alii, quibus non incumbit officium docendi fidem: quia cum ipsi non habeant nisi seipsum regulare, sufficit eis illos articulos cognoscere per quos possint propriam intentionem dirigere in finem ultimum. Ad secundam autem explicationem articulorum non tenetur aliquis totaliter ut sciat omnia explicare quae in articulis de salute continentur: quia hoc non potest esse nisi in patria, ubi ipsa articulorum veritas plene

videbitur: sed unusquisque, cui incumbit officium instruendi alios de fide, qui dicuntur majores, tenetur tantum scire de ista explicatione, quantum pertinet ad suum officium. Sed ad hanc explicationem minores, quibus officium docendi non incumbit, non tenentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non condemnantur simplices pro haereticis, quia nesciunt articulos: sed quia pertinaciter defendunt ea quae sunt contraria articulis; quod non facerent, nisi per haeresim fidem corruptam haberent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc ipso quod aliquis docendi officium assumit, obligatur ad sciendum ea quae docere debet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod majores non dicuntur qui magis sciunt, sed quibus incumbit officium docendi fidem; qui quandoque peccatis exigentibus minus sciunt, quibus dicitur Oseae 4, 6: quia scientiam repulisti, repellam te et ego, ne sacerdotio fungaris mihi. Nec tamen ex scientia quae ab eis exigitur, aliquod incommodum reportant, quia habere scientiam eis est honorificum.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod minores non habeant fidem implicitam in fide majorum. Sicut enim est fides implicita et explicita, ita et scientia. Sed scientiam habet quis implicitam, non in aliquo sciente, sed in universali rei scibilis. Ergo nec fidem habet unus implicitam in fide alterius.

AG2

Praeterea, illud in quo implicatur cognitio alicujus habentis cognitionem implicitam, est regula suae cognitionis. Sed regula nostrae fidei non est cognitio humana, quae potest decipi, sed cognitio divina, quae falli non potest. Ergo videtur quod homo non debeat habere fidem implicitam in fide alterius hominis, sed in cognitione Dei.

AG3

Praeterea, nullus peccat si se conformet suae regulae. Sed majores sunt praelati vel etiam doctores.

Si ergo simplices debent habere implicitam fidem in fide majorum, non peccaret aliquis simplex dicens aliquid contra fidem, si ab aliquo Magistro vel praelato praedicaretur: quod falsum videtur.

AG4

Alicujus, oportet esse notum; sicut qui habet scientiam alicujus particularis implicitam in universalibus principiis, oportet quod illa principia cognoscat.

Ergo homo non debet habere implicitam fidem in cognitione alterius hominis.

SC1

Sed contra, omnis addiscens habet fidem implicitam in cognitione docentis; quia, secundum Philosophum, oportet credere addiscentem. Sed majores positi sunt ad docendum fidem minoribus. Ergo minores debent habere fidem implicitam in cognitione majorum.

SC2

Praeterea, hoc patet per auctoritatem inductam in littera.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod illi quibus incumbit officium docendi fidem, sunt medii inter Deum et homines; unde respectu Dei sunt homines, et respectu hominum sunt dii, in quantum divinae cognitionis participes sunt per scientiam Scripturarum, vel per revelationem, ut dicitur joan. 10, 35: illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est. Et ideo oportet quod minores, qui ab eis de fide doceri debent, habeant fidem implicitam in fide illorum, non in quantum homines sunt, sed in quantum sunt participatione dii.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod determinata cognitio principiorum demonstrationis ex sensu acquiritur; unde ad eorum determinationem doctrina non indigemus: et in his principiis homo habet a principio implicitam scientiam omnium quae sequuntur; habet nihilominus scientiam implicitam in cognitione alterius scientis, in quantum oportet eum per doctrinam scientiam accipere: quia oportet addiscentem credere. Et ideo non est simile de scientia et fide: quia non sunt nobis innata aliqua principia naturalia ad quae possint reduci articuli fidei; sed tota determinatio fidei est in nobis per doctrinam; et ideo oportet in cognitione hominis habere fidem implicitam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut in moventibus invenitur primum movens, quod est movens non motum; et secundum movens, quod est movens et motum, post quod est id quod est motum tantum; ita etiam est in regulantibus, quod est aliquid quod est regulans et nullo modo regulatum; et haec est ratio primae regulae, et tale est Deus: est et regulans regulatum, et talis regula humanae fidei est homo divinus: sicut etiam Philosophus dicit in 3 ethic., quod virtuosus est mensura omnium humanorum actuum; regulatum autem tantum sunt ipsi minores.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut homo debet obedire inferiori potestati in his tantum in quibus non repugnat potestas superior; ita etiam debet homo se primae regulae in omnibus commensurare secundum suum modum; secundae autem regulae debet se homo commensurare in his in quibus non discordat a prima regula: quia in his in quibus discordat, jam non est regula; et propter hoc praelato contra fidem praedicanti non est assentiendum, quia in hoc discordat a prima regula. Nec per ignorantiam subditus excusatur a toto: quia habitus fidei facit inclinationem ad contrarium, cum necessario doceat de omnibus quae pertinent ad salutem, 1 joan. 1. Unde si homo non sit facilis nimis ad credendum omni spiritui, quando aliquid insolitum praedicatur, non assentiet, sed aliunde requiret, vel Deo se committet in ejus secreta supra suum modum non se ingerendo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad hoc datum est hominibus facere miracula, ut ostendatur quod Deus per illos loquitur. Nec oportet quod in tali homine revelationem habente aliquis suam fidem implicet, quousque talis homo ad ejus notitiam deveniat vel divinitus, vel per famam humanam.

ja2 Articulus 2: Utrum per successionem temporum fides profecerit.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per successionem temporum fides non profecerit quantum ad ea quae explicite sunt credenda. Fides enim, ut dicitur in littera, caritati proportionatur.

Sed caritas est eadem et aequalis per omnia tempora.

Ergo et fides.

AG2

Praeterea, quod in scientiis crevit humana cognitio, hoc est propter imperfectionem eorum qui primitus artes adinvenerunt imperfecte, ut dicitur in 2 elench.. Sed fidei doctrina non habet principium ab inventionem humana, sed ab inspiratione Dei, in quo non cadit aliqua imperfectio.

Ergo non debuit per incrementa temporum proficere.

AG3

Praeterea, fides quantum ad substantiam semper eadem manet. Si ergo cognitio fidei secundum diversa tempora proficit, oportet quod in primo tempore habeatur, saltem implicite tantum, quod in sequenti etiam explicite cognoscitur. Sed minorum est habere fidem in cognitione majorum. Ergo quandocumque fides fuit implicita alicujus articuli in aliquo homine, fuit ejusdem articuli fides explicita in aliquo alio homine. Hoc autem secundum omne tempus convenit, quod aliqui articuli a quibusdam implicite, et ab aliquibus explicite cognoscantur.

Ergo fides non crevit per successionem temporum.

AG4

Praeterea, articulus est indivisibilis veritas.

Sed quod est indivisibile, non potest ulterius distingui.

Ergo cum semper fuerit fides contenta sub aliquibus articulis, videtur quod non potuerit magis distingui, ut articuli explicite cognoscerentur.

AG5

Praeterea, per hoc videtur quod etiam modo eadem ratione possent articuli multiplicari per successionem temporum; quod falsum esse videtur.

SC1

Sed contra, Exod. 6, 2, Dominus dixit ad Moysen: ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob; et nomen meum Adonai non manifestavi eis.

Ergo Moysi fuit aliquid revelatum de Deo quod patribus revelatum non fuerat. Similiter etiam David dicit, psalm. 118, 10: super senes intellexi; et Petrus suo tempore completum asserit, Act. 11, 17, quod dicitur joelis 2: effundam de spiritu meo.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit, quod per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod fides cognitio quaedam est.

Quantitas autem cognitionis dupliciter attenditur: scilicet secundum objecta, et secundum efficaciam actus circa objectum. Quia autem habitus specificatur ex objecto, ideo prima quantitas est habitui essentialis; et secundum hanc attenditur magnitudo fidei, quae est secundum articulorum quantitatem; et ideo secundum hanc quantitatem fides non crescit nec deficit, cum semper eadem maneat. Efficacia autem in agendo, est ex conditione agentis; et ideo quantum ad alias tres magnitudines potest fides proficere, ipsa manente eadem secundum diversas hominum condiciones. In actu autem fidei tria inveniuntur, secundum quae potest quantitas efficaciae fidei attendi; duo secundum naturam propriam: scilicet cogitare, et secundum hoc dicitur fides magna, cognitione; et assentire, et

secundum hoc dicitur fides magna, constantia, quia assensus certitudinem et determinationem importat, ut supra, dist. 23, art. 2 in corp.

Et ad 1, dictum est: tertium autem est in actu fidei secundum quod informatur caritate; et secundum hoc dicitur fides magna, devotione. Sed quia certitudo fidei est ex voluntate determinante intellectum ad unum, et similiter formatio ex caritate, quae est in voluntate; voluntas autem est domina sui actus etiam secundum quodcumque tempus; ideo per se loquendo magnitudinis fidei quae est secundum constantiam et devotionem, attenditur profectus secundum promptitudinem voluntatis quae est ex gratia, non ex successione temporum nisi per accidens, inquantum in aliquo tempore sit plenior influentia gratiae quam in alio quantum ad communem statum, quamvis non quantum ad omnes personas. Sed cogitare ad intellectum pertinet, cuius virtutes experimento indigent et tempore, ut dicitur 2 ethic.; et ideo quantitas fidei quae est secundum cognitionem articulorum, per se loquendo, crescit secundum diversitatem temporis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas in voluntate est. Ea autem quae ad voluntatem pertinent, non indigent experimento et tempore, sicut ea quae sunt in intellectu, in quo est fides, nisi quatenus oportet quod per exercitium acquiratur habitus, quod de caritate non est. Et ideo profectus caritatis, proprie loquendo, non attenditur secundum diversa tempora, nisi per accidens, inquantum tempore redemptionis plenior infunditur gratia quantum ad communem statum, non autem quantum ad omnes singulares personas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod scientiae profecerunt per successionem temporum non tantum est ex imperfectione inventorum, sed etiam ex impotentia addiscentium, qui a principio totum capere non possunt; et ita in his quae fidei sunt accidit quod oportuit paulatim humanum intellectum assuefieri ad ea quae fidei sunt; propter quod Dominus discipulis dixit joan. 16, 12: multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illi qui immediate a Deo fidei cognitionem receperunt, quantum ad ea quae eis non explicabantur, non habebant fidem implicitam in fide alterius hominis, sed in cognitione ipsius Dei, cui reponebant id quod de secretis divinae sapientiae eis fuerat revelatum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod articulus dicitur indivisibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo; sed est divisibilis quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa: et haec sunt ea quae praecedunt ad articulum, et consequuntur ad ipsum: et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid quod in articulo continetur, explicari potest dupliciter. Uno modo secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in uno communi; sicut resurrectio mortuorum continetur quodammodo in resurrectione Christi; et passio et incarnatio in hoc communi quod est mysterium redemptionis: et sic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis; et haec explicatio completa est per Christum: unde ejus doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec diminuere licet, ut dicitur apocal.

Ult.. Sed ante Christi adventum non erat completa; unde etiam quantum ad majores crescebat secundum diversa tempora. Alio modo id quod in articulo continetur, non est articulus, sed aliquid concomitans articulum; et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari, et per studium sanctorum magis et magis explicata fuit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non oportuit semper habere fidem explicitam de redemptore. Non enim cognoverunt homines de eo per fidem quod Angeli ignoraverunt: quia cognitio fidei per revelationem quae est a Deo, est mediantibus Angelis, ut dicit dionysius, 4 cap. Cael. Hier.. Sed Angeli mysterium redemptionis non cognoverunt; unde apostolus dicit Ephes. 3, quod erat absconditum in Deo.

Ergo nec homines de eo fidem explicitam habuerunt.

AG2

Praeterea, Adam suum casum non praescivit.

Sed si non peccasset, humana redemptio non fuisset. Ergo homo non semper explicite cognovit mysterium redemptionis humanae.

AG3

Praeterea, sicut dicit dionysius, multi etiam de gentilibus ante Christi adventum salvati sunt. Sed illi non habebant fidem explicitam de redemptione, quia eis revelatio non fuerat facta; psalm. 147, 20: non fecit taliter omni nationi. Nec iterum in fide Judaeorum suam fidem implicitam habebant. Ergo fides redemptoris non fuit necessaria ad salutem secundum omne tempus.

AG4

Praeterea, adventus redemptoris non est de dictamine legis naturalis. Sed qui erant in lege naturali, salvabantur implentes ea quae erant de dictamine legis naturalis, sicut tempore legis scriptae est de his quae dictat lex scripta. Ergo non fuit semper necessarium habere fidem explicitam de redemptore.

SC1

Sed contra, Christus est caput totius ecclesiae.

Nullus autem salvatus est extra ecclesiam. Ergo nullus salvatus est qui non est membrum Christi vel non fuit. Sed nullus fuit membrum Christi qui in Christum non credit. Ergo nullus salvatus est unquam sine fide Christi.

SC2

Praeterea, sicut creator est principium essendi in natura condita, ita etiam redemptor est principium reparationis naturae lapsae. Sed nullus potest salvari sine reparatione, sicut nec esse sine esse naturali. Cum ergo fides de creatore semper fuerit necessaria ad salutem, pari ratione et fides redemptoris semper fuit necessaria ad salutem post casum hominis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad fidem redemptoris tripliciter se habet humanum genus secundum diversa tempora.

In primo enim statu ante peccatum non oportebat ab aliquo homine haberi fidem explicitam de redemptore, quia nondum servitus erat inducta; sed sufficebat habere fidem implicitam in cognitione Dei, ut scilicet homo crederet quod Deus ei provideret in eis quae essent necessaria ad salutem.

In secundo autem statu post peccatum ante adventum Christi quidam habebant fidem explicitam de redemptore, quibus revelatio facta erat, qui majores dicebantur: quidam autem, ut minores, fidem implicitam habebant in fide majorum; unde eis sacramentum redemptionis sub signis sacrificiorum proponebatur. In tertio autem statu post adventum Christi, quia jam mysterium redemptionis impletum est corporaliter et visibiliter, et praedicatum, omnes tenentur ad explicitum credendum: et si aliquis instructorem non haberet, Deus illi revelaret, nisi ex culpa sua removeret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli primitus mysterium incarnationis sunt edocti quam homines, ut dicit dionysius, 4 cap. Caelest. Hierar., quantum ad ipsam substantiam ejus quod credendum est, quamvis non quantum ad omnes circumstantias articulorum, quas postea rebus evenientibus cognoverunt. Et de hoc plenius dictum est in 2 Lib., dist. 11.

RA2

Ad secundum dicendum, quod auctoritates inductae in littera loquuntur post peccatum, sive ante legem, sive post.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliis gentibus non esset data lex divinitus communiter omnibus sicut Judaeis, ex quibus nasciturus erat Christus, et sic oportebat in eis potius fidem vigere; tamen multis etiam gentilibus revelationes per Angelos factae sunt etiam de Christo, sicut patet de sybilla, quae de Christo expresse prophetavit.

In historiis Romanis etiam legitur, quod temporibus Constantini imperatoris inventum fuit in Graecia quoddam corpus in sepulcro quodam habens laminam auream supra pectus, in qua scriptum erat: Christus nascetur ex virgine et credo in eum.

O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis. Illi etiam quibus specialis revelatio facta non fuerat, salvari poterant, etiam si nihil de lege Moysi audissent, neque aliquid de ea scirent, quia lex illa non erat omnibus data, sed tantum Judaeis; unde alii non peccabant si legis observantias non servarent. Secus autem est de lege Christi, quae omnibus pronuntiata est.

Salvabantur tamen fide implicita redemptoris, implicando fidem suam in cognitione Dei, vel eorum qui a Deo docti erant, indeterminate, quicumque illi essent; sicut majores Judaeorum quantum ad ea quae eis nondum fuerant revelata, dum contrarium pertinaciter non tenerent contra praedicantem fidem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis ad cognitionem redemptoris non sufficeret natura per se, sufficebat tamen cum lege scripta tempore legis; ante legem vero adjuta per gratiam.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non oportuit istos articulos de redemptore credere quos Magister tangit in littera. Quia joannes baptista inter majores fuit, qui tenebantur habere fidem explicitam secundum illud tempus. Sed ipse dubitavit de morte Christi, ut dicit Magister in littera. Ergo non videtur quod de morte Christi habuerint fidem explicitam antiqui patres.

AG2

Praeterea, conceptio nativitatem praecedat.

Sed non dicitur quod necessarium fuerit eos habere explicitam fidem de conceptione. Ergo nec fuit necessarium quod haberent explicitam fidem de nativitate.

AG3

Praeterea, sicut resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, ita ascensio causa nostrae ascensionis. Sed salus nostra consistit in resurrectione corporum, et in ascensione ad locum gloriae.

Ergo necessarium fuit credere ascensionem, sicut et resurrectionem.

AG4

Praeterea, per descensum ad inferos nos ab inferis retraxit. Hoc autem est necessarium ad salutem.

Ergo et credere Christum ad inferos descendisse.

AG5

Praeterea, salus hominum esse poterat sine hoc quod Christus ad iudicium veniret: quia per hoc nihil nobis Christus meretur. Ergo videtur quod non fuerit necessarium credere Christum venturum ad iudicium.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod fides explicita ad hoc necessaria est quod in finem ultimum intentionem dirigat. Et quia per peccatum homo ab illo fine abductus fuerat, et non poterat reduci nisi per mediatorem Dei et hominum Dominum Jesum Christum; ideo post peccatum oportuit haberi cognitionem explicitam de redemptore, et praecipue quantum ad ea quibus nos in finem reduxit victo hoste a quo captivi detinebamur.

Ad hoc autem quod nos in finem reduceret, quatuor requirebantur. Primum est quod propugnator noster institueretur; quod factum est in nativitate.

Secundum est quod propugnaret; quod factum est in passione. Tertium est quod vinceret; quod factum est in resurrectione, quando aeternitatis aditum devicta morte reseravit. Quarto quod victoriae suae omnes suos participes faceret; et hoc erit in iudicio, quando bonis bona et malis mala reddet. Et ideo ista praecipue requirebantur ut de redemptore explicite scirentur. Tamen possibile est quod secundum diversa tempora horum distinctio et explicatio ante Christi adventum creverit, ut quanto adventui salvatoris viciniores existerent, tanto sacramenta salutis plenius perceperint, ut dicit Gregorius. Et secundum hoc utraque opinio in littera potest habere veritatem: prima quantum ad propinquos, secunda quantum ad remotos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod joannes baptista hos articulos plenissime scivit; unde de his non dubitavit. Potuit autem dubitare sine praeeudicio salutis de alio articulo passionis implicito tunc temporis, scilicet de descensu ad inferos, non pertinaciter; quod patet, quia doceri quaerebat.

Vel dicendum, ut alii dicunt, quod ipse non dubitavit, sed quasi dubitasse visus est in quantum quaesivit non propter se, sed propter suos discipulos instruendos. Vel fuit dubitatio non ignorantiae, sed admirationis et pietatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod articulus conceptionis implicite continebatur in articulo nativitatis in quantum est via ad nativitatem; articulus autem de descensu ad inferos, in articulo de passione; articulus autem de ascensione, in articulo de resurrectione, quia ibi terminatur victoria resurgentis.

RA3

Unde patet responsio ad tertium et quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in iudicio Christus nihil nobis merebitur; sed id quod prius meruit, reddet.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod non fuerit necessarium habere cognitionem trinitatis explicitam.

Quia Hebr. 11, 6, dicitur, quod de Deo oportet credere quia est, et inquiringibus se remunerator sit.

Ergo videtur quod non oportuit cognoscere distinctionem personarum.

AG2

Praeterea, cognitio fidei est necessaria in quantum nos in finem dirigit. Sed Deus est finis noster, in quantum est summum bonum, quod ad essentiam pertinet. Ergo videtur quod sufficiebat de Deo credere essentialia.

AG3

Praeterea, sacra Scriptura est regula fidei.

Sed in Scriptura veteris testamenti non fuit mentio expressa facta de trinitate. Ergo non erat necessaria ad credendum.

SC1

Sed contra, magis est salutifera cognitio de Christo in quantum est Deus quam in quantum est homo. Sed necessarium fuit habere cognitionem de humanitate ipsius. Ergo multo fortius de deitate.

Sed secundum quod est in sua deitate, est filius patris. Ergo necessarium fuit habere cognitionem de patre et filio.

SC2

Praeterea, missio divinarum personarum semper fuit de necessitate salutis. Sed Augustinus dicit, quod mitti est cognosci quod ab alio sit. Ergo semper fuit necessarium cognoscere in Deo quod sit ibi aliquis ab alio; et ita cognoscere trinitatem per fidem.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod per missiones divinarum personarum in nos, homo in finem ultimum ducitur non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum; et ideo explicita cognitio de trinitate fuit necessaria non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum. Non tamen eodem modo ante adventum Christi et post: quia ante adventum soli majores de hoc fidem explicitam habuerunt: post incarnationem vero omnes fidem explicitam de tribus personis habere tenentur, sicut et de mysterio incarnationis, quod cognosci non potest, nisi cognoscatur personarum distinctio: et quia sacramenta salutis cum invocatione trinitatis conferuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus posuit illa quae oportuit credi explicitate a quolibet homine in quocumque statu: hoc autem non fuit cognitio trinitatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad dirigendum in finem non solum oportet cognoscere finem, sed etiam ea sine quibus in finem iri non potest; et ideo oportuit habere cognitionem explicitam de fide trinitatis, quia sine earum missione in finem beatitudinis veniri non potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia non erat necessarium ut explicitate omnes cognoscerent, ideo non fuit positum mysterium trinitatis manifeste in veteri testamento, sed velate ut sapientes capere possent.

EX

Sicut in ecclesia aliqui sunt minus capaces.

Contra. Modo non sufficit ad salutem ut etiam explicitate mysterium incarnationis credatur. Dicendum, quod est similitudo non quantum ad omnia, sed quantum ad quaedam de articulis: quia nesciunt eos distinguere, quamvis explicitate cognoscant illud quod in articulis continetur. Tenentur autem explicitate articulos scire de quibus ecclesia solemnizat, et facit continuam mentionem, sicut de trinitate.

Credunt hoc quod ignorant. Hoc est contra illud quod superius dictum est, quod fides non est de ignotis. Dicendum, quod sicut implicite creditur, ita et implicite cognoscitur. Dicitur autem ignorari quod nescitur explicitate.

Solet etiam quaeri de fide Cornelii. Sciendum, quod Cornelius habebat fidem explicitam de mysterio incarnationis, quamvis suffecisset ei ad salutem, etiamsi de hoc fidem implicitam habuisset: sed non habebat fidem distinctam de tempore incarnationis; et ideo, quia hoc jam incipiebat esse necessarium ad salutem, missus fuit Petrus ad eum instruendum.

Illud etiam non est praetermittendum, quod fides, spes, caritas, et operatio secundum aliquid aequalia sunt in praesenti. De hac aequalitate habituum, et operatione dicitur infra, distinct. 36. Hic tamen sciendum est quod operationem hic videtur nominare virtutes regulantes in opere exteriori, sicut sunt virtutes cardinales, quae etiam habent actus interiores, secundum quas oportet istam aequalitatem attendi. Vel si loquitur de operibus exterioribus, attendenda est aequalitas quantum ad formationem operis magis quam secundum quantitatem actus: quia interdum aliquis ex majori caritate facit opera ex suo genere minora quam alius majora.

Non ideo post fidem et spem ponitur, quod ex eis oriatur. Contra, Matth. 1, 2: Abraham genuit Isaac, Isaac Jacob; idest, fides spem, spes caritatem.

Dicendum, quod intelligitur quantum ad actus non quantum ad habitus.

Non quod fides et spes causa vel tempore praecedant.

Contra. Aliquis habet fidem qui non habet caritatem, sicut qui ficto accedit ad baptismum fidem tantum habens.

Dicendum, quod loquitur de fide et spe secundum quod est virtus.

|+d26.q1 Distinctio 26, Quaaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de fide, hic secundo determinat de spe; et dividitur in duas partes: in prima determinat de spe; in secunda ostendit in quibus spes invenitur, ibi: post hoc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint.

Circa primum duo facit: primo determinat de spe secundum se; secundo de spe per comparisonem ad fidem, ibi: et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus. Et circa hoc duo facit; primo ostendit convenientiam inter fidem et spem; secundo differentiam, ibi: distinguitur tamen fides a spe.

Post hoc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint. Hic ostendit, quorum sit habere fidem; et circa hoc duo facit: primo inquirat, utrum in Christo fuerit fides vel spes: secundo utrum in antiquis patribus in

Limbo existentibus, ibi: de antiquis vero patribus... Non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerint.

Hic quaeruntur duo. Primo de spe secundum quod est passio. Secundo de ipsa secundum quod est virtus.

Circa primum quaeruntur quinque: 1 utrum spes sit passio; 2 in quo sit; 3 de differentia ejus ad alias passiones; 4 utrum sit una de quatuor passionibus principalibus; 5 utrum possit esse in parte intellectiva.

|a1 Articulus 1: Utrum spes sit passio.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit passio. Spes enim est expectatio. Sed expectatio dicit immobilitatem. Cum ergo omnis passio in motu consistat, videtur quod spes non sit passio.

AG2

Praeterea, opposita sunt in eodem genere.

Sed Philosophus, 7 physicor., dividit spem contra memoriam, dividens actiones utriusque ad invicem. Cum ergo memoria non sit passio, nec spes passio erit.

AG3

Praeterea, expectare a spectando dicitur. Spectare autem est videre. Cum ergo videre non sit passio animalis, secundum quod proprie loquimur de passionibus animae; videtur quod spes, quae est expectatio, non sit passio.

AG4

Praeterea, passio animae in parte sensitiva est, ut dicit Philosophus in 7 physic..

Sed spes, cum sit de futuro bono, non potest esse in parte sensitiva: quia sensus est praesentium tantum.

Ergo spes non est passio.

AG5

Praeterea, nihil patitur nisi ex praesentia agentis. Sed spes non est de praesentibus, sed de futuris. Ergo non est passio.

SC1

Sed contra, spes contra timorem dividitur. Sed timor est passio. Ergo et spes.

SC2

Praeterea, spes ad appetitivam potentiam pertinet: quia habet bonum pro objecto. Sed motus appetitivae partis dicitur passio animae: quia ad eum sequitur delectatio et tristitia, quod proprium est passionum, ut dicitur in 2 ethic..

Ergo ut prius.

SC3

Praeterea, praesens et praeteritum non diversificant genus. Sed gaudium, quod est de praesenti bono, est in genere passionis. Ergo et spes, quae est de bono futuro.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut prius, dist. 15, dictum est, quamvis omnis operatio potentiarum animae, quae per sua objecta in actum reducuntur, sicut intellectus possibilis, sensus, et appetitus, possint dici passiones, tamen proprie loquendo passio est in operationibus appetitus sensitivae partis, secundum quod Damascenus dicit in 2 libro, quod passio est motus appetitivae virtutis sensibilis, qui est ex imaginatione boni vel mali.

Spes autem dicit extensionem appetitus in illud quod appetibile est. Invenitur autem non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus: quod patet, quia inveniuntur animalia operari propter aliquod bonum futurum aestimatum possibile, sicut aves faciunt nidum propter filiorum educationem: nec propter finem aliquid facerent nisi in finem illum quasi eis possibilem tenderent: quia naturalis appetitus non est impossibilium. Similiter etiam patet quod unum animal aggreditur aliud non nisi ex spe victoriae. Patet ergo quod spes sit in appetitu sensitivae partis, quae nobis et brutis communis est; et ita sequitur quod sit passio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod appetitivae partis duplex est motus: scilicet prosecutio et fuga.

Objectum autem spei, quod est bonum difficile et arduum, ratione suae bonitatis natum est movere ad prosecutionem: sed ratione suae difficultatis natum est movere ad fugam. Hic tamen motus retardatur per spem: et ideo spes importat motum primum, in quo salvatur ratio passionis, tamen cum quiete privante secundum motum, qui est fuga.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dividitur spes contra memoriam non quantum ad essentiam suam, sed quantum ad affectum, qui est communis memoriae et spei, scilicet delectatio; unde non sequitur quod in genere conveniant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod frequenter nomina imponuntur rebus occultis, ex suis signis, sicut essentiales differentiae ex accidentibus nominantur.

Signum autem alicujus quiescentis cum extensione appetitus in aliquid desideratum solet esse quod frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat; et ideo dispositio praedicta quietis cum motu dicitur expectatio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per instinctum naturae, qui dicitur aestimatio; ita etiam cognoscunt aliquid quod futurum est, sine hoc quod cognoscant rationem futuri, non conferendo praesens ad futurum, sed ex instinctu naturali, secundum quod aguntur ad aliquid agendum vel ex impulsu naturae interioris vel exterioris; sicut quando agunt aliquid ad praecavendum de futuris quae dependent ex motu caeli, quasi ex eo impulsa: unde ex eorum operibus homines possunt aliquid scire de huiusmodi futuris, sicut nautae praesciunt tempestatem futuram ex motu delphinorum ad superficiem aquae descendentium; et formicae veniente pluvia reponunt granum in cavernis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod id quod est futurum secundum rem, potest esse praesens in imaginatione. Et quia bonum est natum movere appetitum secundum quod est imaginatum vel intellectum, ut dicitur in 3 de anima, ideo ex tali praesentia potest sequi passio in appetitu.

ja2 Articulus 2: Utrum spes sit in alia VI quam in concupiscibili.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes non sit in alia VI quam in concupiscibili. Arduum enim vel difficile non addit aliquam rationem appetibilis supra bonum: quia difficile magis habet rationem fugibilis quam appetibilis. Arduum autem non differt a bono non arduo nisi secundum magis et minus. Sed vis concupiscibilis est boni quod desideratur. Cum ergo objectum spei sit bonum arduum vel difficile, videtur quod spes sit in concupiscibili.

AG2

Praeterea, sicut voluntas est boni appetibilis in parte intellectiva, ita concupiscibilis in parte sensitiva. Sed in parte intellectiva omne quod ad appetitum pertinet, est voluntas. Ergo et in parte sensitiva omne quod ad appetitum pertinet, est vis concupiscibilis; et ita, cum spes ad appetitum pertineat, ut dictum est, videtur quod sit in concupiscibili.

AG3

Praeterea, gaudium et delectatio in concupiscibili sunt. Sed spes facit gaudium; Rom. 12, 12: spe gaudentes; et delectationem, ut dicit Philosophus in 7 physic.. Ergo spes est in concupiscibili.

AG4

Praeterea, praesens et futurum non diversificant appetitivam potentiam, cum accidunt appetibili in quantum huiusmodi. Sed gaudium et spes non differunt nisi secundum id quod gaudium est de bono praesenti, spes autem de bono futuro. Ergo cum gaudium sit in concupiscibili, et spes in eodem erit.

AG5

Praeterea, ejusdem est moveri ad terminum, et in termino quiescere. Sed spes importat motum in aliquem terminum, in quem cum aliquis devenerit, gaudet. Cum ergo gaudere sit concupiscibilis, et sperare erit concupiscibilis.

SC1

Sed contra, concupiscibilis, per se loquendo, non ordinatur ad arduum, sed magis irascibilis. Cum ergo objectum spei sit arduum, oportet quod spes non sit in concupiscibili, sed in irascibili.

SC2

Praeterea, idem est subjectum contrariorum.

Sed spei opponitur timor. Cum ergo timor sit in irascibili, non in concupiscibili, sicut et audacia, quae iterum timori opponitur; videtur quod spes etiam sit in irascibili.

SC3

Praeterea, ira sine spe esse non potest, ut dicit Avicenna in 6 de naturalibus; unde ex offensa illa de cujus vindicta non est spes (sicut cum quis a rege offenditur) non est ira, sed odium magis, vel timor. Ergo cum ira non sit in concupiscibili, nec spes.

CO

Respondeo dicendum, quod potentiae passivae variantur, secundum quod sunt natae moveri a diversis activis, per se loquendo. Proprium autem motivum appetitivae virtutis est bonum apprehensum; unde oportet quod secundum diversas virtutes apprehendentes sint etiam diversi appetitus: scilicet appetitus rationis, qui est de bono apprehenso secundum rationem vel intellectum, unde est de bono apprehenso simpliciter et in generali: et appetitus sensitivus, qui est de bono apprehenso secundum vires sensitivas, unde est de bono particulari, et ut nunc. Sed quia potentia passiva non extendit se ad plura quam virtus sui activi, secundum quod dicit Commentator in 9 metaphysic., quod nulla potentia passiva est in natura, cui non respondeat sua potentia activa naturalis; ideo appetitus sensitivus ad illa tantum bona se extendit ad quae se extendit apprehensio sensitiva.

Quia autem, ut dicit dionysius, 7 capit. De divin.

Nomin., divina sapientia conjungit fines primorum principii secundorum, quia omnis natura inferior in sui supremo attingit ad infimum naturae superioris, secundum quod participat aliquid de natura superioris, quamvis deficienter; ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid in quo sensitivum rationem

attingit. Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se: sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium, et huiusmodi, hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet huiusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio. Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quae sunt convenientia sensui, delectationem facientia, secundum naturam sensitivam est, et pertinet ad vim concupiscibilem; sed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suae difficultatis, sicut quod animal appetat pugnam cum alio animali, vel aggredi aliam quamcumque difficultatem, hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit intellectivam; et hoc pertinet ad irascibilem. Et ideo sicut aestimatio est alia vis quam imaginatio, ita irascibilis est alia vis quam concupiscibilis. Objectum enim concupiscibilis est bonum quod natum est facere delectationem in sensu: irascibilis autem bonum quod difficultatem habet. Et quia quod est difficile, non est appetibile in quantum huiusmodi, sed vel in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quae difficultati admiscetur; conferre autem unum ad aliud, et discernere intentionem difficultatis et bonitatis in uno et eodem, est rationis: ideo proprie istud bonum appetere est rationalis appetitus: sed convenit sensitivae, secundum quod attingit per quamdam imperfectam participationem ad rationalem, non quidem conferendo vel discernendo, sed naturali instinctu movendo se in illud, sicut dictum est de aestimatione. Et per hoc patet etiam quod irascibilis est altior quam concupiscibilis, et propinquior rationi; et ideo incontinens propter concupiscentiam, qui nulla lege utitur, magis est turpis quam iracundus, qui utitur legibus, sed perversis, ut dicitur in 7 ethic.. Unde etiam vitia quae sunt in concupiscibili, sunt majoris infamiae quam ea quae sunt in irascibili.

Ex his ergo jam planum est videre quae passio sit in irascibili, et quae in concupiscibili. Omnis enim passio de cuius intellectu est appetitus in bonum vel convenientia simpliciter, est in concupiscibili, sicut amor et delectatio et huiusmodi, et eorum opposita. Omnis autem passio de cuius intellectu est appetitus in bonum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili: et huiusmodi sunt omnia illa quae important bonum vel malum cum determinatione alicujus quantitatis, sicut ira, quae non ex qualibet laesione consurgit, sed ex ea quam potest aliquis vindicare, et tamen non habet in promptu vindictam. Timor etiam non est de quolibet malo, sed de malo cui non potest resisti, vel difficulter resistitur. Spes autem importat motum appetitus in aliquod bonum commensuratum appetenti: non enim est de bono tanto ad quod nullo modo possit perveniri, nec iterum de tam parvo quod pro nihilo habeatur; sed de eo quod est possibile haberi, et tamen est difficile ad habendum, propter quod dicitur arduum. Unde patet quod spes, secundum quod est passio, est in irascibili.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod difficile vel arduum addit quamdam specialem rationem bonitatis, scilicet pretiositatem quamdam, ex hoc ipso quod non de facili habetur, sicut dicitur omne rarum, carum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod natura rationalis ex seipsa conferre habet et discernere; unde bonum quod est ex seipso appetibile, vel quod indiget collatione et discretione ad hoc quod appetatur, secundum naturam rationalis apprehensionis appetitum rationalem movet; et ideo ex hoc non diversificatur appetitus rationalis, sed dicitur voluntas universaliter.

Non sic autem est de appetitu sensitivo, ut patet ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in quantum spes est de difficili et arduo non delectat, sed magis affligit, cum ex hoc ipso sit distans; sed in quantum est de bono possibili acquiri, sic facit delectationem: quia sicut quod est in potentia, jam habet inchoationem sui esse; ita quod apprehenditur ut possibile adipisci, apprehenditur ut jam quodammodo praesens: et ideo spes delectationem facit; et haec delectatio non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Quaelibet enim potentia appetit sibi convenientia, et de eo delectatur, ut infra, dicitur. Bonum autem arduum ex hoc ipso quod est possibile adipisci est convenientia irascibili; unde in ipsum tendit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod objectum irascibilis est bonum difficile: quod autem habetur, jam non est difficile, sed tantum dum non habetur; et ideo non omnes passiones irascibilis sunt futuri, sicut timor et spes.

RA5

Ad quintum dicendum, quod objectum irascibilis est bonum difficile, quod quandoque habet bonitatem ex ordine ad aliud. Unde in actu vel motu irascibilis est duplex terminus. Primus est proximus, secundum quod terminatur in objectum proprium, ut quando consequitur victoriam.

Et quia proprium objectum irascibilis habet difficultatem, ideo non est delectabile alicui simpliciter, sed est delectabile ei secundum hanc vim, cuius actus est perfectus per hoc quod pertingit ad objectum proprium, quod jam consecutum est; sicut quando aliquis delectatur de hoc quod vincit, quamvis simpliciter sensibilem dolorem de vulneribus sustineat, et de fatigatione tristitiam habeat; et ideo haec delectatio non est concupiscibilis, sed est proprie irascibilis, sicut delectatio quae est propria in actu videndi est propria ipsius visus. Secundus terminus est

ultimus finis, in quem objectum proprium ordinatum est. Hoc autem est aliquid quod secundum seipsum est conveniens et delectabile, sicut quod animal postquam vincit aliud animal, utitur ad libitum propria voluntate; et haec delectatio pertinet ad concupiscibilem. Irascibilis enim ad conservationem concupiscibilis ordinatur, ut scilicet propter difficultatem intervenientem delectatio conveniens non praetermittatur. Et ideo dicit Damascenus, quod ira est audax concupiscentiae vindex; et propter hoc etiam dicit Philosophus in 6 de animalibus, quod animalia pugnant ad invicem propter cibum et propter coitum: quia circa has delectationes praecipue est concupiscibilis.

¶a3 Articulus 3: Utrum spes differat ab aliis passionibus, scilicet timore etc..

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non differat ab aliis passionibus. Spes enim importat expectationem. Sed omnis motus appetitus videtur esse expectatio, quae nihil aliud dicit quam protensionem in aliquod bonum. Ergo spes non distinguitur ab aliis passionibus quae ad appetitum pertinent.

AG2

Praeterea, expectatum bonum est objectum spei, quae est expectatio. Sed expectatum bonum concupiscentiam constituit, ut dicit Damascenus 2 Lib.. Ergo concupiscentia est idem quod spes.

AG3

Praeterea, idem motus est a termino et in terminum. Sed timor dicit motum appetitus a malo, spes autem dicit motum ejusdem in bonum.

Ergo idem est timor et spes.

AG4

Praeterea, sicut se habet album et nigrum ad visum; ita se habet bonum et malum ad appetitum.

Sed album et nigrum non diversificant neque potentiam visivam neque passiones ejus. Ergo nec bonum et malum diversificant passiones appetitus; et ita timor et spes non sunt diversae passiones, quamvis sint de bono et malo.

AG5

Praeterea, spes, ut dictum est, art. Praec.

In corp., dicit protensionem appetitus in aliquod arduum. Sed hoc idem invenitur in audacia, confidentia, sive fiducia, et ira. Ergo omnia ista sunt idem quod spes.

SC1

Sed contra, quorum definitiones sunt diversae, et ipsa differunt. Sed definitio spei non convenit aliis passionibus.

Ergo et spes ab aliis passionibus distinguitur.

SC2

Praeterea, quaecumque sunt idem, unum non potest esse sine altero. Sed spes potest esse sine aliis. Ergo spes ab aliis differt.

SC3

Praeterea, motus differunt penes terminos. Sed non est idem terminus seu objectum spei, et aliarum passionum: quia speratum bonum est objectum spei; non autem, per se loquendo, aliarum passionum. Ergo spes differt ab aliis passionibus.

CO

Respondeo dicendum, quod passiones animae, de quibus loquimur, primo distinguuntur ex hoc quod quaedam important bonum et malum absolute; et hae pertinent ad concupiscibilem: quaedam vero important aliquam mensuram boni vel mali, ut ex praedictis patet; et hae pertinent ad irascibilem. Passionum ergo in concupiscibili existentium quaedam important habitudinem concupiscibilis ad suum objectum; quaedam vero motum ipsius respectu objecti; quaedam vero impressionem relictam in ipsa ex praesentia objecti. Cum autem objectum appetitus sit bonum vel malum, quodlibet istorum per haec duo dividitur. Amor enim importat habitudinem concupiscibilis ad bonum; odium vero ad malum: quia amor amatum ponit connaturale, et quasi unum amanti; cuius contrarium facit odium. Et quia haec habitudo perficitur ex praesentia objecti, ideo amor secundum perfectam sui rationem est habitus, ut dicit Augustinus.

Motus autem concupiscibilis in bonum, dicitur desiderium: in malum autem est innominatus, sed dicatur fuga. Impressio vero relictam in concupiscibili ex praesentia boni, dicitur delectatio vel gaudium; sed praesentia mali dicitur tristitia vel dolor. Qualiter autem tristitia et dolor differant, supra, distinct. 15, dictum est.

Eodem etiam modo differunt delectatio sensibilis et gaudium. Laetitia autem dicit effectum gaudii in dilatatione cordis; unde dicitur laetitia quasi latitia: exultatio autem effectum ipsius in signis exterioribus, in quantum gaudium interius ad exteriora prorumpens, quodammodo exilit. Quia autem irascibilis propter concupiscibilem est animalibus data, ut non deficiat in suo actu; ideo passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis originem habent. Adjuvat autem concupiscibilem irascibilis et in bono et malo. In bono quidem, ut delectabile concupiscibili conveniens non obstante difficultate prosequatur: in malo autem, ut nocivum difficile repellat. Passio ergo irascibilis vel oritur ex passione concupiscibilis, quam facit apprehensio appetibilis, vel quam facit praesentia ipsius. Si primo modo, vel respectu boni, et hoc vel possibilis consequi, in quod tendendum est, et sic

est spes; vel non possibilis, quod dimittendum est, et sic est desperatio: aut respectu mali, et hoc vel possibilis repelli, cui resistendum est, et sic est audacia; vel non possibilis repelli, quod fugiendum est, et sic est timor. Si autem ex praesentia appetibilis, hoc non potest esse respectu boni: quia ex quo concupiscibilis suo delectabili fruitur, non indiget irascibili, quia non habet difficultatem in illo; sed est respectu mali quod repellendum est et difficultatem habens; et sic causatur ira, si est possibile repelli: alias passio in concupiscibili sistit. Et ideo ira non habet passionem contrariam, neque secundum contrarietatem boni vel mali, sicut gaudium et tristitia, quae contrarietas est propria passionum concupiscibilis, neque secundum contrarietatem possibilis et non possibilis, sicut spes et desperatio, quae contrarietas est propria passionum irascibilis. Sciendum tamen, quod ira causatur non solum ex re inconvenienti praesente, sicut cum quis irascitur de vulneratione, sed etiam ex inconvenienti aliquando praesente, sicut cum quis irascitur ex injuriis illatis; et etiam ex apprehensione habiti inconvenientis; et ideo ira causatur ex dolore quantum ad primum, et ex tristitia, ut dicit Damascenus, quantum ad secundum. Sic ergo passiones animae per essentielles differentias dividuntur. Inveniuntur etiam diversificari nomina passionum per differentias accidentales: quae quidem accidunt vel ipsi passioni, ut intentio ejus; vel ex objecto. Si primo modo, sic concupiscentia dicit intensionem desiderii: zelus intensionem amoris, non patiens consortium in amato: abominatio intensionem odii: exultatio intensionem gaudii, ut in signo exteriori prorumpat generaliter; et similiter hilaritas quantum ad signum quod ostenditur in facie; et jucunditas quantum ad signa quae ostenduntur etiam in actibus; accidia autem intensionem tristitiae, intantum ut immobilitet hominem, actionem retardans; unde dicitur a Damasceno, quod est tristitia aggravans, idest immobilitans, vel achos, inquantum prohibet locutionem: quia, ut dicit Damascenus, est vocem auferens: praesumptio autem intensionem spei: audacia autem excessum confidentiae in aggrediendo terribilia; furor autem intensionem irae. Cum autem objectum proprium et per se istarum passionum sit bonum vel malum apparens: ea quae accidentaliter se habent ad haec faciunt accidentalem differentiam in passionibus ex parte objecti: sicut tristitia quae est de malo quod est apparens malum tristanti; hoc autem accidit esse bonum vel malum alteri. Si ergo tristitia sit de malo quod est malum alteri, et per hoc apprehenditur malum ipsi tristanti, sic est misericordia. Si autem sit bonum alteri, et per hoc apprehenditur ut malum proprium, sic est invidia, quae est tristitia de prosperitate bonorum, vel Nemesis, quae est tristitia de prosperitate malorum, ut dicitur 2 ethic..

Similiter etiam timor distinguitur: quia malo difficili superanti facultatem timentis accidit aliquid dupliciter: vel ex parte ipsius mali, vel ex parte timentis. Primo modo accidit sibi turpitudine; et hoc vel in se, et sic est verecundia quae est de turpi actu; vel in opinione, et sic est erubescencia, quae est timor de convicio, ut dicit Damascenus: vel verecundia de turpitudine culpa, erubescencia de turpitudine poenae. Ex parte autem timentis sumuntur accidentales differentiae timoris hoc modo: quia terribile vel excedit facultatem timentis in agendo, et sic est segnities, vel ignavia, quae est timor futurae operationis, ut dicit Damascenus; vel in cognoscendo, et hoc tripliciter: vel propter cognoscibilis altitudinem, et sic est admiratio quae est timor ex magna imaginatione; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione; vel propter incertitudinem, et sic est agonia, quae est timor infortunii; et hoc idem dicitur trepidatio vel dubitatio. Sic ergo patet quomodo spes ab aliis passionibus differat, et quomodo etiam omnes aliae passiones ab invicem distinguantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quaest. Ad 1 et 3, expectare importat protensionem appetitus in aliquid cum quiete privante fugam vel recessum. Haec autem quies contingit ex difficultate ejus in quod motus appetitus tendit, sed non in promptu est ut habeatur: quod enim in promptu est, sine mora acquiritur.

Et quia bonum cum difficultate, proprie est objectum irascibilis, ideo expectare proprie ad irascibilem pertinet tendentem in aliquod bonum.

Habet autem se ad spem sicut commune ad proprium, inquantum spes addit certitudinem circa expectationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur large: accipit enim expectatum bonum pro bono quod nondum habetur, quod quidem commune est concupiscentiae et spei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod motus a termino et in terminum quandoque sunt contrarii, quandoque idem, quandoque disparati. Si enim termini a quo et ad quem sunt contrarii, sic motus est contrarius, sicut a nigredine in albedinem. Si autem sit idem terminus a quo et in quem, sic motus sunt idem, sicut motus ab albedine et in albedinem.

Si autem sint diversi, non contrarii, sic motus sunt diversi disparati, sicut motus ab albedine et ad calorem.

His modis ultimis spes et timor se habent: quia contrarietas quae attenditur in irascibili, est secundum facile et difficile, sive possibile et impossibile; non autem circa bonum et malum, quia circa hoc est concupiscibilis. Unde si consideretur propria ratio objecti irascibilis, sic timor contrariatur spei: quia timor est a difficili, ad quod est spes.

Si autem consideretur ratio difficilis, sic sunt disparata: quia timor a difficili est in genere malorum; spes autem a difficili in genere bonorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod passiones cognitivarum virtutum sunt a rebus secundum esse spirituale.

Et quia secundum hoc esse non habent contraria contrarietatem, ideo non causantur contrariae passiones ex contrariis in potentiis cognitivis.

Sed passiones appetitivae sunt ex rebus secundum suum esse naturale: quia appetitus est de bono et malo, quae sunt in rebus, ut dicit Philosophus in 6 metaph.; et ideo cum secundum esse naturale contrarietatem habeant, contrarias passiones causant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum arduum sive difficile sit proprium objectum irascibilis, differentiae facientes oppositiones in passionibus irascibilis sunt difficile facultatem superans, vel non superans; et utrumque est vel bonum vel malum. Fiducia ergo, seu confidentia, importat motum irascibilis, in id quod aestimatur ut facultatem non excedens, quod quidem specialiter circa bona importat spes, circa mala autem audacia, nisi quod audacia excessum importat quandoque, unde in malum quandoque accipitur. Motus autem appetitus in id quod aestimatur ut superans facultatem sive in bonum sive in malum, est diffidentia. In bonum autem specialiter est desperatio, in malum autem timor.

Ira autem est passio composita ex audacia vel dolore, et spe, ut ex dictis patere potest.

¶a4 Articulus 4: Utrum spes sit principalis passio, vel amor, vel desiderium, vel audacia, vel poenitentia.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes non sit principalis passio. Amor enim vehementius affectionem immutat quam spes; unde hominem extra se facit, ut dicit dionysius, 4 cap. De div. Nom.. Sed amor non ponitur una de principalibus passionibus. Ergo neque spes.

AG2

Praeterea, concupiscere est de futuro bono, sicut et spes. Sed concupiscentia, vel desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec spes.

AG3

Praeterea, denominatio semper fit a principaliori.

Sed irascibilis denominatur ab ira. Ergo est principalior spe, quae est in irascibili.

AG4

Praeterea, objectum irascibilis est difficile et arduum. Sed audacia tendit in arduum magis quam spes, vel non minus. Ergo audacia est magis principalis quam spes.

AG5

Praeterea, sicut spes est de futuro, ita poenitentia est de praeterito. Sed praeteritum est certius quam futurum. Cum ergo poenitentia non ponatur principalis passio, nec spes principalis passio debet poni.

SC1

Sed contra est quod boetius in Lib. De consolat., dicit: gaudia pelle, pelle timorem; spemque fugato, nec dolor adsit: et ita spes connumeratur aliis principalibus passionibus.

SC2

Praeterea, spes opponitur quodammodo timori.

Sed timor est principalis. Ergo et spes.

SC3

Praeterea, passio quae est in concupiscibili de bono, est principalis, sicut gaudium. Ergo eadem ratione passio quae est de bono in irascibili, est principalis. Haec autem est spes. Ergo spes est principalis passio.

CO

Respondeo dicendum, quod principalitas passionis in duobus consistit: quorum unum est ex parte objecti, ut scilicet passio sequatur secundum rationem et aptitudinem objecti, scilicet ut bonum prosequatur et malum fugiat; secundum est ex parte ipsius passionis, ut scilicet motus ille perfectus sit quantum possibile est secundum genus illud. Et ideo in concupiscibili sunt duae principales passiones tantum, scilicet, gaudium et tristitia: quia motus concupiscibilis terminatur in ipsa re conjuncta, quae facit gaudium et tristitiam; et iterum bonum de sua ratione natum est facere gaudium, in quantum est conveniens; et tristitiam, in quantum nocivum est. In irascibili etiam sunt tantum duae, scilicet timor et spes; quia in his perficitur motus irascibilis quantum est possibile in genere illo, unde non important motum perfectum simpliciter; sed in quantum possibile est in genere irascibilis: quia motus irascibilis, in quantum hujusmodi, non perficitur ad praesens, ut prius dictum est, art.

Praec., sicut concupiscibilis; sed perficitur in certitudine inclinationis respectu sui objecti. Unde timor et spes habent quamdam certam inclinationem ad objectum suum: timor ad non posse fugere malum, spes ad posse consequi bonum; unde confidentia non dicitur principalis passio, quae habeat certitudinem, nec importat. Similiter etiam timor consequitur ex malo in quantum est malum, quia de natura sui habet ut fugiatur; spes autem ex ratione boni in quantum est bonum, quia de natura sui habet ut expectetur. Et ideo consuevit numerus principalium passionum hoc modo accipi. Quia aut sunt de praesenti, in quo perficitur motus concupiscibilis; aut de futuro in quo consistit motus irascibilis, in quantum est de difficili. Si primo modo, aut de bono, et sic est

gaudium; aut de malo, et sic est tristitia. Si secundo modo, aut de bono, et sic est spes; aut de malo, et sic est timor.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dicit terminum in motu concupiscibilis, cum non sequatur ex conjunctione rei, sicut delectatio vel gaudium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod motus concupiscibilis potest ulterius terminari quantum ad futurum; et ideo concupiscentia et desiderium non sunt passiones principales: motus autem irascibilis non; et ideo in futuro terminatur; et propter hoc spes et timor sunt principales passiones.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia in qua est spes, denominatur ab ira, quia est ultimum in passionibus ejus: denominatio autem consuevit fieri ab his quae sunt ultima in re. Non tamen est principalis, quia habet motum in nocivum, non quidem fugiendum, quod est de ratione mali et nocivi, sed aggrediendum.

RA4

Ad quartum similiter dicendum est de audacia, quod timor qui fugam importat, consequitur ex ratione mali, quod de se est fugibile, non autem aggressibile, quod audacia facit; et ideo non est principalis passio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod poenitentia continetur sub tristitia. Unde sciendum est, quod omnes praedictae passiones ad has principales passiones reducuntur vel sicut species ad genus, sicut admiratio ad timorem; vel sicut imperfectum ad perfectum, sicut concupiscentia ad gaudium; vel sicut effectus ad causam, et participans ad participatum, sicut audacia et ira ad spem: quia spes tendit in bonum arduum, quod de se est tale ut in illud debeat tendi; audacia autem et ira tendunt in arduum nocivum repellendum; quod quidem non est tale ut in ipsum tendi debeat, sed magis ut fugiatur; tendunt tamen in ipsum in quantum participat aliquid de ratione boni, quod est victoria ipsius; et ideo etiam spes participatur quodammodo in audacia et ira, sicut quod est per se, in eo quod est per accidens.

¶a5 Articulus 5: Utrum spes possit esse in parte intellectiva.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod spes non possit esse in parte intellectiva. Quia passiones sunt tantum in parte sensitiva, ut dicit Philosophus 7 physic.. Sed spes est passio.

Ergo est in parte sensitiva.

AG2

Praeterea, ea quae sunt in parte intellectiva, sunt ipsius animae secundum se sine hoc quod communicat corpori. Spes vero non est ipsius animae secundum se, sed cum conjunctione corporis, eadem ratione qua gaudium et amor, ut dicitur in 1 de anima. Ergo spes non est in parte intellectiva.

AG3

Praeterea, subjectum spei est irascibilis. Sed irascibilis non est in parte intellectiva, sed in sensitiva, quae animus dicitur in 3 de anima.

Cum ergo passio non excedat subjectum suum, nec spes erit in rationali.

AG4

Praeterea, sicut dicit Philosophus in Lib. De memor., memoria non est in parte intellectiva: quia concernit determinatam temporis differentiam, scilicet praeteritum. Sed sicut memoria concernit praeteritum, ita spes concernit futurum.

Ergo spes non potest esse in parte intellectiva.

AG5

Praeterea, in parte intellectiva non sunt contrariae passiones: quia delectationi quae est secundum intellectum, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus 1 topic.. Cum ergo spes sit passio contrarietatem habens ad timorem et desperationem, videtur quod non possit esse in parte intellectiva.

SC1

Sed contra, quidquid invenitur communiter in Deo et in nobis de operibus animae, ad partem intellectivam pertinet, quae solum est immaterialis, et in hoc Deo similis. Sed delectatio convenit non solum nobis, sed etiam Deo, ut dicitur in 7 ethic., quia ipse simplici operatione gaudet. Ergo delectatio est in nobis etiam in parte intellectiva; et ita eadem ratione spes, quae est de delectatione futura.

SC2

Praeterea, quidquid permanet in nobis post separationem animae a corpore, hoc ad partem intellectivam pertinet, quae sola est separabilis, secundum Philosophum. Sed spes est hujusmodi: quia erat in illis patribus qui in Limbo erant, ut dicitur in littera. Ergo spes est in parte intellectiva.

SC3

Praeterea, ad quamcumque potentiam pertinet objectum passionis, et passio. Sed objectum spei est arduum bonum, quod etiam ad intellectivam partem pertinere potest. Ergo spes potest esse in parte intellectiva.

CO

Respondeo dicendum, quod operationes sensitivae sunt nobis magis notae quam operationes partis intellectivae: quia cognitio nostra incipit a sensu, et terminatur ad intellectum. Et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur; ideo nomina operationum sensitivae partis transferuntur ad operationes intellectivae partis, et ulterius ex humanis in divina. Et hoc patet in apprehensivis operationibus: quia illud quod certitudinaliter quasi praesens tenemus per intellectum, dicimur sentire, vel videre; et imaginari dicimur, cum quidditatem rei intellectu concipimus; et sic de aliis: quamvis ista diversimode intelligantur, cum dicuntur de apprehensione sensitiva quae apprehendit materialiter et in particulari; et de intellectiva, quae apprehendit immaterialiter et in universali. Et ideo etiam imponitur nomen intellectivae operationi, per quod discernitur a sensitiva, sicut intelligere et scire, et hujusmodi. Similiter nomina operationum appetitivae sensibilis partis transferuntur in operationes appetitivae intellectivae partis: tamen in sensitiva parte sunt per modum materialis passionis, in parte autem intellectiva per modum simplicis actus non materialiter; et ideo etiam aliqua nomina imponuntur appetitui intellectivo, quae ipsum distinguunt ab aliis, sicut velle, eligere, et hujusmodi.

Sic ergo spes in parte sensitiva nominat quamdam passionem materialem, sed in parte intellectiva simplicem operationem voluntatis immaterialiter tendentis in aliquod arduum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spes, secundum quod est in appetitu rationali, scilicet voluntate, non est passio proprie loquendo, ut patet ex his quae dicta sunt 15 dist., quaest. 2, art. 1, in corp..

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de istis secundum quod sunt passiones sensitivae partis, et ita indigent corpore materialiter: vel secundum quod sunt in parte intellectiva, quae indiget corpore, in quantum accipit a sensibus, vel a sensitivis potentiis, quantum ad statum viae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam distinguunt irascibilem humanam et brutalem, similiter et concupiscibilem; et dicunt, quod brutalis est in parte sensitiva, humana autem in parte intellectiva.

Sed hoc non est verum: quia appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut prius dictum est art. 2: unde irascibilis dicitur humana non per essentiam, sed per participationem, sicut dicit Philosophus in 1 ethic., et etiam Damascenus in 2 Lib.. Unde quod objicitur quod spes in irascibili est; verum est de spe secundum quod est passio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectiva apprehensio est secundum motum a rebus in animam; et quia in anima intellectiva recipitur aliquid abstractum ab omnibus conditionibus materialibus individuans, ideo nulla apprehensio intellectiva concernit aliquod tempus determinate, quamvis possit esse de quolibet tempore: unde componendo et dividendo implicat tempus, ut dicitur in 3 de anima: et ideo etiam memoria cum sit pars imaginis quae est in parte intellectiva, est omnium temporum, ut dictum est in 1 Lib., dist. 3. Operatio autem appetitus est secundum motum ab anima in res; et ideo quia res per se cadunt sub hic et nunc, ideo et operatio intellectivi appetitus potest aliquod tempus concernere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod delectatio, ut prius dictum est, ex duobus consurgit. Uno modo ex ipso actu qui est conveniens potentiae; et hoc modo delectationi intellectus non est aliquid contrarium.

Cum enim intelligibile omnino immaterialiter in intellectu recipiatur, non potest aliquam laesionem intellectui inferre, sicut sensibile excellens, quod corrumpit sensum. Et ideo omnis actus intellectus est conveniens intellectui, et delectabilis, quidquid sit illud quod intelligitur; et sic delectationi intellectus non est aliquid contrarium. Alio modo consurgit delectatio ex conjunctione rei convenientis, circa quam est operatio. Et quia id quod apprehenditur, potest esse conveniens intelligenti, vel inconveniens, in quantum est res quaedam, licet in quantum intellectum, semper sit conveniens; ideo ex parte ista delectationi quae est in parte intellectiva, potest esse tristitia contraria, non quae sit passio, ut dictum est.

|+d26.q2 Distinctio 26, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de spe secundum quod est virtus; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 utrum spes sit virtus; 2 utrum sit thelogica; 3 quomodo se habeat ad alias virtutes thelogicas; 4 de certitudine ipsius; 5 quorum sit habere spem.

|a1 Articulus 1: Utrum spes sit virtus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus. Spes enim dividitur contra timorem, gaudium, et tristitiam. Sed nullum istorum ponitur in genere virtutis; quinimmo tristitia ponitur in genere vitii, quantum ad accidiam et invidiam: ponitur etiam inter sacramenta quantum ad poenitentiam; gaudium autem in genere fructus, ut patet Gal. 5; timor autem in genere doni, ut dicitur isa. 11. Ergo neque spes debet esse virtus.

AG2

Praeterea, sicut virtutes infusae ordinantur ad aliquod arduum, quod est vita aeterna; ita et virtutes acquisitae ad aliquod arduum, quod est felicitas civilis, vel contemplativa. Sed Philosophi tractantes de virtutibus acquisitis, non posuerunt spem esse virtutem. Ergo apud theologos spes non debet poni virtus.

AG3

Praeterea, nulla virtus provenit ex meritis: quia virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut Augustinus ait. Sed spes provenit ex meritis, ut in littera dicitur. Ergo spes non est virtus.

AG4

Praeterea, nulla virtus opponitur alicui bono: quia bonum bono non est contrarium, sicut malum malo, ut dicitur in praedicamentis. Sed spes opponitur timori, quod est bonum et laudabile.

Ergo spes non est virtus.

AG5

Praeterea, nulla virtus habet actum mercenarium: quia virtus operatur bonum propter seipsum.

Sed spes habet actum mercenarium, cum intendat in remunerationem. Ergo spes non est virtus.

SC1

Sed contra, nihil inducit ad vitam aeternam, nisi virtus. Sed spes inducit ad vitam aeternam, ut patet in Psal. 5, 12: laetentur omnes qui sperant in te: in aeternum exultabunt, et habitabis in eis.

Ergo spes est virtus.

SC2

Praeterea, spes est propinquior caritati, quae est mater omnium virtutum, quam fides, quia est in affectu. Sed fides est virtus. Ergo et spes.

SC3

Praeterea, nihil est meritorium, nisi actus virtutis.

Sed spei actus est meritorius: quia a confusione liberat. Psal. 30, 1: in te Domine speravi: non confundar in aeternum. Ergo spes est virtus.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut supra, dist. 23, quaest. 1, art. 2 et 3, dictum est, virtus secundum communem usum loquendi dicitur habitus inclinans ad actum; qui est bonus dupliciter, scilicet secundum convenientiam ad potentiam agentem, et secundum objectum; quod habet rationem boni, in quantum est objectum talis actus. Haec autem duo sunt in actu spei. Cum enim spes in appetitiva parte sit, oportet quod objectum ejus sit bonum sub ratione boni; et sic actus spei habet bonitatem ex ratione objecti. Similiter etiam spes supra expectationem addit certitudinem, ut patet per definitionem in littera positam. Certitudo autem importat determinationem respectu ejus ad quod dicitur certitudo. Unde cum certitudo spei sit de bono expectato, importat determinationem ad bonum. Et ex hoc aliquis actus est perfectae potentiae conveniens, quod ad bonum ipsius determinationem habet; sicut actus scientiae, qui determinat intellectum ad verum, quod est bonum intellectus; non autem actus opinionis, quae est veri et falsi: propter quod scientia est virtus, et non opinio, ut dicitur in 6 ethic.. Unde patet quod spes virtus debet dici etiam secundum communem usum loquendi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spes, secundum quod est passio, non est virtus, sed secundum quod est in appetitu intellectivae partis. Nec aliarum passionum nomina ita convenienter ad virtutes transumi possunt sicut nomen spei: quia spes dicitur in ordine ad bonum, et propter hoc importat motum appetitus in bonum tendentis; et sic habet quamdam similitudinem cum intentione et electione boni, quae requiruntur in omni virtute; timor autem dicitur in ordine ad malum. Recedere autem a malo, quamvis ad virtutem pertineat, non tamen in hoc consistit perfectio virtutis, sed in electione boni. Gaudium autem et tristitia magis dicunt impressionem boni et mali in appetitum, quam motum appetitus in ea; unde non habent similitudinem cum electione virtutis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud arduum in quod ordinant virtutes acquisitae, est finis proportionatus facultati naturae; et ideo natura per seipsam determinata est ad sperandum illum finem; unde non indiget aliquo habitu superaddito, per quem determinetur in illud. Sed hoc arduum quod est vita aeterna, excedit facultatem naturae. Unde cum ex se natura non sit determinata ad sperandum illud, oportet quod determinetur per aliquem habitum infusum; et haec est spes, quae est virtus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spes multis modis dicitur. Quandoque enim nominat passionem; et sic non est virtus. Quandoque nominat habitum inclinantem ad actum voluntatis similem spei quae est in parte sensitiva, quae est passio; et sic est virtus. Quandoque vero nominat ipsum actum; et sic est actus virtutis. Quandoque autem nominat ipsam rem speratam; Tit. 2, 13: expectantes beatam spem; et sic est objectum virtutis. Quandoque autem

nominat certitudinem, quae consequitur spem; Rom. 5, 4: probatio vero spem, idest spei certitudinem; et sic nominat statum perfectionis in virtutem, quantum ad certitudinis intentionem. Habitus ergo spei quae est virtus, ex meritis non procedit: sed objectum, idest ipsa res sperata, pro meritis redditur; et ideo etiam actus spei in suum objectum tendit ex praesuppositione meritorum; et secundum hoc dicitur ex meritis provenire ratione sui actus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod spes quae est virtus, non opponitur timori qui est donum: quia spes extendit se in Deum ex consideratione divinae largitatis, timor vero dicit resiliationem ex consideratione propriae parvitatatis; et ita non est secundum idem resilitio timoris et extensio spei; unde non sunt contraria.

RA5

Ad quintum dicendum, quod facere aliquid propter aliquod commodum temporale, facit actum mercenarium, non autem facere propter remunerationem aeternam; quia continentia non sibi sufficit ad salutem, si pro solo amore pudicitiae retinetur, ut dicitur in Lib. De eccles. Dogmat., et eadem ratio est de aliis humanis actibus.

Vel dicendum, quod actus dicitur esse mercenarius qui propter mercedem fit, non autem qui est circa ipsam mercedem. Quamvis ergo actus spei sit expectare beatitudinem, quae est merces; non tamen eam expectat propter ipsam mercedem, sed ex inclinatione habitus, sicut et in aliis virtutibus contingit.

Et praeterea non expectat eam in quantum est merces, sed in quantum est summum quoddam arduum: habet enim Deum pro principali objecto.

¶a2 Articulus 2: Utrum spes sit virtus theologica.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Omnis enim virtus theologica habet Deum pro objecto. Sed irascibile objectum Deus esse non potest: quia cum sit appetitus sensitivae partis, non extendit se ultra bonum sensibile. Cum ergo spes ad irascibilem pertineat, videtur quod spes non sit virtus theologica.

AG2

Praeterea, isa. 30, 15, dicitur: in spe erit fortitudo vestra. Sed fortitudo non est virtus theologica, sed cardinalis. Ergo et spes; et praecipue cum eadem extrema videantur habere, scilicet timiditatem et audaciam.

AG3

Praeterea, expectare est longanimitatis: Gal. 5, 22: longanimitas expectationis. Similiter videtur esse patientiae; Rom. 8, 25: si quae non videmus, speramus, per patientiam expectamus. Ergo cum spes sit expectatio, videtur quod spes sit idem quod patientia vel longanimitas: quae quidem non sunt virtutes theologicae: ergo nec spes.

AG4

Praeterea, spei est in arduum tendere. Sed hoc est magnanimitatis, quae maxime magnum attendit.

Ergo spes est idem quod magnanimitas. Sed magnanimitas est virtus moralis et non theologica.

Ergo et spes.

SC1

Sed contra, spes dividitur ex opposito aliis virtutibus theologicis; 1 corinth. 13, 13: nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Ergo est virtus theologica.

SC2

Praeterea, omnis virtus quae habet finem ultimum pro objecto, est virtus theologica. Talis autem est spes, cum sit expectatio futurae beatitudinis.

Ergo spes est virtus theologica.

SC3

Praeterea, omnis virtus moralis est circa passiones, ut dicitur in 2 ethic.. Hoc autem non competit spei. Ergo non est virtus moralis.

Neque est intellectualis, quia non pertinet ad cognitionem, ut prius dictum est. Ergo est virtus theologica.

CO

Respondeo dicendum, quod spes de ratione sua dicit extensionem appetitus in aliquod arduum, quod non omnino excedit facultatem sperantis.

Ea enim quae excedunt, et velut excedentia apprehenduntur, desperationem magis quam spem faciunt; unde secundum hoc quod inest alicui facultas in aliquod arduum, secundum hoc est inclinatio in illud arduum; et ideo in illud arduum quod proportionatur facultati naturae sensitivae, inclinatio sensitivi appetitus spem facit, quae est passio; in illud vero arduum quod proportionatur naturae intellectivae, inclinatio illius facit spem, quae est actus voluntatis. Sed quia est aliquod arduum quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus, in quantum est nostra beatitudo; ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito fiat inclinatio in illud arduum; et illud donum est habitus spei et quia habet objectum ipsum Deum, ideo oportet quod sit virtus theologica: et ideo in secunda definitione spei quam Magister ponit, exprimitur tota ratio spei secundum quod est virtus theologica. Expectatio enim, ut ex dictis patet, proprie loquendo, dicit extensionem appetitus in aliquod arduum; certa autem dicit completionem praedictae extensionis, et quasi

determinationem; et in hoc completur ratio spei absolute. Objectum autem quod facit spem esse theologicam virtutem, est futura beatitudo. Illud autem unde est facultas perveniendi in finem istum, est gratia, et merita, sive accipiatur gratia pro divina liberalitate, sive pro dono gratuito.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt quod etiam appetitus rationis dividitur per irascibilem et concupiscibilem: et secundum hoc propositio habet falsitatem. Sed quia omnes auctores distinguentes irascibilem a concupiscibili, sive sancti, sive Philosophi, ponunt irascibilem et concupiscibilem in appetitu sensitivo; ideo dicendum, quod subjectum spei, prout dicitur virtus theologica, non est vis irascibilis, sed voluntas, inquantum actus ejus spes dici potest: nisi forte ipsam voluntatem, inquantum habet actus similes actibus irascibilis, dicamus irascibilem; sed tunc irascibilis et concupiscibilis non erunt diversae potentiae, sed nominabunt eandem potentiam, scilicet voluntatem, secundum diversos actus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra, praec. Quaest., art. 3 et 4 ad 5, dictum est, extendi in aliquod arduum, est dupliciter: quia vel est bonum in quod extenditur ut acquiratur; et sic extendi est spei: vel in aliquod arduum, ut repellatur; et hoc est audaciae. Et similiter resilire ab aliquo arduo est dupliciter: quia vel est bonum quod propter difficultatem dimittitur; et sic est desperatio: vel est malum quod propter difficultatem fugitur; et sic est timor. Et sic patet quod spes non inter audaciam et timiditatem est, sed inter praesumptionem et desperationem. Fortitudo autem quae habet pericula pro objecto, est inter timiditatem et audaciam. Et ideo spes et fortitudo non est idem. Nec fortitudo potest esse virtus theologica: quia Deus, qui est objectum virtutis theologicae, non habet rationem periculi quamvis habeat rationem ardui. Sed quia ex fine diriguntur ea quae sunt ad finem, ideo virtutes theologicae, quae habent finem ultimum pro objecto, non solum operantur circa ipsum secundum se, sed ut est directivum aliorum quae sunt ad finem; et ideo sunt quodammodo principia aliarum virtutum. Sicut fides non solum cognoscit verum primum, sed etiam alia quae ex veritate prima manifestantur ordinantia in ipsam; unde et in articulis fidei multa continentur quae ad creaturas pertinent. Similiter et caritas non solum facit diligere Deum, sed etiam proximum propter Deum.

Similiter et spes non facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum consequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vincendis. Unde qui habet spem, sperat Deum consequi, speratque per ipsum omnia necessaria, quantumcumque sint difficilia, obtinere: sperat omnia nociva, quantumcumque sint difficilia, repellere. Et secundum hoc spes est in homine principium omnium operationum quae ad bonum arduum ordinantur, sicut caritas omnium quae in bonum tendunt, et sicut fides omnium quae ad cognitionem pertinent. Unde fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus et acquisitis; unde secundum hoc dicitur: in spe erit fortitudo vestra; non quasi spes sit ipsa fortitudo, sed quia est principium ipsius fortitudinis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod expectatio patientiae est expectatio divini auxilii in periculis; expectatio autem longanimitatis est expectatio divini auxilii in laboribus actionis tendentis in aliquod bonum arduum obtinendum. Unde patet ex praedictis quod expectatio patientiae et longanimitatis est per participationem expectationis a spe, secundum quod virtutes posteriores participant aliquid a prioribus; sicut omnes morales a prudentia, et omnes aliae virtutes participant aliquid a caritate, scilicet desiderium summi boni, propter quod operantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas magis accedit ad spem quam aliqua dictarum virtutum: quia est secundum extensionem appetitus in aliquod bonum arduum obtinendum; et ideo circa spem passionem versatur, et ejus opposita, ut sic sint in irascibili tres virtutes quantum ad tria genera passionum. Magnanimitas quidem quantum ad genus spei et aliarum passionum circumstantium ipsam, quae habent bonum arduum expectatum pro objecto; fortitudo autem circa timorem et audaciam; mansuetudo autem circa iram. Sed tamen magnanimitas non est idem quod spes virtus: quia est circa arduum quod consistit in rebus humanis, non circa arduum quod est Deus; unde non est virtus theologica, sed moralis, participans aliquid a spe.

ja3 Articulus 3: Utrum spes sit virtus distincta ab aliis.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Virtutes enim distinguuntur per actus et objecta.

Sed spes est expectatio futurae beatitudinis, quae est etiam objectum omnium virtutum theologicarum.

Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

AG2

Praeterea, virtutes theologicae ordinant nos immediate ad Deum. Sed aliquis sufficienter ordinatur per hoc quod cognoscit eum, et amat ipsum: quod facit fides et caritas. Ergo spes non distinguitur ab utraque.

AG3

Praeterea, expectare est actus spei. Sed expectare pertinet ad fidem: quia in symbolo dicitur: expecto resurrectionem mortuorum. Ergo spes non differt a fide.

AG4

Praeterea, videtur quod nec a caritate. Quia spei est tendere in Deum, quod est proprium caritatis.

Ergo spes non differt a fide, et caritate.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 13, spes connumeratur aliis duabus. Ergo differt ab eis.

SC2

Praeterea, spes in voluntate dicitur ad similitudinem spei quae est in irascibili, ut prius dictum est. Sed spes quae est passio irascibilis, differt a cognitione quae est fidei, et amore qui est caritatis. Ergo spes quae est in voluntate, differt a fide et caritate.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra, dist. 13, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 2, in corp., dictum est, virtutes theologicae sunt ad ordinandum nos in finem ultimum.

Ad hoc autem quod aliquis incipiat operari propter finem aliquem, oportet primo quod cognoscat finem illum, et secundo quod desideret ipsum.

Sed quia voluntas est possibilium et impossibilium; neque aliquis operatur propter aliquid quod est impossibile adipisci, quamvis illud appetat: ideo oportet quod voluntas ad hoc quod operari incipiat, tendat in illud sicut in possibile: et haec inclinatio voluntatis tendentis in bonum aeternum quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei. Et ideo spes est aliquid distinctum a fide et caritate: quia fides facit cognitionem de fine, inquantum ostendit finem bonum esse, et sic insurgit motus caritatis; inquantum vero ostendit finem esse possibilem, sic insurgit motus spei: quia fides est fundamentum omnium virtutum, praecedens omnes quantum ad naturalem ordinem actuum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod idem secundum rem est objectum omnium virtutum theologiarum, sed differt secundum rationem: quia inquantum est primum verum, est objectum fidei; inquantum est summum bonum, est objectum caritatis; inquantum est altissimum arduum, est objectum spei. Et quia beatitudo nominat maxime arduum, cum sit status omnium bonorum aggregatione completus, ut dicit boetius, ideo in definitione spei praecipue ponitur beatitudo.

Virtus autem et potentia non differunt ex objectis secundum differentiam realem objecti, sed secundum diversas rationes objecti: quae quidem rationes formaliter complent objectum ipsum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa duo non sufficiunt ad hoc quod aliquis incipiat operari propter finem, ut dictum est in corp. Art..

RA3

Ad tertium dicendum, quod fides dicitur expectare, inquantum est origo expectationis, ostendendo illud quod est expectandum, ex se possibile acquiri.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tendere in appetibile, est tam irascibilis quam concupiscibilis, sed differenter; quia tendere in aliquod bonum ut est bonum simpliciter, est concupiscibilis; sed tendere in aliquod ut est arduum et difficile, est irascibilis: et per hunc modum diversimode etiam tendit in Deum spes et caritas.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod spes non possit esse nisi formata caritate. Spes enim praesupponit merita, ut patet ex definitione ipsius. Sed meritum non potest esse in habente aliquam virtutem informem.

Ergo spes non potest esse informis.

AG2

Praeterea, ex hoc ipso quod tendit fides in Deum, est fides formata. Sed spes habet in Deum tendere. Ergo semper est spes formata.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, quod omnis affectio ex amore est.

Sed spes est affectio quaedam. Ergo est ex amore.

Sed omne quod est ex amore, est formatum: quia caritatis est formare alias virtutes. Ergo spes semper est formata.

SC1

Sed contra, sicut timor est suppliciorum aeternorum, ita et spes praemiorum. Sed timor potest esse formatus et informis. Ergo et spes.

SC2

Praeterea, quicumque non habet spem, est desperatus. Sed quicumque peccat mortaliter, non habet spem formatam. Si ergo omnis spes esset formata, quicumque peccat mortaliter, esset desperatus.

Sed desperatio est peccatum in spiritum sanctum. Ergo quicumque peccaret mortaliter, peccaret in spiritum sanctum, quod est falsum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. Praec., art. 8, in corp., desiderium et amor in hoc differunt quod amor quodammodo importat quamdam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur; desiderium autem importat motum in ipsum amabile nondum habitum; unde motus appetitus incipit in desiderio, et terminatur in amore completo; et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris, et quasi quidam amor imperfectus. Sed quia primum habere rei est secundum quod est in potentia: quia quod est in facultate habentis, quasi jam haberi reputatur: ideo primum quod amorem inducit, est facultas habendi id quod desideratur.

In hac autem facultate spes consistit; et ideo amor rei distantis, quae actu non habetur, praesupponit spem. Sed quia spes non est nisi boni, et primus motus appetitus in bonum, est desiderium; ideo spes praesupponit desiderium, et est media inter amorem et desiderium. Et hoc rationabiliter accidit: quia enim irascibilis est propter concupiscibilem, ideo actus irascibilis a concupiscibili incipit, et in concupiscibili terminatur. Amor enim et desiderium in concupiscibili sunt; spes autem in irascibili; et similis est eorum ordo secundum quod est in voluntate.

Unde patet quod actus fidei praecedit desiderium, quia omnis actus affectivae praesupponit actum cognitivae; desiderium autem praecedit spem, spes autem amorem; et ideo sicut fides potest esse informis, quia actus ejus praecedit actum amoris; ita et spes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spes non praesupponit merita in actu, sed in proposito. Non enim aliquis sperat propter merita, quasi merita existentia producant actum spei; sed quia per merita quae proponit, ad beatitudinem se pervenire sperat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides formata tendit in Deum ex amore; sed spes informis non est ex amore, sed ex desiderio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ibi accipitur amor large pro amore imperfecto, quod est desiderium, quod est primus motus appetitivae virtutis: desiderium autem non sufficit ad formandum actus virtutum.

¶a4 Articulus 4: Utrum spes habeat certitudinem in suo actu.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod spes non habeat certitudinem in suo actu. Certitudo enim ad cognitionem pertinet, quia dubitationi opponitur.

Sed spes non pertinet ad cognitionem, sed ad affectionem. Ergo ad spem non pertinet certitudo.

AG2

Praeterea, de eo quod nunquam erit, non potest esse certitudo. Sed aliquis habet spem de vita aeterna, quam nunquam habebit. Ergo spes non habet certitudinem.

AG3

Praeterea, omne quod dependet ex contingenti, non potest habere certitudinem, nisi quando jam est. Sed hunc habere vitam aeternam, dependet ex meritis, quae sunt ex libero arbitrio, quod est maxime contingens causa. Ergo non potest esse certitudo de hoc quod iste habeat vitam aeternam; ergo cum spes sit de hoc, videtur quod spes non habeat certitudinem.

AG4

Praeterea, non potest de eodem esse certitudo, seu securitas, et timor. Sed homo quamdiu in hac vita est, habet timorem castum de separatione a Deo. Ergo non potest habere certitudinem de habendo vitam aeternam.

AG5

Praeterea, nullus habebit vitam aeternam, nisi habeat caritatem et gratiam. Sed nullus scit se habere gratiam et caritatem, necdum ut finaliter habeat. Ergo non potest esse in spe certitudo de vita aeterna.

SC1

Sed contra, 2 Tim. 1, 12: scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem. Sed hoc ad spem pertinet. Ergo spes habet certitudinem.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit, quod virtus est certior omni arte. Sed spes est virtus.

Ergo habet certitudinem.

SC3

Praeterea, sicut fides innitur primae veritati, ita spes summae largitati: quia ex gratia provenit, ut in littera dicitur. Sed summa largitas non potest alicui deficere, sicut neque prima veritas aliquem decipere. Ergo sicut fides habet certitudinem, ita et spes.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod spes non habet aliam certitudinem nisi a fide; sed in hoc differunt quod certitudo fidei est in universali, sicut quod quilibet bonus habebit vitam aeternam; certitudo autem spei est in particulari, sicut quod iste, si bene facit, habebit vitam aeternam; et ideo certitudo fidei est absoluta et universalis, certitudo autem spei particularis est, et conditionata. Sed hoc non potest stare: quia universale et particulare non diversificant potentiam neque habitum; unde secundum hoc spes a fide non differret secundum habitum, neque in alia potentia esset; quod omnino falsum est. Et ideo aliter est dicendum, quod certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile.

Sed omnis operatio et motus cujuscumque tendentis in finem est ex cognitione dirigente, vel conjuncta, sicut in agentibus per voluntatem, vel remota, sicut in agentibus per naturam. Quia vero non tenderet determinate in finem suum nisi ab aliqua cognitione praecedente in ipsum ordinaretur, inde est quod opus naturae est simile operi artis, inquantum per determinatam media tendit in suum finem. Et hoc habet ex determinatione divinae sapientiae instituentis naturam; et ideo nomina quae ad cognitionem pertinent, ad naturales operationes transferuntur; sicut dicitur quod natura sagaciter operatur et infallibiliter; et sic etiam dicitur certitudo in natura tendente in finem. Et quia virtus in modum naturae operatur inclinando in determinatum finem, ideo virtus dicitur esse certior arte; sicut et natura inquantum inclinatur infallibiliter, quantum ex ea est, in finem: et talis est certitudo spei; aliter tamen quam in aliis virtutibus. Quia enim spes supponit facultatem in finem perveniendi, quae quidem est ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et ex meritis, secundum quae omnes virtutes in finem ultimum perveniunt; ideo certitudo spei causatur ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum, et etiam ex inclinatione ipsius habitus: et ideo praeter certitudinem quam habet ut quaedam virtus, includit certitudinem quae est in omnibus aliis virtutibus, et ulterius certitudinem divinae ordinationis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo primo et principaliter est in cognitione: sed per similitudinem et participative est in omnibus operibus naturae et virtutis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod certitudo cognitionis est ex seipsa; certitudo autem naturae est ex alio ordinante in finem; et ideo certitudo cognitionis nunquam deficit, sed certitudo naturae deficit quidem non per se, sed per accidens, quia talis defectus non est ex ipso directivo in finem, ex quo habet certitudinem, sed ex aliquo accidente; sicut ignis habet certitudinem absolutam calefaciendi, et tamen deficit quandoque ex aliquo impedimento.

Et similiter est de spe; unde etiam ipsa inclinationis naturae certitudo dicitur spes, ut patet Rom. 4, 18: qui contra spem in spem credidit.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamdiu in hac vita sumus, potest esse accidentale impedimentum ne spes, quae de se certitudinem habet, suum finem consequatur; et ideo nunc cum spe adjungitur timor separationis; sed in futuro, quando non poterit esse accidentale impedimentum, tunc non erit timor separationis, neque etiam spes; quia quod sperabatur, tunc habebitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet nesciam utrum finaliter habiturus sim caritatem, tamen scio quod caritas et merita quae in proposito habeo, ad vitam aeternam certitudinaliter perducunt.

Ex praedictis patet quod certitudo spei et fidei in quatuor differunt. Primo in hoc quod certitudo fidei est intellectus, certitudo autem spei est affectus.

Secundo, quia certitudo fidei non potest deficere; sed certitudo spei per accidens deficit. Tertio, quia certitudo fidei est de complexo; certitudo autem spei est de incompleto, quod est appetitus objectum.

Quarto, quia certitudini fidei opponitur dubitatio; certitudini autem spei opponitur diffidentia vel haesitatio.

Ideo sciendum est, quod certitudo spei, quantum ad inclinationem habitus, est major in habente spem formatam, etiam praescito ad mortem, quam in praedestinato habente spem informem; sed inquantum includit certitudinem quae est ex Dei ordinatione, et ex meritis quae sunt in proposito, est aequalis in utroque.

¶a5 Articulus 5: Utrum in Christo fuerit spes.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit spes. Ps. 30, 1: in te Domine speravi; et exponitur in persona Christi. Ergo habuit spem.

AG2

Praeterea, deerat ei aliquid ad beatitudinem, scilicet gloria corporis. Ergo potuit illam sperare, cum spes sit expectatio beatitudinis.

SC1

Sed contra, spes est de non visis, Rom. 8. Sed Christus videbat bona aeterna, quorum est spes.

Ergo non habuit spem.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus non habuit spem: quia spes imperfectionem importat, cum fundetur supra agnitionem aenigmaticam; nihil autem imperfectionis ex parte perfectionum animae fuit in Christo; et ideo non fuit in ipso spes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spes sumitur ibi pro expectatione praemii accidentalitatis, de quo non est proprie spes, quae habet Deum pro objecto; et ideo non sequitur quod Christus proprie spem habuerit.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum: quia gloria corporis non est principalis in beatitudine.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod Angeli et animae sanctorum spem habeant. Angelis enim accrescit gaudium ex salute illorum quos custodiunt: Luc. 15, 10: gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente; et similiter etiam sancti gaudent de bonis aliorum, quae quotidie fiunt. Ergo habent aliquid quod sperent.

AG2

Praeterea, animae sanctorum expectant stolam corporis; unde dictum est eis, Apoc. 6, 11, ut expectarent adhuc modicum tempus, donec compleantur conservi eorum. Sed expectatio est spei. Ergo ipsi habent spem.

SC1

Sed contra: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, 1 corinth. 13, 10.

Sed spes ex parte est, quia est de non habitis.

Ergo cum sanctis venerit quod perfectum est, videtur quod spem non habeant.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod Angeli et beatorum animae, proprie loquendo, spem non habent; et hoc patet ex duobus.

Primo, quia cum spes sit virtus theologica, habet Deum pro objecto; et quia gaudium eorum, quod de Deo habent, crescere non potest, ideo illud quod eis accrescit, non pertinet ad spem. Secundo, quia est de arduo et difficili; et quia habenti gloriam essentialem, quae in Dei visione consistit, quicquid aliud creatum est, parvum est; et ideo non potest esse spes neque de gaudio quod de salute aliorum eis accrescit, neque de gaudio quod accrescit animae de gloria corporis; sed potest esse de eis desiderium; et hoc desiderium expectatio large dicitur.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 5C

AG1

Videtur quod nec patres qui erant in Limbo, spem habuerint. Quia spes quae differtur, affligit animam, ut dicitur in Prov. 13, 12. Sed in sanctis patribus qui erant in Limbo, non erat aliqua afflictio.

Ergo non habebant spem.

AG2

Praeterea, spes procedit ex meritis. Sed ipsi non erant in statu merendi; similiter nec illi qui sunt in Purgatorio. Ergo non habent spem.

SC1

Sed contra, quicumque cupit aliquid quod nondum habet, expectat illud. Sed patres qui erant in Limbo, cupiebant beatitudinem, quam nondum habebant.

Ergo expectabant illam; ergo habebant spem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illi qui sunt in Purgatorio, et patres qui erant in Limbo, habebant spem: quia spes non evacuatur nisi secundum hoc quod aliquis habet actu id quod speravit; sicut fides evacuatur per id quod videt illud quod credidit. Illi autem qui in Limbo patrum erant, et qui sunt modo in Purgatorio, nondum habent beatitudinem, de qua est spes; et ideo spes eorum quam in hac vita habebant, non est evacuata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dilatio spei antiquis patribus non faciebat afflictionem, quia afflictionis capaces non erant. Vel dicendum, quod quamvis spes ratione absentiae speranti afflictionem faciat, tamen ratione certitudinis delectationem facit.

Et quia certitudo spei in eis deficere non poterat, ideo delectatio quae ex certitudine causabatur, absorbebat omnem afflictionem, quae ex absentia contingere posset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sint in statu merendi, tamen prius meruerunt, et ex illis meritis spes eorum provenit.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam damnati et Daemones habeant spem. Job 40, 28, dicitur de ipso: spes ejus frustrabitur eum. Ergo habet spem.

AG2

Praeterea, sicut fides est informis, ita et spes. Sed habent fidem informem. Ergo et spem.

SC1

Sed contra, spes non est de impossibili. Sed Daemones et damnati, cum sint in malitia obstinati, non possunt pervenire ad vitam aeternam.

Ergo non possunt habere spem.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod spes fundatur super facultatem perveniendi ad illud quod speratur, vel veram vel aestimatam.

In Daemonibus autem et damnatis non est facultas ad beatitudinem perveniendi neque in rei veritate neque in eorum aestimatione, quia suae damnationis ignari non sunt; et ideo in eis spes futurae beatitudinis esse non potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spes ibi improprie sumitur pro expectatione dilationis iudicii: unde etiam Christo dicebant, Matth. 8, 29: venisti ante tempus torquere nos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides non est tantum de illis quae pertinent ad se, sicut spes; et ideo possunt habere fidem de Deo et de aliis, non autem spem de seipsis. Vel dicendum, quod fides informis nullo modo facit tendere in Deum, sicut facit spes etiam informis aliquo modo, ut prius dictum est; et ideo non est simile de fide et spe.

EX

Qua spiritualia et aeterna bona sperantur. Contra.

Aeternum est unum tantum. Ergo non debuit pluraliter dicere aeterna.

Praeterea, spes est de futuro. Omne autem futurum, est temporale; nullum temporale aeternum.

Ergo spes non est de aeternis.

Praeterea, nullum temporale aeternum. Ergo superfluit quod dixit, spiritualia.

Et dicendum, quod illud quod per se est aeternum, est unum tantum; sed ejus aeternitas participatur quantum ad multa bona in beatis, scilicet quantum ad diversas dotes; et hae participationes dicuntur bona aeterna, non quia careant principio, sed quia carent fine. Vel referendum est ad pluralitatem attributorum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod in se est aeternum, est futurum speranti; et sic de Deo potest esse spes.

Ad tertium dicendum, quod spiritualia dicit propter dotes corporis, quae corporalia sunt, et quodammodo aeterna, inquantum in perpetuum durabunt.

Vel dicendum, quod utrumque posuit, ut quasi gradatim ad objectum proprium spei perveniretur: quia est de bono spirituali, neque quolibet, sed de aeterno, quod est Deus.

Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis.

Haec definitio datur per actum, ut dictum est. Prima autem data fuit per genus.

Quam natura praeit caritas. Verum est secundum quod est virtus, quod non habet nisi secundum quod est informata caritate. Vel natura praeit, sicut perfectum imperfecto prius est natura, tempore posterius.

Spes est de invisibilibus. Contra, aliquis sperat pecuniam quam videt. Dicendum, quod spes, proprie loquendo, est de non habitis. In spiritualibus autem et aeternis, ea videre, est ipsa habere; non autem in corporalibus; et ideo dicitur esse de invisibilibus.

Vel dicendum, quod dicitur esse de invisibilibus, inquantum est de futuris: quia pecunia etsi videatur in se, non tamen videtur ut possessa; et hoc modo spes in ipsam tendit.

Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum rerum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. Contra, Luc. 24, 21: nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel. Ergo spes est etiam de alienis.

Praeterea, aliquis desperat de aliquo alio, sicut dicit Augustinus, quod de nemine est desperandum, quamdiu est in hac vita. Ergo et sperari potest de alienis.

Praeterea, sicut homo expectat bonum proprium, ita et per invidiam malum alienum. Ergo spes est etiam de malis.

Praeterea, beatitudo nec in se est futura, sed aeterna; nec respectu praesciti, quia nunquam habebit eam. Ergo spes non semper est de futuris.

Et dicendum ad primum, quod spes est de re aliqua, sicut dicitur: spero beatitudinem; et sic non est nisi de pertinentibus ad se. Est etiam de eventu, sicut dicimus: spero quod hoc eveniat; et sic est de illis quae ad alios pertinent: tamen de hoc eventu non est spes nisi in quantum aestimatur ut bonum speranti.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod malum alterius invidus aestimat bonum suum; unde est de malo alieno sicut de bono suo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis praescitus non sit habiturus vitam aeternam in rei veritate, et ita non sit ei futura; est tamen ei futura quantum ad suam aestimationem, alias non speraret; et iterum in quantum est in ordine divinae largitatis et possibilitatis istius vel ad recipiendum gratiam vel merendum; sicut dicitur illud futurum ad cuius eventum sunt causae ordinatae in natura, quamvis nunquam eveniat, secundum quod dicit Philosophus 2 de generatione, quod futurus quis incedere, non incedet.

|*IN_III_SENTENTIARUM

|+d27.q1 Distinctio 27, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de fide et spe, hic tertio determinat de caritate. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de caritate qua nos diligimus Deum; in secunda de caritate qua nos diligit Deus, dist. 32: praemissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos.

Prima in duas: in prima determinat de ipsa caritate; in secunda de caritatis duratione, ibi: illud quoque non est praetermittendum quod quidam asserunt caritatem semel habitam ab aliquo non posse excidere. Prima in duas: in prima determinat de ipsa dilectione caritatis; in secunda de his quae per caritatem diliguntur, dist. 28, ibi: hic quaeri potest, utrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum... Diligere praecipiamur. Prima in tres partes: in prima continuat se ad praecedentia; in secunda prosequitur suam intentionem, ibi: caritas est dilectio qua diligitur Deus; in tertia continuat se ad sequentia, ibi: sed quae hac dilectione diligenda sint, inquiramus. Secunda harum partium dividitur in duas: in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod duobus praeceptis imperatur; in secunda ostendit quod illa duo praecepta mutuo se includunt, ibi: cum autem duo sint praecepta caritatis, pro utroque saepe unum ponitur. Prima in duas: in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod per duo praecepta in duo diligenda dirigitur, scilicet Deum et proximum; in secunda inquirit modum dilectionis quantum ad utrumque diligibile, ibi: consequenter modum utriusque dilectionis advertamus. Circa primum duo facit: primo ostendit quod per caritatem Deus et proximus diligitur; secundo ostendit quod ex eadem caritate, ibi: hic quaeritur, si ex eadem dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus.

Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus.

Hic ostendit modum praedictae dilectionis: et primo quantum ad dilectionem proximi; secundo quantum ad dilectionem Dei, ibi: dilectionis autem Dei modus insinuat cum dicitur, ex toto corde. Et circa hoc tria facit: primo ostendit dilectionis nostrae modum respectu Dei; secundo ostendit ubi modus ille observari possit, ibi: illud autem praeceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita. Tertio movet quamdam quaestionem, ibi: sed cur praecipitur homini ista perfectio.

Hic est triplex quaestio. Prima de amore in generali. Secunda de caritate. Tertia de actu et modo caritatis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 quid sit amor; 2 in quo sit; 3 de comparatione ejus ad alias animi affectiones; 4 de comparatione ejus ad ea quae in cognitione sunt.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio dionysii de amore, secundum omnem partem suam sit bona.

AG1

Ad primum sic proceditur. Dionysius 4 cap.

De div. Nom. Sic definit amorem: amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium, idest inferiorum: coordinata autem, idest aequalia, rursus ad communicativam alternam habitudinem: subjecta, idest inferiora, ad meliorum, idest superiorum, conversionem. Sed videtur quod inconvenienter definiatur hic amor. Nulla enim passio est virtus, ut dicitur 2 eth... Sed amor est passio.

Ergo non est virtus.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod amor est jam habitus. Sed illud quod jam habitum est, quodammodo est unitum. Ergo amor non est virtus unitiva, sed unionem sequens.

AG3

Praeterea, illud quod magis salvatur in dissimilitudine non habet vim uniendi. Sed amor magis salvatur in dissimilitudine quam in similitudine.

Videmus enim quod artifices unius artis, sicut figuli, corrixantur ad invicem; cum aliis autem artificibus pacifice vivunt. Similiter stomachus vacuus cibum amat, quem plenus abhorret. Ergo amor non habet vim uniendi.

AG4

Praeterea, dionysius, inter proprietates amoris ponit acutum et fervidum; et etiam liquefactio ponitur effectus amoris; Cant. 5, 6: anima mea liquefacta est. Dionysius etiam ponit effectum amoris extasim, idest extra se positionem. Haec autem omnia ad divisionem pertinere videntur, quia acuti est penetrando dividere; fervidi vero per exhalationem resolvi; liquefactio autem divisio quaedam est congelationi opposita: quod etiam est extra se positum, a seipso dividitur. Ergo amor magis est vis divisiva quam unitiva.

AG5

Praeterea, omnis concretio est quaedam unio.

Ergo superfluum fuit utrumque ponere in definitione amoris, unitivum, et concretivum.

AG6

Praeterea, amor est passio. Sed passionis non est movere, immo motionis et actionis effectum esse. Ergo amor non est movens superiora, ut ipse dicit.

AG7

Praeterea, superiora inclinatur ad agendum in inferiora ex propriis formis. Sed agendo in ipsa eis provident. Ergo non est amoris movere superiora ad providendum inferioribus, sed naturae.

AG8

Praeterea, omne quod communicat aliquid alicui praefertur illi. Ergo non est aequalium ut sibi mutuo per amorem communicent.

AG9

Praeterea, omne quod fit ex amore procedit ex principio intrinseco, quod est voluntarium.

Sed conversio inferiorum ad superiora est ex principio extrinseco, scilicet ex ipsa actione superiorum, qua sibi ea assimilant. Ergo amor inferiora non convertit ad superiora.

CO

Respondeo dicendum, quod amor ad appetitum pertinet; appetitus autem est virtus passiva; unde in 3 de anima, dicit Philosophus, quod appetibile movet sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit; sicut intellectus, antequam formetur per forma intelligibilis, inquit et dubitat: qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso; et tunc dicitur amare ipsum.

Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit Philosophus 9 ethic., quod amicus est alter ipse; et 1 corinth. 6, 17: qui adhaeret Deo unus spiritus est. Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis: finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quae scitis terminis cognoscuntur; et ulterius in cognitionibus conclusionum, quae notae fiunt ex principiis; ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati; et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formae suae conveniens; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, inquantum majorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita neque amans quin agat secundum amorem; et propter hoc dicit Gregorius, quod non potest esse otiosus, immo magna operatur, si est. Et quia omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans, ut dicitur 5 metaphys.; ideo etiam est poenosum contra inclinationem amoris operari, vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam, est operari ea quae amato competunt.

Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quae ad amatum spectant; et sic quodammodo amans amato inservit, inquantum amati terminis regulatur. Sic ergo dionysius completissime rationem amoris in praedicta assignatione ponit. Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum, quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem; et ponit inclinationem ipsius amoris ad operandum ea quae ad amatum spectant, sive sit superius, sive inferius, sive aequale, in hoc quod dicit: movens superiora etc..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus hic non sumitur pro habitu, sicut in 2 ethic., sed communiter pro omni eo quod potest esse principium alicujus operationis vel motus. Et quia amor inclinationem facit ad operandum, ut dictum est, ideo amorem virtutem dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse habiti, si ut formatum habet suam formam: quam quidem formationem desiderium praecedat in ipsam tendens, sicut ratio intellectum vel scientiam; et ideo dicitur esse non habiti. Unde amor dicitur virtus unitiva formaliter: quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum.

Vel dicendum, quod quietatio affectus in aliquo, quam amor importat, non potest esse nisi secundum convenientiam unius ad alterum: quae quidem convenientia est secundum quod ab uno participatur id quod est alterius; et sic amans quodammodo habet amatum; unde conjunctio quae in habere importatur, est conjunctio rei ad rem, et praecedat unionem rei ad affectum, quae est amor.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amoris radix, per se loquendo, est similitudo amati ad amantem; quia sic est ei bonum et conveniens. Contingit autem per accidens dissimilitudinem amoris et similitudinem odii esse causam tripliciter. Uno modo quando affectus amantis non sibi complacet, neque quiescit in conditione vel aliqua proprietate sui ipsius, sicut cum quis aliquid in se ipso odit; et tunc oportet quod diligat ipsum qui in hoc est sibi dissimilis, quia ex hoc ipso quod est dissimilis sibi in conditione, efficitur similis affectui suo; et e contrario odit illum qui sibi similatur, et affectui suo non similatur. Secundo quando aliquis ex ipsa similitudine impedit amantem ab amati fruitione; et hoc invenitur in omnibus rebus quae non possunt simul a multis haberi, sicut sunt res temporales; unde qui amat lucrum de aliqua re, vel delectationem, impeditur a fruitione sui amati per alium, qui sibi vult similiter illud appropriare; et hinc oritur zelotypia, quae non patitur consortium in amato; et invidia, in quantum bonum alterius aestimatur impeditivum boni proprii. Tertio secundum quod dissimilitudo praecedens facit percipi amorem sequentem. Quia enim sentimus in hoc quod sensus movetur (quae quidem motio cessat, quando sensibile jam effectum est forma sentientis), ideo ea quae consuevimus, non ita percipimus; sicut patet de fabris, quorum aures plenae sunt sonis malleorum; et propter hoc amor magis sentitur, quando affectus de novo per amorem ad aliquid transformatur. Et ideo etiam quando aliquis non habet praesentiam sui amati, magis fervet et anxietur de amato, in quantum magis amorem percipit, quamvis apud praesentiam amati non sit amor minor, sed minus perceptus. Unde Augustinus: amor ipse non ita sentitur cum eum non prodit indigentia: quoniam semper praesto est quod amatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in amore est unio amantis ad amatum, sed est ibi triplex divisio. Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra; ut nihil amati amanti remaneat non unitum; sicut forma pervenit ad intima formati, et e converso; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus: acuti enim est dividendo ad intima rei devenire; et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens; et propter hoc dicitur quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur. Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis praecedat alia divisio, qua amans a seipso separatur in amatum tendens; et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere, quia quod fervet extra se bullit, et exhalat. Quia vero nihil a se recedit nisi soluto eo quod intra seipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit formam nisi solutis dispositionibus quibus forma in materia retinebatur, ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur; et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non continetur; et contraria dispositio dicitur cordis duritia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod unio est duplex.

Quaedam quae facit unum secundum quid, sicut unio congregatorum se superficialiter tangentium; et talis non est unio amoris, cum amans in interiora amati transferatur, ut dictum est. Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum, et formae et materiae; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis; et ideo supra unionem addit concretionem, ad differentiam primae unionis, quia concreta dicuntur quae simpliciter unum sunt effecta; unde et alia littera habet continuativa.

RA6

Ad sextum dicendum, quod appetitus, ut dictum est, movet motus: unde passio, quia movetur ab amato, est ulterius movens secundum exigentiam amati.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ipsa inclinatio superiorum ad providendum inferioribus, quae est eis ex propriis formis, amor eorum dicitur, ut infra patebit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod non est inconveniens aequalium simpliciter, unum altero, quo ad quid, majus esse, secundum quod unum indiget altero.

RA9

Ad nonum dicendum, quod conversio qua inferiora ad superiora convertuntur, est ordinatio eorum ad finem a superioribus intentum. Et quamvis hujusmodi ordinatio sit a principio extrinseco in quantum ab ipsis superioribus inferiora ordinantur in fines superiorum; nihilominus est et a principio intrinseco, in quantum in inferioribus est quaedam inclinatio ad hoc, vel ex natura, sicut in amore naturali, vel ex voluntate, sicut est in amore animali; et propter hoc Deus dicitur omnia suaviter disponere, in quantum singula etiam ex seipsis faciunt hoc ad quod ordinata sunt.

¶a2 Articulus 2: Utrum amor sit tantum in concupiscibili.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit tantum in concupiscibili. Dionysius enim ponit amorem esse divinum, angelicum, intellectualem, animale, naturalem.

Sed quidquid est in nobis, pertinet ad intellectum, vel animalitatem, vel naturam. Ergo in omnibus quae sunt in nobis, invenitur amor.

AG2

Praeterea, Commentator ibidem ponit duas definitiones amoris. Prima est haec: amor est connexio vel vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur.

Secunda est: amor est naturalis motus omnium rerum quae in motu sunt, finis, quietaque statio, ultra quam nullius creaturae progreditur motus. Ex quibus est accipere quod amor in omnibus rebus invenitur. Ergo et in omnibus quae in nobis sunt, sive sint partes animae, sive corporis.

AG3

Praeterea, omnis potentia delectatur in conjunctione sui convenientis. Sed delectatio non est nisi in re animata. Ergo et cuilibet potentiae inest amor sui convenientis.

AG4

Praeterea, sicut praedictum est, art. Praeced., et ex praedicta definitione colligitur, amor est finis et quietatio appetitivi motus. Sed cuilibet potentiae quae in nobis est, inest appetitus proprii boni, et tendit in ipsum. Ergo in qualibet potentia est invenire amorem.

AG5

Praeterea, ad minus irascibilis ad partem appetitivam pertinet. Appetitivae autem partis universale objectum est bonum. Cum ergo amor sit boni, videtur quod amor non sit tantum in concupiscibili, sed etiam in irascibili.

SC1

Sed contra est, quod dicit Philosophus in 2 top., quod amor est in concupiscibili.

SC2

Praeterea, ordo partium animae proportionatur ordini partium corporis. Sed in partibus corporis unum membrum officium suum exercet respectu omnium membrorum, sicut pes non solum se, sed omnia alia membra portat. Ergo et concupiscibilis non solum sibi, sed omnibus aliis concupiscit et amat; et ita amor eorum quae ad omnes potentias pertinent, in concupiscibili esse videtur.

SC3

Praeterea, amor non est nisi cogniti. Si ergo in omnibus viribus esset amor proprii boni, pari ratione in omnibus esset cognitio proprii boni; quod falsum est.

SC4

Praeterea, objectum concupiscibilis est bonum concupiscenti conveniens absolute. Sed quidquid est bonum secundum unamquamque potentiam est concupiscenti conveniens. Ergo appetere bonum uniuscujusque potentiae pertinet ad concupiscibilem, et eadem ratione amor; et ita amor non erit nisi in concupiscibili. Probatio primae. Si enim objectum concupiscibilis non esset bonum conveniens concupiscenti simpliciter, esset objectum ejus bonum conveniens solum concupiscibili. Bonum autem conveniens unicuique potentiae est per comparisonem ad suum actum, sicut bonum conveniens visui, id quod est bonum ad videndum. Ergo secundum hoc, objectum concupiscibilis esset bonum sub hac ratione qua est bonum ad concupiscendum.

Sed hoc est impossibile: quia concupiscere id quod est bonum ad concupiscendum, sequitur reflexionem concupiscibilis super actum suum, secundum quod concupiscit se concupiscere, vel bene concupiscere: illud enim ad quod aliquid est bonum, per prius desideratur, cum sit finis. Sed reflexionem potentiae super suum actum praecedit naturaliter simplex actus ipsius potentiae in suum objectum directe tendens, sicut per prius video colorem, quam videam me videre. Ergo objectum concupiscibilis non potest esse aliquid sub hac ratione quod est bonum ad concupiscendum: quia concupiscere hoc esset naturaliter prius et posterius reflexione concupiscibilis supra suum actum; quod est impossibile. Ergo necessarium est alterum dare, scilicet quod bonum conveniens concupiscenti absolute sit objectum concupiscibilis.

CO

Respondeo dicendum, quod omne quod sequitur aliquem finem, oportet quod fuerit aliquo modo determinatum ad illum finem: alias non magis in hunc finem quam in alium perveniret. Illa autem determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis, non solum ex natura tendente in finem: quia sic omnia essent casu, ut quidam Philosophi posuerunt. Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio

eorum quae sunt ad finem in finem ipsum. Cognoscens autem finem et ea quae sunt ad finem, non solum seipsum in finem dirigit, sed etiam alia, sicut sagittator emittit sagittam ad signum. Sic ergo dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo directum in finem a seipso, quod est tantum in cognoscente finem et rationem finis. Alio modo directum ab alio; et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales, directa a sapientia instituyente naturam. Et secundum hoc invenimus duos appetitus: scilicet appetitum naturalem, qui nihil aliud est quam inclinatio rei in finem suum naturalem qui est ex directione instituentis naturam, et iterum appetitum voluntarium, qui est inclinatio cognoscentis finem, et ordinem in finem illum; et inter hos duos appetitus est unus medius, qui procedit ex cognitione finis sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio ejus quod est ad finem, in finem ipsum; et iste est appetitus sensitivus. Et hujusmodi duo appetitus inveniuntur tantum in natura vivente et cognoscente. Omne autem quod est proprium naturae viventis, oportet quod ad aliquam potentiam animae reducat in habentibus animam; et ideo oportet unam potentiam animae esse cujus sit appetere, condivisam contra eam cujus est cognoscere, sicut etiam substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem, ut dicit Philosophi.

Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius, quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco; et ideo non habet libertatem, quia liberum est quod est sui causa: inclinatio autem voluntarii appetitus est in ipso volente; et ideo habet voluntas libertatem.

Sed inclinatio appetitus sensitivi partim est ab appetente, inquantum sequitur apprehensionem appetibilis; unde dicit Augustinus, quod animalia moventur visis: partim ab objecto, inquantum deest cognitio ordinis in finem: et ideo oportet quod ab alio cognoscente finem, expedientia eis provideantur.

Et propter hoc non omnino habent libertatem, sed participant aliquid libertatis. Omne autem quod est a Deo, accipit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinetur. Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem etiam in ipsa voluntate respectu ultimi finis; unde naturali appetitu vult homo beatitudinem, et ea quae ad naturam voluntatis spectant. Sic ergo dicendum est, quod naturalis appetitus inest omnibus potentiis animae et partibus corporis respectu proprii boni; sed appetitus animalis, qui est boni determinati, ad quod non sufficit naturae inclinatio, est alicujus determinatae potentiae, vel voluntatis vel concupiscibilis.

Et inde est quod omnes aliae vires animae coguntur a suis objectis praeter voluntatem: quia omnes aliae habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti; voluntas autem habet praeter inclinationem naturalem, aliam, cujus est ipse volens causa. Et similiter dicendum est de amore, qui est terminatio appetitivi motus: quia amor naturalis est in omnibus potentiis et omnibus rebus; amor autem animalis, ut ita dicam, est in aliqua potentia determinata, vel voluntate, secundum quod dicit terminationem appetitus intellectivae partis; vel in concupiscibili, secundum quod dicit determinationem sensitivi appetitus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius accipit amorem communiter ad naturalem, sensitivum quem animale dicit, et intellectivum, quem dicit intelligibilem, quantum ad homines; angelicum et divinum, quantum ad substantias separatas.

Et ponit quinque haec, quia non possunt esse plures gradus appetitus: quia in Deo est voluntarius appetitus tantum, quia ipse determinat omnia et non determinatur ab aliquo: in Angelis autem voluntarius cum naturali, inquantum determinatur a Deo ad aliquid volendum naturaliter; in homine autem voluntarius cum sensibili et naturali; in animalibus sensibilis cum naturali; in aliis naturalis tantum.

RA2

Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod Commentator definit amorem, secundum quod se habet ad omnes communiter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod delectatio causatur ex conjunctione convenientis. Conveniens enim adveniens perficit id cui advenit, et quietat inclinationem in illud; et haec quietatio, secundum quod est percepta, est delectatio; unde Plato dixit, quod delectatio est generatio sensibilis, idest cognita, in naturam, idest connaturalis; unde in his quae cognitionem non habent, non est delectatio aliquo modo. In quodlibet autem conveniens habenti cognitionem est duplex inclinatio: scilicet appetitus naturalis, et appetitus animalis; et utraque inclinatio quietatur per rem praesentem, et utraque etiam quietatio percipitur; unde ex utraque parte delectatio causatur. Delectatio ergo quae est quietatio appetitus naturalis, invenitur in omni potentia cui conjungitur suum objectum; delectatio vero quae est quietatio appetitus animalis, est tantum in concupiscibili, vel voluntate. Prima autem delectatio dicitur tantum delectatio, proprie loquendo, et opposita passio dolor; sed secunda delectatio habet etiam nomen gaudii, et opposita passio dicitur tristitia.

Unde quamvis delectatio et dolor sint aliquo modo in omnibus potentiis animae, tamen gaudium et tristitia sunt tantum in concupiscibili vel voluntate.

RA4

Ad quartum dicendum sicut ad primum: quia ratio procedit de appetitu naturali.

RA5

Ad quintum dicendum, quod amor animalis non pertinet ad irascibilem; quia objectum amoris est bonum sine adjunctione ardui vel difficilis, quod est proprium objectum irascibilis.

1a3 Articulus 3: Utrum amor sit prima et principalior affectio animae.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima et principalis inter omnes alias animae affectiones. Motus enim praecedit terminum.

Sed amor est determinatio appetitivi motus, ut patet ex dictis, art. 1. Ergo amor sequitur desiderium quod motum ipsum appetitus importat.

AG2

Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amoris causa est delectatio; unde et quaedam amicitia super delectabili fundatur.

Ergo delectatio est principalior affectio quam amor.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. 83 quaestion., quod nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. Sed fuga doloris facit odium, sicut appetitus delectationis facit amorem. Ergo odium est vehementior passio quam amor.

AG4

Praeterea, illud quod vincitur ab alio, est minus potens. Sed amor vincitur ab ira: quia ira odium parit, ut dicit Augustinus. Ergo ira est vehementior passio quam amor.

AG5

Praeterea, illud propter quod agunt quaecumque agunt, est efficacissimum. Sed sicut dionysius dicit in Lib. De divin. Nom. Propter pacem agunt quaecumque. Ergo pax inter omnes affectiones est efficacissima, etiam respectu amoris.

SC1

Sed contra est quod dicit Augustinus, quod omnis affectio ex amore est.

SC2

Praeterea, bonum est objectum affectus. Sed illud quod primo respicit ad bonum, est amor.

Ergo amor est principium totius affectionis, et principalior passio.

SC3

Praeterea, amor igni comparatur, et etiam morti, ut patet Cant. 8. Sed his nihil est vehementius.

Ergo nulla passio est vehementior amore.

SC4

Praeterea, chrysostomus dicit: magnum amor, nec est aliquid quod ejus impetum sustinere possit.

CO

Respondeo dicendum, quod inter alias affectiones animae amor est prior. Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto. In omnibus autem hoc invenitur quod motus procedit a primo immobili quieto: quod quidem patet in naturalibus: quia primum movens in quolibet genere est non motum illo genere motus, sicut primum alterans est non alteratum. Similiter patet de intellectualibus: quia motus rationis discurrentis procedit a principiis et quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur.

Cum ergo affectus informetur et terminetur amore, sicut intellectus principiis et quidditatibus, ut prius dictum est, oportet quod omnis motus affectivae procedat ex quietatione et terminatione amoris. Et quia omne quod est primum in aliquo genere, est perfectius, sicut intellectus principiorum in demonstrabilibus; et motus caeli in naturalibus; ideo oportet quod amor inter ceteras affectiones etiam sit vehementior, ut patebit per singula.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia, quae in eis sunt virtute. Similiter etiam affectus ex amore finis, qui est principium, procedit desiderando in ea quae sunt ad finem, quae prout accipit ut finem in se aliquo modo continentia, per amorem in eis quiescit; et ideo desiderium sequitur amorem finis, quamvis praecedat amorem eorum quae sunt ad finem. Est etiam amor vehementior affectio quam desiderium, inquantum dicit terminationem et informationem affectus per appetibile ad quod movetur desiderium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod amor naturaliter praecedit delectationem: delectatio enim contingit ex conjunctione rei convenientis realiter; amor autem facit quod amatum sit amanti conveniens, et quasi connaturale, inquantum unit affectum amantis amato, ut dictum est; et ideo ex amati reali praesentia consurgit delectatio. Sed quia delectabile etiam potest amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione causetur, sicut actus ab objecto vel fine.

Qui enim aliquid propter delectationem amat, delectationem ipsam praecipue amat. Quamvis ergo quaedam delectatio quodam amore sit prior, tamen amor delectatione simpliciter est prior. Similiter etiam vehementior: quia amor est per informationem appetitus ab appetibili; delectatio autem per conjunctionem rei, ex re praesente sibi conveniente.

Non est autem tanta conjunctio rei ad rem, sicut appetitus ad appetibile: quia res adveniens, quae delectationem causat, non conjungitur secundum naturam, quia hoc non fit illud; unde est ibi conjunctio quasi contactus: sed appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam.

Unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concretionis; unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata; delectatio autem est per participationem alicujus ab illo, secundum quod est realiter praesens. Sciendum autem, quod quando amatum est praesens realiter, secundum quod possibile est, tunc est delectatio, sicut ex conjunctione maxime convenientis.

Quando autem est omnino absens secundum rem, tunc maxime affligit; sicut ex divisione continui sequitur dolor, quia amor est continuativa vis, ut dictum est; et inde dicitur, quod amor languere facit. Quando autem est secundum aliquid praesens, et secundum aliquid absens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonum est vehementius in agendo quam malum: quia bonum non habet de necessitate admixtionem boni; et iterum bonum agit in virtute propria, sed malum agit in virtute boni, ut dicit dionysius; unde magis amatur bonum quam odiatur malum illi oppositum. Sed dolor corporalis est magis malum quam delectatio quaedam sit bonum: quia delectatio de qua Augustinus ibi loquitur, contingit ex superadditione perfectionum secundarum, sicut in cibus vel in venereis; sed tristitia vel dolor, propter quae dimittitur delectatio talis, contingit ex subtractione primarum perfectionum, quae pertinent ad esse rei, sicut ex divisione continui.

Unde si acciperetur tristitia opposita delectationi illi, magis appeteretur delectatio quam fugeretur tristitia; sicut qui appeteret delectationem in cibo, ut postea pateretur tristitiam quae est de subtractione cibi, vel alicujus hujusmodi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod amor est prior ira, et vehementior. Ira enim ex tristitia causatur, ut prius dictum est, dist. 26, quaest. 1, art. 3, corp., sicut omnes passiones irascibilis. Et ideo, cum amor sit prior et vehementior passionibus concupiscibilis, erit prior et vehementior passionibus irascibilis.

Quamvis autem ira odium pariat, non tamen amorem destruit; sed amoris destructionem sequitur, quia non posset appetitus moveri in nocumentum alicujus, nisi antea affectus ab amore superatus esset.

RA5

Ad quintum dicendum, quod pax non distinguitur ab amore, sed est aliquid amoris: dicit enim quasi quietationem appetitus; sed amor dicit ulterius transformationem, et quamdam conversionem ipsius in amatum; unde pax est medium inter desiderium et amorem.

¶a4 Articulus 4: Utrum cognitio sit altior amore.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod cognitio sit altior amore. Quia altissimae potentiae est altissimus actus. Sed intellectus est altissima potentia in nobis, ut dicit Philosophus in 10 ethic..

Ergo cognitio est altissima operatio eorum quae in nobis sunt, et ita dignior amore.

AG2

Praeterea, sicut boetius dicit in Lib. 3, natura a perfectis sumpsit originem. Sed cognitio praecedit amorem. Ergo cognitio est altior quam amor.

AG3

Praeterea, illud quod est proprium homini, est nobilior quam illud in quo communicat cum brutis. Sed intelligere est proprium hominis, in amore autem convenit cum brutis. Ergo scientia et intellectus sunt digniora quam amor.

AG4

Praeterea, vita contemplativa est nobilior quam vita activa, et altior. Sed scientia pertinet ad vitam contemplativam: amor autem videtur ad praxim pertinere, quia objectum ejus est bonum.

Ergo scientia est altior quam amor.

AG5

Praeterea, objectum amoris est bonum simpliciter.

Sed verum est melius quam bonum simpliciter, quia verum est summum in genere bonorum; sicut et optimus homo est melior quam homo simpliciter. Ergo scientia et cognitio est altior quam amor.

AG6

Praeterea, quanto aliquid est spiritualius, tanto est altius. Sed cognitio est spiritualior quam amor: quia secundum motum a rebus ad animam est cognitio, secundum autem motum ab anima ad res est amor. Ergo cognitio est nobilior quam amor.

AG7

Praeterea, praemium est praestantius merito.

Sed cognitio est praemium amoris; joan. 14, 21: qui diligit me, diligitur a patre meo; et ego manifestabo ei me ipsum; et Augustinus dicit, quod visio est tota merces. Ergo cognitio praeeminet amori.

AG8

Sed contra est quod dicitur Ephes. 3, 19: supereminet scientiae caritatem Christi.

AG9

Praeterea, 1 Cor. 13, dicitur, quod caritas est major fide. Ergo eadem ratione quilibet amor est major et dignior cognitione sibi respondente.

AG10

Praeterea, Hugo de sancto victore super illud dionysii: mobile et acutum, dicit: dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur: quia intrat dilectio, ubi scientia foris est.

Ergo amor excedit scientiam.

AG11

Praeterea, finis in unaquaque re est potissimum.

Sed objectum amoris est bonum, quod habet rationem finis. Ergo cum operationes distinguantur penes objecta, amor inter omnes operationes animae est potior.

AG12

Praeterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita se habet operatio ad operationem. Sed voluntas est altior omnibus aliis potentiis animae; quia movet omnes alias et non cogitur. Ergo et amor, qui est operatio voluntatis, praeeminet omnibus aliis animae operationibus.

AG13

Praeterea, sicut dicit dionysius, illud quod in pluribus invenitur, simplicius et nobilius est; sicut esse nobilius est quam vivere, quamvis viventia sint nobiliora quam existentia tantum, inquantum etiam viventia nobilius esse participant. Sed amor in pluribus participatur quam cognitio; quia in omnibus aliquo modo est amor, ut dictum est prius, in praec. Art., non autem cognitio. Ergo amor est praestantior cognitione. Ridiculum enim est dicere, quod in lapidibus sit cognitio naturalis, sicut amor vel appetitus naturalis.

CO

Respondeo dicendum, quod in rebus omnibus duplex perfectio invenitur; una qua in se subsistit; alia qua ad res alias ordinatur; et utraque perfectio in rebus materialibus terminata et finita est; quia et formam unam determinatam habet, per quam in una tantum specie est; et etiam per determinatam virtutem ad res quasdam sibi proportionatas inclinationem habet et ordinem, sicut grave ad centrum. Ex utraque autem parte res immateriales infinitatem habent quodammodo, quia sunt quodammodo omnia, sive inquantum essentia rei immaterialis est exemplar et similitudo omnium, sicut in Deo accidit, sive quia habet similitudinem omnium vel actu vel potentia, sicut accidit in Angelis et animabus; et ex hac parte accidit eis cognitio.

Similiter etiam ad omnes res inclinationem et ordinem habent, ex qua parte accidit eis voluntas, secundum quam omnia placent vel displicent vel actu vel potentia. Et secundum quod aliquam immaterialitatem participant, secundum hoc cognitionis et voluntatis participativa sunt. Unde et animalia cognoscunt, inquantum species sensibilibus immaterialiter in organis sensuum recipiuntur, et secundum intentiones spiritualiter ex rebus perceptas per appetitum sensibilem ad diversa inclinantur.

Patet ergo quod cognitio pertinet ad perfectionem cognoscentis, qua in seipso perfectum est: voluntas autem pertinet ad perfectionem rei secundum ordinem ad alias res; et ideo objectum cognoscitivae virtutis est verum, quod est in anima, ut dicit Philosophus, 6 metaph.: objectum autem appetitivae bonum, quod est in rebus, ut dicitur ibidem. Potest ergo comparari potentia cognoscitiva ad appetitivam tripliciter. Primo secundum ordinem; et sic cognitiva potentia naturaliter prior est, quia prius est perfectio rei in seipsa quam secundum ordinem ad aliam. Secundo quantum ad capacitatem; et secundum hoc sunt aequales: quia sicut cognoscitiva est respectu omnium, ita et appetitiva; unde etiam mutuo se includunt, quia intellectus voluntatem cognoscit, et voluntas ea quae ad intellectum pertinent, appetit et amat. Tertio possunt comparari secundum eminentiam vel dignitatem; et sic se habent ut excedentia et excessa: quia si consideretur intellectus et voluntas, et quae ad ipsa pertinent, ut quaedam proprietates et accidentia ejus in quo sunt, sic intellectus est praestantior, et quae ad ipsum pertinent. Si autem considerentur ut potentiae, idest secundum ordinem ad actus et objecta; sic voluntas, et quae ad ipsam pertinent, excedit. Si autem quaeratur quid horum simpliciter dignius sit, dicendum quod res quaedam sunt anima superiores, et quaedam inferiores; unde cum per voluntatem et amorem homo in ipsas res volitas et amatas quodammodo trahatur, per cognitionem autem e converso res cognitae in cognoscente efficiantur per suas similitudines; respectu earum rerum quae sunt supra animam, nobilior et altior est amor quam cognitio; illarum vero quae sunt infra animam, cognitio est potior; unde etiam malarum rerum quarum est malus amor, est bona cognitio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentiis secundum quod sunt proprietates quaedam ejus in quo sunt. Vel dicendum, quod Philosophus sub intellectu comprehendit voluntatem intellectui respondentem, sicut et sub ratione quandoque comprehenditur; et ideo non est ibi comparatio intellectus ad voluntatem, sed intellectus ad vires inferiores.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis primum principium in quolibet genere sit perfectissimum, non tamen oportet quod omne quod est prius, sit perfectius, cum aliquid sit prius in via generationis quod est imperfectius, sicut puer viro, et addiscens sciente: et ita etiam cognitio quodammodo amorem praecedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de intellectu et voluntate secundum respectum ad id in quo sunt. Vel dicendum, quod intellectu aliquo modo alia animalia participant per quamdam obscuram resonantiam, inquantum sentiunt; sicut et voluntate participant, inquantum habent appetitum sensualem, unde et in brutis voluntarium invenitur, ut dicit Philosophus 3 ethic., non quod simpliciter voluntatem habeant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod a vita contemplativa non excluditur voluntas et amor, sicut nec intellectus a vita activa; et ideo non potest harum gradus distingui secundum gradus duarum vitarum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod particulare non habet naturam et rationem sui universalis nisi secundum quod natura universalis invenitur in ipso; unde impossibile est quod ratio universalis magis sit in particulari quam in ipso universali, quamvis ratio alicujus alterius possit inveniri magis in particulari quam in universali: sicut homo non potest esse magis animal quam animal commune; potest tamen esse magis bonum, vel aliquid hujusmodi; et ideo neque verum neque aliquod bonum particulariter acceptum potest dici praestantius quam ipsum bonum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illas res quae sunt infra animam; quae sunt minus spirituales quam anima.

RA7

Ad septimum dicendum, quod visio illa, non erit sine amore in praemio, sicut nec amor fuit sine cognitione in merito: ideo tamen praemium magis attribuitur cognitioni, meritum vero amori, quia praemium est secundum receptionem, qua aliquis in seipso perficitur; meritum vero secundum operationem, qua aliquis in remunerationem se extendit, et ei se conjungit.

RA8

Et quia oportet etiam ad alia respondere, ideo dicendum ad octavum et nonum, quod illae rationes procedunt de cognitione Dei quae est supra animam; unde amor ejus cognitionem de ipso excedit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod amor magis intrat ad rem quam cognitio: quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente: amor autem de re, inquantum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via, qua perficitur anima in ordine ad res alias, dictum est, quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ratio finis proprie respicit motum et operationem, et ordinem rei ad rem, et non esse rei absolute; unde in mathematicis, in quibus non est operatio et motus, non invenitur finis, ut dicitur in 3 metaph.; et ideo etiam haec ratio procedit secundum illum modum quo voluntas dicitur intellectui praeeminere.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod movere alias vires et non cogi ab objecto, pertinet ad voluntatem secundum quod ipsa est primum determinans alias potentias humanas in ordine ad res alias circa quas operantur, et ipsa non determinatur ab alio: unde quantum ad hoc ad quod a Deo determinatur naturali inclinatione, quodammodo libertatem non habet, sed quasi cogitur naturali inclinatione, sicut respectu beatitudinis, quam nullus non potest non velle. Ex hac autem parte qua homo ab alio ordinatur, dictum est, quod amor cognitionem excedit.

RA13

Ad tertium decimum dicendum, quod amor, proprie loquendo, non est nisi in illis in quibus est cognitio; sed amoris nomen transumitur ad ea ad quae cognitionis nomen extendi non potest: quia amor dicitur secundum quod amans ad rem aliam ordinatur; aliquid autem ad alterum ordinari potest etiam ab exteriori ordinante; et ideo illa quae ad aliquid ordinantur ab habentibus cognitionem (quorum proprie est amor, inquantum ex seipsis ad amata ordinantur) nomen amoris vel appetitus recipere possunt. Cognitio autem dicitur secundum quod res cognita fit in cognoscente per modum cognoscentis, scilicet secundum esse spirituale et immateriale. Dispositio autem talis non inest alicui nisi ex proprietate suae naturae; unde nomen cognitionis ad animalia quae talem naturam non habent, extendi non potest, ut dicantur insensibilia naturaliter cognoscere, sicut naturaliter amant vel appetunt.

|+d27.q2 Distinctio 27, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de caritate; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 quid sit caritas; 2 utrum sit virtus; 3 in quo sit sicut in subjecto; 4 de comparatione ejus ad alias virtutes.

[a1 Articulus 1: Utrum caritas sit idem quod concupiscentia, vel quid sit caritas.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas sit idem quod concupiscentia. Augustinus enim dicit, quod caritas est virtus qua Deum videre perfruique eo desideramus. Hoc autem concupiscentiae est. Ergo caritas est concupiscentia.

AG2

Item, videtur quod sit idem quod amor.

Quia, sicut dicit dionysius, dilectio est idem quod amor. Sed in littera dicitur, quod amor est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. Ergo caritas est idem quod amor.

AG3

Item, videtur quod sit idem quod benevolentia.

Benevolentia enim est qua alicui aliquod bonum optamus. Sed hoc facit caritas, quia optat sibi et aliis vitam aeternam, secundum quod dicitur habens caritatem diligere proximum sicut seipsum.

Ergo caritas est idem quod benevolentia.

AG4

Praeterea, videtur quod sit idem quod concordia.

Quia caritas unitatem ecclesiae facit, quae in hoc consistit ut idem dicamus omnes, et non sint in nobis schismata, ut dicitur 1 corinth., 1.

Hoc autem ad concordiam pertinet. Ergo caritas est idem quod concordia.

AG5

Praeterea, videtur quod sit idem quod beneficentia.

Quia modus caritatis est ut diligamus non lingua tantum, sed opere et veritate; 1 joan. 3. Sed diligere per effectum, ad beneficentiam pertinet.

Ergo caritas videtur esse idem quod beneficentia.

AG6

Praeterea, videtur quod sit idem quod pax.

Caritas enim est vinculum faciens spirituum unitatem.

Hoc autem paci attribuitur; Ephes. 4, 3: solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis.

Ergo caritas est idem quod pax.

AG7

Praeterea, videtur quod sit idem quod amicitia.

Quia, ut dicit Philosophus in 9 ethic., amicitia superabundantiae amoris similatur.

Sed caritas habet superabundantissimum amorem; unde et caritas dicitur, eo quod sub inaestimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum. Ergo caritas est idem quod amicitia.

AG8

Sed contra, amicitia, ut dicit Philosophus, est redamantium. Sed caritas est etiam ad inimicos. Ergo non est idem quod amicitia.

AG9

Praeterea, amicitia est non latens. Sed caritas maxime latet. Ergo non est amicitia.

AG10

Praeterea, amicitia est eorum qui convivunt ad invicem, et communicant in eisdem operibus.

Sed caritas est ad Deum et ad Angelos, quorum conversatio non est cum hominibus. Ergo caritas non est amicitia.

AG11

Praeterea, amicitia quaerit maxime colloqui, et videre amicum, ut dicit Philosophus.

Sed hoc non quaerit caritas, ut dicit Hieronymus in prologo bibliae. Ergo non est idem quod amicitia.

AG12

Praeterea, amicitia non est nisi ad paucos, et virtuosos. Sed caritas est ad omnes, etiam malos.

Ergo caritas non est idem quod amicitia.

CO

Respondeo dicendum, quod amor est quaedam quietatio, ut supra dictum est, quaest.

Praec., art. 1; unde sicut appetitus invenitur in parte sensitiva et intellectiva, ita et amor. Ea autem quae ad sensitivum appetitum pertinent, ad intellectivum transferuntur, sicut nomina passionum.

Quod autem appetitus intellectivi est proprium, sensitivo appetitui non convenit, ut nomen voluntatis. Et ideo amor in utroque appetitu invenitur. Et secundum quod invenitur in appetitu sensitivo, proprie dicitur amor, eo quod passionem importat; secundum autem quod invenitur in intellectiva parte, dicitur dilectio, quae electionem

includit, quae ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen amoris etiam ad superiorem partem transfertur; nomen autem dilectionis ad inferiorem nunquam.

Omnia autem alia nomina quae ad amorem pertinere videntur, vel includuntur ab istis, vel includunt ea, quasi addentia aliquid supra dilectionem et amorem. Quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est; et ideo amor includit concupiscentiam amati, qua desideratur ejus praesentia. Secundo homo alia in seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt; et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis amato bona desiderat. Tertio homo ea quae sibi appetit, operando sibi acquirit; et secundum quod hoc ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur. Quarto homo ea quae sibi bona videntur, implere consentit: et secundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur: non quidem in speculativis: quia concordia in his, secundum Philosophum, 9 ethic., ad amicitiam non pertinet, et discordia in eisdem esse potest sine amicitiae praejudicio, eo quod in his concordare vel discordare, voluntati non subjacet, cum intellectus ratione cogatur. Amor tamen super quatuor praedicta aliquid addit, scilicet quietationem appetitus in re amata, sine qua quodlibet praedictorum quatuor esse potest.

Sunt etiam quaedam quae super dilectionem vel amorem aliquid addunt. Amatio enim addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. Amicitia vero addit duo: quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant; aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione.

Unde dicit Philosophus, quod amicitia similatur habitui, amatio autem passioni. Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens; unde in genere hujusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, et Deus hominem; et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum, ut 1 joan., 1, 7: si in luce ambulamus, sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad invicem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit, et aliquid super eam addit, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caritas addit aliquid supra dilectionem et amorem.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium de benevolentia, et ad quartum de concordia, et ad quintum de beneficentia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod pax ad concordiam reducitur: nisi quod magis pax dicitur quantum ad remotionem discordiae, concordia autem quantum ad ipsam unionem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod caritas est amicitia, sed aliquid addit supra ipsam, scilicet determinationem amici: quia est amicitia ad Deum, quae omnibus pretiosior est et carior.

RA8

Ad octavum dicendum, quod amicus non tantum diligit amicum ad quem amicitiam habet, sed omnia quae ad ipsum pertinent, quamvis ab illis non ametur, sicut filios ejus, fratres et hujusmodi.

Similiter et caritas diligere facit principaliter Deum, qui amantes se amat, et in amando praevenit et homines, in quantum illius sunt. Unde quod dicitur, quod amicitia est redamantium, intelligitur quantum ad eos inter quos principaliter est amicitia.

RA9

Ad nonum dicendum, quod in quantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt supra homines, et eorum conversatio in caelis est; et sic cum Deo et Angelis ejus conveniunt, in quantum ad similia se extendunt, secundum quod Dominus docet: estote perfecti, sicut pater vester perfectus est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod amicitia dicitur esse non latens, non quod per certitudinem amor amici cognoscatur, sed quia per signa probabilia amor mutuus hinc inde colligitur; et talis manifestatio potest esse de caritate in quantum per aliqua signa potest aliquis probabiliter aestimare se habere caritatem.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod amicitia vera desiderat videre amicum, et colloquiis mutuis gaudere facit, ad quem principaliter est amicitia; non autem ita quod delectatio quae est ex mutua visione et perfruitione, finis amicitiae ponatur, sicut est in amicitia delectabilis; et hoc intendit remove Hieronymus, scilicet quod non est amicitia caritatis principaliter ad homines, sed est Christi glutino copulata, et quod delectatio principaliter de amicis non est quaerenda.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad illum ad quem attenditur principaliter amicitia, et non de illis qui diliguntur in quantum ad amicum principaliter pertinent, quia sic multorum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum caritas sit virtus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim, ut dictum est, est quaedam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, sed habet virtutem pro fundamento; quia est propter bonum honestum, quod est virtus. Ergo caritas non est virtus.

AG2

Praeterea, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed finis praecepti est caritas, 1 timoth. 1. Ergo caritas est finis virtutum. Sed finis virtutum non est virtus, sed felicitas. Ergo caritas non est virtus.

AG3

Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in Lib. 1 de cael. Et mun..

Sed delectatio est magis ultimum quam amor: quia ipsa est ex ipsa conjunctione rei amatae, quam amor quaerit. Ergo delectatio magis debet esse virtus quam amor. Cum ergo delectatio non ponatur virtus, neque caritas virtus dici debet.

AG4

Praeterea, ad illud ad quod natura sufficit, non oportet quod elevetur per virtutem. Sed diligere Deum super omnia, quod est actus caritatis, potest homo per naturalia, in quantum naturali ratione potest cognoscere ipsum esse summum bonum.

Ergo non oportet superaddi aliquam virtutem caritati.

AG5

Praeterea, ad hoc quod tendamus in finem, sufficit ipsum cognoscere et desiderare. Sed caritas plus facit; quia facit ipsum amare, et amicitiam ad ipsum habere. Ergo non fuit necessarium quod caritas esset virtus theologica, sed subiecisset desiderium.

AG6

Praeterea, virtus est circa difficile, ut dicitur 2 ethic.. Sed amare non est difficile, immo amor omnia difficilia levigat. Ergo caritas non est virtus.

SC1

Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum.

Sed caritas est quae implet omnia praecepta legis: quia plenitudo legis est dilectio: Rom. 13, 10. Ergo caritas est virtus.

SC2

Praeterea, esse spirituale est a virtute. Sed non est sine caritate; unde apostolus dicit 1 corinth. 13, 2: si habuero omnem fidem... Caritatem autem non habeam, nihil sum. Ergo caritas est maxima virtutum.

SC3

Praeterea, nihil expellit peccatum nisi virtus.

Hoc autem maxime facit caritas, quae operit universa delicta, ut dicitur Prov. 10; ergo caritas est virtus.

CO

Respondeo dicendum, quod finis humanae vitae est felicitas: unde secundum diversas vitas etiam distinguuntur diversae felicitates. Qui enim sunt extra vitam civilem, ad felicitatem civilem non possunt pervenire, quae attingit summum illius vitae. Similiter ad hoc quod ad felicitatem contemplativam quis perveniat, oportet quod illius vitae particeps fiat; unde felicitas ad quam homo per naturalia sua potest devenire, est secundum vitam humanam; et de hac Philosophi locuti sunt; unde 1 ethic. Dicitur: beatos autem ut homines. Sed quia nobis promittitur quaedam felicitas in qua erimus Angelis aequales, ut patet Matth. 22, quae non solum vires hominis, sed etiam Angelorum, excedit, qui per gratiam ad hanc perducuntur sicut nos; soli autem Deo est naturalis; ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat quod divinae vitae particeps fiat. Illud autem quod ad alterum convivere facit, maxime amicitia est; quia, ut dicit Philosophus 9 ethic., unusquisque cum suo amico conversatur in illis quae maxime diligit, et quae suam vitam reputat, quasi amico convivere volens; unde quidam simul venantur, quidam simul potant, quidam philosophantur, et sic de aliis.

Et ideo oportuit haberi quamdam amicitiam ad Deum, qua sibi conviveremus; et haec est caritas, ut dictum est. Haec autem communicatio divinae vitae facultatem naturae excedit, sicut et felicitas ad quam ordinatur; et ideo oportet quod per aliquod bonum superadditum naturae in hoc perficiatur; et haec est ratio virtutis. Unde oportet dicere caritatem virtutem theologiam, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis: Rom. 5.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod amicitia de qua Philosophus tractat, causatur vel ex inclinatione naturae quantum ad amicitiam delectabilis et utilis; vel ex inclinatione habitus virtuosi praesupposita inclinatione naturae quantum ad amicitiam honesti, in quantum omne quod facit similitudinem cum aliquo, inclinatur ad amorem illius; et ideo non ponitur aliqua virtus, sed quiddam consequens ad virtutes. Sed amicitia quam habemus ad Deum, non

potest habere aliquod hujusmodi fundamentum, cum naturae metas excedat; et ideo oportet quod per speciale donum in dictam amicitiam elevemur; et hoc donum dicimus virtutem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caritas non dicitur esse finis praecepti, quasi ultimus finis virtutum, sed sicut id quo omnes aliae virtutes in finem ultimum ordinantur. Et excludit ibi apostolus tria a caritate, quae verae amicitiae repugnant: quorum primum est fictio, sicut est in simulantibus amicitiam, cum non sint amici: quod removet per hoc quod dicit: fides non ficta; fidem pro fidelitate accipiens. Secundum est malum fundamentum, sicut eorum qui communicant in peccato, et ex hoc fiunt amici; et ad hoc removendum dicit: conscientia bona. Tertium obliquata intentio, sicut cum quis diligit amicum propter lucrum; et hoc excludit per hoc quod dicit: de corde puro.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus virtutum cum sint laudabiles, oportet quod habeant principium in nobis. Delectatio autem cum sit ex conjunctione rei convenientis, in quamdam receptionem sonat, et ita in passionem, cujus principium est ab agente; et ideo magis se tenet ex parte praemii: sed dilectio dicit extensionem appetitus in rem amatam, et hoc operationem importat: et ita caritas ponitur virtus: sed fruitio, quae delectationem importat, ponitur dos.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas, ut ex praedictis, art. Praeced., patet, amicitiam et amorem et desiderium includit. Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, inquantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales.

Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, inquantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia. Sed quia natura non potest pervenire ad operationes ejus, quae sunt vita sua, et beatitudo, scilicet visio divinae essentiae; ideo etiam ad amicitiam non pertingit, quae facit amicos convivere, et in omnibus communicare; et ideo oportet superaddi caritatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus, et ipsum amemus, et desideremus assimilari ei per participationem spiritualium donorum, ut participabilem per gloriam ab amicis suis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non sufficit desiderium, sed oportet esse communicationem in vita, ut dictum est, art. 1.

RA6

Ad sextum dicendum, quod difficultas quae est in operibus virtutum, non semper est laboris, vel alicujus contristantis; sed proprie ea quorum est virtus dicuntur habere difficultatem, inquantum supra vires elevantur eorum qui virtutem non habent.

ja3 Articulus 3: Utrum subjectum caritatis sit ratio.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod subjectum caritatis sit ratio. Omnis enim virtutis, ut in 1 ethic. Dicitur, subjectum est rationale per participationem, vel rationale per essentiam.

Sed caritas est virtus, ut dictum est. Cum ergo subjectum ejus non sit rationale per participationem, quia sic esset virtus moralis, videtur quod subjectum ejus sit rationale per essentiam.

AG2

Praeterea, ea quae mutuo se expellunt, oportet esse in eodem. Sed caritas et peccatum mortale mutuo se expellunt. Cum ergo omne peccatum mortale, sit vel in ratione superiori vel inferiori, ut in 2 Lib., dist. 30, dictum est; videtur quod etiam caritas sit in ratione.

AG3

Praeterea, sicut caritas est principalis in gratuitis virtutibus, ita prudentia in moralibus. Sed prudentiae subjectum est ratio. Ergo et caritatis.

AG4

Praeterea, cum caritas sit virtus theologica, non potest esse in parte sensitiva, cujus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod sit in parte intellectiva. Sed non est in libero arbitrio: quia objectum ejus est contingens operabile a nobis; caritas autem est ultimi finis, supra quem non cadit contingentia, neque nostra operatio, neque electio. Similiter non potest esse in voluntate: quia voluntas non habet determinatum actum, sed imperat omnes actus animae; unde si caritas esset in voluntate, eadem ratione quaelibet alia virtus.

Ergo restat quod sit in ratione.

AG5

Praeterea, Philosophi de virtutibus tractantes nullam virtutem in voluntate posuerunt, ponentes intellectuales in rationali per essentiam, morales vero in rationali per participationem, cujusmodi est irascibilis et concupiscibilis, ut patet ex 1 ethic..

Cum ergo caritas sit virtus, videtur quod non sit in voluntate.

SC1

Sed contra, objectum rationis est verum; caritatis autem non, sed magis bonum. Ergo caritas est in voluntate, non in ratione.

SC2

Praeterea, amor ad appetitum pertinet. Sed ratio pertinet ad cognitionem. Ergo caritas non est in ratione.

CO

Respondeo dicendum, quod ad sciendum in qua potentia est aliqua virtus, oportet considerare cui potentiae actus ejus competat. Actus autem principalis caritatis est diligere Deum: qui quidem rationis est quasi dirigentis, sed appetitus quasi exequentis. Unde oportet quod ad appetitum reducat.

Non potest autem hunc actum exequi appetitus sensitivus, quia ejus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod ad appetitum intellectivae partis pertineat, non in quantum est electivus eorum quae sunt ad finem, sed in quantum se habet ad ipsum ultimum finem; et hoc est voluntatis; unde proprium subjectum caritatis est voluntas.

Quidam autem dicunt, caritatem in concupiscibili esse; quod esse non potest: quia concupiscibilis pars appetitus sensitivae est partis. Et si dicatur concupiscibilis humana, hoc non habet nisi per participationem rationis; nisi forte ipsam voluntatem aequivoce irascibilem et concupiscibilem vocare vellent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pars rationalis per essentiam non dicitur solum ipsa ratio, sed etiam appetitus rationi annexus, scilicet voluntas; unde Philosophus dicit in 3 de anima, quod voluntas in ratione est. Et ideo caritas non est virtus moralis, quia non est circa passiones, quae sunt in appetitu sensitivo, qui est rationalis per participationem: neque est virtus intellectualis; non enim est in ratione per essentiam quantum ad vires apprehensivas; sed est virtus theologica.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale non semper dicitur esse in ratione sicut in subjecto, cum quandoque sit in irascibili, quandoque in concupiscibili; sed est semper in ratione sicut in dirigente, et in voluntate, seu libero arbitrio, sicut imperante et dirigente actum ejus: et sic etiam caritas habet rationem quasi dirigentem in suo actu, vel magis intellectum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod prudentia principalis est in virtutibus moralibus, in quantum est directiva omnium; et ideo ad rationem pertinet: sed caritas est principalis per modum imperantis et conjungentis fini et informantis; quod pertinet ad voluntatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nec appetitus sensitivus, nec liberum arbitrium, proprie loquendo, est subjectum caritatis; sed voluntas, quae quamvis habeat se quodammodo ut causa ad omnes actus humanos, non tamen eodem modo se habet ad omnes. Quosdam enim actus ipsa elicit, in quantum est quaedam specialis potentia, sicut velle; quosdam vero imperat, ut est universalis motor virium animae. Unde virtutes perficientes ad actus quod voluntas tantum imperat, non sunt in voluntate sicut in subjecto, sed in illis potentiis quae illos actus eliciunt; sed virtutes perficientes ad actus quos voluntas elicit, sunt in voluntate quasi in subjecto: et sic non est eadem ratio de omnibus. Diligere autem est actus a voluntate elicitus, cum importet quietationem voluntatis, et transformationem quamdam in rem amatam; et ideo caritas, quae ad hunc actum perficit, est in voluntate sicut in subjecto.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virtutes, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 1, art. 1, sunt nobis necessariae ad hoc quod potentiae naturales determinantur ad bonum; unde in illis in quibus potentiae naturales sunt ex sui natura ad bonum determinatae, non requiruntur aliae virtutes.

Voluntas autem habet bonum, quod est finis, pro objecto; unde quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum; quod est finis humanae naturae proportionatus: et ideo in voluntate respectu finis ultimi, Philosophi nullam virtutem posuerunt.

Tamen oportet ponere aliquam virtutem acquisitam in voluntate secundum quod est eorum quae sunt ad finem, scilicet justitiam, ut infra dicitur, dist. 33, quaest. 2, art. 4, quaestiu. 2, quae est circa bona quae in usum vitae veniunt, et tamen inter morales computatur: quia voluntas quamvis secundum suam essentiam sit in rationali per essentiam, tamen quantum ad similitudinem actus convenit cum irascibili et concupiscibili, quae dicuntur rationales per participationem: et ipsa etiam voluntas aliquantulum rationem participat, in quantum a ratione apprehensiva dirigitur. At secundum doctrinam fidei ponitur finis ultimus naturalem inclinationem excedens; et ideo secundum theologos oportet ponere virtutem aliquam in voluntate ad elevandum in praedictum finem: et hanc dicimus caritatem.

[a4 Articululus 4: Utrum caritas sit una virtus vel plures.

Articululus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed caritas habet duo objecta maxime distantia, scilicet Deum et proximum. Ergo non est una virtus.

AG2

Praeterea, virtutes theologicae a moralibus distinguuntur: quia virtutes morales dirigunt in his quae sunt ad finem, theologicae autem sunt de ipso fine. Sed caritas est et de fine, inquantum per eam diligitur Deus; et de his quae sunt ad finem, inquantum per eam diligitur proximus. Ergo caritas continet duas virtutes, quarum una est moralis et alia theologica.

AG3

Praeterea, virtutes ad actus aliquos ordinantur: quia virtus est optimorum operativa, ut dicitur in 2 eth., et modum aliquem in suis actibus ponunt: quia virtus est in hoc quod non solum bona, sed bene fiant; et iterum actus virtutum per praecepta legis imperantur. Sed caritas habet duos actus et duos modos et duo praecepta.

Ergo non est una virtus.

SC1

Sed contra, motor in quolibet genere est unus tantum. Sed caritas movet omnes alias virtutes ad suum finem per actus proprios. Ergo caritas est una virtus.

SC2

Praeterea, objectum caritatis est Deus, cum sit virtus theologica. Sed Deus est summe unus. Ergo caritas est una tantum virtus.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtus specificatur ex objecto suo secundum illam rationem qua principaliter in ipsum tendit; unde cum caritas diligat Deum principaliter, et omnia alia non diligat nisi inquantum sunt Dei, constat quod ex unitate divinae bonitatis, quam caritas primo respicit, unitatem recipit, et est una virtus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non est objectum principale ipsius caritatis, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtutes etiam theologicae dirigunt in his quae sunt ad finem, non quidem secundum proprias rationes rerum quae sunt ad finem, sed secundum rationem finis; sicut fides facit etiam quaedam credere de creaturis propter veritatem primam, a qua accipit: similiter et caritas facit diligere homines inquantum sunt participabiles divinae bonitatis, quae est finis ultimus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod materialis diversitas objectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum; sed secundum speciem actus non diversificantur nisi ex diversitate formali objecti.

Formalis autem objecti diversitas est secundum illam rationem quam principaliter attendit vel habitus vel potentia; et ideo diligere Deum et proximum sunt quidem diversi actus, sed ad eundem habitum pertinent; sicut etiam videre album et nigrum, et propinquum et distans, sunt diversae visiones secundum numerum, et diversos modos habent, et tamen ad unam visivam potentiam pertinent: et sic etiam de actibus caritatis dantur diversa praecepta secundum diversos modos quos habent.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit distincta ab aliis virtutibus. Quidquid enim cadit in distinctione virtutis, non distinguitur a virtutibus. Sed caritas est huiusmodi; unde Hieronymus dicit: ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas qua diligitur Deus et proximus: et Augustinus dicit, quod virtus est ordo amoris. Ergo caritas non distinguitur ab aliis virtutibus.

AG2

Praeterea, virtutes distinguuntur per actus.

Sed actus omnium aliarum virtutum caritati attribuuntur, ut patet 1 Cor. 13. Ergo caritas non est virtus distincta ab aliis virtutibus.

AG3

Praeterea, quaelibet virtus specialis habet speciale objectum. Sed caritas non habet speciale objectum, sed omnibus commune, scilicet bonum.

Ergo caritas non est specialis virtus.

AG4

Praeterea, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed praeceptum quod ad caritatem pertinet, non distinguitur ab aliis praeceptis; sed omnia alia praecepta complectitur. Ergo et caritas non distinguitur ab aliis virtutibus.

SC1

Sed contra, omne quod dividitur contra alia, est distinctum ab illis. Sed caritas distinguitur contra alias virtutes theologicas, ut patet 1 corinth. 13, et per Gregorium, qui dicit, quod caritas signatur per unam de filiabus job.

Ergo est virtus specialis.

SC2

Praeterea, Philosophus probat justitiam esse specialem virtutem per hoc quod habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum.

Sed caritas habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum, scilicet odium. Ergo caritas est virtus specialis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, ut dictum est, habitus specificantur ex objectis suis secundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus vel potentiae, ad actum animae, in qua sunt habitus vel potentiae. Quia autem per operationem animae dividuntur quandoque quae secundum rem conjuncta, et summe unum sunt; ideo contingit quod ubi res est eadem, sunt diversae rationes objecti, sicut eadem res objectum est liberalitatis, ut est donabilis, et justitiae, ut habet debiti rationem.

Et similiter ubi res est communis, est ratio objecti particularis et propria: sicut philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune: quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et a motu: et similiter est in proposito. Objectum enim caritatis proprium et principale est bonitas divina. In omnibus autem aliis virtutibus est aliquod bonum divinum; sed tamen hoc quod est commune secundum rem, habet specialem rationem: et ideo caritas est specialis virtus ab omnibus aliis distincta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut est in scientiis, quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet prima philosophia, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, in quantum objectum suum est commune secundum rem objectis omnium aliarum scientiarum; ita etiam est in virtutibus, ubi illud quod ad aliquam virtutem pertinet, potest poni in definitione virtutis communis; sicut patet de prudentia, quae perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus: et ideo ratio recta, quae ad prudentiam pertinet, ponitur in definitione virtutis, ut patet 2 ethic.: virtus est habitus electivus in mediocritate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit. Nec ex hoc habetur quod prudentia non sit specialis virtus, sed quod est generalis regula omnium virtutum; et ita etiam caritas, quae perficit omnes alias virtutes, ponitur in definitione virtutis; nec ex hoc habetur quod sit generalis virtus, sed generalis perfectio virtutum. Tamen hoc quod dicit Augustinus, quod est virtus ordo amoris, potest dupliciter accipi: vel pro ipso amore caritatis, et tunc praedicta responsio tenet; vel pro amore in communi, et sic amor sumitur pro amore naturali, qui inest cuilibet potentiae respectu sui objecti, quem virtus determinat: quia est ordinatio affectionum animae. Quidam autem non attendentes differentiam naturalis amoris vel appetitus, ad amorem et appetitum animale, intantum erraverunt, quod posuerunt concupiscibilem non esse specialem vim, sed diffusam in omnibus aliis viribus; et similiter caritatem indistinctam ab aliis virtutibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non attribuuntur caritati quasi ipsa eos eliciat, sed quia ipsa eos imperat. Habet autem specialem actum quem elicit, diligere Deum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non quodlibet bonum est objectum caritatis, sed bonum divinum; et hoc etiam quamvis sit in omnibus bonis aequaliter, tamen habet specialem rationem, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praeceptum ad caritatem pertinens, non comprehendit omnia alia praecepta sicut universale ad illa, sed per quamdam reductionem, quia omnia praecepta ad illud ordinantur, sicut etiam actus omnium aliarum virtutum ad actum caritatis, in quantum omnes imperat.

Unde ex hoc non ostenditur quod caritas sit generalis virtus, sed quod est generalis motor omnium virtutum.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod caritas non sit forma aliarum virtutum. Omnis enim forma vel est exemplaris vel intrinseca. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum, quia tunc in eadem speciem traherentur aliae virtutes: nec iterum est forma intrinseca: quia daret esse et speciem aliis virtutibus; et sic omnes virtutes essent eadem specie, et essent in eodem subjecto ubi est caritas, nec ab ipsa distinguerentur. Ergo caritas nullo modo est forma virtutum.

AG2

Praeterea, caritas differt a gratia. Sed gratia dicitur esse forma omnium virtutum, quia facit actum meritorium. Ergo caritas non est forma.

AG3

Praeterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum. Sed ratio imponit modum omnibus aliis viribus. Ergo et habitus existens in ratione omnibus aliis habitibus; et ita fides est magis forma virtutum quam caritas; vel etiam prudentia, quae etiam ponitur a philosophis quasi forma omnium aliarum virtutum.

AG4

Praeterea, forma efficiens et finis non incidunt in idem numero, ut dicitur in 2 phys..

Sed caritas est finis praecepti, et ita virtutum: est etiam motor, in quantum imperat actus earum. Ergo ipsa non est forma.

AG5

Praeterea, habitus indicantur per actus. Sed unaquaeque virtus ponit suum modum vel formam in actu suo, secundum quem justus juste facit, et fortis fortiter. Ergo virtutes non formantur per caritatem, sed per seipsas formatae sunt.

SC1

Sed contra, Ambrosius dicit, quod caritas omnes alias virtutes informat et est mater earum.

SC2

Praeterea, illud quod est principale, etiam in corporalibus, est formale respectu aliorum; sicut ignis est quodammodo forma aeris, aer aquae, et aqua terrae, ut dicitur 4 physic.. Sed caritas est principalis inter alias virtutes. Ergo ipsa est forma aliarum virtutum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod caritas ad omnes alias virtutes comparatur et ut motor et ut finis et ut forma. Quod autem motor sit omnium aliarum virtutum, ex hoc patet, quia ipsum bonum, quod est objectum caritatis sub ratione finis, est finis virtutum. In omnibus autem potentiis vel artibus ordinatis ita accidit, quod ars vel potentia quae est circa finem, ordinat aliarum actus ad finem proprium; sicut militaris, quae est propter victoriam, ad quam omne officium bellicum ordinatur, ordinat equestrem et navalem et omnia hujusmodi in suum finem; et ideo dicitur caritas mater aliarum virtutum, in quantum earum actus producit ex conceptione finis, in quantum ipse finis habet se per modum seminis, cum sit principium in operabilibus, ut dicit Philosophus: et secundum hoc dicitur imperare actus inferiorum virtutum, secundum quod facit eas operari propter finem suum; et secundum hoc movet alias artes inferiores ad finem suum; unde caritas etiam omnes alias virtutes ad suum finem movet, et secundum hoc dicitur actus earum imperare. Hoc enim interest inter elicere actum et imperare, quod habitus vel potentia elicit illum actum quem producit circa objectum nullo mediante: sed imperat actum qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori circa objectum illius potentiae. Sic ergo caritas est motor aliarum virtutum: similiter etiam finis: quia hoc commune est in omnibus virtutibus, quod actus ipsarum sunt proximi fines earum cum actus sit perfectio prima; et minus completum ordinatur ad magis completum sicut ad finem. Finis autem inferioris potentiae vel habitus ordinatur ad finem superioris, sicut finis militaris ad finem civilis; unde actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad actum caritatis sicut ad finem; et propter hoc dicitur caritas praecepti finis. Similiter etiam patet quod est forma perficiens unamquamque virtutem in ratione virtutis.

Inferior enim potentia non habet perfectionem virtutis nisi secundum quod participat perfectionem potentiae superioris; sicut habitus qui est in irascibili, non habet rationem virtutis, ut dicitur in 4 ethic., nisi in quantum intellectum et discretionem recipit a ratione, quam perficit prudentia; et secundum hoc prudentia ponit modum et formam in omnibus aliis virtutibus moralibus.

Omnes autem aliae virtutes quae sunt meritoriae vitae aeternae, secundum quod nunc loquimur de virtutibus, sunt in potentiis voluntati subjectis: quia nullus actus alicujus potentiae potest esse meritorius nisi in quantum habet aliquid de voluntario: quod contingit ex hoc quod voluntas imperat et movet actus aliarum potentialium.

Unde non potest esse quod aliquis habitus existens in aliqua potentia animae habeat rationem virtutis loquendo de virtutibus meritoriis, de quibus hic loquimur, nisi secundum hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis quam caritas perficit; et ideo caritas est forma virtutum aliarum omnium, sicut prudentia Moralium. Et hic est unus modus quo caritas est forma aliarum virtutum.

Alii autem duo modi possunt accipi ex hoc quod ipsa est motor et finis, in quantum movens ponit motum suum in instrumento, et ea quae sunt ad finem, diriguntur ex ratione finis; et ita modus caritatis participatur in aliis virtutibus, in quantum moventur a caritate, et in quantum ordinantur in ipsam sicut in finem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est forma exemplaris virtutum; sed forma exemplaris est duplex. Una ad cujus repraesentationem aliquid fit: et ad hanc non exigitur nisi similitudo tantum: sicut dicimus res veras esse formas exemplares picturarum. Alio modo dicitur forma exemplaris ad cujus similitudinem aliquid fit, et per cujus participationem esse habet; sicut divina bonitas est forma exemplaris omnis bonitatis, et divina sapientia omnis sapientiae; et talis forma exemplaris non oportet quod sit unius speciei cum causatis: quia participantia non semper participant per modum participati; et hoc modo prudentia est forma aliarum virtutum Moralium, in quantum sigillatio quedam prudentiae in inferioribus viribus dat habitibus qui ibi sunt, rationem virtutis. Et similiter est de caritate respectu omnium aliarum virtutum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora; quod participatur a superioribus in inferioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia tot formae exigitur, quot superiora sunt respectu illius potentiae; sicut ratio superior est quam concupiscibilis, quasi ordinans ipsam; et ideo prudentia, quae est perfectio rationis, est forma temperantiae, quae est virtus

concupiscibilis. Similiter voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius et meritorius; et ideo caritas est forma prudentiae et temperantiae. Similiter essentia animae superior est voluntate, in quantum ab essentia et voluntas et omnes vires animae fluunt.

Et ideo gratia, quae est perfectio essentiae animae, constituens ipsam in esse spirituali, est forma et caritatis et prudentiae et temperantiae; nec caritas esset virtus si esset sine gratia, sicut nec prudentia si esset sine caritate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum: neque temperantia sine caritate et prudentia. Quidam autem dicunt, quod caritas et gratia sunt idem per essentiam. Sed de hoc dictum est in 2 Lib., dist. 26, art. 4, corp..

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio imponit modum omnibus viribus quae sunt sub ipsa, et similiter voluntas omnibus viribus inferioribus ea.

Sed ideo non posuerunt Philosophi virtutem nisi a prudentia formari, quia in voluntate, prout est finis ultimi, et in essentia animae non posuerunt aliquam perfectionem superadditam naturae; naturalis autem perfectio constat quod in omnibus virtutibus participatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod forma exemplaris incidit in idem numero cum agente et fine; sicut patet in Deo; non autem forma intrinseca.

RA5

Ad quintum dicendum, quod inferiora participant perfectiones superiorum secundum modum suum: et ideo participationes determinantur in participantibus ex capacitate et natura participantium. Et ideo unaquaeque virtus quae est in inferiori potentia, habet quidem formam, qua est virtus, ex participatione perfectionis superioris potentiae; sed forma qua est haec virtus, habet ex natura propriae potentiae per determinationem ad proprium objectum; et hanc formam et modum ponit unaquaeque virtus circa suum actum; et iterum illam formam vel modum quem habet ex superiori; sic temperantia in actu suo ponit modum proprium et prudentiae et caritatis et gratiae.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod caritas possit esse informis.

Sicut enim fides est in eo qui non operatur bene, ita et dilectio qua Deus diligitur: quia etiam peccatores et infideles Deum diligunt. Sed fides quae est sine operibus, est informis. Ergo similiter caritas.

AG2

Praeterea, nullus scit se habere gratiam.

Potest autem aliquis scire se habere dilectionem.

Ergo dilectio Dei potest esse sine gratia; et ita potest esse informis.

AG3

Praeterea, ex fide oriuntur timor et amor.

Sed timor potest esse informis, ut patet de timore servili. Ergo et amor.

SC1

Sed contra, spiritus sanctus non potest esse sine gratia. Sed caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum; Rom. 5. Ergo caritas non potest esse informis.

SC2

Praeterea, forma non potest esse informis. Sed caritas est forma omnium aliarum virtutum. Ergo ipsa non potest esse informis.

CO

Ad quartum quaestionem dicendum, quod caritas nunquam potest esse informis: et in hoc omnes concordant. Hoc autem contingit secundum quosdam, ex hoc quod caritas nihil est aliud quam spiritus sanctus. Sed hoc in 1 Lib., dist. 17, qu. 1, art. 1 et 2, destructum est. Secundum alios vero caritas est idem quod gratia; quod in Lib. 2, dist. 26, art. 4, reprobatur. Et ideo oportet alias rationes assignare. Potest autem huiusmodi ratio ex jam dictis haberi duplex. Prima ratio accipitur ex effectu caritatis: quia cum caritas sit amicitia quaedam, quae requirit convictum inter amatos, non potest esse caritas, nisi sit participatio divinae vitae, quae est per gratiam; ideo caritas sine gratia esse non potest. Secunda ratio potest assignari ex hoc quod ipsa motor est omnium virtutum et forma; unde omne peccatum caritatem tollit, in quantum opponitur actui alicujus virtutis. Et quia gratia non potest tolli nisi per peccatum, ideo caritas tollitur ablata gratia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fidei non opponitur omne peccatum, sed omnis infidelitas; et ideo sicut per hoc quod homo errat in uno articulo, tollitur habitus fidei, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 3, art. 3, quaestiunc. 1, ita per hoc quod fit quodcumque peccatum, quod caritati opponitur, tollitur totaliter habitus caritatis; unde in caritate nihil manet informe, sicut in aliis virtutibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de dilectione quam aliquis scit se habere, nescit utrum sit dilectio caritatis; unde sicut homo nescit habere gratiam, ita nescit se habere caritatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod timor non requirit participationem divinae vitae, sicut amor caritatis; et ideo non est simile de timore et amore.

|+d27.q3 Distinctio 27, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de actu caritatis, secundum quem diligitur Deus; quia de dilectione proximi infra erit locus quaerendi.

Quaeruntur autem quatuor: 1 utrum Deus immediate per suam essentiam possit amari; 2 utrum possit totaliter amari; 3 utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum; 4 utrum ille modus qui in praecepto de caritate implicatur, scilicet: ex toto corde etc. Possit in via servari.

|a1 Articulus 1: Utrum Deus per essentiam suam in statu viae possit a nobis amari.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit a nobis in statu viae immediate amari. Intellectus enim velocior est quam affectus: unde dicit Augustinus, quod praecedit intellectus; sequitur tardus aut nullus affectus. Sed intellectus noster in statu viae non potest Deum immediate videre. Ergo nec affectus amare.

AG2

Praeterea, amor non potest esse incogniti et non visi; unde Philosophus in 9 ethic., dicit, quod nullus amare incipit specie non praedelectatus. Sed in statu viae non videmus essentiam divinam. Ergo nec ipsum immediate per essentiam amare possumus.

AG3

Praeterea, cognitio patriae excedit cognitionem viae, inquantum homo in patria videt Deum per essentiam immediate. Si ergo in via homo Deum immediate amaret, caritas patriae non excederet caritatem viae.

AG4

Praeterea, ex hoc contingit quod Deum in statu viae immediate videre non possumus, quia ex visibilibus in invisibilium cognitionem devenimus.

Sed similiter devenimus ex amore visibilium in amorem invisibilium; unde Gregorius dicit in quadam homil.: regnum caelorum rebus terrenis simile dicitur, ut per hoc quod animus novit diligere, discat et incognita amare; et in praefatione dicitur: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Ergo similiter in statu viae non diligimus Deum immediate.

AG5

Praeterea, voluntas, quae est prima radix peccati, magis debuit corrumpi per peccatum quam aliqua alia potentiarum animae. Sed intellectus non potest actum suum, qui est videre, exercere circa Deum immediate. Ergo neque voluntas actum delectationis.

SC1

Sed contra, Augustinus in Lib. Confess.: vae illis qui diligunt nutus tuos pro te. Nutus autem divini dicuntur participatio bonitatis divinae in creaturis.

Ergo Deus amatur a sanctis in statu viae immediate, non solum secundum quod ejus bonitas in creaturis participatur.

SC2

Praeterea cognitio viae, propter hoc quod Deum mediantibus creaturis cognoscit, evacuatur, et est aenigmatica. Sed caritas nunquam excidit, 1 corinth. 13. Ergo non diligit Deum mediante creatura.

SC3

Praeterea, illud quod est medium cognoscendi, est ratio cognitionis; et similiter debet esse de dilectione.

Sed ratio diligendi Deum non sunt creaturae, immo potius e converso, maxime loquendo de dilectione caritatis. Ergo Deus immediate per essentiam amatur.

CO

Respondeo dicendum, quod in potentiis ordinatis ita est quod ubi terminatur operatio prioris potentiae, ibi incipit operatio sequentis; sicut patet quod sensus terminatur ad imaginationem, quae est motus factus a sensu secundum actum; et intellectus in termino imaginationis incipit, quia phantasmata accipit pro objecto, ut dicitur in 2 Lib. De anima; et ideo illarum rerum quae non habent phantasmata, cognitionem non potest accipere, nisi ex rebus quarum sibi repraesentantur phantasmata. Unde in statu viae, in qua accipit a phantasmatis, non potest Deum immediate videre; sed oportet ut ex visibilibus, quorum phantasmata capit, in ejus cognitionem deveniat.

Quamvis autem ipsam essentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus ad ipsum Deum terminatur, quia ipsum esse ex effectibus apprehendit; unde cum ad intellectum affectus sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus, sive voluntatis. Dictum est autem, quod operatio intellectus, scilicet ejus cognitio, ad ipsum Deum terminatur, quem esse ex effectibus apprehendit; unde operatio voluntatis circa ipsum Deum potest esse immediate nullo medio interveniente quod ad voluntatem pertineat; multis tamen mediis praecedentibus ex parte intellectus, quibus in Deum cognoscendum pervenit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est velocior quantum ad hoc quod praevenit affectum: sed affectus in amando magis pertingit ad intima, ut supra dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod amor oportet quod sit cogniti et visi aequaliter, sed non cogniti et visi in se; unde illud quod cognoscitur in alio, potest in seipso amari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quanto bonum plenius cognoscitur, tanto magis est amabile; et praecipue illud bonum quod est finis, et in quo non invenitur aliquod quo offendatur affectus; et ideo, quia Deus plenius cognoscitur in patria, quam nunc, etiam plenius amabitur. Sed ista diversitas ex parte cognitionis erit per id quod est proprium cognitioni, scilicet cognoscere per se, non alio; et ideo non erit unius rationis cognitio. In affectu autem erit per diversitatem, non ejus quod per se ad ipsam pertineat, sed per diversitatem cognitionis; et tamen erit eadem ratio amoris, sed differt amor per magis et minus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod amor ex visibilibus ad invisibilia tendat, non est ex parte sui, sed ex parte cognitionis praecedentis; unde in utraque auctoritate inducta fit mentio de cognitione.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per peccatum non est ablata potentiarum animae natura, nec illud quod eas secundum naturam suam consequitur.

|a2 Articulus 2: Utrum Deus possit totaliter diligi.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit totaliter diligi. Dilectio enim cognitionem praesupponit. Sed Deus non totaliter cognoscitur etiam in patria a sanctis. Ergo nec ab aliqua creatura potest totaliter diligi.

AG2

Praeterea, sicut divina lux est infinita, ita et divina bonitas. Sed lux divina ratione suae infinitatis comprehendi non potest intellectu, ut totaliter videatur. Ergo nec divina bonitas potest comprehendi affectu, ut totaliter diligatur.

AG3

Praeterea, Deus seipsum non diligit plusquam totaliter. Si ergo aliqua creatura totaliter Deum diligere posset, dilectio alicujus creaturae adaequaretur dilectioni divinae; quod falsum est.

SC1

Sed contra, Deut. 6, 5: diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; ubi Glossa: hoc servabitur ad minus in patria. Ergo Deus potest ab homine totaliter diligi.

CO

Respondeo dicendum, quod ad dilectionem tria concurrunt, scilicet diligens, dilectio, et dilectum; et cuilibet horum respondet suus modus.

Habet enim res dilecta modum quo est diligibilis; et diligens modum quo est dilectivus, idest natus diligere. Sed dilectionis modus attenditur in comparatione diligentis ad dilectum, quia dilectio media est inter utrumque: et similiter etiam est de visione. Si ergo totaliter dicat modum rei dilectae et visae, sic sancti qui sunt in patria, Deum totaliter diligunt, et totaliter vident: quia sicut nihil est de sua essentia quod non videant et diligant (propter quod dicuntur totum videre et diligere), ita etiam nihil de modo quo Deus est, remanet ab eis non visum aut non dilectum; unde totaliter vident et diligunt: quia vident et diligunt totum quod Deus est. Similiter etiam si totaliter dicat modum diligentis; quia secundum totum modum suum, scilicet secundum totum suum posse diligens et videbit, nihil suae potentiae subtrahentes divinae visioni et dilectioni; et sic Deus intelligitur diligi ex toto corde. Si autem totaliter dicat modum dilectionis, sic neque totaliter diligens, neque totaliter videbit: quia modus dilectionis et visionis, ut dictum est, attenditur in comparatione diligibilis et visibilis ad diligentem et videntem.

Modus autem quo Deus diligibilis est et visibilis, excedit modum quo homo diligere et videre potest: quia lux et bonitas ejus est infinita: et ideo non totaliter videtur et diligitur ab aliis, quia non diligitur ita intense et ferventer, nec videtur ita clare, sicut est diligibilis et visibilis, nisi a seipso; et ita ipse solus se comprehendit amando et videndo.

¶a3 Articulus 3: Utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dilectio qua Deum diligimus, modum habeat. Omne enim finitum mensuram habet. Sed motus ex mensura causatur, ut dictum est, in 1 Lib., dist. 3.

Cum ergo dilectio qua Deum diligimus, finita sit, oportet quod modum habeat.

AG2

Praeterea, sicut dicit bernardus, caritas in sapientiam proficit. Sed sapientia habet modum: Rom. 12: non plus sapere quam oportet. Ergo dilectio habet modum.

AG3

Praeterea, omnis actus virtutis moderatus est: quia quod immoderatum est, vituperabile est et vitiosum. Sed dilectio qua Deum diligimus, actus est praecipuae virtutis. Ergo habet modum.

AG4

Praeterea, omnes actus aliarum virtutum ex caritate fiunt. Si ergo caritas in suo actu non habet modum, nec aliae virtutes modum habent.

SC1

Sed contra, bernardus in Lib. De diligendo Deum: causa diligendi Deum, Deus est: modus, sine modo diligere.

SC2

Praeterea, dilectio mensuranda est ad diligibile.

Sed divina bonitas est immensa. Ergo dilectio ipsius non habet modum.

CO

Respondeo dicendum, quod modus mensurationem quamdam importat. Actus autem ab eo mensuratur quod est ratio agendi; sicut misericordia accipit mensuram in subventionem misero faciendam ex quantitate miseriae quae misericordiam movet. Causa autem diligendi Deum est divina bonitas, quae est infinita. Actus autem creaturae est finitus, cum ex finita potentia procedat; et ideo non potest esse commensuratus rationi dilectionis; et propter hoc in dilectione Dei non ponitur aliquis modus, ultra quem non oporteat progredi; sed quantumcumque diligit, semper ad ulteriora se extendit: et propter hoc dicitur, quod non habet modum, scilicet praefixum, ultra quem non oportet progredi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia dilectio qua Deum diligimus, est finita, ideo habet quemdam modum ad quem pertingit; non autem habet modum in quo sistat vel sistere debeat, sicut est in aliis virtutibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, res per cognitionem quodammodo trahitur ad cognoscentem; et ideo ea quae ad cognitionem pertinent, ex potentia cognoscentis sunt mensurata, quamvis veritas cognitionis ad rem mensuretur. Sed per amorem amans trahitur ad ipsum amatum; et ideo amor mensurandus est ad ipsam rem amatam magis quam ad amantem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque Deus diligatur, actus non erit immoderatus, quia non excedit proportionem sui objecti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur quod caritas non habet modum, intelligitur quantum ad actum quem caritas elicit, non quantum ad actus quos imperat: quia illi modos accipere debent ex ratione proprii objecti circa quod fiunt.

¶a4 Articulus 4: Utrum modus diligendi qui est in praecepto, possit in via servari.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod modus ille qui in praecepto implicatur possit in via servari: quia Hieronymus dicit: qui dicit Deum homini aliquid impossibile praecepisse, anathema sit. Sed hoc Deus praecepit omnibus existentibus in statu viae. Ergo haereticum est dicere, quod non possit in via observari.

AG2

Praeterea, caritas est magis necessaria virtus quam aliae. Sed praecepta data de actibus aliarum virtutum, in via possunt impleri. Ergo et praeceptum datum de actu caritatis.

AG3

Praeterea, omne praeceptum legis ligat, quia lex a ligando dicitur. Sed nullus potest dimittere illud ad quod obligatus est, quin peccet. Si ergo lex aliquid praecipiat quod observari non possit, non solum occasionaliter, ut dicit apostolus, sed etiam directe occideret; et sic erit mala; quod est inconveniens.

SC1

Sed contra, non possumus in hac vita sine peccato manere, sicut patet 1 joan., 1. Sed cum quis peccat, non diligit Deum ex toto corde. Ergo illud praeceptum non potest totaliter impleri in via.

SC2

Praeterea, non potest homo simul cor ad multa habere. Sed oportet, dum in hac vita sumus, quod cor rebus temporalibus aliquando apponamus.

Ergo non potest homo in hac vita Deum ex toto corde diligere.

CO

Respondeo dicendum, quod totum et perfectum idem est, ut dicit Philosophus. Ratio autem perfecti in hoc consistit ut nihil ei desit.

Sed hoc contingit dupliciter: aut ita quod nihil desit eorum quae natum est habere; aut ita quod nihil desit eorum quae debet habere; sicut aliquis habet perfectam quantitatem, quando habet tantam quantitatem quantum requirit humana natura, etsi non habeat quantitatem gigantis quam possibile est esse in humana natura. Prima ergo perfectio humanae naturae est in statu gloriae, quando homo habebit totum hoc quod possibile est esse in humana natura; sed secunda perfectio est naturae conditae, quando scilicet homo habuit totum hoc quod debebat habere secundum tempus illud. Et secundum hoc etiam duplex totalitas in dilectione Dei attenditur. Una, qua nihil deerit de his quae homo potest expendere in amorem Dei, quin in dilectione ponat: et haec quidem perfectio, seu totalitas, non praecipitur, ut facienda, sed magis ostenditur, ut sciatur quo perveniendum est, ut dicit Augustinus; et per hanc perfectionem seu totalitatem excluditur omne quod etiam ad tempus ad tempus dilectionis interrumpere posset. Alia secundum quam nihil homo subtrahit de his quae debet ponere secundum tempus illud in amore Dei; et haec perfectio seu totalitas ponitur in praecepto etiam ut nunc implenda, ut scilicet nihil omittat eorum quae ponere debet in amore Dei; et haec totalitas excludit omne illud quod est contrarium et repugnans dilectioni divinae, non autem illud quod ad tempus actum dilectionis intercipit: quia semper agere secundum actum virtutis, non est nisi eorum qui sunt in statu beatitudinis: quia perfectio felicitatis est in operatione; perfectio autem virtutis est in habitu.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod praecipit lex ut faciendum, impleri potest, et impletur ab omnibus in statu salutis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non sunt finis praecepti, quemadmodum actus caritatis; et ideo actus caritatis habet aliquem modum, qui competit uno modo fini, et alio modo viae; non autem ita est in aliis virtutibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc quod ponitur ut legis praeceptum, secundum hoc ligat ad id quod implendum est in via; quantum vero ad id quod de ipso impletur in patria, magis ponitur ut documentum fidei, quam ut praeceptum legis.

RC

Ad alia etiam patet solutio per ea quae dicta sunt.

EX

Non ergo jam se diligit. Contra. Omne peccatum, secundum Augustinum, est ex amore sui. Ergo videtur etiam quod immoderate se diligit. Dicendum, quod diligit in se naturam exteriorem, quam se aestimat esse; non autem naturam intellectivam, secundum quam vere est id quod est; et ita diligit id quod se esse existimat, non autem id quod vere est: quia unaquaeque res proprie est id quod est potissimum in ipsa; sicut civitas est rex, ut dicit Philosophus.

Sic condita est mens humana ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligit.

De his quae in hac notula dicuntur, dictum est in 1 Lib., dist. 3.

Ex toto corde, idest ex toto intellectu; ex tota anima, idest voluntate; ex tota mente, idest memoria.

Sciendum quod ad caritatem exigitur aliquid tripliciter: uno modo sicut subjectum caritatis quod est ipsa voluntas; alio modo sicut praecedens ad caritatem, sicut memoria et intelligentia; tertio sicut consequens ad caritatem, quemadmodum irascibilis et concupiscibilis, et etiam membra corporalia quae imperium caritatis exequentur. Quia ergo actum caritatis oportet esse perfectum, sicut cujuslibet virtutis; ideo praeceptum de actu caritatis, includit perfectionem omnium praedictorum secundum diversas expositiones: ut scilicet neque in voluntate neque in omnibus praecedentibus aut sequentibus aliquid sit quod caritati obsistat quantum ad perfectionem viae, vel quod actum caritatis interrumpere possit quantum ad perfectionem patriae. Et ideo secundum unam expositionem dicitur: ex tota mente, idest ex tota memoria, ut absit oblivio: ex toto corde, idest intellectu, ut desit error: ex tota anima, idest voluntate, ut tollatur omnis contraria affectio. Alio modo exponitur: ex toto corde, quantum ad concupiscibilem: ex tota anima, quantum ad irascibilem, ut nulla passione sensitivi appetitus dilectio Dei impediatur: ex tota mente, quantum ad rationalem, quae includit voluntatem et intellectum. Item Gregorius Nyssenus exponit: ex toto corde, quantum ad animam vegetabilem: ex tota anima, quantum ad sensibilem: ex tota mente, quantum ad rationalem. Sed deuter. 6, ponitur: ex tota fortitudine, quod referendum est ad membra exteriora, quae imperium caritatis exequentur; vel etiam ad irascibilem, ut quidam dicunt: vel ponitur circumstantia dilectionis, ut scilicet sit firma.

|a0 Prologus

Hic determinat de caritate per comparisonem ad ipsum diligibile; et dividitur in duas partes: in prima inquit quid sit per caritatem diligendum; in secunda quo ordine, distinct. 29, ibi: post praedicta de ordine caritatis agendum est. Prima in tres: in prima ostendit ad quos se extendit praeceptum caritatis quantum ad homines; in secunda quantum ad Angelos, ibi: oritur autem hic quaestio; in tertia elicit ex dictis quamdam distinctionem, ibi: hic notandum est. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo removet dubitationem, ibi: hic videtur Augustinus tradere, quod ex praecepto non teneamur diligere nosmetipsos.

Hic quaeruntur septem: 1 utrum virtutes sint ex caritate diligendae; 2 utrum inanimata; 3 utrum Angeli; 4 utrum Daemones; 5 utrum mali homines; 6 utrum homo ex caritate seipsum diligere possit; 7 utrum proprium corpus.

|a1 Articulus 1: Utrum virtutes sint diligendae ex caritate.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes ex caritate sint diligendae. Augustinus enim dicit: qui diligit fratrem, dilectionem qua diligit magis diligit.

Sed dilectio qua proximus diligitur, est virtus caritatis. Ergo virtutes ex caritate sunt diligendae, cum proximus diligatur ex caritate.

AG2

Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amicitia vera diligit amicum propter honestum. Ergo diligit honestum etiam magis quam amicum. Ergo et caritas, quae est amicitia quaedam, ut dictum est, dist. 27, quaest. 2, art. 1, corp., magis est dilectiva virtutum quam etiam proximorum.

AG3

Praeterea, actus primi et actus reflexi super eos ad eandem potentiam pertinent, quia sunt ejusdem rationis; sicut intelligere aliquod intelligibile, et intelligere se intelligere. Sed ad actus ejusdem rationis pertinet eadem virtus. Ergo cum per caritatem diligatur proximus, per caritatem diligitur dilectio qua diligitur proximus: et eadem ratione aliae virtutes.

AG4

Praeterea, ex caritate diligenda sunt illa quae ad beatitudinem referuntur. Sed virtutibus in beatitudinem ducimur, et nobiscum manent in beatitudine. Ergo virtutes ex caritate sunt diligendae.

AG5

Praeterea, caritas est dilectio finis ultimi.

Sed ultimus finis nostrae vitae est beatitudo. Ergo beatitudinem ex caritate diligere debemus. Sed virtutes et gratiae, cum consummantur, in beatitudinem transeunt. Ergo virtutes diligendae sunt ex caritate.

SC1

Sed contra est quod Augustinus sufficienter enumerat ea quae sunt diligenda ex caritate, et nullam mentionem facit de virtutibus, ut patet in littera.

SC2

Praeterea, illud quod propter nos tantum diligimus, non diligitur ex caritate: quia caritas non quaerit quae sua sunt; 1 Cor. 13, 5. Sed virtutes propter nos tantum diligimus, quia in seipsis non subsistunt, cum accidentia sint; unde neque bonitatem habent, nisi secundum quod in nobis sunt.

Ergo non sunt diligendae ex caritate.

SC3

Praeterea, illa sola sunt ex caritate diligenda quae nobiscum participant beatitudinem. Sed virtutes, cum sint accidentia, non sunt capabilia beatitudinis, nec etiam vitae. Ergo non sunt ex caritate diligendae.

CO

Respondeo dicendum, quod cum caritas amorem includat, et aliquid addat, diligi aliquid ex caritate contingit dupliciter. Uno modo sicut id ad quod amicitia caritatis terminatur; et hoc modo non diligitur ex caritate nisi illud ad quod nata est amicitia esse. Amicitia autem non potest esse ad virtutes, nec ad aliqua accidentia, propter duo. Primo, quia amicitia facit ut homo velit amicum esse, et bona habere. Accidentia autem non habent esse per se, nec bonitatem per se, sed eorum esse et bene esse est eis in substantiis; unde quod volumus virtutes et accidentia esse, hoc ad substantiam refertur, quam volumus sub illis accidentibus esse vel bene esse habere. Secundo, quia amicitia consistit in quadam societate, secundum quod amati seipsos redamant, et eadem operantur, et simul conversantur; unde amicitia non potest esse nisi ad aliquid quod sit natum agere. Et quia agere non est accidentium, sed substantiarum, ideo non potest esse amicitia ad virtutes, neque ad alia accidentia; et ideo non possunt virtutes diligi ex caritate, sicut ad quae caritas terminetur. Alio modo potest aliquid diligi ex caritate sicut ad quod terminatur amor, seu dilectio, qui in caritate includitur, quamvis ad illud amicitia non sit; et hic amor ordinatur ad amorem alicujus quod principaliter amatur, et concupiscentiae dilectio dicitur; sicut amicus dicitur amare sanitatem amici sui; et hoc modo virtutes ex caritate diliguntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de dilectione quae Deus est, qua diligitur proximus effective et exemplariter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus vel honestum non est causa finalis quare amicus diligatur, sed formaliter facit eum diligibilem; unde non sequitur quod virtus sit magis diligibilis, vel eadem ratione diligibilis: sicut non sequitur quod albedo sit magis alba quam corpus album.

RA3

Ad tertium dicendum, quod diligere dilectionem, ad caritatem pertinet, sed non sicut ad quod caritas terminatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas terminatur ad illa quae ad beatitudinem referuntur sicut possibile participare beatitudinem. Sic autem non refertur ad beatitudinem virtus, quia virtus beata fieri non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod finis ad quem principaliter terminatur caritas, est ipsa beatitudo increata. Sed de beatitudine creata est eadem ratio et de virtutibus.

|a2 Articulus 2: Utrum creaturae irrationales ex caritate sint diligendae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creaturae irrationales ex caritate diligendae sint.

Omnis enim dilectio meritoria ad caritatem pertinet.

Sed aliquis potest meritorie diligere aliqua irrationalia, sicut cum quis diligit ea referendo in Deum, vel quia factae sunt a Deo, vel quia juvant tendentes in Deum. Ergo creaturae irrationales sunt diligendae ex caritate.

AG2

Praeterea, caritas facit hominem conformem Deo in diligendo. Sed Deus ex caritate diligit creaturas irrationales. Sapient. 11, 25: diligis omnia quae sunt. Ergo et homo ex caritate creaturas irrationales diligit debet.

AG3

Praeterea, creaturae rationales sunt ex caritate diligendae, quia in ipsis est similitudo Dei.

Sed in creaturis irrationalibus invenitur aliqua similitudo Dei, licet non tanta sicut in rationalibus.

Ergo irrationalia sunt ex caritate diligenda.

AG4

Praeterea, fides est virtus theologica, sicut et caritas. Sed fides extendit se etiam ad irrationales creaturas, secundum quod homo eas a Deo creatas credit, et divina providentia regi. Ergo et caritas.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod illa sola sunt ex caritate diligenda quae nobiscum societate quadam referuntur in Deum. Sed irrationalia non sunt hujusmodi.

Ergo non sunt ex caritate diligenda.

SC2

Praeterea, caritas includit benevolentiam; ut supra dictum est, dist. 27, art. 1. Sed benevolentia non potest esse ad irrationalia, ut dicit Philosophus in 8 ethic.. Ergo nec caritas.

CO

Respondeo dicendum, quod ad res irrationales non potest esse amicitia eisdem rationibus quibus nec ad accidentia. Quamvis enim esse habeant in quo subsistant, et operationes aliquas habeant, non tamen nobiscum in vita communicant humana neque quantum ad esse, neque quantum ad operationem vitae; et ideo non est ad ea benevolentia, secundum quam volumus amicum esse, et habere bona; quod irrationalibus non volumus, nisi secundum quod ad hominem referuntur: neque concordia, secundum quod eadem volumus et agimus amicis: quod ad irrationalia esse non potest, cum nobiscum in eisdem operibus non possint communicare; et ideo non possunt diligi ex caritate, sicut ad quae caritas terminatur: possunt tamen diligi ex caritate, sicut ea ad quae amor, quem caritas includit, terminatur, qui est amor concupiscentiae; sicut amicus amat possessiones, et alia sui amici, non tamen ad ea amicitiam habet. Nec ista dilectio est tantum imperata ex caritate, sed etiam elicit: quia caritas elicit actum dilectionis non tantum ad ea ad quae principaliter est caritas, sed etiam ad alia quae in illa ordinantur: et sic diliguntur ex caritate inanimata, in quantum ordinantur ad ea ad quae principaliter et directe est caritas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inanimatorum ad caritatem pertinet non sicut ad quae caritas habeatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus diligit ex caritate creaturas, non tamen habet caritatem nisi ad creaturas rationales, quas ad beatitudinem creavit per quam efficiuntur suae vitae participes.

RA3

Ad tertium dicendum, quod similitudo imaginis quae est in creaturis rationalibus, facit eas cum Deo et ad invicem capaces unius et ejusdem vitae, scilicet gloriae, ad quod non sufficit similitudo vestigii, quae est in aliis creaturis; unde non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod fides non importat aliquam associationem credentis ad creditum, sicut caritas amantis ad amatum; et ideo non est similis ratio utrobique.

¶a3 Articulus 3: Utrum Angeli ex caritate sint diligendi.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint diligendi ex caritate. Quia, ut dictum est, art. 1 et 2, corp., caritas non est hominis ad ea quae vitam humanam non participant. Sed Angeli non vivunt vita humana. Ergo caritas non facit Angelos ab hominibus diligere.

AG2

Praeterea, caritas, cum sit amicitia, est inter eos qui ad invicem nati sunt conversari. Sed Angelorum qui dicuntur dii, conversatio non est cum hominibus, ut dicitur Daniel. 11. Ergo Angeli ex caritate non sunt diligendi.

AG3

Praeterea, caritas, cum sit amicitia, aequalitas quaedam est. Sed Angeli sunt nobis multo superiores.

Ergo ad eos caritas vel amicitia haberi non potest.

AG4

Praeterea, plus distant a nobis Angeli, cum sint incorporei, et ita alterius generis, quam animalia irrationalia, quae sunt unius generis nobiscum.

Sed animalia irrationalia non possumus diligere ex caritate. Ergo multo minus Angelos.

SC1

Sed contra, proximi sunt diligendi ex caritate.

Sed Angeli sunt nobis proximi, ut dicitur in littera.

Ergo sunt ex caritate diligendi.

SC2

Praeterea, amicitia facit amicos idem velle, et ejusdem amicos esse. Sed Deus ex caritate diligit Angelos, sicut et nos. Ergo et nos debemus ex caritate Angelos diligere.

CO

Respondeo dicendum, sicut dictum est, quod caritas non potest esse, sicut nec amicitia, nisi inter eos qui eandem vitam participant. Vita autem hominis et Angeli est duplex. Una quae competit eis secundum naturam suam; et sic homines et Angeli non communicant in eadem vita; sed homines ad invicem, et Angeli ad invicem, quia convenit eis circa easdem operationes occupari. Alia vita utriusque est per gratiam, secundum quam fiunt participes divinae vitae; et in hac vita communicant et ad invicem, et cum Deo. Et ideo secundum hanc vitam potest esse amicitia eorum ad invicem, et haec amicitia est caritas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vita humana dicitur dupliciter: vel quae est secundum humanam naturam, et sic non communicant Angeli in vita humana; vel quae est hominis secundum participationem divinae vitae, et sic communicant in humana vita.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nati sunt ad invicem conversari homines et Angeli in patria, quando erimus aequales Angelis, ut dicitur Matth. 22: et sic in hac vita aliquo modo cum Angelis conversamur, in quantum angelicam vitam in terris ducimus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amicitia non requirit aequalitatem aequiparantiae, sed aequalitatem proportionis, ut scilicet unus amicorum operetur ad alterum secundum suam proportionem, ut dicitur in 8 ethic.: tamen magna inaequalitas amicitiam solvit, quando scilicet non communicant in eadem vita.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum Angelis magis communicamus quam cum brutis quantum ad animam: sed cum brutis quantum ad corpus, et ad virtutes corporeas. Homo autem, ut dicit Philosophus in 9 ethic., magis est id quod est ex parte animae quam ex parte corporis: quia unumquodque est id quod est potissimum in ipso; et ideo, simpliciter loquendo, magis distamus a brutis quam ab Angelis.

¶a4 Articulus 4: Utrum ad malos homines caritatem habere debeamus.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad malos homines caritatem habere non possimus.

Caritas enim exigit communicationem in divina vita, quae est per gratiam, ut dictum est, 2, dist. 27, quaest. 2, art. 2. Sed haec vita non est in peccatoribus.

Ergo non sunt ex caritate diligendi.

AG2

Praeterea, sicut similitudo est causa dilectionis, ita dissimilitudo est causa contrarii. Sed mali sunt dissimiles bonis. Ergo non sunt ab eis ex caritate diligendi.

AG3

Praeterea, sicut Philosophus dicit, 9 ethic., impossibile est amicitiam esse inter eos qui non eisdem gaudent. Sed boni et mali non gaudent eisdem, sed contrariis. Ergo non potest esse amicitia eorum ad invicem.

AG4

Praeterea, amicitia redamantium est, ut Philosophus dicit. Sed mali non redamant nos, sed odiunt bonos. Ergo nec boni ex caritate debent diligere malos.

AG5

Praeterea, amicorum est ad eundem amicitiam habere. Si ergo boni ex caritate diligunt malos, et mali seipsos diligunt. Hoc autem falsum est: quia Philosophus probat, quod nullus malus sui ipsius amicus est. Ergo mali non sunt ex caritate diligendi.

SC1

Sed contra, Matth. 5, 44: diligite inimicos vestros.

Sed omnis qui inimicatur, malus est. Ergo mali ex caritate sunt diligendi.

SC2

Praeterea, quibuscumque est benefaciendum, illi sunt ex caritate diligendi. Sed malis debemus benefacere, convertendo eos, et in necessariis subveniendo eis. Ergo mali sunt ex caritate diligendi.

CO

Respondeo dicendum, quod in malis est duo considerare: scilicet naturam qua homines sunt, et malitiam qua mali sunt. Quia ergo secundum naturam suam sunt ad imaginem Dei, et vitae divinae capaces sunt, ideo secundum naturam sunt ex caritate diligendi. Malitia autem ipsorum est contraria divinae bonitati, et ideo ipsa in eis odienda est. Unde Augustinus dicit: sic diligendi sunt homines, ut eorum non diligantur errores.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non exigit communicationem in divina vita in actu, sed sufficit ut sit in potentia: quia quod est in potentia, quodammodo est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud secundum quod nobis dissimiles sunt, odire debemus naturam diligere, quia eorum malitia bonitati naturae repugnat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis quantum ad id quod nunc est, non gaudeant eisdem, tamen possibile est ut eisdem gaudeant; et ideo dicit Philosophus in 9 ethic., quod non confestim dissolvenda est amicitia ad eum qui ex bono factus est malus, sed multo plus adjuvandi sunt ad recuperandam bonitatem virtutis quam ad recuperandam possessionem bonorum temporalium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis actu non redamant, tamen nati sunt redamare, et praecipue in vita futura, cujus vitae communicationem praecipue attendit caritas; unde bene potest esse etiam inter eos qui se in hac vita non cognoscunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod malus in seipso divisus est, quia per affectum malitiae impugnat bonitatem naturae; et secundum hoc dicitur seipsum odire. Nos autem malos quantum ad naturam quam habent, diligere debemus, non quantum ad malitiam.

¶a5 Articulus 5: Utrum Daemones ex caritate sint diligendi.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Daemones ex caritate sint diligendi. Lev. 19, 18: dilige proximum tuum. Glossa: proximus non propinquitate sanguinis intelligendus est, sed societate rationis. Sed Daemones et damnati nobiscum habent societatem in ratione. Ergo sunt ex caritate diligendi.

AG2

Praeterea, dictum est, art. Praec., quod malos debemus diligere ratione naturae, quae in eis bona est. Sed, sicut dicit dionysius, in Daemonibus est etiam natura bona: quia bona naturalia per peccatum non amiserunt.

Ergo sunt diligendi ex caritate.

AG3

Praeterea, omnem creaturam rationalem quam Deus diligit, ex caritate diligit. Sed Deus diligit Daemones, quia diligit omnia quae fecit.

Ergo ex caritate diligit eos, cum sint rationales creaturae. Ergo et nos ex caritate debemus eos diligere.

AG4

Praeterea, quod facit ad cumulum nostri meriti et ad Dei gloriam, debemus ex caritate diligere.

Sed Daemones, in quantum nos tentant, nobis proficiunt, sicut in 2 Lib., dist. 6, dictum est; et iterum gloria Dei in eis manifestatur. Ergo sunt ex caritate diligendi.

SC1

Sed contra, cum amicis communicandum est.

Sed omnis communicatio ad Daemones est nobis interdicta; unde Isaias 38 reprehenduntur illi qui dicuntur cum morte et inferno pactum iniisse.

Ergo Daemones non sunt ex caritate diligendi.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod proximus ex caritate diligitur, vel quia justus est, vel ut justus sit. Sed Daemones neque justus sunt, neque justus esse possunt.

Ergo ex caritate diligendi non sunt.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut praedictum est, ex caritate diligitur aliquid dupliciter: uno modo sicut id ad quod habetur caritas; alio modo sicut id ad quod terminatur aliquo modo amor, quem includit caritas, in quantum ordinatur ad aliquod eorum ad quae habetur caritas. Primo igitur modo Daemones non sunt ex caritate diligendi: quia non communicant nobiscum in vita divina neque actu neque potentia; et similiter est etiam de damnatis. Unde Philosophus dicit, quod amicitia est dissolvenda ad illos qui sunt insanabiles propter malitiam abundantem. Haec autem insanabilitas quamvis in hac vita contingat in quibusdam consideratis humanis viribus, non tamen contingit nisi post hanc vitam considerato ordine divinae misericordiae. Caritas autem attendit quod divinum est, sed amicitia quod humanum; et ideo amicitia politica dissolvitur ad illos qui secundum humanas considerationes, insanabiles sunt effecti; quod etiam in hac vita quandoque contingit; sed caritas non dissolvitur ad aliquem in hac vita, quantumcumque sit malus: quia adhuc secundum ordinem divinae misericordiae, manet possibilitas ad vitam gloriae; sed post hanc vitam non manet; et ideo per modum praedictum neque damnati, neque Daemones sunt ex caritate diligendi. Quantum autem ad secundum modum, Daemonum natura ex caritate diligi potest, in quantum est creatura Dei; non autem Daemones, quia hoc nomen vitium principaliter ipsorum designat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intelligendum est de societate rationis, in qua manet ordo ad vitam gratiae, cujusmodi communicationem requirit caritas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in peccatoribus quamdiu in hac vita sunt, adhuc ratione naturae manet potestas ad gratiam, non autem in damnatis et Daemonibus; et ideo non est similis ratio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus diligit naturam Daemonum, non quasi ad eam caritatem habeat, sed in quantum est effectus ejus: et hoc modo etiam nos eam debemus diligere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod Daemones prosint nobis ad meritum, et quod eorum actus et vita in gloriam Dei cedant, est per accidens, praeter intentionem eorum: et ex eo quod est secundum accidens, non est sumendum iudicium de re aliqua.

|a6 Articulus 6: Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat seipsum diligere ex caritate. Quia, sicut dicit Gregorius, caritas minus quam inter duos haberi non potest. Ergo non potest esse alicujus ad seipsum.

AG2

Praeterea, amicitia redamationem exigit, et communicationem in vita, et alia hujusmodi, quae non sunt hominis ad seipsum. Sed caritas amicitia quaedam est. Ergo caritas non est hominis ad seipsum.

AG3

Praeterea, caritas amor quidam est. Amor autem, ut dicit Dionysius, est unitiva virtus. Cum ergo unio non sit nisi diversorum, videtur quod caritas non possit esse ad

AG4

Praeterea, amicitia in aequalitate consistit, sicut justitia, ut dicitur 8 ethic., cap. 9. Sed justitia non est ad seipsum, proprie loquendo, ut Philosophus dicit. Ergo neque amicitia seu caritas.

AG5

Praeterea, nihil vituperabile est diligendum ex caritate. Sed amare seipsum est vituperabile, ut patet 2 Tim. 3, 2: erunt homines se ipsos amantes. Ergo ex caritate homo seipsum non diligit.

SC1

Sed contra, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed proximum debet ex caritate diligere.

Ergo et seipsum.

SC2

Praeterea, misericordia ex caritate causatur.

Sed homo sibi ipsi potest misericors esse. Ergo et seipsum potest ex caritate diligere.

CO

Respondeo dicendum, quod processus amoris se habet ad similitudinem processus cognitionis.

In cognoscitivis autem invenitur aliquid ubi primo figitur intellectus cognoscentis, sicut in primis principiis, et ex his ad alia derivatur; et ipsa quidem cognitio, secundum quod stat in principiis, accipit nomen intellectus; secundum autem quod derivatur ad conclusiones, quae ex principiis cognoscuntur, accipit nomen scientiae. Sed quia cognitio principiorum est in conclusionibus sicut causa in causato, et e converso cognitio conclusionis est in principiis sicut causatum in causa; ideo etiam dicuntur intelligi conclusiones et sciri principia.

Similiter et affectus amantis primo figitur in ipso amante, et ex eo derivatur ad alios; ut Philosophus dicit in 9 ethic., quod ex his quae sunt hominis ad seipsum venerunt ea quae sunt hominis ad amicum, dum se habet ad amicum sicut ad seipsum. Nec est mirum; quia unita ad similitudinem se habent eorum quae sunt unum.

Et quamvis nomen amicitiae imponatur proprie secundum quod amor ad alios se diffundit, tamen etiam amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici, inquantum amor quem quis habet ad alterum, procedit a similitudine amoris quem quis habet ad seipsum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad primam impositionem nominis caritatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de amicitia secundum quod importat amorem diffusum ad alios.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa quae sunt unum secundum numerum, possunt adhuc uniri per affectum; et ideo potest esse amor, etiam proprie dictus, ad seipsum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod amicitia consistit in adaequatione quantum ad affectum; sed justitia in adaequatione rerum. Sed per operationem animae possunt accipi sicut diversa ut unum, ita idem ut plura; quod contingit quando actus animae in ipsum agentem reflectitur: et ideo amicitia magis potest esse ad se quam justitia: quamvis etiam justitia possit esse hominis ad seipsum metaphorice dictum, inquantum in homine etiam diversa secundum rem inveniuntur, scilicet diversae vires, quarum adaequatio in eo quod unicuique competit, justitiam metaphoricam facit, ut in 5 ethic.

Dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod amare seipsum quantum ad hominem exteriorem nimis est vituperabile: sed amare seipsum quantum ad hominem interiorem est valde laudabile; et hoc est caritatis.

¶a7 Articulus 7: Utrum diligere debeamus corpora nostra ex caritate.

AG1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod corpora nostra non sint ex caritate diligenda. Caritas enim non refugit conversationem cum eo ad quem caritas est. Sed caritas facit refugere communicationem ad corpus, ut patet Rom. 7, 24: quis me liberabit de corpore mortis hujus? ergo corpus non est ex caritate diligendum.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit, quod vituperabile est hominem seipsum diligere quantum ad id quod est exterius in seipso.

Sed corpus nostrum est maxime exterius. Ergo vituperabile est corpus nostrum diligere. Ergo non diligitur ex caritate.

AG3

Praeterea, beatitudo nostra erit in fruitione Dei. Sed illius fruitionis corpus nostrum particeps esse non potest. Ergo non est particeps nostrae beatitudinis: ergo non est ex caritate diligendum.

AG4

Praeterea, pars non ponitur in numerum contra totum. Sed corpus nostri pars est. Ergo non debet poni aliud diligibile corpus nostrum quam nos ipsi.

AG5

Praeterea, proximum debemus diligere sicut nos. Sed non ponitur aliud diligibile proximus et corpus proximi. Ergo non debet poni aliud diligibile nos ipsi et corpus nostrum.

SC1

Sed contra, Eph. 5, viri debent diligere uxores suas sicut corpora. Sed uxores debent diligere ex caritate. Ergo et corpora.

SC2

Praeterea, omne beatificabile est ex caritate diligendum. Sed corpus nostrum est beatificabile.

Ergo est diligendum ex caritate.

CO

Respondeo dicendum, quod corpus nostrum est unum de quatuor quae sunt ex caritate diligenda. Dilectio enim caritatis habet pro fundamento communicationem beatae vitae principaliter ut ex dictis patet, et vitae gratiae secundum quod ordinatur ad ipsam. Haec autem vita tripliciter habet relationem ad habentem caritatem. Est enim uno modo in aliquo sicut in principio diffundente vitam istam in aliis, et sic est in Deo. Est etiam in ipso amante sicut in participante vitam istam: et hoc dupliciter; quia secundum animam principaliter, et per quamdam redundantiam secundum corpus. Est etiam in aliis sicut comparticipantibus; et sic est in proximo. Et ideo quatuor sunt ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, nos, et corpus nostrum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non refugit communicationem corporis secundum quod est capax gloriae, sed secundum quod est subjectum miseriae, quae impedit ad gloriam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hominem diligere seipsum secundum exteriorem naturam in his quae repugnant rationi, est vituperabile; sed in his in quibus natura exterior interiori concordat, est laudabile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis corpus non fruatur Deo immediate, tamen ex anima fruente erit quaedam redundantia gloriae in corpus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod unusquisque homo proprie dicitur esse id quod est nobilissimum in eo, ut dicit Philosophus.

Unde dilectio sui ipsius intelligitur quantum ad ea quae ad animam pertinent; et ideo dilectio corporis dividitur contra dilectionem sui ipsius, non sicut pars contra totum, sed sicut pars contra partem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod corpus proximi et anima in eadem relatione se habent ad habentem caritatem respectu beatae vitae, scilicet ut simul participans; et ideo non distinguitur diversum diligibile penes animam et corpus proximi.

EX

De secundo et quarto nulla praecepta danda erant.

Contra. Lex debet universaliter hominem de omnibus ordinare quae ad virtutes pertinent. Praeterea, dilectio Dei similiter erat omnibus insita naturaliter.

Et dicendum, quod sicut se habent scientiae speculativae ad cognoscenda, ita se habet lex ad operanda. Unde sicut in scientiis speculativis non traditur doctrina de principiis per se notis, quia per naturam cognoscuntur, sed tantum de conclusionibus quae per ea cognoscuntur; ita neque lex determinat explicite de dilectione sui ipsius ad quam natura inclinatur, sed de dilectione proximi quae ex illa oritur, sicut conclusiones ex principiis.

Dilectio autem Dei, quamvis nobis naturaliter insit, non tamen hoc modo quo per caritatem diligitur, ut supra dictum est. Ex hoc autem ipso quod praecipitur Deus diligere specialiter, docemur nos ipsos specialiter diligere.

Nemo unquam carnem suam odio habuit. Contra.

Multi seipsos interficiunt, ut dicit Philosophus propter abundantem malitiam.

Et dicendum, quod vitam suam corporalem quilibet diligit naturaliter; sed quod aliqui ad mortem suam corporalem anhelant, hoc contingit per accidens, vel in quantum retardantur ab aliquo bono magis amato per vitam corporalem, sicut in quaerentibus aliam vitam accidunt; vel in quantum per corporalem vitam ipsorum aliquo modo consequuntur aliqua mala, quibus carere melius aestimant quam vitam corporalem habere.

Oritur autem hic quaestio. Videtur quod dilectio Angelorum et beatae virginis et Christi secundum quod homo, non contineatur in dilectione proximi, sed magis debeat reduci ad dilectionem Dei, quia supra nos sunt. Et dicendum, quod Deus est supra nos quasi influens nobis aeternam vitam; sic autem neque Angeli neque homo virtuosus neque Christus secundum quod homo, supra nos sunt: quia sicut sola trinitas nos creavit ad vitam naturae, ita ipsa sola nos sanctificat vita gratiae, et beatificabit vita gloriae. Sed sunt diligendi sicut simul nobiscum participantes a Deo vitam aeternam; et in hoc juxta nos sunt; quamvis sint supra nos in hoc quod plenius participant.

|+d29.q1 Distinctio 29, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister quid esset ex caritate diligendum, hic determinat de ordine caritatis.

Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat ordinem caritatis respectu diligibilium quantum ad quantitatem dilectionis; in secunda quantum ad quantitatem meriti, distinct. 30, ibi: hic quaeri solet. Prima pars dividitur in duas: in prima determinat de ordine caritatis quantum ad diversos gradus diligibilium; in secunda quantum ad diversos respectu status ipsius diligentis, ibi: sciendum quoque est, diversos esse gradus caritatis. Prima in duas: in prima determinat ordinem caritatis respectu diligibilium; in secunda movet quasdam

quaestiones circa determinata, ibi: solet etiam quaeri, si parentes nostri mali sint, vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis hac ratione nobis non copulatis.

Circa primum duo facit: primo ostendit caritatem habere ordinem; secundo ostendit secundum quid attendendus sit ordo iste, ibi: unde super hoc saepe movetur quaestio. Et circa hoc duo facit: primo ponit diversas circa hoc opiniones; in secunda determinat quid sibi videatur, ibi: verum quia praemissa movetur quaestio. Circa primum duo facit: primo ponit quaestiones diversas, et rationes earum; secundo ostendit quomodo prima opinio rationibus alterius partis respondet, ibi: sed inquit illi, quae de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operis exhibitionem. Circa primum duo facit: primo ponit opinionem illorum qui dicunt, ordinem caritatis attendendum esse solum secundum effectum; secundo illorum qui dicunt etiam secundum affectum attendendum esse, ibi: quibus obviat illud praeceptum legis de diligendis parentibus.

Sed inquit illi, quae de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operis exhibitionem.

Hic ostendit quomodo prima opinio respondet rationibus alterius partis; et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo prima opinio respondet rationibus secundae. In secunda ostendit quomodo prima opinio addit aequalem dilectionem esse impendam proximo quantum ad affectum, sicut et sibi ipsi, ibi: quorum etiam nonnulli tradunt affectu caritatis tantum proximos esse diligendos.

Solet autem quaeri, si parentes nostri mali sint vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis.

Hic movet quasdam quaestiones circa veritatem determinatam; et dividitur in duas partes secundum duas quaestiones quas movet; secunda incipit ibi: quaeri etiam solet, cur Dominus praeceperit diligere inimicos.

Hic quaeruntur octo. 1 utrum caritatis sit habere ordinem; 2 utrum ille ordo sit attendendus secundum affectum et effectum simul, vel secundum affectum tantum; 3 utrum Deus super omnia diligendus sit; 4 utrum ejus dilectio admittat intuitum alicujus mercedis; 5 utrum proximos quantum nosipsos diligere debeamus; 6 utrum inter proximos propinqui extraneis praeferendi sint; 7 de ordine propinquorum ad invicem; 8 de perfectione caritatis, et gradibus enumeratis.

¶a1 Articulus 1: Utrum caritas habeat ordinem.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caritas ordinem non habeat, bernardus enim dicit, quod amor gradum nescit, dignitatem non considerat. Sed omnis ordo habet aliquem gradum. Ergo in caritate non est aliquis ordo.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit, quod amicitia aequalitas quaedam est. Sed aequalitas est uniformis diversitatem non patiens, sicut nec unitas divisionem. Ergo caritas non habet ordinem.

AG3

Praeterea, ordinare rationis est, cujus est conferre. Sed caritas non est in ratione, sed in voluntate, quae non est vis collativa. Ergo in caritate non est ordo.

AG4

Praeterea, ordo distinctionem requirit. Sed caritas est magis unitiva inter alias virtutes. Cum ergo in aliis virtutibus non assignetur ordo, neque in caritate assignari debet.

AG5

Praeterea, omne illud quod pertinet ad actum virtutis sicut circumstantia quaedam necessaria, cadit sub praecepto. Sed ordo dilectionis non cadit sub praecepto: quia ex quo impendo alicui quod debeo, lex non prohibet quin illi cui non teneor plus impendam. Ergo ordo dilectionis non est circumstantia debita in caritate.

SC1

Sed contra, sicut dionysius dicit, malum hominis est contra bonum rationis esse. Sed malum hominis est contra virtutem esse. Ergo in qualibet virtute oportet bonum rationis esse. Sed bonum rationis est quod homo faciat ordinate unumquodque quod facit. Cum ergo caritas sit virtus, oportet quod ordinem habeat.

SC2

Praeterea, actus virtutum variatur secundum exigentiam objectorum. Sed objectum caritatis, quod est bonum, ordinem habet, cum quoddam sit melius altero. Ergo et caritas debet ordinem habere.

SC3

Praeterea, ubicumque unum est propter alterum, ibi est aliquis ordo. Sed caritas diligit aliquid propter alterum, sicut omnia propter Deum.

Ergo caritas ordinem habet.

CO

Respondeo dicendum, quod in quolibet actu virtutis oportet esse modum: quia non est justus aliquis, nisi justa juste faciat. Modus autem in actu virtutis est ex commensuratione potentiae ad objectum, ut ab eodem a quo speciem habet, mensuram recipiat. Objectum autem caritatis bonum est hoc modo quod bonum simpliciter, ut dicit Philosophus, est amabile simpliciter: unicuique autem proprium bonum.

Unde cum in hoc contingat esse magnam diversitatem, et gradus diversos, secundum quod unum est altero melius vel magis propinquum, oportet quod etiam et actus dilectionis ordinem habeat, ad hoc quod sit virtuosus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in amore potest accipi duplex gradus. Unus diligibilis ad diligibile; et de hoc gradu loquimur: alius gradus diligentis ad diligibile; et de hoc loquitur bernardus. Hunc tamen gradum quodammodo scit amor, quodammodo nescit. Scit quidem quantum ad exteriorem effectum, quia non eadem superioribus et aequalibus impendit; sed nescit quantum ad affectum, in quantum unit amantem amato; et interdum aliquid de affectu in effectu relucet, ut scilicet ad superiores nos magis confidenter habeamus, et ad inferiores magis socialiter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod amicitia non consistit in aequalitate aequiparantiae solum: quia potest esse ad superiores, inferiores, et aequales: sed consistit in aequalitate proportionis; quae quidem aequalitas diversitatem non refugit quantitatis; sicut eadem proportio, scilicet sesquialtera, est trium ad duo, et sex ad quatuor, quamvis inaequalis sit quantitatis excessus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus rationis dilectionem praecedat. Priora autem aliquid sui in posterioribus relinquunt, et ordo quem facit ratio in dilectione invenitur, ut dilectio sit ordinata; non quod ipsa ordinem faciat, sed quia in ordinata bona per rationem accepta ordinate tendit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliae virtutes ordinant hominem in seipso, sicut fides, temperantia et huiusmodi: iustitia vero ordinat ad alium, secundum quod aequatur ei quantum ad res circa quas est iustitia; sed caritas ordinat ad alium secundum quod unit per affectum quantum ad ipsum; et ideo proprium objectum caritatis est ipsa rationalis natura, ad quam caritas habenda est, in qua plurimi gradus inveniuntur: et ideo magis assignatur ordo in caritate quam in aliqua alia virtute.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in uno genere non potest esse nisi unum summum; et ideo si diligo aliquid quasi ultimum finem, non possum Deum diligere quasi ultimum finem. Ex hoc ergo ipso quod alterum quod est minus diligendum, aequiparo in dilectione ei quod diligendum est magis, non totum dilectionis quod debeo, impendo ei quod magis diligendum est; et similiter etiam patet in aliis. Unde caritatis ordo est in praecepto; et peccat qui praepostere agit, ut in littera dicitur.

|a2 Articulus 2: Utrum ordo caritatis sit attendendus secundum affectum, vel secundum effectum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non sit attendendus secundum affectum, sed secundum effectum tantum. Sicut enim prima veritas, cui innititur fides, est una in omnibus; ita summa bonitas, cui innititur caritas, una est. Sed fides aequaliter certa est de omnibus quae ex fide creduntur. Ergo et caritas aequaliter afficitur ad omnia quae ex caritate diligit.

AG2

Praeterea, actus mensuratur secundum rationem objecti. Sed quamvis plura sint quae ex caritate diliguntur, tamen in omnibus est una ratio dilectionis, scilicet divina bonitas, quae est objectum caritatis. Ergo ad omnia quae ex caritate diliguntur est aequalis affectio.

AG3

Praeterea, quanto aliquis ad alterum magis afficitur, tanto majus bonum ei desiderat. Sed omnibus quae ex caritate diligimus, idem bonum optamus, vel de habito complacet nobis, scilicet vita aeterna. Ergo aequali affectione omnes diliguntur.

AG4

Praeterea, ordo caritatis est in praecepto.

Non autem est in praecepto quantum ad affectum: quia dum exhibeam unicuique quod sibi debeo, etiam si sine affectu faciam, non sum reus praecepti.

Ergo ordo caritatis non attenditur secundum affectum tantum.

AG5

Praeterea, ubi est major affectus, est etiam majus meritum: quia meritum secundum radicem caritatis mensuratur. Sed non magis meretur homo in dilectione propinquorum quam aliorum, vel etiam sui ipsius quam aliorum. Ergo ordo amoris non est accipiendus secundum affectum.

SC1

Sed contra, Gregorius dicit, quod probatio dilectionis est exhibitio operis. Si ergo secundum effectum est ordo, oportet quod etiam sit secundum affectum.

SC2

Praeterea, bonum est objectum caritatis quantum ad affectum. Sed ordo caritatis, ut dictum est, art. Praec. In corp., attenditur secundum diversitatem bonorum. Ergo caritas habet ordinem non solum secundum effectum, sed etiam secundum affectum.

SC3

Praeterea, sicut caritas principaliter respicit affectum, ita beneficentia respicit effectum. Si ergo ordo esset solum secundum effectum, non esset haec ordinatio caritatis, sed solum beneficentiae; quod est contra auctoritatem canticorum in littera inductam.

CO

Respondeo dicendum, quod effectus exterior non pertinet ad caritatem nisi in quantum ex affectu procedit, in quo primo est caritatis actus.

Unde si esset ordo in effectu tantum attendendus, ordo ille nullo modo ad caritatem pertineret, sed ad alias virtutes magis, sicut ad liberalitatem vel misericordiam. Unde cum caritas ordinata perhibeatur, oportet quod ordo in affectu observetur, et ex affectu in effectum procedat: non hoc modo quod ei qui plus ex affectu diligitur, magis in effectu impendatur; sed quod homo sit paratus magis impendere, si necesse foret: quia quandoque qui diliguntur, nostris auxiliis non indigent. Et hoc etiam patet per simile in natura: quia unicuique rei naturali tantum inditum est a creatore de amore naturali erga aliquid, quantum necessarium est ut effectum circa id exhibeat; et similiter secundum gradum qui necesse est ut observetur in effectu, ordo affectus lege divina imperatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectum fidei non est veritas prima secundum quod est in re existens tantum, sed secundum quod est nobis divinitus annuntiata; quia fides ex auditu est; et ideo quia omnia quae sunt fidei, annuntiata sunt nobis eodem modo, ideo aequalis certitudo de eis habetur. Sed caritatis objectum est bonum, secundum quod est in rebus; et ideo cum in diversis rebus divina bonitas invenitur, oportet quod diversimode affectio nostra in illa transeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit eadem ratio communis diligendi in omnibus, tamen illa ratio non aequaliter participatur in singulis; et ideo nec aequalis affectio eis debetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intensio actus, praecipue in actibus animae (quae non necessario secundum totum suum posse agit sicut naturalia) non mensuratur ad quantitatem objecti tantum, sed ad efficaciam agentis, et conatum in agendo; unde non melius videt qui majorem rem intuetur, sed qui clarius videt; ideo etiam non oportet quod aequaliter afficiatur ad illud cui aequale bonum desidero.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui impendit quod debet alicui sine affectu, quamvis non sit reus praecepti quod est de actu iustitiae, est tamen reus praecepti quod est de caritate; unde Rom. 1, sic vitium reputatur sine affectione esse.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de quantitate meriti diligibilium diversorum quaestio erit in sequenti dist., et ideo ibi reservetur.

ja3 Articulus 3: Utrum Deus sit super omnia diligendus ex caritate.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit supra omnia diligendus ex caritate.

Quia, sicut dicit dionysius, amor est unitiva virtus. Sed magis est sibi unusquisque unitus quam Deo. Ergo magis ex caritate debet se diligere quam Deum.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit, quod unicuique est amabile quod est sibi bonum. Sed quidquid diligit propter hoc quod est sibi bonum, propter seipsum diligit homo. Ergo quidquid diligit propter seipsum diligit. Ergo se magis diligit omnibus quae diligit; et ita non diligit Deum supra omnia.

AG3

Quod amabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.

Sed primum in quolibet genere est potissimum.

Ergo amor quem quisque habet ad seipsum, est potior amore quem habet ad alterum; et ita quisque plus seipsum quam Deum diligit secundum naturam: et ita etiam secundum caritatem, cum gratia naturam non destruat.

AG4

Praeterea, sicut dicit Gregorius, probatio dilectionis est exhibitio operis.

Sed tantum quisque facit pro gratia conservanda, sive beatitudine creata habenda, quantum pro Deo. Ergo tantum diligit quis gratiam, vel beatitudinem creatam, quantum Deum. Sed dilectio qua dicimur diligere virtutem, vel aliquod accidens, refertur ad ipsum subjectum accidentis, cui desideratur illud accidens. Ergo tantum quisque diligit se habens caritatem, quantum Deum.

AG5

Praeterea, tantum quisque diligit proximum quantum diligit Deum in proximo vel in seipso: quia Deus non est melior in se quam ubicumque est. Ergo tantum quisque diligit seipsum vel proximum quantum diligit Deum: et ita non diligitur Deus ex caritate super omnia.

SC1

Sed contra, finis magis diligendus est his quae sunt ad finem. Sed Deus est finis omnium diligibilium ex caritate. Ergo ipse est maxime diligendus.

SC2

Praeterea, unicuique est diligibile proprium bonum, secundum Philosophum. Sed Deus est majus bonum quam aliquid aliud, et est proprium magis alicui quam aliquid aliud: quia est magis intimum animae quam etiam ipsa sibi, ut dicitur in libro de spiritu et anima. Ergo Deus super omnia diligendus est.

SC3

Praeterea, quod est causa aliorum in unoquoque genere, maximum est in genere illo, ut dicitur in 2 metaph.. Sed Deus est causa et ratio quare omnia ex caritate diligantur, quia divina bonitas est per se objectum caritatis. Ergo magis diligendus est Deus quam aliquid aliud.

CO

Respondeo dicendum, quod cum objectum amoris sit bonum, dupliciter aliquis tendere potest in bonum alicujus rei. Uno modo ita quod bonum illius rei ad alterum referat, sicut quod bonum unius rei optet alteri, si non habet; vel complaceat sibi, si habet: sicut amat quis vinum, in quantum dulcedinem vini peroptat, et in hoc gaudet quod ea fruitur, non quod vinum ipsam habet; et hic amor vocatur a quibusdam amor concupiscentiae.

Amor autem iste non terminatur ad rem quae dicitur amari, sed reflectitur ad rem illam cui optatur bonum illius rei. Alio modo amor fertur in bonum alicujus rei ita quod ad rem ipsam terminatur, in quantum bonum quod habet, complaceat quod habeat, et bonum quod non habet optatur ei; et hic est amor benevolentiae, qui est principium amicitiae, ut dicit Philosophus.

Unde gradus caritatis secundum hunc modum amoris attendendi sunt, quia caritas amicitiam includit, ut supra, dist. 27, quaest. 2, art. 1, corp., dictum est. Bonum autem illud unusquisque maxime vult salvari quod est sibi magis placens: quia hoc est appetitui informato per amorem magis conforme; hoc est autem suum bonum.

Unde secundum quod bonum alicujus rei est vel aestimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis salvari vult in ipsa re amata. Bonum autem ipsius amantis magis invenitur ubi perfectius est; et ideo, quia pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto; ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius.

Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet salus totius. Et inde est etiam quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cujus ipsi sunt pars. Quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complaceat quam in nobis ipsis; et ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia caritas naturam perficit, ideo etiam secundum caritatem Deum supra seipsum homo diligit, et super omnia alia particularia bona.

Caritas autem supra naturalem dilectionem ipsius addit quamdam associationem in vita gratiae, ut supra dictum est. Quidam autem dicunt, quod aliquis naturaliter amore concupiscentiae Deum plus seipso diligit, in quantum divinum bonum est sibi delectabilius; sed amore amicitiae plus seipsum naturaliter quam Deum diligit, dum plus se vult esse et vivere et habere aliqua bona quam Deum; sed caritas ad hoc naturam elevat ut etiam per amicitiam aliquis plus Deum diligit quam seipsum. Sed prima opinio probabilior est: quia inclinatio naturae hominis in quantum est homo, nunquam contradicit inclinationi virtutis, sed est ei conformis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectuum.

Non autem est inconveniens, ut illud quod est minus conjunctum secundum rem, sit magis conjunctum secundum affectum, dum plerumque ea quae realiter nobis conjuncta sunt, nobis displiceant, et ab affectu maxime discordent. Sed amor ad rerum unionem inducit, quantum possibile est; et ideo amor divinus facit hominem, secundum quod possibile est, non sua vita, sed Dei, vivere, sicut apostolus dicit Gal. 11, 20: vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis unicuique sit amabile quod sibi est bonum, non tamen oportet quod propter hoc sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum; cum etiam amicitia non retorqueat ad seipsum bonum quod ad alterum optat: diligimus enim amicos, etiam si nihil nobis debeat inde fieri.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum, non sicut ex causa finali, sed sicut ex eo quod est prius in via generationis. Quia sicut quilibet sibi prius est notus quam alter, et quam Deus; ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum, est prior ea dilectione quam habet ad alterum, in via generationis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod opera nostra, proprie loquendo, non proportionantur affectioni qua Deum in seipso diligimus, quia ex nostris operibus nihil ei accrescit vel accrescere potest. Sed si esset possibile quod ex nostris operibus aliquid ei accresceret, habens caritatem multo plura faceret propter beatitudinem ei conservandam quam propter eam sibi adipiscendam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus ubique aequaliter diligitur; tamen divinum bonum in isto esse, non est tantum amabile sicut ipsum esse in Deo: quia non aequè perfecte in omnibus est.

|a4 Articulus 4: Utrum in dilectione Dei possit haberi respectus ad aliquam mercedem.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non possit in dilectione Dei haberi respectus ad aliquam mercedem. Quia joan. 10, mercenarius vituperatur.

Sed mercenarius dicitur qui mercedem quaerit. Ergo dilectio Dei ex caritate non admittit respectum mercedis.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit: Deo licet sine praemio serviri non possit, tamen sine intuitu praemii serviendum est. Sed praemium nihil aliud est quam merces laboris. Ergo sine respectu mercedis Deo serviendum est.

AG3

Praeterea, amicitia civilis quamvis habeat multas dilectiones et utilitates, tamen ad eas non respicit, sed supra honestum fundatur. Sed amicitia caritatis magis est honesta quam amicitia civilis.

Ergo nec ipsa ad aliquam utilitatem respicit.

AG4

Praeterea, merces est finis eorum quae propter mercedem fiunt. Sed finis diligitur magis quam ea quae sunt ad finem. Si ergo Deus propter aliquam mercedem diligeretur, aliquid aliud magis diligeretur Deo; quod est contra rationem caritatis.

AG5

Praeterea, sicut per caritatem homo adipiscitur praemium, ita etiam fugit poenam. Sed caritas expellit timorem poenae, maxime si sit perfecta.

Ergo videtur quod etiam excludit intuitum mercedis.

SC1

Sed contra, sicut dicitur in Glossa Matth. 1, spes generat caritatem. Sed spes est expectatio mercedis. Ergo caritas potest esse cum intuitu mercedis.

SC2

Praeterea, Hebr. 11, dicitur de sanctis patribus, quod aspiciabant in remunerationem. Sed constat quod ipsi diligebant Deum ex caritate. Ergo dilectio Dei ex caritate compatitur intuitum mercedis.

SC3

Praeterea, amicorum est quod quaerant invicem perfrui. Sed nihil aliud est merces nostra quam perfrui Deo, videndum ipsum. Ergo caritas non solum non excludit, sed etiam facit habere oculum ad mercedem.

CO

Respondeo dicendum, quod merces proprie dicitur praemium quod quis ex labore vel aliquo opere meretur. Praemium autem est quod alicui in bonum ejus redditur; unde merces, inquantum hujusmodi, importat aliquid referibile per amorem ad id cui merces redditur: mercedem enim aliquis propter seipsum amat. Non tamen est de ratione mercedis quod sit intentionis finis: quia plerumque aliquis mercedem ex opere non quaerit, cui merces datur. Ea autem quae propter se aliquis diligit, vel sunt perfectiones illius formaliter, sicut sanitas, virtus, operatio, dilectio, et hujusmodi; vel sunt effectiva vel conservativa horum, aut contrariorum prohibitiva. Unde si aliquis amat aliquid extra se propter seipsum, illud potest dici merces, inquantum ex eo aliquid in ipso relinquitur vel conservatur. Sed, sicut supra dictum est, de ratione amicitiae est quod amicus sui gratia diligatur; unde amicus non habet in amicitia rationem mercedis, proprie loquendo, quamvis ea quae ex amico in nobis fiunt, rationem mercedis habere possint, sicut delectationes, et utilitates quas ex ipso amans consequitur, ratione quarum ipse amicus merces dicitur quasi causaliter, sicut dicitur Deus merces nostra ratione eorum quae ex ipso in nobis sunt. Patet ergo quod ponere mercedem aliquam finem amoris ex parte amati, est contra rationem amicitiae. Unde caritas per hunc modum oculum ad mercedem habere non potest: hoc enim esset Deum non ponere ultimum finem, sed bona quae ex ipso consequitur. Sed ponere mercedem esse finem amoris ex parte amantis, non tamen ultimum, prout scilicet ipse amor est quaedam operatio amantis, non est contra rationem amicitiae: quia ipsa amoris operatio cum sit quoddam accidens, non dicitur amari nisi propter suum subjectum, ut ex dictis patet: et inter ea quae propter se aliquis diligit, potest esse ordo, salva amicitia; unde et ipsam operationem amoris possumus amare, non obstante amicitia, propter aliquid aliud. Erit tamen contra rationem virtutis, si virtutis operatio propter aliquid aliud virtute inferius, cujusmodi sunt temporalia bona, diligatur. Patet ergo quod habens caritatem non potest habere oculum ad mercedem, ut ponat aliquid quodcumque finem amati, scilicet Dei (hoc enim esset contra rationem caritatis, ut est amicitia quaedam), nec iterum ut ponat aliquod bonum temporale finem ipsius amoris; quia hoc est contra rationem caritatis, ut est virtus: potest tamen habere oculum ad mercedem, ut ponat beatitudinem creatam finem amoris, non autem finem amati: hoc enim neque est contra rationem amicitiae, neque contra rationem virtutis, cum beatitudo virtutum sit finis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mercenarius ibi dicitur qui opus spirituale propter mercedem temporalem exercet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sine intuitu praemii serviendum est, ita quod praemium non ponatur finis ejus quod amatur et cui servitur, sed quod ponatur finis ipsius servitii vel amoris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amicitia non respicit delectationes et utilitates amicorum quasi finem, propter quem amicus amat.

RA4

Ad quartum patet solutio per ea quae dicta sunt in corp..

RA5

Ad quintum dicendum, quod bonum de quo est spes, magis est consonum amori quam malum de quo est timor; et ideo quamvis perfecta caritas foras mittat timorem poenae, non tamen oportet quod foras mittat intuitum mercedis.

¶a5 Articulus 5: Utrum homo magis debeat seipsum ex caritate diligere quam proximum.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non debeat seipsum magis quam proximum diligere. Illud enim propter quod aliud relinquitur, magis amatur. Sed caritas facit hominem seipsum relinquere quodammodo, et amato inhaerere: quia dionysius dicit, quod amor ponit hominem extra se, et collocat eum in amato. Ergo plus amat amicum quam se.

AG2

Praeterea, Deum magis quam nos ipsos diligimus, inquantum bonum nostrum perfectius in eo quam in nobis invenitur. Sed similiter perfectius invenitur in aliquo proximorum quam in nobis: quia bona quae nos habemus, perfectius habent.

Ergo debemus magis proximum quam nos ipsos diligere.

AG3

Praeterea, illud quod aliquis maxime in seipso diligit, est vivere, et esse. Sed caritas facit ponere vitam corporalem pro fratribus: quidam enim gentiles pro amore amicorum se morti exposuerunt sine aliqua spe vitae aeternae. Ergo amicitia et caritas facit magis diligere proximum quam seipsum.

AG4

Praeterea, illos magis diligimus quorum bona magis optamus, et mala magis vitamus. Sed, sicut dicit Philosophus in 9 ethicor., in tristitia amicos tarde vocandum, ad eorum autem tristitias prompte eundum; in laetitiis autem e converso, quia eos prompte vocandum, difficulter ad eorum laetitiam se ingerendum. Ergo caritas facit magis amare proximos quam seipsos.

AG5

Praeterea, beneficentia est effectus caritatis.

Sed magis laudantur qui sunt benefici ad amicos quam qui sunt benefici ad seipsos. Ergo caritas facit magis amare proximos quam seipsum.

AG6

Praeterea, amicitia facit hominem gaudere de conversatione cum amicis. Sed homo magis delectatur de conversatione ad amicos quam de conversatione sui ad seipsum. Ergo plus amicos et proximos quam seipsum diligit.

SC1

Sed contra, quanto quis amat salutem alicujus, tanto vitat peccatum ejus. Sed homo magis debet vitare peccatum suum quam peccatum alterius.

Ergo magis debet amare vitam suam quam salutem alterius.

SC2

Praeterea, misericordia ex amore causatur. Sed homo debet incipere misereri a seipso, secundum quod dicit Augustinus. Ergo et a seipso debet incipere amorem.

SC3

Praeterea, illud quod est naturale, vehementius est quam illud quod est voluntarium tantum. Sed amor sui est ex inclinatione naturae; amor autem aliorum est ex voluntate rationis tantum. Ergo ex caritate homo plus seipsum quam alios diligit.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut aliquid invenitur perfectius in causa perfecta in universali quam in effectu particulari; ita aliquid perfectius invenitur in re quam in sui similitudine; unde cum bonum proprium alicujus inveniatur in Deo sicut in causa universali, in se autem sicut in effectu, in proximo autem sicut in similitudine; sicut Deum plus quam seipsum diligere debet benevolentiae dilectione, ita etiam plus se quam proximum.

Sed sciendum, quod cum in homine sit duplex natura, scilicet interior, videlicet rationis, quae dicitur homo interior; et exterior, scilicet natura sensualis, quae dicitur homo exterior: plus homo debet diligere se quantum ad naturam interiorem quam quantum ad naturam exteriorem; et ideo ea quae sunt bona naturae interioris, plus debet optare quam ea quae sunt bona sibi secundum naturam exteriorem. Omnia autem opera virtutis sunt sibi bona secundum interiorem naturam, inter quae etiam sunt illa quae quis ad amicum operatur; et ideo plura bona exteriora sunt impendenda amicis quam nobis ipsis, inquantum consistit in hoc bonum virtutis, quod est nostrum maximum bonum; sed de bonis spiritualibus semper plus nobis quam amicis impendere debemus et velle, et similiter etiam de malis vitandis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in amore amatum, ut amatum, potius est quam amans ut amans. Sed quia, ut amans est etiam amatum a seipso; ideo potius potest esse in amore, inquantum est amatum, quam amatum extrinsecum, et magis collocatur in ipso affectus amantis quam in exteriori amato.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonum quod ego habeo, possit in proximo perfectius inveniri quam in meipso, tamen in me semper invenitur perfectius ut proprium: quia bonum quod est in ipso, non est meum nisi per similitudinem.

Bonum autem quod est in Deo, est meum etiam secundum causam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tradere seipsum morti propter amicum, est perfectissimus actus virtutis; unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc quod aliquis plus amicum quam seipsum diligit; sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in hoc ipso quod homo non vult esse onerosus amico, tristitias suas communicando eidem, sed magis beneficus et delectabilis, secundum virtutem operatur; et ita spirituale bonum plus sibi quam amico tribuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de bonis spiritualibus magis nobis impendimus quam amicis; de corporalibus autem magis amicis quam nobis, ratione jam dicta in corp..

RA6

Ad sextum dicendum, quod conversatio cum amicis est nobis delectabilis, inquantum cognoscimus bonum ipsorum, quod nobis quasi nostrum complacet. Et quia per visum melius cognoscuntur res quam per alium sensum; ideo amici magis se videre desiderant; et quia magis potest homo cognoscere quae sunt alterius quam quae propria, ideo magis delectatur in conversando ad amicum quam etiam ad seipsum: quamvis virtuosus ad seipsum delectabiliter conversetur, inquantum in seipso considerat memoriam, et propositum, et spem bonorum, quae ei delectationem ingerunt, ut dicitur in 9 ethic..

¶a6 Articulus 6: Utrum homo debeat magis ex caritate diligere extraneos quam propinquos.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere extraneos quam propinquos. Caritas enim, sicut et amicitia, fundamentum habet honestum. Sed major honestas vel virtus invenitur quandoque in extraneis quam propinquis. Ergo magis sunt diligendi ex caritate extranei quam propinqui.

AG2

Praeterea, caritas facit conformitatem hominis ad Deum. Sed Deus plus diligit extraneos nostros quam propinquos, si sunt meliores. Ergo et nos magis eos diligere debemus.

AG3

Praeterea, effectus respondet affectui. Sed in aliquibus debemus majorem affectum amoris ostendere ad extraneos quam ad propinquos, sicut in collatione beneficiorum ecclesiasticorum, si extranei meliores sint. Ergo magis sunt diligendi etiam ex affectu quandoque extranei quam propinqui.

AG4

Praeterea, concordia in caritate importatur, et ex caritate efficitur. Sed aliquando magis concordandum est extraneis quam propinquis, sicut in bellis magis obediendum est duci exercitus quam patri. Ergo magis sunt diligendi extranei quam propinqui.

AG5

Praeterea, illud quod est debitum praeponendum est ei quod non est debitum. Sed reddere retributionem beneficiorum est debitum; benefacere autem propinquis non est debitum quandoque. Ergo magis benefaciendum est extraneis quam propinquis; et ita, ad minus quantum ad effectum amicitiae, extranei propinquis proponendi sunt.

SC1

Sed contra, Galat. 6, 10: operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei. Ergo propinqui praefereendi sunt extraneis.

SC2

Praeterea, 1 timoth. 5, 8, dicitur: qui suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. Ergo magis habenda est cura propinquorum quam aliorum.

SC3

Praeterea, magis homo debet seipsum diligere quam alios. Ergo quanto aliqui sunt sibi magis propinqui, magis debet eos diligere.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. Praeced. Art., proximos diligimus, in quantum in eis bonum nostrum per similitudinem invenitur, loquendo de amore benevolentiae.

Haec autem similitudo attenditur secundum quod cum eis communicamus: unde et secundum diversas communicationes, diversas amicitias Philosophus distinguit. Est enim communicatio alia quidem naturalis, secundum quod in naturali origine aliqui communicant; et in ista communicatione fundatur amicitia patris et filii, et aliorum consanguineorum.

Alia vero communicatio est oeconomica, secundum quam homines sibi in domesticis officiis communicant. Alia vero communicatio est politica, secundum quam homines ad concives suos communicant. Quarta communicatio est divina, secundum quam omnes homines communicant in uno corpore ecclesiae vel actu vel potentia; et haec est amicitia caritatis, quae habetur ad omnes, etiam ad inimicos. Quia ergo caritas benevolentiam importat, quae amicis bona optat, et operatur bonum ad ipsos; ideo secundum unamquamque praedictarum amicitiarum amandi sunt amici quantum ad bona pertinentia ad communicationem illam super quam amicitia fundatur; unde ad patrem et consanguineos amicabiliter nos habere debemus in eis quae ad conservationem naturae pertinent; et ad domesticos in his quae ad dispensationem domus pertinent; ad concives in his quae ad civilem vitam spectant, sicut est simul conversari, et morari in operibus civilibus; ad omnes autem homines in his quae ad Deum spectant, ut omnibus optemus vitam aeternam, et operemur ad salutem ipsorum secundum modum nostrum. Tamen, simpliciter loquendo, secundum illam amicitiam major debet esse dilectio, quae magis accedit ad id quod magis diligendum est. Maxime autem diligendus est Deus: et post hoc maxime debet homo seipsum diligere, ut dictum est. Et quia ultima dictarum amicitiarum, scilicet caritas, magis appropinquat ad dilectionem Dei; ideo si ab illa priores amicitiae separentur, potior simpliciter esset ipsa sine aliis, quam aliae sine ipsa. Non autem separantur quantum ad aliquem qui in hac vita vivat; sed post mortem separantur ab amicitia caritatis damnati. Unde plus debeo diligere hominem christianum quam patrem meum infidelem defunctum, simpliciter loquendo; quamvis liceat secundum affectum naturalem in illud magis ferri quod magis secundum naturam nobis conjunctum est. Prima amicitia magis proxima est ei qua aliquis seipsum diligit, quam secunda; et secunda quam tertia; et tertia simpliciter quam quarta tantum. Et ideo Ambrosius (super illud Cantic. Cap. 2: ordinavit in me caritatem) hunc ordinem dilectionis ponit, ut primo diligentur consanguinei, ad quos habetur prima amicitia: secundo domestici, ad quos habetur secunda, quantum ad illos qui nobiscum in domo conversantur; et tertia quantum ad illos qui nobis in civilibus et honestis actibus familiares sunt: tertio inimici, ad quos solum quarta amicitia habetur; et hoc intelligendum est simpliciter loquendo. Sed secundum quid potest ordo iste mutari, ut scilicet magis amicabiliter me habeam ad familiarem qui mihi convenit in operibus honestis quantum ad societatem in istis, quam ad patrem qui in istis non communicat; et sic est intelligendum de aliis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod amicitia politica fundamentum habet communicationem in honestis operibus in quibus simul aliqui conversantur; sed amicitia naturalis habet fundamentum communicationem naturalem; et haec communicatio propinquior est illi qua homo sibi communicat.

Unde sicut homo simpliciter se ipsum debet magis diligere quo ad naturam, etiamsi malus sit, quam alium bonum; ita etiam naturam patris sui magis diligere debet, simpliciter loquendo quam alium bonum; non quidem in quantum malus, sed ad hoc ut bonus sit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc Deo conformamur quod diligimus eos magis qui nobiscum magis communicant, sicut et ipse eos qui secum magis communicant, magis diligit: quamvis non sint iidem qui nobiscum et cum eo magis communicant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in illis quae non pertinent ad communicationem naturalem quam cum patre vel consanguineis habemus, non oportet quod magis consanguineis beneficiamus, sed illis qui magis conjuncti sunt nobis secundum illam communicationem ad quam illa bona pertinent; et ideo beneficia ecclesiastica non sunt danda magis consanguineis, sed eis qui magis sunt idonei ad regimen ecclesiae: quia illi, quantum ad hoc quod dispensatores divinarum sumus, magis nobiscum communicant. Sed de patrimonio proprio, et de his quae homo proprio et licito lucro acquirit, potest benefacere consanguineis potius quam aliis, et debet, nisi ex alia parte sit aliquid quod praeponderet, ut indigentia, vel utilitas.

RA4

Ad quartum patet solutio per jam dicta: quia ad unumquemque magis amabilius nos debemus habere in eis quae ad communicationem illam pertinent, secundum quod amicitia nobis junguntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in his quae ad conservationem naturae pertinent, magis sumus debitores parentibus, a quibus naturam accepimus, quam aliquibus aliis; et consanguineis consequenter; et ideo magis liberare debemus patrem a morte quam extraneum, etiam si ille nos in casu simili liberasset. Sed in aliis beneficiis possumus nos quandoque magis amabilius habere ad extraneos quam ad propinquos.

¶a7 Articulus 7: Utrum pater sit maxime diligendus, vel filii, vel benefactores; vel seipsum debeat diligere, vel uxorem, vel fratres, vel matrem.

AG1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod pater non sit maxime diligendus. Effectus enim affectui respondet, et ipsum demonstrat. Sed magis ostendere debemus effectum amoris filiis quam patribus: non enim filii debent parentibus thesaurizare, sed e converso, 2 corinth., cap. 12. Ergo filii magis amandi sunt quam parentes.

AG2

Praeterea, caritatis ordo naturae ordini non repugnat, cum caritas naturam non destruat, sed perficiat. Sed naturaliter homo plus diligit filium quam patrem; sicut etiam naturaliter plus diligit beneficiatum, quam e converso, in quantum relucet in eo suum bonum magis, ut dicitur in 9 ethic..

Ergo et secundum caritatem filii parentibus sunt magis amandi.

AG3

Praeterea, unusquisque debet seipsum plus diligere quam aliquem alium post Deum. Sed uxorem debet homo diligere sicut seipsum, cum sit unum corpus cum ea. Ergo debet uxorem magis quam alium aliquem diligere.

AG4

Praeterea, magis debemus diligere eos qui nos magis diligunt. Sed matres magis diligunt filios quam patres. Ergo et filii magis debent diligere matres quam patres.

AG5

Praeterea, similitudo est causa amicitiae. Sed filiae magis simulantur matribus quam patribus.

Ergo ad minus filiae debent plus amare matres quam patres, et sorores quam fratres; et ita ordo qui in littera ponitur, non est universalis.

AG6

Praeterea, fratres Petri sunt propinquiore patri ejus quam filii sui. Si ergo pater esset super omnes alios diligendus, fratres essent magis diligendi quam filii: cujus contrarium in littera dicitur.

SC1

Sed contra, super omnia debemus diligere Deum.

Sed amor quem habemus ad patrem, magis similatur amori quem habemus ad Deum, qui est pater noster. Ergo patrem super omnes alios magis debemus amare.

SC2

Praeterea, ille cui nunquam sufficienter potest retribui, maxime est amandus. Sed, sicut dicit Philosophus in 8 ethic., nunquam sufficienter possumus retribuere patribus, a quibus esse, nutrimentum et disciplinam accepimus. Ergo maxime inter proximos debemus patrem amare.

SC3

Praeterea, quanto major est amor, tanto firmior est. Sed amor filii ad patrem est firmior quam e converso: quia filii non possunt abnegare parentes, sicut possent patres filios abnegare, et eos propter aliquod crimen accusare et expellere a se, ut dicitur 8 ethic.. Ergo magis diligendi sunt patres quam filii.

CO

Respondeo dicendum, quod amicitia propinquorum, ut dictum est, in corp. Praeced.

Art., fundatur super communicatione naturali. Omnis autem communicatio naturalis fundatur super originem, secundum quam est pater et filius.

Fratres enim dicuntur aliqui in hoc quod ab eodem patre nascuntur, et sic deinceps. Unde tota amicitia propinquorum fundatur super amicitia patris ad filium; et ideo haec amicitia est major quam aliqua alia propinquorum. In hac autem amicitia quodammodo filii praeponuntur parentibus, quodammodo parentes filiis, secundum duplicem modum amoris. Amatur enim aliquid ut res distincta, sicut amo hominem; et aliquid ut alterius existens, sicut amo manum meam, vel aliud membrum, uno amore quo amo me ipsum. Loquendo ergo de amore alicujus rei in se, sic magis amantur parentes quam filii; loquendo autem de amore quo aliquid amatur in altero, sic filii magis diliguntur quam parentes. Cujus ratio est, quia unumquodque tanto magis diligitur, quanto nobis magis propinquum est. Propinquius autem est aliquid alicui quod habet ordinem essentialem ad illum, quam quod accidentaliter ad ipsum ordinatur. Causa autem essentialis est effectui sicut genus speciei; sed effectus ad causam accidentaliter se habet, quia sequitur esse ejus sicut species ad genus, nisi effectus sit aliquid causae; quia sic effectus comparabitur ad causam per modum partis integralis, quae est actu et essentialiter in toto; secundum autem quod est aliquid causae, non est distinctum ab ea, sed est unum cum ipsa. Considerando

ergo patrem et filium ut sunt quaedam personae in se distinctae, sic pater magis amatur, cum sit causa, quam filius, qui est effectus. Sed quia filius est quaedam res patris, et non e converso; ideo diligitur filius alia dilectione, in quantum res patris est, ut membrum diligentis ipsius. Unde Philosophus dicit, quod illud quod est ex aliquo genitum, est propinquius, sicut membrum, puta pes vel dens.

Et quia hoc modo quasi una dilectione diligitur cum illa qua aliquid seipsum diligit; ideo secundum hoc filius magis quam pater diligitur. Et secundum hanc viam assignat Philosophus tres rationes quare filii magis diliguntur parentibus. Prima est quia filii sunt sicut membrum patris; unde aliquis diligit filium sicut seipsum. Secundo, quia patres sciunt magis aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia bonum patris in filio refulget, sicut bonum causae in effectu; unde naturaliter quilibet artifex diligit opera sua sicut filios.

Sed quia amor quo diligitur aliquid in seipso, magis habet de ratione benevolentiae, quae est principium amicitiae et radix; ideo amicitia magis habetur ad patrem quam ad filium, et caritas similiter, quamvis aliquo modo amor sit magis ad filium.

Quidam autem dicunt, quod magis amantur filii affectu naturali, sed patres affectu caritatis.

Sed hoc non placet mihi: quia nihil naturalium inordinatum est: esset autem inclinatio inordinata, si inclinaret in diligendum magis quod minus diligendum est. Unde caritas ordinem naturae non mutat, sed perficit. Praeterea in quibusdam homo magis inclinatur naturaliter ad amorem patris quam ad amorem filii; sicut homo facilius expellit a se filium quam patrem, quem non expellit nisi propter abundantem malitiam, ut Philosophus dicit in 8 ethic.. Similiter etiam quaedam animalia inclinantur magis ad parentes quam ad filios inclinatione naturali in quibusdam, sicut narrat basilius in Hexameron, Lib. 8, de ciconiis, quae parentes suos aetate confectos fovent plumis, alimenta ministrant, et in volatu supportant.

Unde constat quod etiam secundum naturalem inclinationem et secundum caritatem distinctione opus est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pater causa est filii; causae autem est influere in causatum, et non e converso. Unde amor naturalis ad filium attenditur secundum inclinationem naturalem affectus ad benefaciendum sibi; sed amor filii ad patrem attenditur secundum inclinationem naturalem ad subjiciendum se ei; et haec inclinatio non est minor quam prima, immo major. Unde majorem malitiam oportet advenire ad hoc quod homo avertatur ab ista inclinatione quam a prima. Quamvis autem aliquo in casu pater sit inferior filio, in quantum indiget auxilio ejus; hoc tamen non convenit patri in quantum pater est: quia in quantum pater est, semper est superior et causa. Et quia natura semper inclinatur ad illud quod semper est et per se, non ad illud quod accidit in casu; ideo non est tanta inclinatio naturalis ad benefaciendum patri sicut ad benefaciendum filio. Sed hanc inclinationem facit ratio, quae in hominibus supplet illud ad quod natura non sufficiebat. In aliis autem animalibus, in quibus hoc frequenter contingit, quod patres propter senectutem indigent filiorum auxilio, quia rationem non habent, indidit natura inclinationem filii ut patribus providerent, sicut e converso, ut dictum est de ciconiis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de amore filii, secundum quod diligitur ut bonum patris: sic enim beneficiatum naturaliter plus diligitur quam beneficians, in quantum est factura beneficientis, quia relucet in eo opus suum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod uxor in actum generationis assumitur; unde videtur in eodem gradu ponenda esse, quantum ad amorem benevolentiae, cum filiis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod matres naturaliter plus diligunt filios quam patres propter tres rationes. Primo, quia magis laborant in eorum generatione, unde ponunt magis ibi de suo. Secundo, quia magis sciunt quod sunt sui filii quam patres.

Tertio, quia statim natos secum tenent et nutriunt; non autem patres: sicut et consanguineos cum quibus conversati sumus, magis diligimus, quia amicitiae naturali adjungitur amicitia socialis: et hoc totum redit ad hoc quod plus de suo ponit mater in filio quam pater. Sed plus de eo quod est filii, ponitur a patre quam a matre, quia pater dat formam, et mater dat materiam; et ideo naturaliter homo plus diligit patrem, et consanguineos ex parte patris, quam ex parte matris.

RA5

Ad quintum dicendum, quod filia in his quae ad perfectionem pertinent, quae ipsa magis in se diligit, plus similatur patri quam matri; sed in his quae pertinent ad defectus plus similatur matri quam patri, et hoc non est dilectionis ratio; et ideo etiam homo plus diligit naturaliter fratres quam sorores, in quantum perfectius imitantur patrem quam sorores.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis fratres sint propinquiores patri, tamen filii sunt propinquiores nobis. Nos autem debemus nosipsos magis diligere quam patres; et ideo magis filios quam fratres diligimus.

¶a8 Articulus 8: Utrum gradus caritatis convenienter distinguantur.

Articulus 8A

AG1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur isti gradus caritatis.

Quia perfectio caritatis consistit in hoc quod Deus ex toto corde diligatur. Sed hoc non est possibile in via, ut supra dictum est, distinct. 27, quaest. 3, art. 2. Ergo caritas in via non potest esse perfecta.

AG2

Praeterea, illud quod est semper in augeri, non potest esse perfectum. Sed caritas, quamdiu in hac vita sumus, semper potest augeri, ut in 1 Lib., dist. 17, quaest. 1, art. 1, corp., dictum est. Ergo non potest esse perfecta.

AG3

Praeterea, in quolibet motu possunt accipi infinita media inter primum et ultimum. Sed caritas incipiens est quasi principium motus; terminus autem perfectio caritatis est. Ergo possunt infiniti gradus assignari.

AG4

Praeterea, quando incipit, etiam est proficiens.

Ergo non debet distingui proficiens ab incipiente.

SC1

Sed contra, vita spiritualis similatur vitae naturali.

Sed in profectu naturalis vitae assignantur determinati gradus aetatum. Ergo et in caritate, secundum quam est spiritualis vita animae, debent determinati gradus assignari.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in augmento corporali distinguuntur diversae aetates secundum diversos effectus notabiles in quos natura proficit, quos prius exercere non poterat; ita etiam in augmento spirituali assignantur gradus diversi caritatis secundum aliquos notabiles effectus quos in habente caritatem caritas relinquit. Primus ergo effectus caritatis est ut homo a peccato discedat; et ideo mens caritatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis praeteritis emundetur, et a futuris praecaveat; et quantum ad hunc effectum dicitur caritas incipiens. Secundus effectus est ut jam fiduciam de liberatione peccatorum habens ad bonum adipiscendum se extendat; et quantum ad hunc effectum dicitur caritas proficiens: non quin in aliis statibus proficiat, sed quia in hoc statu praecipua cura est de adipiscendis bonis, dum homo semper ad perfectionem anhelat. Tertius effectus est ut homo jam ad ipsa bona quasi connutritus, quodammodo sibi naturalia habeat ipsa, et in eis quiescat et delectetur: et hoc ad perfectam caritatem pertinet. Status autem medius duo habet: unum secundum quod comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala, de quibus caritas incipiens sollicita est; aliud quod nutritur, secundum quod tendit in statum tertium, semper magis ac magis bona quasi sibi incorporando. Similiter etiam perfecta caritas duos habet gradus. Unus est secundum quod in bonis communibus quasi jam secunda conquiescit; et secundum hoc dicitur perfecta: alius secundum quod ad quaelibet difficultia manum mittit; et secundum hoc dicitur perfectissima; vel perfecta quantum ad statum viae, perfectissima quantum ad statum patriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud quodammodo servatur in via quantum ad perfectionem viae, quodammodo in patria quantum ad perfectionem patriae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis caritas semper augeatur quantum ad intensionem circa eosdem effectus; non tamen augetur ut addantur ei aliqui notabiles effectus qui prius non fuerunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis possint accipi infinita media, non tamen habent notabilem diversitatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis incipiens proficiat, magis tamen occupatur mens ejus circa remotionem malorum quam circa profectum in bona; et ideo non dicitur proficiens quantum ad statum, quia moralia denominantur a fine.

Articulus 8B

AG1

Ulterius. Videtur quod omnes teneantur ad caritatem perfectam. Quia stare in via Dei, ut dicit bernardus, retrocedere est. Sed omnis qui procedit in via Dei, ad perfectionem tendit. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis tendere.

AG2

Praeterea, quilibet tenetur magis diligere proximum quam corpus proprium. Sed ponere vitam corporalem pro fratribus est perfectae caritatis.

Ergo quilibet tenetur ad perfectam caritatem.

AG3

Praeterea, illi qui negaverunt Deum propter timorem mortis, a peccato non excusantur. Sed non peccassent nisi tenerentur ad hoc. Ergo quilibet tenetur ad moriendum pro Christo, quod est perfectae caritatis.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit in 8 ethic., quod in honoribus qui sunt ad parentes et ad Deum, non possumus reddere aequivalens; sed iustitia attenditur in hoc quod reddit illis quod potest. Sed ad opus iustitiae omnes tenentur. Ergo quilibet debet pro Deo facere totum quod potest.

Potest autem ad opera perfectionis se extendere.

Ergo tenetur ad illa.

SC1

Sed contra, quilibet peccat omittens id ad quod tenetur. Si ergo omnes tenentur ad perfectam caritatem, omnes imperfecti damnarentur; quod falsum est.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantitatis caritatis dupliciter potest attendi.

Uno modo secundum intensionem caritatis; alio modo secundum objecta: sicut est etiam de quantitate cujuslibet virtutis vel moralis vel naturalis: et secundum hoc etiam potest attendi duplex perfectio caritatis: una secundum intensionem, scilicet ut perfecte diligit; alia secundum objecta vel effectus, ut perfecta faciat. Unaquaeque autem harum perfectionum potest dupliciter attendi in caritate. Habet enim perfectionem quantum ad esse suum, secundum quod est perfecta in specie sua: et haec est perfectio sufficientiae, et ad hanc omnes tenemur, sicut ad caritatem: quia caritas habet quantitatem determinatam utroque modo, citra quam non porrigitur; et in hoc stat perfectio essentialis ipsius. Habet etiam perfectionem quantum ad bene esse; et in hac perfectione distinguendum est: quia ad perfectionem quae est per intensionem tenetur tendere, quamvis non teneatur eam habere: sed ad perfectionem quae est secundum objecta non tenetur simpliciter quis neque tendere, neque eam habere; sed tenetur eam non contemnere, nec contra eam se obfirmare. Et ratio est, quia praemium essenziale, ad quod tendere tenemur, mensuratur secundum intensionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum: quia Deus magis pensat ex quanto quam quantum fiat. Sed tamen tenetur in casu ad aliqua opera perfectionis operibus similia, ut dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intelligitur de profectu qui est secundum intensionem, in quem debet homo semper conari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum scimus fratrem posse liberari per mortem corporis a morte animae sine periculo animae nostrae; tunc tradere animam pro fratribus non est perfectionis, sed necessitatis: alias autem est perfectionis.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium quod perfectionis est quod homo persecutionibus se offerat, quando incumbit periculum fidei; sed quod comprehensus non neget, hoc necessitatis est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in illis quae non sunt determinata ad unum, non potest tota potentia obligari ad aliquid unum; quia periret ratio contingentiae, secundum quam aliquid deficere potest in minori parte. Cum ergo homines in statu isto non habeant liberum arbitrium determinatum, non exigitur quod totum posse expendatur in servitium Dei: hoc enim erit in patria, quando jam defectus incidere non poterit: sed sufficit quod nihil de posse nostro contra Deum expendamus, et illa quae nobis determinata sunt faciamus; alias periret ratio nostri status. Unde sicut Deus non exigit a nobis quantum ipse dedit nobis, quia non possumus; ita non exigit a nobis quantum possumus, quia hoc esset contra rationem nostri status.

Articulus 8C

AG1

Ulterius. Videtur quod habentes caritatem perfectam teneantur ad omnia quae sunt perfectionis.

Quia, sicut dicit Gregorius, cum crescunt dona, rationes etiam crescunt donorum; et Luc. 10, 1, dicitur: cui plus committitur, plus ab eo exigitur. Sed ei qui habet perfectam caritatem, plus committitur. Ergo et plus tenetur secundum exigentiam doni accepti; et ita videtur quod teneatur ad ea quae perfectionis sunt.

AG2

Praeterea, sicut se habet imperfectus ad communia, ita se habet perfectus ad ea quae perfectionis sunt. Sed imperfectus tenetur ad communia.

Ergo et perfectus ad ea quae perfectionis sunt.

AG3

Praeterea, apostolus tenebatur ad evangelizandum (quia dicit 1 corinth. 9, 16: si non evangelizavero, vae mihi est; necessitas enim mihi incumbit), quod est perfectionis; non nisi quia habebat perfectam caritatem. Ergo illi qui habent perfectam caritatem, tenentur ad ea quae perfectionis sunt.

SC1

Sed contra, quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate: quia ubi spiritus Domini, ibi libertas; 2 corinth. 3, 17. Sed perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem.

Ergo minus habet de obligatione. Ergo obligatus est ad minora quam alii.

SC2

Praeterea, perfectionis est lingua non offendere et peccata venialia vitare. Sed hoc nullus facit, nec etiam apostoli. Ergo perfecti non obligantur ad ea quae perfectionis sunt.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod habens caritatem perfectam potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad perfectionem caritatis quae est penes objecta; sicut dicuntur perfecti illi quibus competit opera perfectionis facere vel ex voto, sicut religiosi, vel ex officio, sicut praelati; et sic ex debito non tenentur tales perfecti ad quae alii non teneantur, nisi ad illa quae voverunt, vel quae officio suo sunt annexa; unde nec praelati nec religiosi tenentur ad omnia consilia.

Alio modo quantum ad perfectionem caritatis quae est secundum intensionem, sicut aliquis saecularis laicus fervens in caritate; et talis non obligatur ad opera perfectionis nisi sicut alii; sed obligatur ad intensius Deum diligendum pro bonis acceptis; et ad hoc ex habitu caritatis perfecto inclinatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tenetur ad plus et perfectius agendum, sed non ad opera alia facienda ex commisso; quamvis alius forte plus teneatur ex dimisso. Sed commissum multo majus est quam dimissum: quia bonum est magis bonum quam malum sit malum. Tamen ille qui est debitor ex dimisso, tenetur ad aliqua ad quae iste non tenetur, sicut ad satisfaciendum.

RA2

Ad secundam dicendum, quod illa ratio falsum supponit, nisi intelligatur de perfectis qui voverunt aliqua perfectionis opera, ad quae tenentur prae aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Paulo competeat hoc propter officium praelationis.

Sciendum tamen, quod ratio facta ad oppositum, minus concludit: quia perfecti non minus tenentur, sed minus ex debito moventur: quia amor magis eos quam debitum movet, etiam in his quae debent; et quantum ad hoc dicitur major in eis esse libertas.

EX

Multorum caritas inordinata est. Caritatem hic large pro dilectione vel amicitia ponit.

Qui si boni sint, malis filiis praeponendi sunt: non in illis quae ad naturalem communicationem pertinent, sicut est hereditatis dimissio, educatio, et hujusmodi; nisi forte superabundans malitia filiorum eos indignos paterno beneficio faciat.

Perfecta caritas est, ut quis sit paratus pro fratribus mori. Contra. Imperfectus non est paratus pro Deo mori. Ergo perfectus magis diligit proximum quam imperfectus Deum. Et dicendum, quod hoc contingit ex hoc quod perfectus minus amat vitam corporalem quam imperfectus.

Et iterum perfectus hoc facit ex superabundantia divinae caritatis. Non enim potest esse ut aliqua caritas tantum diligat proximum quantum aliqua Deum. Sed hae duae dilectiones non sunt nisi unius generis; sed una est ut finis et causa diligendi; alia ut ejus quod est ad finem, et ut ejus quod rationem diligendi ex alio sortitur; unde non sunt comparabiles.

Cum ad perfectionem pervenerit, dicit: cupio dissolvi. Instantiam videtur habere in beato Petro, cui Dominus dixit, joan. 21, 18: extendes manum tuam, et alius ducet te quo tu non vis; et in beato martino, qui vivere non recusavit.

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligitur de voluntate naturali; hoc autem de voluntate rationis. Ad secundum dicendum, quod perfecta caritas, in quantum habet aliquid de amore concupiscentiae, sic vult potissime frui Deo; sed secundum quod consistit principaliter in benevolentia, sic facit appetere id quod est Deo placitum; et secundum hoc loquebatur beatus martinus.

De augmento autem caritatis dictum est in Lib. 1, dist. 27, quaest. 2, art. 1, 2, 3, 4.

|+d30.q1 Distinctio 30, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de ordine caritatis respectu diversorum diligendorum quantum ad quantitatem dilectionis, hic determinat ordinem quantum ad efficaciam merendi. Dividitur autem haec pars in duas: in prima prosequitur suam intensionem; in secunda movet quamdam dubitationem ex dictis, ibi: illud vero quod sequitur, magis nos movet. Prima in duas: in prima ponit quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: sed haec comparatio implicita est. Et circa hoc tria facit: primo determinat quaestionem; secundo objicit in contrarium, ibi: Augustinus tamen sentire videtur majus esse diligere inimicum quam amicum; tertio solvit, ibi: quod si quis simpliciter concedere noluerit...

Determinet ista secundum praemissam intelligentiam.

Illud vero quod sequitur, magis nos movet. Hic tria facit: primo ponit dubitationem; secundo ponit quamdam falsam solutionem, ibi: quidam quod hic dicitur, simpliciter tenere volentes, illud praeceptum determinant; tertio ponit opinionem propriam, ibi: sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato praecipere cunctos diligere, etiam inimicos.

Hic quaeruntur quinque: 1 utrum omnes diligere teneantur inimicos; 2 utrum teneantur eis signa dilectionis exhibere; 3 quid majoris meriti sit, diligere inimicum, vel diligere amicum; 4 quid sit majoris meriti, diligere Deum, vel proximum; 5 utrum tota virtus merendi penes caritatem consistat.

¶a1 Articulus 1: Utrum omnes teneantur diligere inimicos.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad diligendum inimicos. Matth. 5: diligite inimicos vestros; dicit Glossa: hoc perfectorum est. Sed ad ea quae sunt perfectionis non omnes tenentur, ut supra dictum est. Ergo non tenentur omnes inimicos diligere.

AG2

Praeterea, non tenentur ad plura homines in nova lege quam in veteri, ut patet Matth. 14, ubi super illud: acceptis quinque panibus etc., dicit Glossa: non alia quam quae scripta erant praedicat, sed legem et prophetas gravia esse demonstrat. Sed in veteri lege non tenebantur homines ad diligendum inimicos; Matth. 5, 43: dictum est antiquis: diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ergo non tenemur ad dilectionem inimicorum.

AG3

Praeterea, natura non inclinatur in aliquid contrarium caritati. Sed omnis natura inclinatur in detestationem contrarii. Cum ergo inimicus, in quantum hujusmodi, sit contrarius nobis, videtur quod non teneamur ex caritate inimicos diligere.

AG4

Praeterea, illos quibus optamus, et de quorum malis gaudemus, non diligimus. Sed licet optare mala inimicis, et de eorum malis gaudere; unde in Scriptura sacra frequenter ponuntur imprecationes contra inimicos; et in consolationem fidelium inducitur hostium destructio. Ergo non tenemur inimicos diligere.

AG5

Praeterea, caritas facit voluntatem hominis voluntati divinae conformari. Sed Deus odit aliquos, sicut dicitur Malach. 1, 2: esau odio habui. Ergo licet inimicos odio habere.

AG6

Praeterea, hoc videtur expresse in psalm. 138, 22: perfecto odio oderam illos. Sed omnis perfectio ex caritate est. Ergo caritas facit inimicos odire, non solum quod non faciat eos diligere.

SC1

Sed contra, Levit. 19, 18: non quaeras ultionem, nec memor eris injuriae civium tuorum.

SC2

Praeterea, Prov. 24, 17: si ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas.

SC3

Praeterea, caritas attendit in homine imaginem Dei, secundum quam possibles sunt ad communicandum nobiscum in vita gratiae, ut supra dictum est. Sed hoc invenitur in inimicis. Ergo tenemur diligere inimicos ex caritate.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum hoc tenemur aliquem diligere secundum quod nobiscum aliquam communicationem habet. Inimicus autem noster habet quamdam nobiscum communicationem in natura, secundum quam est possibilis ad communicandum nobiscum in divina vita; et ideo in his quae pertinent ad naturam suam et ad gratiam habendam, debemus eum diligere; sed inimicitiam suam quam adversus nos habet, non debemus diligere: quia secundum eam nobiscum non communicat, nec etiam sibi ipsi, sed magis contrariatur; sicut etiam de aliis peccatis dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diligere inimicos quantum ad ostensionem signorum benevolentiae, hoc perfectionis est, et ad hoc non omnes tenentur; sed quod homo inimico suo optet gratiam Dei et vitam aeternam, quod specialiter caritas respicit, hoc necessitatis est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in veteri lege etiam homines tenebantur ad dilectionem inimicorum, sicut patet per auctoritatem levitici inductam.

Unde quod dicitur: odio habebis inimicum tuum, non est ex lege sumptum, quia nusquam hoc in littera invenitur; sed est additum ex prava interpretatione Judaeorum, qui ex quo praecipiebatur dilectio proximi, concludebant quod inimici essent odiendi. Additum autem est consilium in nova lege de ostensione signorum benevolentiae ad inimicum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod natura inclinatur ad odiendum inimicum, non in quantum est similis secundum convenientiam in natura, aut in perceptibilitate gratiae, sed in quantum est dissimilis.

Hoc autem contingit, in quantum est inimicitias exercens, quod summopere nobis displicere debet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas attendit ad quaedam bona per se, scilicet ad bona gratiae; ad quaedam autem per accidens, in quantum ad ista ordinantur. Bona autem temporalia, quae per accidens caritas attendit, et ex consequenti, possunt se invicem in diversis impedire: quia prosperitas unius inducit adversitatem alterius. Unde quia caritas ordinem habet, et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos, et bonum commune multorum quam bonum privatum unius; potest aliquis salva caritate optare malum temporale alicui, et gaudere si contingit; non in quantum est malum illius, sed in quantum est impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere, vel communitatis, aut ecclesiae.

Similiter de malo etiam ejus qui in malum temporale incidit, secundum quod per malum poenae impeditur frequenter malum culpae ejus. Sed bona gratiae mutuo se non impediunt: quia spiritualia bona a pluribus integre possideri possunt; et ideo quantum ad hoc, nullus salva caritate potest malum alteri optare, vel de malo gaudere; nisi in quantum in malo culpae vel damnationis alicujus relucet bonum divinae justitiae, quod plus tenetur diligere quam aliquem hominem. Sed hoc non est per se de malo gaudere, sed de bono quod adjunctum est malo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus etiam non vult malum alicujus, loquendo de malo culpae; sed permittit, et haec permissio bona est. Malum autem poenae, cujus ipse est auctor, vult non in quantum malum, quia non delectatur in poenis, sed in quantum justum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non oderat eos perfecto odio, nisi in quantum Deo inimici erant; hoc autem est in quantum peccabant; unde non odiebat in eis quos perfecto odio oderat, nisi peccatum.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnes teneantur ostendere inimicis signa caritatis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes teneantur ad ostendendum signa amicitiae inimicis. Signa enim amicitiae sunt praecipue beneficia ad amicos. Sed homo tenetur benefacere inimicis: Proverb. 25, 21: si esurierit inimicus tuus, ciba illum. Ergo tenetur ostendere signa amicitiae ad inimicos.

AG2

Praeterea, ecclesia orat pro inimicis, ut patet per Glossam, Matth. 5, et in collecta: pietate tua, ubi dicit: amicis et inimicis nostris veram caritatem largire. Sed oratio est praecipuum beneficium quod alicui impendi potest. Cum ergo actus ecclesiae cuilibet membro ecclesiae conveniat, videtur quod quilibet qui est membrum ecclesiae, teneatur inimicis beneficus esse.

AG3

Praeterea, nullus debet habere simulatam dilectionem. Sed dilectio quae non ostendit se in opere, non est vera dilectio: quia probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit; et 1 Joan. 3, 18, dicitur: non diligamus lingua et verbo, sed opere et veritate. Ergo cum quilibet debeat inimicum diligere, quilibet tenetur opera dilectionis ad illum extendere.

AG4

Praeterea, simul, Matth. 5, praecipitur diligere inimicos, et benefacere eis. Ergo eadem ratione homines obligantur ad utrumque. Sed ad primum omnes tenentur. Ergo et ad secundum.

AG5

Praeterea, abnegare homini signa familiaritatis, et sua beneficia, quaedam vindicta est. Sed homo tenetur non se vindicare, sicut patet Rom. 12, 18: non vosmetipsos vindicantes. Ergo tenetur non subtrahere sua beneficia inimicos.

AG6

Sed contra, Matth. 5, dicit Glossa, quod benefacere inimicis et orare pro eis, est cumulus perfectionis. Sed ad illa quae sunt perfectionis, non omnes tenentur. Ergo neque ad praestandum inimicis beneficia.

AG7

Praeterea, in veteri lege frequenter filiis Israel praeceptum fuit ut persequerentur hostes suos, et non inirent cum eis foedus. Ergo non tenebantur benefacere eis; ergo nec modo.

AG8

Praeterea, videmus quod etiam modo ecclesia indicit bella contra tyrannos et infideles. Ergo licet inimicis mala facere: multo igitur minus non oportet eis benefacere.

CO

Respondeo dicendum, quod effectus caritatis debet affectui respondere; unde secundum quod tenetur quis affectum caritatis ad inimicum habere, ita et effectum ad eum extendere. Caritas autem, ut dictum est dist. 28, art. 4, respicit bona gratiae, quae sunt communia omnibus viventibus vel actu vel potentia; et ideo est communior vel latior quam aliqua alia amicitia, quae ad pauciores se extendit, in quantum fundatur super communicatione

aliqua quae non ad omnes est. In omnibus autem illud quod est commune vehementius est; sed illud quod est proprium, plura complectitur actu; et perfectio communis est in hoc quod se extendit ad illa quae complectitur proprium, ut genus perficitur per additionem differentiae: sicut esse vehementius inhaeret quam vivere, et tamen vivere aliquid complectitur actu quod esse non habet nisi in potentia; unde perfectio esse est secundum quod se extendit ad vitam.

Sic ergo caritas vehementius optat alicui bona gratiae, circa quae est principaliter, quam aliqua alia amicitia bona correspondentia illi amicitiae; tamen non est de necessitate caritatis, sed de perfectione, quod ad illa bona se extendat. Et ideo quilibet ex necessitate tenetur odienti se optare bona aeterna, non autem bona temporalia; sed hoc est de perfectione caritatis ut etiam ad ista se extendat.

Sed quia remotio mali praecedat ordine generationis adaptionem boni, ideo affectus nulli optat aliquid bonum cui aliquid malum, in quantum est malum, optat. Unde quamvis sit de perfectione caritatis ut bona temporalia optemus inimicis; tamen est de necessitate salutis ut mala eis non optemus, vel optemus non in quantum mala, sed per accidens, ut prius dictum est. Et similiter est de effectu: quia cooperari in his quae sunt ad vitam aeternam pro loco, tempore, et modo suo, tenetur homo etiam inimico, saltem orando in communi, ut eum a suis orationibus non excludat, quamvis forte specialem mentionem de eo non faciat; sicut nec oportet quod de omnibus ad quos caritatem habet, specialem orationem faciat, sed communem. In aliis autem bonis non tenetur ei cooperari, nisi necessitas incumbat; sed est de perfectione caritatis.

Sed tenetur non facere ei malum, nisi in quantum est impedimentum majoris mali, vel promotivum majoris boni, ut iustitiae, vel alicujus hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beneficia amicabilia procedunt ex liberatione, non ex debito.

Necessitas autem facit omnia communia; et ideo in necessitate subveniendum est etiam inimicis. Sed hic est magis effectus iustitiae quam amicitiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod oratio est de his bonis quae pertinent ad communicationem spiritualis vitae, quae caritas principaliter attendit; et ideo non est simile de hoc et de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est simulata dilectio, quando tantum exhibetur in opere, quantum habetur in affectu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa duo aequali passu currunt, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod negare homini signa familiaritatis quando necessitas expeteret, esset vindicta; vel etiam quando veniam peteret; vel quando se ille qui hostis habetur ad familiaritatem ingereret, si habeatur praesumptio quod non simulate, vel irrisorie facit: quia tunc diligit, et inter amicos deputandus est. Sed quod aliquis ultro se ad familiaritatem inimico ingerat, hoc perfectionis est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Glossa loquitur de illo beneficio quod sequitur caritatem perfectam, secundum quod procedit in illa quae sunt aliarum specialium amicitiarum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod praeceptum fuit antiquis ut persequerentur hostes, et cum eis foedus non inirent, in quantum per eorum amicitiam in idolatriam pertrahebantur, et in quantum erant executores divinae iustitiae ex praecepto ejus qui auctoritatem habebat; non autem ita quod ex vindicta facerent.

RA8

Et similiter dicendum ad octavum, quod ecclesia hoc modo movet bella adversus iniquos, vel ut iustitiam faciat, vel ut majus malum evitet, aut majus bonum inducat.

¶a3 Articulus 3: Utrum majoris meriti sit diligere amicum vel inimicum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod majoris meriti sit diligere inimicum quam amicum.

Matth. 5, 46, Dominus dicit: si dilexeritis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? sed meritum dicitur respectu mercedis. Ergo majoris meriti est diligere inimicum quam amicum.

AG2

Praeterea, illud quod est perfectionis, est majoris meriti: quia caritas perfecta plus meretur quam imperfecta. Sed diligere inimicum est caritatis perfectae, diligere autem amicum non. Ergo diligere inimicum est majoris meriti.

AG3

Praeterea, ubi major est difficultas, ibi majus meritum: quia magis pertinet ad virtutem quae est circa difficile. Sed diligere inimicum est difficilius quam diligere amicum. Ergo est majoris meriti.

AG4

Praeterea, secundum Gregorium, servitia tanto sunt magis accepta, quanto minus debita.

Sed minus est debitum diligere inimicum quam diligere amicum. Ergo magis Deo acceptum et magis meritorium.

AG5

Praeterea, virtus merendi est ex gratia. Sed ad dilectionem inimicorum movet tantum gratia, ad dilectionem amicorum movet simul natura cum gratia. Ergo magis est meritorium diligere inimicum quam diligere amicum.

AG6

Sed contra, quanto aliquis actus est magis bonus, tanto est magis meritorius. Sed melius est diligere amicum quam inimicum, quia est actus magis cadens supra debitam materiam. Ergo melius est diligere amicum quam inimicum.

AG7

Praeterea, minus bonum dimittendum est pro magis bono, si necessitas incumbit. Sed dilectio inimicorum dimittenda esset magis quam dilectio amicorum; quod patet ex effectu qui affectui proportionatur: quia quando non possumus amicis et inimicis in extrema necessitate existentibus subvenire, tenemur magis subvenire amicis quam inimicis.

Ergo diligere amicum est magis bonum quam diligere inimicum.

AG8

Praeterea, illud quod est commune et primum, melius est quam illud quod superadditur; sicut esse melius est quam vivere, si sine esse consideretur; ut dicit dionysius.

Sed diligere amicum est commune et primum fundamentum caritatis, cui superadditur dilectio inimicorum. Ergo diligere amicum est melius et magis meritorium quam diligere inimicum.

CO

Respondeo dicendum, quod praedicta comparatio dilectionum potest intelligi dupliciter, scilicet quantum ad actus, et quantum ad habitus. Si quantum ad actus, sciendum est, quod quando quaeritur de duobus actibus quis sit melior et magis meritorius, oportet quod quaestio intelligatur de illis per se loquendo secundum genus suum. Contingit enim quod illud quod secundum genus est minus bonum vel meritorium, aliquo adveniente efficiatur magis bonum vel meritorium, sicut parvum opus ex magna caritate factum magis est meritorium quam magnum ex parva. Bonitas autem actus ad duo mensuratur, ex quibus bonitatem recipit; scilicet ex termino vel objecto, et ex principio, quod est voluntas. Ex termino autem habet speciem bonitatis, sed ex voluntate habet rationem merendi; quia secundum hoc est in potestate facientis quod ex voluntate procedit. Si ergo comparemus dilectionem amici et inimici quantum ad terminos sive objecta; cum objectum magis competens dilectioni sit amicus quam inimicus; sic melius est diligere amicum quam inimicum. Si vero comparemus duas dilectiones praedictas ad principium, quod est voluntas; sic ubi est major conatus voluntatis, ibi oportet esse majus meritum: quia quanto est major conatus voluntatis, tanto est ferventior voluntas de fine, propter quem attentat illud, quod secundum se sibi est magis repugnans; quamvis sit magis remissa quandoque circa id ad quod magis conatur.

Meritum autem consistit ex hoc quod voluntas ad finem afficitur. Et ideo si comparemus actus talium dilectionum, dilectio inimici est magis meritoria, inquantum hujusmodi: quia secundum quod hujusmodi, exigit majorem conatum et majorem fervorem circa finem, quamvis dilectio amici sit magis intensa circa objectum; sed dilectio amici est melior quantum ad bonitatem essentialem quae consequitur speciem actus, quia actus specificatur ex objecto. Si autem comparentur praedictae dilectiones quantum ad habitus, sic oportet quod vel intelligatur de dilectione inimicorum quae est necessitatis; et sic nulla est comparatio, quia idem habitus est aequalis respectu utriusque; vel de dilectione inimicorum quae est perfectionis; et sic dilectio inimicorum includit dilectionem amicorum, et non e converso; et sic dilectio inimicorum melior est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio qua tantum amici diliguntur, non procedit ex gratia; et ideo non potest esse meritoria, nec mercedem habere: sed tamen si actus dilectionis qua amicos diligimus, sit gratia informatus, meritorius est, et mercedem habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diligere inimicum non omnibus modis perfectionis est; sed inquantum perfectionis est, efficitur magis meritorium, secundum quod exigit majorem conatum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod difficultas non facit ad meritum nisi inquantum facit majorem inclinationem et conatum voluntatis in aliquid.

RA4

Ad quartum dicendum, quod debitum non diminuit rationem meriti nisi quatenus diminuit rationem voluntarii, secundum quod quamdam necessitatem importat. Sed si voluntarie debitum reddatur, nihilominus ibi erit tantum meriti quantum est ibi de ratione voluntarii.

RA5

Ad quintum dicendum, quod natura non est contraria gratiae: unde admixtio naturae ad gratiam non facit remissionem in effectibus gratiae, quae causatur ex permixtione contrarii.

RA6

Ad sextum dicendum, quod actus habet bonitatem ex objecto et ex fine: et bonitas quae est ex objecto, est materialis respectu illius quae est ex fine, quam voluntas attendit: et penes istam potius consistit meritum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in illis quae se habent secundum additionem unius ad alterum, est consequentia in contrario, non consequentia in ipso; sicut patet in homine et animali; sicut enim se habet homo ad animal, ita se habet non animal ad non homo. Unde quia conatus qui est in dilectione inimicorum, se habet ex additione ad illum qui est in dilectione amicorum; ideo sicut diligere inimicum est meriti, secundum quod est major conatus, ita dimittere dilectionem amicorum est magis malum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate quam actus habet ex propria ratione suae speciei, quae est ex objecto.

¶a4 Articulus 4: Utrum diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum. Naturalibus enim non meremur. Sed diligere Deum est naturale: quia amor summi boni omnibus naturaliter inest, ut dicit dionysius.

Ergo diligere Deum est minus meritorium quam diligere proximum, quod non est adeo naturale.

AG2

Praeterea, illud quod est fructuosius, videtur esse magis meritorium. Sed ea quae pertinent ad vitam activam, sunt magis laboriosa et fructuosa quam ea quae pertinent ad contemplativam. Ergo sunt magis meritoria. Sed dilectio proximi pertinet ad vitam activam, dilectio autem Dei ad contemplativam.

Ergo est magis meritorium proximum diligere quam diligere Deum.

AG3

Praeterea, sicut diligere inimicum ponitur in ultimo gradu, ita diligere Deum ponitur in primo gradu caritatis. Sed diligere inimicum est magis meritorium quam diligere amicum. Ergo eadem ratione diligere proximum quam diligere Deum.

AG4

Praeterea, illud quod praesupponit aliud et non convertitur, videtur esse perfectius. Sed dilectio proximi praesupponit dilectionem Dei, quia est ratio diligendi proximum. Ergo dilectio proximi est magis meritoria quam dilectio Dei.

AG5

Praeterea, actus in quo exigitur major conatus, oportet quod sit magis meritorius. Sed major conatus exigitur ad diligendum inimicum quam ad diligendum Deum. Ergo dilectio proximi, ad minus quantum ad dilectionem inimicorum, est magis meritoria quam dilectio Dei.

SC1

Sed contra, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi in quantum ordinatur ad Deum actu vel habitu.

Ergo dilectio Dei est magis meritoria.

SC2

Praeterea, quanto caritas est magis intensa, magis erit meritoria. Sed intensius diligit caritas Deum quam proximum. Ergo in hoc magis meretur.

SC3

Praeterea, quaelibet virtus efficacius operatur circa objectum suum, quanto est sibi magis proprium, et per se. Sed objectum per se caritatis est Deus, proximus autem non nisi consequenter; sicut magnitudo visus consequenter, color per se. Ergo cum mereri sit effectus caritatis, videtur quod sicut visus melius cognoscit colorem quam magnitudinem (quia circa colorem non decipitur, sicut circa magnitudinem); ita caritas magis mereatur in dilectione Dei quam in dilectione proximi.

SC4

Praeterea, quod est difficilius, videtur esse magis meritorium. Sed diligere Deum videtur difficilius quam diligere proximum; dicitur enim 1 joan. 4, 20: qui proximum quem videt, non diligit; Deum quem non videt, quomodo potest diligere? ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

CO

Respondeo dicendum, quod dilectio Dei est causa et ratio dilectionis proximi; unde dilectio Dei includitur virtute in dilectione proximi sicut causa in effectu, et dilectio proximi includitur in dilectione Dei sicut effectus in causa potestate. Nihilominus tamen alius est motus dilectionis qui terminatur in proximum et qui sistit in Deo, sicut alius actus est quo considerantur principia et conclusiones, quamvis praedicto modo mutuo se includant. Comparando ergo hos duos motus ex duabus partibus, ut supra dictum est, invenimus dilectionem Dei potiore quam dilectionem proximi, scilicet et quantum ad objectum, quod est competentius dilectioni, et quantum ad voluntatem, quae intensius et promptius afficitur in Deum quam in proximum; et ideo motus dilectionis in Deum

est melior et magis meritorius quam motus dilectionis in proximum, nisi dilectio proximi procedat ex majore dilectione Dei, quam sit dilectio quae fertur in Deum immediate in aliquo actu: quod quidem aliquando contingit, sed non semper: quia minima dilectio caritatis in Deum sufficit ut extendat affectum in proximum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae sunt pure naturalia, non sunt meritoria; sed illa quae procedunt ex natura perfecta caritate et gratia, sunt meritoria, nec natura rationem meriti dimittit, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod supposito quod actus activae vitae sit magis meritorius quam actus contemplativae, quod forte non est verum, ut infra, dist. 35, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 2, dicitur, non oportet quod dilectio proximi sit magis meritoria quam dilectio Dei: quia dilectio Dei est principium eorum quae ad utramque vitam pertinent, ut dictum est. Vel aliter dicendum, quod dilectio Dei et proximi, quantum ad actum interiorem, pertinet ad vitam contemplativam; unde Gregorius dicit super Ezech. Quod contemplativa vita insistit dilectioni Dei et proximi; sed quantum ad actus exteriores utraque ad vitam activam pertinet; quamvis hujusmodi actus in proximos extendatur, quia Deus operum nostrorum non eget.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dilectio inimici non erat magis meritoria nisi inquantum procedebat ex fortiore virtute; quae fortitudo attendebatur secundum quod voluntas intensius Deo adhaerebat; unde non sequitur quod dilectio proximi sit magis meritoria, nisi magis etiam Deus diligeretur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dilectio proximi praesupponit dilectionem Dei, non sicut perfectius minus perfectum, sicut erat in aliis gradibus, sed sicut effectus causam; et ideo ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ille conatus voluntatis non est nisi ex hoc quod vehementius ad Deum afficitur, ut dictum est prius: quia nullus conatur ad aliquid, nisi secundum desiderium finis.

RC

Hoc autem quod in contrarium objicitur, quod diligere Deum est difficilius, intelligendum est non de dilectione naturali, qua omnia ipsum amant, sed de dilectione gratuita. Et haec etiam dicitur difficilior, non quasi laboriosior, cum sit dulcior, sed quia magis vires naturae excedit, quia est in altius objectum.

¶a5 Articulus 5: Utrum meritum consistat principaliter in caritate.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod meritum non consistat in caritate principaliter.

Gratia enim dicitur esse principium merendi. Sed caritas non est idem quod gratia. Ergo non consistit meritum principaliter penes caritatem.

AG2

Praeterea, actus est meritorius per ordinem ad finem, sicut et laudabilis. Sed cujuslibet virtutis est facere actum laudabilem. Ergo et facere actum meritorium; et ita videtur quod meritum non consistat penes caritatem.

AG3

Praeterea, nullus meretur nisi justificatus.

Sed fidei est justificare, ut patet Rom. 5. Ergo apud ipsam praecipue est virtus meritoria.

AG4

Praeterea, illud quod facit ad diminutionem meriti, non videtur esse radix merendi. Sed caritas facit diminutionem meriti, quia facit omnia facilia non solum inquantum est habitus, sed etiam inquantum est amor, ut ex praedictis patet. Cum ergo difficultas faciat ad meritum, videtur quod caritas non sit radix merendi.

AG5

Praeterea, si caritas esset radix merendi, ubicumque esset aequalis caritas, esset aequale meritum. Sed aliquando aliquis habens parvam caritatem, facit aliquem actum in quo magis meretur quam ille qui habet magnam caritatem in aliquo parvo actu quem facit. Ergo caritas non est radix merendi.

SC1

Sed contra, illud videtur esse radix merendi sine quo nullum meritum valet. Sed caritas est hujusmodi, ut patet 1 corinth. 13. Ergo caritas est radix merendi.

SC2

Praeterea, illud videtur esse radix merendi quod opponitur omni demerito. Sed caritas est hujusmodi. Ergo ipsa est radix merendi.

SC3

Praeterea, ex hoc meremur quod Deo jungimur.

Sed hoc facit caritas. Ergo ipsa est radix merendi.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut supra, dist. 18, art. 2, dictum est, meritum proprie dicitur quod aliquis exhibet ad hoc quod faciat aliquid suum, quod est praemium meriti. Unde ad meritum requiruntur duo principaliter.

Unum est quod sit exhibitum, et non extortum. Et quia nihil potest exhiberi nisi quod in potestate exhibentis est, ideo requiritur quod sit voluntarium, quia voluntas facit nos esse dominos nostrorum actuum.

Aliud requiritur ut hoc quod exhibetur, sit sufficiens ad faciendum suum illud quod exhibetur. Et ex utraque parte principalitas merendi est ex caritate.

Ipsa enim est in voluntate, sicut in subjecto, ipsam perficiens quantum ad primum actum ejus, et principalem: et iterum cum sit amor Dei, facit amatum ipsum, quod est proemium, esse suum, in quantum unit ei; et ideo principalitas meriti est in caritate, in aliis autem secundum quod caritate informantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia facit meritum sicut principium remotum constituens nos in esse spirituali, sine quo non possumus mereri aliquod spirituale; sed caritas est sicut principium proximum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides non justificat nisi per caritatem sit formata. Ideo autem specialiter fidei attribuitur justificatio, quia primum in quo distinguitur justus ab injusto, est actus fidei, sicut primum in quo distinguitur vivum a non vivo, est actus nutritivae potentiae; et ideo dicitur vivere secundum illam potentiam, et sentire secundum tactum, qui est primus sensuum, ut dicitur 2 de anima.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus aliarum virtutum non sunt meritorii nisi in quantum sunt informati caritate; sicut nec actus virtutum sunt laudabiles nisi in quantum sunt voluntarii.

RA4

Ad quartum dicendum, quod difficultas non facit ad meritum, nisi forte dimissionis poenae per modum cujusdam commutationis; sed ad meritum quod ordinatur ad consecutionem boni, ad quod proprie ordinem habet, non facit, nisi secundum quod exigitur major conatus, qui est secundum majorem inclinationem voluntatis in illud. Et quia habitus et amor ex hoc faciunt facilitatem, quia faciunt majorem inclinationem voluntatis; ideo talis facilitas non diminuit rationem meriti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod habitus virtutum quamvis inclinent voluntatem, tamen non cogunt: et ideo potest esse quod habitum majorem habens, quandoque minorem intensionem inducit in actu, sicut etiam quandoque nullam: et tunc actus ex majori caritate procedens minus intensus, est magis meritorius respectu praemii accidentaliter, quod respicit ipsum actum; sed minus respectu praemii essentialiter, quod respicit capacitatem, quae est ex habitu caritatis.

EX

An unus et idem motus sit erga amicum et inimicum.

Hoc est impossibile, nisi unus propter alterum diligatur, et actuali consideratione referatur in illud.

Erga amicum ferventior. Hoc intelligendum respectu ipsius objecti; sed respectu finis, ille qui habet majorem conatum, in quantum hujusmodi, est ferventior.

Cum dicitur in oratione: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.

Videtur secundum hoc quod quicumque servat rancorem, peccat dicendo hanc orationem. Et dicendum, quod non peccat: quia non dicit eam in persona sua, sed in persona ecclesiae: vel si in persona sua, non quantum ad id quod agit, sed quantum ad id ad quod optat pervenire.

|+d31.q1 Distinctio 31, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de caritate, hic determinat de ejus duratione. Dividitur autem in partes duas: in prima parte determinat de duratione caritatis quantum ad suam essentiam; in secunda de duratione ejus quantum ad ordinem ejus, ostendens qualis in Christo fuerit, et in beatis futurus sit, ibi: nunc autem superest investigare si Christus, secundum quod homo, ordinem diligendi praescriptum servaverit. Prima in duas: in prima determinat de duratione caritatis; in secunda de duratione aliorum habituum, ibi: advertendum etiam est etc.. Circa primum tria facit: primo ponit opinionem falsam quorundam, qui dixerunt caritatem non posse amitti, et rationes opinionis illius; secundo objicit in contrarium, ibi: quos ratio vincit, et auctoritas; tertio solvit rationes in contrarium inductas, ibi: quod vero apostolus ait, caritas nunquam excidit, pro illis nullatenus facit.

Hic est duplex quaestio. Prima de evacuatione caritatis per peccatum. Secunda de evacuatione ejus per gloriam.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum caritas semel habita possit amitti; 2 utrum aliquis possit de libro vitae deleri; 3 utrum minima caritas possit cuilibet tentationi resistere; 4 de quantitate caritatis in resurgente.

|a1 Articulus 1: Utrum qui habet caritatem, possit eam amittere.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habens caritatem non possit eam amittere. Omnis enim qui habet caritatem, est natus ex Deo, quia caritas facit filios Dei. Sed omnis qui natus est ex Deo, non peccat, ut dicitur 1 joan. 3. Ergo omnis qui habet caritatem non peccat; et ita caritas semel habita non potest amitti.

AG2

Praeterea, in quolibet habente caritatem est meritum vitae aeternae: quia caritas est principium merendi, ut dictum est. Sed injuste agitur cum aliquo, si non reddatur ei quod meruit, quia hoc est ei debitum. Ergo cuilibet habenti aliquando caritatem dabitur vita aeterna. Sed nulli dabitur vita aeterna nisi finaliter habeat caritatem. Ergo quicumque habet caritatem, finaliter habebit eam; et ita non potest ad minus finaliter amitti, ut videtur.

AG3

Praeterea, illud quod est fortissimum, non potest vinci a debilissimo. Sed caritas est fortissima, quia est fortis ut mors, ut dicitur Cant. Ult.: peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum et pigrum, ut dicit dionysius.

Ergo caritas non potest per peccatum expelli. Sed nullo alio modo potest amitti. Ergo caritas semel habita amitti non potest.

AG4

Praeterea, radix omnis mali est cupiditas: 1 Tim. 6. Sed caritas non compatitur secum cupiditatem, ad minus perfecta, ut dicit Augustinus in Lib. 83 quaestionum. Ergo qui habet caritatem, non potest incidere in aliquod malum; et ita non potest eam amittere.

AG5

Praeterea, si peccatum expellit caritatem, aut peccatum quod est, aut peccatum quod non est.

Sed non peccatum quod est, quia illud caritatem non superat; nec illud quod non est, quia illud quod non est, non potest agere. Ergo peccatum nullo modo expellit caritatem.

AG6

Praeterea, illud quod est in minori parte, magis distat ab eo quod est in pluribus, quam ab eo quod est ad utrumlibet. Sed ex eo quod est ad utrumlibet, non potest aliquid procedere, ut dicit Commentator in 2 physic.. Ergo multo minus ab eo quod est in minori parte. Sed caritas quamvis non faciat necessitatem ad bonum ut semper fiat, facit tamen inclinationem ut pluries fiat. Ergo non potest ille qui habet caritatem, facere malum, ad quod se habet sicut in minori parte; et ita non potest peccare, vel caritatem amittere.

AG7

Praeterea, amor caritatis est fortior quam amor naturalis. Sed amor naturalis non amittitur per peccatum. Ergo nec amor caritatis.

AG8

Praeterea caritas est major fide; et utrumque est donum Dei. Cum ergo fides non tollatur per peccatum mortale, videtur quod nec caritas.

SC1

Sed contra, Apoc. 2, 4: habeo adversum te pauca, quia caritatem primam reliquisti. Ergo caritas potest amitti.

SC2

Praeterea, in eo qui cadere non potest, non est necessaria cautela. Sed stanti per caritatem necessaria est cautela; 1 corinth. 10, 12: qui stat, videat ne cadat. Ergo caritas potest amitti.

SC3

Praeterea, David caritatem prius habuit; alias non sibi reddendam laetitiam salutarem peteret; et tamen peccavit, et caritatem amisit, quam sibi restitui petit. Ergo caritas semel habita potest amitti.

SC4

Praeterea, quicumque non potest peccare, habet liberum arbitrium confirmatum. Sed non omnis qui habet caritatem, habet liberum arbitrium confirmatum. Ergo aliquis habens caritatem potest peccare, et ita caritatem amittere.

CO

Respondeo dicendum, quod opinio ponentium caritatem non posse amitti propter suam firmitatem, est similis opinioni socratis, qui posuit, quod habens scientiam non potest peccare, propter nobilitatem et certitudinem scientiae, ut dicit Philosophus in 8 ethicor.: et ideo utriusque est similis et probatio et improbatio, et probationis solutio. Utraque enim potissime per experientiam improbatur; probatur autem per firmitatem scientiae et caritatis. Solvit autem Philosophus praedictam probationem de scientia per hoc quod scientia principaliter in universali consistit, operationes autem circa singularia sunt. Et ideo concupiscentia, quae in particulare bonum tendit, nisi reprimatur, deductionem scientiae universalis ad particulare impedit, considerationem scientiae in particulari operabili absorbens, et rationem, ita ut quamvis incontinens in fervore concupiscentiae constitutus universale recte consideret, et non tantum habitu teneat (ut quod omnis fornicatio fugienda est), tamen quando ad hoc particulare descenditur per concupiscentiam, habitu rationis rectae ligato, in actum rectae considerationis circa particulare homo prodire non potest. Similiter etiam caritas principaliter est circa bonum aeternum; unde facit universalem conceptionem haberi, quia nihil contra Deum faciendum est; sed quando ad particulare descenditur, tentatio aliqua inclinationem praedictam caritatis absorbet, ut dictum est de scientia.

Sed quia caritas vehementius diligit Deum quam aliqua concupiscentia diligit aliquod commutabile bonum; si aliquis affectum quem habet ad Deum, ad opus particulare extenderet, ut ad regulam operis, nunquam incideret in peccatum. Sed quia in potestate nostra est uti caritatis actu, vel non uti, cum caritas voluntatem non cogat; ideo affectio commutabilis boni praevallet, et inducit peccatum.

Et propter hoc patet quod omne peccatum est ex errore, et ex contemptu negligentiae. Unde boetius dicit: talia tibi contuleramus arma, quae nisi prior abjecisses, invicta te firmitate tuerentur. Sic ergo homo in peccatum lapsus caritatem amittit: quia per peccatum a Deo dividitur, cum sibi alium finem constituat, cum non possint duo esse fines ultimi. Unde cum caritas habeat causam conjunctam ad Deum, statim amittitur unico actu; et hoc invenitur in omnibus accidentibus quae habent causam extra subjectum: quia nihil potest permanere separatum a sua causa essentiali, sicut patet de lumine. Secus autem est de habitibus qui habent causam in subjecto: quia illi totaliter non destruuntur per unum actum peccati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est, si velit uti gratia; per quod filius Dei est: per eam enim potest peccato resistere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, quod caritas nunquam meretur, nisi finalis. Sed hoc falsum est; quia caritas finalis non potest dici nisi quae est in ultimo termino vitae; et tunc forte homo nihil meretur, sed dormit. Unde dicendum, quod quolibet actu caritatis meretur vitam aeternam, et efficit eam sibi debitam. Sed quando peccat, jam efficitur quodammodo alius, ut Philosophus dicit 9 ethic., quia transmutatur ab eo quod erat sibi conveniens secundum naturam, in id quod est praeter naturam; et ideo non oportet quod ei reddatur; sicut etiam id quod est debitum reddi sano, non redditur furioso.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est ex defectu caritatis quod a peccato vincatur, sed ex defectu habentis caritatem, quia caritate non utitur, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cupiditas quamvis non sit in actu in eo qui habet caritatem, tamen est in radice, et potest caritatem impedire ne in actum prorumpat; et quando non impeditur, tunc germinat, et caritatem expellit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in eodem instanti in quo peccatum advenit, caritas expellitur; et sicut illud est primum instans in quo peccatum esse incipit, ita illud est primum in quo caritas non esse incipit, sicut patet in naturalibus de duabus formis contrariis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illud quod est ad utrumlibet, in quantum ex alia causa intrinseca movetur, sic determinatur ad alterum, et sic potest ab eo effectus procedere. Unde quando non est determinatum totaliter ab aliquo uno, potest etiam determinari ad oppositum; et sic ab eo quod est in paucioribus respectu ipsius jam determinati per primum, potest contrarium accidere ut in paucioribus propter aliud determinans quod est contrarium illi determinanti ut in pluribus; et sic est in proposito: quia sicut caritas, quantum est in se, ut in pluribus inclinatur ad bonum, ita affectio sensibilis inclinatur ad delectabile sensui, et ab hoc sicut ex quodam habitu inclinatur voluntas ad peccatum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod amor naturalis est secundum voluntatem totaliter determinatam ad unum; non autem sic est de amore caritatis, nisi in illis qui jam confirmati sunt.

RA8

Ad octavum dicendum, quod per peccatum non totaliter separatur homo a Deo, quia sic esse desineret; sed quantum ad ultimam et perfectam conjunctionem quam facit caritas. Et ideo non oportet quod fides per peccatum tollatur, sicut caritas; sicut per interpositionem nubis aer radios solis amittit, non tamen omnimodam claritatem, sicut quae est ex reverberatione, qualis etiam apparet ubi non sunt radii solis.

¶a2 Articulus 2: Utrum liber vitae sit quid creatum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitae sit quid creatum. Eccli. 24, 32: haec omnia liber vitae, Glossa: hoc liber est vetus et novum testamentum. Hoc autem est quid creatum. Ergo et liber vitae.

AG2

Praeterea, Apoc. 20, 12: alius liber est apertus, qui est vitae; Glossa: Christus, qui tunc apparebit omnibus patens. Sed non apparebit omnibus nisi secundum humanam naturam.

Cum ergo humana natura in Christo creata sit, videtur quod liber vitae sit quid creatum.

AG3

Praeterea, liber, in quantum in eo Scriptura fit, est receptivus extraneae impressionis. Sed res increata non suscipit peregrinam impressionem.

Ergo non est quid increatum, sed creatum.

AG4

Item, videtur quod sit proprium filii. Quia Psal. 39, 9: in capite libri scriptum est de me: Glossa: in patre, qui est caput nostrum. Sed illud in divinitate cuius caput est pater, est filius. Ergo liber vitae est filius.

AG5

Item, videtur quod spiritus sanctus. Quia spiritui sancto attribuitur vivificatio et in symbolo et Joan. 6, 64: spiritus est qui vivificat. Ergo cum liber vitae ordinetur ad vitam, conveniet spiritui sancto vel proprie, vel per appropriationem.

SC1

Sed contra, Augustinus, 20 de Civit. Dei: liber vitae est praescientia Dei, quae falli non potest. Sed praescientia est quid increatum essentiale et appropriabile filio. Ergo et liber vitae.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod liber vitae, de quo nunc loquimur, metaphorice dicitur. Unde oportet quod ejus significatio accipiatur secundum similitudinem libri materialis; de cuius ratione videtur esse quod contineat figuras aliquas quasi similitudines aliquas illorum qui per librum illum cognoscuntur; unde et liber vitae dicitur, quia continet similitudines quibus potest cognosci vita. Non est autem sufficienter liber vitae, quasi perfectam cognitionem de vita faciens, nisi contineat similitudines de vita cujuslibet in particulari; quia cognitio in universali est imperfecta et in potentia. Sed habere hoc modo similitudines omnium habentium vitam determinate, non est nisi divinae mentis, in qua sunt exemplaria rerum omnium propria; et ideo liber vitae non est quid creatum, sed est divina notitia de vita non solum in universali, sed in particulari quantum ad omnes in quibus invenitur vita. Et quia notitia est essentiale et appropriatum filio, ideo liber vitae essentiale quiddam est in divinis, et filio appropriatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vetus et novum testamentum dicitur liber vitae, quasi faciens cognitionem de vita universali, et docens praecepta quibus pervenitur ad vitam; non tamen facit notitiam de vita uniuscujusque; et ideo aliquo modo potest dici liber vitae, sed non secundum completam rationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus secundum humanam naturam dicitur liber vitae, quasi exemplar universale vitae, sed non quasi similitudo particulariter faciens cognoscere vitam uniuscujusque.

RA3

Ad tertium dicendum, quod similitudines vel figurae istius libri non sunt aliquid additum essentiae ejus: quia rationes exemplares, ut in 1 libro dictum est, sunt ipsa divina essentia; et ideo non oportet quod recipiat peregrinas impressiones.

RA4

Ad quartum dicendum, quod pater dicitur caput libri, id est filii, secundum quod liber appropriatur filio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis vita approprietur spiritui sancto, tamen notitia de vita appropriatur filio.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod liber vitae sit respectu Dei. Psal. 68: deleantur de libro viventium; Glossa: liber viventium est Dei notitia. Sed Deus de se habet maxime notitiam. Ergo liber vitae est respectu Dei.

AG2

Praeterea, ipse est fons vitae cujuslibet. Si ergo est aliorum, quae habent vitam participative, multo amplius est sui ipsius, qui habet vitam originaliter.

AG3

Item, videtur quod sit omnium creaturarum.

Quia praescientia est omnium. Sed liber vitae est divina praescientia, ut supra dictum est. Ergo erit omnium.

AG4

Praeterea, Joan. 1, 3: quod factum est, in ipso vita erat. Sed omnis creatura est facta. Ergo omnis creatura in libro vitae scribitur.

AG5

Item, videtur quod sit etiam de malis. Luc. 10, super illud: nomina vestra scripta sunt in caelis, dicit Glossa: sive caelestia sive terrestria opera gesserit quis, per hoc quasi litteris annotatus, apud Dei memoriam aeternaliter est affixus. Sed gerere terrestria opera est malorum. Ergo cum nihil aliud sit liber vitae quam reservatio divinae memoriae, videtur quod liber vitae sit etiam malorum.

AG6

Item, liber vitae ordinatur ad vitam. Sed vita naturae est communis bonis et malis; vita autem gratiae communis praescitis et praedestinatis.

Ergo liber vitae est malorum et bonorum, et praedestinatorum et praescitorum.

SC1

Sed contra, illud dicitur esse scriptum in Deo quod habet exemplar in ipso. Sed mala inquantum hujusmodi, non habent exemplar in ipso. Ergo non sunt ibi scripta.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod liber vitae dicitur notitia Dei. Quia autem liber proprie est illorum quorum notitiam facit per figuras et similitudines existentes in libro; ideo illorum solum notitia dici potest liber quae cognoscit Deus per similitudinem. Mala autem non cognoscit Deus per similitudines existentes malorum in se, sed cognoscuntur per modum privationis.

Similiter etiam Deus seipsum non cognoscit per similitudinem sui ipsius, sed per hoc quod sibi secundum essentiam suam praesens est. Unde neque notitia quam habet de seipso, neque notitia quam habet de malis, potest dici liber vitae, nisi de malis poenae, inquantum sunt justa et bona, secundum quod dicitur liber mortis. Vita autem inter bona computatur: unde oportet quod liber vitae intelligatur respectu vitae quae in creaturis invenitur.

Et quamvis Deus habeat notitiam de vita naturae et gratiae et gloriae (unde respectu cujuslibet dictarum vitarum posset dici Dei notitia liber vitae); tamen perfecta ratio vitae non invenitur nisi in vita gloriae, quae permixtionem mortis non patitur; et ideo liber vitae secundum propriam sui acceptionem est notitia Dei quam habet de vita gloriae uniuscujusque. Sic ergo differt liber vitae a scientia Dei, quae est de temporalibus et aeternis; et a praescientia, quae est de bonis et malis; et etiam a praedestinatione, quia praedestinatio proprie de futuris est, et providentia directionem in finem importat, cum sit propositum miserendi. Sed liber vitae simplicem notitiam de vita importat, et non determinat aliquod tempus; unde scripti in libro vitae dicuntur et qui vitam habent, et qui habituri sunt.

RA

Et per hoc patet solutio ad omnia objecta.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod nihil quod sit ibi scriptum, debeat dici inde deleri. Quia liber vitae est divina praedestinatio, ut dicit Glossa Phil. 4. Sed a praedestinatione non dicitur aliquis excidere. Ergo nec a libro vitae deleri.

AG2

Praeterea, liber in quo potest aliquid describi et deleri, est mutabilis. Sed liber vitae est immutabilis, quia est quid increatum. Ergo non potest aliquis inde deleri.

AG3

Praeterea, quod est secundum opinionem tantum, cum sit secundum quid, non debet enuntiari simpliciter. Sed Glossa super illud psalm. 68: deleantur de libro viventium, dicit, hoc accipiendum forte tantum secundum spem illorum qui se esse scriptos putabant. Ergo videtur quod non debeat dici aliquem inde deleri.

SC1

Sed contra, Exod. 32, 33: qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo. Sed multi peccant. Ergo multi delentur.

SC2

Praeterea, nullus simul est scriptus in libro vitae et damnatus. Sed multi qui prius fuerunt scripti in libro vitae, postea damnantur, sicut patet de discipulis Christi, quibus dictum est Lucae 10, 20: gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in libro vitae: ex quibus tamen multi abierunt retrorsum, ut dicitur joan. 6. Ergo aliqui qui prius fuerunt ibi scripti, delentur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod liber vitae, ut dictum est, est notitia Dei de vita gloriae alicujus hominis. Res autem aliqua dupliciter habet esse, scilicet in se et in sua causa: in se quidem est simpliciter; in causa autem sua habet esse secundum quid. Causa autem gloriae est gratia, sufficiens quantum in se est: unde qui habet gratiam, habet jam vitam gloriae secundum quid. Cognitio ergo de vita gloriae alicujus habetur a Deo dupliciter. Uno modo, inquantum Deus scit ipsam vitam gloriae in isto esse, vel futuram esse simpliciter; et tunc talis dicitur esse scriptus in libro vitae simpliciter, vel adscriptus, ut quidam dicunt, ad similitudinem illorum qui adscribuntur ad militiam, vel ad aliquod officium. Alio modo, inquantum Deus scit vitam gloriae inesse isti, vel futuram esse in eo in causa sua, quae est gratia; et talis dicitur secundum quid scriptus in libro vitae, vel annotatus, ut quidam dicunt. Quia ergo non potest esse ut scientia Dei fallatur, ideo quemcumque scit habiturum vitam aeternam, habebit eam. Unde iste qui simpliciter scriptus est vel adscriptus in libro vitae, non potest inde deleri.

Sed quia gratia, quae est causa gloriae in eo qui habet praesentem justitiam, quando ipse a justitia per peccatum decidit, desinit esse gloriae causa in eo; ideo notitia Dei de gratia istius non est ut de causa gloriae: unde jam ista

cognitio gratiae istius quam Deus habet, non pertinet ad librum vitae gloriae: et secundum hoc dicitur deleri de libro vitae, non aliqua mutatione in libro facta, sed in ipso ex parte cuius accidit quod gratia non est jam causa gloriae; et dicitur Deus aliquem de libro vitae delere, in quantum permittit eum a iustitia excidere per peccatum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod praedestinatio importat directionem in finem, quod non importat liber vitae, ut dictum est, et ideo non potest dici praedestinatus ille qui habet praesentem iustitiam tantum; potest autem aliquo modo dici scriptus in libro vitae, ut dictum est.

RA2

Ad secundum patet solutio per id quod supra dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de Scriptura qua aliquis scriptus est in libro vitae simpliciter.

¶a3 Articulus 3: Utrum quaelibet caritas possit resistere cuilibet tentationi.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non quaelibet caritas possit resistere cuilibet tentationi.

Sicut enim caritas obsistit peccato, ita et ratio, ut supra dictum est. Sed non quaelibet ratio potest tentationi resistere, sicut patet in incontinentibus, qui habent rationem rectam, et vincuntur, ut dicit Philosophus. Ergo non quaelibet caritas potest tentationi cuilibet resistere.

AG2

Praeterea, major est difficultas in resistendo malo quam in operando bonum simpliciter. Sed caritas minima non potest in quodlibet bonum.

Ergo nec potest cuilibet tentationi resistere.

AG3

Praeterea, in resistendo maximae tentationi est maximum meritum, cum sit ibi maxima pugna quae coronam meretur. Sed minima caritas non potest in maximum praemium. Ergo nec resistere maximae tentationi.

AG4

Praeterea, caritas imperfecta non resistit venialibus.

Sed major est impugnatio mortalium quam venialium. Ergo non resistit maximae tentationi.

AG5

Praeterea, 1 corinth. 10, 13: fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.

Sed illi quibus scribebatur, habebant gratiam, sicut patet in principio epistolae. Ergo aliqua tentatio est supra posse habentis gratiam vel caritatem.

SC1

Sed contra, non potest evitari omne peccatum, nisi omni tentationi resistatur. Sed minima caritas potest vitare omne peccatum, cum etiam homo in puris naturalibus existens hoc potuisset. Ergo caritas quaelibet potest omnem tentationem vincere.

SC2

Praeterea, plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa super psalm. 118. Sed major dilectio minori tentationi resistere potest. Ergo quaelibet caritas resistere potest cuilibet tentationi.

SC3

Praeterea, nullus peccat in eo quod non potest vitare, ut Augustinus dicit.

Si ergo habens caritatem non posset cuilibet tentationi resistere, videtur quod tentationi consentiens non peccaret.

CO

Respondeo dicendum, quod resistere tentationi dupliciter dicitur. Uno modo ut quis a tentatione non vincatur; alio modo ut quis tentationem vincat. Dicitur enim aliquis a tentatione vinci, quando a proposito bono trahitur per tentationem in consensum peccati; sicut est in incontinente qui habet rationem rectam, sed deducitur. Qui enim non habet propositum bonum, ut intemperatus, sive luxuriosus, non vincitur, quia libenter id agit. Vincit autem qui non solum a tentatione superveniente in actum peccati non deducitur, sed etiam ex magnitudine virtutis, quasi nihil tentationem parvipendit. Qui vero difficultatem a tentatione patitur, sed non deducitur; resistit quidem tentationi cum non consentit, sed non vincit, proprie loquendo. Loquendo ergo primo modo de resistentia peccati, sic quaelibet caritas potest resistere peccato propter liberum arbitrium liberatum a servitute peccati, quamvis difficultatem patiat propter tentationis impulsus. Loquendo vero de tentatione secundo modo, sic caritas quae est parva in principio tentationis, potest tentationibus resistere, quia in fine tentationis fit magna, cum Deus pugnanti auxilium semper administret. Si tamen ponatur quod semper parva maneret, non posset per modum dictum tentationi resistere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de incontinente et habente caritatem: quia habens caritatem habet jam habitum virtutis, quam non habet incontinens: et praeterea incontinens etiam non vincitur quando non posset resistere, si vellet ratione recta quam habet uti, ut supra dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit major difficultas laboris, non tamen est major difficultas quae attenditur secundum excessum operis ad potentiam; qua attenditur in virtutibus, ut dictum est.

RA3

Ad tertium potest dici, quod etiam minima caritas potest in magnum meritum respectu praemii accidentalis, non autem respectu praemii substantialis, ut supra dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod venialibus etiam resistere posset, si aliquis caritate contra venialium tentationem uteretur, non ut vitaret omnia, sed quia potest singula vitare.

RA5

Ad quintum dicendum, quod apostolus loquitur quantum ad id quod homo potest sustinere sine animi perturbatione; quod non potest nisi caritas perfecta, ut in magnis tribulationibus aequanimitatem servet.

¶a4 Articulus 4: Utrum homo semper resurgat in minori caritate.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo semper in minori caritate resurgat. Amos 5, 2: virgo Israel cecidit etc.; Glossa: non negat ut resurgat, sed ut resurgere virgo possit: quia semel aberrans etsi reportetur humeris pastoris, non habet tantam gloriam quantam qui nunquam aberravit.

Sed gloria commensuratur caritati. Ergo homo post peccatum non habet tantam caritatem resurgens, quantam primo.

AG2

Praeterea, Ezech. 44, 10: Levitae qui recesserunt a me... Nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur. Sed aliquis quantum ad spirituale sacerdotium appropinquat Deo per caritatem.

Ergo non habet tantam caritatem qui aliquando recessit a Deo per peccatum, quantam ante.

AG3

Praeterea, caritas incipiens nunquam est tanta, quanta proficiens et perfecta. Sed aliquis quando cecidit, habuit caritatem proficientem, vel perfectam; quando autem resurgit, habet caritatem incipientem. Ergo non habet tantam caritatem quantam prius.

AG4

Praeterea, nunquam potest tantum disponere se ad recipiendum divini luminis influentiam qui est sine caritate, quantum cum caritate. Sed secundum quod aliquis disposuit se ad gratiam, Deus illi gratiam infundit. Ergo semper magis recipit de influentia gratiae aliquis permanens in caritate, quam de novo caritatem accipiens; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, in Malach. 3, 4: placebit Deo sacrificium Juda et hierusalem, sicut dies saeculi et anni antiqui. Sed caritas facit omnia nostra Deo esse accepta. Ergo aliquis post lapsum resurgens potest habere tantum de caritate, quantum prius.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod mensura caritati praefigitur a Deo secundum suam voluntatem, et aliquo modo commensuratur ad conatum illius qui gratiam recipit.

Unde cum aliquis post peccatum possit multum et parum conari ad recipiendum caritatem, et divinae liberalitati non ponatur terminus per peccatum, cum ipse quantum in se est, sit paratus omnia peccata totaliter delere; oportet dicere sicut et communiter dicitur, quod aliquis potest post peccatum in majori et in minori et aequali caritate resurgere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de gloria praemii accidentalis, quae non commensuratur caritati, sed actui vel statui: quia post peccatum virgo aureolam non habebit; et similiter nec peccator resurgens gaudium de innocentia continua.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ab officio dignitatis aliquis repellitur propter peccatum commissum etiam si poenitentiam egerit, sicut propter homicidium repellitur a sacerdotio; et hoc est propter hoc quod non reducitur ad statum tantae dignitatis, quamvis reducatur ad aequalem caritatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod loquendo de una et eadem caritate, verum est quod caritas incipiens minor est quam proficiens vel perfecta; sed una incipiens potest esse major quam alterius qui est in statu proficientium, sicut aliquod animal statim natum est majus quam aliud etiam perfectum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus semper ille qui habet caritatem, recipit plus de influentia divini luminis; sed ille qui non habet caritatem, potest plus conari, et magis recipiet.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod semper resurgat in majori. Gen. 1: factum est vespere et mane dies unus; Glossa: vespertina lux a qua quis cecidit, matutina in qua resurgit. Sed lux matutina est major quam vespertina. Ergo et gratia vel caritas in qua quis resurgit, illa quam prius habebat.

AG2

Praeterea, Rom. 5, 20: ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Sed ubi superabundat gratia, est ibi major caritas. Ergo etc..

AG3

Praeterea, peccatum vincit primam caritatem.

Vincitur autem a secunda. Ergo secunda caritas est fortior et major quam prima.

SC1

Sed contra, innocens non est minus aptus ad recipiendum gratiam quam peccator. Sed primam gratiam accipit innocens, secundam accipit peccator.

Ergo non oportet quod secunda sit major quam prima.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod non est necessarium quod semper in majori caritate resurgat: quia etiam minor praeparatio, vel aequalis, sufficit ad hoc quod gratia infundatur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod similitudo illa attenditur non quantum ad quantitatem lucis, sed quantum ad ordinem lucis ad tenebras.

RA2

Ad secundum dicendum, quod apostolus loquitur de gratia redemptionis, quae superabundavit ad delictum primi hominis; et non loquitur universaliter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum non vincit caritatem propter ejus debilitatem; sed quia ille qui peccat, non utitur auxilio caritatis; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod ad minus semper sit aequalis. Roman. 8, 28: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum; Glossa: etiam casus in peccatum. Sed hoc non esset, si in majori caritate resurgeret. Ergo nunquam in minori, sed semper in aequali resurgit.

AG2

Praeterea, Ambrosius dicit quod poenitentia omnia ablata restituit. Sed hoc non esset si non resurgeret ad minus in aequali caritate. Ergo semper resurgit aliquis in aequali caritate.

AG3

Praeterea, contritio debet proportionari praecedenti peccato. Sed peccatum proportionatur quodammodo gratiae quam expellit. Ergo et gratia vel caritas per quam homo conteritur, debet esse aequalis gratiae praecedenti.

AG4

Praeterea, poenitentia vivificat merita per peccata mortificata. Ergo poenitens tantam habebit gloriam quantum ante peccatum meruerat. Sed tantum meruerat quantum de caritate habuerat.

Gloria ergo quam poenitens habebit, proportionatur caritati quam ante peccatum habuit. Proportionatur autem caritati in qua in morte invenitur post poenitentiam: quia lignum ubi ceciderit, ibi erit: eccles. Penult.. Ergo caritas in qua resurgit poenitens, est aequalis caritati a qua cecidit.

SC1

Sed contra, minima contritio sufficit ad deletionem omnium peccatorum. Sed secundum quantitatem contritionis attenditur quantitas caritatis in qua quis resurgit. Ergo cum potuerit, quando prius habuit gratiam, ex magna praeparatione gratiam accepisse, videtur quod possibile sit quod recipiat minorem gratiam et caritatem quam prius habuit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod etiam in minori caritate potest homo resurgere: quia quantumcumque de peccato doleat, et ad gratiam se praeparet, dummodo ad terminum contritionis perveniat, qua plus displicet ei a Deo recessisse quam aliquod temporale placuit, gratiam habebit, etiam si non tantum praeparet se quantum prius, dum fuit innocens, praeparavit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod hoc intelligitur non semper quantum ad majorem quantitatem caritatis, sed quantum ad majorem diligentiam vel humilitatem, in qua poenitens resurgit, ad minus actuali. Minus autem

malum est ut caritas diminuatur quam ut totaliter amittatur; et minus malum computatur pro magis bono, ut dicitur 5 ethic..

Et ideo in bonum diligentis Deum cedit peccatum, etiam si in minori caritate resurgat: quia per humilitatem et cautelam ab omnimoda gratiae amissione curatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poenitentia omnia restituit; sed non oportet quod aequalia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantitas peccati non proportionatur gratiae quam exclusit: quia parvum peccatum potest maximam caritatem expellere, sicut e converso parva caritas dicitur maxima peccata delere, quia pendet ex conatu hominis potius quam ex quantitate habitus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut ex praedictis patet, per priora merita merebatur sibi tantam gloriam, quantam caritatem habebat. Sed ipse per peccatum factus est alter, et non plenarie ad pristinum gradum restitutus: et ideo non plenarie recipiet affectum priorum meritorum, nisi quantum ad praemium accidentale, quod mensuratur actibus magis quam habitu caritatis.

|+d31.q2 Distinctio 31, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de evacuatione caritatis per gloriam; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum fides et spes evacuentur gloria adveniente; 2 utrum caritas; 3 utrum ordo caritatis; 4 utrum scientia.

|a1 Articulus 1: Utrum fides evacuetur in patria.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fides non evacuetur. Fides enim est fundamentum spiritualis aedificii. Sed fundamentum immobile manet, quidquid supraaedificetur. Ergo fides non evacuetur adveniente gloria.

AG2

Praeterea, nihil expellitur nisi a suo contrario.

Sed gloria non est contraria fidei. Ergo adveniente gloria non evacuetur fides.

AG3

Praeterea, perfectum et imperfectum circa ea quae sunt diversa specie, bene se compatiuntur in eodem, sicut quod homo habeat perfectam geometriam, et imperfectam grammaticam. Sed visio gloriae et fides sunt alterius speciei. Ergo visio gloriae non expellit fidem.

AG4

Praeterea, opinio et scientia habent se sicut cognitio perfecta et imperfecta; et similiter cognitio matutina et vespertina in Angelis. Sed in hominibus manent simul scientia et opinio; et in Angelis simul cognitio matutina et vespertina. Ergo fides manet cum visione patriae.

SC1

Sed contra est quod apostolus dicit 1 corinth. 13.

SC2

Praeterea, fides est non apparentium. Sed in patria nihil erit non apparens eorum quorum est fides. Ergo ibi fides non erit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in fide est cognitio quaedam et modus cognoscendi, quia cognoscit in speculo et in aenigmate; modus autem imperfectionis est, et obscuritatem importat. Unde cum gloria adveniens omnem imperfectionem et obscuritatem tollat, tollet quidem modum fidei quantum ad modum cognoscendi, sed remanebit cognitio eorum quorum est fides, non quidem jam aenigmatica, sed clara.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habet de cognitione, fides est fundamentum, non quantum ad id quod habet de aenigmate; unde quantum ad id quod est fundamentum, manebit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis gloriae visio non sit contraria fidei quantum ad id quod habet de cognitione, est tamen sibi contraria quantum ad id quod habet de aenigmate; et ex hac parte eam expellit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod perfectio et imperfectio cognitionis circa diversa bene se compatiuntur, sed non circa idem; et ideo aliquis potest habere simul imperfectam cognitionem de his quae pertinent ad unum, et perfectam de his quae pertinent ad aliud. Sed non est simile in proposito; quia fides et visio gloriae est de eodem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod opinio et scientia, quamvis sint de eodem, non tamen secundum idem medium, sed secundum diversa; et ideo possunt esse simul; sed fides et visio patriae sunt de eodem, et secundum idem medium: quia fides assentit veritati primae propter se, et similiter visio gloriae; et ideo perfectio unius non patitur imperfectionem alterius. Cognitio autem matutina et vespertina quamvis sint de eodem secundum rem, non tamen sunt de eodem secundum idem esse; quia cognitio matutina est de re secundum quod habet esse in verbo; cognitio autem vespertina de re secundum quod habet esse in propria natura; et ideo non est simile.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod nec spes evacuetur.

Quia sicut se habet spes ad bona, ita se habet timor ad mala. Sed in damnatis semper manebit timor servilis. Ergo et similiter in beatis manebit spes.

AG2

Praeterea, Eccli. 24, 29: qui edunt me adhuc esurient; et loquitur de fruitione divinae sapientiae quae erit in patria. Sed esuriens expectat aliquid in futurum. Ergo sancti expectabunt aliquid in futurum etiam de praemio substantiali.

AG3

Praeterea, in fide quae evacuetur, invenitur aliquid commune fidei et gloriae, scilicet visio.

Sed non invenitur aliquid in spe quod possit in patria esse: quia id quod est substantia spei, est expectatio, quae non manebit in patria. Ergo videtur quod non evacuetur spes.

SC1

Sed contra, Rom. 8, 24: quod videt quis quid sperat? sed sancti videbunt in patria quidquid expectaverunt.

Ergo spes in eis non erit.

SC2

Praeterea, spes est expectatio beatitudinis futurae.

Sed beatitudo in patria jam non erit futura.

Ergo neque spes erit ibi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod de habitibus oportet ex actibus iudicium sumere.

Est autem duplex actus; scilicet actus qui est actus imperfecti in quantum huiusmodi, sicut motus; et actus qui est actus perfecti in quantum huiusmodi, sicut operatio consequens formam. Contingit autem quandoque quod actus perfecti inveniantur in imperfecto secundum quod jam participat aliquid de perfectione, sicut aliquid de actu albi est in pallido. Quando ergo imperfectum ad perfectionem venit, actus qui est ejus in quantum habet aliquid de perfectione in quam tendebat, manet quantum ad id quod est substantia actus, sed tollitur quantum ad id quod erat de imperfectione actus; sicut loquela balbutientis pueri tollitur, quando venit ad perfectam aetatem, quantum ad id quod imperfectionis erat in ipso; manet autem quidquid erat de perfectione et de substantia loquelae. Sed motus qui est actus imperfecti, quando pervenitur ad terminum motus, non manet quantum ad aliquid substantiae actus, sed quantum ad radicem, secundum quam motus inerat, quae erat proportio quaedam et ordo imperfecti ad perfectionem.

Cognitio autem, in quantum huiusmodi, importat actum perfecti; et ideo cognitio quae habetur in statu imperfectionis, manet quantum ad id quod cognitionis est, imperfectione sublata. Spes autem in quantum tendit in arduum quod est nondum habitum, et futurum expectatum, est sicut actus imperfecti, cum sit quasi quidam motus; et ideo cum ad perfectum venerit, non manet id quod expectationis aut spei est; sed hoc tantum in quo haec expectatio radicabatur, scilicet ordo et proportio ipsius hominis ad illa jam habita, quorum, dum non habebantur, erat spes; et ideo non ponitur aliquid speciale succedens spei, sed tentio sive comprehensio beatitudinis, quae dicit ordinem hominis ad Deum jam habitum, cujus non habiti erat spes; unde ordo iste communis est utrobique; et quantum ad hunc ordinem spes manet, sed quantum ad naturam actus sui transit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod illi qui erunt in poenis, cum sint remoti a participatione aeternitatis, erunt semper in motu et successione; et propter hoc poterit esse timor futuri mali. Sed illi qui erunt in patria, erunt maxime quantum ad praemium substantiale in participatione aeternitatis; et ideo secundum hoc non erit in eis aliquid de praemio futuri, sed totum simul habent; unde non remanet in eis spes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa fames non importat expectationem futuri, sed aufert fastidium jam habiti. Unde respectu praemii substantialis non erit ibi expectatio, sed fruitio plena: sed respectu aliquorum

accidentalium, vel etiam stolae corporis, poterit ibi esse expectatio, sed non spes, ut supra, 26 dist., quaest. 2, art. 1, quaestiunc. 2, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam in spe invenitur aliquid quod manet in patria, scilicet ordo et proportio ad expectatum bonum. Sed iste ordo erit perfectus in patria, in via autem imperfectus propter absentiam ejus ad quod est.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquid de substantia habitus fidei et spei remanebit idem numero. Quia in omni mutatione oportet esse aliquid commune utrique terminorum. Sed fides et spes mutantur in bona gloriae. Ergo oportet quod aliquid de substantia habitus fidei et spei maneat idem numero.

AG2

Praeterea, sicut caritas adveniens opponitur fidei informi non secundum substantiam fidei, sed secundum informitatem; ita gloria adveniens opponitur fidei non secundum substantiam visionis, sed secundum imperfectionem tantum. Sed caritas adveniens tollit informitatem et remanet idem habitus numero fidei quantum ad substantiam, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 3, art. 4, quaestiunc. 1. Ergo et similiter gloria adveniens tollit tantum imperfectionem, et dimittit eandem substantiam habitus numero.

AG3

Praeterea, quando scientia imperfecta crescit in perfectam, non tollitur substantia scientiae: similiter nec substantia corporis, quando ex puero fit vir; sed manet idem homo. Sed apostolus evacuationem fidei comparat perfectioni scientiae et aetatis. Ergo substantia fidei manet eadem numero.

SC1

Sed contra, formae quando destruuntur, sicut ex nihilo totaliter sunt, ita totaliter in nihilum tendunt. Sed fides et spes cum sint habitus, formae quaedam sunt. Ergo cum adveniente gloria destruuntur, ut dicit apostolus, videtur quod nihil ipsarum maneat secundum numerum idem.

SC2

Praeterea, impossibile est quod aliquid sit idem numero quod non sit idem specie, sicut dicit Philosophus de fide et opinione in 4 topicor.. Sed visio patriae et fides differunt specie multo plus quam fides et opinio. Ergo visio fidei et patriae non est idem numero.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ablatio alicujus quod est de substantia rei, inducit corruptionem rei illius; non autem sublatio alicujus quod se habet accidentaliter ad rem illam.

Imperfectio autem illa quam tollit gloria a fide, est substantia fidei, et ad speciem ejus pertinens: quod patet ex hoc quod accipitur secundum rationem objecti, a quo fides speciem recipit. Obscuritas enim, quam aenigma importat, ad genus cognitionis pertinet. Et ideo oportet quod, remota ista imperfectione, substantia et species fidei destruuntur, sicut si ab asino removeatur sua irrationabilitas.

Quia autem fides forma quaedam est accidentaliter simplex, non composita ex materia et forma; ideo ipsa destructa non remanet aliquid fidei idem numero, sed idem genere; sicut patet quod quando ex albo fit nigrum, vel e converso, manet id quod coloris est, non idem numero color, sed idem genere; sed manet eadem lux numero cum est perfecta et imperfecta; quia illa imperfectio vel perfectio non pertinet ad speciem lucis, sed accidentaliter est. Et similiter est dicendum de spe, in qua etiam quod dictum est, magis apparet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod commune quod manet in mutatione, idem numero est subjectum, sed idem genere manet in natura generis; et ita in hac transmutatione manet eadem numero anima; sed visio vel cognitio idem genere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod informitas illa non est de pertinentibus ad speciem fidei, sicut imperfectio aenigmatica; et ideo non est simile.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium.

¶a2 Articulus 2: Utrum caritas viae evacuetur in patria.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caritas viae evacuetur. 1 corinth. 13, 10: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed caritas est ex parte: quia illud praeceptum: diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, non totaliter impletur in via, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 3, art. 4. Ergo caritas evacuabitur.

AG2

Praeterea, destructa causa destruitur effectus.

Sed fides generat caritatem, sicut dicitur Matth. 1, in Glossa. Cum ergo fides evacuetur, et caritas evacuabitur.

AG3

Praeterea, sicut fides est aenigmatica, ita et caritas; quia caritas movet affectum in id quod non per speciem videtur. Sed fides quae est aenigmatica, evacuabitur. Ergo et caritas.

AG4

Praeterea, motus cessat cum perventum fuerit ad terminum. Sed caritas est quidam motus mentis in Deum. Ergo cum ad terminum pervenietur, caritas cessabit.

AG5

Praeterea, ea quae sunt unius rationis, unum in alterum potest proficere, si differant secundum perfectum et imperfectum. Sed caritas viae quamvis possit crescere, nunquam tamen potest pervenire ad modum caritatis patriae. Ergo caritas viae et patriae non sunt unius speciei; et ita videtur quod caritas evacuetur.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 13, 8: caritas nunquam excidit.

SC2

Praeterea, praesentia amati non tollit amorem, sed auget. Caritas autem est amor Dei. Ergo quando Deum praesentem videbimus, non tolletur caritas, sed magis augebitur.

CO

Respondeo dicendum, quod amor secundum rationem suae speciei non importat aliquid imperfectionis, sed magis perfectionem, inquantum importat terminationem affectus, et quamdam informationem in re amata; unde gloria adveniens nihil de his quae ad speciem caritatis pertinent, tollet; et ideo caritas non destruetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa imperfectio est accidentalis caritati; et ideo ea remota, nihilominus caritas eadem numero remanebit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides est causa caritatis ratione cognitionis; cognitio autem manebit, ut dictum est, art. Praeced. Quaestiunc. 2.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aenigma est essentiale fidei, quia pertinet ad rationem proprii objecti; sed est accidentale caritati; et ideo non est similis ratio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod amare non dicit motum qui sit actus imperfecti, sed qui est actus perfecti, sicut sentire et intelligere, ut dicit Philosophus in 3 de anima; et ideo ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc quod caritas viae manens in via, non potest pervenire ad perfectionem caritatis patriae, est propter statum viatoris, et non quantum ad id quod est de ratione caritatis, inquantum viator non possidet perfecte quod amat.

¶a3 Articulus 3: Utrum ordo dilectionis, qui modo est, fuerit in Christo, vel in sanctis qui sunt in patria.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ordo dilectionis qui modo est, non fuerit in Christo, nec in sanctis qui sunt in patria, quantum ad dilectionem inimicorum. Quia inimici sanctorum, ad minus post diem iudicii non erunt nisi Daemones et damnati. Sed ad illos non est habenda caritas, ut supra, dist. 28, art. 5, dictum est. Ergo non diligunt inimicos.

AG2

Praeterea, in eis erit summa conformitas voluntatum ad Deum. Sed Deus inimicos sanctorum non diligit, sed odit. Ergo nec Christus et beati suos inimicos diligunt.

AG3

Praeterea, quicumque diligit aliquem ex caritate, vult ei bonum vitae aeternae. Sed hoc Christus non voluit inimicis, nec beati: quia si vellent, etiam fieret. Ergo non diligunt inimicos ex caritate.

SC1

Sed contra, diligere inimicum ad perfectionem caritatis pertinet. Sed in Christo et in beatis est perfectissima et amplissima caritas. Ergo ipsi inimicos diligunt.

SC2

Praeterea, Christus ex caritate dilexit illos pro quibus mortuus est; joan. 15, 13: majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Sed mortuus est pro inimicis; Rom. 5. Ergo dilexit inimicos; et eadem ratione beati.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod inimici Christi possunt accipi dupliciter; vel quantum ad finalem exitum, sicut damnati, vel in actu, vel in praevisione divina; vel quantum ad praesentem statum tantum, sicut Paulus tunc erat.

Quantum ergo ad primos inimicos est eadem ratio dilectionis in Christo quae in nobis ad illos quos scimus damnatos; quia naturam ipsorum diligimus, et considerata natura tantum eis vitam aeternam vellemus; sed considerata iustitia divina et eorum meritis, eis hoc non volumus, quia iustitiam divinam plus diligimus quam eorum naturam. Et prima voluntas est voluntas antecedens, secunda est voluntas consequens; et ita Christus diligebat inimicos qui erant damnati vel damnandi, volens eis bonum voluntate antecedente, quae non semper impletur, sed non consequente, sicut nec Deus.

Et eadem ratio est de aliis beatis quantum ad illos qui actu sunt damnati. Sed de damnandis forte nesciunt de omnibus qui sunt. Sed quantum ad alios inimicos, secundum praesentem statum tantum diligebat, et ad eos bona operabatur, quia pro eis mortem subiit.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod in eis non sit ordo caritatis quantum ad se et proximum, et propinquos et extraneos. Augustinus in libro de vera religione: perfecta iustitia est, ut plus potiora bona, et minus minora diligamus. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo proximum meliorem se plus diligit aliquis quam seipsum, et similiter extraneum quam propinquum secundum carnem.

AG2

Praeterea, in patria erit perfecta conformitas humanae voluntatis ad Deum. Sed Deus plus diligit meliorem. Ergo et quilibet plus diligit meliorem quam seipsum.

AG3

Praeterea, ille plus diligitur cui majus bonum optatur. Sed quilibet homo vult majus bonum meliori se quam sibi in patria: quia unicuique vult bonum quod habet, nec appetit alicui quod non habet: quia sic desiderium non esset quietatum. Ergo plus diligit meliorem se quam seipsum.

SC1

Sed contra, gloria perficit naturam. Sed ordo iste est a natura hominis progrediens, ut homo se plus altero diligit. Ergo et gloria hunc ordinem non aufert.

SC2

Praeterea, si aliquis salutem suam negligeret pro salute alterius, peccaret. Sed in patria non erit aliquid inordinatum. Ergo homo ibi semper plus diligit salutem suam quam alterius; et ita plus amabit se quam alterum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt, quod in patria erit Deus omnia in omnibus, et mens tota in Deo quiescens, totam rationem dilectionis habebit in Deum; et ideo Deum super omnia diligit, et alios tanto plus quanto erunt Deo proximiores, etiam alios plus quam se, si sunt meliores. Sed illud non videtur rationabiliter dictum: quia unusquisque tantum amabit Deo frui, quantum diligit Deum; unde cum Deum super omnia diligit, super omnia volet Deo frui; et ideo frui Deo plus optabit sibi quam alii. Unde videtur quod magis se quam alium diligit. Praeterea, affectus dilectionis non quiescit in aliquo, nisi in proprio objecto. Sicut autem proprium objectum amoris est bonum, ita proprium subjectum amoris istius hominis est bonum istius; unde et Deum summe diligit, inquantum est summum bonum suum. Unde non oportet quod tanto aliquem plus diligit quanto est simpliciter Deo proximior, sed quanto est Deo proximior, inquantum est bonum suum; et ideo videtur probabilius quod alii dicunt, quod quilibet ibi plus diligit se quam proximum. Sed de comparatione propinquorum ad extraneos credo quod simpliciter loquendo, plus unusquisque diligit extraneum meliorem quam consanguineum minus bonum: quia plus attenditur ordo dilectionis quantum ad proximitatem ad Deum quam quantum ad proximitatem ad seipsum, quamvis utrumque oportet quod attendatur. Unde de aequaliter bonis plus diligit proximior, sed de inaequalibus diligit meliorem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intelligendum est quod plus diligit magis bona quae etiam sibi sunt magis bona, sicut bona spiritualia quam corporalia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso voluntas nostra voluntati divinae conformabitur quod sequetur motum naturaliter sibi impositum a Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntate consequente vult majus bonum alteri quam sibi, sibi autem intensius; sed voluntate antecedente vult sibi majus. Sed hoc non impedit quietem desiderii: quia haec voluntas non est voluntas simpliciter, sed conditionata, vel velleitas quaedam, ut quidam dicunt.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Quaeritur quem Christus plus dilexerit, Petrum vel joannem; et videtur quod joannem. Joan. Ultim. 20: vidit illum discipulum quem diligebat Jesus, sequentem. Hoc autem non dicitur quia illum tantum diligeret. Ergo propter eminentiam dilectionis ad ipsum.

AG2

Praeterea, dilectio in qua affectus effectui, vel signis dilectionis non respondet, est dilectio simulationis. Cum ergo Christus majorem familiaritatem joanni exhibuerit quam Petro, et ejus dilectio nullo modo fuerit simulata; videtur quod joannem plus Petro dilexerit.

SC1

Sed contra, Proverb. 8, 17: ego diligentes me diligo. Sed plus dilexit Petrus, ut patet joan. Ultim..

Ergo et plus diligebatur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dicitur, Petrus plus dilexit Christum dilectione quae ab ipso in membra diffunditur; sed joannes plus dilexit dilectione quae in Christo sistit; et ideo Petro Dominus commisit curam membrorum; joanni autem curam matris, quae ad personam ejus specialius spectabat. Unde et Petrus a Christo plus diligebatur quantum ad affectum interiorum, quia donum majoris caritatis erat ei tunc collatum. Sed joannes magis diligebatur quantum ad signa exterioris familiaritatis; et hoc propter quatuor causas. Primo, quia per joannem significatur vita contemplativa quae familiarior habet Deum, quamvis activa sit fructuosior, quae significatur in Petro. Secundo propter aetatem, quia juvenis erat. Tertio propter castitatem. Quarto propter ingenitam mansuetudinem.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta: quia uterque plus diligebat, et quodammodo plus diligebatur.

¶a4 Articulus 4: Utrum scientia quam modo habemus, totaliter tolletur.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia quam modo habemus, totaliter tolletur; 1 corinth. 13, 8: scientia destruetur. Sed accidens quod destruitur, totaliter tollitur. Ergo scientia totaliter tolletur.

AG2

Praeterea, fides est magis spiritualis quam scientia. Sed fides tolletur. Ergo et scientia.

AG3

Praeterea, consideratio scientiae est de delectabilibus maxime. Si ergo scientia hic acquisita remanet, aliquis magnus clericus plus habebit de gaudio quam aliqua vetula, quae erit majoris caritatis; quod esse videtur impossibile.

AG4

Praeterea, illi qui sunt in patria, cognoscunt omnia quorum scientiam habuerunt, et multo plura et melius, in verbo. Si ergo scientia non est nisi ad cognoscendum, frustra in eis praeterita scientia remaneret.

AG5

Praeterea, habitus ordinatur ad actum. Ergo ubi actus non remanet, neque habitus remanere potest, quia frustra remaneret. Sed actus scientiae qui modo est, non remanebit in patria: quia consideratio scientiarum est in intelligendo cum phantasmate, non solum in accipiendo scientiam, sed etiam in considerando ea quae aliquis jam didicit; unde laeso organo imaginationis, impeditur operatio intellectus etiam in aliis quae prius sciebat. Ergo nec scientia remanebit.

AG6

Praeterea, scientiae quam nunc habemus, consideratio est collativa. Sed iste modus conferendi non erit in patria: quia tunc sequeretur quod esset ibi studium et disputatio, quod est absurdum. Ergo scientia hic acquisita non remanebit in patria.

SC1

Sed contra, Magister in prima distinctione secundi libri dixit, et Philosophi etiam plures dicunt, quod anima posita est in corpore, ut scientiis perficiatur.

Sed frustra poneretur ad hoc, nisi post corpus ei scientia remaneret. Ergo scientia remanebit.

SC2

Praeterea, constat quod illi qui sunt in inferno, aliquid cognoscunt esse de his quae prius cognoverunt, sicut patet de divite, qui suorum memoriam habebat. Sed eis non addetur alia cognitio quam hic habuerunt. Ergo prior scientia in eis remanebit.

SC3

Praeterea, si scientia destruat cum corpore, erit bonum temporale; et ita studium scientiae computabitur inter sollicitudines rerum temporalium; quod videtur absurdum.

CO

Respondeo dicendum, quod in scientia quam modo habemus, est tria considerare: scilicet habitum, actum, et modum agendi. Modus autem agendi est ut intelligat cum phantasmate: quia in statu viae verum est quod dicit Philosophus in 3 de anima, quod nequaquam sine phantasmate intelligeret anima non solum quantum ad acquirendam scientiam, sed etiam quo ad considerationem eorum quae quis jam scit: quia phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Actus autem scientiae proprius est ut cognoscat conclusiones, resolvendo eas ad principia prima per se nota. Habitus autem est quaedam qualitas hominem habilitans ad hunc actum. Modus autem intelligendi praedictus accidit humanae animae ex duobus. Uno modo ex hoc quod anima humana est ultima secundum naturae ordinem in gradibus intellectus; unde se habet intellectus ejus possibilis ad omnia intelligibilia, sicut se habet materia prima ad omnes formas sensibiles; et propter hoc non potest in actum exire prius quam recipiat rerum species, quod fit per sensum et imaginationem.

Alio modo ex hoc quod est forma corporis; unde oportet quod operatio ejus sit operatio totius hominis; et ideo communicat ibi corpus non sicut instrumentum per quod operetur, sed sicut repraesentans objectum, scilicet phantasma; et inde contingit quod anima non potest intelligere sine phantasmate etiam ea quae prius novit. In anima ergo separata a corpore remanebit natura animae, sed non remanebit unio ad corpus in actu; et ideo ea considerata in natura sua tantum, non indigebit phantasmatibus quantum ad considerationem eorum quae prius scivit, sed solum quantum ad considerationem eorum quae de novo debet scire; et ideo ea quae prius scivit, poterit considerare non quidem utendo phantasmate, sed ex habitu scientiae prius habito. Ea vero quae ante nescivit, non poterit scire, nisi quatenus ex his quae scit, elici possunt, vel in quantum aliae species ei divinitus infunduntur.

Dicere enim, quod secundum id quod modo anima habet in natura sua, non possit intelligere sine corpore aliquo modo, est valde familiare illis qui ponunt animam cum corpore deficere: quia, ut dicitur in 1 de anima, si nulla operationum quas habet, potest esse sine corpore, nec ipsa sine corpore esse posset, cum operatio naturalis consequatur naturam. In actu autem scientiae praedicta duo considerantur; scilicet motus inquisitionis et rationis discurrentis; et terminus, scilicet certitudo, quae habetur de conclusionibus, secundum quod jam sunt reductae in prima principia.

Motus autem ille imperfectionis est quantum ad necessitatem discurrendi, ut causetur certitudo; et ideo in beatis non remanebit actus scientiae quantum ad necessitatem motus, sed quantum ad certitudinem tantum. Et ideo videtur dicendum, secundum quod quidam dicunt, quod in patria, quantum ad animas separatas, erit alius modus intelligendi, quia sine phantasmate considerabunt; sed post resurrectionem poterit esse uterque modus, in quantum anima non subjacebit corpori, sed ex toto ei dominabitur. Actus autem mutabitur, quia remanebit quantum ad terminum, sed non quantum ad discursum in sanctis. In damnatis autem non est remotum quin etiam collationis necessitas remaneat; et ideo remanet habitus scientiae quantum ad substantiam.

Dicere enim, quod habitus remaneat, et actus nullo modo, videtur absurdum: quia habitus nihil est aliud quam habitus ad actum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod destruetur scientia quantum ad modum, et quantum ad actum mutabitur; sed quantum ad habitum remanebit, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod modus imperfectionis est essentialis fidei, et de ratione ejus; sed modus cognoscendi per phantasmata non est de ratione scientiae, sed accidit ei ex conditione subjecti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens quod ille qui habet minorem caritatem, habeat plus de gaudio quantum ad aliquem actum; cum tamen habeat minus gaudium de Deo, quod est praemium essenziale.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid pluribus modis non est frustra; sicut etiam Christus habuit scientiam naturalem eorum quae in verbo cognoscebat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ille modus cognoscendi accidit scientiae ex statu ejus in quo est: non enim phantasma est objectum propinquum et proprium intellectus, cum sit intelligibile in potentia, non in actu; sed species intellecta est per se objectum ejus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non erit actus scientiae quantum ad discursum, sed quantum ad terminum certitudinis. Et praeterea non oporteret ibi esse studium vel disputationem quantum ad bonos, quia omnium illorum quae considerare vellent, in verbo cognitionem possent accipere, vel per illuminationem superiorum habere. Damnatis autem non vacabit disputare poenarum pondere pressis.

EX

Caritas autem, quae deseri potest. Verum est, si posset deseri propter debilitatem amoris, ut scilicet aliquis minus diligeret Deum quam rem illam pro qua tunc peccat: tunc enim non esset vera caritas.

De perfecta intelligitur. Perfecta dicitur quae est in confirmatis vel in via vel in patria; vel intelligitur non quod non possit amitti, sed quia difficile est quod amittatur.

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de dilectione caritatis qua diligimus Deum, hic determinat de dilectione qua Deus diligit nos; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo Deus omnem creaturam diligit; in secunda movet quaestionem de reprobis, quos diligere non videtur, ibi: de reprobis vero qui praeparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quaeritur, utrum debeat concedi quod Deus ab aeterno dilexit eos; dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum. Prima in duas. In prima determinat de dilectione Dei, secundum quod absolute dicitur creaturam diligere.

In secunda determinat de gradibus divinae dilectionis, secundum quod unum plus et alium minus dicitur diligere, ibi: cum autem dilectio Dei immutabilis sit etc.. Et dividitur haec pars in duas: in prima determinat de ordine dilectionis quantum ad diversos; in secunda quantum ad eundem, ibi: si vero quaeritur de aliquo uno, utrum magis diligatur a Deo uno tempore quam alio; distinguenda est dilectionis intelligentia. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi, potest tamen sane intelligi etc.; tertio confirmat solutionem, ibi: consideratur enim duobus modis dilectio Dei.

Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus creaturam diligit; 2 utrum omnem creaturam; 3 utrum aequaliter omnia; 4 quid plus et quid minus sive aequaliter.

|a1 Articulus 1: Utrum Deo competat creaturam amare.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non competat creaturam amare. Amor enim quamdam passionem animi importat. Sed aliae passiones animi, ut ira, et hujusmodi, non sunt in Deo, nisi secundum effectum, et per similitudinem. Ergo nec amor est in ipso.

AG2

Praeterea, inter multum distantia non potest esse amor; unde amici non optant amicis maxima bonorum, ne amicitia dissolvatur, ut Philosophus dicit in 9 ethic.. Sed nulla est tanta distantia quanta creatoris a creatura. Ergo non potest esse amor Dei ad creaturam.

AG3

Praeterea, amor transfert amantem in amatum, ut vivat jam vita amati, ut dicit dionysius.

Sed Deus non transfertur in aliquid aliud, cum sit immobilis; sed omnia ad se trahit, ut dicitur joan. 12. Ergo ipse non amat creaturam.

AG4

Praeterea, amans quodammodo subjicitur amato, in quantum affectus amantis amato informatur, ut supra dictum est. Sed Deus nullo modo creaturae subjicitur. Ergo nullo modo amat creaturam.

AG5

Praeterea, omnis nostra perfectio a divina perfectione exemplatur. Sed omnis virtus perfectio mentis est. Ergo cum quaedam aliae virtutes non sint in Deo, ut temperantia, et hujusmodi, videtur quod nec caritas.

SC1

Sed contra, sicut essentia sua est exemplar omnis creaturae, ita bonitas sua est causa omnis bonitatis in creatura. Sed cognoscendo essentiam cognoscit omnia quae ab ipsa exemplantur. Ergo amando bonitatem suam, amat omnia quae ab ipsa bonitatem participant.

SC2

Praeterea, joan. 3, 16: sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.

SC3

Praeterea, dionysius dicit quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

CO

Respondeo dicendum, quod unicuique habenti cognitionem amabile est proprium bonum non solum amore naturali, sed amore animali, sive intellectuali. Unde cum in Deo sit sui perfecta cognitio, amat suam bonitatem. Bonum autem alicujus non solum dicitur secundum hoc quod in ipso est, sed secundum quod in alio est per similitudinem.

Unde cum bonitas quae est in creatura, sit similitudo divinae bonitatis, sequitur quod ipse creaturam diligit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod passiones quaedam important in sui ratione aliquam materialem transmutationem; et ideo non possunt transferri in Deum, nisi per similitudinem, sicut ira; et similiter illae quae important defectum, ut tristitia, et etiam ira secundum quod ex tristitia causatur. Quaedam vero passiones sunt quae de ratione sui non important aliquid materiale, vel aliquem defectum, sicut delectatio; unde etiam in operatione intellectuali delectatio est, non solum in corporali operatione, ut Philosophus probat in 7 ethic.: et

propter hoc delectatio in Deo potest poni, non quidem ut passio, sed operationem suam simplicem et sine motu consequens per modum intelligendi, ut Philosophus dicit in 7 ethic., quod Deus simplici gaudet delectatione. Et similiter etiam de amore dicendum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inter multum distantia bene potest esse amor, sed non amicitia: quia non conversantur simul, quod est proprium amicitiae. Deus autem quamvis in infinitum distet a creatura; tamen operatur in omnibus, et in omnibus est: et ideo potest salvari etiam ratio amicitiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode.

Uno modo secundum quod amans transfertur in participandum ea quae sunt amati; alio modo ut communicet amato ea quae sunt sua.

Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura; sed secundo modo, in quantum bonitatem suam ei communicat; et sic dicit dionysius, quod ipse Deus est per amorem extasim passus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod potentia passiva informatur ex objecto suo; sed potentia activa ponit formam suam circa objectum, sicut patet de intellectu agente et possibili. Unde sicut intellectus divinus non informatur rebus quas cognoscit per essentiam suam, ita nec voluntas ejus informatur rebus quas amat: quia eas per bonitatem suam amat, et amando communicat eis suam bonitatem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virtutes quae habent materiam determinatam circa actus et passiones corporales, vel quae important aliquem defectum, sicut fides, non possunt habere exemplar in natura divina, ita scilicet quod illae virtutes in Deo sint; sed habent exemplar in intellectu divino, sicut habent reliquae res materiales; et ideo cum caritas nullum defectum nec aliquod materiale importet, invenitur in Deo prae quibusdam aliis virtutibus.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus diligat omnem creaturam.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non diligat omnem creaturam. Quidquid enim Deus diligit, ex caritate diligit. Sed creaturae irrationales non diliguntur ex caritate, ut supra, dist. 21, quaest. 1, art. 2, dictum est. Ergo eas Deus non diligit.

AG2

Praeterea, sicut dicit Philosophus in 8 ethic., creaturae inanimatae non diliguntur nisi amore concupiscentiae, sicut patet de vino. Sed Deus non diligit amore concupiscentiae, quia ipse bonorum nostrorum non eget. Ergo creaturas inanimatas nullo modo diligit.

AG3

Praeterea, dilectio est causa electionis.

Sed Deus non omnes etiam homines eligit. Ergo non omnes diligit.

AG4

Praeterea, quicumque diligit aliquid, vult ei bonum. Sed Deus non vult reprobis bonum, quod est perfectum bonum, scilicet vitam aeternam: quia si vellet, haberent. Ergo Deus non diligit omnem creaturam.

AG5

Praeterea, non potest esse ejusdem ad idem amor et odium. Sed Deus aliquam creaturam odit; Malach. 1, 5: esau odio habui. Ergo non omnem creaturam diligit.

SC1

Sed contra, Sap. 2, 25: diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.

SC2

Praeterea, dionysius dicit quod etiam amor divinus movet superiora in providentiam inferiorum.

Sed Deus habet providentiam de omnibus. Ergo ipse omnia diligit.

SC3

Praeterea, genes. 1, 31, dicitur: vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona; et Augustinus dicit, quod per hoc significatur quod omnia approbavit sed nihil approbatur nisi quod amatur. Ergo Deus omnia amat.

CO

Respondeo dicendum, quod amicitia, sicut dictum est Sup. Dist. 27, quaest. 2, art. 1, addit aliquid supra amorem, quia ad rationem amoris sufficit quod homo velit bonum quodcumque alicui; ad rationem autem amicitiae oportet quod aliquis velit ei bonum quod vult sibi, ut scilicet velit conversari cum ipso, et convivere in illis quae maxime amat. Sic ergo Deus, communiter loquendo de dilectione, diligit omnia, in quantum vult eis bonum aliquod, scilicet bonum naturale ipsorum; sed bonum quod ipse sibi vult, scilicet visionem sui, et fruitionem qua ipse beatus est, vult quidem omni creaturae rationali voluntate antecedente, sed voluntate consequente solum electis, quae est voluntas simpliciter; et ideo solos electos diligit amore amicitiae, alia autem diligit amore communiter dicto, in quantum sunt bona.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnia, idest creaturas irracionales, ex caritate diligit, non sicut caritatem habens ad illa, sed sicut ordinans ea ad illa ad quae ille caritatem habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis nos non diligamus creaturas inanimatas amore benevolentiae, quia eorum bonum non est a nobis; Deus tamen eas diligit amore benevolentiae: quia per hoc quod eis bonum vult, sunt, et bonae sunt.

Tamen Deus quamvis non amet aliquid in concupiscendo sibi, amat tamen in concupiscendo alteri, ut non fiat vis in verbo concupiscentiae, quae anxietatem, non proprietatem desiderii importat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dilectio amicitiae est illa quae electionem causat; et hanc non habet ad omnia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus omnibus creaturis irrationalibus vult bonum eis proportionatum, et cuius sunt capaces; et ideo simpliciter loquendo potest dici quod Deus eas diligit. Sed reprobis voluntate consequente, secundum quam simpliciter dicitur aliquid velle, vult quidem bonum naturae, non autem bonum cuius sunt capaces, scilicet gratiae et gloriae, nisi voluntate antecedente: et ideo non est dicendum quod diligit Deus eos simpliciter, sed secundum quid, scilicet inquantum sunt creaturae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non odit reprobos inquantum creaturae sunt, sed inquantum mali sunt, quod ab ipso non est.

¶a3 Articulus 3: Utrum Deus ab aeterno dilexerit creaturas.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus ab aeterno non dilexerit creaturas. Dilectio enim non est nisi boni. Sed creaturae non fuerunt bonae ab aeterno. Ergo non diligit eas ab aeterno.

AG2

Praeterea, dilectio significat divinam essentiam, et connotat effectum in creatura. Sed ea quae important effectum in creatura, dicuntur de Deo ex tempore, sicut Dominus, et salvator, et huiusmodi.

Ergo et diligere creaturas non dicitur de Deo nisi ex tempore.

AG3

Praeterea, dilectio unit amantem amato. Sed res non potuerunt conjungi vel uniri Deo antequam essent. Ergo non poterant amari ab eo ab aeterno.

AG4

Praeterea, eorum quae similiter se habent, est una ratio amoris. Sed creaturae antequam essent, in nullo distinguebantur. Ergo non erat in uno quare diligeretur magis quam in alio; et ita ab aeterno non dilexit electos, nisi forte sicut alia.

AG5

Praeterea, amans vult esse amatum. Sed Deus non volebat esse creaturas antequam essent: quia si voluisset eas esse, fuissent. Ergo non amabat eas antequam essent.

SC1

Sed contra, Ephes. 1: elegit nos ante mundi constitutionem. Sed electio est ex dilectione.

Ergo etiam ab aeterno dilexit creaturas.

SC2

Praeterea, dionysius dicit, quod divinus amor fuit causa quare res fecit. Ergo amor rerum fuit in Deo antequam res essent, et ita ab aeterno.

SC3

Praeterea, affectus boni sequitur cognitionem de bono. Sed Deus ab aeterno cognovit quidquid boni est in creaturis. Ergo ab aeterno dilexit creaturas.

CO

Respondeo dicendum, quod illa sola nomina ex tempore de Deo dici possunt quae in principali significato important aliquid quod in Deo secundum rem non est: sicut ea quae important relationem Dei ad creaturam in principali significato, ut Dominus, et huiusmodi: quae quidem relatio secundum rem est in creatura, sed in Deo est secundum rationem tantum: similiter ea quae important in principali significato actionem divinam terminatam ad aliquid extra se, sicut causare, et huiusmodi. Amor autem non importat in principali significato relationem, sed operationem voluntatis; cuius operationes, sicut et operationes intellectus proximae, et ab eis elicitaе, in operante manent, et non transeunt ad constituendum aliquid in exteriori materia. Et ideo amor Deo ab aeterno convenit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis creaturae ab aeterno non fuerint bonae in propria natura, fuerunt tamen bonae in Dei praesentia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non connotat effectum in actu, sed in habitu; et hoc est, quia operationes animae non terminantur ad aliquid extra operantem; unde possunt extendi etiam ad id quod non est in actu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amor non unit secundum rem semper, sed est unio affectus: quae quidem unio potest haberi etiam ad illud quod est absens, aut penitus non existens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis non differrent secundum id quod non erant in propria natura, differentiam tamen habebant in Dei praesentia, secundum quod eorum diversitates futuras praescebat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus volebat ab aeterno creaturas esse, sed non eas esse ab aeterno, sed secundum ordinem suae sapientiae.

Ja4 Articulus 4: Utrum Deus omnia aequaliter diligit.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus omnia aequaliter diligit. Quia providentia, ut dicit dionysius, est effectus amoris. Sed aequaliter est illi cura de omnibus.

Sap. 6. Ergo omnia aequaliter diligit.

AG2

Praeterea, dilectio Dei ad creaturas significat habitudinem ipsius ad creaturas. Sed Deus aequaliter se habet ad omnia, ut dicit Philosophus, quamvis omnia inaequaliter se habeant ad ipsum. Ergo ipse aequaliter omnia diligit.

AG3

Praeterea, sicut diligit omnia, ita cognoscit omnia. Sed aequaliter cognoscit omnia. Ergo aequaliter omnia diligit.

AG4

Praeterea, idem actus non potest esse intensior et remissior, nisi secundum diversas sui partes.

Sed eodem actu simplici diligit omnia. Ergo non diligit unum plus altero.

AG5

Praeterea, qua ratione diligit unum plus altero, eadem ratione diligit aliquem quandoque plus quandoque minus: quia sicut una res est melior altera, ita idem secundum diversa tempora est melius seipso. Sed Deus non diligit aliquem quandoque plus quandoque minus: quia sic amor suus esset mutabilis, quod est impossibile. Ergo non diligit unum plus altero.

SC1

Sed contra, Prov. 16, 4: universa propter seipsum operatus est Dominus; et similiter etiam dicitur quod omnia fecit propter hominem. Sed illud propter quod aliquid fit, plus diligitur. Ergo Deus magis diligit se quam alia, et inter alia magis amat unum quam aliud.

SC2

Praeterea, caritas est boni in quantum bonum.

Ergo magis bonum magis amat.

SC3

Praeterea, ordo caritatis est de perfectione ipsius.

Sed caritas Dei perfectissima est. Ergo secundum ordinem diligit unum plus alio.

CO

Respondeo dicendum, quod amor dupliciter mensuratur. Uno modo ex suo principio; et sic dicitur magis amari illud ad quod amandum efficacius voluntas inclinatur; et sic Deus aequaliter omnia diligit: quia in dilectione sua respectu cujuslibet rei habet infinitam efficaciam in diligendo.

Alio modo ex parte objecti, secundum quod dicitur aliquis magis diligere illud cui vult majus bonum; et sic Deus dicitur magis diligere unum quam aliud in quantum vult ei majus bonum: et ex hoc etiam habet majorem effectum in illo, quia voluntas ejus est causa rerum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aequaliter est ei cura de omnibus ex parte sollicitudinis ipsius, sed non ex parte eorum quae eis providentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dilectio non tantum importat id quod est ex parte Dei, sed etiam id quod est ex parte creaturae; cujusmodi bonum, prout est a Deo volitum, in dilectione Dei includitur.

Et quia creaturae non se habent aequaliter ad Deum, nec possunt aequaliter bonitatem ejus participare, ideo non aequaliter omnia diligit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cognitio est secundum motum rei ad animam, amor autem secundum motum animae ad res; et ideo cognitio mensuratur tantum ex parte cognoscentis, sed amor est ex parte utriusque. Non enim dicitur magis cognoscere, quia majorem rem inesse alicui cognoscit, sicut dicitur magis diligere cui majus bonum inesse vult. Unde non est simile de dilectione et cognitione.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non dicitur magis diligere quia intensius diligit, sed quia majus bonum vult.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quantum ad effectum dilectionis semper eundem aequaliter diligit: quia semper vult ei idem bonum finaliter, quamvis non velit quod semper habeat aequale bonum vel idem; et ideo secundum effectum non est aequalis.

la5 Articulus 5: Utrum Deus plus diligit justum praescitum, quam peccatorem praedestinatum.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus diligit plus justum praescitum quam peccatorem praedestinatum. Proverb. 8, 17: ego diligentes me diligo. Sed iste peccator praedestinatus non amat Deum, quem amat justus praescitus. Ergo plus diligit justum praescitum quam peccatorem praedestinatum.

AG2

Praeterea, magis bonum Deus magis diligit.

Sed iste justus est magis bonum quam ille peccator.

Ergo magis a Deo diligitur.

AG3

Praeterea, in littera dicitur, quod magis diligit membra unigeniti sui quam alios. Sed peccator praedestinatus non est membrum Christi.

Ergo minus a Deo diligitur quam justus praescitus qui est membrum Christi.

SC1

Sed contra, dilectio causa est electionis. Sed peccatorem praedestinatum Deus elegit. Ergo magis diligit eum quam justum praescitum, quem non elegit.

SC2

Praeterea, illud magis diligit cui majus bonum vult. Sed peccatori praedestinato vult majus bonum, quia vitam aeternam. Ergo magis eum diligit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus, simpliciter loquendo, majus bonum vult peccatori praedestinato quam justo praescito; sed ut nunc vult justo praescito.

Haec autem determinatio ut nunc non cadit ex parte dilectionis, sed magis ex parte objecti: quia dilectio Dei non variatur per tempora: ab aeterno enim isti praedestinato voluit majus bonum. Unde simpliciter concedendum est, quod magis diligit praedestinatum quam praescitum.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta, quia procedunt ut nunc.

Articulus 5B

AG1

Uterius. Videtur quod magis diligit poenitentem quam innocentem: quia gaudium ex amore consequitur. Sed plus gaudet de poenitente, ut patet Luc. 15. Ergo plus eum amat.

AG2

Praeterea, ubi homo magis operatur, magis diligit: propter quod, ut Philosophus dicit 9 ethic., matres plus diligunt filios quam patres.

Sed Deus plus operatur ad salutem poenitentis quam innocentis. Ergo plus eum amat.

AG3

Praeterea, affectus amoris ex effectu pensatur.

Sed major amoris effectus videtur revocare inimicum ad amicitiam, quam amicum in amicitia conservare.

Ergo plus diligit poenitentem quam innocentem.

SC1

Sed contra, quod est diuturnius, est magis eligendum et diligendum. Sed bonum innocentis est diuturnius. Ergo magis diligitur a Deo.

SC2

Praeterea, supra dictum est, dist. 31, qu. 1, art. 10, quod resurgens nunquam redit ad tantam dignitatem, quamvis redire possit ad tantam caritatem.

Ergo Deus plus diligit innocentem quam poenitentem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quantum ad bonum praemii essentialis aequaliter diligit poenitentem et innocentem, si aequalem habeant caritatem, vel illum magis qui majorem caritatem habet; sed quantum ad

praemium accidentale plus diligit innocentem propter dignitatem innocentiae, ad quam non potest pervenire poenitens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis poenitens resurgat in aequali caritate, et ita bonum quod sibi vult Deus, sit aequale consideratum in se, est tamen majus in comparatione ad ipsum cui datur: sicut quanto aliquis est magis indigens, magis sibi impensum reputatur beneficium; et propter hoc dicitur Deus et Angeli plus gaudere de conversione ejus; sicut homo plus gaudet de modico signo sanitatis alicujus infirmantis quam de integra sanitate, dum eam habebat. Vel dicendum, quod hoc dicitur ex hoc quod poenitens frequenter magis humilis et fervens et cautus resurgit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus non magis operatur in eo cui de novo infundit gratiam, quam in eo in quo eam continuat: sicut nec sol illuminans aerem tenebrosam plus quam continuans lumen: nihil enim potest subsistere, nisi Dei operatio continuetur in ipso.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis sit majus respectu illius qui liberatur, non tamen est majus simpliciter.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod diligit plus hominem quam Angelum. Quia nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit; Hebr. 2, 16; et sic plus fecit pro hominibus quam pro Angelis.

Ergo magis diligit eos.

AG2

Praeterea, homines pluribus modis sunt membra Christi quam Angeli, scilicet quantum ad conformitatem naturae. Sed membra Christi magis diligit, ut in littera dicitur. Ergo homines plus diligit quam Angelos.

AG3

Praeterea, homines supra Angelos collocavit, scilicet Christum, et beatam virginem. Ergo plus homines Angelis diligit.

SC1

Sed contra, dilectio causatur ex convenientia amantis cum amato. Sed Angeli sunt similiores Deo, ut dicit Gregorius Lib. 32 Moral..

Ergo Angelos plus diligit.

SC2

Praeterea, Angelis in principio gratiam vel quasi gloriam contulit; non autem hominibus. Ergo Angelos magis hominibus diligit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quantum ad bonum naturae plus diligit Deus Angelum quam hominem; sed quantum ad bonum gloriae se habent ut excedentia et excessa: quia quosdam homines plus, et quosdam Angelos plus, et quosdam aequaliter: quia homines erunt aequales Angelis, et quidam etiam superiores Angelis; et unicuique providit secundum exigentiam naturae et status sui.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta. Non enim plus diligit pater filium infirmum quam sanum, quia ei impendit remedia quae non impendit sano.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod magis diligit humanum genus quam Christum: quia ipsum pro redemptione humani generis dedit, ut patet joan. 3.

AG2

Praeterea, bonum commune est divinius quam bonum unius. Sed bonum humani generis est bonum commune, bonum autem Christi est bonum unius singularis personae. Ergo plus diligit humanum genus quam Christum.

SC1

Sed contra, per Christum totum genus humanum fit Deo acceptum. Ergo Christum magis diligit.

SC2

Praeterea, datus est ei spiritus non ad mensuram; joan. 3. Ergo plus eum diligit.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod Christum diligit non solum plus quam homines, sed etiam plus quam totam creaturam, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam, in quantum eam praedestinavit ad majus bonum, scilicet ad unionem divinae personae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc etiam quod Christus pro hominibus fuit datus, maximum bonum ipsi Christo fuit, secundum quod in hoc virtus sua manifesta fuit, et causa fuit salutis humanae, quod est sibi valde honorificum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit singularis persona Christi, tamen est causa universalis salutis humani generis: et causa praestantior est causato.

EX

Praemissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos. Videtur quod hoc in primo libro determinare debuerit. Et dicendum, quod etiam in primo libro poni convenienter potuit, in quantum divina dilectio est divina essentia; et hic poni congruenter potest, in quantum est exemplar nostrae dilectionis.

Dilectio Dei usia est. Est enim essentia et dilectio in Deo idem re, sed differt ratione tantum, ut in primo libro dictum est.

|+d33.q1 Distinctio 33, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de virtutibus theologis, hic determinat de virtutibus cardinalibus; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsis cardinalibus virtutibus secundum se; in secunda ostendit in quibus esse habeant, ibi: quae in Christo plenissime fuerunt et sunt. Prima dividitur in tres: in prima enumerat eas; in secunda ostendit actus earum, ibi: de quibus Augustinus ait; in tertia ostendit qualiter cardinales dicantur, ibi: hae virtutes cardinales vocantur.

Quae in Christo plenissime fuerunt et sunt. Hic ostendit in quibus sunt virtutes cardinales; et dividitur in duas partes: primo ostendit quod sunt et fuerunt in Christo; secundo inquirat, utrum futurae sint in patria, ibi: verumtamen an hae virtutes, cum ipsae in animo esse incipiant...

Desinant esse cum ad aeterna perduxerint, nonnulla quaestio est. Et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: Augustinus autem 14 Lib. De Trin..

Hic est triplex quaestio. Prima de virtutibus moralibus in communi. Secunda de virtutibus cardinalibus.

Tertia de partibus earum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 de distinctione Moralium virtutum ab invicem: qualiter enim ab intellectualibus et theologis distinguantur, supra, 23 dist., quaest. 1, art. 7, dictum est; 2 quaeritur de causa efficiente earum, utrum sint scilicet a natura, vel per infusionem, vel per acquisitionem; 3 de medio quod in eis requiritur; 4 utrum in patria evacuentur.

|a1 Articulus 1: Utrum omnes virtutes morales sint una virtus.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes virtutes morales sint una virtus. Augustinus enim dicit in Lib. De morib. Ecclesiae: nihil virtutem esse assignaverim, nisi summum amorem Dei. Sed amor Dei, qui est caritas, est una virtus, ut ex dictis patet. Ergo omnes virtutes sunt tantum una virtus.

AG2

Praeterea, ubi est unum formale, non potest esse diversitas nisi materialis. Sed omnes virtutes morales conveniunt in uno formali, quia completivam rationem virtutis habent, secundum quod intellectum et rationem accipiunt, ut in 6 ethic.

Dicitur. Ergo non differunt nisi materialiter, et non differunt secundum speciem.

AG3

Praeterea, potentiae apprehensivae magis diversificantur, vel non minus, quam appetitivae. Ergo et habitus similiter, cum potentiis proportionentur.

Sed unus habitus cognoscitivus est omnium quae ad virtutes morales pertinent, sicut patet de scientia morali, et de ipsa prudentia, quae est recta ratio omnium agibilium, ut dicitur in 6 ethic..

Ergo et virtutes morales non debent esse distinctae secundum speciem.

SC1

Sed contra, per se accidentia secundum speciem distinguuntur ex sola differentia subjectorum, quae in eorum definitionibus ponuntur. Sed virtutes morales sunt etiam in diversis subjectis, cum quaedam sint in rationali, quaedam in concupiscibili, quaedam in irascibili; et semper in eisdem, quia temperantia nunquam est in irascibili et ceteris. Ergo videtur quod virtutes morales specie distinguantur.

SC2

Praeterea, plures formae unius speciei non possunt esse in eodem subjecto. Sed plures virtutes morales possunt esse in eodem etiam secundum partem eandem animae, sicut fortitudo et mansuetudo sunt simul in irascibili. Ergo differunt specie.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum unumquodque quod est ad finem, determinetur secundum exigentiam finis; potentiae et habitus, qui ordinantur ad actus sicut ad ultimam perfectionem, oportet quod secundum actus diversos distinguantur: sicut etiam potentiae materiae distinguuntur per relationem ad diversas formas. Non autem quaelibet diversitas actuum facit differentiam potentiarum et habituum; sed illa tantum quae est ex diversitate objectorum, a quibus actus specificantur, sicut motus a terminis.

Solum autem illa differentia terminorum facit diversam speciem motus quae attenditur secundum illam rationem secundum quam terminat motum.

Unde quod descensus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis; quia motus localis non erat ad terram vel aquam inquantum huiusmodi, sed inquantum deorsum sunt.

Generationes autem differunt secundum speciem quae terminantur ad formas aquae et terrae: et similiter objecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem secundum quam est objectum. Videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem: quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, inquantum scilicet sunt colorata visibilia actu per lucem. Et inde contingit quod quanto aliqui habitus vel potentiae sunt immaterialiores, tanto sunt universaliores, et minus distinguuntur, quia attendunt universaliorum rationem objecti; sicut quinque sensibus propriis correspondet unus sensus communis, et una imaginatio.

Sciendum tamen, quod cum plures habitus quandoque sint in una potentia, aliqua diversitas sufficit ad distinguendum habitus quae non sufficit ad distinguendum potentiam: quia potentia alio modo comparatur ad actum quam habitus; unde et secundum alteram rationem objectum utriusque respondet. Potentia enim est principium agendi absolute; sed habitus est principium agendi prompte et faciliter; et ideo objectum secundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentiae; sed secundum quod se habet ad facilitatem actus respondet habitui. Et ideo diversitas materiae vel objecti in ordine ad ea quae faciunt facilitatem in actu, facit diversitatem habitus, et non potentiae. Et inde est quod in speculativis diversitas materiae, secundum quod est determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias; sicut naturalis, quae ex effectibus et his quae apparent in sensu demonstrat, a mathematica differt, quae circa suam materiam ex eisdem principiis et mediis procedere non potest. Sicut autem in speculativis est principium demonstrationis et medium; ita fines sunt in operativis, ut dicitur in 7 ethic..

Ex eorum enim intentione procedimus in ea quae sunt ad finem, sicut ex dignitatibus in conclusiones; et ideo secundum relationem ad finem omnes morales habitus distinguuntur, ex quo prima sumpta est differentia boni et mali: quia bonum importat finem, ut dicitur in 10 metaph., malum autem deordinationem a fine: et secundum hoc virtutes a vitiis distinguuntur: et in virtutibus ubi invenitur diversa ratio boni, sunt diversae virtutes secundum speciem. Bonum autem ad quod humanae virtutes proxime ordinantur, est bonum rationis, contra quam esse est malum hominis, ut dicit dionysius in Lib. De divin. Nom.. Et quia non in omnibus materiis moralibus eodem modo invenitur rationis bonum, ut patet; ideo oportet diversas virtutes morales esse specie differentes.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est amor. Unus naturalis, et hoc invenitur in omnibus virtutibus: unde talis amor non appropriatur caritati, sed est communis omnibus virtutibus: et si de hoc amore loquitur Augustinus, patet quod non probatur quod sit tantum una virtus. Alius autem est amor animalis, qui secundum quod est in superiori appetitu, et gratuitus, ad virtutem caritatis pertinet: et hic quidem amor invenitur in omnibus virtutibus, non quasi idem per essentiam eis, sed inquantum participatur ab ipsis prout sunt a caritate imperatae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod id quod est rationis et intellectus, non eodem modo participatur in materiis omnium Moralium virtutum, cum in diversis materiis diversimode medium rationis recte inveniatur: et ideo talis materiae diversitas diversitatem formae et speciei causat; sicut etiam accidit in naturalibus, quando diversae materiae non sunt proportionatae ad recipiendum formam unius rationis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in omnibus moralibus invenitur una ratio veri, quod est verum contingens, in hominis actione consistens; et ideo ad unum actum cognoscitivum pertinent. Invenitur autem in eis ratio boni diversa, secundum quod in diversis diversimode ordo rationis constituitur: et ideo ex parte appetitivae oportet quod sint diversi habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod aliae virtutes morales a prudentia non distinguuntur. Eorum enim quae ex opposito dividuntur, unum non ponitur in definitione alterius. Sed prudentia est recta ratio, quae ponitur in definitione Moralium virtutum, ut patet in 2 ethic.. Ergo morales virtutes a prudentia non distinguuntur.

AG2

Praeterea, ad virtutis actum non exigitur nisi cognitio et operatio. Sed totum hoc prudentia facit; quia prudens non solum cognitivus sed etiam activus est, ut in 6 ethic. Et 7 dicitur. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, sicut prudentia est recta ratio agibilium, ita ars est recta ratio factibilium, ut dicitur in 6 ethic.. Sed in factibilibus non distinguuntur aliqui habitus exequentes ab artibus quae sunt habitus dirigentes. Ergo nec in agibilibus morales virtutes, quae sunt exequentes, sunt distinguendae a prudentia dirigente.

SC1

Sed contra, virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur, ut supra dictum est. Sed prudentia est intellectualis virtus, ut in 6 ethic. Patet. Ergo a virtutibus moralibus distinguuntur.

SC2

Praeterea, habitus distinguuntur per actus. Sed Augustinus assignat alium actum prudentiae et aliis virtutibus moralibus, ut patet in littera. Ergo distinguuntur ab invicem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines. Inclinatio autem ad finem ad appetitum pertinet; et ideo in 6 ethic. Dicitur, quod veritas et rectitudo rationis practicae est secundum quod se habet conformiter ad appetitum rectum.

Appetitus autem respectu alicujus est rectus naturaliter, sicut respectu finis ultimi, prout quilibet naturaliter vult esse felix: sed respectu aliorum rectitudo appetitus ex ratione causatur, secundum quod appetitus aliquantulum ratione participat, ut in 2 ethic. Dicitur. Et quia prudentia facit rationem rectam, ideo praeter prudentiam requiruntur aliae virtutes morales, quae faciunt appetitum rectum in his in quibus naturaliter rectus non est. Et quia bonum rationis non eodem modo invenitur in ipsa ratione et in his quae rectitudinem rationis participative habent; ideo secundum ea quae prius dicta sunt, morales virtutes sunt alii habitus secundum speciem quam prudentia.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quando aliqua dividuntur aequaliter recipientia communis praedicationem, tunc unum non ponitur in definitione alterius: sed quando commune praedicatur de eis per prius et posterius, tunc primum ponitur in definitione aliorum, sicut substantia in definitione accidentium: et propter hoc prudentia ponitur in definitione aliarum virtutum, in qua per prius bonum rationis, et per consequens ratio virtutis invenitur: quia prius est quod est per essentiam quam quod est per participationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prudens est activus adinveniendo ea quae ad finem rectum perducunt. Sed praeter hoc oportet esse virtutes morales quae faciant rectam intentionem, et inclinationem in finem, quae etiam exigitur ad hoc quod homo sit activus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonum artis consistit in re exteriori quae per actum artis ad perfectum perducitur; sed bonum moris consistit in ipso operante: et ideo in artificialibus, dummodo aliquis bonum perficiat, non differt quantum ad rationem artis qualitercumque operans se secundum voluntatem ad operandum habeat, sive sit firmus in proposito, vel delectabiliter operetur, aut non; refert autem quantum ad perfectionem virtutis moralis. Et ideo oportet esse in moralibus habitus facientes appetitum rectum, non autem in artificialibus.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod nec ab aliis tribus virtutibus in littera positae reliquae morales virtutes distinguuntur. Pars enim non dividitur contra totum. Sed harum aliae omnes partes esse dicuntur a tullio. Ergo ab eis non distinguuntur.

AG2

Praeterea, proprietates rerum spiritualium ex earum nominibus investigantur, ut patet per dionysium.

Sed nomen temperantiae temperiem et modum quemdam importat: similiter autem nomen fortitudinis indeficientiam respectu difficultatum: nomen autem justitiae aequalitatem vel rectitudinem; unde justum aequale dicimus, et quasi regulatum, ut ex 5 eth. Patet. Cum ergo haec requirantur in qualibet virtute morali, videtur quod aliae virtutes morales ab istis non distinguuntur, nec ipsae ab invicem.

AG3

Praeterea, omne peccatum non expellitur nisi per omnem virtutem. Sed per justitiam expellitur omne peccatum, ut patet in justificatione impii. Ergo ad minus ab ipsa aliae virtutes morales non distinguuntur.

SC1

Sed contra, nihil est principale respectu sui ipsius. Sed hae virtutes dicuntur cardinales vel principales respectu aliarum. Ergo ab eis distinguuntur.

SC2

Praeterea, habitus distinguuntur per actus et objecta. Sed istis virtutibus assignantur diversae materiae speciales, ut infra patebit. Ergo sunt speciales virtutes, ab aliis et a se invicem distinctae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, habitus virtutum Moralium ex bono rationis diversificantur: quod quidem in ipso rationis iudicio essentialiter consistit, quod ad prudentiam pertinet; in his vero quae per rationem disponuntur, participative, quod ad morales virtutes spectat. Moralem autem materiam, idest actus et passiones humanas, ratio quantum ad tria ordinat sive disponit. Primo ordinando ipsas passiones per actiones secundum se, prout eas ad medium reducit secundum quamdam commensurationem; et sic dicitur modum in eis ponere, quia modus mensurationem importat. Secundo ordinando subjectum ad ipsas actiones et passiones primo modo ordinatas, ut scilicet homo firmiter inhaereat his quae ratio ordinavit. Tertio in ordine ad aliquid extra, ad quod oportet actus nostros proportionari, sive sit finis, sive alius homo, sive quidquid extrinsecum: et secundum hoc causatur rectitudo vel aequalitas in virtute. Haec igitur tria, scilicet modus et firmitas et rectitudo, in omnibus virtutibus moralibus inveniuntur. Sed in quibusdam materiis virtutum, bonum rationis attenditur praecipue secundum unum istorum; in quibusdam vero secundum aliud, secundum quod naturalis potentia, quam perficit habitus virtutis, magis deficit in hoc vel in illo.

Unde tota intensio rationis et virtutis ad hoc fertur ubi natura deficit; sicut patet quod delectationes corporales sunt nobis connaturales, et ideo in his difficillimum est modum tenere; et propter hoc virtus quae est circa eas, scilicet temperantia, praecipue modum sibi adscribit, unde et nomen accepit: et similiter naturaliter homo mortem fugit, unde et difficillimum est in periculis mortis firmiter persistere; et ideo fortitudo quae circa huiusmodi est, firmitatem sibi adscribit, et inde nominatur: et similiter rectitudo praecipue in communicationibus ad alterum quaeritur; et ideo iustitia, quae circa has est, a rectitudine nomen habet: et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus, quia secundum speciem distinguuntur, prout bonum rationis quantum ad aliquid praedictorum diversimode in eis invenitur secundum conditionem materiae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod aliae virtutes non dicuntur partes subjectivae harum, vel integrales: quod non impedit earum distinctionem ab istis: quod infra melius patebit, quaest. 3 hujus dist. Per totam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod istae virtutes denominantur ab hoc quod est principale in eis.

Aliquid autem est principale in uno quod non est principale in altero, ut ex dictis patet; et ideo nihil prohibet eas esse distinctas. Tamen advertendum, quod sancti et Philosophi inveniuntur dupliciter loqui de istis virtutibus. Quandoque secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatam materiam, sicut quod temperantiae attribuunt delectationes venereas cohibere; quandoque autem secundum quod habent quamdam generalitatem, prout illud a quo nomen accipiunt, et in quo perfectio earum principaliter consistit, ad alias materias et virtutes transfertur; sicut cum fortitudini attribuunt fortiter persistere non solum in periculis mortis, sed etiam in quibuscumque periculis. Sed primum dicitur proprie, secundum autem appropriate, vel per reductionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iustitia quaedam est generalis, quaedam autem specialis. Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam in communicationibus quae ad alterum sunt secundum rationem debiti: et sic ponitur hic una de quatuor cardinalibus virtutibus. Alio modo dicitur generalis; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod est quaedam habitudo recta ipsius animae, prout homo debito modo ordinatur et in seipso et ad alia: et sic dicitur justificari impius.

Alio modo, prout est idem quod omnis virtus, ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune, secundum imperium legis; quod contingit in actibus omnium virtutum, ut Philosophus dicit, 5 ethic.; et hoc infra melius patebit quaest. 2 et 3.

ja2 Articulus 2: Utrum virtutes morales insint a natura.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales insint nobis a natura. Damascenus enim dicit in 3 Lib.: naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt omnibus.

Hoc idem etiam dicit Antonius in exhortatione ad monachos.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 2 physic., quae ex principiis naturalibus causantur, natura sunt. Sed ratio est de principiis naturalibus hominis. Cum ergo virtutes ex ratione procedant, videtur quod sint naturales.

AG3

Praeterea, homo est perfectior inter alia animalia.

Sed aliis animalibus a natura inest dispositio ad agendum ea quae eis competunt, sicut hirundini ad faciendum nidum. Cum ergo virtutes nihil aliud sint quam inclinationes ad opera convenientia homini, videtur quod virtutes naturales sint homini inditae.

SC1

Sed contra, secundum dionysium bona naturalia non amittuntur per peccatum. Sed virtutes amittuntur. Ergo non sunt naturales.

SC2

Praeterea, ea quae sunt a natura, non assuefacimus.

Sed in operibus virtutum valet assuefactio.

Ergo virtutes non sunt a natura.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in naturalibus posuerunt quidam formas omnes existere in materia, et quod agens naturale extrahit eas de occulto ad manifestum, inquantum removet ea quae prohibebant formam illam apparere; ita etiam dixerunt quidam de habitibus animae; unde Plato dixit, quod omnes scientiae sunt in anima a natura, et addiscere non est aliud quam recordari: et similiter videtur dicere Damascenus, de virtutibus, quod insunt nobis a natura, et per exercitium tolluntur impedimenta virtutum; sicut ferri aeruginem auferentes, videmur claritatem, quae naturaliter ei inest, inducere. Omnes autem istae opiniones secundum aliquid verae sunt, et secundum aliquid falsae. Verae quidem sunt, inquantum praedictorum aliqua inchoatio est a natura, sicut forma existit in potentia materiae, et scientia conclusionum in principiis universalibus: quia quod in particulari discitur, prius in universali sciebatur; et virtutes praexistunt in naturali ordinatione ad bonum virtutis, quae est in ratione cognoscente hujusmodi bonum, et etiam in voluntate naturaliter appetente illud, et etiam quandoque in inferioribus viribus, inquantum sunt naturaliter subjectae rationi: et in quibusdam ex ipsa complexione est minus de resistentia ad bonum rationis, secundum quod Philosophus dicit in 6 ethic., quod quidam confestim a nativitate sunt fortes et temperati: et ideo a tullio dicitur, quod seminaria virtutum, sive initia, sunt naturalia. Falsae autem sunt praedictae opiniones, inquantum complementum formarum, secundum quod sunt in actu, est ab agente extrinseco: scientiae vero complementum est ex doctrina vel inventione; virtutum autem ex assuefactione vel infusione; et hoc est quod Philosophus 2 ethic. Dicit innatis nobis eas suscipere, perfectis vero per assuefactionem.

RA1

Et per hoc patet responsio ad auctoritatem Damasceni.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio et est natura hominis, et est ratio; unde ex hoc quod est ratio, addit aliquem modum causandi supra modum quo aliquid ex altero causatur naturaliter; et secundum hunc modum ratio est principium virtutum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homo propter hoc quod habet rationem, quae collativa est, se habet ad multas operationes, quarum ratio principium est; et ideo non providentur homini a natura necessaria ad tegumentum et defensionem, sicut aliis animalibus, ut pili et unguis: quia non posset instrumentum aliquod determinatum competere ad tam varias et diversas operationes; et ideo dantur sibi manus, per quas possit sibi facere necessaria secundum quod ei competit ex ratione. Et similiter non potuit esse in homine complementum ex natura, quia non est idem conveniens omnibus. Oportet enim medium virtutis in diversis diversimode accipi.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non possint acquiri ex actibus. Continentia enim, secundum Philosophum in 7 ethic., est aliquid minus virtute.

Sed continentiam non possumus ex actibus nostris acquirere; Sap. 8, 21: scio quod non possum esse continens, nisi Deus det. Ergo multo minus aliae virtutes ex actibus acquiri possunt.

AG2

Praeterea, in nulla re per aliquam actionem aliquid acquiritur, nisi per actiones aliquid res illa accipiat. Sed operans, inquantum operatur, nihil recipit, immo magis operationem a se emittit. Ergo ex hoc quod operatur, non acquiritur in ipso aliqua virtus.

AG3

Praeterea, nihil agit ultra suam speciem: quia effectus non potest esse nobilior causa. Sed operationes quae fiunt ante virtutem, non sunt virtutum, sed potentiarum naturalium tantum. Cum ergo virtus sit nobilior quam operatio, quae est ex potentia naturali tantum, videtur quod per hujusmodi operationes virtutes acquiri non possint.

AG4

Praeterea, una operatio non potest habitum virtutis causare, sicut Philosophus dicit in 1 ethic.: similiter nec plures, ut videtur, quia plures operationes non sunt simul; et quod non est, non agit. Ergo nullo modo ex actibus virtutes acquiruntur.

SC1

Sed contra, Philosophus dicit, in libro de memoria et reminiscencia, quod consuetudo est quasi natura. Ergo consuetudine efficitur aliquid homini connaturale et facile. Sed nihil aliud virtus est quam quaedam facilitas et inclinatio per modum naturae ad bonum rationis, ut dicit tullius.

Ergo ex consuetudine acquiritur aliqua virtus.

SC2

Praeterea, malum non est fortius in agendo quam bonum. Sed malis operibus acquiritur aliquis habitus vitiosus. Ergo ex bonis operibus acquiritur aliquis habitus virtuosus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum est, quod quidam Philosophi, quos sequitur Avicenna, posuerunt omnes formas esse a datore, et quod agens naturale non facit nisi dispositionem ad formas illas; et similiter etiam dicit Avicenna, quod scientia et virtus sunt a datore, et per studium et exercitium disponitur anima ad recipiendum influxum dictorum habituum.

Haec autem positio tollit naturalem virtutem, quae inest cuilibet principio naturali ad faciendum sibi simile, secundum quod materia in quam agit, est receptiva suae similitudinis. Quod quidem necessarium est ex hoc quod omne quod agit, agit ex hoc quod est in actu: unde oportet quod omne quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius: et ideo omne naturale principium natum est inducere suam similitudinem per actum suum. Cum igitur principia scientiarum et virtutum sint naturaliter nobis indita, ut dictum est, oportet quod per actiones ex illis principiis prodeuntes, virtutum et scientiarum habitus compleantur: et huic quidem attestatur experientia: quia ex consuetudine efficitur aliquid facile et delectabile, quod prius erat difficile; et hoc est signum habitus generati, scilicet delectatio operis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod nullum bonum potest homo habere, nisi Deus det; sed quaedam habentur a Deo non cooperantibus nobis, sicut ea quae sunt infusa; et quaedam nobis cooperantibus, sicut acquisita; et quaedam cooperante natura, sicut naturalia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in operibus animae est quidam gradus, secundum quod una potentia alteri subjacet: et in eadem potentia est inveniri superius et inferius, secundum quod ad diversa objecta comparatur. Inferius autem natum est recipere a superiori; et ideo per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus praeexistunt seminaria virtutum, acquiritur habitus in irascibili et concupiscibili; et per operationem voluntatis et rationis, in quantum sunt finis et principiorum primorum, acquiritur in eis, quantum ad ea quae sunt ad finem, et quantum ad conclusiones, habitus scientiae et virtutis; et sic habitus acquiritur per operationem quae ab operante egreditur, secundum quam inferior pars a superiori recipit. In superiori autem parte non est habitus, nisi vel naturalis vel infusus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut principia sunt potiora conclusionibus, et virtute eas continentia, ita seminaria virtutum, quae sunt in suprema parte animae, sunt digniora virtutibus, quae sunt in partibus inferioribus, et continent eas virtute: et ideo operationes procedentes ex illis principiis, sunt similes operibus virtutum, et possunt habitum virtutis perficere; sicut ex consideratione principiorum generatur scientia conclusionum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut multae guttae cavant lapidem, in quantum ultima agit in virtute omnium praecedentium, quae tantum habilitabant materiam ad cavationem, nihil cavantes; ita ultima operatio agens in virtute omnium praecedentium, habitum virtutis causat.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non oporteat ponere aliquas virtutes morales infusas. Ea enim quae per principia naturalia possunt causari, non oportet quod divinitus praeter naturalia principia causentur, nisi aliquando miraculose fiat; sicut quod sanitas restituitur, quam etiam natura posset restituere, licet non statim. Sed ad virtutes morales possumus pervenire per naturalia principia, ut probatum est.

Ergo non indigemus quod virtutes nobis infundantur.

AG2

Praeterea, ad actum quantumcumque perfectum non requiritur nisi quod sit actus rectus, et meritorius. Sed ad faciendum actum rectum sufficit virtus acquisita, ad faciendum autem meritorium sufficit caritas. Ergo non indigemus virtutibus moralibus infusis.

AG3

Praeterea, virtutes quas Deus in nobis sine nobis operatur, sunt mentis qualitates, ut dicit Augustinus, et non in viribus organo affixis. Sed aliquae Moralium virtutum, ut dictum est, sunt in irascibili et concupiscibili, quae non sunt partes mentis, cum sint vires organo affixae. Ergo virtutes istae ad minus non possunt esse infusae.

AG4

Praeterea, virtutes morales a consuetudine dicuntur, ut patet 2 ethic.. Sed quod est ex consuetudine, non est infusum. Ergo virtutes morales non possunt esse infusae.

SC1

Sed contra, Sap. 8, 8: sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam et virtutem; et tanguntur ibi istae quatuor cardinales virtutes, ut in littera Magister dicit, quae sunt virtutes morales. Sed sapientia Dei non solum docet intellectum instruendo, sed etiam affectum movendo. Ergo istae virtutes etiam sunt infusae.

SC2

Praeterea, in pueris baptizatis et in contritis de peccatis, sunt omnes virtutes. Sed non possunt esse acquisitae; quia proprium actum virtutis non participant, ut dicitur 1 ethicor., neque etiam unus actus contritionis sufficere potest ad acquiendum omnes virtutes. Ergo omnes virtutes morales etiam sunt infusae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, seminaria virtutum quae sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum nobis connaturale. Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet aeternam gloriam; ex praedictis virtutum seminariis non possunt virtutes causari fini praedicto proportionatae. Unde oportet virtutes quae vitam nostram ordinant ad finem illum, ex eo causari, ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam; unde oportet nos aliquas virtutes morales infusas habere.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod sanitas per miraculum restituta, non est ad aliud ordinata quam sanitas quae fit ex natura; et ideo illis qui habent sanitatem ex naturalibus principiis, non est necessaria sanitas quae est per miracula. Et ideo non est simile de sanitate et virtutibus infusis, quae ad aliud ordinantur quam acquisitae, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod rectitudo actus est ex proportione ad finem; ad diversos autem fines diversimode accipitur actus proportio: unde aliquis actus est rectus proportionatus bono civili, qui non est rectus proportionatus gloriae aeternae: unde oportet quod sint aliae virtutes infusae, quae faciant actus rectos ex proportione ad finem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtutes infusae et acquisitae non sunt in irascibili et concupiscibili nisi secundum quod participant aliquantulum rationem: et ex hac parte non habent dependentiam ab organo corporali, sed continentur sub mente, sicut et sub ratione, in quantum ipsam participant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mos secundum quem dicitur moralis virtus, importat inclinationem quamdam appetitus ad bonum vel malum faciendum.

Et quia haec inclinatio frequenter est ab assuefactione, ideo mos sic dictus, a more prout consuetudinem importat, descendit. Sed dicta inclinatio non semper est ab assuefactione, sed quandoque a natura, sicut dicuntur mores brutorum in 8 de animalibus, vel etiam ex Dei dono; et sic virtutes infusae morales dici possunt.

Articulus 2D

AG1

Uterius. Videtur quod etiam non differant specie infusae ab acquisitis. Agens enim, cum sit extra rem, non diversificat speciem: unde ejusdem speciei est oculus quem Deus caeco nato restituit, et quem in aliqua creatura causat. Sed virtutes infusae differunt ab acquisitis penes agens primum.

Ergo non differunt specie.

AG2

Praeterea habitus specificantur ex actibus et objectis. Sed idem est objectum et idem actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo non differunt specie.

AG3

Si dicatur, quod actus differunt, in quantum sunt meritorii actus infusarum, non autem actus acquisitarum; contra. Actus virtutis cujuslibet non est meritorius nisi in quantum est formatus a caritate.

Sed formatum et informe in virtutibus non facit differentiam speciei, sicut patet in fide, cum sit differentia penes extrinsecum. Ergo virtutes infusae ab acquisitis non differunt specie.

AG4

Si dicatur, quod infusae propter Deum operantur, non autem acquisitae; contra. Deus non est objectum cardinalium virtutum, sed theologiarum.

Cum igitur virtutes non recipiant speciem a fine ultimo, sed ab objecto et actu, videtur quod adhuc per hoc non differant specie virtutes acquisitae et infusae.

SC1

Sed contra, quaelibet pars posita in definitione, facit differre secundum speciem. Sed infusio ponitur in definitione virtutis ab Augustino, secundum quam Deus in nobis operatur sine nobis. Ergo infusa differt specie ab acquisita.

SC2

Praeterea, duae formae ejusdem speciei non possunt esse in uno subjecto. Sed virtus infusa est simul cum virtute acquisita, ut patet in adulto qui habens virtutem acquisitam ad baptismum accedit, qui non minus recipit de infusis quam puer.

Ergo virtus acquisita et infusa differunt specie.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod virtutes acquisitae et infusae differunt specie, scilicet fortitudo a fortitudine, et temperantia a temperantia, et sic de aliis: quia, ut dictum est, fines sunt sicut principia in operativis. Si autem esset aliqua scientia quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur. Unde cum fines virtutum infusarum non praeexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infusae a virtutibus acquisitis, quae ab illis seminariis procedunt, differant specie. Unde et in alia vita hominem perficiunt, acquisitae quidem in vita civili, infusae in vita spirituali, quae est ex gratia, secundum quam homo virtuosus est membrum ecclesiae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod effectus proportionatus agenti differt specie secundum diversitatem agentis: unde animalia generata ex semine et ex putrefactione non sunt ejusdem speciei. Virtus autem divina, quamvis possit super omnes effectus, et in infinitum eos excedat, tamen aliqui effectus sunt qui non possunt esse nisi ex virtute divina; et tales effectus non sunt proportionati aliis.

Unde tales effectus differunt specie ab illis effectibus qui etiam ab aliis causis produci possunt, quamvis et divina virtus illos possit producere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit idem actus virtutis acquisitae et infusae materialiter, non tamen est idem actus formaliter: quia per virtutem acquisitam collimitantur circumstantiae secundum proportionem ad bonum civile, sed per virtutem infusam secundum proportionem ad bonum aeternae gloriae: unde etiam aliquid superfluum secundum virtutem civilem est moderatum secundum virtutem infusam, sicut quod homo jejundet, et se voluntarie morti offerat propter defensionem fidei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod penes hoc quod est esse meritorium, non differunt specie, nisi inquantum virtutes acquisitae sunt magis propinquae ad meritum propter finem ad quem ordinantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis finis ultimus non faciat identitatem in specie, facit tamen diversitatem, sicut generis diversitas facit diversitatem in specie. Tamen sciendum, quod relatio actualis ad remotum finem non facit praedictam differentiam, sed originalis relatio ad ipsum, secundum scilicet quod ex diversitate finis fit diversa proportio in actu et habitu.

|a3 Articulus 3: Utrum virtutes morales consistant in medio.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non consistant in medio. In nullo enim indivisibili est accipere medium et extrema.

Sed passiones et operationes, circa quas sunt virtutes morales, sunt indivisibiles. Ergo non sunt in medio.

AG2

Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis.

Sed quaedam virtutes plus appropinquant uni extremo quam alteri, sicut fortis plus assimilatur audaci quam timido, ut dicit Philosophus in 3 ethic..

Ergo virtutes morales non sunt in medio.

AG3

Praeterea, non est idem medium et extremum.

Sed virtus est extremum, quia est ultimum potentiae, ut dicitur in 1 caeli et mundi.

Ergo non est in medio.

AG4

Praeterea, quandocumque bonum consistit in medio, malum consistit in extremo, ad minus uno; sicut in castitate quantumcumque homo abstineat a venereis, non peccat: similiter et in magnanimitate, quae est extremum in magnitudine, inquantum ad maxima tendit: similiter etiam in veritate, quia non potest homo nimis verum dicere. Ergo videtur quod bonum virtutis non consistat in medio.

AG5

Praeterea, si virtus sit medium, non est medium nisi inter duo vitia. Sed aliqua virtus est quae non est inter vitia, sicut justitia; quia si plura accipiat, peccat; si minus autem ei detur, non peccat.

Ergo non omnis virtus moralis consistit in medio.

SC1

Sed contra, est quod dicit Philosophus in 2 eth..

SC2

Praeterea, sicut se habet ars ad factibilia, ita se habet virtus ad agibilia. Sed ars corrumpitur ex superfluo et diminuto. Ergo et virtus: ergo est in medio.

CO

Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod omnes virtutes morales in medio constitutae sunt. Virtutes enim morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulae aequantur; aequalitas autem media est inter majus et minus; et ideo oportet quod rectum virtutis consistat in medio ejus quod superabundat, et ejus quod deficit a mensura rationis recta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actiones et passiones quamvis sint indivisibiles per essentiam, sunt tamen per accidens divisibiles, vel secundum intensionem, vel secundum tempus, vel secundum locum, vel secundum objecta, vel secundum aliquid hujusmodi; et ideo etiam secundum hoc est in eis medium accipere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in aliquo dupliciter. Uno modo ex comparatione ad extrema ejusdem rei, sicut medium in circulo; et tale medium oportet quod aequae distet ab extremis.

Alio modo ex comparatione ad aliquam regulam extra; et tunc non oportet quod medium aequae distet ab extremis, sed quod aequetur regulae: sicut patet quod quando secatur lignum ad aliquam regulam, non semper tantum aufertur quantum dimittitur: et tale medium est medium virtutis moralis, quae habet rectam rationem pro regula: unde quandoque appropinquat plus uni extremo quam alteri, secundum quod competit rationi rectae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus est extremum quo ad contrarietatem boni et mali: quia bonum hominis in ratione consistit, et ita in extremo aequalitatis ad rationem; sed quantum ad contrarietates circa quas est, virtus est in medio, sicut dicit Philosophus in 2 ethic..

RA4

Ad quartum dicendum, quod medium virtutis salvatur secundum adaequationem omnium circumstantiarum simul ad rationem. Contingit autem in aliquibus virtutibus, quod adaequatis omnibus aliis circumstantiis, non potest accipi extremum in altero: quia superfluum non potest accipi in illo nisi ex comparatione aliarum circumstantiarum, sicut in veritatis virtute patet: quia non potest homo nimis verum dicere, salvato quod dicat verum quod debet, et quando et ubi et cui et ceteris. Sed superfluum in hac circumstantia accipitur secundum excessum in aliis: qui enim dicit verum quod non oportet, etiam nimis verum dicit. Et similiter etiam in magnanimitate est ratione quanti, et similiter etiam in castitate: quia non potest homo nimis abstinere, dummodo salventur aliae circumstantiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virtus dicitur medium dupliciter. Uno modo ratione materiae circa quam est, inquantum adaequat eam rationi rectae; et hoc per se convenit omni virtuti morali; et sic est medium per participationem extremorum. Alio modo dicitur medium ratione habitus, inquantum scilicet habitus virtutis est medium inter habitus duarum malitiarum; et hoc est medium per abnegationem extremorum; et hoc accidit virtuti, nec oportet quod sit in omnibus virtutibus; et propter hoc non oportet quod justitiae habitus sit medius inter duas malitias, ut in 5 ethic. Dicitur, sed quod medium attingat in materia sua.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod in justitia non sit medium rei. Definitio enim generis debet salvari in qualibet specierum. Sed in definitione virtutis ponitur quod est medium secundum rationem. Ergo in justitia est medium rationis, et non medium rei.

AG2

Praeterea, propter hoc in aliis virtutibus dicitur esse medium rationis et non medium rei, quia diversimode determinatur medium secundum diversas condiciones; sicut aliquid est multum ad comedendum uni, quod non est multum ad comedendum alteri. Sed diversa conditio etiam observatur in justitia: quia justitia distributiva non aequaliter tribuit omnibus, sed unicuique secundum quod dignus est: similiter etiam in commutativa non tantum punitur qui percutit privatum hominem quantum qui percutit principem. Ergo in justitia non est medium rei, sicut nec in aliis virtutibus.

AG3

Praeterea, in illo accipiendum est medium virtutis quod per virtutem rectificatur et perficitur.

Sed finis virtutum non est rectificatio rei exterioris, sed operantis secundum rationem: quia eupraxia, idest bona operatio, est finis in omnibus virtutibus, ut dicit Philosophus in 6 eth.. Ergo non est ibi rei medium, sed rationis tantum.

SC1

Sed contra, medium quod accipitur secundum proportionem rei ad rem, est medium rei. Sed medium justitiae accipitur secundum proportionem rei ad rem, ut geometricam in justitia distributiva, vel arithmetica in commutativa, ut dicit Philosophus in 5 ethic.. Ergo est ibi medium rei.

SC2

Praeterea, justitia est aequalitas quaedam. Sed aequalitas est etiam secundum rem medium inter plus et minus. Ergo etiam in justitia est medium rei.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in justitia oportet esse non solum medium rationis, sed etiam rei: cujus ratio est, quia justitia est circa operationes, et secundum ordinem ad alterum; unde illum ad quem sunt operationes justitiae, accipiunt quasi regulam. Et ideo sicut passiones circa quas sunt aliae virtutes oportet quod aequentur rationi; ita oportet quod operationes circa quas est justitia, adaequentur illi ad quem est justitia; quod non potest esse, nisi secundum rem tantum reddatur quantum ei debetur; et ideo ibi est medium rei. Sed inter aliquos duos potest constitui aequalitas dupliciter. Uno modo secundum quod utrisque aliquid reddendum est; et in hoc constituit ei aequalitatem justitia distributiva, quae non dat aequale utrique secundum quantitatem, sed secundum proportionem, quia utrique dat quantum sibi debetur; et ideo medium in justitia distributiva dicitur esse secundum proportionabilitatem geometricam, in qua salvatur eadem proportio, sed non eadem quantitas; sicut sex est medium inter quatuor et novem: quia in qua proportione se habet ad quatuor, scilicet in sesquialtera, in ipsa se habet novem ad ipsum; quamvis novem excedant sex in tribus, et sex quatuor in duobus. Alio modo constituitur aequalitas justitiae inter aliquos, inquantum unus debet recipere ab alio propter hoc quod ille prius recipit ab isto: et ad hoc est justitia commutativa. Et quia tantum debet secundum quantitatem aliquis ab altero recipere quantum ei tribuit, ideo in hac specie justitiae salvatur medium secundum proportionem arithmetica, in qua salvatur eadem quantitas; sicut tria est medium inter quatuor et duo, quia utrinque est excessus in unitate.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod in justitia est medium rationis, quod et idem est medium rei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in justitia non consideratur conditio personae, nisi inquantum ex conditionibus personae variatur quantitas rei. Qui enim percutit principem, majorem offensam facit; et ideo plus debet puniri. Et similiter etiam patet in justitia distributiva, quod diversitas personarum in diversitatem rei redundat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in justitia incidit in idem rectificatio operationis et rectificatio rerum, ut dictum est.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod in virtutibus intellectualibus non sit medium. Medium enim accipitur in passionibus, secundum quod mensuratur ad rationem.

Sed in virtutibus intellectualibus non est accipere aliquid superius ad quod mensurentur.

Ergo in eis non est accipere medium.

AG2

Praeterea, medium virtutis est inter contrarias passiones. Sed in intellectualibus non sunt contrariae passiones: quia rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae. Ergo in intellectualibus virtutibus non est accipere medium.

AG3

Praeterea, ubicumque est accipere medium, est accipere extrema, quae corrumpunt medium.

Sed in intellectu non est accipere extrema corrumpentia medium: quia intellectus non corrumpitur neque ex magno intelligibili neque ex parvo, ut dicitur in 3 de anima. Ergo in virtutibus intellectualibus non est medium.

SC1

Sed contra, in virtutibus moralibus non invenitur medium nisi secundum quod participant rationem rectam. Sed ratio recta per prius invenitur in intellectualibus quam in moralibus. Ergo verius est medium in intellectualibus quam in moralibus.

SC2

Praeterea, ars est intellectualis virtus, ut patet in 6 ethic.. Sed Philosophus in 2 ethic., per medium artis probat medium virtutis. Ergo virtus intellectualis habet medium.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod bonum virtutum intellectualium consistit in hoc quod verum dicatur. Veritas autem consistit in quadam adaequatione intellectus et vocis ad rem. Et quia aequalitas est medium inter

majus et minus, ideo oportet quod bonum virtutis intellectualis in medio consistat, ut scilicet dicatur de re hoc quod est. Si autem excedat vel in plus vel in minus, erit falsum; quod se habet ad virtutes intellectuales, sicut vitium ad morales; et hoc inquantum intellectus absolute considerat; inquantum vero de uno in aliud discurrit, accipitur medium non solum secundum commensurationem ad rem, sed secundum commensurationem conclusionum ad principia, vel eorum quae sunt ad finem in operativis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in 10 metaph., mensura intellectus nostri est res; et ideo secundum quod adaequatur rei, est rectum ipsius. Nihilominus et principia sunt regula conclusionum, et intelligens est quodammodo regula principiorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod contrarietas passionum accedit ad medium virtutis moralis; unde circa iram, quae non habet passionem oppositam, est medium virtutis moralis secundum plus et minus in ipsa eadem passione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod extrema in virtutibus intellectualibus non accipiuntur secundum magnum et parvum intelligibile: sed extremum in plus est, quando attribuitur aliquid alicui quod non inest ei; extremum autem in minus, quando removetur ab eo quod ei inest. Utroque autem modo falsum contingit; verum autem, quando dicitur inesse quod inest, aut non inesse quod non inest; et haec extrema corrumpunt non substantiam, sed veritatem intellectus.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam theologicae virtutes medium habeant. In moralibus enim virtutibus est medium, secundum quod earum actus ex ratione recta procedunt. Sed virtutum theologicarum actus non sunt contra rationem. Ergo sunt in medio.

AG2

Praeterea, spes est medium inter praesumptionem et desperationem. Sed spes est virtus theologica.

Ergo virtutes sunt medium inter vitia.

AG3

Praeterea, fides vadit media inter duas haereses, scilicet Nestorii et eutyichis. Sed fides est virtus theologica. Ergo virtutes theologicae in medio consistunt.

SC1

Sed contra, bernardus dicit, quod modus caritatis est non habere modum. Sed virtutes dicuntur in medio esse, inquantum sunt modificatae. Ergo caritas non est in medio, et eadem ratione nec aliae duae.

SC2

Praeterea, ubi nunquam contingit aequale reddere, ibi non potest esse superfluum. Sed in illis quae sunt ad Deum, non contingit aequale reddere, ut etiam Philosophus in 8 ethic. Dicit.

Ergo non contingit superfluum in virtutibus theologis, quae Deum habent pro objecto, accipere, et ita non sunt in medio.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod medium in omnibus virtutibus quae habent medium, accipitur ex hoc quod virtus attingit in materia propria illud quod est aequale, et competens mensura. Unde si esset aliqua virtus quae haberet mensuram ipsam pro materia, non essent ibi extrema nec medium; sed bonum illius virtutis esset simpliciter attingere mensuram illam, sicut si alicujus virtutis materia esset veritas. Omnium autem prima mensura est ipse Deus, sicut etiam ipse Philosophus, in 10 metaph., dicit.

Unde virtutes theologicae, quae habent Deum pro objecto, qui est ultimus finis, a quo omnia mesurantur, non possunt habere rationem medii, cum in materia illa non sit accipere extrema: sicut etiam in his quae conjuncta sunt malo fini, non potest accipi medium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio recta non est ad hoc quod in materia illa vitentur extrema, in qua superfluum esse non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides est virtus theologica, inquantum adhaeret primae veritati; et ex hac parte non potest in ipsa medium esse (non enim potest nimis Deo adhaerere): sed ex parte illa qua aliquid affirmat vel negat veritati primae adhaerens, ibi est medium, quia secundum hoc habet similitudinem cum virtutibus intellectualibus.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium, quod spes non habet medium, secundum quod Deo adhaeret, sed ex parte subjecti.

¶a4 Articulus 4: Utrum virtutes morales maneant in patria.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneant in patria. Fides enim et spes sunt nobiliores quam virtutes morales. Sed fides et spes evacuantur. Ergo et morales virtutes.

AG2

Praeterea, virtutes morales perficiunt in vita activa. Sed haec vita cessabit in patria, in qua erit tantum contemplatio. Ergo et virtutes morales non erunt in patria.

AG3

Praeterea, virtutes morales quaedam sunt circa passiones. Sed hae non erunt in patria. Ergo nec virtutes morales.

AG4

Praeterea, fortitudo et temperantia sunt in irascibili et concupiscibili. Sed, secundum quosdam, vires sensibiles non remanebunt in anima separata.

Ergo nec temperantia et fortitudo.

AG5

Praeterea, in patria erimus sicut Angeli Dei; Matth. 22. Sed derisibiles videntur qui ponunt castitatem et sobrietatem in Angelis, quos deos nominat Philosophus in 10 metaph.. Ergo nec in nobis erunt.

AG6

Praeterea, patientia est valde nobilis virtus, quia ipsa opus perfectum habet. Sed non remanebit in patria nisi quantum ad fructum, ut Augustinus dicit in Lib. De patientia. Ergo nec aliae morales virtutes.

SC1

Sed contra, istae virtutes plenissime fuerunt in Christo. Sed illae virtutes quae evacuantur in patria, non fuerunt in Christo, ut fides et spes. Ergo virtutes istae non evacuantur.

SC2

Praeterea, Sap. 1, 15: justitia est perpetua et immortalis. Sed non minus est necessaria ordinatio hominis ad seipsum quam ordinatio ad alterum quae est per justitiam. Ergo et aliae virtutes morales manent in patria.

SC3

Praeterea, in patria erunt homines Deo conformes.

Sed hae virtutes in Deo sunt exemplares, ut dicit Macrobius.

Ergo et in sanctis erunt aliquo modo.

CO

Respondeo dicendum, quod quaelibet virtutum praedictarum habet duos actus: unum quem exercet circa propriam materiam; alium quem habet quando pervenit ad finem: sicut fortis dum est in periculo pugnae, exercet actum qui est circa materiam propriam, scilicet timores et audacias: sed quando jam domum victor revertitur, habet hunc actum qui est gaudere de victoria per pugnam praecedentem adeptam. Dictum est autem art. 2, quaest. 3, quod virtutes morales quaedam sunt infusae, et quaedam acquisitae, et quod acquisitae dirigunt in vita civili; unde habent bonum civile pro fine. Et quia haec civilitas non remanebit in patria, ideo non remanebit eis aliquis actus, nec circa finem, nec circa materiam propriam, secundum quam tendunt ad finem; et ideo habitus tollentur. Virtutes autem infusae morales perficiunt in vita spirituali, secundum quam homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi, quod est ecclesia; et haec quidem civilitas in futuro non evacuabitur, sed perficietur. Unde remanebunt istis virtutibus actus qui sunt circa finem proximum uniuscujusque virtutis, et ideo remanebunt habitus virtutum Moralium infusarum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod fides et spes sunt nobiliores moralibus virtutibus ratione objecti.

Sed quia habent essentialiter annexam imperfectionem respectu sui objecti, quae non est annexa virtutibus moralibus; ideo non oportet quod morales evacuentur, sicut spes et fides.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtutes quae perficiunt in vita activa, etiam acquisitae, non oportet quod tollantur, cum aliquis se transfert ad vitam contemplativam; sed habent alios actus, in quantum pertingunt ad finem proximum, quia contemplativa vita est finis activae. Et ideo distinguit Macrobius harum virtutum tres gradus, secundum quod sunt in hominibus. Sunt enim politicae, secundum quod homo per eas in civilibus operibus rectificatur; purgatoriae autem, secundum quod civilibus utens ad quietem contemplationis aliquis anhelat; sed dicuntur purgati animi, in quantum aliquis abjecto omni exercitio civilis vitae, quieti contemplationis totum se tribuit. Et in hoc statu dicit quod actus temperantiae est cupiditatem non jam refrenare, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere; et sic de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantum ad actus quos habent circa materias proprias, non remanebunt, sed secundum actus quos habent in fine adepto, qui est a passionum tumultibus quietari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod vires sensibiles non manent actu in anima separata, dicunt tamen, quod manent in essentia animae sicut in radice: et similiter etiam manent habitus virtutum inferioris partis, sicut in radice, in virtutibus quae sunt in ratione, et in ipsa gratia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod istae virtutes sunt in Angelis alio modo quam in hominibus, etiam in patria: quia homines perpassi sunt hujusmodi passiones, quae per dictas virtutes refrenantur, vel naturam habent ut perpeti possint; quod non est de Angelis. Unde in Angelis et in Deo sunt sicut exemplares; in hominibus autem sicut virtutes purgati animi in patria. Tamen sciendum, quod Philosophus loquitur de virtutibus acquisitis, quae perficiunt hominem in vita civitatis terrenae, in qua vita non habemus cum Angelis aliquam communicationem: unde non est simile de illis virtutibus quae perficiunt in vita civitatis Dei, quae constituitur ex Angelis et hominibus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod patientia dicitur non manere quantum ad actum quem habet circa mala tolerabilia; manet tamen habitus, et actus quem habet in quiete finis proprii.

|+d33.q2 Distinctio 33, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur specialiter de virtutibus cardinalibus: 1 quae et quot debent dici cardinales; 2 de materiis et objectis earum, 3 de actibus; 4 de subjectis; 5 quae ipsarum sit principalior.

|a1 Articulus 1: Utrum aliquae virtutes debeant dici cardinales.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullae virtutes debeant dici cardinales. Quia eadem virtutes quae cardinales dicuntur, dicuntur etiam generales: unde et tullius eis partes assignat. Sed virtutes sunt distinctae ab invicem; ut dictum est. Ergo videtur quod non debeant dici cardinales.

AG2

Praeterea, ea quae dividuntur ab invicem, sunt simul, secundum Philosophum; et ita unum non est principalius altero. Sed virtutes condividunt ab invicem genus virtutis. Ergo una non est principalior altera; et ita nec una debet dici cardinalis respectu alterius.

AG3

Praeterea, virtutes dividuntur contra vitia.

Sed vitia principalia non dicuntur cardinalia, sed capitalia. Ergo virtutes principales debent dici capitales, et non cardinales.

AG4

Praeterea, si dicuntur cardinales, quia eis pervenitur ad vitam aeternam, ut dicitur in littera; eadem ratione omnes virtutes sunt dicendae cardinales, quia omnibus vitam meremur.

SC1

Sed contra est quod dicitur in littera.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtutes quatuor quae hic enumerantur, dicuntur generales, et principales, et cardinales.

Quia enim principium cujuslibet rei est potissima pars ejus, etiam plus quam dimidium, ut dicitur in 1 ethic., ideo illud quod est potissimum in quolibet genere, dicitur principale in genere illo. Et quia habitus pensatur ex actibus, et actus ex objectis sive materia; ideo virtutes principales dicuntur quae sunt circa illud quod est potissimum in materia vel materiis virtutum; sicut potissimum in illis quae ad concupiscibilem pertinent, sunt delectationes secundum tactum; unde temperantia, quae est circa illas delectationes, est virtus principalis; et eutrapelia, quae est circa delectationes quae sunt in ludis, est virtus secundaria: sicut ars ad quam pertinet finis navis, qui est navigatio, scilicet gubernatoria, est principalis respectu illius artis quae facit navem, quia finis est potissimum in unoquoque; et in arte quae facit navem, est principalior illa quae inducit formam quam quae praestat materiam. Et quia ad illud quod est potissimum in qualibet re, ordinantur omnia quae sunt illius rei; ideo virtutes et artes principales movent secundum suum imperium virtutes et artes secundarias ad actus proprios, sicut ars gubernatoria imperat ei quae facit navem; et ex hoc dicitur architectonica respectu ejus, quasi princeps ipsius. Et quia actus moti fundantur super actione moventis, ideo actus secundariae virtutis fundantur super actione principali, sicut fundatur super cardinem motus Ostii; et ideo virtus principalis dicitur esse cardinalis, et virtus secundaria dicitur adjuncta illi. Omne autem quod movetur ab aliquo, agit in virtute moventis sicut instrumentum ejus: et ideo etiam motus virtutis cardinalis participatur quodammodo in virtutibus adjunctis: et secundum hoc virtus cardinalis dicitur generalis, in quantum pluribus virtutibus adjuncta; dicitur pars ejus, in quantum modum suum participat.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod non dicuntur generales per praedicationem, sed per quamdam participationem, ut dictum est; unde eis non assignantur species, sed partes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ea quae dividunt aliquod commune univocum, sunt simul quantum ad intentionem generis, quamvis unum possit esse causa alterius quantum ad esse, sicut motus localis est causa aliorum motuum contra quos dividitur.

Sed ea quae dividunt aliquod commune analogum se habent secundum prius et posterius etiam quantum ad intentionem communis quod dividitur, sicut patet de substantia et accidente. Unde ex hoc quod una virtus dividitur alteri, non oportet quod una non sit altera principalior.

RA3

Ad tertium dicendum, quod perfectio peccatorum non est per ordinem ad finem, sed magis per aversionem a fine debito: unde motus peccatorum non assimilantur Ostio, per quod intratur in domum: et ideo peccata principalia non assimilantur cardini; unde non dicuntur cardinalia, sed capitalia tantum, ex hoc quod important quosdam actus aliorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnes virtutes gratuitae introducant ad regnum caelorum, ex hoc tamen non nanciscuntur nomen cardinis, sed Ostii. Illae autem virtutes quibus ad aeternam vitam pervenitur et super eas aliarum virtutum motus fundantur, dicuntur proprie cardinales.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod morales virtutes non debeant dici cardinales, sed aliae. Quia theologicae virtutes propinquiores sunt fini, quia habent finem ultimum pro objecto. Cum ergo finis sit principium in operativis secundum Philosophum 7 ethic., virtutes theologicae erunt principaliores: et ita ipsae magis debent dici cardinales.

AG2

Praeterea, caritas dicitur radix virtutum, fides autem fundamentum, spes vero anchora. Sed quae est proportio radice ad arborem, et fundamenti ad domum, et anchorae ad navem, eadem est proportio cardinis ad Ostium. Ergo virtutes theologicae possunt dici cardinales, sicut et morales.

AG3

Praeterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores virtutibus moralibus: quia perficiunt in vita contemplativa, quae est nobilior activa. Ergo virtutes intellectuales magis debent dici cardinales quam morales.

SC1

Sed contra, una sola de cardinalibus hic enumeratis intellectualis est, scilicet prudentia, quae moralis est aliquo modo. Ergo virtutes cardinales magis sunt in genere Moralium quam intellectualium virtutum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur, ut dictum est, ad similitudinem cardinis, in quo motus Ostii firmatur.

De ratione autem Ostii est ut per ipsum interiora domus adeantur; et ideo illud per quod non est motus in aliquid ulterius, non habet rationem Ostii. Virtutes autem theologicae, cum sint circa finem ultimum, non est aliquid aliud ulterius ex parte objecti in quod tendant; unde in virtutibus theologicis non invenitur ratio Ostii, et propter hoc non possunt dici cardinales; similiter nec in virtutibus intellectualibus; quia perficiunt in vita contemplativa, quae non ordinatur ulterius ad alteram vitam, sed activa ad ipsam ordinatur. Unde cum virtutes morales perficiant in vita activa, et habeant actus suos non circa finem ultimum, sed circa objectum, ex utraque parte manet in eis ratio Ostii; et propter hoc cardinales virtutes inveniuntur solum in genere Moralium.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis possint dici principales, non tamen dicuntur cardinales ratione jam dicta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fundamentum, anchora et radix nominant id, in quo aliquid firmatur quantum ad suam quietem: et ideo competunt illa nomina virtutibus quae habent finem pro objecto, in quo est quies. Sed cardo dicit aliquid in quo alterum firmatur quantum ad motum, ut dictum est; et ideo convenit hoc nomen virtutibus quae sunt circa ea quae sunt ad finem, per quae est transitus in finem.

RA3

Ad tertium sicut ad primum dicendum est.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeant dici tot virtutes cardinales in hoc numero. Quia virtutes istae sunt in tribus viribus animae. Sed inter eas est una tantum principalis, scilicet rationalis. Ergo et inter virtutes est tantum una cardinalis.

AG2

Praeterea, si virtutes dicuntur eadem generales et cardinales; generales autem sunt tantum duae, scilicet justitia et prudentia, ut dictum est prius videtur etiam quod tantum sint duae cardinales.

AG3

Praeterea, in qualibet VI est aliquid principalissimum invenire eorum quae ad illam vim pertinent.

Si ergo vires sunt tres, in quibus sunt virtutes, videtur quod etiam tantum tres debeant esse virtutes cardinales.

AG4

Sed contra, videtur quod debeant esse plures quam quatuor. Quia virtutes vitiis opponuntur.

Sed vitia capitalia sunt septem. Ergo et virtutes cardinales debent esse septem.

AG5

Praeterea, in rationali ponuntur duae virtutes cardinales, prudentia scilicet, et justitia. Ergo similiter in qualibet aliarum virium debent poni duae virtutes cardinales; et ita, cum vires sint tres, erunt sex cardinales virtutes.

AG6

Praeterea, sicut prudentia est perfectio rationis practicae, ita et ars. Sed rationis practicae rectitudo et veritas consistit, ut dicitur in 6 ethic., in conformitate ad appetitum rectum; quod fit per virtutes morales, ut dictum est. Ergo sicut prudentia inter virtutes morales ponitur cardinalis virtus, ita et ars mechanica poni debet.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non sunt nisi quatuor virtutes cardinales; cujus ratio est, quia cum Moralium virtutum materia sint ea quae ad appetitum pertinent, in quibus etiam ratio dirigit, praedicta materia potest dupliciter considerari. Uno modo prout habet rationem consiliabilis et eligibilis, secundum quod ratio circa eam operatur: et sic est prudentia, quae est media inter morales et intellectuales, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 1, art. 3. Alio modo secundum quod habet rationem boni appetibilis.

Ad appetitum autem duo pertinent, scilicet actio et passio. Passio autem est in irascibili et concupiscibili.

Circa actiones ergo est justitia; circa passiones irascibilis fortitudo; circa passiones concupiscibilis temperantia; et sic sunt quatuor virtutes cardinales.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cardo est illud in quo proxime firmatur motus Ostii; unde virtutem cardinalem oportet esse circa id quod est principale in singulis materiis, et non solum circa id quod est principale principium, quod ad rationem pertinet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod justitia et prudentia dicuntur generales respectu omnium virtutum; temperantia autem et fortitudo non respectu omnium; sed respectu virtutum tantum quae eis adjunguntur: et haec generalitas sufficit ad cardinalem virtutem, praecedens autem non requiritur.

Quamvis justitia, secundum quod est idem quod omnis virtus, non sit virtus cardinalis, ut dictum est. Prudentia autem non est generalis quantum ad essentiam, cum contra alias dividatur, sed quantum ad materiam, quia in omnibus moralibus dirigit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio quandoque comprehendit duas potentias, scilicet vim cognitivam, in qua est prudentia, et vim affectivam, quae voluntas dicitur, in qua est justitia, ut infra dicitur.

Concupiscibilis autem et irascibilis sunt tantum appetitivae; et ideo non est ratio similis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis virtutes opponantur, non tamen oportet quod virtus principalis opponatur vitio principali, quia principalitas virtutis attenditur penes id quod est principale simpliciter, cum idem sit iudicium de re absolute, et secundum quod comparatur ad virtuosum, ut Philosophus dicit. Sed principalitas vitii est secundum id quod magis est natum movere a rectitudine rationis; et hoc quidem in aliquibus consonat, in aliquibus autem non: unde aliquod vitium capitale opponitur cardinali virtuti, sicut luxuria et gula temperantiae: aliquod autem non opponitur principali, sicut ira mansuetudini.

RA5

Ad quintum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non sunt cognitivae sed appetitivae tantum; et ideo in eis non potest esse duplex virtus cardinalis, sicut in ratione dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod appetitus dicitur rectus dupliciter. Uno modo in se, secundum quod ea quae in appetitu sunt, ordinata sunt: et hanc rectitudinem facit virtus moralis: et quia prudentia conformat rationem practicam appetitui sic directo; ideo cum moralibus virtutibus in materia communicat, et in eadem operationem concurrat, propter quod inter morales computatur. Alio modo dicitur appetitus rectus a rectitudine quae est extra ipsum; et hoc est materialiter, in quantum scilicet tendit in aliquid rectum extra se faciendum, cujusmodi est

rectitudo quae est in artificiatibus; et sic conformat rationem appetitui recto ars mechanica; ideo non computatur inter morales virtutes.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod aliae virtutes magis debeant esse cardinales quam istae. Quia unumquodque denominatur a principali quod est in ipso, ut dicit Philosophus in 2 de anima.

Sed vis irascibilis denominatur ab ira. Ergo cum mansuetudo sit contra iram, fortitudo autem contra timores et audacias, quae sunt etiam passiones irascibilis; videtur quod mansuetudo sit magis virtus cardinalis quam fortitudo.

AG2

Praeterea, illud quod est magnum in quolibet genere, est principalius in illo genere. Sed magnanimitas operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicit Philosophus in 4. Ergo videtur quod magnanimitas sit magis cardinalis quam fortitudo, quia utraque est in irascibili.

AG3

Praeterea, virtus cardinalis dicitur in qua aliae virtutes firmantur. Sed humilitas est firmamentum omnium virtutum: quia, sicut dicit Gregorius, qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulverem in ventum portat. Ergo videtur quod humilitas praecipue esse debeat cardinalis.

AG4

Praeterea, poenitentia omnes defectus ad perfectum revocat. Sed aliae virtutes defectus singulares remouent. Ergo, cum poenitentia sit quaedam virtus, ut dicit Ambrosius, videtur quod ipsa potissime debeat dici cardinalis.

AG5

Praeterea, magis est laudabile dare aliquid de proprio quam reddere alienum. Sed liberalitas propria largitur, iustitia autem unicuique quod suum est reddit. Ergo liberalitas magis debet esse cardinalis virtus quam iustitia.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, omnis materia moralis ad quatuor reducitur, quae vel re vel ratione differunt (hoc enim sufficit ad differentiam habituum, ut prius dictum est): scilicet passio concupiscibilis, passio irascibilis, actio: et haec omnia secundum quod subjiciuntur rationi, sic omnia induunt rationem unius objecti vel materiae. Inter passiones autem concupiscibilis praecipuae sunt delectationes secundum tactum, ut ex supra dictis in 26 dist., quaest. 1, art. 4, patet, circa quas est temperantia: et ideo in hac materia ipsa est cardinalis virtus. In passionibus autem irascibilis praecipuae sunt illae quae sunt ex difficili, quod natum est mortem incurrere: et ideo fortitudo, quae est circa huiusmodi passiones, est in hac materia cardinalis virtus. In actionibus autem quae sunt circa res quae in usum vitae veniunt, quibus ad invicem communicamus, praecipue sunt illae actiones quibus huiusmodi res distinguuntur, quia praedicta distinctio est communicationis principium; et ideo iustitia, quae tribuit unicuique quod suum est, est cardinalis virtus in hac materia. Inter ea autem quae ratio circa moralia operatur, praecipuum est electio ad quam consilium et omnia huiusmodi ordinantur: et ideo prudentia quae electionem rectam, facit, est cardinalis in ista materia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non idem requiritur ad hoc quod aliqua passio sit principalis et ad hoc quod sit materia principalis virtutis, et ad hoc quod denominet potentiam. Quia enim denominatio fit ex completo et ultimo et manifestiori: ideo potentia irascibilis denominatur a passione irae, quae est ultima aliarum passionum quae sunt in irascibili, et composita passio, sicut supra dictum est. Sed ad hoc quod sit principalis passio, requiritur quod afficiatur appetitus secundum conditionem appetibilis moventis, ut scilicet bonum prosequatur, et malum fugiat; et ita in irascibili timor et spes sunt principales passiones. Sed ad hoc quod sit materia principalis virtutis, requiritur quod sit passio excedens per modum intensionis alias passiones existentes in illa VI, sicut circa maximas delectationes concupiscibilis est temperantia.

Magis autem intensam passionem facere natum est malum corruptivum imminens, sicut sunt mortis pericula, quam bonum expectatum, vel quam vindicta desiderata de malo illato: et ideo circa audacias et timores, quae sunt circa huiusmodi pericula, est principalis virtus, non autem circa spem vel circa iram.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud circa quod est principalis virtus, non solum debet esse principalis secundum intensionem, sed etiam secundum dependentiam, ut scilicet illud principale non dependeat ab aliis, sed alia quodammodo ordinantur ad ipsum; sicut delectationes tactus non dependent ab aliis delectationibus, sed magis aliae ordinantur ad ipsas: alias enim non salvaretur ratio cardinalis virtutis. Magnum autem quod attendit magnanimitas, dependet ex aliis virtutibus, quia operatur magnum in actibus aliarum virtutum, et ideo praesupponit alias virtutes, ut Philosophus dicit in 4 ethic.: et propter hoc magnanimitas non potest esse cardinalis virtus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod humilitas dicitur conservatio et fundamentum aliarum virtutum in esse suo, inquantum removet prohibens, scilicet superbiam, quae bonis operibus insidiatur ut pareant, sicut dicit

Augustinus, non autem propter principalitatem materiae, ad quam aliarum virtutum materiae reducuntur, ut sic aliarum virtutum motus in humilitate firmentur, quod facit cardinalem virtutem. Humilitas autem habet idem pro materia quod magnanimitas, quamvis sub diversis rationibus: quia humilitas rationem parvi ex consideratione propriae fragilitatis; sed magnanimitas rationem magni ex consideratione divini auxilii, vel divini doni, vel gratuiti vel naturalis, sicut est rationis bonum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dato quod poenitentia sit virtus, non erit cardinalis virtus, eo quod praesupponit aliarum virtutum materias, sicut et magnanimitas. Poenitentia enim est dolor de peccatis. Peccatorum autem et virtutum eadem est materia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod liberalitas etiam praesupponit justitiam: quia nullus posset aliquid de proprio dare, nisi aliquid suum haberet; et hoc facit justitia; unde actus liberalitatis actum justitiae praesupponit; et ideo non est cardinalis virtus, sed justitiae annexa.

ja2 Articul2: Utrum prudentia habeat aliquam materiam specialem.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non habeat aliquam materiam specialem.

Quia quidam Philosophus dicit, quod sub prudentia comprehenduntur physica, dialectica, rhetorica.

Sed nihil est in mundo quod ad aliquid istorum quatuor non reducat: quia physica est de his quae sunt a natura, dialectica autem est de operibus rationis, politica de civilibus operibus.

Ergo prudentia non habet aliquam materiam determinatam.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 6 ethic., prudens est totaliter consiliativus.

Sed consilium est etiam in his quae ab artibus mechanicis fiunt. Ergo circa omnia illa est prudentia.

AG3

Praeterea, dicit Philosophus in 6 ethic., quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed agibilia sunt omnia quae ad alias virtutes pertinent.

Ergo non habet materiam distinctam ab aliis virtutibus.

SC1

Sed contra, omnis virtus in cuius definitione ponitur materia, habet specialem et determinatam materiam. Sed materia aliqua ponitur in definitione prudentiae: quia est recta ratio agibilium. Ergo habet materiam determinatam.

SC2

Praeterea, est virtus specialis. Ergo habet objectum speciale.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod prudentia circa illa est de quibus est consilium, eo quod ad prudentem pertinet bene se habere circa consilia, consiliando, iudicando, et praecipiendo. Consilium autem est de contingentibus operabilibus a nobis; unde etiam circa hoc oportet prudentiam esse. Et quia prudens dicitur bene consiliativus simpliciter, oportet quod consilietur de his quae sunt ordinata ad bonum hominis simpliciter. Hoc autem consistit in animae perfectione, cuius ultima perfectio est debita operatio potentiarum animae; et ideo de his in quibus bonum operantis consistit, est prudentia; et haec agibilia dicuntur. Ea enim quae transeunt in exteriorem materiam ad perficiendum eam, dicuntur factiones magis quam actiones, et circa eas est ars mechanica praedicta. Ergo agibilia, secundum quod sunt consiliabilia, sunt propria materia prudentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod physica et dialectica non continentur sub prudentia quantum ad ea de quibus sunt, sed quantum ad usum et exercitium earum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod operationes artis mechanicae ordinantur ad perfectionem exterioris materiae, et non ad perfectionem operantis, nisi per accidens, in quantum scilicet utitur eis quae facit: sed hoc accidit arti; et ideo bene consiliari de his, non est bene consiliari simpliciter, sed ad finem aliquem; et propter hoc secundum hoc non dicitur aliquis prudens simpliciter, sed prudens in hoc.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut idem secundum rem est objectum intellectus in quantum est verum, et voluntatis in quantum est bonum; ita etiam idem secundum rem diversa ratione potest esse materia prudentiae, et aliarum Moralium virtutum; prudentiae quidem in quantum est consiliabile, aliarum autem virtutum in quantum est agibile.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod passiones non sint materia temperantiae et fortitudinis. Materia enim salvatur in omnibus quae ex materia vel circa materiam fiunt. Sed praedictae virtutes sunt quietantes a passionibus. Ergo passiones non sunt materia earum.

AG2

Praeterea, illud penes quod distinguuntur virtutes, debet assignari materia virtutum: quia habitus per objecta distinguuntur. Sed virtutes praedictae et eis annexae distinguuntur penes res exteriores: quia quaedam sunt circa pericula mortis, quaedam circa delectabilia venerea, quaedam circa honores, et sic de aliis. Ergo res exteriores, et non passiones, sunt earum materia.

AG3

Praeterea, illud quod est commune omni virtuti, non debet assignari materia alicui speciali virtuti. Sed delectatio invenitur in omnibus specialibus virtutibus: quia oportet accipere signum generati habitus fientem in opere delectationem.

Ergo delectatio et aliae passiones non sunt materia alicujus determinatae virtutis.

SC1

Sed contra, Philosophus dicit in 3 ethic., quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia autem circa concupiscentias. Hae autem passiones nominant. Ergo videtur quod materia harum virtutum sint passiones.

SC2

Praeterea, illud est materia rei circa quod ponitur forma ipsius. Sed forma praedictarum virtutum est medium. Ergo cum medium ponatur in passionibus, videtur quod passiones sint materia praedictarum virtutum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, materia prudentiae est bonum operabile a nobis, pertinens ad perfectionem animae. Operatio autem animae recta, in qua perfectio ejus consistit quantum ad vitam activam pertinet, in duobus consistit, scilicet in moderatione passionum animae, et in usu debito exteriorum rerum.

Quia ergo oportet virtutes morales haberi ad exequendum illud quod prudentia decrevit, oportet quod sint aliquae virtutes circa utrumque praedictorum.

Circa passiones ergo moderandas est temperantia et fortitudo, et alia hujusmodi; unde propria materia temperantiae sunt passiones circa delectabilia tactus; fortitudinis autem timores et audaciae in maximis terribilibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes non omnino extinguunt passiones, sed moderant eas; unde Philosophus dicit in 2 ethic., quod quidam determinant virtutes impassibilitates et quietes; non bene autem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtutes istae non distinguuntur ex rebus exterioribus, nisi quatenus circa eas contingit animam diversimode passionibus affici; unde passiones sunt proxima materia, res autem exteriores sunt materia remota, in quantum sunt objecta ipsarum passionum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliae virtutes non sunt circa delectationes sicut circa materiam; sed magis delectatio est consequens actum virtutis.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod justitia non sit circa operationes. Non enim potest esse idem materia, et actus circa materiam. Sed actus justitiae est quaedam operatio. Ergo operationes non possunt esse materia justitiae.

AG2

Praeterea, operationes etiam exteriores ex interioribus passionibus oriuntur. Sed justitia non dicitur esse circa passiones, sed magis aliae virtutes.

Ergo non est circa operationes.

AG3

Praeterea, virtus quae circuit omnes virtutes, non habet aliquam specialem materiam. Sed justitia est hujusmodi, ut dicitur in Glossa genes. 1, etiam specialis: quia inter commutationes, circa quas est commutativa justitia, quae est species specialis justitiae, ponit Philosophus in 5 ethic., moechiam, quae est circa materiam temperantiae, et occisionem dolo, quae est circa materiam mansuetudinis. Ergo videtur quod justitiae non sit attribuenda aliqua specialis materia.

SC1

Sed contra, est quod dicit Philosophus in principio 5 ethic. Quod justitia est circa operationes.

SC2

Praeterea, ipsa est circa aliquid circa quod non est aliqua alia virtus, scilicet circa lucrum pecuniarum.

Ergo habet aliquam specialem materiam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non solum oportet hominem moderari circa passiones interiores, sed etiam circa actiones exteriores.

Sed moderatio in eis potest esse duplex. Uno modo per ordinem ad agentem; et sic eadem est ratio moderandi actiones exteriores, et interiores passiones; unde hoc pertinet ad alias virtutes quae sunt circa passiones. Alio modo per ordinem ad alium cum quo est convivendum; et sic habet specialem rationem moderationis, et ideo requiritur specialis virtus; unde ad hoc est iustitia, et illa quae ad iustitiam reducuntur. Propria ergo materia iustitiae sunt operationes exteriores secundum quod ordinantur ad alterum; res autem exteriores, ut pecunia, vel aliquid huiusmodi, sunt materia iustitiae in quantum in usum veniunt; et ideo sunt materia remota.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod actus virtutum primi et principales sunt actus interiores.

Unde si ponimus exteriores operationes materiam iustitiae, non erit idem actus et materia.

RA2

Ad secundum patet solutio per id quod dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, duplex est materia virtutum; scilicet remota, ut res exteriores, quae veniunt in usum vitae; et proxima, ut passiones, et operationes. Iustitia igitur, secundum quod specialis est virtus, ordinat materiam omnium aliarum virtutum remotam: quia illae eadem res quae sunt natae inferre passiones violentas, possunt assumi ut materia operationis ad alterum; tamen quaedam assumuntur ut materia operationis ad alterum, quae non multum nata sunt inferre passionem, sicut pecuniae, et huiusmodi.

Et ideo quidquid est materia exterior aliarum virtutum, potest esse materia exterior iustitiae, sed non convertitur. Quantum autem ad materiam proximam iustitia specialis non circuit materiam aliarum virtutum, quia ad ipsam non spectat qualiter homo irascatur, dummodo non percutiat.

¶a3 Articulus 3: Utrum prudentia habeat actum virtutis distinctum ab aliis.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prudentia non habeat actum distinctum ab aliis virtutibus.

Quia, ut Philosophus dicit 6 ethic., prudentia praeceptiva est. Sed praecipere de operandis idem videtur quod electio, quae est actus virtutis moralis, ut dicit Philosophus in 6 ethic..

Ergo prudentia non habet distinctum actum ab aliis virtutibus.

AG2

Praeterea, medium invenitur secundum rationem rectam, quae pertinet ad prudentiam. Sed attingere medium in qualibet materia est actus virtutis quae est circa materiam illam. Ergo actus prudentiae non distinguitur ab actu aliarum virtutum.

AG3

Praeterea, ejusdem est operari circa finem et circa ea quae sunt ad finem. Sed aliae virtutes faciunt rectam electionem de propriis finibus. Ergo etiam dirigunt in huiusmodi quae sunt ad finem.

Sed hoc pertinet ad prudentiam, ut dicitur in 6 ethic.. Ergo prudentia non habet actum distinctum ab aliis virtutibus.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in 6 ethic., finis proximus virtutis est bona operatio.

Sed prudentia dirigit ad bonam operationem.

Ergo dirigit ad finem virtutis. Sed hoc pertinet ad alias virtutes, ut dicit Philosophus.

Ergo actus prudentiae non distinguitur ab actibus aliarum virtutum.

AG5

Item, videtur quod inconvenienter ponantur in littera actus virtutum. Quia subvenire miseris est actus misericordiae; praecavere autem insidias pertinet ad cautionem, quam quidam ponunt prudentiae partem.

AG6

Item, perferre molestias non videtur actus fortitudinis esse: tum quia aggredi difficilia videtur esse virtuosius, et ita magis ad fortitudinem pertinere: tum quia perferre non videtur dicere actum, sed magis immobilitationem: tum quia perferre molestias videtur esse etiam aliarum virtutum actus, ut patientiae et caritatis, quae omnia sustinet, et mansuetudinis: tum etiam quia non circa quaslibet molestias est fortitudo, ut Philosophus probat in 3 ethic..

CO

Respondeo dicendum, quod ad perfectionem virtutis moralis tria sunt necessaria. Primum est praestitutio finis; secundum autem est inclinatio ad finem praestitutum; tertium est electio eorum quae sunt ad finem. Finis autem proximus humanae vitae est bonum rationis in communi; unde dicit dionysius, quod malum hominis est contra rationem esse: et ideo est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones et operationes ad rectitudinem rationis reducantur.

Rectitudo autem rationis naturalis est; unde hoc modo praestitutio finis ad naturalem rationem pertinet, et praecedit prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam; et ideo dicit Philosophus, 6 ethic., quod prudentia habet principia fines virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur secundum quod constituitur medium in actionibus et passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum, quod facit prudentia. Unde medium virtutis moralis, ut in 2 ethic. Dicitur, est secundum rationem rectam, quae est prudentia; et sic quodammodo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus, et ejus actus in earum actibus immiscetur; sed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem quae consentit in bonum rationis per modum naturae: et haec inclinatio in finem dicitur electio, in quantum finis proximus ad finem ultimum ordinatur.

Et ideo dicit Philosophus, 2 ethic., quod virtus moralis facit electionem rectam. Sed discretio eorum quibus hoc bonum rationis consequi possumus et in operationibus et in passionibus, est actus prudentiae: unde praestitutio finis praecedit actum prudentiae et virtutis moralis; sed inclinatio in finem, sive recta electio finis proximi, est actus moralis virtutis principaliter, sed prudentiae originaliter.

Unde Philosophus dicit, quod rectitudo electionis est in aliis virtutibus a prudentia, sicut rectitudo in intentione naturae est ex sapientia divina ordinante naturam: et secundum hoc actus etiam prudentiae immixtus est actibus aliarum virtutum.

Sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia; electio autem eorum quae sunt ad finem, secundum quod electio importat praeceptum rationis de his prosequendis. Sed actus prudentiae sibi proprius est, et distinctus ab actibus aliarum virtutum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod electio finis proximi pertinet ad virtutem moralem quantum ad hoc quod electio ad appetitum pertinet; sed electio eorum quae ad illum finem ordinantur, pertinet ad prudentiam quantum ad id quod cognitionis est: electio enim aliquid habet de cognitione, et aliquid de appetitu.

RA2

Ad secundum dicendum, quod eligere medium, est actus uniuscujusque virtutis in propria materia; sed praefigere medium hoc, est actus prudentiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtutis moralis inclinatio convenit quodammodo cum inclinatione naturae, et quodammodo differt. Convenit quidem in hoc, quia utraque inclinatio est in finem determinatum; differt autem in hoc quod in naturalibus sicut est finis determinatus, ita et ea quae sunt ad finem; sed in virtutibus moralibus est finis determinatus, non autem viae ad finem, quia potest medium inveniri in diversis diversimode. Et quia naturalis inclinatio est semper uno modo, ideo inclinatio virtutis moralis non sufficit in ea quae sunt ad finem, sed oportet quod determinetur per virtutem cognitivam, scilicet prudentiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non quaelibet operatio est finis moralis virtutis, sed illa qua attingitur medium, in quo est bonum rationis. Sed operationes illae in quibus quaeruntur debita circumstantiae ut inveniatur medium, sunt operationes quae sunt fines.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Augustinus intendit ponere actus virtutum secundum quod habentur hic differenter quam in patria: et ideo ponit actus virtutum respectu mali, quod non erit in patria.

Nec curat utrum sint actus principales virtutis cui assignantur, dummodo ad ipsam, vel ad aliquam virtutem ei annexam, pertineant.

RA6

Ad sextum dicendum, quod perferre, secundum quod dicitur actus fortitudinis, non dicit immobilitatem, sed electionem immorandi in molestiis propter bonum virtutis sine perturbatione immoderati timoris; in quo differt ab aliis virtutibus: quia caritas facit imperturbatum contra odium, mansuetudo contra iram, patientia contra tristitiam: et hic quidem, ut Philosophus dicit in 3 ethic., est magis actus fortitudinis quam aggredi difficilia, quanto est difficilius praesentia mala non fugere, quam insurgere in mala quae nondum afficiunt. Quamvis autem fortitudo sit contra molestias mortis principaliter, tamen etiam secundario est contra omnes alias molestias: quia in omnibus fortis bene se habet, ut dicit Philosophus in 3 ethic..

|a4 Articulus 4: Utrum aliqua potentia animae sit subjectum alicujus virtutis.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nulla potentia animae sit subjectum alicujus virtutis.

Forma enim simplex, ut dicit boetius, subjectum esse non potest. Sed potentiae animae sunt formae simplices. Ergo non possunt esse subjectum virtutis.

AG2

Praeterea, cujus est operatio, ejus est habitus.

Sed potentiae non est operatio, sed suppositorum.

Ergo potentiae animae non sunt subjecta habituum virtutum.

AG3

Praeterea, virtute recte vivitur, secundum Augustinum. Sed vita non est per potentiam animae, sed magis per essentiam.

Ergo virtutes non sunt in potentiis sicut in subjecto.

SC1

Sed contra, virtus est ultimum potentiae, secundum Philosophum in 1 cael. Et mund..

Sed ultimum est in eo cuius est ultimum.

Ergo virtus est in potentia animae sicut in subjecto.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod substantia, quae est subjectum omnium, recipit quaedam accidentia mediantibus aliis; et quaedam causantur ex principiis substantiae, mediantibus aliis accidentibus; sicut colorem recipit mediante superficie, et ex principiis corporis mixti causatur sapor mediante calido et frigido.

Unde subjectum alicujus accidentis potest dupliciter assignari. Uno modo substantia, quae est primum fundamentum accidentium; et sic habitus virtutum non sunt in potentiis sicut in subjecto, sed magis in ipsa anima, vel etiam conjuncto. Alio modo dicitur accidens quo mediante inest alterum accidens substantiae, esse subjectum illius, sicut superficies coloris: et hoc modo habitus virtutum dicuntur esse in potentiis sicut in subjecto: quia habitus ordinantur ad actus; actus autem egrediuntur ab essentia animae mediante potentia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod forma quae neque habet materiam ex qua neque in qua, nullo modo potest esse subjectum; forma autem quae habet materiam in qua, quamvis non habeat materiam ex qua, potest esse subjectum non sicut primum sustinens accidens, sed sicut id quo mediante accidens substantiae inest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio non sit potentiae sicut operantis, est tamen potentiae sicut principii operationis, quo quis operatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vivere uno modo dicitur esse viventis; et hoc modo vivere non est per potentias, sed per essentiam animae. Alio modo dicitur vivere operatio viventis; et sic vivere est per potentias, quae sunt operationum vitae principia.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod temperantia et fortitudo non sint in irascibili et concupiscibili. Quia, secundum Philosophum, 2 ethic., virtus moralis facit electionem rectam. Sed electio non est actus irascibilis et concupiscibilis, sed liberi arbitrii.

Ergo non sunt in irascibili et concupiscibili sicut in subjecto, sed in libero arbitrio.

AG2

Praeterea, illud quod est perpetuae corruptionis, non potest esse subjectum virtutis. Sed sensualitas, cujus partes sunt irascibilis et concupiscibilis, perpetuae corruptionis est: unde signatur per serpentem. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt subjectum alicujus virtutis.

AG3

Praeterea, irascibilis et concupiscibilis sunt imperata a ratione. Sed inconveniens est ponere quod actus virtutum imperentur a naturali ratione.

Ergo non sunt aliquae virtutes in irascibili.

AG4

Praeterea, virtutes humanae debent esse in eo per quod homo ab aliis distinguitur. Sed hoc est ratio. Ergo omnes sunt in ratione, non in irascibili et concupiscibili.

AG5

Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem.

Sed peccatum mortale opponitur virtuti. Cum ergo ejus subjectum non possit esse nisi ratio vel voluntas, quia omne peccatum in voluntate est; nec virtus poterit esse in irascibili et concupiscibili.

AG6

Praeterea, sicut appetitiva sensibilis deservit voluntati et rationi; ita apprehensiva sensibilis intellectui.

Sed in apprehensivis sensitivae partis non ponitur aliqua virtus. Ergo nec in appetitiva sensibili.

SC1

Sed contra, Philosophus, in 1 ethic., distinguit virtutes morales et intellectuales; et morales distinguit secundum rationale per essentiam et per participationem. Sed rationale per participationem est in irascibili et concupiscibili. Ergo etc..

SC2

Praeterea, Philosophus assignat differentiam inter continentem et temperatum; quia continens patitur et non deducitur; temperatus autem non patitur.

Sed hoc non potest esse nisi in temperato sit aliquid in illa VI in qua sunt natae esse passiones.

Cum ergo passiones in irascibili et concupiscibili sint, videtur quod in irascibili et concupiscibili sit aliqua virtus.
CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutes humanae sunt quibus opus hominis bonum redditur; unde in omni potentia quae est principium humani operis, oportet esse habitum virtutis, quo opus ejus bonum redditur: alias non esset sufficienter homo per virtutem perfectus. Principium autem humani operis est omnis potentia in qua aliquid rationis invenitur, a qua homo habet quod homo sit. Unde cum in irascibili et concupiscibili, quae sunt partes sensibilis appetitus, sit aliquid rationis participative, in quantum rationi obedire possunt, quod non est de potentiis nutritivae partis; oportet quod in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes sicut in subjecto, quibus efficitur ut facile rationi obediant illae potentiae in quibus sunt; quod quidem contingit in quantum passiones reprimuntur, ut non rationem perturbent.

Unde in illo qui passiones vehementiores patitur, sed non deducitur, est quidem habitus in ratione, qui tenet eam ne deducatur, non autem in viribus illis in quibus sunt passiones; sicut patet in continente; et ideo continens, seu abstinens, non est perfecte virtuosus, sed temperatus vel mitis, in quo non solum superior pars est perfecta ut deduci non possit, sed etiam inferior moderata ut passiones vehementes non insurgant; et ideo in quacumque potentia est passio circa quam est virtus aliqua, illa potentia est subjectum illius virtutis; sicut concupiscibilis, temperantiae; fortitudinis autem et mansuetudinis, irascibilis.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod electio, secundum Philosophum in 6 ethic., est appetitus, et intellectus sive rationis: completur enim in appetitu praecedente inquisitione rationis. Unde omnis appetitus ad quem potest pervenire rationis imperium, particeps electionis esse potest, in quantum hujusmodi: et praecipue illius electionis quae est de fine; quamvis non sit electio de qua loquitur Philosophus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sensibilis appetitus, secundum quod in natura sua consideratur, dicitur sensualitas, et sic est perpetuae corruptionis; et secundum ipsum non differt homo a brutis, nec potest esse subjectum virtutis, non autem secundum quod est participans aliquantulum ratione; et ideo nihil prohibet sic in eo esse virtutem sicut in proximo subjecto.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtutes quaedam sunt acquisitae, et quaedam gratuita. Virtutibus autem acquisitis nobilior est naturalis ordinatio in ratione et voluntate ad bonum. Unde non est inconueniens, si a naturali potentia earum actus imperentur, cum ex hoc sint virtutes in inferioribus partibus quod superioribus in eo quod naturale est eis, obediunt. Sed virtutes infusae sunt nobiliores potentiis naturalibus; eis tamen omnibus nobilior est caritas, quae est in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus praecipit; et ideo non est inconueniens quod a caritate motus aliarum virtutum etiam imperentur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homo distinguitur a brutis non solum in eo quod est rationale essentialiter, sed etiam in eo quod est rationale per participationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non dicitur peccatum mortale semper esse in ratione quasi omnis actus peccati mortalis sit actus rationis elicitive, cum etiam in actibus exteriorum membrorum possit esse mortale peccatum; sed quia nullus actus peccati mortalis rationem accipit, nisi consensus adveniat; et similiter nullus actus potest esse virtutis, nisi a ratione ordinetur; et hoc est esse virtutem in inferioribus potentiis, in quantum participant ratione.

RA6

Ad sextum dicendum, quod apprehensivae sensitivae aliter serviunt intellectui quam appetitivae sensitivae rationi et voluntati. Apprehensiva enim sensitiva servit intellectui ministrando ei suum objectum; et ideo magis intellectus participat aliquid a sensu quam e converso; sed appetitiva sensibilis servit voluntati et rationi quasi moventi, et sic participat aliquid ab ea: et ideo est aliquantulum rationalis, scilicet participative, non autem vis apprehensiva sensibilis; et propter hoc apprehensiva sensibilis non potest esse subjectum virtutis, sicut appetitiva sensibilis.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod justitia sit etiam in irascibili et concupiscibili. Quia justitia est moralis virtus, cujus subjectum est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis.

Ergo justitia est in irascibili et concupiscibili.

AG2

Praeterea, tres sunt vires motivae: rationalis, irascibilis, et concupiscibilis. Sed justitia non est in rationali, quia non est virtus cognitiva. Ergo est in irascibili vel concupiscibili.

AG3

Praeterea, voluntas se habet aequaliter ad omnia opera virtutum: quia omnes virtutes sunt habitus voluntarii. Ergo eadem ratione vel omnes virtutes sunt in voluntate, vel nulla. Non autem omnes virtutes sunt in voluntate: quia fortitudo est in irascibili, temperantia in concupiscibili. Ergo justitia non est in voluntate nec in ratione, ut dictum est; ergo est in irascibili vel concupiscibili.

AG4

Praeterea, in illa VI est virtus aliqua sicut in subjecto ad quam pertinet materia virtutis. Sed materia justitiae pertinet ad irascibilem et concupiscibilem: quia quantum ad materiam exteriorem circuit actus aliarum virtutum, ut dictum est. Ergo est in irascibili et concupiscibili.

SC1

Sed contra, Anselmus dicit, quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Sed rectitudo voluntatis est in voluntate sicut in subjecto. Ergo justitia est in voluntate, et non in irascibili et concupiscibili.

SC2

Praeterea, justitia consistit in ordine ad alium.

Sed ordinare non est nisi rationis. Ergo justitia non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod justitia non potest esse in irascibili et concupiscibili sicut in subjecto, cum non sit circa passiones: ad ipsam enim non pertinet moderari passiones, sed exteriores actiones quae sunt ad alterum.

Unde oportet quod sit in illa potentia sicut in subjecto ad quam pertinet usus rerum exteriorum in ordine ad alterum. Uti autem actus voluntatis est secundum Augustinum; sed non absolute secundum quod voluntas est finis, sed secundum quod praesupponit collationem rationis ordinantis ad alterum; et ideo in voluntate hoc modo accepta, est justitia sicut in subjecto. In voluntate enim, secundum quod est finis, non potest esse aliqua virtus moralis, quia ad bonum civile et naturale hominis, voluntas naturalem inclinationem habet sicut in proprium subjectum; sed secundum quod voluntas est eorum quae sunt ordinata ad finem, sic in voluntate potest esse moralis virtus, scilicet justitia, sicut et prudentia in ratione cognitiva. Hoc autem quod dictum est de subjecto justitiae, consonat omnibus quae dicuntur ab aliis de subjecto justitiae.

Quidam enim dicunt eam esse in ratione: quod non potest esse secundum quod ratio est cognitiva potentia, sed secundum quod ratio comprehendit et cognitionem et affectionem: secundum quod dicitur quod voluntas in ratione est. Alii vero dicunt quod est in tota anima: quod quidem verificatur in quantum voluntas est universalis motor omnium virium animae; unde etiam Commentator in 5 ethic. Dicit quod est in rationali et concupiscibili. Et similis ratio est de omnibus virtutibus quae non sunt circa passiones, sed circa operationes, sicut liberalitas, magnificentia, et hujusmodi.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod rationale per participationem non solum dicitur irascibilis et concupiscibilis, sed universaliter appetitus, ut ibidem dicit; et ideo voluntas quamvis per essentiam sit in parte intellectiva, tamen quantum ad actum aliquantulum ratione participat, et praecipue secundum quod est eorum quae sunt ad finem, in quae intendit secundum quod a ratione praeordinata sunt; et ideo potest esse subjectum virtutis moralis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod rationale comprehendit non solum rationem cognitivam, sed etiam voluntatem; et sic justitia est in rationali sicut in subjecto.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas aequaliter habeat imperium super omnes materias et actus virtutum; tamen materiae quarumdam virtutum, sicut passiones, pertinent etiam ad alias potentias immediatius; et ideo virtutes quae sunt principaliter circa passiones, sunt in illis potentiis sicut in subjecto. Sed materiae quarumdam virtutum non pertinent ad aliam potentiam nisi ad voluntatem; et ideo virtutes quae sunt circa illas materias, sunt in voluntate sicut in subjecto.

RA4

Ad quartum dicendum, quod materiae aliarum virtutum possunt esse materia justitiae non secundum quod passionem inferunt, sed secundum quod veniunt in usum operationis ad alterum.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod prudentia non sit in ratione. Quia, sicut dicit Philosophus, in 6 ethic., prudentia praeceptiva est. Sed praecipere pertinet ad voluntatem, quae est motor omnium virium, ut dicit Anselmus. Ergo prudentia est in voluntate sicut in subjecto.

AG2

Praeterea, eligere videtur esse actus prudentiae.

Sed electio non est actus rationis, sed liberi arbitrii, quod est idem quod voluntas. Ergo prudentia non est in ratione sicut in subjecto, sed in voluntate.

AG3

Praeterea, habitui qui est in ratione sicut in subjecto, magis opponitur error involuntarius quam error voluntarius, sicut magis est vituperabilis grammaticus si involuntarius soloecizet quam si voluntarius. Sed magis opponitur prudentiae peccatum quod quis voluntarie committit, quam illud quod quis involuntarius facit. Ergo prudentia non est in ratione sicut in subjecto, sed magis in voluntate.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 ethic., quod prudentia est recta ratio operabilium.

SC2

Praeterea, partes prudentiae, secundum tullium, assignantur memoria, intelligentia, providentia. Sed haec non pertinent ad voluntatem, sed ad rationem. Ergo prudentia non est in voluntate, sed in ratione.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod prudentia est in ratione cognitiva practica sicut in subjecto. Sed sciendum, quod sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte illa qua est finis, propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis. Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini; unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut synderesis, loco cuius Philosophus in 6 ethic.

Ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia sit in ratione practica secundum quod negotiatur de illis quae sunt ad finem. Sed quia naturalis inclinatio ad finem aliquem est ex praestituente naturam, qui talem ordinem naturae tribuit; ideo naturalis inclinatio voluntatis ad finem non est ex ratione, nisi forte secundum naturalem communicantiam, qua fit ut appetitus rationi conjunctus naturaliter tendat ad conformandum se rationi sicut regulae; et ex hoc est quod voluntas est naturaliter inclinata ad finem, qui naturaliter rationi est inditus. Unde cum negotiatio de his quae sunt ad finem, praesupponat naturalem cognitionem finis, quae sequitur naturalem inclinationem voluntatis in finem; oportet quod habitus perficiens rationem negotiantem de his quae sunt ad finem, praesupponat inclinationem appetitus ad finem: quae quidem inclinatio in appetitu superiori, scilicet voluntate, est naturalis; in appetitu autem inferiori est ex assuetudine, vel ex Dei dono, quantum ad sui complementum; sed aliqua ejus inchoatio etiam est a natura, inquantum est naturaliter obaudibilis rationi. In hoc igitur differt prudens a continente; quia continens habet perfectam rationem de his quae sunt ad finem, praesupposita tamen naturali inclinatione voluntatis ad finem; prudens autem praesupposita inclinatione quae est ex virtute acquisita vel infusa in potentiis inferioribus; et ideo prudentia, ut dicit Philosophus, habet sua principia in aliis virtutibus moralibus.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ratio etiam praecipit mediante voluntate, inquantum sententiat aliquid esse faciendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod eligere est actus prudentiae quantum ad id quod est de cognitione in electione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc convenit prudentiae, inquantum praesupponit inclinationem voluntatis et inferiorum virium.

¶a5 Articulus 5: Utrum aliae virtutes cardinales reducuntur ad prudentiam sicut ad principaliorem, vel causam.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliae virtutes cardinales non reducuntur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam. Scire enim, ut dicit Philosophus in 2 ethic., parum aut nihil facit ad virtutem. Sed prudentia quaedam scientia est, ut in 4 topic. Dicitur.

Ergo ipsa minimum habet de ratione virtutis.

AG2

Praeterea, per virtutes morales sanantur animae passiones. Sed ad hoc quod aliquis corporaliter sanetur, non est necesse quod ipse scientiam medicinae habeat, sed sufficit quod aliquis alius habeat; et ipsa sanatio melius valet quam scientia medicinae, quia finis ejus est. Ergo non est necessarium ad virtutem quod aliquis prudentiam habeat; et etiam ipsa est minus principalis inter alias virtutes.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 2 metaph., eorum quae communicant in nomine et definitione, illud cui per prius convenit nomen, est maximum in illo genere, et causa aliorum.

Sed nomen virtutis secundum boetium ad alias virtutes a fortitudine derivatur; unde et Sap. 8, per virtutem fortitudo intelligitur. Ergo fortitudo est principalior inter omnes alias virtutes, et non prudentia.

AG4

Praeterea, illud propter quod intermittitur aliud, est principalius eo. Sed propter justitiam intermittuntur omnes aliae virtutes, ut probat tullius in 1 de officiis. Ergo ipsa est principalior, et non prudentia.

AG5

Praeterea, sicut oppositum in opposito, et propositum in proposito, ut docet Philosophus in 2 topic.. Sed oppositum temperantiae est maxime vituperabile et turpe, ut dicit Philosophus in 3 ethic.. Ergo temperantia est maxime laudabilis, et non prudentia.

AG6

Praeterea, Philosophus dicit in 6 ethic., quod principia prudentiae sunt in virtutibus moralibus. Sed principia sunt potiora his quae sunt ex principiis. Ergo aliae virtutes morales sunt prudentia digniores.

SC1

Sed contra, in quolibet genere illud quod dirigit, nobilius est. Sed ad prudentiam pertinet dirigere in omnibus virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis in 2 ethic. Positam.

Ergo ipsa est nobilior aliis virtutibus.

SC2

Praeterea, habitus proportionantur potentiis in quibus sunt. Sed ratio, in qua est prudentia, est superior aliis viribus, in quibus sunt aliae virtutes.

Ergo prudentia est nobilior aliis virtutibus.

SC3

Praeterea, Gregorius dicit: virtus quo plus se posse conspicit, eo sine moderamine rationis deterius in praeceptis ruit. Sed moderatio rationis ad prudentiam pertinet. Ergo sine prudentia aliae virtutes quanto majores sunt, tanto magis nocent; et ita videtur quod prudentia sit potissima inter alias virtutes.

CO

Respondeo dicendum, quod prudentia inter alias virtutes cardinales principalior est, et ad ipsam reducuntur omnes aliae quasi ad causam.

Unde Antonius dicit, quod discretio quae ad prudentiam pertinet, est genitrix et custos et moderatrix virtutum.

Et hoc sic patet. Virtus enim, ut dicit tullius, movet in modum naturae, scilicet per quamdam inclinationem affectus.

Omnis autem naturae inclinatio praeexigit aliquam cognitionem quae et finem praestituat, et in finem inclinet, et ea quibus ad finem pervenitur provideat: haec enim sine cognitione fieri non possunt.

Propter quod etiam a philosophis dicitur, opus naturae esse opus intelligentiae: alias ea quae natura fiunt, a casu acciderent. Et per hunc modum oportet quod per rationem, quam perficit prudentia, et rectam facit, praestituatur finis aliis virtutibus, non solum communis, sed etiam proximus, qui est attingere medium in propria natura. Medium autem secundum rationem rectam determinatur, ut in 2 ethic. Dicitur. Secundo per rationem rectam est inclinatio earum in finem proprium, quae est intentio finis in virtutibus acquisitis, in quantum ex operibus ratione regulatis habitus virtutis praedictam inclinationem causans inducitur; et quantum ad hoc dicitur genitrix virtutum. Tertio per prudentiam rectificatur via unicuique virtuti, quae tendit in finem, in quantum per consilium et electionem segregantur utilia a nocivis respectu finis virtutis; et quantum ad hoc moderatrix et custos dicitur virtutum. Unde Gregorius, 2 Moralium, dicit: nisi virtutes reliquae ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod est duplex scientia. Una in generali: et haec quidem facit ad virtutem vel parum, si sit de operibus virtutis; vel nihil, si sit de aliis quae ad virtutem non pertinent.

Alia scientia est directiva in particulari operatione, quam corrumpit delectatio faciens ignorantiam electionis; et haec scientia multum facit ad virtutem; immo sine hac non est virtus, nec haec sine virtute; et haec pertinet ad prudentiam: quia, ut Philosophus dicit in 5 ethic., existimationem prudentiae corrumpit delectatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sanitas corporalis non indiget arte medicinae ad perficiendum opera sani hominis; et ideo sic ad sanitatem habendam non indiget homo ut ipse medicinam habeat. Sed actum virtuosum non potest homo facere nisi per prudentiam: quia quanto virtus est intensior, tanto est magis nociva, nisi adsit discretio prudentiae, ut dicit Philosophus, et patet ex auctoritate Gregorii inducta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus est nomen generis; sed virtus humana vel virtus moralis, est nomen speciei. Quamvis ergo illud quod est virtus, in quantum est virtus, sit principalius in fortitudine propter difficultatem, tamen quod sit virtus moralis vel humana, hoc habet a ratione, per quam homo est homo, et electionem habens suorum operum, ut dicitur in 6 ethic..

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit tullius, intelligendum est de justitia legali, quae attendit bonum commune: de qua etiam dicit Philosophus, in 5 ethic., quod est lucidior aliis virtutibus, sicut Lucifer aliis stellis. Hoc autem non dicitur per comparisonem virtutis ad virtutem, sed per comparisonem privati boni, quod attendit virtus simpliciter, ad commune bonum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in contrariis non semper est consequentia in ipso, sed quandoque consequentia e contrario: quod contingit praecipue in illis quae sunt ordinata ad invicem secundum perfectum et magis perfectum; et ideo illud quod de perfectione majoris boni diminit, est minus malum quam hoc quod etiam ipsum parvum bonum quod restat, tollit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut ratio speculativa procedit ad conclusionem ex principiis per se notis, ita ratio prudentiae procedit ad electionem et consilium de his quae sunt ad finem, ex fine; et ideo dicuntur fines aliarum virtutum esse principia prudentiae. Hi tamen fines praexistunt in ratione essentialiter: quia ad hoc tendit virtus moralis ut appetitus rationi concordet; unde his finibus maxime prudentia quae rationem perficit, est affinis.

|+d33.q3 Distinctio 33, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de partibus virtutum cardinalium; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de partibus prudentiae; 2 de partibus temperantiae; 3 de partibus fortitudinis; 4 de partibus iustitiae.

|a1 Articulus 1: An memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, et providentia futurorum sint partes prudentiae, sicut dicit tullius.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod partes prudentiae a tullio male assignentur. Dividit enim prudentiam in memoriam praeteritorum, et intelligentiam praesentium et providentiam futurorum. Providentia enim, secundum Philosophum in 6 ethic., non se extendit ultra humana bona. Sed intelligentia est etiam divinorum. Ergo non potest esse pars prudentiae.

AG2

Praeterea, ad prudentem, ut dicitur in 6 ethic., praecipue pertinet bene consiliari.

Sed consilium non est de praeteritis. Cum igitur memoria sit praeteritorum, videtur quod memoria non sit pars prudentiae.

AG3

Praeterea, providentia idem videtur quod prudentia. Ergo non debet ei assignari ut pars.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omne totum ad tria genera reducitur, scilicet universale, integrale et potentiale; et similiter pars triplex invenitur dictis tribus respondens.

Integralis enim pars intrat in constitutionem totius, sicut paries domus; universalis vero totius pars suscipit totius praedicationem, sicut homo animalis; potentialis vero pars neque praedicationem totius recipit, neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipsa omnes animae potentiae congregantur. Sensibilis vero in brutis, et in plantis vegetabilis, dicuntur partes animae, quia aliquid de potentia animae habent, sed non totum. Unde dicitur in Lib. De plantis, quod non habent animam, sed partes animae.

Et secundum hunc modum tripliciter assignantur partes prudentiae et aliis virtutibus. Uno enim modo assignantur ei partes quasi integrales, cum scilicet partes virtutis alicujus ponuntur aliqua quae exiguntur ad virtutem, in quibus perfectio virtutis consistit; et hae partes, proprie loquendo, non nominant per se virtutes, sed conditiones unius virtutis integrantes ipsam. Alio modo per modum partium subjectivarum; et sic partes illae nominant quidem virtutes, et ad invicem distinctas, sed non quidem a toto, cujus partes assignantur, quia illud de eis praedicatur. Tertio modo per modum totius potentialis, in quantum scilicet aliquae virtutes participant aliquid de modo qui principaliter et perfecte invenitur in aliqua virtute; et hoc patebit per singula. Sic igitur dico, quod partes quas assignat tullius prudentiae, sunt partes integrales. Quia enim prudentia circa particularia operabilia est, in quibus universalis principia dirigunt propter eorum contingentiam et varietatem; oportet, sicut dicitur de scientiis in libro posteriorum, ex eodem genere principia accipere, ut ex similitudine aliorum factorum de his quae facere oportet, recte ratiocinetur prudens; et ideo indiget experientia et tempore, ut ex his quae fuerunt, quae memoria tenet, et ex his quae intelligentia respicit, de futuris provideat. Memoria enim est, secundum ipsum, per quam animus repetit illa quae fuerunt; intelligentia per quam prospicit ea quae sunt; providentia per quam aliquid futurum videtur antequam factum sit. Unde providentia est completiva et formalis pars prudentiae; aliae vero quasi materiales ad ipsam reducuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intelligentia hic dicitur cognitio eorum quae ad opus eligibile accommodata sunt. Et quia intelligentia est proprie universalium, quae sub tempore non cadunt, et ita quodammodo praesentis formam retinent; ideo intelligentia dicitur praesentium non solum universalium, quibus indiget prudens ad recte ratiocinandum de agendis, sed etiam singularium quae nunc sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod memoria praeteritorum indiget prudens non propter se, sed in ordine ad praesentia eligibilia, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod prudentia est formalis pars et completiva providentiae; et ideo etiam quodammodo prudentia illa complectitur ex quibus ratio procedit in provisionem futurorum.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. A quibusdam assignantur partes prudentiae providentia, cautio, circumspectio, docilitas; et videtur quod male. Quia ad quemlibet actum prudentiae omnia oportet praedicta concurrere.

Sed habitus distinguuntur per actus. Ergo non sunt virtutes distinctae ab invicem.

AG2

Praeterea, docilitas est ex natura. Sed prudentia est virtus acquisita, vel infusa. Ergo non debet poni pars ejus.

AG3

Praeterea, cavere oppositum pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo cautio non debet poni magis pars prudentiae quam aliarum virtutum.

CO

Ad secundam quaestionem de partibus aliis assignatis a quibusdam, dicendum, quod etiam illae sunt sicut partes integrales: requiruntur enim ad prudentiam, secundum quod de futuris conjectat ex parte praeteritorum et praesentium, ex quibus procedit. Oportet enim prudentem viam accommodam ad finem intentum invenire; quod per providentiam facit, quae est praesens notio futurum pertractans eventum; et iterum prohibentia remove. Contingit autem providentiam tripliciter impediri. Uno modo ex parte ipsius viae inveniendae, quae quandoque videtur bona, et non est; et hoc impedimentum cautio aufert, cujus est ex virtutibus vitia virtutum speciem praeferebant discernere.

Alio modo ex ordine ipsius in finem, ne scilicet via quae de se apta est ad finem, aliquo extrinseco impediatur ne in finem ducere possit; et hoc ad circumspectionem pertinet, quae est cautela vitiorum contrariorum, quibus praecipue prudentia impeditur. Tertio modo ex parte ipsius hominis tendentis in finem, qui vias accommodas ad finem intentum invenire non potest: unde oportet quod per doctrinam ab aliis accipiat. Quia oportet principia operabilia vel a se habere prudentem, vel ab alio faciliter accipere. Qui autem neutrum habet, hic inutilis est vir, ut dicitur in 1 ethic.. Et sic est docilitas passive dicta. Si autem docilitas accipiat active, tunc pertinebit ad prudentiam secundum suum perfectissimum esse, prout scilicet non solum sibi, sed etiam aliis quae sunt utilia ad finem inveniunt; et sic dicitur prudentia erudiendi imperitos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est contra rationem partium quasi integralium virtutis quod omnes concurrant ad actum unum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis docilitas habeat principium in naturali dispositione, tamen complementum habet per gratiam, vel per consuetudinem, ut dicit Philosophus 1 ethic., quod oportet consuetudinibus duci de civilibus: quia talis principia operabilium habet, vel suscipere potest faciliter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia prudentia regulat omnes alias virtutes, ideo omnes participant aliquid prudentiae; sicut irascibilis et concupiscibilis participant aliquantulum rationem. Unde illud quod ad alias virtutes pertinet participative, cautio scilicet, ad prudentiam pertinet essentialiter.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Philosophus, in 6 ethic., adjungit prudentiae tres, scilicet eubuliam, synesim, et gnomen; et videtur quod male. Quia ipse dicit in eodem Lib. Quod prudens est totaliter consiliativus. Sed eubulia, ut ipse dicit, est bona consiliatio. Ergo eubulia idem est quod prudentia, et non pars ejus.

AG2

Praeterea, synesis est bona dijudicatio. Sed iudicium in operabilibus est ipsa electio. Cum igitur eligere recte sit prudentiae proprium, videtur quod synesis sit idem quod prudentia.

AG3

Praeterea, Damascenus, in 3 Lib. De fide, dicit, quod gnome idem est quod sententia. Sed sententia ad iudicium pertinet. Ergo videtur quod synesis et gnome non differant.

CO

Ad tertiam quaestionem de partibus quas ponit Philosophus sciendum est, quod sunt partes quasi potentiales, eo quod sunt virtutes et ab invicem et a prudentia distinctae, sicut ipse vult. Ad rationem enim pertinet praecipere quod faciendum est, quia aliae vires obediunt aliquid rationi. Ratio autem non praecipit nisi prius in se perfecta sit quantum ad id quod est sui ipsius, sicut nec aliqua res movet ante sui perfectionem. Perfectio autem rationis practicae, sicut et speculativae, consistit in duobus, scilicet in inveniando et iudicando de inventis. Inventio autem in agendis consilium est; et ideo oportet haberi virtutem per quam ratio consiliatur; et haec est eubulia, quae, secundum Philosophum, est rectitudo consilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus, et alias circumstantias; et oportet haberi virtutem qua bene iudicet de consiliatis; et haec est synesis, et gnome, quae qualiter differant, dicitur; et oportet haberi virtutem quae bene praecipiat; et haec est prudentia, quae, ut Philosophus ibidem dicit, praeceptiva est. Sed quia in operabilibus cognitio ordinatur ad opus; ideo et consilium et iudicium de consiliatis ad praeceptum de opere reducitur sicut ad finem; et propter hoc prudentia est usualis et principalis respectu aliarum, et aliae participant modum ipsius, sicut supra dictum est.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod et consilium et iudicium pertinent ad prudentem, non sicut principales actus ejus, sed sicut ea quibus utitur ad suum actum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod iudicium consistit adhuc in cognitivis terminis; sed electio est applicatio cognitionis ad opus; unde iudicium praecedat electionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad synesim pertinet recte iudicare in illis ad quae se extendunt legis praecepta communiter: unde synesis est habitus iudicativus agibilium; sed ad gnomen pertinet rectum iudicium de illis in quibus lex deficit quae specialem habent difficultatem, in quibus epiceia dirigit, ut dicitur 6 ethic.; unde gnome secundum Philosophum est rectum iudicium epiceios.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. A quodam Philosopho Graeco attribuuntur prudentiae partes decem, scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica; et videtur quod male. Quia physica scientia quaedam est de necessariis, et de his non est prudentia, ut dicit Philosophus in 6 ethic.. Ergo physica non est pars prudentiae.

AG2

Praeterea, dialectica et rhetorica artes quaedam sunt et scientiae. Sed prudentia dividitur contra scientiam et artem in 6 ethic.. Ergo non sunt partes ejus.

AG3

Praeterea, Philosophus dicit in 6 ethic., quod politica est idem quod prudentia. Ergo non debet poni pars ejus.

AG4

Praeterea, multa alia exercitia sunt in civitatibus quam militaris. Ergo non debet magis ipsa poni pars prudentiae quam alia civitatis officia, sicut est gubernatoria, negotiativa, et hujusmodi.

AG5

Praeterea, urbanitates, ut dicit Philosophus in 8 ethic., sunt tres, scilicet regnum quando unus praesidet ad utilitatem populi, leges condens; aristocratia, quando plures principantur in diversis officiis propter virtutem; timocratia quando divites aequaliter praesunt. In omnibus autem istis est aliquid prudentiae. Ergo non magis debuit ponere regnativam quam alias duas.

CO

Ad quartam quaestionem de partibus decem quas assignat Philosophus Graecus, dicendum est, quod non sunt partes unius rationis; unde divisio est minus artificialis. Sciendum enim est, quod prudentia potest dupliciter considerari.

Uno modo secundum esse absolutum; alio modo secundum perfectum esse ipsius. Salvatur autem ratio prudentiae in his quae ad ipsum prudentem pertinent, sed completum esse ejus secundum quod etiam ad alios se extendit. Primo ergo modo considerando prudentiam, sic providentia est pars ejus quasi integralis formalis, ut dictum est, quae secundum ipsum est habitus viam facere potens ad majus, idest melius, ut fiat sicut oportet; unde ipsa ponitur loco omnium aliarum partium ejusdem rationis. Eubulia autem est pars ejus quasi potentialis; quae secundum ipsum est scientia conferentium, idest utilium ad finem de quibus est consilium: et quia ipsa est prima, ideo ponitur loco aliarum quae consequuntur, et sunt unius rationis.

Solertia autem eodem modo reducitur ad prudentiam, sicut eubulia: sed in hoc differunt, quia eubulia invenit medium conveniens ad opus ratiocinando et inquirendo, quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 ethic.: sed solertia invenit quasi subito: est enim habitus ex repentino inveniens quod convenit, vel ut in 1 posteriorum dicitur, subtilitas quaedam in non prospecto tempore medii; non tamen ponitur virtus, in 6 ethic., sicut eubulia:

tum quia eubulia se habet ad bonum tantum, solertia autem ad bonum et ad malum: tum quia solertia magis dependet ex naturali ingenio quam ex assuetudine.

Sciendum etiam, quod solertia est inventio medii sine perspecto tempore tam in operativis quam in speculativis, tam in necessariis quam in contingentibus; sed eustochia est tantum in operativis, quae est bona conjectatio de contingentibus. Si autem consideretur prudentia secundum quod ad alios se extendit, sic non assignantur ei integrales aliae quam etiam prudentiae absolute consideratae; subjectivae autem et potentiales aliae. Potest enim aliquis coordinari alii dupliciter. Uno modo ad aliquem actum specialem, sicut scholares in his quae ad studium spectant, milites in his quae ad pugnandum; unde talis adunatio non remanet sed quamdiu actus talis exercetur respectu talis coordinationis ad alterum; et sic ordinat militaris, quae est habitus speculativus et practicus exercitui conferentium.

Alio modo coordinatur aliquis alicui in vita simpliciter; unde talis coordinatio nata est semper manere, nisi per accidens dissolvatur. Haec autem vel est respectu eorum qui sunt in domo una; et sic est oeconomica, quae est habitus speculativus, idest considerativus, et practicus, idest activus, domui conferentium: vel est respectu eorum qui sunt in eadem civitate, et sic est politica, quae est habitus et speculativus et practicus civitati conferentium. Unde hae sunt partes subjectivae prudentiae. Sed quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut in 12 metaph. Dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem; alius quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam quae regi civitatis competit, cuius est bonum commune totius multitudinis conjectare, et haec dicitur regnativa, quae est experientia ejus quod est gubernare multitudinem innocue, vel legis positiva, ut in 6 ethic.

Dicitur. Alia est quae competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et haec politica dicitur, nomen commune retinens. Et ideo dicit Philosophus, quod legis positiva est architectonica, quia fines proximi ordinantur ad finem communem.

Et similiter potest dividi militaris in ductivam; quae competit duci exercitus, et militarem simpliciter; et similiter oeconomica in paternam, quae competit patrifamilias; et oeconomiam simpliciter.

Partes autem prudentiae sic acceptae potentiales, sunt omnes artes et disciplinae, quia politica de omnibus ordinat a quibus et quantum sunt addiscendae vel exercendae, ut dicitur in 1 ethic..

Et ideo physica quae est de operibus quae non sunt a nobis, quia est scientia eorum quae circa naturam sunt; et dialectica, quae est ex operibus quae sunt a nobis ordinatis ad sciendum, cum sit scientia bene disputandi; et rhetorica, quae est de his quae sunt a nobis ordinatis ad orandum, cum sit scientia bene dicendi ad persuadendum, dicuntur partes prudentiae, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod physica ponitur pars prudentiae, inquantum de ipsa ordinat et praecipit prudentia, ut dictum est, non autem ita quod sit pars ejus subjectiva vel integralis.

RA2

Similiter autem est dicendum ad secundum de dialectica et rhetorica.

RA3

Ad tertium dicendum, quod politica est prudentia quaedam, qua homo dirigitur in his quae ad alium spectant; unde nominat prudentiam completam.

Et quia non omnis prudentia habet istam completionem; ideo ponitur pars ejus. Tamen in eo in quo completum habet esse, prudentia non differt secundum substantiam habitus prudentiae et politicae, sed ratione tantum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod militare exercitium maxime pertinet ad conservationem communitatis; et ideo militaris potius ponitur quam aliae, ut negotialis et hujusmodi: per eam enim intelliguntur; sicut etiam per artes liberales quas tangit, dicuntur intelligi mechanicae, quae simili modo sunt partes prudentiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod regnum inter alia regimina dignius est, ut Philosophus in 8 ethic.

Dicit, et ideo potius regnum quam alia posuit.

¶a2 Articulus 2: Utrum continentia, clementia et modestia sint partes temperantiae, sicut dicit tullius.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod partes temperantiae male assignentur a tullio in prima rhetorica. Dicit enim, quod partes temperantiae sunt continentia, clementia et modestia; et videtur quod male. Quia continentia, ut dicit Philosophus in 7 ethic., dividitur contra virtutem universalem. Ergo non debet poni pars alicujus virtutis.

AG2

Praeterea, clementia, ut dicit tullius, est virtus per quam animus concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur. Hoc autem videtur ad mansuetudinem pertinere: mansuetudo autem non est pars temperantiae, cum sit in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Ergo videtur quod nec clementia debeat poni pars temperantiae.

AG3

Praeterea, modestia a modo observando dicitur.

Sed hoc est necessarium in qualibet virtute.

Ergo modestia non est pars alicujus virtutis; sed consequitur omnem virtutem.

AG4

Praeterea, tullius dicit, quod modestia est pudor honestatis, puram et stabilem comparans auctoritatem. Pudor autem videtur esse idem quod verecundia. Cum ergo verecundia non sit virtus, sed passio, ut dicit Philosophus in 4 ethic., videtur quod modestia non debeat poni pars virtutis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illae partes quas tullius ponit, partes potentiales sunt, inquantum participant modum temperantiae. Sicut enim in scientiis modum oportet secundum materiam inquirere, ut dicitur in 1 ethic., ita et in virtutibus. Materia autem virtutum Moralium actiones et passiones humanae sunt. In passionibus autem quaedam sunt in quibus passionem inferens de sui ratione natus est in prosecutionem movere, sicut delectabile quod concupiscibili passiones infert; et in his difficile est retrahi a prosecutione, et facile est prosequi. Unde temperantia, quae circa principalia delectabilia est, modum habet in retrahendo; et propter hoc temperatus plus assimilatur insensibili, qui superabundat in fuga, quam intemperato qui superabundat in prosecutione talium delectabilium. In passionibus autem in quibus passionem inferentia nata sunt ad fugam movere, sicut sunt timores et audaciae, difficile est prosequi vel sustinere, facile autem fugere; unde modus fortitudinis, quae circa timores et audacias maximorum terribilium est, modus est in aggrediendo; et ideo fortis magis similatur audaci qui superabundat in aggrediendo, quam timido qui superabundat in fugiendo. In actionibus autem non consideratur inclinatio affectus magis ad unum quam ad aliud nisi per accidens, inquantum vincitur passionibus. Et ideo justitiae, quae circa actiones est, modus est aequalitas, sicut fortitudinis superextensio, et temperantiae refrenatio et diminutio.

Omnes igitur virtutes in quibus difficultas consistit in refrenando prosecutionem, conveniunt in modo cum temperantia: hoc autem contingit in omnibus in quibus est inclinatio ad prosequendum.

Haec autem inclinatio duplex est. Una qua affectus inclinatur per passionem; alia qua ex passionibus ipsius est inclinatio ad exteriores gestus, quae sunt signa interioris passionis. Affectus autem inclinatur ad prosequendum vel bonum proprium; et hanc inclinationem refrenat continentia, quae, ut dicit tullius est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur; vel malum alienum, inquantum est contrarium bono proprio; et hanc inclinationem refrenat clementia, quae, ut dicit tullius ibid. Est virtus per quam animus in odium alicujus concitatus, benignitate retinetur. Inclinationem autem quae ad exteriores gestus est, quibus interior affectus ostenditur, refrenat modestia, ut nihil in eis immoderatum sit; quae est virtus per quam pudor honestatis puram et stabilem comparat auctoritatem. Sed quia difficillimum est refrenare a delectationibus tactus, ideo iste modus in temperantia quae est circa hujusmodi delectationes consistit principaliter, et quasi integraliter, in aliis autem participative.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod continentia tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod aliquis habet rationem rectam, quae a passionibus excellentibus nondum edomitis refrenat; et est circa eadem ac temperantia, ut in 7 ethic.

Dicitur: sic enim Philosophus continentiam accipit; et differt a temperantia in hoc quod temperatus hujusmodi passiones non patitur; et secundum hoc continentia non est virtus, quia operatur quod bonum est, non delectabiliter et faciliter, quod requiritur ad virtutem; et ita reducitur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum, et ut pars potentialis. Alio modo dicitur continentia secundum quam homo se refrenat non solum ab illicitis delectationibus, sed etiam a licitis; et sic dicit quemdam perfectum statum temperantiae, sicut et virginitas; unde reducitur ad temperantiam per modum partis subjectivae. Tertio modo dicitur continentia per quam retinetur animus a quibuslibet concupiscentiis; et hanc acceptionem ponit etiam Philosophus in 7 ethicor., et sic videtur eam accipere tullius, ut patet per definitionem positam. Unde sic ponitur pars temperantiae, inquantum participat modum temperantiae, etiam circa alienum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod clementia non est omnino idem quod mansuetudo: quia mansuetudo refrenat a concitatione, ut scilicet quis per iram non incitetur: est enim secundum Philosophum Graecum virtus irascibilis, secundum quam ad iras sumus difficile mobiles; clementia autem refrenat ab executione vindictae etiam post comminationem; et sic clementia magis est circa actiones; et sic est pars justitiae epiceiae, quia epiceus est diminutivus poenarum, ut dicit Philosophus in 5 ethic.. Tamen possunt ratione praedicta clementia et mansuetudo sicut partes potentiales ad temperantiam reduci: quia partes potentiales virtutum non oportet quod communicent cum eis in materia et subjecto, sed in modo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod modestia non dicitur ex hoc quod imponat modum in qualibet materia secundum quod hic accipitur, sed tantum in exterioribus gestibus, ut scilicet in eis maturitas debita observetur; et hujus virtutis pars potissima est eutrapelia, quam Philosophus ponit 5 ethic., quia etiam in ludicris, in quibus est difficilior, modum debitum non excedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod pudor non ponitur hic pro passione verecundiae, sed pro quadam exteriori compositione, cujus pudor causa esse potest; sicut etiam castitas pudor interdum dicitur, quia contrarium ejus maxime est turpe, quod verecundia timet. Similiter contrarium modestiae est maxime apparens; et sic est natum confusionem inducere, quam pudor timet.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. A quibusdam ponuntur partes temperantiae sobrietas et castitas; et potest haberi ex 3 ethic.; et videtur quod insufficienter.

Quia sobrietas est circa delectationes gustus, castitas autem circa delectationes tactus. Cum igitur etiam alii sensus habeant suas delectationes, videtur etiam quod circa eas debeant assignari aliquae virtutes.

AG2

Praeterea, contingit peccare non solum in delectationibus sensuum exteriorum, sed etiam in delectationibus sensuum interiorum, et etiam intellectus, sicut patet de curiositate. Similiter etiam in delectationibus et concupiscentia exteriorum rerum, ut honoris, pecuniae, et hujusmodi, quae secundum se videntur eligibilia, contingit esse peccatum per superabundantiam, ut dicitur in 7 ethic..

Sed virtus et vitium sunt circa idem.

Ergo et circa illas delectationes debet aliqua virtus poni.

AG3

Praeterea, virtus est circa difficile et bonum.

Sed magis sunt difficilia ad quae non omnes tenentur, sicut virginitas, et abstinencia etiam ciborum necessariorum, quam sobrietas et castitas. Ergo magis debent poni partes virtutis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum de aliis partibus, scilicet sobrietate et castitate, quod sunt partes subjectivae temperantiae; quia castitas est circa delectabilia tactus absolute, quae sunt in venereis: sobrietas autem circa delectabilia gustus, prout est tactus quidam, quae sunt in cibus et potibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non sunt vehementes sicut delectationes tactus, eo quod non sunt per conjunctionem rei, sed speciei. Unde difficultas refrenandi istas delectationes non est ex impetu earum; et ideo non oportet quod sit aliqua virtus in parte affectiva circa eas; sed sufficit ad hoc prudentia, quae est in ratione.

RA2

Ad secundum dicendum similiter de aliis delectationibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virginitas et hujusmodi non sunt virtutes, sed nominant statum virtutis; et ideo de eis non fit mentio.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Quidam Philosophus Graecus ponit septem partes temperantiae, scilicet austeritatem, continentiam, humilitatem, simplicitatem, ornatum, bonam ordinationem, per se sufficientiam; et videtur quod male. Austeritas enim, ut ipse dicit, est habitus secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes colloctionum, neque ab aliis recipiunt. Hoc autem videtur esse vitiosum, et contrarium amicitiae, quae maxime colloctionibus amicorum gaudet. Ergo austeritas non debet poni pars virtutis.

AG2

Praeterea, humilitas superbiae opponitur. Sed superbiam Philosophus ponit inter vitia quae opponuntur fortitudini, ut patet in 3 ethic..

Ergo humilitas non est adjuncta temperantiae, sed fortitudini.

AG3

Praeterea, ipse dicit, quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus.

Sed quicumque non superabundat, est contentus illis quibus oportet. Ergo cum ipse dicat quod hoc pertinet ad per se sufficientiam, videtur quod idem sit humilitas quod per se sufficientia.

CO

Ad tertiam quaestionem de aliis partibus quas Philosophus Graecus ponit dicendum est, quod accipiuntur eodem modo sicut partes tullii, nisi quod clementiam omittit. Continentiam enim ponit, et videtur eam accipere sicut Philosophus; unde dicit, quod continentia est habitus invictus a delectatione. Sed modestiam in multa dividit secundum diversa exteriora in quibus oportet hominem modum imponere.

Exteriora enim in quibus modestia modum imponit, sunt tria. Primum est colloctiones ad eos quibus convivimus; et in his ponit modum austeritas cujus definitio in objiciendo supra posita est.

Secundum est bona exteriora, ut vestes, equi, et huiusmodi, et in his ponit modum humilitas quantum ad quantitatem in usu; unde secundum ipsum, humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus; sed simplicitas quantum ad modum quaerendi, quae secundum ipsum est habitus contentus his quae contingunt, non enim multum sollicitus est de talibus. Tertium est actiones propriae quae ad corpus pertinent; et in his ponit modum quantum ad agentem ornatus, qui secundum ipsum est scientia circa decens in motu et habitu: quantum autem ad exteriora, quae consideranda sunt ut debito tempore, et loco, et huiusmodi, ordinatio, quae secundum ipsum est experientia separationis et discretionis actuum, ut sciat loqui verum in tempore suo; quantum vero ad instrumenta, vel auxilia quibus indigemus ad actionem, est per se sufficientia, quae secundum ipsum est habitus contentus quibus oportet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod austeritas, secundum quod ponitur virtus, non omnino aufert delectationem quae est in colloquiis, sed aufert superabundantiam in illa. Et quia major difficultas accidit in abstinendo ab his, ideo a defectu haec virtus nomen accepit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod superbus, in quantum se superextendit ad ea quae sunt supra ipsum, sic habet aliquid de modo audacis; et ideo reducitur aliquo modo ad vitia opposita fortitudini; quamvis proprie loquendo, secundum quod communiter de superbia loquimur, magis sit excessus magnanimitatis. Humilitas autem, in quantum diminutio est, habet aliquid de modo temperantiae; et ideo ad ipsam reducitur sicut pars potentialis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod differentia humilitatis et per se sufficientiae patet ex his quae dicta sunt.

¶3 Articulus 3: Utrum magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia bene assignentur a tullio esse partes fortitudinis.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod partes fortitudinis male assignentur a tullio. Assignat enim has partes, magnificentiam, fidentiam, patientiam, perseverantiam. Magnificentia enim, ut dicit Philosophus, est idem liberalitati.

Sed liberalitas ad iustitiam reducitur.

Ergo et magnificentia.

AG2

Praeterea, fiducia ad spem pertinet. Sed materia fortitudinis non est spei passio, sed timor et audacia, ut dicit Philosophus.

Ergo pars fortitudinis non est fiducia.

AG3

Praeterea, Philosophus reducit in idem mitem et abstinentem, qui videtur idem quod patiens: quia abstinens est qui patitur et non deducitur: mitis qui non patitur.

Sed mansuetudo sive clementia ponitur pars temperantiae.

Ergo et patientia.

AG4

Praeterea, ad perseverantiam pertinere videtur immobiliter operari. Sed hoc in omni virtute requiritur, ut dicit Philosophus in 2 ethic..

Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod partes quas tullius assignat, sunt partes potentiales, in quantum participant aliquid de materia fortitudinis. Fortitudo enim, ut dicit Philosophus, proprie loquendo est circa pericula mortis, et maxime quae in bellicis est, quia in illis est maxime difficultas. Unde fortitudo, secundum Graecum praedictum, virtus est irascibilis non facile obstupescibilis a timoribus qui sunt circa mortem, circa quae habet duos actus, scilicet aggredi, et sustinere sine stupore; et hoc est ejus magis proprium, ut ipse dicit. Et quamvis principaliter fortis sit circa ista, tamen in omnibus aliis periculis et arduis etiam bene se habet et in aggrediendo et in sustinendo. Et ideo omnes virtutes in quibus consistit difficultas ex aggressionem alicujus ardui, vel ex sustentia difficilis, aliquid de fortitudinis modo participant, et ad ipsam reducuntur sicut partes potentiales, eo quod non est tanta difficultas in aliis sicut in illis periculis circa quae est fortitudo. Arduum autem in cujus aggressionem consistit difficultas, est ad aliquod magnum opus faciendum; et sic est magnificentia, quae secundum ipsum, est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quaedam et splendidissima proportione cognitio, vel cogitatio atque ministratio. Aut est ad aliquod bonum magnum consequendum, et sic est fidentia, quae est certa spes perducendi ad finem rem inchoatam, vel magis consequendi rem speratam; et secundum hanc acceptionem credo quod magnanimitas est idem quod fidentia. Id vero quod facit difficultatem in sustinendo, vel est bonum laboriosum, et circa hoc est perseverantia, quae est in ratione bene considerata stabilis

et perpetua permansio, et praecipue ut quis a ratione recta propter tristitiam, quae in laboribus accidit, non recedat: quia sicut continentia facit invictum a delectationibus, ita perseverantia a tristitiis, ut dicitur 7 ethic.. Vel est malum nocivum, et sic est patientia, quae secundum tullium est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum et terribilium voluntaria ac diuturna perpessio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis magnificentia communicet cum liberalitate in materia, quia magna facta magnis sumptibus fiunt, tamen communicat cum fortitudine in modo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis fortitudo non sit circa spem sicut circa materiam, sed magis magnanimitas; tamen habet spem concomitantem: quia fortis optimae spei est circa materiam suam. Unde fidentia et aliae supradictae partes in fortitudine etiam secundum quod est specialis virtus, inveniuntur quantum ad id quod est difficillimum in eis, ut quaedam conditiones fortis; et sic etiam possent dici aliquo modo partes quasi integrales fortitudinis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod malum nocivum tres passiones natum est generare: scilicet timorem, tristitiam, et iram. Unde tres virtutes faciunt sustinere hujusmodi nociva. Fortitudo, ut homo non perturbetur per timorem; patientia, ut non perturbetur per tristitiam immoderatam; et similiter perseverantia, quae facit ut propter tristitiam homo a rationis operibus non discedat, sicut patientia non permittit propter tristitiam discedere ab aequanimitate mentis. Unde secundum Gregorium: vera patientia est mala aliena, idest ab aliis illata, aequanimiter perpeti. Mansuetudo autem facit ut homo non perturbetur per iram; unde abstinens, de quo loquitur Philosophus in 4 topic., non est idem quod patiens, sed se habet ad fortem et mitem, similiter et ad patientem, sicut continens ad temperatum.

Unde non oportet, si mansuetudo reducitur ad temperantiam, quod et patientia: quia passio tristitiae est ex victoria nociva sicut et timor; et ideo difficultas in patientia et fortitudine est etiam in non vinci a nocivis. Unde patientia participat modum fortitudinis; sed ira est ad victoriam contra nocivum; unde difficilius est in refrenando: propter quod mansuetudo participat modum temperantiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod perseverantia uno modo dicit continuationem virtutis, et sic est actus omnium virtutum; alio modo dicit propositum persistendi, et sic est specialis virtus: quia habet specialem rationem objecti, scilicet laboriosum opus, prout natum est tristitiam inferre.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. A Macrobio ponuntur septem partes fortitudinis, scilicet magnanimitas, fiducia, securitas, magnificentia, constantia, tolerantia, firmitas; et videtur quod male.

Magnanimitas enim est circa magnos honores qui inter bona computantur, ut dicitur in 4 ethicor.: fortitudo autem est circa audacias et timores quae sunt magnorum malorum. Ergo magnanimitas non est fortitudinis pars, cum sit circa oppositam materiam.

AG2

Praeterea, unum vitium non opponitur duabus virtutibus. Sed timiditas opponitur securitati et fiduciae. Ergo non sunt duae virtutes, sed una.

AG3

Praeterea, constantia mutabilitati opponitur: similiter etiam et firmitas. Ergo non debent poni duae partes fortitudinis.

CO

Ad secundam quaestionem de partibus quas Macrobius ponit, dicendum, quod sunt ejusdem rationis cum partibus quas ponit tullius, nisi quod duas harum dividit in duas species, scilicet fidentiam, quam ponit tullius, dividit in magnanimitatem, quae est in sperando magna consequenda, ut magnos honores, et fiduciam, quae est in consequendis honoribus mediocribus, ac hujusmodi; quam Philosophus innominatam dicit.

Item perseverantiam dividit in firmitatem, quae facit permanentiam in opere, et constantiam, quae facit permanentiam in proposito animi. Et addit etiam unam, scilicet securitatem, quae timori opponitur; unde propinquius se habet ad veram fortitudinem; sed tamen differt a fortitudine, quia reprimit timorem non solum circa maxima terribilia quemadmodum fortitudo, sed etiam circa quaecumque. Tolerantia vero est idem quod patientia: magnificentiam autem proprio nomine ponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas, quamvis non conveniat in materia cum fortitudine, convenit tamen in modo, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod timiditas opponitur securitati, non autem fiduciae, sed magis desperatio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod constantia opponitur mutabilitati in facto aliquo.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Philosophus ponit quinque modos adjunctos fortitudini verae, scilicet civilem, militarem, illam quae ex furore vel tristitia, illam quae procedit ex experientia, quae facit spem vincendi propter frequenter vicisse, et illam quae procedit ex ignorantia; et videtur quod male. Quia istae virtutes cardinales sunt virtutes politicae. Sed genus additum speciei non contrahit in partem speciei. Ergo civilis fortitudo non est pars fortitudinis.

AG2

Praeterea, militaris sub politica ordinatur, ut dicit Philosophus. Ergo non debet dividi militaris fortitudo contra civilem.

AG3

Praeterea, ignorantia excusat a peccato propter hoc quod tollit voluntarium. Sed voluntarium requiritur ad virtutem, sicut ad peccatum. Ergo non debet poni aliqua pars virtutis per ignorantiam.

CO

Ad tertiam quaestionem de partibus quas Philosophus ponit in 3 ethic., sciendum, quod sunt etiam partes potentiales, aliter tamen quam praedictae: praedictae enim partes a fortitudine deficiunt quantum ad difficultatem materiae: sed illae quas Philosophus ponit, quantum ad rectitudinem motivi; et ideo non sunt virtutes, sed participant aliquid de virtute fortitudinis.

Motivum autem ad actum fortitudinis potest esse triplex. Uno modo intentio boni vel honesti; et sic fortitudinis virtus est vel alicujus temporalis boni vel honoris, vel alicujus hujusmodi; et sic deficit a ratione virtutis, et est fortitudo quam nominat politicam. Alio modo ex hoc quod removetur faciens difficultatem in actu fortitudinis, scilicet magnitudo periculi; et hoc quidem removetur per ignorantiam, et sic est ultimus modus; et per spem vincendi, quae potest ex duobus consurgere; vel ex arte sive exercitio; et sic est militaris fortitudo; vel experientia victoriae, sicut illi qui alias talia pericula evaserunt, et sic est penultimus modus.

Tertio modo ex passione furoris, vel tristitiae illatae, vel etiam timoris, vel desperationis; et sic est tertius modus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo politica dicitur ex motivo, quia scilicet aliquod bonum quod a civitatibus praestari fortibus solet, ad actum fortitudinis movet. Sic autem non dicuntur politicae virtutes cardinales, sed inquantum in vita civili perficiunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod militaris fortitudo dicitur, quia eam consueverunt habere milites, qui habent exercitium et artem bellandi; unde aequivocatur in militari et politica.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est ignorantia de periculo omnino, sed de quantitate periculi; et ideo non tollit totaliter rationem fortitudinis, sed diminuit aliquid de laude ejus.

Articulus 3D

AG1

Uterius. Quidam Philosophus Graecus ponit septem annexa fortitudini, scilicet eupsychiam, leniam, magnanimitatem, virilitatem, perseverantiam, magnificentiam, andragathiam; et videtur quod male. Quia, ut ipse dicit, eupsychia dicitur robur animae ad perficiendum opera ipsius. Hoc autem in omnibus virtutibus requiritur.

Ergo non est pars alicujus virtutis.

AG2

Praeterea, lenia secundum ipsum est habitus promptus tribuens ad conari qualiter oportet, et sustinere quae ratio dicit. Sed promptitudo idem videtur esse quod facilitas, quae relinquitur ex quolibet habitu. Ergo lenia est magis genus virtutis quam species alicujus virtutis.

AG3

Praeterea, ipse dicit, quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operationum.

Sed opera communicabilia sunt materia justitiae.

Ergo haec virtus non debet poni pars fortitudinis, sed magis justitiae.

CO

Ad quartam quaestionem de partibus quas alius Philosophus Graecus ponit, sciendum, quod sunt fere eadem cum illis quas ponit Macrobius: magnanimitatem enim et magnificentiam et perseverantiam proprio nomine ponit, et eas sic definit: magnanimitas est habitus plus faciens communiter accidente pravis et studiosis. Magnanimus enim non est contentus vitare prava et facere bona secundum quod communiter sufficit, nisi excellentius faciat hoc; et ideo dicitur in 4 ethic., quod operatur magnum in omnibus virtutibus.

Magnificentia vero est habitus superferens habentes ipsum, et elatione adimplens, inquantum scilicet effert propositum ejus ad aliqua sumptuosa et magna facienda. Perseverantia vero est scientia vel habitus eorum quibus immanendum, idest bonorum, et non immanendum, idest malorum, vel neutrorum, idest indifferentium.

Eupsychia autem, quae secundum ipsum est robor animae ad perficiendum opera ipsius, videtur idem esse quod constantia, et praecipue in spiritualibus, quae sunt opera animae. Lenia autem, quae secundum Philosophum est habitus promptos tribuens ad tolerare et sustinere quae ratio dicit, videtur idem quod patientia.

Virilitas autem videtur idem quod fiducia, quam diximus differre a magnanimitate in hoc quod est communium bonorum, vel hujusmodi, cum magnanimitas sit magnorum, et quae sunt ultra necessitatem virtutis. Virilitas autem secundum ipsum est habitus per se sufficiens in his quae sunt secundum virtutem, et de necessitate virtutis; et sic differt virilitas a magnanimitate. Item ponit andragathiam, quae est virtus adinventiva communicabilium operum communiter, scilicet juxta magnificentiam, quae tendit ad magna in communitatibus facienda; et in hoc differt a Macrobio, qui hanc definitionem non ponit propter hoc quod videtur esse idem liberalitati, nisi quod intantum differat quod liberalitas respicit bonum singulare, sed andragathia bonum commune. Unde magis accedit ad magnificentiam: quia ea quae indigent magnis sumptibus, maxime sunt ea quae ad communitatem pertinent. Sed dictus Philosophus omittit securitatem, quam Macrobius ponit: quia securitas videtur intrinseca fortitudini, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est supra de perseverantia, quod potest esse specialis virtus, inquantum respicit specialem rationem objecti, quamvis forte illa ratio possit inveniri in actibus diversarum aut omnium virtutum, sicut esse de magno quod respicit magnanimitas; ita etiam est dicendum de constantia et eupsychia, quod idem est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod promptitudo illa intelligitur, ut homo propter difficultatem terribilium non turbetur, quod ad patientiam pertinet; unde sicut patientia specialis virtus est, ita et lenia, quae idem est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis communicet cum justitia quantum ad materiam, convenit tamen cum fortitudine quantum ad modum, sicut et magnificentia.

¶4 Articulatus 4: Utrum religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas sint partes justitiae, sicut dicit tullius.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod partes justitiae male assignentur a tullio.

Assignat enim justitiae sex species, quae sunt religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas; et videtur quod male. Quia Philosophus dicit in 8 ethic., quod servi ad Dominum non potest esse justitia. Sed Deus maxime Dominus est. Ergo cum religio sit hominis ad Deum, videtur quod non sit pars justitiae.

AG2

Praeterea, sicut latria debetur Deo, ita etiam dulia debetur homini. Ergo sicut religio, quae est idem quod latria, ponitur pars justitiae, ita debet poni et dulia.

AG3

Praeterea, supra, distinct. 11, dictum est, quod pietas est idem quod latria; latria autem idem quod religio. Ergo pietas non debet dividi contra religionem.

AG4

Praeterea, vindicatio videtur pertinere ad vitium irae, quae est appetitus vindictae. Ergo non debet poni pars virtutis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justitia in hoc differt a temperantia et fortitudine, quod illae moderant passiones intrinsecas, sed justitia moderat extrinsecas operationes: unde Philosophus dicit, circa operationes justitiam esse. In adulterio enim, secundum quod est contra justitiam, attenditur usus inordinatus, scilicet rei alienae; secundum autem quod opponitur temperantiae, attenditur concupiscentia non refrenata sub debito rationis. Moderatio autem actionum exteriorum ex duobus regulatur. Primo per comparisonem operationis ad ipsum operantem; et sic ejusdem rationis est et regulatio exteriorum operationum et interiorum passionum, quae ad exteriores inclinant operationes. Alio modo per comparisonem ad alium; et in hoc est jam alius modus regulandi: et ideo exigitur alia virtus; et hoc proprie ad justitiam pertinet; unde ab eodem actu, scilicet percussione alicujus, retrahit mansuetudo, scilicet secundum quod procedit ex passione interiori, et justitia in ordine ad alium. In omni autem moderationem; oportet quod illud quod moderatur, mensurae sive regulae alicui adaequetur. Unde sicut moderatio passionum est adaequatio ipsarum ad rationem: ita moderatio exteriorum actuum, secundum quod sunt ad alterum, est quod adaequentur illi ex comparisonem ad quem moderantur. Et haec quidem adaequatio est quando ei redditur quod et quantum ei debetur; et haec adaequatio proprius modus justitiae est. Unde ubicumque invenitur ista adaequatio complete, est justitia quae est virtus specialis; et omnes virtutes in quibus salvatur, sunt partes subjectivae justitiae. Ubi autem ista adaequatio non secundum totum salvatur, sed secundum aliquid, reducitur ad justitiam ut pars potentialis, aliquid de modo ejus

participans. Ista autem adaequatio tria complectitur, ut ex dictis patet, scilicet ut sit ordinatum ad alterum; ut sit ei debitum, alias superexcederet actio eum ad quem fit; et ut tantum reddatur quantum debetur; alias deficeret in minus. Sunt autem quaedam virtutes quibus redditur alteri quod debetur ex necessitate legis, non tamen tantum, quia impossibile est; sicut in honore qui est ad Deum, quod facit religio; et qui ad parentes et ad patriam, quod facit pietas. Unde istae virtutes deficiunt quidem a iustitia, et sunt partes ejus potentiales, et propinquissime se habent ad ipsam. Quaedam vero sunt quibus redditur alteri quod debetur non ex necessitate legis, sed quadam honestate, sicut Philosophus dicit in 8 ethic.: sicut gratia quae est retributio beneficiorum, secundum tullium, misericordia, et hujusmodi: et hae virtutes aliquantulum magis distant a vera iustitia.

Quaedam autem virtutes sunt quibus hoc circa quod principaliter est virtus, ordinatur ad alterum, non tamen secundum rationem debiti, sicut liberalitas; et hae adhuc magis distant a vera iustitia. Quaedam vero hoc circa quod est virtus, non principaliter, sed secundario, ordinant ad alterum; sicut quando fortitudo actum exteriorem, circa quem secundario est, ordinat ad alterum ut ad bonum gratiae, et sic induit quodammodo formam iustitiae; et sic omnis virtus potest reduci ad iustitiam; unde iustitia legalis est idem quod omnis virtus in 5 ethic.. Quantum ad passiones autem, circa quas principaliter sunt illae virtutes, nihil possunt habere de modo iustitiae, eo quod per passiones immediate homo non ordinatur nisi ad seipsum; tamen per quamdam similitudinem est ibi quaedam forma iustitiae, secundum quod diversae vires computantur ut diversae personae; unde sic est iustitia metaphorica, de qua Philosophus loquitur in 5 ethic.. Ex dictis igitur potest patere de facili, qualiter omnes partes a philosophis assignatae, sunt partes iustitiae: quia inter partes quas tullius ponit vindicatio et observantia sunt partes subjectivae verae iustitiae: quia vindicatio reddit malum debitum, observantia autem bonum ad quod se obligavit. Vindicatio enim, secundum eum, est virtus, qua vis aut injuria, et omne quod obfuturum est, defendendo et ulciscendo propulsatur. Religio autem quae est ad Deum, et pietas quae est ad parentes et conjunctos sanguine vel patria, sunt partes potentiales, sed propinqua: quia reddunt quod debent, et ex obligatione legis, sed non quantum; quia impossibile est. Has autem sic definit: religio est quae superiori cuidam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert; et dicitur a religando secundum Isidorum, vel secundum Augustinum, a reeligendo Deum quem amiseramus.

Pietas vero est per quam sanguine conjunctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. Gratia autem et veritas reddunt quod debent ex quadam honestate, qua fit ut homo gratiam beneficio impendat (quamvis non possit ad id in iudicio cogi), et quod talem se in dictis et factis exhibeat qualis est, quod ad veritatem pertinet: de qua Philosophus etiam determinat in 4 ethic.. Est enim gratia in qua amicitiarum et obsequiorum alterius memoria, et remunerandi voluntas continentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod religio non sit pars subjectiva iustitiae; non autem quod non sit pars potentialis propinqua.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut pietas quae principaliter debetur parentibus, se extendit ad omnes sanguine conjunctos, in quantum ex eisdem parentibus descenderunt, et ulterius ad compatriotas, in quantum communicant in natali solo; ita religio, quae Deo debetur, se extendit quodammodo ad eos qui Dei imagine sunt insigniti; unde religio et dulcia sunt in proximo genere; et ideo sub una comprehenditur a tullio altera.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pietas alio modo sumitur hic quam ibi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod vindicare ex poenae desiderio, vitiosum est; sed ex sola iustitia, et secundum ordinem juris, iustitiae est.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. A Macrobio, ponuntur hae partes: innocentia, amicitia, concordia, religio, pietas, humanitas, affectus; et videtur quod male. Quia innocentia omni peccato opponitur. Sed omni peccato non opponitur nisi virtus communis. Ergo et innocentia vel est virtus communis, vel sequens omnem virtutem; ergo non debet poni pars iustitiae.

AG2

Praeterea, illud quod consequitur ad omnes virtutes, non debet poni alicujus virtutis pars. Sed amicitia est hujusmodi: quia verae amicitiae fundamentum est honestum. Ergo non debet poni pars iustitiae.

AG3

Praeterea, Philosophus, in 9 ethic., ponit circa amicitiam tria, scilicet beneficentiam, benevolentiam, et concordiam; a quibus omnibus dicit amicitiam differre. Ergo sicut posuit concordiam, ita debuit ponere alia duo.

AG4

Praeterea, affectus in omnibus moralibus requiritur.

Ergo non debet poni pars alicujus virtutis.

CO

Ad secundam quaestionem de partibus quas ponit Macrobius, sciendum, quod una est pars subjectiva iustitiae proprie dictae, scilicet innocentia, ut nullus alteri quod suum est auferat; et condividitur contra illam partem quae unicuique reddit quod debet. Aliae vero sunt partes potentiales, quarum duae sunt respectu superioris, scilicet religio et pietas, ut reddant debitum, sed non tantum. Aliae vero quatuor reddunt debitum ex honestate; et hoc vel aequali, et sic est amicitia, de qua Philosophus in 4 ethic., qua nostris operibus congruenter ad alios utimur; et concordia, qua operibus aliorum auxilia praestamus: vel respectu inferiorum, quibus quantum ad affectum interiorem impendimus ex debito honestatis humanitatem, et quantum ad exterius affectum subventionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod innocentia hic sumitur stricte secundum quod privat nocumentum alteri illatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod amicitia hic sumitur non sicut in 8 ethic., quae consistit principaliter in affectu, sed ut in 4, cap. 13, quae consistit principaliter in affabilitate exteriori, quae habetur etiam ad extraneos.

RA3

Ad tertium dicendum, quod beneficentia includitur in humanitate, benevolentia autem in affectu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod affectus hic sumitur stricte pro affectu subventionis et compassionis ad alterum.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Quidam ponunt quinque partes, quae sunt obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, aequitas respectu parium, fides et veritas respectu omnium: et videtur quod male. Quia iustitia generalis, ut dicitur in 5 ethic., attendit praecepta legis. Sed obedire est attendere praeceptum. Ergo est idem quod iustitia generalis: ergo non est pars iustitiae quae est specialis virtus, sed magis e converso.

AG2

Praeterea rigor ad iustitiam pertinet, sicut aequitas; ergo sicut ponunt aequitatem, ita ponere debent rigorem.

AG3

Praeterea, fides est virtus theologica. Ergo non debet poni pars iustitiae, quae est virtus cardinalis.

AG4

Praeterea, veritas ad intellectum pertinet: iustitia autem magis ad voluntatem: quia, ut dicit Anselmus, est rectitudo voluntatis propter se servata. Ergo videtur quod veritas non sit pars iustitiae.

CO

Ad tertiam quaestionem de partibus aliis sciendum est quod videntur esse subjectivae iustitiae proprie dictae: quia ex obligatione legis tenetur homo ut superiori obediat, ut inferiori suae curae commisso disciplinam exhibeat, et ad aequales etiam, et ad omnes servet aequalitatem in rebus, fidem in factis, quae est idem quod observantia, et veritatem in dictis, si tamen veritas sumatur ea quae est in confessionibus iudicii; alias si sumeretur sicut supra, esset pars potentialis iustitiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia, secundum quod attendit principaliter rationem praecepti, est specialis virtus; unde etiam obedit in illis quae ad alias virtutes non pertinent; sed secundum quod ex consequente respicit praeceptum et bonum virtutis principaliter in eo quod facit, sic est consequens ad omnes virtutes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hic sumitur aequitas secundum aequalitatem simpliciter, quae est in rebus commutabilibus; unde includit severitatem sive rigorem, inquantum servat formam legis in his ad quae legis intentio se extendit, et aequitatem, quae, dimissa forma legis intentionem ipsam sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fides hic sumitur pro fidelitate, non secundum quod est virtus theologica.

RA4

Ad quartum dicendum, quod veritas hic sumitur secundum quod est in signo exteriori, vel verbo, vel quocumque alio.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Quidam dividunt iustitiam in liberalitatem et severitatem: quam dividunt in benignitatem et beneficentiam: benignitatem vero in septem partes, scilicet religionem, pietatem, innocentiam, amicitiam, reverentiam, concordiam, misericordiam.

Et videtur quod non bene. Quia, ut dicit Philosophus 5 ethicor., virtuosus est diminutivus poenarum. Sed severitas dicit huiusmodi oppositum. Ergo non est pars virtutis.

AG2

Praeterea, liberalitas dat alicui quod est proprium dantis. Sed justitia dat alteri quod suum est et ei debitum. Ergo liberalitas non est pars justitiae.

AG3

Praeterea, misericordia est passio, ut dicit Philosophus in 2 eth.. Sed nulla passio est virtus, nec pars virtutis. Ergo misericordia non est virtus, nec pars ejus.

CO

Ad quartam quaestionem de aliis partibus a quibusdam aliis assignatis, sciendum est, quod in idem incidunt cum partibus prius tactis: quia severitas, secundum quod hic accipitur, idem est quod vindicatio; et dividitur contra omnes alias partes justitiae, quia ipsa sola malum reddit: liberalitas autem valde large sumitur pro qualibet boni exhibitione, vel debiti vel non debiti, vel in affectu vel in effectu; unde dividitur in beneficentiam et benevolentiam, et hic etiam largissime accipiuntur hujusmodi. Unde dividitur beneficentia in septem partes quae omnes comprehensae sunt in superioribus partibus: quia misericordia comprehenditur in affectu, reverentia vero, quae videtur idem quod dulia, comprehenditur sub religione, ut prius dictum est, et etiam sub pietate.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtuosus diminuit poenam quam debet servata intentione legis, non tamen contra legem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod liberalitas large hic accipitur, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquae passiones, quamvis proprie loquendo non sint virtutes, tamen in quantum sunt laudabiles, habent aliquid de ratione virtutis; sicut misericordia et verecundia; et praecipue secundum quod est ibi electio.

Articulus 4E

AG1

Ulterius. Philosophus in 5 ethic., dividit justitiam in legalem et specialem, quae est aequalitas quaedam in bonis et malis exterioribus: quam dividit in distributivam et commutativam.

Dividit etiam justum in politicum, paternum, et uxorium; politicum autem in legalem et naturalem.

Ponit etiam circa justitiam, epiceiam et justitiam metaphoricam. Et videtur quod male. Species enim non debet dividi contra genus. Sed justitia particularis est species justitiae legalis. Ergo non debet dividi contra eam.

AG2

Praeterea, justitia dirigimur in his quae ad alterum sunt. Sed omnis operatio unius ad alterum commutatio quaedam est. Ergo justitia commutativa non debet poni pars justitiae specialis, sed idem ei.

AG3

Praeterea, justum politicum videtur ad justitiam legalem pertinere. Ergo non debet poni pars justitiae specialis.

AG4

Praeterea, paternum et dominativum et uxorium non videntur differre nisi secundum materiam.

Ergo non debet distingui justum per praedicta.

AG5

Praeterea, epieicia, ut ipse dicit, est aliquid melius justitia. Ergo magis debet justitia poni pars ejus quam e converso.

CO

Ad quintam quaestionem de aliis partibus quas Philosophus ponit in 5 ethic. Dicendum, quod divisio Philosophi complectitur omnia ad quae vera justitia habet se extendere; et ideo ponit justitiam metaphoricam, in qua salvatur similitudo tantum justitiae, et legalem, quae ordinat ad alterum etiam circa id quod non principaliter est virtus, si illud sit ordinatum a lege: et in idem reducitur epiceia quae differt a justitia legali in hoc quod servat intentionem legis in his ad quae forma legis se non extendit; et similiter dominativum, et paternum justum, in quibus redditur debitum, sed non tantum; et iterum distributiva, et commutativa, quae sunt partes subjectivae justitiae specialis. Legale autem et principale justum non dividunt justitiam; sed illud ex quo est obligatio debiti et justitiae: quia vel est jus naturale, vel positivum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod species potest dividi contra genus divisione quae est nominis aequivoci in suo significato.

RA2

Ad secundum dicendum, quod commutatio proprie est, quando ex mutuis operibus sit aliquid alicui debitum; sicut ex hoc quod unus laboravit in vinea alterius, alter constituitur sibi debitor in tanto, quantum valet labor ejus; et in his dirigit commutativa justitia. Est enim aequalitas in ea, commutationis: quia quantum unus dedit alteri, debet tantum ab eo recipere: et propter hoc etiam commutativa dicitur. Sed in distributiva non attenditur aequalitas recipientis ad eum qui dat, sed ad alium qui etiam recipit; unde non est ibi aequalitas commutationis, sed distributionis; et propter hoc dicitur distributiva, non commutativa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod politicum tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod respicit civilem vitam; et sic omnes virtutes morales quandoque dicuntur politicae. Alio modo secundum quod in vita civili ex civili ordinatione dirigitur quis; et hoc modo dicitur etiam justitia particularis politica, in quantum dirigit in commutationibus secundum civilia statuta: et tunc dividitur politicum justum contra dominativum et uxorium et hujusmodi: quia lex se extendit ad dirigendum in his, cum servus sit res Domini, et filius patris, et uxor viri. Unde directio in his magis est secundum oeconomicam prudentiam, quam secundum civilia statuta. Tertio modo dicitur politicum a vita civili et civilibus statutis, et ulterius ex intentione communis boni; et sic politicum pertinet ad justitiam legalem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in his tribus est diversa ratio regendi, secundum quod ille ad quem est justitia, minus vel magis est in potestate alterius; et ideo uxorium justum magis convenit cum justo politico quam paternum, et paternum quam dominativum: quia magis appropinquat ad aequalitatem uxor viri quam filius patris, et quam servus Domini. Unde non est differentia tantum secundum materiam, sed etiam aliquo modo formalis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod epieicia adjungitur legali justitiae, et circa eadem est, quamvis non ex eodem dirigit: quia legalis dirigit in scripto legis, sed epieicia ex intentione legislatoris; et quamvis sit excellentior quam justitia legalis, non tamen potest dici cardinalis: tum quia est in supplementum legalis justitiae, et etiam quodammodo praesupponit illam; tum quia est idem omni virtuti aequaliter, sicut et legalis justitia.

Articulus 4F

AG1

Ulterius. Quidam Philosophus Graecus dicit, quod familiares justitiae sunt liberalitas, benignitas, vindicativa, eugnomosine, eusebia, eucharistia, sanctitas, bona commutatio, legis positiva: et videtur quod male. Ipse enim et dicit, quod eugnomosine est voluntaria justificatio. Sed hoc necessarium est in omni justitia, ut volens quis operetur, ut dicitur in 5 ethic..

Ergo non est pars justitiae, sed idem sibi.

AG2

Praeterea, ad eucharistiam, secundum ipsum, pertinet quibus sit facienda gratia, et a quibus accipienda. Sed hoc videtur ad liberalitatem pertinere, cujus est gratis tribuere. Ergo non debet dividi contra liberalitatem.

AG3

Praeterea, secundum ipsum, sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum sunt justa. Sed hoc ad eusebiam pertinet, sive ad religionem. Ergo non debet dividi contra eusebiam.

AG4

Praeterea, Philosophus ponit in 6 ethicor., legis positivam speciem politicae, quam ponit idem prudentiae. Ergo legis positiva magis pertinet ad prudentiam quam ad justitiam.

CO

Ad sextam quaestionem de aliis partibus sciendum est, quod assignatio illius Philosophi non differt a praedictis assignationibus nisi in duobus. Primo, quia dividit religionem in eusebiam, quae ordinat ad Deum in cultu qui exhibetur in protestatione servitutis, sicut sacrificia, et hujusmodi; unde dicit quod est scientia Dei famulatus; et sanctitatem, quae ordinat ad Deum in omnibus aliis operibus vitae; unde dicit, quod sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum justa sunt. Secundo, quia assignat partes subjectivas justitiae alio modo: quia justitia et est in iudice sicut in regulante, et est in aliis sicut in regulatis. Ad iudicem autem duo pertinent: unum est quod aequalitates in aliis faciat, et ad hoc est legis positiva; aliud est ut inaequalitatem facientes puniat, et ad hoc est vindicativa. Ex parte autem aliorum similiter duo requiruntur ad justitiam. Unum est quod aequalitatem in commutando servant, quia aequalitatem justitiae distributivae servare non est subditorum qui recipiunt, sed superioris qui distribuit; et ad hoc est bona commutatio.

Aliud est quod si quando aequalitatem praetereunt, ad eam voluntarie revertantur; et ad hoc est eugnomosyne, id est, voluntaria justificatio. Aliae autem partes supra positae sunt: liberalitas quidem et benignitas etiam per nomina; eucharistia autem idem est quod gratia, quae etiam supra posita est: est enim secundum ipsum eucharistia scientia ejus quod est quibus et quando impendendum gratiam, et qualiter et a quibus sumendum. Ponitur autem in definitione dictarum virtutum scientia, secundum quod omnes virtutes morales participant aliquid rationis et prudentiae; unde socrates omnes virtutes dicebat esse scientias, ut dicitur 6 ethic..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod voluntaria justificatio accipienda est hic non quaelibet, sed in determinato modo, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod impendere gratiam accipitur hic pro rependere ratione beneficii accepti; et sic patet quod non est idem quod liberalitas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jam patet distinctio sanctitatis et eusebiae ex his quae dicta sunt; unde sanctitas eodem modo comparatur ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis: quia sicut justitia legalis operatur actus omnium virtutum propter bonum commune, ita sanctitas propter Deum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod politica aequivocatur et ad cognitionem prudentiae et ad executionem justitiae; et similiter legis positiva quae est pars politicae, ut ipse ibidem dicit.

EX

In quo habuerunt usus eosdem. Virtutes enim quae consistunt circa passiones illatas, habuerunt eundem usum in Christo quem in nobis propter passibilitatem corporis. Habuerunt etiam usum quem habent in patria propter perfectionem animae.

Sed de virtutibus quae sunt circa passiones innatas secus est: quia istae passiones in Christo non fuerunt, ut necessarium esset eas per virtutem cohibere; unde etiam tentari potuit ab hoste; sed non a carne.

Sed alios usus habebunt. Ergo sunt aliae virtutes: quia habitus distinguuntur per actus. Et dicendum, quod sicut motus ad terminum et quies in termino pertinent ad eandem virtutem naturalem, ita quies in fine non requirit alium habitum quam motus tendens in finem ipsum. Et hoc modo diversificantur actus virtutum in via et in patria.

|+d34.q1 Distinctio 34, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de virtutibus, hic incipit determinare de donis. Dividitur autem haec pars in partes tres: in prima determinat de donis in communi; in secunda de quodam donorum, scilicet de timore, quod specialem difficultatem habet propter sui multipliciter, ibi: et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est, quatuor esse timores; in tertia ostendit differentiam aliquorum donorum ad invicem propter maximam eorum convenientiam, 35 distinct., ibi: post praemissa diligenter considerandum est in quo differat sapientia a scientia. Prima dividitur in duas: primo determinat de donis secundum veritatem; in secunda movet quamdam dubitationem contra veritatem praedeterminatam, ibi: his autem videtur obviare quod beda de timore Domini dicit.

Circa primum duo facit: primo ostendit dona virtutes esse, et in patria permanere; secundo ostendit quod in Christo plenissime fuerunt, ibi: in Christo etiam haec eadem fuisse Isaias ostendit.

His autem videtur obviare quod beda de timore Domini dicit. Hic movet dubitationem contra determinata: et primo objicit; secundo solvit, ibi: ad quod dicimus etc..

Hic quaeruntur sex: 1 utrum dona sint virtutes; 2 de numero donorum; 3 utrum maneant in patria; 4 quomodo se habeant ad beatitudinem; 5 quomodo se habeant ad fructus; 6 quomodo se habeant ad petitiones.

|a1 Articulus 1: Utrum dona sint virtutes.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dona sint virtutes. Gregorius enim dicit in moralibus, quod per septem filios job, septem virtutes intelliguntur, scilicet sapientia, intellectus, scientia, consilium etc.. Haec autem dicuntur septem dona spiritus sancti. Ergo dona sunt virtutes.

AG2

Praeterea, Jacob. 1 dicit Glossa, quod per donum perfectum, quod dicitur esse desursum descendens a patre luminum, intelliguntur dona gratuita. Sed virtutes inter bona gratuita continentur, cum Deus sine meritis praecedentibus eas nobis infundat, ut Augustinus dicit. Ergo virtutes sunt dona.

AG3

Praeterea, per nomina in proprietates rerum spiritualium oportet devenire. Sed fere omnia nomina donorum ad aliquas virtutes pertinent: quia pietas ad justitiam pertinet; fortitudo autem una de quatuor cardinalibus est; consilium autem pertinet ad prudentiam, ut dicit Philosophus, in 6 ethic.; scientia autem et intellectus et sapientia ponuntur a Philosopho virtutes intellectuales. Ergo dona a virtutibus non distinguuntur.

AG4

Praeterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitio virtutis, quam ponit Augustinus: virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis operatur sine nobis, convenit donis; et similiter etiam quaecumque aliae definitiones quae de virtutibus communiter assignantur.

Ergo dona sunt virtutes.

AG5

Si dicatur quod dona differunt a virtutibus quia donum est aliquid perfectius virtute; contra.

Secundum apostolum, et Augustinum, inter omnia alia dona Dei excellentius donum est caritas.

Sed caritas ponitur virtus. Ergo donum non est perfectius virtute.

AG6

Praeterea, Macrobius distinguit quatuor gradus virtutum, scilicet politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares, et unus gradus est super alium. In omnibus tamen gradibus nomen virtutis servatur. Ergo dona non possunt differre a virtutibus pro eo quod sunt supra virtutes.

SC1

Sed contra, ea quae ex opposito dividuntur, non sunt idem. Sed Gregorius, in principio Moral., dividit dona contra virtutes, dicens per septem filios job significari septem dona, per tres filias significari virtutes. Ergo dona non sunt virtutes.

SC2

Praeterea, ea quae non sunt unius divisionis, non sunt eadem. Sed virtus alio modo dividitur in suas species quam donum. Ergo virtus non est idem quod donum.

SC3

Praeterea, timor ponitur inter septem dona.

Non tamen potest dici quod sit virtus: quia nec theologica, nec cardinalis. Ergo dona non sunt virtutes.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode determinatum est a diversis.

Quidam enim moti ex diversitate nominum, hanc differentiam assignaverunt inter virtutes et dona, quod dona dicuntur per comparisonem ad Deum dantem, virtutes autem per comparisonem ad opera specialia et speciales materias; et ideo ponunt dona in superiori parte animae, virtutes autem in inferiori. Sed hoc non potest stare: quia comparatio donorum ad Deum dantem non potest esse nisi vel sicut ad efficientem, vel sicut ad objectum, vel finem. Comparatio autem ad Deum sicut ad objectum, non potest diversificare dona a virtutibus: quia non omnia dona habent Deum pro objecto, cum scientia de temporalibus sit, fortitudo etiam circa difficilia; virtutes autem theologicae magis habent Deum pro objecto quam dona. Similiter etiam nec comparatio ad Deum sicut ad causam efficientem vel finem: quia hoc commune est omnibus habitibus infusis; et secundum commune non attenditur differentia. Non enim potest dici quod immediatius a Deo procedant dona quam virtutes: quia caritas, quae est virtus, est donum, in quo omnia dona alia nobis donantur.

Et ideo alii dicunt, quod dona sunt magis in ratione, sed virtutes sunt magis in voluntate: quia de virtutibus tantum duae inveniuntur in ratione sive intellectu, scilicet fides et prudentia; de donis autem quatuor. Sed hoc iterum non potest stare: quia eadem est differentia quae est divisiva generis et constitutiva speciei; unde si habitus infusus dividitur in virtutem et donum per hoc quod est in ratione vel voluntate esse, oportet quod esse in ratione sit differentia constitutiva vel quasi constitutiva doni, et esse in voluntate virtutis; et ita oportet dicere quod salvetur in omnibus quae continentur sub eis, et non in pluribus: quod patet esse falsum.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad bene operandum, sed dona ad resistendum tentationibus.

Sed hoc iterum nihil est: quia sicut eadem qualitas naturalis est qua ignis calefacit et qua resistit omni infrigidanti, ita idem habitus est quo quis bona operatur et contrariis operibus repugnat: quia unicuique, secundum Philosophum, delectabilis est operatio secundum proprium habitum, et contrarium est quod illi operationi repugnat.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad expurgandum animam a peccatis, sed dona ad sanandum animam a sequelis peccati, innitentes verbo Gregorii, qui dicit, quod sapientia datur contra stultitiam, intellectus contra hebetudinem, et sic de ceteris quae non nominant peccata, sed sequelas peccati. Sed hoc iterum, ut videtur, non sufficit: quia ad actum peccati consequitur macula, et reatus, quae per gratiam removentur; et iterum dispositio vel habitus, qui per habitus contrarios tolluntur; et sic videtur quod dona non possunt esse ad hoc specialiter quod sequelas peccati removeant.

Et praeterea omnia illa quae Gregorius dicit, tolluntur per virtutes: quia praecipitationem tollit prudentia vel providentia, superbiam tollit humilitas; et sic non potest secundum hoc esse differentia propria inter virtutes et dona.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad conformandum nos Christo in his quae bene operatus est, sed dona sunt ad conformandum ipsi in his quae fortiter passus est. Sed hoc iterum nihil videtur esse dictu: quia in passione Christi praecipue a sanctis proponuntur nobis imitanda caritas, humilitas, patientia, quae sunt virtutes, et magis quam sapientia et scientia, quae sunt dona. Unde videtur adinventio quaedam esse, et rationi non concordat.

Et ideo alii dicunt, quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum; et haec opinio inter omnes vera videtur. Unde ad hujus intellectum sciendum, quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit, secundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur; loquentes tamen in morali materia de virtute, intelligimus de virtute humana, quae quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter. Primo ex potentia eliciente vel imperante operationem; sicut operatio rationis vel alicujus potentiae quae obedit rationi, quia a ratione habet homo quod sit homo; nutriri autem et videre non sunt operationes hominis in quantum est homo, sed in quantum est vivum vel animal; et secundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas in quibus non communicat homo cum brutis, possunt dici virtutes humanae. Secundo dicitur operatio humana ex materia, sive objecto, sicut illae quae habent pro materia passiones, sive operationes humanas: sic enim virtutes morales proprie virtutes humanae

dicuntur. Unde dicit Philosophus 10 ethicor., quod opus speculativae virtutis est magis divinum quam humanum: quia habet necessaria et aeterna pro materia, non autem humana. Tertio dicitur humana ex modo, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel secundo modo, etiam modus humanus servatur. Si autem ea quae hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Unde Philosophus, in 7 ethic., contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum: quod patet in fide et intellectu.

Connaturalis enim modus humanae naturae est ut divina non nisi per speculum creaturarum et aenigmata similitudinum percipiat; et ad sic percipienda divina perficit fides, quae virtus dicitur.

Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita praelibationem futurae manifestationis accipiat; et ad hoc etiam consonat nomen doni. Illud enim proprie donum dici debet quod ex sola liberalitate donantis competit ei in quo est, et non ex debito suae conditionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dona possunt dici virtutes, inquantum perficiunt ad bene operandum, et humanae, secundum quod operationes quae ex donis eliciuntur, non sunt communes hominibus et brutis; sed sunt supra virtutes, inquantum ultra humanum modum perficiunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio doni non salvatur in virtutibus etiam infusis, quantum ad omnia, secundum quod salvatur in donis praedictis: quia modus operandi qui est in virtutibus, est secundum conditionem humanam, quamvis substantia habitus sit ex divino munere; et ita aliquo modo potest dici virtus donum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia ea quae sunt supra nos, non possumus cognoscere nisi ex his quae secundum nos sunt; ideo nomina donorum sumuntur ex his quae virtutibus conveniunt, quamvis in donis illa quae sunt virtutum, sint modo eminentiori quam in virtutibus: unde aequivoce praedicta nomina de virtutibus et donis dicuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in omnibus definitionibus datis de virtutibus humanis vel exprimitur aliquid quod ad modum humanum pertinet, vel in ipso actu, ex quo sumitur definitio virtutis, intelligitur modus agendi homini proportionatus: unde definitiones illae non conveniunt donis secundum quod de virtutibus dantur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sua in nobis quantum ad modum suae operationis, sicut intellectus, qui cognoscit accipiendo a phantasmatis; unde in statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus. Et ideo non potest accipi supra illam virtutem quae est in voluntate, aliquod donum perficiens ad agendum nobiliori modo quam sit modus virtutis; et ideo cum donum non sit supra virtutem nisi ratione modi, non erit inconveniens quod virtus perficiens voluntatem quantum ad sui supremum, dignior sit quolibet dono.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dona de quibus nunc loquimur, sunt virtutes divinae; unde reducuntur ad virtutes exemplares quas ponit in Deo, quae non sunt idem specie cum virtutibus politicis, sed sunt supra eas, ut dicit Philosophus in 7 ethic..

¶a2 Articulus 2: Utrum dona debeant esse plura quam septem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod plura debeant esse dona quam septem assignata.

Dona enim perficiunt ad modum altiore quam virtus. Ergo singulis virtutibus debent respondere singula dona. Sed inter theologicas virtutes soli fidei videntur dona aliqua respondere, sicut intellectus, et sapientia. Ergo videtur quod debeant esse alia dona quae respondeant spei et caritati.

AG2

Praeterea, circa ea quae sunt temperantiae magis homo infirmatur quam circa materiam alicujus alterius. Sed dona dantur ad tollendam imperfectionem quae est in virtutum actibus ex conditione humanae naturae. Ergo temperantiae debet respondere aliquod donum.

AG3

Praeterea, inter ista dona ponuntur tria quae pertinent ad executionem, ut pietas, fortitudo et timor. Sed fortitudini adjungitur suum motivum, scilicet consilium; pietati vero scientia. Ergo timori debet aliquod directivum alterum assignari.

AG4

Praeterea, ad justitiam reducuntur, sicut partes, pietas, latria, amicitia, et multa alia, ut supra dictum est. Ergo qua ratione pietas ponitur donum, eadem ratione omnes aliae partes justitiae.

AG5

Praeterea, ad prudentiam pertinet non solum consilium, sed etiam iudicium, sicut supra dictum est. Ergo sicut consilium ponitur donum, ita et iudicium.

AG6

Sed contra, videtur quod debeant esse pauciora.

Quia quanto aliqua cognitio est altior, tanto magis universalis, et minus multiplex. Sed dona sunt supra virtutes. Cum igitur virtutes ad cognitionem pertinentes sint fides et prudentia, non debent eis quatuor dona ad cognitionem pertinentia respondere.

AG7

Praeterea, donum, ut dictum est, videtur aliquid altius quam bonum virtutis esse. Sed timor non videtur sonare in aliquam eminentiam. Ergo non videtur quod debeat inter dona computari.

AG8

Praeterea, non potest esse species altior suo genere, neque aliquid altius seipso. Sed donum est aliquid altius virtute. Cum ergo pietas sit pars iustitiae, et fortitudo sit quaedam virtus cardinalis, videtur quod neutra debeat dici donum.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, tria sunt genera virtutum. Sunt enim virtutes intellectuales, theologicae et morales, in quibus omnibus hoc commune invenitur quod perficiunt ad actus suos secundum humanum modum.

Unde cum donum elevet ad operationem quae est supra humanum modum, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum quod habeat aliquem modum excellentem in materia illa; nec tamen oportet quod tot sint dona quot sunt virtutes: quia in unoquoque genere in quo multa continentur, convenit esse unum summum; et ita respectu multarum virtutum quae sunt unius coordinationis, potest unum donum excellentiam importare. Sicut etiam supra dictum est, multae virtutes, etiam quae sunt circa diversas materias, assignantur partes unius virtutis, secundum quod in materia ejus communicant. Operatio autem humana, ad quam humano modo virtus perficit, vel pertinet ad contemplationem, secundum quam conspiciuntur necessaria et aeterna; vel pertinet ad actionem, secundum quam disponuntur contingentia, quae libero arbitrio sunt subjecta. In contemplatione autem humana duplex est via. Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad inventionem. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quae pertinet ad iudicium. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum, et ex experimento in prima principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones; et ad hoc perficit alia virtus intellectualis, quae dicitur scientia quantum ad ea quae rationi subjacent; in his autem quae super rationem sunt, perficit fides, quae est inspectio divinatorum in speculo et in aenigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est; et hoc facit donum intellectus, qui de auditis per fidem mentem illustrat, ut dicit Gregorius. In alia autem via contemplationis modus humanus est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus iudicet et ordinet; et hoc fit per sapientiam, quam ponit Philosophus intellectualem virtutem in 6 ethic., quia sapientis est ordinare, ut in principio metaphysic. Dicitur. Sed quod homo illis causis altissimis uniatu transformatus in earum similitudinem, per modum quo qui adhaeret Deo, unus spiritus est, 1 corinth. 6, ut sic quasi ex intimo sui de aliis iudicet et ordinet non solum cognoscibilia, sed etiam actiones humanas et passiones; hoc supra humanum modum est, et hoc per sapientiae donum efficitur. Ex parte autem actionis duo inveniuntur; scilicet dirigere, quod pertinet ad cognitionem; et exequi, quod est affectionis.

In cognitione autem practica, quae dirigit in operibus moralibus, invenitur duplex via, sicut et in contemplationis cognitione, scilicet inventio, et iudicium. In inventione autem modus humanus est quod procedatur inquirendo et conjecturando ex his quae solent accidere: quia ex talibus et circa talia est moralis consideratio, ut Philosophus dicit: et haec inventio secundum hunc modum perficitur per eubuliam, quae est bona consiliatio.

Sed quod homo accipiat hoc quod agendum est, quasi per certitudinem a spiritu sancto edoctus, supra humanum modum est; et ad hoc perficit donum consilii. In via autem altera modus humanus est quod ex his quae frequenter solent accidere, homo de inventis per consilium iudicet probabiliter, quod fit per gnomen, et synesim; et ulterius ordinem hujus iudicii imponat inferioribus, quod fit per prudentiam, quae praeceptiva est.

Sed quod homo certitudinaliter sentiat de his quae agenda occurrunt, supra hominem est, et hoc fit per donum scientiae, quae docet conversari in medio pravae et perversae nationis; unde et ipsum nomen certitudinem importat. Executio autem activae vitae in duobus consistit: scilicet in operationibus, quibus fit communicatio ad alterum, et in passionibus, quibus homo ad seipsum disponitur. Operationes autem quibus fit communicatio ad alterum, secundum humanum modum regulantur, vel ex eo ad quem est communicatio, sicut cum ei aliquid exhibetur, quod facit iustitia; vel ex ipso qui ad alterum sua communicat, inquantum bonum ejus relucet in tali communicatione, ut mensura harum communicationum: quae quidem communicatio vel est in hoc quod homo sua tribuit, quod facit liberalitas in mediocribus, et magnificentia in maximis donis vel sumptibus: vel in eo quod seipsum alteri exhibet sive per cognitionem, ut scilicet cognoscatur talis qualis est per dicta et facta, quod facit virtus quaedam quae a Philosopho dicitur veritas; sive per affectionem, inquantum se delectabilem exhibet

sociis, ut in ludis, quod facit eutrapelia; vel in communi vita, quod facit amicitia, quae a Philosopho virtus ponitur per quam homo ad unumquemque decenter se habet in dictis et factis. Sed quod ratio communicationis quantum ad omnia praedicta non attendatur ex bono communicantis, vel ejus ad quem est communicatio, ut in his terminis includatur, ut homo alteri tantum tribuat quantum debet, vel quantum ei expedit qui tribuit, sed quantum est Deo acceptum divinum bonum quod in se vel in proximo relucet, hoc supra humanum modum est; et hoc fit per donum pietatis. Passiones autem vel pertinent ad concupiscibilem vel ad irascibilem. In passionibus ergo irascibilis dirigendis secundum humanum modum accipitur pro mensura vel regula, rationis bonum. Passiones enim irascibilis ad tria reducuntur. Primum est spes, quae est respectu ardui boni consequendi: quae quidem dirigitur per hoc quod homo pensatis viribus propriis secundum eorum mensuram ad ardua virtutis opera se extendat; et hoc facit magnanimitas quae est circa magnos honores, et quaedam virtus innominata, quae est circa mediocres.

Honor enim virtuti debetur. Secundum autem est timor et audacia, quae sunt respectu mali difficilis imminensis; et in his passionibus dirigimur, ut secundum quantitatem suarum virium quis hujusmodi aggrediatur vel fugiat, quod ad fortitudinis virtutem pertinet. Tertium ira, quae consurgit ex laesione praecedente, in qua dirigimur ut homo non insurgat in vindictam ultra quantitatem offensae; et ordinem juris, quod facit mansuetudo.

Sed quod homo in omnibus his pro mensura accipiat divinam virtutem, ut scilicet ad ardua virtutis opera se extendat, ad quae scit se suis viribus non sufficere, et pericula quae vires suas excedant, non formidet divino auxilio innixus, et de illatis injuriis non solum vindictam non requirat, sed etiam gloriam habeat in remuneratione intendens, supra humanum modum est: et hoc totum efficitur per donum fortitudinis. In passionibus autem concupiscibilis, quae sunt amor, concupiscentia et delectatio, secundum humanum modum dirigimur ad bonum rationis, ut scilicet tantum homo ad temporalia bona afficiatur quantum indiget; quod fit per temperantiam, quae est circa maximas delectationes et concupiscentias, et secundum alias ei annexas. Sed quod homo ex reverentia divinae majestatis omnia haec ut stercora arbitretur, supra humanum modum est; et hoc per donum timoris perficitur; unde in psalm. 118, 120, dicitur: *confige timore tuo carnes meas.*

Quidam vero accipiunt numerum donorum secundum pronitates ad peccatum, eo quod donum est ad auferendum defectum potentiae in qua est virtus; unde dicunt quod contra pronitatem ad superbiam est timor ad humilitatem inclinans; contra pronitatem ad invidiam, quae proximo compati nescit, est pietas; contra avaritiam scientia, cujus est bene conversari cum hominibus, unicuique reddendo quod suum est, quod avaritiae opponitur; contra accidiam, fortitudo; contra iram, quae agit omnia in praecipiti, consilium; contra gulam quae sensus hebetat, intellectus; contra luxuriam sapientia, quia gustato spiritu desipit omnis caro.

Alii vero accipiunt numerum donorum secundum ea quae in Christo exigebantur ad patiendum: quae quidem fuerunt quatuor: scilicet reverentia ad patrem mittentem, et sic est timor; compassio vel misericordia ad eos pro quibus patiebatur, et sic est pietas; virilitas ad passiones sustinendas, et sic est fortitudo; et fructus passionis consideratio, et sic est intellectus. Consilium autem fortitudinem dirigit, scientia pietatem, sapientia intellectum.

Alii vero accipiunt secundum ea quae ex peccato consequuntur. Consequuntur enim in concupiscibili durtia, ut non subveniatur proximo, et contra hanc est pietas; in irascibili timiditas, contra quam est fortitudo; et praesumptio, sive audacia, contra quam est timor. In rationali vero respectu finis, hebetudo ut non cognoscatur, contra quam est intellectus; et stultitia, ut non afficiatur aliquis debite ad finem, et contra hanc est sapientia. Sed respectu eorum quae sunt ad finem, ignorantia, qua scilicet homo nescit quid expediat ad prosecutionem finis, et contra hanc est scientia; et praecipitatio, per quam homo ex impetu passionis magis ducitur in his quae sunt agenda, quam ex electione, et contra hanc est consilium.

Alii vero aliter accipiunt, dicentes, quod dona perficiunt in duplici vita. In contemplativa quidem sapientia per modum gustus experientis; intellectus per modum visus inspicientis. In activa autem quantum ad recessum a malo, timor; quantum ad operationem boni, ad quod omnes tenentur, pietas ut exequens, et scientia ut dirigens; quantum vero ad operationem boni, ad quod non omnes tenentur, fortitudo ut exequens, et consilium ut dirigens. Sed prima assignatio magis videtur accepta secundum proprias rationes donorum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod fides est in intellectu, spes autem et caritas in voluntate, ut prius dictum est. Intellectus autem humanus ex sua natura habet imperfectionem in modo intelligendi, quia spiritualia non potest percipere nisi deveniens in ea ex sensibilibus; sed voluntas non habet ex sui natura aliquem modum imperfectionis, ut dictum est; et ideo caritati et spei non respondet aliquod donum quod perfectiori modo operetur: imperfectio enim quae est in actu spei, non est ex modo operandi, sed magis ex distantia objecti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectio temperantiae consistit in retrahendo a delectationibus circa quae est, unde et nomen accipit; perfectio autem fortitudinis in sustinendo, vel aggrediendo; justitiae autem in operando quae ad alterum sunt.

Et ideo justitiae respondet donum quod est ad operandum, scilicet pietas; et fortitudini donum quod est ad sustinendum et aggrediendum, quod eodem nomine nominatur: temperantiae autem donum quod sonat in recessum ab aliquo, scilicet timor, ut prius dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod idem est directivum in recessu a termino et in accessu ad alium terminum; et ideo timor, qui sonat in recessum, non habet aliquod speciale directivum praeter ea quae dirigunt in aliis exequentibus, quae pertinent ad accessum ad terminum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia donum elevat hominem ad id quod est supra se, ideo convenienter donum respondens justitiae ex illa parte justitiae sumitur quae ei quod maxime supremum est, debetur. Hujusmodi autem est pietas, quae debetur Deo, et patri carnali, vel etiam patriae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod iudicium prudentiae per donum scientiae perficitur, sicut et consilium per donum consilii.

RA6

Ad sextum dicendum, quod multae aliae virtutes pertinent ad cognitionem quam fides et prudentia, sicut patet de omnibus intellectualibus; et ideo ratio procedit ex falsis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod timor sonat in quamdam subjectionem hominis per quamdam reverentiam. Quanto autem creatura magis creatori subjicitur, tanto altior est; sicut materia quanto magis subjicitur formae, tanto perfectior est; et ideo timor in excellentiam sonat, secundum quod importat reverentiam ad Deum: sic enim maxime donum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod pietas quae est donum, est supra justitiam, et supra omnes partes ejus, ut ex praedictis patet, et ideo non est idem cum pietate, quae est pars justitiae.

¶3 Articulus 3: Utrum dona maneat in patria.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona non remaneant in patria. Donum enim fortitudinis videtur esse contra difficultates ordinatum. Sed in patria non erit aliqua difficultas. Ergo ibi non erit fortitudinis donum.

AG2

Praeterea, pietas est ad compatiendum proximo.

Sed in patria non erit compassio. Ergo nec pietas donum.

AG3

Praeterea, timor est ad retrahendum a malo, et ex fide consequitur. Sed in patria evacuabitur fides, et omne malum cessabit. Ergo non erit ibi timor.

AG4

Praeterea, secundum Damascenum, consilium est de dubiis. Sed in patria non erit dubitatio. Ergo nec consilium.

AG5

Praeterea, 1 corinth. 13, 8: scientia destruetur; ipsa enim docet conversari in medio pravae et perversae nationis; quod in patria penitus non erit.

Ergo neque donum scientiae erit in patria.

AG6

Praeterea, dona omnia, ut dictum est, tollunt imperfectionem quae est in virtutibus quantum ad modum operandi. Sed in patria non erit imperfectio.

Ergo donis non indigebimus; sed ipsae virtutes perfectae sufficient.

SC1

Sed contra, Christus fuit simul verus viator et comprehensor. Sed in Christo fuerunt dona excellentissima, ut patet per id quod dicitur Isai. 2.

Ergo per comprehensionem gloriae non excluduntur, et ita remanebunt in patria.

SC2

Praeterea, dona sunt perfectiora virtutibus cardinalibus.

Sed illae manent in patria. Ergo multo fortius dona.

SC3

Praeterea, per donum elevatur homo supra humanum modum, sicut patet ex dictis. Sed hoc praecipue erit in patria, quando erimus aequales Angelis Dei, ut dicitur Matth. 22. Ergo dona permanebunt in patria.

CO

Respondeo dicendum, quod modus unicuique rei ex propria mensura praefigitur; unde modus actionis sumitur ex eo quod est mensura et regula actionis; et ideo cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanae virtutis, quae est ipsa divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitas, sed quasi Deus factus participatione, operetur, ut ex praedictis patet; et ita omnia dona communicant in mensura operationis; differunt autem in materia circa quam operantur. Illa enim quae in vita activa perficiunt, habent materiam communem cum moralibus virtutibus; illa vero quae perficiunt in vita contemplativa, habent materiam communem cum theologis et intellectualibus

virtutibus, eo quod praecipuum objectum contemplationis Deus est, qui est objectum theologiarum virtutum. Dona igitur illa quae perficiunt in vita activa, non manent quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, sicut nec virtutes cardinales: quia nec timor a noxiis retrahit, nec fortitudo difficilia sustinere facit: sed remanebunt quantum ad actus quos habent circa Deum, qui est mensura operationis in illis, sicut timor hominem per reverentiam Deo subjiciet.

Dona autem illa quae perficiunt in vita contemplativa, remanebunt quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, et quantum ad actus quos habent circa propriam mensuram; sed perficientur quantum ad modum: quia quantumcumque dona ad altiorem modum elevent quam sit communis homini modus, nunquam tamen in via ad modum patriae pertingere possunt.

RA1

Et per hoc patet responsio ad prima quinque, quae procedunt de donis perficientibus in vita activa secundum actus quos habent circa propriam materiam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dona illa quae communicant cum virtutibus in objecto quod in patria remanebit, non remanebunt in patria a virtutibus illis distincta, a quibus non distinguuntur nisi ex imperfectione et perfectione in modo operationis; quod patet de intellectu et fide: quia visio, quae fidei succedit, ad intellectus donum perfectum pertinet, ut patet in Glossa, Matth. 5. Et similiter est de sapientia, per quam filii Dei vocabimur in comparatione ad spem, quae ad hanc celsitudinem aspirat. Sed dona illa quae communicant cum virtutibus moralibus in materia quae in patria non remanebit, non remanebunt quo ad actus quos habent circa materiam illam in qua cum virtutibus communicabant, sed quantum ad actus quos habent circa mensuram, in qua non communicant cum virtutibus. Et ideo actus illorum donorum remanebunt distincti ab actibus virtutum qui erunt in patria; et erunt actus horum donorum medii inter actus virtutum theologiarum et actus Moralium virtutum, sicut qui in patria remanebunt: quia actus virtutum theologiarum erunt circa Deum secundum se, sicut caritatis in diligendo ipsum; actus vero doni erunt circa Deum, in quantum est regula dirigens ad operandum in omnibus aliis; sicut timor reverentiam ad Deum habebit, ex qua in hac vita omnia mundi prospera contempsit.

Actus vero virtutis cardinalis erit circa finem proprium, quem quis consecutus est ex meritoriis actibus virtutum; sicut actus temperantiae nullo defectu noxio delectari, ut in praecedenti distinctione dictum est.

|a4 Articulus 4: Utrum beatitudines respondeant singulis donis.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudines non respondeant singulis donis. Sicut enim supra dictum est, singulis virtutibus non respondent singula dona. Sed beatitudines sunt virtutes, ut dicit Glossa: in sermone, inquit, Domini septem praemittuntur virtutes, quae et beatitudines dicuntur, quia perfectos et bonos faciunt. Ergo beatitudines et dona non respondent sibi invicem.

AG2

Praeterea, in via non potest esse beatitudo rei, sed spei tantum. Sed quilibet actus meritorius facit sperare beatitudinem, quia spes est ex meritis proveniens, ut supra, dist. 26, dictum est. Ergo non oportet quod beatitudines respondeant donis, quae sunt supra modum humanum perficientia, sed virtutibus, quantumcumque imperfectis.

AG3

Praeterea, beatitudines ponuntur geminatae, sicut patet Matth. 5, 3: beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum; hoc totum ad unam beatitudinem pertinet. Dona autem ponuntur singillatim. Ergo dona et beatitudines non correspondent sibi invicem.

AG4

Praeterea, inter dona primo computatur sapientia. Sed sapientiae non correspondet paupertas spiritus quae prima inter beatitudines ponitur.

Ergo beatitudines non recte respondent donis.

AG5

Praeterea, dona sunt tantum septem; beatitudines autem octo. Ergo non respondent sibi invicem.

AG6

Praeterea, inter dona ponuntur quatuor ad cognitionem pertinentia. Sed inter beatitudines una tantum pertinet ad cognitionem, illa scilicet qua dicitur: beati mundo corde, quoniam Deum videbunt. Ergo non respondent beatitudines donis.

AG7

Praeterea, scientia in omnibus actibus qui ad vitam activam pertinent, videtur dirigere. Ergo scientiae non magis correspondet illa beatitudo: beati qui lugent, ut Glossa dicit, quam aliqua aliarum.

SC1

Sed contra est quod dicitur in Glossa Matth. 5: ibi enim singulae beatitudines singulis donis adaptantur.

SC2

Praeterea, beatitudo, sive felicitas, secundum Philosophum, est operatio secundum perfectam virtutem. Sed dona sunt perfectissimae virtutes, ut ex dictis patet. Ergo et beatitudines correspondent donis.

SC3

Praeterea, dona a Magistris ponuntur media inter virtutes et beatitudines. Sed dona respondent virtutibus, ut ex dictis patet. Ergo et beatitudines respondent donis.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod beatitudines sunt quidam habitus perfectiores donis, sicut dona sunt perfectiora virtutibus.

Unde dicunt, quod virtutes perficiunt ad actus primos, dona autem ad actus secundos, sed beatitudines ad actus tertios. Sed non de facili potest assignari differentia inter actus beatitudinum et donorum, quae sufficiat ad differentiam habituum: quod patet ex differentia quam assignant, quae non est nisi secundum intensionem et remissionem, quod non sufficit ad diversificandum habitum. Et ideo aliter dicendum, quod beatitudines non sunt habitus distincti a virtutibus et donis; sed sunt operationes virtutum perfectarum ex adjunctione donorum, sive potius operationes ipsorum donorum.

Et hoc consonat dictis sanctorum, qui beatitudines virtutes nominant eo modo loquendi quo virtus dicitur actus virtutis. Consonat etiam ipsi evangelio, quod inter beatitudines multa enumerat quae manifeste ad dona vel virtutes pertinent.

Consonare etiam videtur ad hoc Magister, qui de beatitudinibus specialem tractatum non facit sicut de virtutibus et donis. Consonat etiam Philosophorum dictis, qui felicitatem dicunt etiam esse operationem secundum perfectam virtutem. Perfectio autem virtutis potest tripliciter accipi. Primo quantum ad speciem virtutis, sicut prudentia quae dirigit alias virtutes morales, et sapientia quae dirigit alias intellectuales. Unde a Philosopho felicitas civilis ponitur operatio prudentiae; felicitas autem contemplativa, sapientiae. Secundo quantum ad statum perfectionis, ad quam perfectionem virtus pervenit per augmentum: et haec etiam perfectio requiritur ad felicitatem secundum Philosophum: quia sicut una dies non facit ver, ita nec beatum. Tertio quantum ad modum; et sic dona possunt dici perfectae virtutes, ut ex dictis patet: vel etiam virtutes quibus dona adjunguntur, secundum quod unus habitus ex additione alterius adjuvatur; et sic beatitudines, de quibus loquitur Dominus, Matth. 5, dicuntur operationes perfectae virtutis. Et quia dona, ut dictum est, habent duplices actus, quosdam qui pertinent ad viam, et quosdam qui pertinent ad patriam; ideo in singulis beatitudinibus duo ponuntur: unum pertinens ad statum viae, aliud autem ad statum patriae.

Differt tamen in his quae pertinent ad vitam contemplativam et activam. Vita enim contemplativa et hic incipit, et in futuro consummatur; unde actus qui erunt perfecti in patria, quodammodo in hac vita inchoantur, sed imperfecti sunt. Donum autem intellectus cujus est spiritualia apprehendere, in patria ad ipsam divinam essentiam pertinet, eam intuendo; unde in sexta beatitudine quae ad donum intellectus pertinet, ponitur quantum ad statum patriae: quoniam ipsi Deum videbunt. Sed in statu viae spiritualia, et praecipue Deum, magis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est; et ideo quantum ad statum viae ponitur cordis munditia non solum a passionum illecebris (quam munditiam donum intellectus non facit, sed praesupponitur per vitam activam perfectam), sed etiam ab erroribus, et phantasmatibus, et spiritualibus formis a quibus omnibus docet abscedere dionysius in Lib. De mystica theologia tendentes in divinam contemplationem. Similiter etiam donum sapientiae, cujus est spiritualia quae intellectus apprehendit, judicare sive ordinare sive approbare, infallibiliter et recte judicabit et ordinabit de omnibus quae ei subduntur, sive sint apprehensiones sive operationes; et in hoc quaedam similitudo deitatis in homine apparebit, cum Deus a providendo et iudicando nomen acceperit, secundum quam homo filius Dei manifeste ostendetur.

Unde in septima beatitudine, quae ad sapientiam, reducitur dicitur: quoniam filii Dei vocabuntur.

In statu autem viae magis operatur in removendo impedimenta, quae praedictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur; et ideo pacificatio ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viae, per quam perturbantia pacem, quae est ordinationis praedictae terminus, quietare conatur et in seipso et etiam quantum ad alios qui quocumque modo ei obediunt. Activae autem vitae finis est non cognitio, sed operatio; et ideo actus consilii et scientiae, quae in vita activa dirigunt, non computantur inter beatitudines; sed tamen beatitudines, quae sunt actus donorum exequentium, in Glossa, Matth. 5, ei attribuuntur in quantum actus habitus exequentis est etiam quodammodo habitus dirigentis. Ad donum autem timoris, ut dictum est, pertinet omnia temporalia bona ex reverentia divinae majestatis despiciere: quorum quaedam sunt extrinseca, sicut divitiae et honores, et horum contemptus ad primam beatitudinem pertinet, qua dicitur: beati pauperes spiritu.

Paupertas enim spiritus, ut dicit Glossa, duas habet partes: scilicet rerum abdicationem, et spiritus, idest superbiae, contritionem. In patria enim non erit actus timoris circa temporalia bona, sed circa id quod erat ratio contemnendi ista temporalia.

Et ideo in hac beatitudine ponitur quantum ad statum patriae, dominium regni caelorum, in quo divitiae et honores caelestes comprehenduntur, ex quorum consideratione temporalia contemnebantur.

Alia vero temporalium bonorum intrinseca sunt homini, scilicet deliciae; et horum contemptus pertinet ad tertiam beatitudinem, qua dicitur: beati qui lugent; et ponitur quantum ad statum patriae consolatio futura, ex cujus respectu consolatio temporalis despiciebatur. Et quia circa difficiliora magis rationis directione indigemus; ideo

tertia beatitudo attribuitur dono dirigenti, scilicet scientiae; prima autem dono exequenti, scilicet timori: difficilius enim abnegantur intrinseca quam extrinseca bona. Ad donum autem fortitudinis pertinet omnia difficilia sustinere cum gaudio.

Est autem duplex difficultas. Una in labore operationum, et talis sustentia ad quartam beatitudinem pertinet, qua dicitur: beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam; idest, qui quaelibet laboriosa et difficilia in prosecutione operationum iustitiae sustinent.

Sed quantum ad statum patriae ponitur saturitas, in qua comprehenditur omne illud quod laborantes recreare solet. Alia difficultas est in passionibus illatis tolerandis, cujus sustentia ad octavam beatitudinem pertinet, qua dicitur: beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam. Sed quia ista iustitia est manifestativa omnium praecedentium, ideo nec speciale sibi praemium redditur, sed redditur ad caput, idest ad praemium positum in prima beatitudine, ut per hoc ostendatur quod omnium beatitudinum praemia ei debentur; et propter hoc etiam non attribuitur alicui speciali dono. Sed quarta attribuitur dono fortitudinis. Ad donum autem pietatis pertinet perficere in his quae ad alterum sunt. Ad alterum autem aliquis bene se habet dupliciter. Uno modo, ut molestiae ei non inferantur, etiam si ipse prius intulerit; et hoc pertinet ad secundam beatitudinem, qua dicitur: beati mites; Glossa: qui cedunt improbis, et vincunt in bono malum. Et quia impugnatio proximi plerumque contingit propter pacificam possessionem temporalium bonorum, ideo in hac beatitudine ponitur, quantum ad statum patriae, possessio terrae, scilicet viventium. Alio modo aliquis se habet bene ad alterum, ut beneficia ei exhibeat: et hoc pertinet ad quintam beatitudinem, qua dicitur: beati misericordes, et ponitur pro praemio liberatio ab omni miseria, cujus intuitu aliquis miseria aliorum relevat. Sed quia difficilius est benefacere quam non nocere; ideo secunda beatitudo attribuitur dono exequenti, scilicet pietati; quinta autem dono dirigenti, scilicet consilio, quod ad alterum est, sicut et pietas. Scientia enim non dicit ordinem ad alterum, sicut nec timor.

Ordo autem harum beatitudinum accipitur secundum quod ab exterioribus homo magis ad interiora progreditur: quia maxime extrinseca sunt bona temporalia exteriora; post hoc autem passiones innatae; post hoc operationes propriae exteriores: tum quia in his est labor: post hoc compassio interior; post hoc apprehensio; post hoc ordinatio. Passio vero illata ponitur ultima, quasi aliorum manifestativa.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod beatitudines dicuntur virtutes, in quantum sunt actus perfectarum virtutum, scilicet donorum; et ideo beatitudines respondent donis sicut operationes habitibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus imperfecta facit sperare beatitudinem futuram solum merendo ipsam; sed virtus perfecta per meritum et assimilationem ad ipsam; sicut etiam pueros bonae indolis dicimus felices, secundum Philosophum in 1 ethic., in quantum in eis quoddam indicium futurae felicitatis apparet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habitus donorum sunt idem in via et in patria; actus autem non; et ideo beatitudines geminantur, non autem dona.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dona sunt tantum a Deo, et ideo praeordinantur secundum quod sunt perfectiora: sic enim sunt Deo propinquiora. Sed operationes donorum, quae sunt etiam beatitudines, sunt etiam a nobis; et ideo ordinantur secundum quod sunt priora quo ad nos, quibus est ascensus ab inferioribus ad superiora, et de imperfectis ad perfecta.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod singulis donis singulae beatitudines respondeant; quia alicui dono respondent duae beatitudines, et alicui beatitudini duo dona, unum sicut dirigens, alterum sicut exequens, ut ex dictis patet. Sed secundum hoc dicuntur beatitudines donis respondere, quia non est aliqua beatitudo quae directe non respondeat alicui dono, neque aliquod donum cui non respondeat aliqua beatitudo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod vitae activae finis non est cognitio; et ideo cum beatitudo finem quemdam nominet, non potest poni in vita activa aliqua beatitudo pertinens ad cognitionem, sed solum in vita contemplativa, cujus perfectio in cognitione consistit. Sed dona nominant habitus, qui non sunt fines; et ideo non est similis ratio de donis et beatitudinibus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia et consilium dirigant in omnibus actibus activae, tamen quidam eorum magis per quamdam appropriationem reducuntur ad scientiam vel consilium quam alii, ut ex dictis patet.

¶a5 Articulus 5: Utrum fructus correspondeant donis.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fructus non correspondeant donis. Quia, ut dicit Ambrosius, virtutes fructus dicuntur, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.

Sed virtutes non respondent donis, sed praecedunt ea. Ergo nec fructus.

AG2

Praeterea, fructus videtur in praemium sonare.

Sed dona non tantum ad praemium, sed ad statum meriti pertinent. Ergo donis fructus non respondent.

AG3

Praeterea, fructus a fruendo dicitur. Sed Deo solum fruendum est, ut Augustinus dicit.

Ergo videtur esse tantum unus fructus, sicut una fruitio; et ita non possunt fructus correspondere donis, quae sunt septem.

AG4

Praeterea, fructus distinguuntur secundum diversos status virtutum, ut patet Matth. 13, in Glossa: quia fructus tricesimus debetur conjugatis, sexagesimus autem viduis, sed centesimus virginibus.

Dona autem non distinguuntur secundum diversos status, quia in omnibus statibus possunt aliquo modo dona haberi. Ergo fructus non respondent donis.

AG5

Praeterea, Gal. 5, ponuntur multo plures fructus quam septem. Cum ergo dona sint tantum septem, fructus autem duodecim; videtur quod fructus non respondeant donis.

SC1

Sed contra, beatitudines respondent donis. Sed beatitudo continet fructum, cum non sit sine delectatione, ut dicitur 1 ethic..

Ergo fructus donis respondent.

SC2

Praeterea, Sap. 4, 15, dicitur: bonorum laborum gloriosus est fructus. Sed non sunt aliqui labores digniores quam in operibus donorum. Ergo fructus donis respondent.

SC3

Praeterea, delectationes virtutum dicuntur fructus, ut patet ex auctoritate Ambrosii inducta. Sed non minor est delectatio in donorum actibus quam in actibus virtutum. Ergo fructus respondent donis.

CO

Respondeo dicendum, quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia transfertur. Dicitur enim in corporalibus fructus quod de terrae nascentibus expectatur; et ideo omne illud quod de re aliqua quis consequitur, quasi mercedem laboris circa illam impensi, dicitur fructus. Hoc autem est et illud quod de re aliqua principaliter expectatur; et sic fructus omnis nostri operis Deus est; et iterum illud quod quis consequitur ex operatione, non principaliter propter hoc operans, dicitur fructus; et sic delectationes quae in bonis operibus sunt, sunt quidam fructus bonorum operum; et hoc modo in auctoritate praedicta accipit Ambrosius fructum, dicens ipsas virtutes fructus esse, in quantum delectant. Secundum Philosophum autem, omnis operatio procedens ex habitu perficiente naturam, habet delectationem annexam; unde cum felicitas vel beatitudo sit operatio secundum virtutem perfectam, quoddam formale completivum beatitudinis est ipsa delectatio; et ideo fructus qui delectationem nominant, beatitudinibus respondent, sicut beatitudines donis. Inter fructus autem computantur quidam qui sunt essentialiter delectatio, ut gaudium quantum ad unionem et praesentiam bonorum; et pax quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem; et ideo hi duo fructus respondent omnibus donis et beatitudinibus. Quidam vero ponuntur quasi ratio delectationis et causa.

Est autem delectatio in operibus activae et contemplativae vitae. In operibus autem activae vitae ratio delectationis est duplex. Uno modo ex remotione impedientium veram delectationem spiritus: delectatio enim ex operatione non impedita causatur, secundum Philosophum.

Alio modo ex praesentia bonorum spiritui convenientium. Impeditur autem spiritualis delectatio vitae activae dupliciter. Uno modo per delectationes contrarias, scilicet bonorum temporalium: sicut enim operationes contrariae sunt, ita et delectationes, ut dicit Philosophus in 10 ethic..

Temporalis autem delectatio vel est in bonis exterioribus, scilicet divitiis et honoribus; et hanc delectationem cohibet modestia, quae fructus ponitur, et respondet paupertati spiritus: vel etiam in delectationibus carnis; et sic reprimuntur vel abstinendo ab illicitis, quod facit castitas, vel etiam a licitis, quod facit continentia, secundum Glossam: et hi duo fructus respondent beatitudini luctus; et per consequens hi tres fructus respondent dono timoris quasi exequenti. Vel aliter secundum Philosophum in 7 ethic., potest distingui castitas a continentia, ut per continentiam sic reprimantur concupiscentiae ut non dominantur, per castitatem autem ut etiam subjiciantur.

Alio modo impeditur delectatio spiritualis per exteriores difficultates: quae quidem consistunt vel in labore actionum, quem vincit longanimitas; unde hic fructus respondet quartae beatitudini, et dono fortitudinis: vel etiam in dolore passionum; et hic dupliciter vincitur. Uno modo ut per eas constantia animi non frangatur quantum ad seipsum; et hoc facit patientia; et hic fructus respondet octavae beatitudini: beati qui persecutionem patiuntur, et dono fortitudinis. Alio modo ut homo ab inferente non turbetur ad nocendum ei; et hoc facit mansuetudo; et hic fructus respondet mititati, quae est secunda beatitudo, et dono pietatis. Bonum autem conveniens secundum activam vitam, quod delectationem facit, est etiam in affectu, secundum quod homini omne bonum complacet et sui et alterius: hoc enim est hominem dulcem habere animum, et sic est bonitas; Glossa, dulcedo animi; et in ordine ad effectum, secundum quod homo est bene communicativus suorum ad

alios; et sic est benignitas; et hi duo fructus respondent beatitudini quintae, quae est de misericordia, et dono pietatis.

Omnes autem praedicti fructus respondent donis consilii et scientiae quasi dirigentibus. In vita autem contemplativa non potest esse aliquid delectationem impediens, nisi ex parte activae vitae: quia secundum Philosophum delectationi quae est in considerando, non est contrarium.

Unde non est ibi ratio delectationis nisi ex praesentia boni in quo mens quiescit; et hoc dupliciter. Uno modo per cognitionem spiritualium sine dubitatione, et sic est fides, Glossa, de invisibilibus certitudo, et respondet sextae beatitudini, et dono intellectus. Alio modo per intimam unionem ad spiritualia, ex quo potest judicare de omnibus aliis, quia spiritualis omnia judicat, 1 corinth. 11, 15, et sic est caritas, et respondet septimae beatitudini, scilicet, beati pacifici, et dono sapientiae.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod virtutes dicuntur fructus non ratione habituum, sed quia in operibus delectationem annexam habent; unde et virtutes quae inter fructus nominantur, sicut castitas, mansuetudo, et hujusmodi, non ponuntur in quantum sunt virtutes, sed in quantum habent aliquam rationem delectandi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut peccatum habet suam poenam annexam aliquam quia omnis inordinatus animus sibi est poena, ut dicit Augustinus in Lib. Confess., ita et meritum habet suum fructum adjunctum; qui tamen fructus in futuro complebitur, sicut et malorum poena; et ideo donis respondent fructus etiam quantum ad actus quos in via habent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod frui aliquo, proprie est ipsum ut fructum habere. Hoc autem habet aliquis ut fructum quem expectat principaliter ex suo opere. Unde illo quod consequitur ex opere non principaliter expectato, non proprie dicitur aliquis frui, sed solum illo quod principaliter expectatur, quod est solum Deus. Et ideo quamvis sit una tantum fruitio, sunt tamen multi fructus: quia quidquid consequitur, etiam si non principaliter expectatur, potest dici fructus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod distinctio fructuum fit dupliciter. Uno modo secundum intensionem et remissionem; et sic fructus distinguuntur in evangelio, quia de quibusdam operibus majus erit gaudium quam de aliis. Alio modo quantum ad diversas rationes gaudendi; et sic dividitur quasi essentialiter et per se: et hoc modo distinguitur Galat. 5: et sic donis respondent fructus, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod eidem dono possunt respondere multi fructus, secundum quod habet multos actus, ut dictum est; et ideo non oportet quod sint tot fructus quot dona.

¶a6 Articulus 6: Utrum petitiones respondeant donis.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod petitiones donis non respondeant. Augustinus enim dicit in ench., quod tribus primis petitionibus aeterna poscuntur, reliquis vero quatuor temporalia. Sed unumquodque donorum pertinet ad praesentem vitam, in qua temporaliter vivitur, et ad futuram, in qua ad aeternitatem pervenimus, ut ex dictis patet. Ergo donis petitiones non respondent.

AG2

Praeterea, Augustinus in epistola ad probam dicit: quisquis dicit, petendo scilicet, quod ad istam evangelicam precem pertinere non possit, etiam si non illicite orat, carnaliter orat.

Sed multa alia possunt peti a Deo non carnaliter quam septem dona, sicut septem virtutes, et gratiam, et necessaria vitae. Ergo petitiones dominicae orationis septem donis non respondent.

AG3

Praeterea, omnia dona sunt quaedam bona a Deo donata. Sed petitiones orationis dominicae non tantum sunt ad consecutionem boni, sed etiam ad remotionem mali. Ergo dona petitionibus non respondent.

AG4

Praeterea, in donis sunt quatuor quae ad cognitionem pertinent. Sed in petitionibus nulla videtur ad cognitionem pertinere. Ergo petitiones donis non respondent.

AG5

Praeterea, petitiones ad impetrandum ordinatae sunt. Sed impetrare aliquid a Deo non est nisi habentis virtutem. Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur, videtur quod petitiones non ordinentur ad dona.

AG6

Praeterea, Augustinus in ench.

Dicit, quod hoc totum est una petitio: et ne nos inducas in tentationem; sed libera nos a malo; quod patet ex hoc quod non ponitur ibi: et libera nos a malo, sed ponitur ibi: sed. Similiter dicit, quod tertia petitio, scilicet, fiat voluntas tua, concluditur in duabus primis: et ita videtur quod non sint nisi quinque petitiones, sicut etiam Lucas ponit.

Sed dona sunt septem. Ergo petitiones non respondent donis.

AG7

Praeterea, secunda petitio, secundum Augustinum ibidem, pertinet ad resurrectionem corporis.

Sed nullum donum ad resurrectionem pertinet.

Ergo petitiones donis non respondent.

SC1

Sed contra, idem est quod a Deo petitur, et ab ipso accipitur; unde dicitur joan. 16, 24: petite, et accipietis. Sed dona sunt quae per petitiones petuntur; et ita petitiones et dona mutuo sibi correspondent.

SC2

Praeterea, in Glossa, Matth. 6, dicitur: in precibus est ut impetremus dona, in donis ut operemur: de operatione beatitudines consequuntur. Ergo sicut beatitudines respondent donis, ita dona respondent petitionibus.

SC3

Praeterea, sicut eadem Glossa dicit, septem petitionibus omnia dona praesentis vitae vel futurae continentur. Sed in his omnibus etiam dona perficiunt, ut ex dictis patet. Ergo dona et petitiones correspondent sibi.

CO

Respondeo dicendum, quod reductio petitionum ad dona non intelligitur hoc modo quod in petitionibus solum habitus donorum petantur, sed quia petitur per quamlibet petitionem aliquid eorum quae ad aliquod donorum pertinent. Haec autem reductio potest attendi dupliciter. Uno modo in generali, ut scilicet quidquid ad dona pertinet, etiam ad petitiones pertineat, et e converso; et sic fit reductio eorum ad invicem non solum per appropriationem sed etiam per proprietatem: quia sicut dona sufficienter perficiunt in omnibus quae sunt activae et contemplativae vitae, sive in praesenti sive in futuro, ita et in omnibus per petitiones divinum auxilium imploratur. Alio modo in speciali: et sic per proprietatem non potest fieri reductio singulorum donorum ad singulas petitiones: quia ea quae in diversis petitionibus postulantur, possunt pertinere ad unum donum, et e converso; sed per appropriationem quamdam, in quantum singulae petitiones habent aliquam similitudinem cum singulis donis, sicut et de beatitudinibus dictum est. Est enim alia ratio distinguendi dona et petitiones. Cum enim dona sint habitus ordinati ad operandum, oportet quod distinguantur secundum objecta, in quibus diversificari oportet actus secundum speciem. Sed petere oportet omnia quibus indigemus ad operandum, quae non possumus nisi a Deo habere. Unum autem donum ad sui operationem indiget pluribus auxiliis, et idem auxilium valet ad actus multorum donorum. Indigemus autem auxilio divino tam in operibus contemplativae quam in operibus activae.

In operibus autem contemplativae indigemus duplici auxilio. Unum est ut ipsorum contemplabilium, scilicet divinorum, majestas et dignitas appareat; alias contemplatione et admiratione quae contemplationem allicit, digna non essent: et hoc auxilium petitur per primam petitionem: sanctificetur nomen tuum, in qua petitur ut nomen ejus, quod semper sanctum est, etiam apud homines sanctum habeatur; hoc est, non contemnatur, ut Augustinus dicit ad probam.

Unde idem est petere hoc quod illud Eccli. 36, 4: sicut in conspectu eorum sanctificatus es in nobis, ita et in conspectu nostro magnificare in eis. Et quia ex hoc quod homo hujus excellentiae particeps fit, ordinare et judicare habet, quod est sapientiae; ideo haec petitio ad sapientiam reducit, et ad septimam beatitudinem. Aliud autem auxilium est ut in contemplatione horum magnalium nostram beatitudinem cognoscamus, ut sic magis his contemplandis homo inhaerescat: et hoc auxilium petitur per secundam petitionem: adveniat regnum tuum; Glossa: idest, manifestetur hominibus, ut scilicet in nobis veniat, et in Christo regnare mereamur secundum Augustinum ad probam. Unde idem est hoc petere, ut idem dicit, quod dicere: ostende faciem tuam, et salvi erimus, Psal. 79, 8; et ideo haec petitio reducit ad sextam beatitudinem, et donum intellectus.

In operibus autem activae indigemus duplici auxilio. Primum est ut bona nobis conferantur, quibus ad bene operandum adjuvemur. Secundum est ut mala impediencia removeantur. Bonum autem duplex est nobis necessarium ad vitam activam.

Unum quod est directe ad opus virtutis ordinans, sicut ipsum honestum bonum; et hoc petitur in tertia petitione: fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra: in qua secundum Augustinum petimus obedientiam ad Deum, ut sic fiat a nobis voluntas ejus in terris, sicut fit ab Angelis in caelis. Unde secundum ipsum, idem est hoc petere, quod dicere: gressus meos dirige secundum eloquium tuum, Psal. 118, 133; et hoc reducit ad quintam beatitudinem, quae est de misericordia: quia misericordiam praecipue nobis Deus praecepit: et per consequens ad donum consilii. Aliud est organice ad virtutem serviens, sicut temporalia subsidia, quibus homo ad bene operandum juvatur; et hoc pertinet ad quartam petitionem, qua dicitur: panem nostrum quotidianum da nobis hodie; quia, secundum Augustinum ibidem, per hoc quod dicitur hodie significatur hoc tempus: ubi vel sufficientiam illam petimus a patre quae superexcellit, in nomine panis totum significantes: vel sacramentum fidelium; et hoc est idem quod petitur Prov. 30, 8: divitias et paupertatem ne dederis mihi; sed tantum victui meo tribue necessaria; et haec petitio reducit ad quartam beatitudinem: quia hujusmodi subsidia vitae sunt quae nos in laboribus hujus vitae sustentant: et per consequens ad donum fortitudinis.

Impediens autem operationem activae vitae est triplex. Primo malum culpa, praeteritum quidem in actu, sed manens in reatu, macula et inquinatio; et contra hoc malum petitur auxilium per quintam petitionem, qua

dicitur: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; ubi, ut dicit Augustinus ibidem, nos admonemur et quid petamus, et quid faciamus, ut accipere mereamur; et hoc idem petiit qui dixit, Psal. 7, 5: si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis; et hoc reducitur ad tertiam beatitudinem, quae est de luctu: quia ea remittuntur peccata, et per consequens ad donum scientiae. Secundum est malum futurum, quia timemus inclinans ad peccatum; et circa hoc petitur auxilium in sexta petitione, cum dicitur: et ne nos inducas in tentationem; in qua, secundum Augustinum, petimus, ne deserti divino auxilio alicui tentationi vel consentiamus decepti, vel cedamus afflicti. Et hoc idem petitur Eccli. 23, 6: aufer a me ventris concupiscentias; et hoc reducitur ad secundam beatitudinem, quae est de mititate: quia praecipue tentationes ad malum, sunt molestiae quae a proximis inferuntur, quibus provocamur ut eis noceamus, quas tentationes per illam beatitudinem vincimus, et per consequens ad donum pietatis. Tertium est malum praesens, quodcumque sit illud; et contra hoc petitur auxilium per septimam petitionem, qua dicitur: sed libera nos a malo. Unde Augustinus dicit quod homo christianus in qualibet tribulatione constitutus in hac petitione gemitus edit; et hoc idem petivit qui dixit psalm. 58, 1: eripe me ab inimicis meis, Deus meus; et hoc reducitur ad beatitudinem quae est paupertas spiritus; quia ejus est in tribulatione auxilium petere: et per consequens ad donum timoris. Possunt autem tres ultimae petitiones aliter distingui secundum Augustinum: ut prima earum petatur auxilium contra malum culpa; secunda autem contra inclinancia in culpam; tertia vero contra poenae malum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod in obedientia ad Deum, quae omne honestum actionis complectitur, et contemplationis bona in hac vita incipiunt, et in futura consummantur; et quantum ad hanc consummationem Augustinus dicit, quod per tres primas petitiones petimus bona aeterna; in aliis autem petitionibus petimus ea quae tantum in hac vita sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hac oratione non solum petuntur habitus donorum: quia petitiones horum habituum, quantum ad intellectum et sapientiam, comprehenduntur in primis duabus petitionibus: sed quantum ad omnes habitus donorum vel virtutum, qui dirigunt in vita activa, petuntur in tertia petitione, quia omnes habitus operativi non sunt nisi ad obediendum Deo: sed per singulas petitiones petuntur ea quae aliquo modo pertinent ad omnia dona.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis dona sint quaedam bona a Deo data, tamen ad hoc quod possint habere debitas operationes, oportet quod a malis homo liberetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duae petitiones pertinent ad cognitionem contemplativam; sed ad cognitionem practicam non ponuntur aliquae petitiones pertinentes, eadem ratione qua nec aliquae beatitudines, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis homo non habens virtutes, non possit dona impetrare ea merendo; potest tamen impetrare per modum dispositionis ad illa; et iterum aliquis habens virtutes et dona potest impetrare perseverantiam in eis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod, simpliciter loquendo, sunt septem petitiones, ut dictum est; non tamen est inconveniens ut earum una aliquo modo includatur in alia, sicut aliquid est in alio in potentia.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quia in resurrectione corporis praecipue et totaliter participes erimus regni divini; ideo dicit Augustinus, quod secunda petitio pertinet ad resurrectionem corporum, non quia directe corporis resurrectio petatur.

EX

Spiritus sapientiae et intellectus etc.. Ratio ordinis ex praedictis patet. Combinationis autem ratio haec est, quia simul combinantur dona duo, quorum unum dirigit alterum sicut sapientia dirigit intellectum, proprie loquendo; consilium autem fortitudinem per quamdam appropriationem: quia sicut praecipue consilio indigemus in operationibus supererogationis, ita et in fortitudine: scientia pietatem, quia neutrum sonat nisi id ad quod omnes tenentur. Timor autem, quia est recessus a malo, ideo non indiget proprio directivo, ut ex dictis patet; tamen, proprie loquendo, consilium et scientia dirigunt in omnibus tribus donis exequentibus.

Spiritus timoris. Hic specialiter dicitur Christum replevisse, quia propter suam imperfectionem minus in ipso esse videbatur; ideo quia principaliter ad patiendum venerat, quod per humilitatem est completum, quae pertinet ad donum timoris Domini.

Quidam tamen secundum effectum timorem in Christo et in Angelis tantum esse contendunt. Hoc est verum de timore secundum actum affectus qui est timere separationem, et non quantum ad quemlibet actum affectus, ut postea dicitur.

|a0 Prologus

Postquam determinavit de donis in generali, hic determinat de dono timoris, qui propter sui multiplicem acceptionem, specialem difficultatem habet. Dividitur autem haec pars in duas: primo determinat de timore in generali; secundo autem de timore Christi specialiter, ibi: cum autem fuerit in Christo timor poenae, quaeritur, an iste timor fuerit mundanus, vel servilis, vel initialis.

Prima in duas: in prima ponit distinctionem timoris; in secunda solvit quamdam contrarietatem, ibi: et attende quod quatuor hic distinguuntur timores.

De his eisdem timoribus latius disputat Augustinus.

Hic ponit comparisonem timorum ad invicem, et circa hoc duo facit: primo comparat timores ad invicem; secundo ex dictis quamdam conclusionem infert, ibi: illud quoque diligenter est notandum. Circa primum duo facit: primo comparat timorem filialem ad servilem; secundo initialem ad utrumque, ibi: in quibus etiam timorem initialem significavit. Circa primum autem tria facit: primo ponit proprietatem timoris servilis; secundo ostendit differentias timoris casti, vel filialis ad ipsum, ibi: est autem alia sententia; tertio per similitudinem differentiam manifestat, ibi: non potest melius explanare quid intersit inter hos duos timores, quam si ponas duas mulieres maritatas etc..

In quibus etiam initialem timorem significavit.

Hic comparat timorem initialem ad alios duos, et circa hoc duo facit: primo ostendit distinctionem ejus ab utroque dictorum; secundo ponit quamdam convenientiam ipsius ad timorem servilem, ibi: sciendum autem est, quod uterque timor...

In Scripturae diversis locis dicitur initium sapientiae.

Hic est duplex quaestio. Prima de timore, de quo agitur hic. Secunda autem de aliis donis exequentibus, scilicet pietate et fortitudine.

Circa primum quaeruntur tria: primo de timore in generali; 2 de timore servili; 3 de timore filiali.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio Damasceni de timore sit bona.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Damascenus inconvenienter timorem definiat, dicens: timor est desiderium secundum systolem movens. Desiderium enim ad concupiscibilem pertinet; timor autem est in irascibili.

Ergo timor non est desiderium.

AG2

Praeterea, desiderium est respectu boni. Sed objectum timoris est malum; unde Philosophus dicit in 3 ethic., quod timor est expectatio mali.

Ergo timor non est desiderium.

AG3

Praeterea, desiderium ad persecutionem pertinet.

Sed timor est fuga mali, ut dicit Glossa, joan. 10. Ergo timor non est desiderium.

AG4

Praeterea, secundum systolem movere, est movere secundum contractionem. Sed tractio cum sit motus corporalis cordis, non est in omnibus in quibus est timor scilicet in Angelis. Ergo male definit timorem.

CO

Respondeo dicendum, quod definitio data, secundum Damascenum, convenit omni timori.

Sed quia nomina passionum a passionibus sensitivae partis ad operationes superioris partis transferuntur, ut supra dictum est, ideo videamus primo qualiter dicta definitio competat timori qui est passio sensitivae partis. Quaelibet autem illarum passionum pertinet ad appetitivam partem, sed inter eas est differentia, secundum Avicennam in 6 de naturalibus, quia dispositiones cordis in quibusdam passionibus sunt quasi activae, in quibusdam quasi passivae. Dispositio autem cordis activa est vel secundum perfectionem cordis in seipso, sicut est amplitudo et dilatatio cordis, quae est in gaudio; vel secundum etiam perfectionem cordis ad aliquid agendum vel patiendum vel obtinendum, sicut est fortitudo cordis, quae requiritur in audacia et spe. Dispositio autem passiva cordis per oppositum est, vel secundum defectum ipsius in seipso, quae dicitur coangustatio, quae requiritur in tristitia; vel secundum defectum ipsius per comparisonem ad aliquid agendum, quae dicitur debilitas cordis, quae requiritur in timore et desperatione. Contractio autem significat motum alicujus ab alio, a quo retrahitur in seipsum, ubi quodammodo congregatur; et ideo importat dispositionem cordis quae est debilitas, per quam aliquas ab alio deficit, in seipso consistens. Sic igitur patet intellectus definitionis Damasceni: quia dixit desiderium ad significandum genus timoris, qui est actio, vel motus appetitus. Quod autem dixit, secundum systolem movens, differentiam propriam assignavit, quae a causa materiali ejus sumitur. Et per

hanc similitudinem dicitur etiam timor in spiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo resilit, et in seipso consistit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod desiderium ponitur ibi large pro appetitu, qui communis est irascibili et concupiscibili.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam in fuga est appetitus fugiendi, qui hic desiderium dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in spiritualibus est contractio per similitudinem, ut dictum est in corp. Art..

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod Magister hic male distinguat timoris partes. Quia secundum Philosophum, si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Sed timor et spes sunt opposita. Cum igitur spes non dicatur multipliciter, nec timor distingui debet.

AG2

Praeterea, passiones et actus et habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris mundani, servilis, et initialis, scilicet poena. Ergo videtur quod non debeant ad invicem distingui.

AG3

Praeterea, perfectum et imperfectum circa amorem non diversificant caritatem. Sed timor initialis et castus non differunt nisi secundum perfectum et imperfectum. Ergo non debent distingui ad invicem.

AG4

Sed contra, videtur quod debuerit plures partes timoris assignare. Timor enim ex concupiscentiis causatur. Sed concupiscentia carnis contra concupiscentiam oculorum, quae est concupiscentia mundi, dividitur 1 joan. 22. Ergo mundanus timor, quo timemus mundi bona perdere, debet distingui contra timorem carnis quo timemus carnis pericula pati.

AG5

Praeterea, Magister ponit in fine lectionis timorem quemdam naturalem, qui differt, secundum ipsum, ab omnibus aliis. Ergo videtur quod insufficienter assignet tantum quatuor timores.

AG6

Praeterea, Damascenus 2 Lib., assignat plures differentias, scilicet segnitiam, erubescenciam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. Ergo videtur quod haec divisio quae hic ponitur, sit insufficientis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod timor hic distinguitur secundum ordinem timentis ad Deum, cui per unum timorem magis appropinquat vel distat, quam per alium. Cum enim timor in fuga mali consistat; malum autem est poenae et culpa; erit timor quidam qui consistit in fuga mali culpa tantum, per quam homo a Deo separatur, scilicet timor castus vel filialis; alius autem qui consistit in fuga mali poenae.

Poenam autem est duplex. Una pro cuius vitiatione peccatum quandoque committitur, sicut sunt temporales poenae; et hanc poenam refugit timor mundanus vel humanus. Alia est pro cuius vitiatione nunquam fit peccatum, sed magis vitatur, sicut poena quae erit post hanc vitam; et hanc poenam fugit timor servilis. Alius autem timor est qui fugit utrumque malum, poenae scilicet et culpa, scilicet initialis, qui habet oculos ad utrumque; et ideo est medius inter servilem et castum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod malum contingit multifariam; bonum autem uno modo, secundum dionysium, et Philosophum; et ideo spes quae respicit bonum, non ita dividitur sicut timor qui respicit malum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non eadem poena est quam respicit timor mundanus et servilis, ut ex dictis patet. Servilis vero et initialis eandem poenam respiciunt; sed servilis tamquam principale objectum, initialis autem non, sed magis malum culpa; unde magis se tenet cum casto timore quam cum servili.

RA3

Ad tertium dicendum, quod timor initialis distinguitur a casto, non secundum quod imperfecte se habet ad id quod perfecte se habet castus timor; sed quia se habet etiam ad aliud objectum, quamvis ex consequenti, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod timor mundanus secundum speciem naturae ab humano distinguitur; sed in eodem gradu ponuntur secundum propinquitatem ad meritum et demeritum, secundum quod hic timores distinguuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod natura salvatur etiam in merito et demerito; et ideo timor naturalis non ponit aliquem gradum distantiae vel propinquitatis ad meritum vel demeritum; et propter hoc de ipso non facit mentionem in divisione prima.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illae partes timoris assignantur secundum objecta. Sic autem non intendit hic dividere timorem, sed sicut dictum est in corp..

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod timor non debeat inter dona computari. Timor enim ponitur una de quatuor principalibus passionibus. Sed nulla aliarum ponitur donum, immo spes ponitur virtus, gaudium ponitur fructus, dolor ponitur pars poenitentiae, scilicet contritio. Ergo nec timor similiter debet poni donum.

AG2

Praeterea, dona dantur nobis in adiutorium humanae infirmitatis. Sed ipse timor infirmitatem importat. Ergo non debet dici donum.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit: timor est amor fugiens quod ei adversatur.

Sed amor non est donum, immo virtus.

Ergo nec timor donum debet poni.

SC1

Sed contra est quod dicitur Isai. 11, ubi timor inter alia dona sancti spiritus nominatur.

SC2

Praeterea, illud quod est principium salutis, non est a nobis, sed donum Dei est, ut dicit Augustinus.

Sed timor est principium salutis; Isai. 26, 17: a timore tuo, Domine, concepimus spiritum salutis. Ergo timor est donum spiritus sancti.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor mundanus et humanus, cum sint inordinati, non possunt esse donum spiritus sancti; sed sunt vel passiones vel electiones similes passionibus, aut etiam habitus, secundum quod habitus nomine operationis vel passionis nominantur. Similiter etiam timor servilis non pertingit ad perfectionem doni, sicut nec fides informis ad perfectam rationem virtutis. In omni enim virtute hoc est commune, secundum Philosophum, quod virtuosus operatur boni gratia, vel propter turpis vitiationem. Timor autem servilis operatur bonum non propter fugam turpis, sed propter fugam tristis; unde deficit a perfectione virtutis, et multo amplius a perfectione doni, quod est virtute perfectius. Timor autem castus, et initialis secundum quod participat timorem castum, habet rationem doni: cujus ratio est, quod altiori mensura suos actus modificat quam fit mensura humana. Mensura enim humanorum operum est rationis bonum; unde virtuosus abstinet a malis, fugiens et timens inconueniens rationis, quod est turpe; et iste timor est annexus cuilibet virtuti. Sed timor qui est donum, facit abstinere a malis propter fugam inconuenientis, quod est in separatione a Deo; et ideo ipsum Deum habet pro mensura suae operationis. Et quia modus a mensura causatur, ideo operatur supra humanum modum, et propter hoc est donum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod timor secundum quod est passio, non est donum, sed secundum quod est habitus quidam a Deo infusus.

Similiter etiam neque spes secundum quod est passio, est virtus, sed secundum quod est habitus quidam perficiens ad actum similem passioni, quae est spes. Dolor autem qui est passio sensitivae partis, non est pars poenitentiae, quamvis etiam talis possit esse poenitentiae adjuncta; sed dolor in rationali parte consistens, qui est operatio magis quam passio. Gaudium etiam quod est in parte sensitiva animae non est fructus; sed quod est in ratione, non potest dici passio, proprie loquendo, quamvis aliquid habeat de similitudine passionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod timor eorum quae sunt sub homine, ad infirmitatem hominis pertinet; sed timor Dei, qui est supra hominem, non est infirmitatis, sed maximae perfectionis in ipso: quia in hoc ipso inferius perfectissimum est quod suo superiori maxime subditur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod timor Dei est amor, non essentialiter loquendo, sed per causam: quia amor est causa timoris.

¶a2 Articulus 2: Utrum timor servilis sit a spiritu sancto.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit a spiritu sancto. Quidquid enim est a spiritu sancto, potest esse simul cum ipso. Sed timor servilis non habetur simul cum spiritu sancto, qui sine caritate non habetur, cum qua non est timor servilis. Ergo timor servilis non est a spiritu sancto.

AG2

Praeterea, sicut Deus propter seipsum amandus est, ita propter seipsum timendus est. Sed amor mercenarius quo quis amat Deum propter bona temporalia, non est a spiritu sancto, cum sit illicitus: quia plus amantur illa bona temporalia quam Deus. Ergo et timor servilis, quo Deus propter poenas timetur, non est a spiritu sancto.

AG3

Praeterea, illud quod nascitur ex radice peccati, non est a spiritu sancto. Sed timor servilis ex timore nascitur, qui est radix peccati; unde super illud job 3, 2: quare non in vulva mortuus sum? etc., dicit Gregorius: cum ex peccato praesens poena metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex timore est, non autem ex humilitate. Ergo videtur quod timor servilis non sit a spiritu sancto.

SC1

Sed contra, Rom. 8: non accepistis spiritum servitutis etc., Glossa: unus spiritus est, qui facit duos timores, scilicet servilem, et castum. Sed castus timor constat quod est a spiritu sancto.

Ergo et servilis.

SC2

Praeterea, non est minus timere Deum quam credere. Sed fides, etiam informis, est a spiritu sancto. Ergo et timor servilis est a spiritu sancto.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Philosophum in 1 metaph., liber est qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest: facit autem illud coactus ab alio violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur in 5 metaph.: et secundum hoc dicitur aliquis ex libertate spiritus aliquid facere, quia beneplacito suae voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu poenae, et per consequens cum tristitia: mallet enim non facere, nisi poena timeretur.

Patet igitur quod servilitas ex illa parte consequitur timorem qua ad aliquid faciendum vel dimittendum inclinatur. Haec autem inclinatio non intrat essentiam timoris, sed est effectus ejus; essentiam vero suam habet ex comparatione ad proprium objectum, quod est poena aeterna, quam fides indicat. Unde servilitas est accidens timoris, et non intrat essentiam ejus: et ideo essentia ejus bona est, quia refugere poenas aeternas non est nisi bonum. Unde servilis timor secundum essentiam suam est a spiritu sancto non tamen donum spiritus sancti, nisi communiter loquendo, ut dicimus, omne quod a spiritu sancto datur, donum ejus esse. Sic autem non loquimur de donis. Sed illa servilitatis conditio quae includit privationem voluntatis justitiae, non est a spiritu sancto.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quaedam sunt a spiritu sancto quae non sunt cum spiritu sancto, sicut fides informis, et timor servilis: quod quidem non est nisi propter defectum comitantem: quaedam vero sunt a spiritu sancto et cum ipso sunt, sicut caritas; quaedam vero cum ipso, sed non ab ipso, sicut peccatum veniale; quaedam vero nec ab ipso nec cum ipso, sicut mortale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est bonum; sed objectum timoris, prout nunc loquimur, est malum quod fugitur. In Deo autem est bonitatem invenire; et ideo est propter seipsum et non propter aliud diligendus. Sed nullum malum in ipso est; est autem ab ipso aliquod malum, scilicet malum poenae: et ideo propter poenam quam infligit, Deum timere, non est malum secundum se. Quomodo autem timore reverentiae bonum excellens timeatur, infra, art. 3, quaestiunc. 4, dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de timore ratione servilitatis, in quantum scilicet peccatum voluntatem retinet: quod patet ex hoc quod praemissis verbis subjungit: superbit quippe qui peccatum, si liceat non puniri, non deserit. Vel dicendum, quod timor ille ex quo nascitur timor servilis poenae, quantum ad actum suum non est timor inordinatus, qui est radix peccati; sed est timor naturalis, quo quis omne nocivum naturaliter refugit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod usus timoris servilis non sit bonus. Usus enim bonus est quo fit bonum, et bene. Sed secundum Augustinum super illud Rom. 8, non accepistis spiritum servitutis etc., in timore servili etiam si aliquid fiat bonum, non tamen bene. Ergo usus ejus est malus.

AG2

Praeterea, omnis actus timoris ex aliquo amore procedit. Sed actus timoris servilis non procedit ex amore caritatis. Ergo procedit ex amore libidinoso: ergo est malus.

AG3

Praeterea, una circumstantia indebita facit totum actum malum. Sed actus timoris servilis videtur esse serviliter timere, quae est circumstantia turpis. Ergo usus timoris servilis est malus.

SC1

Sed contra, cujus usus malus est, ipsum etiam malum est: quia non potest arbor bona fructus malos facere; Matth. 7, 7. Sed timor servilis est bonum, cum sit a Deo. Ergo usus ejus bonus est.

SC2

Praeterea, usus timoris servilis est abstinere a peccato, et ad sapientiam introducere. Hoc autem est bonum. Ergo usus servilis timoris est bonus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidquid est de substantia habitus, oportet quod in actu ejus elucescat, eo quod quales sunt habitus, tales actus reddunt, ut dicitur in 2 ethic.: non autem oportet quod omne quod accidit alicui habitui, semper in actu ejus manifestetur; sicut fidei infirmi accidit habere aliquid repugnans caritati; non tamen oportet quod semper in actu ejus caritati repugnans aliquid inveniatur.

Cum igitur servilitas timoris habitui accidat ex imperfectione subjecti, ut ex dictis patet, non oportet quod actus ejus semper conditiones servilitatis in se habeat; sed poterit habere bonitatem proportionatam substantiae sui habitus, non scilicet meritoriam, sicut nec habitus habet bonitatem gratuitam.

Et quia habitus perfectam rationem bonitatis non habet, ideo defectus alicujus debitae bonitatis in actu, sive deordinatio aliqua, non repugnat substantiae habitus, sicut repugnat omnis actus inordinatus habitui virtutis, qui habet bonitatem perfectam. Et propter hoc virtutis usus semper est bonus, peccati autem semper est malus; sed timoris servilis actus potest esse et bonus et malus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quando aliquid fit timore servili ratione suae servilitatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus timoris servilis quando bonus est, non est ex amore gratuito, neque ex amore libidinoso, sed ex amore naturali, quo quis vult consistentiam et bene esse sui subjecti; et ideo horret omnem poenam, sive quam experientia docet, sicut in naturali timore, sive quam fides demonstrat, sicut in servili.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non semper timere serviliter est actus timoris servilis, ut ex dictis patet.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod timor servilis non tollatur adveniente caritate. Timor enim servilis a fide infirmi consurgit. Sed fides infirmis manet secundum substantiam habitus, et formatur caritate quae advenit. Ergo et timor non expellitur caritate adveniente.

AG2

Praeterea, per caritatem advenientem non tollitur nisi peccatum, et quod est ex peccato introductum.

Hoc autem non est timor servilis, cum sit a Deo. Ergo non expellitur caritate adveniente.

AG3

Praeterea, quod se habet ex additione ad aliud, includit illud, et non tollit. Sed timor initialis se habet ex additione ad servilem: quia timet poenam sicut servilis, et ulterius separationem. Ergo timore initiali adveniente, non expellitur timor servilis. Ergo nec adveniente caritate, sine qua non est timor initialis.

SC1

Sed contra est quod dicit Augustinus in littera, quod adveniente caritate pellitur timor servilis.

SC2

Praeterea, libertas non compatitur secum servitute.

Sed caritas adveniens libertatem facit: quia ubi spiritus Domini, qui sine caritate non est, ibi libertas; 2 corinth., 3, 17. Ergo timor servilis expellitur adveniente caritate.

SC3

Praeterea, nullus principaliter timens poenam, habet caritatem. Sed quicumque habet timorem servilem, est hujusmodi. Ergo etc..

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor servilis manet adveniente caritate quantum ad substantiam, sed non quantum ad servilitatem.

Constat enim quod homo caritatem habens timet poenas aeternas, quod erat proprium objectum ejus quantum ad substantiam habitus: quod enim haec plus quam alia timeat, non est de ratione habitus, sed de ratione servilitatis.

RA

Et per hoc patet solutio ad utramque partem rationum.

ja3 Articulus 3: Utrum timor castus sit idem in substantia cum timore servili.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor castus sit idem in substantia cum timore servili. Sicut enim se habet timor servilis ad fidem informem, ita timor castus se habet ad fidem formatam.

Ergo commutatim, sicut se habet fides informis ad fidem formatam, ita se habet timor servilis ad castum. Sed fides formata est idem in substantia cum fide informi. Ergo et timor castus cum servili.

AG2

Praeterea, separatio a Deo, quam timet timor castus, includitur in poena aeterna, quam timet timor servilis. Sed sicut se habent objecta, ita se habent habitus. Ergo timor castus includitur in timore servili, et ita non differunt secundum substantiam.

AG3

Praeterea, ea quorum unum est ratio alterius, ad eundem habitum pertinent, sicut dilectio Dei et proximi. Sed separatio a Deo est ratio omnis poenae aeternae. Ergo ad eundem habitum pertinent; ergo timor castus et servilis non differunt secundum substantiam habitus.

SC1

Sed contra, plus distat a perfectione doni timor servilis quam virtus, quae est timore servili perfectior, ut dictum est. Sed donum timoris differt secundum substantiam habitus a virtute. Ergo multo fortius a timore servili.

SC2

Praeterea, habitus diversificantur per actus et objecta. Sed inhonestum vel turpe, quod timet timor castus, et triste, sive poenale, quod timet servilis timor, non dicuntur malum una ratione, neque univoce. Ergo timor servilis et castus non sunt idem habitus.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est malum: quoddam quod consistit in voluntate ejus cui inest, quod dicitur malum culpae; quoddam vero est malum contra voluntatem ejus cui inest, quod dicitur malum poenae. Malum autem culpae abhorret quis vel ex hoc quod declinat a rectitudine rationis, et sic est timor inhonesti contrarii, inditus cuilibet virtuti; vel, ex hoc quod declinare facit ab ipso Deo, et sic pertinet ad donum timoris. Horror autem declinationis a regula aliqua, est propter amorem regulae. Unde timor qui est donum, causatur ex amore Dei; et ideo dicitur timor amicabilem vel filialis, inquantum Deus dicitur pater noster; vel etiam castus, inquantum Deus dicitur metaphorice sponsus animarum nostrarum. Timor autem servilis, ut supra dictum est, inclinatur ad aliquid faciendum contra voluntatem. Unde oportet quod illud malum habeat quasi objectum proprium quod est contra voluntatem, ex hoc rationem mali habens quod est malum poenae; et ita servilis et castus non habent idem objectum, sed diversa; et propter hoc differunt secundum substantiam habitus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod idem est fidei formatae et informis objectum; non autem timoris servilis et casti. Proportio autem commutata non tenet in omnibus, sed in numeris et magnitudinibus, ut dicitur in 1 posteriorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut amicus, quamvis delectationem habeat ex praesentia amici, non tamen propter hoc quaerit amici praesentiam ut in ipso delectetur, sed propter amicum ipsum, cui vult conjungi quantumcumque potest; ita et timor castus non timet separationem inquantum est poena, sed inquantum est elongatio ab amato.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod est ratio alterius sicut formaliter complens objectum, non pertinet ad alium habitum vel potentiam, sicut lux et color: et hoc modo Deus est ratio diligendi proximum per caritatem. Sed illud quod est ratio alterius sicut causa, non oportet quod ad eundem habitum pertineat, nec etiam ad eandem potentiam; sicut calor qui est ratio odoris, cognoscitur tactu, odor autem olfactu. Et similiter separatio a Deo dicitur esse ratio poenae aeternae sicut causa; unde non oportet quod ad eundem habitum pertineat.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod initialis differat secundum substantiam a casto. Initialis enim includit servilem, quia timet poenam. Sed servilis secundum substantiam habitus differt a casto. Ergo et initialis.

AG2

Praeterea, idem non dividitur contra seipsum.

Sed timor castus in littera dividitur contra initialem.

Ergo non est idem secundum substantiam cum ipso.

AG3

Praeterea, sicut initialis est perfectior servili, ita castus est perfectior initiali. Sed initialis non est idem cum servili: si enim sit idem, non erit idem cum casto, qui differt secundum substantiam a servili, ut probatum est. Ergo et castus non est idem cum initiali.

SC1

Sed contra, perfectum et imperfectum non variat substantiam habitus. Sed timor castus et initialis differunt secundum perfectum et imperfectum.

Ergo non differunt secundum substantiam habitus.

SC2

Praeterea, habitus distinguuntur per actus et objecta. Sed idem est objectum quod principaliter respicit timor initialis et castus, ut probatum est.

Ergo sunt idem secundum substantiam habitus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in quolibet dictorum est considerare duos actus. Unum principalem, quem timor elicit, scilicet refugere hoc malum vel illud. Alius est secundarius, quem timor imperat, scilicet facere aut dimittere hoc vel illud propter fugam illius mali cuius est timor. Timor ergo initialis quantum ad primum actum non differt a timore casto: quia timere poenas aeternas non est actus timoris initialis, sed compatitur secum istum actum, sicut et timor castus: sed actus timoris initialis est timere separationem, sicut et casti; quamvis non ita perfecte.

Sed in secundo actu differt castus timor et initialis: quia initialis non solum imperat actum aliquem vel dimissionem propter separationem, sed etiam propter poenam: quod non contingit in timore casto, qui ad solam separationem oculos habet.

Actus autem imperati per accidens comparantur ad habitus imperantes; et ideo timor initialis et castus sunt idem in substantia habitus, differunt tamen accidentaliter, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod initialis non includit servilem secundum essentiam, sed in quantum concurrunt ad unum actum imperandum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dividuntur ex opposito ratione illius accidentis in quo differunt, scilicet perfectionis et imperfectionis in actu elicitio, et quantum ad motivum in actu imperato, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod timor servilis differt in objecto, et per consequens in principali actu, a timore initiali, non autem initialis a casto; unde non est similis ratio.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod timor castus diminuat caritate crescente. Timor enim initialis et castus, ut probatum est, sunt idem secundum substantiam.

Sed timor initialis decrescit caritate crescente, ut in littera dicitur. Ergo et timor castus.

AG2

Praeterea, omnis timor habet poenam, ut dicitur 1 joan. 4. Sed caritas perfecta non habet poenam. Ergo quanto crescit caritas, tanto quilibet timor decrescit.

AG3

Praeterea, ubi est impossibilitas separationis, ibi non est timor separationis. Ergo quanto aliquis difficilius separatur a Deo, tanto minuitur separationis timor. Sed quanto caritas magis crescit, tanto aliquis difficilius a Deo separatur, quia strictius ei colligatur. Ergo quanto magis crescit caritas, tanto magis decrescit separationis timor, qui dicitur castus.

SC1

Sed contra, timor castus est donum spiritus sancti. Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur. Ergo crescente caritate, crescit timor castus.

SC2

Praeterea, amor est timoris causa. Sed crescente causa crescit effectus. Ergo caritate crescente crescit timor.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in istis timoribus est duplex actus, ut dictum est. Si ergo loquamur de actu elicitio, sic aliter dicendum est in timore servili, et aliter in initiali et casto. Actus enim elicitus a timore initiali et casto est timere separationem, ad quod duo requiruntur: unum ex parte subjecti, quod imperfectionis est; scilicet possibilitas ad separationem, quia de impossibili non est timor; aliud ex parte objecti, scilicet amor ejus a quo quis timet separari, quia ab eo quod quis non amat, separari non curat; et hoc perfectionis est. Augmentum ergo caritatis facit crescere actum timoris separationis quantum ad hoc quod perfectionis est, sed facit decrescere quantum ad hoc quod imperfectionis est. Et quia habitus ad hoc sunt ut imperfectionem a

subjecto abjiciant, ideo crescente caritate crescit habitus timoris casti et initialis. Actum autem quem elicit habitus timoris, qui prius erat servilis, caritas similiter facit decrescere quantum ad possibilitatem poenae; quia quanto caritas est major, tanto est major remotio a poena. Sed non facit ipsum crescere quantum ad comparisonem ad objectum: quia caritas non est amor directe illius boni cui contrariatur illa poena.

Nec iterum quantum ad hoc facit decrescere nisi secundum comparisonem, secundum quod caritate crescente semper exceditur magis et magis a timoris casti actu. Si autem loquamur de actu imperato istis duobus timoribus, sic nullo modo actum timoris casti diminuit: et perfecta caritas quantum ad hoc eum foras mittit, ut nunquam jam oculus habeatur ad poenam in agendis vel dimittendis.

Actum vero timoris initialis diminuit quantum ad hoc quod habet oculum ad separationem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod initialis in littera non dicitur diminui quantum ad hoc quod habet commune cum casto amore, sed quantum ad hoc quod habet commune cum servili.

RA2

Ad secundum dicendum, quod timor non habet poenam, nisi in quantum respicit aliquid quod contrariatur voluntati, scilicet poenam: et hoc est servilis et initialis timoris.

RA3

Ad tertium et ad alia sequentia patet solutio per id quod dictum est in corp..

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod timor evacuetur gloria adveniente. Ratio enim timoris est possibilitas ad malum. Sed in illis qui sunt in gloria, non est possibilitas ad aliquod malum, quod est timoris objectum. Ergo non erit ibi timor aliquis.

AG2

Praeterea, spes videtur esse majoris perfectionis quam timor: quia spes perficitur per fortitudinem cordis, timor autem per debilitatem, ut dictum est. Sed spes non manet in patria. Ergo multo minus timor.

AG3

Praeterea, omne quod est perfectionis, est in Deo. Sed timor non est in Deo. Ergo non est perfectionis: ergo excluditur adveniente gloria.

SC1

Sed contra psalm. 18, 10: timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi.

SC2

Praeterea, timor debetur summae majestati.

Malachiae, 1, 6: si ego Dominus, ubi est timor meus? sed in futuro exsolvemus Deo quicquid ei debemus.

Ergo timebimus ipsum.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod timor, proprie loquendo, habet malum pro objecto: non autem quodlibet malum, sed malum in arduo constitutum: alias non esset in irascibili.

Malum autem quod facile vinci aut vitari potest, non timemus; sed odimus tantum. Malum autem separationis a Deo est in arduissimo constitutum: unde quando possibilitas ad hoc malum tolletur, remanebit adhuc operatio hominis ad Deum ut ad arduum; et ideo tolletur timor quantum ad hunc actum qui est timere separationem, sed manebit quantum ad actum qui est admirari vel revereri illud arduum, quod fit quando ex consideratione tantae altitudinis homo in propriam resilit parvitatem.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spes ponit distantiam ad illud arduum, non autem timor; et ideo spes non manet sicut timor.

RA3

Ad tertium dicendum, quod subdi superiori est de perfectione creaturae, non autem de perfectione creatoris. Non enim quod est perfectionis in uno, est perfectionis in altero, et praecipue in Deo. Differt enim perfectio naturae conditae et glorificatae et increatae, ut in 2, dist. 4, dixit Magister.

|+d34.q3 Distinctio 34, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de aliis duobus donis subsequentibus: et 1 quaeritur de fortitudine; 2 de pietate.

¶a1 Articulus 1: Utrum fortitudo quae est donum, differat a fortitudine quae est virtus.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fortitudo quae est donum, non differat a fortitudine quae est virtus. Quia secundum dionysium in cael.

Hierar., spiritualium proprietates ex nominibus nos oportet accipere. Sed habitus virtutis et doni communicant in nomine fortitudinis.

Ergo communicant in proprietate; et ita videntur esse idem secundum rem.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit in 1 Moralium, quod fortitudo est quae dat confidentiam trepidanti; et loquitur de dono fortitudinis. Sed hoc idem pertinet ad fortitudinem quae est virtus, quia est circa timores imperturbatus virtuosus fortis, ut dicitur in 3 ethic..

Ergo sunt idem.

AG3

Praeterea, donum, ut dictum est, differt a virtute, inquantum excedit ipsam. Sed fortitudinis virtus, cum sit circa difficillimum, quod est mors, non potest excedi ab aliquo. Ergo donum fortitudinis non differt a fortitudine virtute.

SC1

Sed contra, diversorum generum et non subalternatim positorum, diversae sunt species et differentiae, secundum Philosophum in antepaedicamentis.

Sed donum et virtus sunt huiusmodi genera.

Ergo fortitudo quae est in genere doni differt a fortitudine quae est in genere virtutis.

SC2

Praeterea, in Lib. De spiritu et anima dicitur, quod fortitudinis est non tantum terrenas cupiditates reprimere, sed penitus oblivisci.

Sed cupiditates non sunt materia fortitudinis quae est virtus. Ergo oportet quod intelligatur de dono fortitudinis; et ita videtur quod non sit una fortitudo quae est donum, et quae est virtus.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dona a virtutibus, ut dictum est, differunt, inquantum dona altiori modo operantur; et secundum hoc oportet accipere differentiam doni fortitudinis a fortitudinis virtute. Modus autem unicuique ex propria mensura praefigitur, ut dictum est prius. Unde sciendum est, quod fortitudinis virtus mensuram sui actus habet humanas vires; unde ea quae supergrediuntur vires hominis, neque aggreditur, neque sustinet. Unde Philosophus in 3 ethic. Dicit, quod fortis est instupectabilis ut homo, in his scilicet terribilibus quae sunt secundum hominem. Sed donum fortitudinis habet pro mensura sui actus divinam potentiam, de cuius auxilio confidit, sicut dicitur in Psal. 17, 30: in Deo meo transgrediar murum, idest omne quod posset humanae infirmitati obviare.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod fortitudo donum et virtus conveniunt in aliqua proprietate, quia utrumque est ad aliquid difficile sustinendum; sed non oportet quod sint omnino idem in re.

RA2

Ad secundum dicendum, quod trepidatio ex duobus potest consurgere. Uno modo tantum ex difficultate adversantium; et hanc trepidationem reprimit fortitudinis virtus. Alio modo ex difficultate adversantis simul et infirmitate hominis ad resistendum, vel etiam impotentia; et hanc trepidationem reprimit donum fortitudinis ex fiducia divini auxilii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus fortitudinis est circa difficillima secundum genus, non tamen secundum comparisonem ad operantem, quia non excedunt vires ejus: sed fortitudinis donum etiam est circa illa quae excedunt humanam facultatem; nec tamen stulte, quia non excedunt facultatem divinae potentiae cui donum illud innititur.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Quaeritur, quis sit actus ejus in via. Et videtur quod non habeat unum actum.

Quia, sicut communiter dicitur, fortitudo exequitur in illis ad quae non omnes tenentur, in quibus etiam consilium dirigit, sicut sunt opera supererogationis.

Sed haec non possunt reduci ad unum actum secundum speciem, cum huiusmodi opera fere secundum omnes virtutes inveniantur. Ergo fortitudo non habet unum actum secundum speciem.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit, quod spiritus fortitudinis est miraculis et doctrina fulgere. Sed haec duo sunt diversa genera et ad invicem, et ad alios actus, qui dono fortitudinis assignantur. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De doctrina christiana, ubi loquitur de donis, quod fortitudinis est ab omnium transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare.

Gregorius autem dicit, quod fortitudo circa adversa fiduciam dat trepidanti.

Sed haec duo non reducuntur ad unum genus, cum unum videatur pertinere ad materiam temperantiae, aliud autem ad materiam fortitudinis, vel patientiae. Ergo videtur quod non habeant unum actum.

SC1

Sed contra, habitus distinguuntur per actus.

Sed fortitudo donum est unus habitus. Ergo habet unum actum.

SC2

Praeterea, donum est simplicius quam virtus, cum sit sublimius. Sed fortitudo virtus habet unum actum principalem, scilicet sustinere pericula propter bonum. Ergo multo fortius donum fortitudinis habet unum actum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quanto aliqua potentia altior est, tanto ad plura se extendit. Et quia humana facultas est infirma respectu divinae facultatis, ideo ad diversas difficultates sunt ordinatae diversae humanae facultates, et quandoque separantur ab invicem; aliquis enim habet facultatem ut facile superare possit difficultates quae sunt in delectationibus, qui tamen non facile superare potest difficultates quae sunt in passionibus illatis; et sic de aliis. Sed divina facultas est una et eadem respectu omnium praedictarum difficultatum. Et ideo, quia fortitudinis virtus facultati humanae innititur, non est respectu omnium difficultatum, sed respectu aliquarum, quae sunt maximae in genere humanarum; unde excellenter fortitudinis nomen habet: ad alias autem difficultates sunt ordinatae aliae virtutes, quae sunt facultates quaedam. Sed fortitudinis donum utitur divina voluntate quasi sua, secundum quod in Psal. 17, 1, dicitur: diligam te Domine virtus mea; et ideo unum donum fortitudinis se extendit ad omnes difficultates quae in humanis rebus possunt accidere etiam supra facultatem humanam, sicut apostolus dicebat philipp. Ult., 13: omnia possum in eo qui me confortat. Et ideo oportet actum doni fortitudinis accipere circa omnia difficilia proportionabiliter actui fortitudinis circa quaedam difficilia. Cum autem fortitudo virtus sit circa timores et audacias, habet duos actus: unum qui est aggredi, in quantum moderatur audacias; alium qui est sustinere, in quantum moderatur timores.

Sed hic actus est principalior, in quantum difficilius est sustinere difficultates praesentes quam tendere in absentes. Et similiter actus doni fortitudinis principalis est sustinere omnes difficultates sive in passionibus sive in operationibus; et ad hunc ordinatur alius actus qui est difficilia et ardua aggredi spe divini auxilii. Hi autem duo actus non differunt secundum speciem, quia unus ad alium ordinatur, et eadem est ratio dirigendi in ipsis; et ideo donum fortitudinis habet unum actum secundum speciem.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod quia supererogationis opera maxime videntur habere difficultatem humanas vires excedentem, ideo praecipue circa illa dicitur esse donum fortitudinis: nihilominus est et circa alias difficultates, circa quas est etiam virtus communiter, sed non eodem modo, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad virtutem fortitudinis pertinet aliquid dupliciter. Uno modo sicut principale objectum vel actus, sicut mortis pericula quae propter bonum sustinentur. Alio modo sicut instrumenta, vel auxilia, quibus indiget fortis ad suum actum, ut arma et societates bellantium.

Ita etiam donum respicit ipsas difficultates quae sunt in passionibus et in operationibus humanis principaliter, sed miracula et doctrinam quasi auxilia ad suum actum; sicut patet in apostolis, qui miraculis et doctrina totum mundum sub fide captivum duxerunt in obsequium Christi; et secundum hoc dicit Gregorius, quod ad donum fortitudinis pertinet miraculis et doctrina fulgere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa quamvis pertineant ad diversas virtutes, possunt tamen pertinere ad unum donum, ut dictum est; et sic sunt idem objectum specie, secundum quod specificantur inde unde specificatur donum.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Quaeritur de actu fortitudinis in patria. Et videtur quod ibi nullum actum habeat.

Quia in quarta beatitudine ponitur ad statum gloriae pertinens saturari. Sed hoc non significat aliquem actum. Cum ergo quarta beatitudo dono fortitudinis adaptetur, videtur quod non habeat aliquem actum in patria.

AG2

Praeterea, proprium fortitudinis videtur esse difficilia sustinere. Sed in patria omnis difficultas tolletur: alias non esset ibi summa delectatio. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

AG3

Praeterea, fortitudinis actus ad vitam activam pertinet. Sed vita activa, ut sancti dicunt, non remanebit in patria, sed contemplativa tantum. Ergo

SC1

Sed contra, habitus nihil aliud videtur esse quam habitatio ad actum; unde Commentator dicit in 3 de anima, quod habitus est quo quis agit quando vult. Sed habitus fortitudinis manebit in patria, ut Magister supra per auctoritates probavit.

Ergo et actus fortitudinis ibi erit.

SC2

Praeterea, habitus sine actu est similis somno, secundum Philosophum in 1 ethic..

Sed felix et beatus, ut ibi dicitur, non est similis dormienti, sed vigilantis, cum sit in ultima sua perfectione. Ergo, cum sit ibi habitus fortitudinis, erit actus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quicumque operatur secundum aliquam mensuram, oportet quod habeat aliquem actum secundum quem respicit ad mensuram illam, et aliquem secundum quem respicit ad mensuratum. Unde cum fortitudo menseat actum suum circa difficultates ex divina potestate, habet aliquem actum in comparatione ad difficultates quas sustinet vel aggreditur, et aliquem in comparatione ad divinam potestatem, cui innititur; et primus actus non erit in patria, ubi difficultas nulla erit; sed secundus erit ibi, quia perfectissime divinae potentiae innitetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in corporalibus quamvis saturitas non nominet aliquem actum, tamen aliquid praesupponit, scilicet sumptionem cibi; ita et saturitas quae ibi ponitur, quae est repletio omnium ex quorum defectu difficultas contingebat, praesupponit quemdam spiritualem esum, secundum quem homo ab ipsa divina potentia bona praedicta sumit, ei innixus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis vita activa non maneat quantum ad sui essentiam, manet tamen quantum ad sui mensuram in finem: quia in his quae activae vitae sunt, ex ipsa divina veritate regulamur.

RA3

Ad tertium patet solutio ex praedictis.

¶a2 Articulus 2: Utrum pietas sit donum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pietas non sit donum. Donum enim immediatius ordinat ad Deum quam virtus. Sed pietas quae est virtus, immediate in Deum ordinat: quia secundum Augustinum in 10 de Civit. Dei, proprie pietas Dei cultus solet intelligi, quam Graeci theosebiam vocant. Ergo pietas non est donum, cum non conjungat Deo immediatius quam pietatis virtus.

AG2

Praeterea, pietas secundum Gregorium in 1 Moralium, est quae docet opera misericordiae frequentare. Haec autem pietas videtur esse idem cum misericordia, quae est virtus.

Ergo cum Gregorius ibi loquatur de pietate quae ponitur donum, videtur quod pietas quae ponitur donum, sit virtus. Nulla autem virtus est donum.

Ergo pietas nullo modo potest esse donum.

AG3

Praeterea, pietas, secundum tullium, est benevolentia in parentes; et ponit eam partem justitiae. Sed justitia est virtus. Ergo et pietas: ergo non est donum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Isai. 11: ibi enim inter dona computatur.

SC2

Praeterea, pietas videtur esse excellentissimum in tota christiana vita: quia ad omnia valet, ut dicitur 1 Tim.. Et hoc etiam dicit ibi Glossa Ambrosii. Ergo pietas maxime debet poni donum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod tota moralis materia in tres partes dividitur: scilicet in delectabilia, quae carnalis affectus prosequitur; in difficilia, quae refugit; et in communicabilia, quae ad alterum sunt, quae potius in actione quam passione consistunt. In singulis ergo eorum dirigit et donum et virtus, sed differenter. Virtus enim dirigit in his accipiens regulam aliquid humanum, sed donum accipiens pro regula aliquid divinum. In delectationibus ergo virtute dirigimur quasi dignitate humanae naturae, cujus deturpationem per temporales delectationes refugimus; sed dono dirigimur quasi regula ipsa dignitate divina, a qua separari per iniquationem hujusmodi bonorum refugimus; quod ad timorem pertinet. Similiter patet ex dictis, art. 1, quaestiunc. 1, quod differenter dirigit donum fortitudinis a virtutibus, quae ad difficultates sustinendas vel

aggreddas ordinantur. Et similiter contingit in communicationibus quae ad alterum sunt: quia in his dirigunt virtutes, accipientes pro mensura aliquid humanum, puta observantes decentiam, vel debitum ejus qui communicationes facit; sed donum accipit in his regulam ipsum Deum, ut sicut dictum est, quod in fortitudine homo aggredditur difficilia utens divina potentia per confidentiam quasi sua; ita communicat se ad alterum utens Deo quasi seipso, ut scilicet ea quae ipsum decent in hujusmodi communicationibus, quasi Deo unius exequatur. Unde Dominus, Matth. 5, ad beneficentiam caelestis patris hortatur, qui solem suum facit oriri super bonos et malos. Et quia communicatio quae ad divina est, nomen pietatis habet; ideo et donum quod in communicationibus divinam mensuram habet, pietas nominatur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod donum immediatius ordinat ad Deum quantum ad modum operandi, sive mensuram operis, quam virtus; non autem quantum ad objectum vel finem. Quamvis ergo pietas virtus, quae latria dicitur, ipsi Deo exhibeatur; in hoc tamen accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium a Deo acceptum, ratione cujus est debitor ei: sed pietas quae est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitor, sed quia Deus honore dignus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honori est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pietas donum in hoc differt a misericordia, quia misericordia studet ad relevandas miseras proximorum ex hoc quod sunt conjuncti vel sanguine, vel familiaritate, vel saltem naturae similitudine, in omnibus aliquid humanum pro mensura accipiens, sicut aliae virtutes; sed pietas donum movetur ad relevandas eorum miseras ex aliquo divino; scilicet in quantum sunt filii Dei, vel divina similitudine insigniti; unde et magis proprie nomen pietatis habet, quae divinum quid sonat: quamvis et ipsa misericordia, secundum Augustinum 10 de Civit. Dei, more vulgi pietas dicatur: quod ideo accidit, quia eam sibi Deus quasi sacrificium placere testatur. Unde et Philosophus dicit in 4 ethic., quod dona habent aliquid simile Deo sacratis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam in parentibus est aliquid divinum respectu filiorum, in quantum ipsi filiis causa sunt essendi; et ideo virtus beneficentiae ad ipsos, pietas vocatur: accipit tamen mensuram aliquid humanum, ut dictum est, in quo differt a dono.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Quaeritur de actu pietatis quam habet in via. Et videtur quod non habeat unum actum secundum speciem. Augustinus enim in lib.

De doct. Christiana dicit, quod pietatis est honorare sanctos, non contradicere Scripturae, sive intellectae, sive non intellectae: et loquitur ibi de dono pietatis: quod patet ex his quae dicit in quodam sermone de trinitate, ubi eundem actum attribuit pietati, ad quem secundo loco inter dona ascenditur. Gregorius autem assignat ei pro actu misericordiae operibus insistere. Ergo cum ista duo non reducuntur in idem genus, videtur quod actus pietatis non sit in idem secundum speciem.

AG2

Praeterea, pietas, ut communiter dicitur, in eisdem exequitur in quibus scientia dirigit. Sed scientia dirigit in omnibus actibus humanis, quia docet conversari sine offensione in medio pravae et perversae nationis. Ergo et pietas est circa omnes humanos actus; et ita non habet solum unum actum in specie.

AG3

Praeterea, secunda beatitudo qua dicitur beati mites, ad pietatem reducitur. Sed mititas, sive mansuetudo, est circa passiones irae, ut Philosophus dicit in 4 ethic.. Ergo et circa eadem est pietas. Sed ipsa est etiam in communicationibus quae sunt ad alterum, ut patet per auctoritatem Gregorii inductam. Cum ergo haec duo non reducuntur ad idem genus, videtur quod pietas non habeat unum actum secundum speciem.

SC1

Sed contra, est unus habitus. Ergo habet unum actum principalem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod pietas donum uno et eodem modo dirigit in communicationibus omnibus quae ad alterum sunt, aliam tamen mensuram accipiens quam virtutes: quae mensura, quia simplex est et una, ideo pietas unus habitus est specialis: et ex comparatione ad hanc mensuram omnis ejus actus specificatur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod donum pietatis operatur et in materia latriae et in materia misericordiae, quamvis alio modo ab eis; et ideo non est inconveniens, si illa duo ad pietatem pertinent: exhibere enim reverentiam sacrae Scripturae et aliis divinis, ad latriam pertinere videtur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientia dirigit in omnibus humanis, in quibus exequuntur et timor et pietas et fortitudo; sed per quamdam adaptationem scientia et pietas combinantur: quia in his quae ad alterum sunt, homo

operans quasi iudicium quoddam exercet: iudicium autem et imperium de agendis ad scientiam pertinet, sicut ad prudentiam: et similiter per quamdam adaptationem fortitudini consilium combinatur: quia in rebus difficilibus, in quibus habet fortitudo executionem, praecipue consilia inquirimus, quamvis consilium in omnibus humanis dirigat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ira et perturbat hominem in seipso, et commovet eum ad alium, in quantum est appetitus vindictae; et per consequens mansuetudo hominem et in seipso perficit et ad alterum; et ex hac parte mititas ad pietatem reducitur.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Quaeritur de actu ejus in patria.

Et videtur quod non habeat ibi aliquem actum.

Quia pietas in communicationibus consistit quae ad alterum sunt. Sed huiusmodi communicationes non erunt in patria, quia omnes sufficientiam ibi a Deo accipient: propter insufficientiam enim uniuscujusque in se introductae sunt communicationes, ut patet per Philosophum in 5 ethic..

Ergo non erit ibi pietatis actus.

AG2

Praeterea, ad pietatem pertinet misericordiae opera frequentare, ut dictum est per auctoritatem Gregorii. Sed ibi non erunt opera misericordiae, ubi nulla erit miseria. Ergo actus pietatis non erit in patria.

AG3

Praeterea, in secunda beatitudine, quae pertinet ad pietatem, ponitur quantum ad statum patriae, possessio terrae. Sed hoc non videtur aliquem actum importare. Ergo pietas in patria nullum actum habebit.

SC1

Sed contra, justitiae virtus magis videtur in patria permanere quam fortitudo, ut prius dictum est. Cum ergo donum fortitudinis, quod respondet virtuti fortitudinis, habeat aliquem actum in patria: multo fortius pietas, quae respondet justitiae, ut videtur.

SC2

Praeterea, in patria nihil erit otiosum et frustra.

Sed habitus frustra esset, si non in actum exiret, quia operatio est finis habitus. Cum ergo habitus doni pietatis in patria maneat, et actus ejus ibidem manebit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de actu pietatis plus potest in patria remanere quam de actu fortitudinis: potest enim non tantum remanere actus qui est per comparisonem ad mensuram quam pietas donum attendit, scilicet adhaerere ipsi Deo; sed etiam actus qui est per comparisonem ad eos quibus beneficia praestare paratus erat secundum affectum, ut scilicet benevolentiam ad eos servet, et de eorum bonis congaudeat, et de suis etiam largiatur secundum modum istius vitae, secundum quem superiores aliquid influunt inferioribus, secundum doctrinam dionysii.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non erit communicatio ad supplendam indigentiam, sed ad augendam laetitiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod loquitur de pietate secundum actum quem habet in via.

RA3

Ad tertium dicendum, quod possessio terrae praesupponit haustum sufficientiae a Deo, per quem possint in alios influere vel secundum affectum vel secundum effectum.

EX

Hic timor malus est. Non enim quaecumque timetur periculum carnis, dicitur timor humanus; neque quando timetur amissio boni temporalis, dicitur timor mundanus; sed tantum quando talis timor est inordinatus; et ideo semper sonat in malum.

Cum supra beda duos dixerit esse timores.

Beda distinxit timores secundum quod retrahunt a malo culpa, et distinxit secundum retrahentia, quae sunt duo, poena futura, et separatio a Deo.

Sed Magister distinxit timores secundum inclinationes ad malum et secundum retractionem, non solum quantum ad motiva, sed etiam quantum ad status.

Sed eo quod mala times, corrigis te. Contra.

Augustinus dicit, quod in timore servili manet voluntas peccandi. Ergo non corrigit se. Et dicendum, quod manet voluntas non absoluta, sed conditionata, quae velleitas dicitur, ut scilicet peccaret, si impune liceret.

Sciendum tamen, quod uterque timor, scilicet servilis et initialis, in Scripturae diversis locis dicitur initium sapientiae. Videtur hoc esse falsum: quia sapientia est perfectius donum quam timor, et ita timor non est

principium ejus. Et dicendum, quod non est principium sicut creans essentiam ejus, sed sicut dispositio ad ipsam, a quo incipit motus in sapientiam perveniens.

|+d35.q1 Distinctio 35, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de donis, hic ostendit differentiam quorundam donorum ad invicem, quae maxime convenire videntur, idest sapientiae, scientiae, et intellectus; et dividitur in partes duas: in prima assignat differentiam; in secunda removet quaedam dubia, ibi: et notandum quod intellectus et scientia quae dicuntur dona spiritus sancti alia sunt ab intellectu et scientia quae naturaliter sunt in hominis anima. Circa primum duo facit: primo assignat differentiam inter scientiam et sapientiam; secundo inter sapientiam et intellectum, ibi: ostensa differentia inter sapientiam et scientiam.

Et notandum etc.. Hic removet quaedam dubia; et primo circa scientiam et intellectum; secundo circa sapientiam, ibi: illud etiam sciendum, quod sapientia de qua nunc disserimus, non est illa Dei sapientia quae Deus est.

Hic est duplex quaestio. Primo de vita activa et contemplativa. Secundo de donis perfectioribus in utraque vita.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 de divisione vitae in activam et contemplativam; 2 de vita contemplativa; 3 de activa; 4 de comparatione unius ad aliam.

|a1 Articulus 1: Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod vita inconvenienter dividatur per activam et contemplativam.

Vivere enim, ut dicit Philosophus in 2 de anima, viventibus est esse. Sed contemplativum et activum non ostendunt differentiam in essendo, sed magis in operando. Ergo non sunt differentiae vitae.

AG2

Praeterea, Philosophus, in 2 de anima, dicit: vivere secundum hoc principium, scilicet animam vegetabilem, inest viventibus. Sed anima vegetabilis nullo modo participat contemplationem, neque etiam agere ipsius est, sicut dicitur in 6 ethic.. Ergo vita inconvenienter dividitur per activam et contemplativam.

AG3

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod vita est continuus motus ab ente sempiterno. Sed motus operationem importat. Cum ergo omnis operatio sit actio quaedam, videtur quod omnis vita sit activa; et ita non erit differentia vitae activum.

AG4

Dividit vivere in quatuor, scilicet nutriri, sentire, et moveri secundum locum, et intelligere.

Ergo insufficienter dividitur per has duas differentias, activum et contemplativum.

AG5

Praeterea, Augustinus, in Lib. De CIV. Dei, apponit tertium membrum, scilicet compositum ex utroque. Ergo videtur quod insufficienter dividatur per activum et contemplativum.

SC1

Sed in contrarium sunt multae auctoritates sanctorum, quae dicunt per martham et mariam, Luc. 10, signari duas vitas, activam et contemplativam.

SC2

Praeterea, vita hominis est secundum id a quo homo est homo. Hoc autem est intellectus. Cum ergo intellectus dividatur in activum et contemplativum, idest speculativum et practicum, videtur quod humana vita in haec duo dividi debeat.

SC3

Praeterea, secundum Philosophum in 9 ethic.

Illud dicitur esse uniuscujusque vita in quo maxime studet, sicut militis in pugnando, et ebriosi in potando; unde et in talibus ad amicos convivere volunt. Sed hoc in quo maxime studet quis, est illud quod finem suae vitae ponit.

Cum igitur finis humanae vitae felicitas ponatur, quae secundum Philosophos in civilem et contemplativam dividitur, ut patet in 10 ethic., videtur etiam quod humana vita in activam et contemplativam dividi debeat.

CO

Respondeo dicendum, quod nomen vitae ex hoc sumptum videtur quod aliquid a seipso potest moveri; et ideo ex hoc dicta sunt primo aliqua vivere, quia visa sunt a seipsis moveri, sicut plantae per motum augmenti, et animalia per motum insuper localem; ea vero quae visa sunt non moveri nisi ab aliis mota, dicta sunt mortua, vel vita carentia, sicut lapides et ligna. Unde etiam per quamdam transumptionem ea quorum principium motus in ipsis est dicuntur viventia, quamvis non seipsa moveant, sicut aquae scaturientes impetu sui motus a terra dicuntur vivae: aquae autem immobiles congregatae in lacunis dicuntur aquae mortuae. Ulterius, nomen vitae attributum

est omnibus operationibus quas aliquis a seipso exercet non ab alio motus, etiam si motus non sint; sicut nomen motus ad operationem quamlibet solet transferri, sicut dicitur sentire et intelligere motus; et secundum hoc non solum quae moventur a seipsis vel per augmentum vel localiter, dicuntur vivere, sed omnia quae ex seipsis appetunt, sentiunt, intelligunt: haec enim dicuntur operationes vitae. Quamvis autem plures dictarum operationum in aliquo sint, ex illa tamen dicitur vita ejus quae principalis in ipso est; sicut animalium vita dicitur in sentiendo, quamvis etiam nutriantur; et hominum in intelligendo, quamvis etiam sentiant; et hoc non solum est accipiendum secundum naturales potentias, sed etiam secundum habitus superadditos. Unde vita uniuscujusque hominis dicitur in hoc consistere in quo summum studium impendit et curam, ut dicit Philosophus in 9 ethic.: et sic accipiendum vitam, dividitur in activam et contemplativam. Cum enim vita humana ordinata (quia de inordinata non intendimus, sicut est voluptuosa, quae nec humana est, sed bestialis) consistat in operatione intellectus et rationis; habeat autem intellectiva pars duas operationes, unam quae est ipsius secundum se, aliam quae ipsius est secundum quod regit inferiores vires; erit duplex vita humana: una quae consistit in operatione quae est intellectus secundum seipsum, et haec dicitur contemplativa; alia quae consistit in operatione intellectus et rationis secundum quod ordinat et regit et imperat inferioribus partibus, et haec dicitur activa vita. Unde secundum Philosophum agere proprie dicitur operatio quae est a voluntate imperata, in ipso operante consistens, non in materiam exteriorem transmutandam transiens: quia hoc esset facere, quod est operatio mechanicae artis. Morales enim virtutes quae in vita activa perficiunt, circa agibilia dicuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod essentia rei ex operatione ipsius cognoscitur; et ideo ex operationibus quibus per prius convenit nomen vitae translatum est nomen ad ipsum esse, secundum quod alius est effectus talium operationum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum animam vegetabilem dicitur esse vivere, non quasi in operationibus ejus tantum vita consistat; sed quia operationes ejus sunt primae operationes vitae in nobis; per quem modum dicitur secundum tactum inesse sensus animalibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa auctoritas intelligenda est de vita qua corpora caelestia ponebantur a quibusdam vivere velut ex se mota: quam opinionem videtur sequi ille qui librum illum condidit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Philosophus distinxit vitam secundum quod est communis omnibus viventibus; sed nunc loquimur de divisione vitae humanae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud tertium membrum apponitur ab Augustino non quantum ad diversitatem vitae, sed magis quantum ad diversitatem viventium. Quidam enim sunt qui exercitiis activae insistent principaliter, quamvis etiam quandoque contemplationis actus exequantur: quidam vero sunt qui postpositis curis activae, principaliter contemplationi student; alii vero qui circa utrumque insistent. Sunt nihilominus et quaedam operationes quae utrumque requirunt, sicut praedicatio et doctrina, quae a contemplatione inchoatae in actionem terminant, sicut a causa in effectum procedentes; et hoc medium in extremis includitur.

|a2 Articulus 2: Utrum vita contemplativa consistat tantum in actu cognitivae.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa consistat tantum in actu cognitivae.

Quia contemplationis finis est veritas. Sed veritas tantum ad cognitionem pertinet. Ergo vita contemplativa tantum in operatione cognitivae consistit.

AG2

Praeterea, vita contemplativa a sanctis otium dicitur; et Philosophus etiam in 10 ethic.

Dicit ipsam vacationem. Sed voluntas est vis motiva. Cum ergo motus otio et vacationi repugnet, videtur quod vita contemplativa non consistat in actu affectivae, sed solum in actu cognitivae.

AG3

Praeterea, proportionantur operationes habitibus.

Sed dona quae perficiunt in vita contemplativa tantum, ad cognitionem pertinent, scilicet sapientia et intellectus.

Ergo vita contemplativa consistit tantum in cognitione.

SC1

Sed contra, Isidorus dicit in Lib. Differentiarum, quod contemplativa vita est quae vacans ab omni negotio, in sola Dei dilectione defigitur. Sed dilectio ad affectivam pertinet. Ergo vita contemplativa non consistit tantum in cognitione.

SC2

Praeterea, gustare ad affectum pertinet, sicut videre ad intellectum. Sed Gregorius dicit, quod contemplativa vita sapore intimo venturam jam requiem degustat. Ergo contemplativa vita non consistit tantum in cognitione.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod vita, secundum quod nunc loquimur, consistit in operatione cui aliquis principaliter mancipatur: cujus ratione omnia quae impedire possunt, dimittit; quae autem adjuvant, quaerit et prosequitur. Hoc autem non potest esse nisi per voluntatem, cujus est inter opera humana unum prae aliis acceptare, quidquid sit illud. Voluntas autem cum sit motor omnium potentiarum animae, oportet quod ad objecta et actus omnium potentiarum se habeat, prout habent rationem boni: quia unusquisque actus debitus cujuscumque potentiae est bonum ejus. Et ideo vita contemplativa consistit in actu cognitivae virtutis praeacceptatae per affectivam. Sed cum operatio sit quodammodo media inter operantem et objectum, velut perfectio ipsius operantis, et perfecta per objectum, a quo speciem recipit; ex duplici parte potest operatio cognitivae affectari. Uno modo inquantum est perfectio cognoscentis; et talis affectatio operationis cognitivae procedit ex amore sui: et sic erat affectio in vita contemplativa Philosophorum. Alio modo inquantum terminatur ad objectum; et sic contemplationis desiderium procedit ex amore objecti: quia ubi amor, ibi oculus; et Matth. 6, 21: ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum; et sic habet affectionem vita contemplativa sanctorum, de qua loquimur.

Sed tamen contemplatio essentialiter in actu cognitivae consistit, praeexigens caritatem ratione praedicta; unde Gregorius dicit super Ezech.: contemplativae vitae est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, ab exteriori actione quiescere; ita ut nil jam agere libeat, sed calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris animus inardescat.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod finis contemplationis, inquantum contemplatio, est veritas tantum; sed secundum quod contemplatio accipit rationem vitae, sic induit rationem affectati et boni, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas non solum est motiva quantum ad exteriores motus qui vacationi repugnant, sed etiam motuum interiorum, etiam ipsius intellectus: qui quidem motus aequivoce dicuntur, ut patet in 3 de anima; sunt enim actus perfecti; et ideo magis assimilantur quieti quam motui: et propter hoc qui operatur secundum intellectum, vacare dicitur ab exteriorum actione, ut patet in praedicta auctoritate.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habitus contemplativae, quamvis sint in parte cognitiva, tamen possunt eorum actus a voluntate imperari vel acceptari; et sic in eis vita contemplativa consistit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod consistat in operatione rationis. Vita enim contemplativa est vita humana. Sed humana vita est secundum operationem humanam. Cum ergo operatio humana sit secundum rationem, a qua dicitur homo, videtur quod vita contemplativa consistat in operatione rationis principaliter.

AG2

Praeterea, vita contemplativa praecipue consistit in cognitione divinorum. Sed invisibilia Dei per ea quae facta sunt cognoscuntur, Roman. 1; cognoscere autem ex aliquibus alia, rationis est.

Ergo vita contemplativa praecipue consistit in operatione rationis.

AG3

Praeterea, Richardus de sancto victore dicit in libro de contemplatione: contemplationis nostrae volatus multiformiter variatur; nunc de inferioribus ad summa ascendit, nunc de superioribus ad ima descendit; et nunc de parte ad totum, nunc de toto ad partem discurrit; nunc a majori, nunc a minori argumentum trahit. Sed iste discursus videtur ad rationem pertinere. Ergo vita contemplativa principaliter in actu rationis consistit.

SC1

Sed contra, bernardus in libro 2 de consideratione dicit, quod contemplatio in hoc distat a consideratione, quia consideratio ad inquisitionem magis se habet, contemplatio autem est verus certusque animi intuitus. Sed intueri est intellectus, inquirere autem rationis. Ergo contemplativa vita non consistit in actu rationis, sed intellectus.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in 10 ethic., secundum vitam contemplativam communicamus cum Deo. Non autem communicamus cum eo secundum inquisitionem rationis, sed magis secundum intellectus intuitum. Ergo contemplativa vita non consistit in actu rationis, sed intellectus tantum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa consistit in illa operatione quam homo prae aliis acceptat; unde habet rationem finis respectu aliarum humanarum operationum, quia aliae propter ipsam exercentur. Inquisitio autem rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quae quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent. Et ideo vita contemplativa principaliter in

operatione intellectus consistit; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit; et haec inquisitio, secundum bernardum, dicitur consideratio.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod homo, in quantum est contemplativus, est aliquid supra hominem: quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis, quae intelligentiae vel Angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in VI aestimativa, quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis creaturae visibiles sint via deveniendi in contemplationem divinorum, tamen in hac via non consistit principaliter contemplatio, sed in termino viae, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Richardus non intendit quod in illis discursibus principaliter consistat vita contemplativa, sed quia utitur eis ad suum finem, sicut dictum est.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod omnis actus intellectus ad vitam contemplativam pertineat. Sicut enim se habet vita activa ad agibilia, ita se habet contemplativa ad contemplabilia. Sed omnes actus circa agibilia ad vitam activam pertinent. Ergo omnes actus intellectus circa intelligibilia ad contemplativam vitam pertinent.

AG2

Praeterea, vita contemplativa, secundum Philosophum in 10 ethic., in philosophiae consideratione consistit. Sed philosophia est de omnibus entibus. Ergo omnis operatio intellectus pertinet ad vitam contemplativam, cum intellectus non sit non entium.

AG3

Praeterea, Richardus de sancto victore ponit sex species contemplationis. Prima est, quando sensibilia per imaginationem considerantes, in eis divinam sapientiam admiramur. Secunda est, quando earum rationes inquirimus. Tertia, quando ex visibilibus in invisibilia ascendimus.

Quarta, quando, remota imaginatione, in solis intelligibilibus versamur. Quinta, quando ea consideramus quae ex divina revelatione cognoscimus, non humana ratione. Sexta, quando ea consideramus quibus etiam humana ratio contradicere videtur.

Sed in his speciebus comprehenditur omnis operatio intellectus. Ergo omnis operatio intellectus ad vitam contemplativam pertinet.

SC1

Sed contra, Isidorus in Lib. De sum. Bono: contemplativa vita mundo renuntians, soli Deo vivere delectatur. Sed non vivit soli Deo nisi quando Deum solum cogitat. Ergo non omnis operatio intellectus ad contemplativam vitam pertinet.

SC2

Praeterea, circa idem videtur esse vita contemplativa et felicitas contemplativa. Sed felicitas contemplativa est tantum in consideratione nobilissimi intelligibilis, quod constat Deum esse, secundum Philosophum in 10 ethic.. Ergo vita contemplativa in sola Dei consideratione consistit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita contemplativa sanctorum praesupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus est: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum; unde Gregorius, super Ezech., dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum. Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, in quantum ad Dei contemplationem ordinantur sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam majestatem et sapientiam et beneficia Dei, ex quibus inardescit in ejus amorem; et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre possit. Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit. Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua Philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum Philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est. Unde enim Philosophi ultimum tempus vitae suae reservabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, praecedens tempus in aliis scientiis expendentes, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus vitae activae non habent ex seipsis ordinem sicut actus vitae contemplativae; unde non potest dici, simpliciter loquendo, quod consistat in aliquo illorum principaliter; sed

quo ad aliquem consistit principaliter in hoc in quo ille magis exercitatur; sicut quidam magis insistunt operibus justitiae, quidam vero operibus temperantiae, et sic de aliis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi accipit philosophiam stricte pro sapientia de divinis, quae speciali nomine philosophia prima dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa consideret interdum contemplativus, non tamen in his principaliter consistit contemplativa vita.

¶a3 Articulus 3: Utrum vita activa consistat tantum in his quae sunt ad alterum.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod activa vita non consistat principaliter in his quae ad alterum sunt. Vita enim activa ordinatur ad contemplativam, inquantum disponit hominem ad contemplationis actum. Sed per virtutes quae ordinant hominem in seipso, maxime disponitur homo ad contemplationem, sicut per castitatem, ut dicit Commentator in 7 physic..

Ergo vita activa praecipue consistit in his quae sunt hominis ad seipsum.

AG2

Praeterea, vita contemplativa principaliter consistit in contemplatione ejus quod maxime diligitur.

Ergo et vita activa similiter. Sed homo magis debet seipsum diligere quam alios in his quae virtutis sunt, ut supra, dist. 29, qu. 1, art. 5, dictum est. Ergo et vita activa magis consistit in hoc quod homo seipsum ordinet quam aliis intendat.

AG3

Praeterea, in his praecipue videtur consistere activa vita in quibus a contemplativa dividitur.

Sed in his quae ad alium sunt etiam contemplativa communicat: quia ad eandem vitam pertinere videtur contemplari et contemplata docere.

In passionibus autem propriis moderandis non communicat activa vita cum contemplativa. Ergo activa vita praecipue consistit in his quae sunt ad seipsum.

SC1

Sed contra, Isidorus in Lib. Differentiarum: activa vita est quae in operibus justitiae et proximi utilitate versatur. Sed utrumque istorum ad alterum pertinere videtur. Ergo in his quae ad alterum sunt, praecipue vita activa consistit.

SC2

Praeterea, vita activa fecunda dicitur; unde per Liam significatur. Sed fecunditas ista non consistit nisi in operationibus quae fiunt ad alios. Ergo vita activa in his praecipue consistit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod activa vita consistit in omnibus agibilibus, sive sint ad seipsum, sive ad alium; sed principaliter consistit in his quae ad alium sunt; quia bonum multorum, secundum Philosophum in principio ethic., est divinius quam bonum unius; unde et justitia quae ad alterum est, a Philosopho in 5 ethic., dicitur esse pulcherrima virtutum. Sicut autem vita contemplativa consistit principaliter in optimo contemplabili, ita vita activa in optimo agibili.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod per ea quae ad seipsum sunt homo disponit se tantum ad contemplativam; licet per ea quae ad alium comparantur, homo et se et alios disponat, ubi divinius est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod homo aliorum saluti et regimini studet, se plus diligit, et sibi meliorem partem reservat: quia divinius est et sibi et aliis causam bonae operationis esse, quam sibi tantum, sicut dicit Philosophus in 10 ethic..

RA3

Ad tertium dicendum, quod doctrina est duplex.

Quaedam quae ad cognitionem veritatis tantum ordinatur; et haec quamvis ad alterum sit, limites tamen vitae contemplativae non exit. Est autem quedam doctrina quae ordinatur ad persuadendum bonos mores, quae praedicatio dicitur; et haec ad vitam activam pertinet. Unde Gregorius: qui ad laborem praedicationis se dirigit, minus videt, et amplius parit: et sic significatur per Liam, quae erat fecunda, et lippis oculis.

Vel dicendum, quod doctrina potest dupliciter considerari.

Uno modo secundum quod est ad exercitium cognitionis, et profectum ipsius docentis; et sic ad vitam contemplativam pertinet. Alio modo secundum quod intenditur bonum alterius. Sic autem ea quae cognitionis sunt etiam speculativae, exercentur per modum dispositionis rerum temporalium (inter quae proximus

computatur), quod activae vitae est; et ideo Gregorius dicit super Ezech., quod activa vita est panem esurienti tribuere, verbum sapientiae nescientem docere etc..

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod cognitio nullo modo ad activam pertineat. Sicut enim se habet vita contemplativa ad cognitionem, ita se habet vita activa ad actionem. Ergo proportionalitate transversa, sicut se habet vita contemplativa ad actionem, ita se habet vita activa ad cognitionem. Sed nihil actionis ad contemplativam vitam pertinet. Ergo nihil cognitionis pertinet ad activam.

AG2

Praeterea, vita activa consistit totaliter in operationibus virtutum Moralium, ad quas scire parum vel nihil confert, ut Philosophus dicit in 2 ethic.. Ergo videtur quod ad activam nihil cognitionis pertineat.

AG3

Praeterea, si aliqua cognitio ad activam vitam pertineret, praecipue videretur ad ipsam pertinere consideratio propriorum actuum. Sed considerare peccata quae quis fecit, pertinet ad vitam contemplativam, ut dicit bernardus, qui secundam speciem contemplationis ponit, qua quisque judicia Dei et peccata sua recogitat. Ergo nulla cognitio ad activam vitam pertinet.

SC1

Sed contra, ad activam vitam pertinent consilii et scientiae dona, quae quidem cognitionem important.

Ergo aliqua cognitio est in vita activa.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit quod prudentia est cognata morali virtuti.

Sed prudentia cognitionem importat. Ergo cum in moralibus virtutibus activa vita constet, videtur quod in activa vita sit aliquid cognitionis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod duplex est cognitio. Una speculativa, cujus finis est veritas, secundum Philosophum in 2 metaph..

Alia cujus finis est operatio, quae est causa et regula eorum quae per hominem fiunt. Quae autem ab homine fiunt, quaedam dicuntur factibilia, quae fiunt per transmutationem aliquam exterioris materiae, sicut contingit in operationibus artis mechanicae; quaedam vero non transeunt in transmutationem exterioris materiae, sed in moderationem propriarum passionum et operationum. Ad utrumque autem istorum practica cognitio dirigit. Unde non omnis practica cognitio in vita activa essentialiter invenitur, sed illa tantum quae in agibilibus dirigit opera quae sunt virtutis moralis. Haec enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter consistit moralis virtus. Contemplativa autem cognitio essentialiter non ingreditur activam vitam, quia in operabilibus humanis, cum non habeant veritatem nisi contingentem, propter seipsam veritas nunquam quaereretur: unde etiam in scientiis moralibus finis non est cognitio, sed opus, secundum Philosophum in 2 ethic.. Sed tamen cognitio contemplativa aeternorum aliquando pertinet ad activam vitam, non quod sit de essentia ejus, sed quia praeexigitur ad ipsam sicut causa, dum rationes vivendi ex contemplatione aeternorum sumuntur.

Sicut enim intellectus est rationis et principium et terminus, ita et vita contemplativa respectu activae; et ideo Gregorius dicit super Ezech., quod per hoc quod contemplativa mentem accendit, perfectius activa tenetur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod actio non dirigit contemplationem, sicut cognitio activa dirigit actionem; et ideo non est similis ratio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad virtutem moralem scire speculative de his quae ab homine non fiunt, nihil prodest; de his autem quae ab homine fiunt, parum confert; sed scientia practica multum confert, cum sit regula actionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praeteritum jam transit in necessarium; unde consideratio praeteritorum peccatorum magis ad contemplationem quam ad practicam pertinet.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod vita activa non possit esse simul cum contemplativa. Quia vita de qua hic loquimur, consistit in hoc in quo homo maxime studet. Sed impossibile est quod homo duobus summum studium apponat. Ergo impossibile est quod in homine sit simul vita activa et contemplativa.

AG2

Praeterea, vita activa significatur per martham, quae turbatur circa plurima, Luc. 10. Sed turbatio vacationi repugnat quam contemplatio requirit. Ergo vita activa non est simul cum contemplativa.

AG3

Praeterea, vita activa introducit ad contemplativam; unde Gregorius: qui ad arcem contemplationis ascendere desiderat, prius necesse est ut in campo actionis se exerceat.

Sed quod introducit ad aliquid non est necessarium illo adveniente: quia secundum bernardum, quid necesse est scalis tenenti jam solium? ergo activa vita non est simul cum contemplativa.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. De CIV. Dei, quod quoddam genus hominum est compositum ex otioso et actuoso; et loquitur de otio contemplationis. Gregorius etiam dicit super Ezech., quod plerumque a contemplativa vita ad activam utiliter animus reflectitur. Ergo contemplativa vita et activa possunt esse simul.

SC2

Praeterea, beata virgo fuit in utraque vita; et ideo secundum Anselmum in assumptione ejus legitur evangelium de martha et maria, quae significant vitam activam et contemplativam.

Sed beata virgo fuit tantum viatrix.

Ergo in aliquo viatore potest esse simul activa et contemplativa vita.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus dispositionibus naturalibus contingit quod dispositio in suo perfecto esse attingit id ad quod disponit, quod etiam erat per quamdam inchoationem, dum dispositio ad perfectionem tendebat, sicut patet de calore et forma ignis; quia quando calor completus est in termino alterationis, forma ignis inducitur, et calor simul cum forma ignis manet; dum vero erat alteratio, non erat forma ignis, nisi secundum quamdam inchoationem.

Vita autem activa est dispositio ad contemplativam; unde Isidorus in Lib. De sum. Bono: qui prius in vita activa proficit, bene ad contemplationem conscendit. Et ideo quamdiu homo non pervenit ad perfectionem in vita activa, non potest in eo esse contemplativa vita, nisi secundum quamdam inchoationem imperfecte: tunc enim difficultatem homo patitur in actibus virtutum Moralium, et oportet quod tota sollicitudine ad ipsos intendat, unde retrahitur a studio contemplationis.

Sed quando jam vita activa perfecta est, tunc operationes virtutum Moralium in promptu habet, ut eis non impeditis libere contemplationi vacet. Tamen secundum quod homo est magis vel minus perfectus in vita activa, circa plura vel pauciora occupari potest activae vitae simul cum contemplativa. Et quia praelatorum est in utraque vita perfectos esse, utpote qui medii sunt inter Deum et plebem, a Deo recipientes per contemplationem, et populo tradentes per actionem; ideo oportet eos in moralibus virtutibus perfectos esse; et similiter praedicatores; alias indigne quis praelationis vel praedicationis officium assumit.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod ad diversa potest homo principaliter intendere diversis temporibus, quamvis non simul.

RA2

Ad secundum dicendum, quod turbatio in vita activa non contingit postquam ad perfectionem venit: quia tunc jam delectabiliter et faciliter operatur non perturbatus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dispositiones quae essentialiter habent imperfectionem annexam, non manent cum eo ad quod disponunt, sicut fides non manet cum visione; sed aliae dispositiones possunt simul manere, sicut dictum est, et sic est de vita activa.

¶4 Articulus 4: Utrum activa vita sit nobilior quam contemplativa.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod activa vita sit nobilior quam contemplativa. Tullius enim, in Lib. De offic., probat praeminentiam justitiae ad alias virtutes; quia propter exercitium actus ejus, actus aliarum interimuntur.

Sed similiter aliquis revocatur ab otio contemplationis, ut fructum faciat per laborem actionis. Ergo activa vita est dignior quam contemplativa.

AG2

Praeterea, bonum gentis divinius est quam bonum unius. Sed vita contemplativa consistit in bono unius hominis, vita activa in bono multorum.

Ergo vita activa est nobilior quam contemplativa.

AG3

Praeterea, in omnibus artibus et potentiis imperans est nobilior imperato. Sed politica quae ad vitam activam pertinet, imperat omnibus disciplinis, et disponit de his quae ad contemplativam vitam pertinent, secundum Philosophum in 1 ethic..

Ergo vita activa est dignior quam contemplativa.

AG4

Praeterea, secundum dionysium, nihil est divinius quam Dei cooperatorem fieri. Hoc autem fit per exercitium activae, qua homo aliorum reductioni in Deo studet. Ergo videtur esse nobilissimum.

SC1

Sed contra est quod dicit Dominus, Luc. 10, 43: maria optimam partem elegit. Per mariam autem vita contemplativa significatur. Ergo vita contemplativa nobilior est quam activa.

SC2

Praeterea, quanto vita alicujus est caelesti vitae similior, tanto est nobilior. Sed vita contemplativa est similior caelesti quam activa: quia in caelesti vita, ut dicit Augustinus, vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabimus et laudabimus: quod ad vitam contemplativam pertinet. Ergo vita contemplativa est nobilior quam activa.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est ratio boni. Aliquid enim dicitur bonum, quod propter seipsum est desiderandum: et sic vita contemplativa simpliciter melior est quam activa, in quantum magis assimilatur illi vitae ad quam per activam et contemplativam nitimur pervenire; unde et contemplativa est finis activae, et fini ultimo vicinior. Aliquid vero dicitur bonum quasi propter aliud eligendum; et in hac via vita activa praeeminet contemplativae.

Vita enim contemplativa non ordinatur ad aliquid aliud in ipso in quo est: quia vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti quodammodo praelibatur: unde non restat quod ordinetur ad aliud, nisi secundum quod bonum unius hominis ordinatur ad bonum multorum, ad quod propinquius se habet vita activa quam contemplativa.

Unde activa quantum ad hanc partem quae saluti proximorum studet, est utilior quam contemplativa; sed contemplativa est dignior: quia dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum, utilitas vero propter aliud. Sed vita activa quae non ad alium, sed ad seipsum tantum ordinatur, neque dignior neque utilior est quam contemplativa, immo comparatur ad contemplativam sicut utile ad id ad quod est utile.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod vita contemplativa propter activam intermittitur ad tempus, non simpliciter; seu ratione utilitatis, non ratione dignitatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut bonum unius consistit in actione et contemplatione; ita et bonum multitudinis, secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare. Sed ad bonum multitudinis pervenitur per regimen activae vitae: unde ex hoc non probatur quod activa sit dignior, sed utilior.

RA3

Ad tertium dicendum, quod politica, ut dicit Philosophus in 6 ethic., non praecipit sapientiae, et aliis quae ad vitam contemplativam pertinent, sed imperat quaedam propter ipsa; sicut etiam imperat quaedam propter Deum, cui praecipit sic vel sic cultum exhiberi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intelligendum est ratione utilitatis in alterum provenientis.

Articulus 4B

AG1

Uterius. Videtur quod etiam vita contemplativa sit majoris meriti quam activa. Gregorius enim dicit in moralibus: contemplativa major est merito quam activa: quia activa in usu praesentis operis laborat; contemplativa vero in sapore intimo venturam jam requiem degustat.

AG2

Praeterea, supra dictum est, distinct. 30, quaest. Unica, art. 4, quod magis consistit meritum in dilectione Dei quam proximi. Sed in contemplativa vita homo magis insistit dilectioni Dei, in activa autem magis proximi. Ergo contemplativa est majoris meriti quam activa.

AG3

Praeterea, quanto magis aliquid beneficiatur a Deo, tanto est majoris meriti. Sed secundum Philosophum in 10 ethic., Deus maxime beneficiat eos qui contemplationi student, quasi sibi simillimos. Ergo videtur quod vita contemplativa plus habeat de merito quam activa.

SC1

Sed contra, totum meritum hominis consistit in acceptatione divina. Sed Gregorius dicit super Ezech.: nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam regimen animarum. Ergo cum hoc pertineat ad laborem activae, videtur quod in activa sit majus meritum.

SC2

Praeterea, meritum contra praemium dividitur.

Sed contemplativa vita plus habet de ratione praemii quam activa: quia pascitur a Domino contemplativa, sed activa pascit, ut dicit Gregorius.

Ergo activa plus habet de merito.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod meritum pendet ex radice caritatis; unde contingit quandoque quod in activa quis plus mereatur quam in contemplativa, vel e converso, secundum quod majorem habet caritatem vel minorem.

Nihilominus tamen cum quaeritur de duobus in genere quid sit majoris meriti, intelligendum est quantum pertinet ad rationem ipsorum actuum, non quantum ad ipsos operantes. Est ergo duplex meritum; scilicet dimissionis culpa, et consecutionis gloriae: quantum ad primum, majoris meriti dicitur activa quam contemplativa, in quantum laboriosior; unde habet plus de ratione satisfactionis.

Quantum autem ad meritum consecutionis gloriae, sic contemplativa vita est majoris meriti quam activa quantum ad puritatem: quia non admiscetur ei tantum de pulvere terrenorum, sicut fit in activa vita. Sed quantum ad intensionem meriti videtur contemplativa iterum majoris meriti illa parte activae quae circa sui moderationem studet; minoris autem quantum ad illam partem quae profectui aliorum invigilat: quia hoc ipsum videtur esse fortioris caritatis secundum genus, quod homo, praetermissa consolatione qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum conversione quaerat: quia etiam in humana amicitia verus amicus quaerit magis bonum amici quam de ejus praesentia delectari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contemplativa dicitur esse a Gregorio major merito, quia minus habet de impuritate demeriti admixtum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex dilectione Dei videtur procedere quod homo praetermissa propria consolatione voluntatem Dei implere studeat in aliorum salute; unde Gregorius super Ezech.: est amanti animae non parva consolatio, si cum ipsa differtur, per eam multae colligantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur de contemplativa vita per comparisonem ad activam, quae in rebus humanis negotiatur, non autem respectu illius quae proximorum saluti insistit.

Articulus 4C

AG1

Uterius. Videtur quod contemplativa vita non sit diuturnior quam activa. Vita enim activa fuit in Christo perfecta. Sed ipse fuit perfectus comprehensor. Ergo vita activa manebit in patria; et ita non est minus diuturna quam contemplativa.

AG2

Praeterea, homines erunt in patria aequales Angelis. Sed in Angelis est utraque vita: quia quidam sunt assistentes, quod ad contemplationem pertinet; quidam ministrantes, quod pertinet ad actionem.

Ergo utraque vita etiam in hominibus in patria erit; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, in patria manebunt virtutes cardinales, et habebunt aliquos actus: similiter etiam et dona omnia. Sed virtutes cardinales perficiunt in activa vita, et similiter quaedam dona. Ergo in patria manebit vita activa; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, Luc. 10, 43: maria optimam partem elegit. Glossa: contemplativa hic incipit, et in caelesti patria perficitur; activa autem cum corpore deficit.

SC2

Praeterea, Philosophus in 10 ethic.

Dicit, quod contemplativa vita diuturnior est quam activa.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est de donis et virtutibus perficientibus in vita activa, quod manent in patria, sed non quantum ad eosdem actus; similiter etiam dicendum est de vita activa: unde vita activa quantum ad illos actus quos modo habet, quibus turbatur de proximorum necessitatibus et de propriis passionibus, non remanebit: quia tunc panem esurienti non porriget, ut in Glossa inducta subjungitur. Manebit autem quantum ad alios actus qui erunt virtutum et donorum in patria. Vita autem contemplativa nihilominus est diuturnior quam activa: quia manet etiam quo ad illos actus quos in via habet: qui quidem in statu viae sunt imperfecti, sed in patria perficientur. Unde Gregorius dicit super Ezech. De contemplativa vita: etiam cum contendimus, vix aliquid aut parum attingere valemus.

RA1

Ad primum tamen dicendum, quod non est simile de Christo et de aliis: quia ipse erat verus viator et comprehensor; unde simul erat in actu perfecto quantum ad utramque vitam etiam secundum actus viae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Angeli ex ordine naturae sunt medii inter Deum et homines: et ideo eis competit ministerium custodiae, et hujusmodi; non autem animabus sanctorum.

RA3

Ad tertium patet solutio per id quod dictum est in corp..

RC

Ad alia etiam patet solutio ex praedictis.

|+d35.q2 Distinctio 35, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de donis perficientibus in utraque vita: et 1 de dono sapientiae; 2 de dono intellectus; 3 de dono scientiae; 4 de dono consilii.

|a1 Articulus 1: Utrum sapientia sit donum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sapientia non sit donum. Sapientia enim in littera dicitur cognitio divinorum. Hoc autem videtur esse fidei, cujus objectum est veritas prima. Cum ergo fides non sit donum, sed virtus, videtur quod nec sapientia.

AG2

Praeterea, in littera dicitur, quod sapientia est cultus Dei: et sumitur de job 28, secundum aliam translationem. Sed latraria, quae cultus dicitur, est virtus, et non donum. Ergo sapientia non est donum.

AG3

Praeterea, nullum donum habetur per acquisitionem.

Sed sapientia habetur per acquisitionem: quia Philosophus philosophiam primam sapientiam nominat, quae per doctrinam habetur. Ergo sapientia non est donum.

SC1

Sed contra, Isai. 11 computatur inter alia dona.

SC2

Praeterea, dona ponuntur virtutibus altiora. Sed inter omnes habitus videtur sapientia nobilissimum, maxime eorum quae ad cognitionem pertinent, ut Philosophus dicit in 10 ethic.. Ergo sapientia maxime debet dici donum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sapientia secundum nominis sui usum videtur importare eminentem quamdam sufficientiam in cognoscendo, ut etiam in seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus quae aliis ignota sunt, et possit de omnibus judicare, quia unusquisque bene judicat quae cognoscit, possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam.

Haec autem sufficientia in quibusdam quidem est per studium et doctrinam, adjuncta vivacitati intellectus: et talis sapientia a Philosopho ponitur virtus intellectualis in 6 ethic.. Sed in quibusdam talis sufficientia accedit per quamdam affinitatem ad divina, sicut dicit dionysius de Hierotheo, quod patiendo divina, didicit divina: et de talibus dicit apostolus, 1 Cor., 2, 15: spiritualis judicat omnia; et 1 joan. 2, 27: unctio docebit vos de omnibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis, ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum, ut dicitur in 7 ethic., secundum quod ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima, et de his etiam quodammodo ordinat, inquantum reducit omnia ad unum principium, et ejus est disputare contra negantes ipsa: ita se habet sapientia quae est donum, ad fidem, quae est cognitio simplex articulorum, quae sunt principia totius christianae sapientiae. Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam, articulorum quos fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum. Et ideo sapientia est donum, fides autem virtus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sapientia non dicitur pietas, quae est latraria, per essentiam, sed quasi per causam, quia proxime ad latrariam inclinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aequivocatio est in sapientia, ut dictum est.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod sapientia non sit tantum de divinis. Quia, sicut dicit Philosophus in 1 metaph., oportet sapientem certissimum esse de omnibus. Ergo non est de divinis tantum.

AG2

Praeterea, ad sapientem pertinet determinare medium in virtutibus moralibus, ut patet per definitionem Philosophi in 2 eth. De virtute.

Sed divina non sunt operabilia a nobis. Ergo cum medium virtutis moralis sit de operabilibus a nobis, videtur quod non sit sapientia tantum de divinis.

AG3

Praeterea, sapientia videtur esse circa illa quorum est ars mechanica; 1 corinth. 3, 10: ut sapiens architectus fundamentum posui. Ergo non est tantum de divinis.

SC1

Sed contra est quod sapientia est de causis altissimis, secundum Philosophum in principio metaph..

Sed causae altissimae sunt divina. Ergo est tantum de divinis.

SC2

Praeterea, Philosophus in 6 ethicor.

Dicit, quod sapientia est quasi caput scientiarum.

Sed omnis cognitionis caput est cognitio quae est de divinis. Ergo sapientia est circa divina.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, ad sapientem pertinet judicare, et ordinare. Judicium autem de aliquibus fieri non potest nisi per ea quae sunt lex et regula eorum. Semper autem oportet quod superiora sint inferiorum regula; et ideo oportet de infimis per superiora judicare: unde quamvis intentio quandoque ab infimis incipiat, et ad suprema tendat, tamen judicium nunquam perficitur nisi per superiora, in quibus inferiora resolvuntur: et ideo oportet sapientem de altissimis cognitorem esse. Altissimum autem dicitur dupliciter. Uno modo simpliciter, quod praeminet omnibus; et hoc modo divina altissima sunt: unde eum qui simpliciter sapiens dicitur, oportet circa divina instructum esse. Alio modo dicitur altissimum in genere aliquo; et qui circa hoc instructus est, non simpliciter, sed in genere illo sapiens dicitur: sicut in artificialibus altissimum est usus illorum propter quod fiunt: unde qui habet artem usuaem, quae architectonica dicitur, in singulis artificiis sapiens illius artificii dicitur: et per modum istum prudens in rebus humanis quibus praecipit, sapiens dicitur.

Et quia per delectationes et alias passiones corrumpitur aestimatio prudentiae, ut dicitur in 6 ethic.; ideo apud Senecam et alios morales Philosophos translatum est nomen sapientiae ad temperantiam et alias morales virtutes, inquantum passiones refrenant, et sic prudentiam conservant: unde dicunt, quod sapiens non perturbatur, et hujusmodi. Patet ergo quod sapientia quae simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus intellectualis, sive donum, de divinis est principaliter: et inquantum per ea de omnibus aliis judicare potest, sapiens omnium certissimus esse dicitur.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sapientia non sit in intellectu, sed in affectu magis. Quia sapientia secundum nomen suum est, ut dicitur Eccli. 6. Sed dicitur a sapore. Cum ergo sapor ad gustum pertineat, qui ad affectum transfertur, sicut visus ad intellectum; videtur quod sapientia sit in affectu.

AG2

Praeterea in littera dicitur, quod sapientia est in cognitione et dilectione ejus quod semper incommutabiliter manet, quod est Deus. Sed dilectio ad affectionem pertinet. Ergo sapientia est in affectione.

AG3

Praeterea, septima beatitudo, qua dicitur: beati pacifici, ad sapientiam reducitur. Sed pax ad affectum pertinet. Ergo et sapientia.

SC1

Sed contra est quod in littera definitur per cognitionem.

SC2

Praeterea, omnis virtus intellectualis est in parte cognitiva. Sed sapientia ponitur a Philosopho virtus intellectualis. Ergo tam ipsa quam sapientiae donum quod ei respondet, in parte cognitiva est.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, sapientiae donum eminentiam cognitionis habet, per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem, ut qui adhaeret Deo, sit unus spiritus cum eo: 1 corinth., 6. Unde et Dominus, joan. 15, secreta patris se revelasse discipulis dicit, inquantum amici erant. Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit, et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est; unde ipsius actus videtur esse et hic et in futuro divina amata contemplari, et per ea de aliis judicare non solum in speculativis, sed etiam in agendis, in quibus ex fine judicium sumitur; et ideo Gregorius sapientiam contra stultitiam ponit; quae importat errorem circa finem intentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod saporem sapientia importat quantum ad dilectionem praecedentem, non quantum ad cognitionem sequentem, nisi ratione delectationis, quae ipsam cognitionem in actu exequitur. Vel dicendum, quod dictum ecclesiastici non intelligitur quantum ad similitudinem nominis cum sapore: quia illa similitudo, etsi sit in lingua Latina, non tamen est in aliis linguis: sed loquitur quantum ad significatum quod omnes concipiunt de nomine sapientiae, in quacumque lingua dicatur.

RA2

Ad secundum patet solutio per id quod dictum est in corp..

RA3

Ad tertium dicendum, quod pacificatio illa pertinet ad effectum ordinationis sapientiae, quia omnis ordinans pacem intendit; non autem quantum ad essentialem ipsum actum.

¶a2 Articulus 2: Utrum intellectus sit donum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum. Nullum enim donum, secundum quod nunc de dono loquimur, est nobis a natura. Sed intellectus est nobis naturaliter insitus. Ergo intellectus non est donum.

AG2

Praeterea, ea quae sunt unius divisionis, videntur esse unius rationis. Sed intellectus quandoque dividitur contra voluntatem, quandoque autem contra rationem. Sed voluntas non est donum neque ratio. Ergo neque intellectus.

AG3

Praeterea, Gregorius dicit in principio Moral., quod intellectus in die suo pascit, dum de auditis mentem illustrat. Ergo intellectus est ex auditu, sicut et fides. Sed fides non est donum, sed virtus. Ergo intellectus non est donum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Isai. 11, ubi spiritus intellectus computatur inter septem dona spiritus sancti.

SC2

Praeterea, donorum propria est ratio, ut prius dictum est, ut per ea quis super humanum modum operetur. Sed operatio intellectus praecipue est supra hominem, ut dicitur in ethic..

Ergo intellectus maxime debet dici donum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod intellectus secundum suum nomen importat cognitionem pertingentem ad intima rei. Unde cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur quae quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit. Unde secundum Philosophum, objectum intellectus est quid. Sed in apprehensione hujus essentiae est differentia. Aliquando enim apprehenditur ipsa essentia per seipsam, non quod ad eam ingrediatur intellectus ex ipsis quae quasi circumvolvuntur ipsi essentiae; et hic est modus apprehendendi substantiis separatis; unde intelligentiae dicuntur. Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quaedam Ostia; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei. Et quia in hoc oportet esse quemdam discursum; ideo hominis apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit. Unde si aliqua sunt quae statim sine discursu rationis apprehendantur, horum non dicitur esse ratio, sed intellectus; sicut principia prima, quae quisque statim probat audita. Primo ergo modo intellectus potentia est; sed secundo modo accipiendo, habitus principiorum dicitur. Sicut autem mens humana in essentiam rei non ingreditur nisi per accidentia, ita etiam in spiritualia non ingreditur nisi per corporalia, et sensibilia similitudines, ut dionysius dicit.

Unde fides quae spiritualia in speculo et aenigmate quasi involuta tenere facit, humano modo mentem perficit; et ideo virtus est. Sed si supernaturali lumine mens intantum elevetur ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum est; et hoc facit intellectus donum, quod de auditis mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur; et ideo intellectus donum est.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod donum intellectus non habeat aliquem actum in via. Intellectus enim importat quamdam cognitionem sine obumbratione: unde Isaac dicit, quod ubi obumbratur intellectus, oritur ratio. Sed impossibile est quod in statu viae cognoscamus sine obumbratione phantasmatum, ut Philosophus ostendit in 3 de anima. Ergo intellectus non habet aliquem actum in via.

AG2

Praeterea, dionysius dicit, 1 cap. Cael. Hier., quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.

Sed ubicumque est cognoscere per aliqua velamina, oportet esse collationem, quae non ad intellectum sed ad rationem pertinet. Ergo non est possibile quod in statu viae sit nobis intellectus actus.

AG3

Praeterea, actus intellectus est videre Deum: hoc enim ponitur in sexta beatitudine, quae ad intellectum refertur. Sed Deum nullus potest videre in hac mortali carne existens. Ergo in statu viae non habemus usum intellectus.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit in quodam sermone de timore, quod intellectus vocatur quo ab omni infirmitate corda mundantur, ut pura intentio dirigatur in finem. Sed impossibile est in statu viae ab omni infirmitate corda mundari. Ergo impossibile est in statu viae actum intellectus esse.

SC1

Sed contra, habitus ordinatur ad actum. Si ergo actus intellectus a nobis in via haberi non posset, frustra nobis donum intellectus daretur.

SC2

Praeterea, sexta beatitudo ad intellectus donum refertur. Sed in illa ponitur aliquid pertinens ad statum viae, et aliquid ad statum patriae. Ergo intellectus habet actum in nobis et quantum ad statum viae, et quantum ad statum patriae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod intellectus ad spiritualia ingreditur dupliciter.

Uno modo per viam remotionis, dum a spiritualibus viam quae in corporalibus invenitur, removet. Alio modo secundum quod ulterius in ipsa spiritualia defigit intuitum. In statu ergo viae intellectus ingreditur ad spiritualia primo modo, maxime ad divina: quia in hoc perficitur cognitio humana secundum statum viae, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum, super omnia esse, ut dicit dionysius in Lib. De mystica theologia.

Et ad hoc pervenit Moyses, qui dicitur intrasse ad caliginem, in qua Deus erat, Exod. 19. Et propter hoc etiam quantum ad statum viae munditia ponitur in sexta beatitudine, quae pertinet ad depurationem intellectus ab omnibus corporalibus. Sed ad secundum modum pertingere non possumus in statu viae, maxime quantum ad Deum; sed hoc erit in patria. Unde Gregorius super Ezech.: quamdiu in hac carne mortali vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso jam incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat; sed quidquid de illo modo conspicitur, non est ipse, sed sub ipso est. Hoc tamen infirmae mentis desiderio satisfacit: quia secundum quod Philosophus dicit in 11 de animalibus, amans in parva comprehensione amati magis delectatur quam in magna aliorum comprehensione. Et ideo, ut ipse dicit, illud parum quod de substantiis separatis cognoscere possumus, plus desideratur et delectat quam quidquid de aliis rebus cognoscimus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod umbra quae in statu viae in intellectu nostro est, nos impedit ne in divinam essentiam mentis oculos defigere valeamus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dionysius loquitur quantum ad principium revelationis divinarum, in qua quasi per sermonem quemdam nobis in signis et figuris proponuntur; sed ulterius de auditis, sicut per donum intellectus, mens illustratur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod videre Deum defigendo intuitum in essentiam ejus non possumus in statu viae, sed alio modo, ut dictum est in corp..

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus nominat infirmitatem humanam corporalia phantasmata, quae oportet remove per intellectum tendentes in Deum.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod intellectus a sapientia non differat. Totum enim a parte essentialiter non distinguitur. Sed intellectus videtur esse totum respectu sapientiae, quae est tantum de Deo, cum intellectus sit de Deo et spiritualibus creaturis.

Ergo intellectus essentialiter a sapientia non differt.

AG2

Praeterea, sapientia, ut in littera Magister dicit, delectationem circa divina experitur. Sed hoc idem videtur ad intellectum pertinere: in consideratione enim intellectus est maxima delectatio, sicut dicit Philosophus in 10 ethic..

Ergo intellectus a sapientia non differt.

AG3

Praeterea, ad eundem actum non oportet ordinari diversos habitus, cum habitus distinguantur per actus. Sed tam sapientia quam intellectus ordinantur ad contemplationem. Cum ergo contemplatio sit unus actus, videtur quod sapientia et intellectus sit unus habitus.

SC1

Sed contra est quod dividuntur ex opposito, Isai. 11.

SC2

Praeterea, dona correspondent virtutibus. Sed alia virtus est intellectus, et alia sapientia, ut patet in 6 ethic.. Ergo et aliud est unum donum ab alio.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis ad iudicandum de apprehensis: et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicii. Sed quia iudicium non potest esse de apprehensis nisi per suprema, quibus sapiens mente unitur, ut quasi in superiori collocatus de omnibus iudicet, quae quidem unio ad divina per dilectionem est; ideo sapientia circa divina principaliter est, et habet circa ea delectationem ex dilectione causatam; intellectus autem est indifferenter circa omnia apprehensa spiritualia, et delectationem ex amore ad apprehensa causatam, quantum est in se, non importat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non eodem modo considerat de Deo intellectus et sapientia; et ideo sapientia non includitur in intellectu; sed alio modo, ut dictum est in corp..

RA2

Ad secundum dicendum, quod delectatio quae est in actu intellectus, causatur ex congruentia operationis ad operantem; non autem ex dilectione ad ea circa quae est operatio, sicut est in sapientia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in contemplatione est necessaria apprehensio quae est per intellectum et iudicium, quod est per sapientiam: et ideo necessaria sunt dona.

¶a3 Articulus 3: Utrum donum scientiae sit tantum de humanis.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod donum scientiae non sit tantum de humanis, sed etiam de divinis. Dicit enim Augustinus in littera, quod scientia donum est, qua fides defenditur et roboratur. Sed fides est de divinis. Ergo scientia est de divinis.

AG2

Praeterea, scientia donum est altior quam scientia virtus. Sed scientia virtus de divinis est, sicut metaphysica, vel etiam theologia. Ergo et scientia donum de divinis est.

AG3

Praeterea, caput est conforme membris. Sed sapientia quae est de divinis, in metaphysicis dicitur caput scientiarum. Ergo scientia de divinis est.

SC1

Sed contra, per scientiam scimus conversari in medio pravae et perversae nationis, ut in littera dicitur. Sed hoc non pertinet ad divina, sed ad humana.

Ergo scientia non est divinatorum, sed humanorum.

SC2

Praeterea, ad idem non sunt necessarii duo habitus.

Sed ad divina ordinatur sapientia. Ergo scientia non est divinatorum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duorum dividendum aliquod commune, illud quod aliquam excellentiam super rationem communis addit, proprium nomen ex illa differentia addita accipit. Quod autem nullam differentiam dignitatis addit, nomen commune retinet; sicut patet in proprio et definitione: quia proprium essentiale dicitur definitio, proprium autem non essentiale vocatur nomine communi proprium. Similiter etiam est in proposito. Omnis enim certitudinalis cognitio alicujus, et praecipue si sit complexi, per rationis collationem habita, scientia dicitur.

Sed illa quae est de altissimis, quasi aliarum ordinatrix et iudex, proprium nomen superaddit, et sapientia dicitur; aliae vero scientiae quae ei subduntur, simpliciter scientiae nomen retinent. Et hoc modo accipiendo scientiam, est tantum de rebus creatis, sapientia vero de divinis; sive loquamur in virtutibus intellectualibus, sive in donis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ex humanis cognitio divinatorum et nutritur et defenditur, quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; Rom. 1, 20.

RA2

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit tantum practica, sed etiam speculativa. Quia quanto aliqua cognitio est altior, tanto ad plura se extendit. Sed scientia donum est altior quam scientia quae ponitur virtus intellectualis. Ergo cum scientia quae est virtus intellectualis, se extendat ad operabilia et speculabilia, videtur quod multo fortius scientia quae est donum.

AG2

Praeterea, Philosophus in principio metaph.

Probat quod scientia speculativa est nobilior quam practica, inquantum per se speculativae expetuntur, non autem practicae. Sed scientia quae est donum, debet esse altissima scientia.

Ergo est magis speculativa quam practica.

AG3

Praeterea, scientia perficit inferiorem rationem, ut Augustinus dicit: inferior autem ratio contra superiorem dividitur.

Superior autem est tam speculativa quam practica: quia, secundum Augustinum, inhaeret aeternis conspiciendis, quod speculationis est; et consulendis, quod actionis est. Ergo similiter ratio inferior. Ergo sapientia et scientia sunt speculativae et practicae.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod actio qua bene utimur rebus temporalibus, scientiae deputatur. Sed usus rerum temporalium ad practicam pertinet. Ergo scientia, de qua hic loquimur, est practica.

SC2

Praeterea, ab omnibus dicitur, quod scientia donum dirigit pietatem. Sed pietas ad activam vitam pertinet. Ergo et scientia: ergo est practica.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut est in sensibus corporis, quod sensus qui est ad esse, scilicet tactus, est in omnibus membris; qui autem sunt ad bene esse, sunt in corde tantum, per quod alia membra reguntur; ita etiam est de donis gratuitis quae in ecclesia dantur. Quaedam enim sunt de necessitate salutis; et haec oportet quod omnibus membris Christi dentur: et hujusmodi sunt quae pertinent ad gratiam gratum facientem, ut virtutes et dona. Quaedam autem sunt, quae sunt ad bene esse, sicut gratiae gratis datae, ut operatio miraculorum, et hujusmodi; et haec non omnibus Christi membris dantur, sed illis tantum quibus expedit ad aedificationem fidei. Cum ergo scientia sit donum, et sit circa res creatas, oportet quod de ratione scientiae sit tantum illa cognitio quae est ad necessitatem salutis. Non est autem de necessitate salutis cognitio rerum quantum ad naturas et quidditates suas, sed solum cognitio eorum quae quis debet facere vel vitare: et ipsa scientia contemplativa non pertinet ad rationem doni scientiae, sed solum scientia practica, qua homo quamdam certitudinem concipit de agendis ex praesentia spiritus: et in hoc differt a prudentia, quae non certitudinaliter, sed magis aestimative de agendis iudicium habet; unde et hoc donum a certitudine iudicii nomen habet: scientia vero quae ad defensionem fidei ordinatur, pertinet ad gratiam gratis datam, de qua dicitur 1 corinth. 12, 8: alii datur sermo scientiae secundum eundem spiritum, et non est de necessitate doni, sed de perfectione fidei. Unde dicit Augustinus in littera, quod tali scientia multi qui fidem habent, non pollent.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod scientia altior non oportet quod extendat se ad plura nisi in illis ad quae ordinatur; et ita scientia donum ad plura se extendit quam acquisita scientia de operibus humanis: quia in multis illa deficit in quibus ista dirigit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non oportet dona quantum ad omnes conditiones esse perfectiora virtutibus, sed quantum ad modum operandi qui est supra hominem, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens unam potentiam diversis habitibus perfici; unde et inferior ratio, quae et speculativa et practica potest esse, perficitur dono scientiae quantum ad operabilia, scientiis vero speculativis inquantum est speculativa. Sapientia autem rationem superiorem quantum ad utrumque perficit: quia superiores rationes quibus contemplandis sapientia inhaeret, etiam operationum nostrarum regulae sunt.

Unde secundum quod assumit eas ut regulas operabilium, sic in praxim extenditur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod in scientia humanorum non sit aliquid noxae curiositatis. Maxime enim cognoscere mala, malum esse videtur. Sed scientia malorum bona est; alias in Deo non esset.

Ergo in scientia non potest esse aliquid noxae curiositatis.

AG2

Praeterea, quanto aliquis magis accedit ad suam perfectionem, tanto magis laudabilis est. Sed homo per scientiam cujuslibet rei perficitur, quia trahitur de potentia ad actum, cum intellectus noster sit potentia omnia intelligibilia, ut dicitur in 3 de anima. Ergo in scientia non potest accidere peccatum.

AG3

Praeterea, in medio non est accipere superfluum, sicut nullus potest esse nimis castus. Sed scientia in medio consistit, cum sit virtus intellectualis, ut in 33 distinct., quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo non potest esse superfluitas in sciendo; et ita non potest esse aliqua noxietas curiositatis.

SC1

Sed contra, nullus punitur nisi pro peccato. Sed Hieronymus, se punitum astruit pro eo quod in libris ciceronis studebat. Ergo potest esse in scientia humanorum peccatum.

SC2

Praeterea, expendere tempus in inutilibus, videtur non esse sine peccato. Sed quaedam scientiae videntur esse vel parum vel nihil utiles ad bene vivendum, cui homo debet totus insistere; sicut scientiae mathematicae. Ergo videtur quod in eis studere sit peccatum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod scire, quantum in se est, nunquam malum est, et per consequens nec addiscere: quia cujus generatio est mala, ipsum est malum. Sed per accidens contingit esse peccatum in sciendo vel addiscendo, sive considerando. Hoc autem accidens potest accidere vel ex parte cognoscibilis, vel ex parte cognoscentis.

Ex parte cognoscentis est duplex accidens.

Unum est quando propter occupationem in studio alicujus scientiae impeditur ab executione officii ad quod tenetur; sicut si iudex propter studium geometriae desisteret a causis expediendis, vel sacerdos a confessionibus audiendis quando eas audire tenetur.

Aliud est quando propter delectationem in aliqua scientia veniret in contemptum alicujus quod revereri oportet; sicut de Hieronymo accidit: quia tantum delectabatur in ornatu verborum tullii, quod desipiebat ei incultus sermo prophetarum, ut ipse dicit. Sicut etiam accidit illis qui tantum adhaerent rationibus humanis quod a fide discedunt et eam impugnant. Ex parte vero cognoscibilis est triplex accidens. Unum est quando cognoscibile de facili ad malum inclinatur, et praeterea in se parvae utilitatis est; et propter hoc prohibita sunt scientiae magicae, ne homo in exercitium earum labatur. Aliud est quando cognoscibile est supra potentiam cognoscentis, sicut dicitur Eccli. 3, 22: altiora te ne quaesieris. Tertium est quando in se nullius utilitatis est, sicut facta contingentia hominum; unde et curiosi dicuntur qui sunt scrutatores conscientiarum proximi. In omnibus autem istis tribus contingit quod illud quod est uni curiosum non est curiosum alteri: quia aliquid est supra unius intellectum quod non est supra intellectum alterius: aliquid etiam est utile uni quod non est utile alteri: aliquid etiam facile in peccatum praecipitat unum quod non praecipitat alium.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶a4 Articulus 4: Utrum consilium sit donum.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consilium non sit donum. Donum enim a seipso quis habere non potest. Sed consilium cuilibet est a seipso: quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 ethic.. Quilibet autem quaerere potest. Ergo consilium non est donum.

AG2

Praeterea, sicut in cognitione practica humana est inquisitio, ita et in cognitione speculativa.

Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam non ponitur aliquid quod inquisitionem importet. Cum ergo consilium inquisitionem importet, videtur quod consilium non debeat poni donum dirigens in vita activa.

AG3

Praeterea, dona se extendunt ad illa quae sunt de necessitate salutis, sicut dictum est. Sed consilium, secundum quod communiter dicitur, dirigit in his ad quae non omnes tenentur. Ergo consilium non est donum.

SC1

Sed contra est quod Isai. 11 inter dona computatur.

SC2

Praeterea, virtutibus respondent dona. Sed quaedam virtus est ordinata ad bene consiliandum, scilicet eubulia, de qua Philosophus in 6 ethic.

Determinat. Ergo videtur quod debeat esse aliquod donum quod perficiat nos ad recte consiliandum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Philosophum in 3 ethic., consilium est quaestio de operabilibus a nobis, non tamen de omnibus. Quae enim determinata sunt qualiter fieri debeant, sicut litterarum figurae, in dubitationem non veniunt, neque in quaestionem; et ita de eis non est consilium.

Similiter etiam cum finis sit principium movens agentem in omnibus operabilibus, non est consilium de fine, sicut nec in aliis scientiis est quaestio de principiis illius scientiae; sed de his quae sunt ad finem, consilium est. In his autem recte consiliatur quis, si debitum finem praestituat; si media accommodata ad finem inveniatur, ut non faciat mala propter bona; si tempus sit conveniens rebus agendis, ne per diuturnitatem consilii tempus transeat; et ad hanc rectitudinem consilii perducit eubulia, ut dicit Philosophus in 6 ethicor..

Sed quia operabilia humana contingentia sunt, et possunt deficere ne ad finem intentum perducantur; ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed divinum, cuius est per certitudinem eventus contingentium praevidere.

Et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur supra humanum modum instinctu spiritus sancti: qui enim spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, Rom. 8, 14, et ideo consilium est donum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod donum consilii non est ad quaerendum consilium, sed ad inveniendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dona dirigentia in vita activa sunt circa contingentia; et ideo oportet quod sit ibi magis inquisitio quam in contemplativa vita, quae circa aeterna est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 3 ethic. Consilium adhibetur in difficilibus, in quibus nobis non credimus; et propter hoc in arduis, ad quae omnes non tenentur, praecipue est donum consilii, sed non tantum in illis.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod consilium donum non differat a dono scientiae. Scientia enim est qua bene conversamur in medio pravae et perversae nationis. Sed hoc non potest fieri sine consilio.

Ergo consilium non distinguitur a scientia.

AG2

Praeterea, in donis quae ad executionem pertinent, idem donum respondet omnibus virtutibus quae sunt circa materiam unam, sicut pietas omnibus virtutibus quae sunt circa communicationes.

Sed prudentia et eubulia sunt circa unam materiam, quia circa actum rationis in agibilibus.

Cum ergo prudentiae respondeat scientia, eubuliae autem consilium, videtur quod consilium et scientia sint unum donum.

AG3

Praeterea, sicut prudentiae subservit eubulia, ita et synesis. Sed praeter donum scientiae, quod respondet prudentiae, non invenitur aliud donum quod respondeat synesi ad iudicium pertinens. Ergo nec oportet esse aliud donum a scientia quod respondeat eubuliae.

SC1

Sed contra est quod Isai. 11 unum alteri connumeratur; quod non esset, si unum donum forent.

SC2

Praeterea, sicut in speculativis est via inventionis et iudicii, ita et in practicis. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam est aliud donum quod respondet inventioni, scilicet intellectus, et aliud quod respondet iudicio, scilicet sapientia.

Ergo et in donis dirigentibus in vita activa, praeter scientiam quae respondet iudicio, erit aliud donum quod pertinet ad inventionem, et hoc est consilium.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod habitus dirigentes in vita activa distinguuntur quantum ad tria. Primo quantum ad modum operandi: et sic a virtutibus prudentia et eubulia, quae operantur humano modo, distinguuntur scientia et consilium, quae operantur supra humanum modum, ut ex dictis patet. Alio modo quantum ad actus sive vias quae exiguntur ad directionem, quae sunt invenire et iudicare; et sic consilium, quod consistit in inveniendo, distinguitur a scientia, quae consistit in iudicando de inventis per consilium. Tertio modo quantum ad medium; et sic sapientia distinguitur a scientia, inquantum sapientia quandoque dirigit in agendis per rationes aeternas, scientia autem per rationes inferiores.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad bene conversandum, ut dictum est, duo requiruntur; et ideo oportet esse duo dona.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diversae virtutes exequentes circa unum genus materiae distinguuntur penes diversas partes materiae, non penes actus agentis. Et ideo ab unitate actus poterit inveniri unus modus altior, qui competit uni dono.

Sed virtutes dirigentes pertinent ad diversos actus ex parte agentis; et ideo requiruntur diversi modi et diversa dona elevantia ad modos digniores.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iudicium, quod est synesis, et praecipere applicanda ad opus, quod est prudentiae, totum pertinet ad unam viam, scilicet iudicativam; et ideo eis non respondet nisi unum donum. Sed eubuliae quae pertinet ad aliam viam, respondet aliud donum.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod actus consilii non erit in patria. Consilium enim, secundum Gregorium, contra praecipitationem mentem munit; et Damascenus dicit 2 Lib., quod consilium dubitantis est. Sed in patria non erit praecipitatio neque dubitatio. Ergo neque consilium.

AG2

Praeterea, consilium inquisitionem et discursum importat, ut patet per Philosophum in 3 ethic..

Sed in patria, secundum Augustinum, non erunt volubiles cogitationes, sed utemur deiformi intellectu ad similitudinem Angelorum. Ergo in patria non erit consilii actus.

AG3

Praeterea, eadem ratione esset ibi actus scientiae; nec est dare in quo unus actus ab alio ibi differat, quia ibi inventio non erit. Ergo non erit ibi actus consilii.

SC1

Sed contra, directivum nobiliter est executivo.

Sed in patria erit aliquis actus timoris, fortitudinis et pietatis, quae sunt exequentia in vita activa. Ergo multo fortius erit ibi actus scientiae et consilii quae sunt dirigentia.

SC2

Praeterea, sancti in patria erunt Deo similes.

Sed in Deo est consilium, Isai. 25, 1: consilium tuum verum fiat, secundum aliam litteram. Ergo et in sanctis erit consilii actus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est de donis exequentibus in vita activa, quod remanebunt eorum actus circa mensuram ex qua erat modus supra hominem in eorum actibus, non autem circa propriam materiam, quia fortitudo nullam difficultatem sustinebit, ut dictum est; ita in scientia et consilio: quia in patria non remanebunt eorum actus, nec contingentia operabilia dubia, in quibus nunc iudicant et inveniunt; unde non oportet quod sit ibi dubitatio neque etiam discursus. Sed remanebunt in hoc quod convertent se ad illum a quo erat certitudo in eorum iudicio et inventionem supra humanum modum, et erit actus scientiae circa ipsum secundum quod est regula ad iudicandum; actus vero consilii erit circa ipsum, secundum quod est illuminans ad inveniendum.

RA

Et secundum hoc patet solutio ab objecta.

EX

Quo fides saluberrima gignitur. Hoc intelligendum est quantum ad distinctionem articulorum, sive quantum ad exhortationem ad fidem, secundum quod fides ex auditu est, non quantum ad habitum fidei qui est ex infusione.

Abstinere vero a malis est in medio pravae nationis prudenter versari. Hoc est timoris sicut exequentis, scientiae sicut dirigentis.

Quae naturaliter sunt in natura hominis, quantum ad seminaria scientiae, non autem quantum ad habitum completum. Intellectus autem similiter a natura est.

|+d36.q1 Distinctio 36, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis, hic determinat de connexionem eorum.

Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de connexionem virtutum; in secunda de connexionem praeceptorum, quibus actus virtutum imperantur, ibi: cum autem duo sint praecepta caritatis, in quibus... Tota lex pendet et prophetae, advertendum est quomodo hoc fit. Prima dividitur in duas: in prima probat virtutes esse connexas; in secunda probat eas esse aequales, ibi: utrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliae magis, aliae minus in aliquo fuerint, quaestio est.

Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit unam opinionem cum sua probatione, ibi: quibusdam enim videtur quod aliae magis aliae minus habeantur ab aliquo; tertio ponit aliam opinionem, quae vera est, ibi: alii verius dicunt virtutes omnes et simul et pares esse in quocumque sunt. Et circa hoc tria facit: primo ponit opinionem cum sua probatione; secundo solvit probationem primae opinionis, ibi: cum ergo dicitur aliquis aliqua praeeminere virtute... Secundum usus exteriores accipiendum est; tertio confirmat per auctoritatem, ibi: secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum (excellere dicitur) ut alibi Augustinus dicit.

Hic quaeruntur sex: 1 utrum virtutes politicae sint connexae; 2 utrum virtutes gratuitae; 3 utrum dona; 4 utrum virtutes sint aequales; 5 utrum vitia sint connexa et paria; 6 utrum praecepta connectantur in caritate, ita quod modus sit in praecepto.

¶a1 Articulus 1: Utrum virtutes politicae sint connexae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virtutes politicae non sit connexae. Virtutes enim istae ex actibus acquiruntur, ut probat Philosophus.

Sed actus non sunt connexi.

Ergo neque praedictae virtutes.

AG2

Praeterea, quaecumque connectuntur, oportet quod in aliquo uno connectantur. Sed non est dare aliquod unum in quo connectantur virtutes, nisi prudentiam, in qua connecti non possunt: quia cum prudentia sit quasi ars quaedam operabilium, non est inconveniens quod habeat quis prudentiam quantum ad unam materiam, et non quantum ad aliam. Ergo non est necessarium quod virtutes sint connexae.

AG3

Praeterea, sicut prudentia omnes virtutes morales ordinat, ita sapientia ordinat omnes scientias, quasi caput scientiarum, ut dicitur 6 ethic..

Sed propter hoc scientiae non sunt connexae quia communiter ordinantur a sapientia.

Ergo nec propter hoc virtutes morales sunt connexae, quia communiter ordinantur a prudentia.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum, qui circa mediocres honores moderate se habet, non est magnanimus. Constat autem quod virtuosus est secundum aliam virtutem, quam ipse innominatam dicit. Ergo una virtus haberi potest alia non habita.

AG5

Praeterea, ad unamquamque virtutem politicam pertinet medium in propria materia tenere.

Sed videmus ad sensum quod quidam se habent moderate circa materiam unius virtutis qui non habent se moderate circa materiam alterius. Ergo una politica habetur sine alia.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit ad Hieronymum, quod non est divina sententia qua dicitur: qui habet unam habet omnes. Ergo cum omnis vera sententia sit divina, quia secundum Ambrosium, omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto, videtur quod non sit vera sententia.

SC1

Sed contra, Philosophus probat, quod nullus potest habere prudentiam nisi habeat virtutes morales, neque potest quis habere virtutes morales nisi prudentiam habeat. Ergo oportet ad hoc quod una virtus habeatur, omnes simul haberi.

SC2

Praeterea, tullius dicit: si unam de virtutibus tuis amiseris, nullam te habiturum necesse est confitearis; et loquitur de virtutibus politicis, quia de gratuitis nihil ponit.

Ergo virtutes politicae sunt connexae.

SC3

Praeterea, qui habet castitatem, castus est. Sed qui est castus, virtuosus est: quia autem virtuosus est, nullum vitium ei inest. Ergo qui habet castitatem, caret omni vitio, et ita videtur habere omnem virtutem; et eadem ratio est de aliis virtutibus.

Ergo qui habet unam, habet omnes.

CO

Respondeo dicendum quod virtus dupliciter potest considerari. Uno modo secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura; et sic virtus dicitur quaedam naturalis inclinatio ad virtutis actum; et hoc modo una virtus potest haberi sine alia.

Quidam enim sunt naturaliter apti ad liberalitatem, quidam sunt proni ad luxuriam ex natura suae complexionis, et sic etiam contingit in aliis. Alio modo consideratur virtus secundum esse perfectum quod ex assuefactione recipit; et sic accipit nomen politicae virtutis; et hoc modo oportet virtutes omnes esse simul. Et potest triplex ratio ex dictis Philosophorum accipi. Assignatur autem prima a Philosopho in 6 ethic. Quae sumitur ab eo quo

perficitur quaelibet virtus politica. Inest enim homini inclinatio quaedam naturalis ad actum prudentiae, quae virtus naturalis dicitur, et vocatur a Philosopho dinotica, quam nos industriam dicere possumus: quae quidem et ad bona et ad mala se habere potest, unde non est virtus: quia virtus est quae opus habentis semper bonum reddit. Unde si debeat ad hoc perducere quod semper ejus iudicium sit rectum, oportet quod addatur aliquid per quod omnis error prohibeatur. Est autem duplex error in iudicio. Unus qui est circa finem, sicut habens habitum vitii, qui quidem inclinatur ad suum actum sicut ad per se bonum; et talis error in agendis assimilatur errori qui est circa principia in speculandis. Alius error est in prosecutione finis, qui contingit cum quis a recta conceptione quam de fine habet, abducitur per passiones; sicut dicitur, quod delectatio corrumpit aestimationem prudentiae; et hic error assimilatur in agendis errori qui est in speculativis circa discursum principiorum ad conclusionem. Utrumque autem errorem prohibet moralis virtus, quae in finem rectum inclinationem facit, et passionem comprimit; et ideo non potest esse prudentia sine morali virtute, dico temperantia, fortitudine et huiusmodi. Similiter etiam inclinatio naturalis ad ea quae virtutis sunt, quanto major est, tanto est magis noxia, nisi rationis discretio adhibeatur; sicut caecus quanto fortius currit, tanto magis offenditur. Et ideo ad hoc quod virtus moralis perficiatur, oportet quod a prudentia dirigatur; unde prudentia in definitione moralis virtutis ponitur, ut patet in 2 ethic.. Et ideo oportet virtutes politicas connexas esse. Alia ratio connexionis sumitur ex his quae communiter in omni virtute esse oportet; quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter sibi vindicat; sicut difficile vindicat sibi fortitudo; medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vindicat sibi temperantia; rectum vindicat sibi iustitia; scientiam autem sibi habet prudentia. Et ideo ab his conditionibus unaquaeque dictarum virtutum nomen accipit.

Quia autem illud quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum; ideo aliae virtutes participant quodammodo aliquam praedictarum conditionum ex virtute quae illud principaliter sibi vindicat. Quia enim fortis est circa maxime difficilia perseverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perseverabit. Et hanc causam assignare videtur Seneca, qui dicit, omne quod bene fit, iuste prudenter, fortiter, temperate fieri.

Tertia ratio potest sumi ex fine quem intendit quaelibet virtus. Quaelibet enim virtus operatur propter bonum virtutis; unde si bonum virtutis, quemadmodum virtuosum decet, intendit, nullo modo ab ipso intentionem deflectit. Unde Philosophus dicit quod prodigus qui expendit non curans bonum, facile in quantumcumque malum declinat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis exercetur in actu alicujus virtutis, si simul exercetur in actu alicujus vitii, nunquam acquirat aliquam virtutem, quia non acquirit prudentiam.

Unde oportet ad hoc quod una virtus habeatur, quod bene se habeat quis circa omnia quae in usum vitae veniunt; et sic istis virtutibus simul cum prudentia acquisitis, ex hoc causabuntur aliae virtutes quae sunt circa ea quae non ita frequenter in usum vitae veniunt, ex hoc ipso quod ratio assuefacta est inferioribus viribus praeesse, et inferiores ejus nutum sequi, in quo consistit tota ratio moralis virtutis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex eodem principio procedit prudens circa omnes materias virtutum, scilicet ex intentione boni rationis. Unde non potest esse quod prudentia acquiratur secundum unam partem materiae moralis virtutis et non secundum aliam, sicut contingit in artibus quantum ad illas materias circa quas eodem modo operantur; sicut carpentarius de nuce et de quercu similiter facit arcam.

RA3

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia scientiae aliae addunt principia specialia ad principia communia sapientiae; et ideo una illarum potest sciri altera ignorata. Sed morales virtutes non addunt alia principia super principia prudentiae; immo principia prudentiae sunt secundum virtutes morales: quae quidem principia sunt fines Moralium virtutum secundum Philosophum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod qui moderate se habet circa mediocres honores, non habet semper actum magnanimitatis; quia ejus materia non sibi competit; habet tamen habitum, quo etiam circa illas optime se haberet, si materia illa sibi competeret.

Et similiter est de liberali et magnifico: non enim est inconveniens quod alicui habenti unam virtutem desit exercitium alterius virtutis quia non habet materiam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus naturalibus, ut ex dictis patet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod negatur esse divina sententia, quia non est ex sacra Scriptura prolata, ut ei necesse sit consentire.

|a2 Articulus 2: Utrum virtutes gratuitae sint connexae.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtutes gratuitae non sint connexae. Beda enim dicit, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, gloriantur. Ergo habent aliquas virtutes et aliquas non habent.

AG2

Praeterea, constat quod multi habent fidem qui non habent caritatem. Utraque autem est virtus gratuita. Ergo etc..

AG3

Praeterea, Christus habuit omnes virtutes alias, cui tamen defuit fides et spes. Ergo una virtus potest haberi sine alia.

AG4

Praeterea, perseverantia est quaedam virtus.

Sed multi habent virtutes aliquas, in quibus non perseverant. Ergo una virtus potest haberi sine alia.

AG5

Praeterea, conjugati et innocentes possunt habere castitatem. Sed conjugati non habent virginitatem, innocentes autem non habent poenitentiam.

Ergo non est necessarium quod qui habet unam, habeat omnes.

AG6

Praeterea, nihil est laudabile nisi actus virtutis, neque vituperabile nisi vitium. Sed in sacra Scriptura quidam laudantur de uno, et vituperantur de alio, ut patet apocal. 2. Ergo potest haberi una virtus sine alia cuius oppositum vitium habetur.

SC1

Sed contra, super illud: feci iudicium et iustitiam, Glossa: a parte totum, ut qui habet unam omnes habeat virtutes; et qui una caret, omnibus careat.

SC2

Idem potest haberi ex Glossa Hieronymi super illud Isai. 16: venter meus ad Moab quasi cithara sonabit; ubi dicit Glossa: cithara sonum compositum non emittit, si una chorda rupta fuerit: sic spiritualis venter prophetae, si una virtus defuerit.

SC3

Praeterea, qui habet caritatem, oportet quod habeat alias virtutes: similiter qui habet alias virtutes, oportet quod caritatem habeat, quae est forma virtutum. Ergo qui habet unam virtutem omnes habet.

CO

Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitae, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti in quantum est virtus, quamvis forte non accidat ei in quantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, in quantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, in quantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa iustitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum bedae intelligendum est de virtutibus quantum ad usus, et non quantum ad habitus. Diversi enim sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundum quod de quolibet confessore dictum est: non est inventus similis illi qui conservaret legem excelsi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut virtutes morales non habent perfectam rationem virtutis, nisi sint directae per prudentiam; ita nec virtutes gratuitae, nisi sint formatae per caritatem. Unde supra, distinct. 23, qu. 3, art. 1, quaestiunc. 1 in corp., dictum est quod fides informis non est virtus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in Christo fuit de fide quiddam perfectionis est, scilicet visio: hoc enim per se ad virtutem pertinet: non autem fuit in Christo imperfectio, quae quidem accidit virtuti, quamvis per se conveniat fidei.

RA4

Ad quartum dicendum, quod perseverantia uno modo est specialis virtus, secundum quod dicit propositum persistendi, ut non recedat quis a ratione recta propter tristitias, ut dicitur 7 ethic.: et sic est simul de necessitate cum aliis virtutibus. Alio modo est quoddam accidens virtutibus, secundum quod dicit continuationem virtutum usque in finem; et sic non est necessario simul cum aliis virtutibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virginitas non dicit virtutem, sed quoddam accidens virtuti; unde potest sine peccato amitti. Poenitentia autem si sit specialis virtus, potest esse in innocentibus sub conditione, ut scilicet si peccarent, poeniterent sicut Philosophus dicit de verecundia in 4 ethic..

RA6

Ad sextum dicendum, quod non solum laudatur actus qui est a virtute, sed actus qui est ad virtutem, quo fiunt bona, sed non bene. Similiter non solum semper vituperatur peccatum mortale, quod expellit virtutem, sed etiam veniale, quod est simul cum virtute.

la3 Articulus 3: Utrum dona sint connexa.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dona non sint connexa. 1 Cor., 12, 8: alii datur sermo sapientiae per spiritum; alii sermo scientiae secundum eundem spiritum. Sed sapientia et scientia sunt dona. Ergo alii datur unum donum, et alii aliud; et ita non sunt connexa.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit in Moral., quod minor est sapientia, si intellectu careat. Ergo sapientia sine intellectu haberi potest.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit de sermone Domini in monte secundum Matth., quod ab uno dono paulatim fit processus ad aliud.

Hoc autem non esset, si necesse foret ea simul esse. Ergo dona non sunt connexa.

AG4

Praeterea, plus distat a communi statu virtutum perfectio transcendens genus virtutis quam perfectio manens in genere virtutum. Sed qui habet virtutes, non oportet quod habeat eas in perfecto statu virtutum: quae quidem perfectio in genere virtutis manet. Ergo multo minus oportet quod habeat perfectionem donorum, quae genus virtutis transcendit; et ita dona non connectuntur sibi in gratia, caritate, vel justificatione: nec est aliud dare in quo sibi connectantur; ergo non sunt connexa.

AG5

Praeterea, donorum quaedam perficiunt in vita activa, quaedam in contemplativa. Sed multi sunt perfecti in vita activa qui gradum vitae contemplativae nondum attingunt. Ergo dona non habentur omnia simul.

SC1

Sed contra, quidquid est de necessitate salutis, oportet esse simul cum gratia. Sed dona sunt de necessitate salutis; quod patet per Glossam, Matth. 6, quae dicit, quod in donis est ut operemur mandata, in quibus est ut ad beatitudinem veniamus.

Ergo videtur quod dona sint connexa in gratia, sicut et virtutes.

SC2

Praeterea, sapientiae donum ex caritate causatur, ut ex dictis, dist. Praec., patet. Ergo quicumque habet caritatem, habet sapientiam. Sed sapientia ponitur in ultimo gradu. Ergo quicumque habet eam, habet omnia alia dona; et sic omnia dona sunt connexa in caritate.

SC3

Praeterea, justitia generalis, defectus qui peccatum implicant, tollit. Sed contra tales defectus dona dantur, sicut consilium contra praecipitationem, ut dicit Gregorius, et timor contra superbiae timorem. Ergo simul cum justificatur anima, omnia dona infunduntur.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dist. 34, quaest. 3, art. 1, donum in hoc transcendit virtutem quod supra modum humanum operatur: qui quidem modus ex mensura altiori quam sit humana mensura, causatur. Huic autem mensurae, quae Deus est, mens humana per caritatem innititur. Et ideo modum istum habent ex ipsa caritate quantum ad esse absolutum, quod esse dicimus secundum quod perficiunt in his quae sunt necessaria ad salutem. Sed quantum ad perfectum esse secundum quod dona ad altiora se extendunt, quod quidem est per gratiam gratis datam, non oportet quod sint connexa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ibi non ponitur simpliciter donum sapientiae et scientiae, sed sermo sapientiae et scientiae; et hoc quidem ad perfectionem donorum pertinet, ut scilicet homo ita sapientia et scientia abundet ut non solum sibi sufficiat, sed per sermonem in alios redundet; unde ponitur inter gratias gratis datas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii facit ad ostendendum connexionem donorum. Vult enim ostendere quod perfectio unius doni non est sine alio; unde sapientia quae sine intellectu est, et hebes est, et rationem doni non habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gradus ille, sive processus, attenditur quantum ad usus donorum; sicut etiam dicitur quod fides praecedit et gignit alias virtutes, cum quibus tamen simul quandoque infunditur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod perfectio virtutum secundum intensionem non est de necessitate salutis, sicut perfectio quae est ex donis, ut in omnibus scilicet Deum pro regula habeat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa est; tamen omnis christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum praeceptum sit omnibus: vacate, et videte quoniam ego sum Deus, Psal. 45, 2; ad quod etiam est tertium praeceptum legis.

la4 Articulus 4: Utrum virtutes sint aequales.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod virtutes non sint aequales. 1 corinth. 13, dicitur, quod caritas est major fide et spe. Sed quaelibet harum est virtus. Ergo una virtus est minor quam alia.

AG2

Praeterea, quantitas virtutis objecto mensuratur.

Sed una virtus ad plura se extendit objecta quam alia. Ergo una virtus est major quam alia.

AG3

Praeterea, habitus est ad actum habitare.

Sed homo quandoque est magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius. Ergo habet unam virtutem magis intensam quam aliam.

AG4

Praeterea, supra, dist. 25, dictum est, quod fides, spes et caritas et operatio adaequantur. Sed non omnes operationem virtutum sunt aequales.

Ergo nec omnes virtutes.

AG5

Praeterea, de quolibet sancto legitur: non est inventus similis illi, qui conservaret legem excelsi.

Hoc autem non potest esse nisi quia unus excedit alium secundum unam, et alius secundum aliam.

Ergo in uno homine virtutes non sunt aequales: alias qui excederet in una, excederet in omnibus.

SC1

Sed contra est quod dicitur apocal. 21, 16: latera civitatis sunt aequalia; in quo significatur secundum Glossam quod virtutes gratuitae sunt aequales.

SC2

Praeterea, per idem per quod habitus causantur, augentur, secundum Philosophum in 2 ethic..

Sed omnes habitus virtutum simul infunduntur cum gratia. Ergo simul augentur cum augmento gratiae. Sed quaecumque simul intenduntur et remittuntur, sunt aequalia. Ergo omnes virtutes sunt aequales.

SC3

Praeterea, secundum quantitatem virtutis est quantitas meriti, et per consequens quantitas praemii.

Si ergo una virtus esset altera major, eidem deberetur majus et minus praemium quam alteri in quo esset, et e converso: quod est impossibile, cum non sit nisi unum praemium.

CO

Respondeo dicendum, quod est aequalitas secundum quantitatem absolutam, et aequalitas secundum quantitatem comparatam, quae dicitur proportionis aequalitas; sicut patet in digitis manus, qui non sunt aequales secundum quantitatem absolutam, cum unus alteri superpositus excedat ipsum; sunt tamen aequales secundum proportionem: quia sicut quantitas unius digiti sufficit ad suum officium, ita et quantitas alterius digiti: unde et digiti proportionaliter augentur. Quantitas ergo absoluta virtutis potest attendi quantum ad tria: primo quantum ad dignitatem; secundo quantum ad objecta ad quae se extendit; tertio quantum ad intensionem, quae cognoscitur in efficacia et modo agendi. Et his tribus modis contingit quod una virtus excedatur ab alia absolute loquendo: quia una est dignior alia, sicut caritas fide, et prudentia temperantia. Item una est plurimum objectorum quam alia, sicut prudentia quam temperantia.

Item una secundum speciem suam requirit majorem intensionem quam alia: quia quanto est difficilius objectum, tanto oportet magis contra tendere, et intensius in ipsum moveri. Sed secundum quantitatem comparatam sunt aequales, quia proportionaliter in his tribus se habent respectu suorum objectorum: et ideo proportionaliter crescunt.

RA1

Ad primum ergo et secundum patet solutio ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod homo est magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, non est ex diversitate habituum semper, sed ex diversa dispositione naturali, aut etiam ex exercitio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per operationem accipitur ibi exterior actus, qui per morales virtutes completur, quas oportet theologicis proportionaliter aequari, ut dictum est. Vel aliter dicendum, quod intelligitur de operationibus quae essentialiter consequuntur ad virtutes, sicut sunt actus interiores, quos etiam oportet aequales

secundum proportionem esse; non autem secundum actus exteriores, qui possunt esse vel expeditiores vel impeditiores propter aliqua accidentia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc dicitur quantum ad exercitium virtutum, et usum, et non quantum ad habitum.

la5 Articulus 5: Utrum vitia sint connexa.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod vitia sint connexa. Jacob. 2, 10: qui offendit in uno, factus est omnium reus. Sed non efficitur omnium reus mandatorum, nisi per peccata. Ergo qui facit unum peccatum, habet omnia peccata.

AG2

Praeterea, peccatum nihil videtur esse in anima nisi privatio virtutis. Sed per unum peccatum mortale privantur omnes virtutes. Qui ergo habet unum peccatum, habet omnia.

AG3

Praeterea, sicut virtutes procedunt ex bono amore Dei, ita peccata omnia procedunt ex inordinato amore sui, secundum Augustinum.

Sed virtutes habent connexionem propter hoc quod conveniunt in caritate. Ergo etiam peccata habebunt connexionem propter inordinatum amorem, ex quo procedunt.

AG4

Praeterea, virtus et vitium sunt opposita immediate, ad minus secundum theologos. Sed nulla virtus inest habenti aliquod peccatum. Ergo insunt omnia vitia opposita singulis virtutibus; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, pronior est homo ad peccatum, ad minus in statu naturae corruptae, quam ad virtutem: virtus enim est circa difficile. Sed qui habet unam virtutem, habet omnes. Ergo multo fortius qui habet unum vitium, habet omnia.

SC1

Sed contra, peccatum contingit infinitis modis, secundum dionysium, et Philosophum. Sed impossibile est infinita inesse eidem. Ergo non possunt omnia peccata connexa esse.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in 4 eth., quod malum si sit integrum, importabile fieret, et seipsum corrumpet. Sed si inessent omnia peccata uni, esset malitia moralis integra.

Ergo hoc non potest stare.

SC3

Praeterea, contraria impossibile est inesse eidem.

Sed contrarium est unum vitium alii, sicut prodigalitas liberalitati. Ergo impossibile est esse peccata connexa.

CO

Respondeo dicendum, quod in peccato duo sunt, scilicet aversio et conversio. Ex parte aversionis peccata connexionem habent, in quantum avertuntur a bono incommutabili: sed ex parte conversionis nullo modo connexionem habere possunt, sicut habent virtutes. Virtutes enim habent esse ordinatum, quia in ipsa potentiaryum ordinatione consistit ratio virtutis; sed peccata praeter intentionem et per accidens fiunt; et ideo non reducuntur ad rectum ordinem, nec in aliquo uno connecti possunt. Et praeterea, peccata ex operibus sunt, et contingunt omnifariam, nec sunt ab aliquo principio infundente, sicut virtutes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad amissionem summi boni, a quo omne peccatum avertit: quo amisso, quidquid virtutis habebatur deperit, et omnia virtutum merita mortificantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum quandoque nominat actum; quandoque autem nominat maculam, quae est privatio gratiae et virtutis per comparisonem ad actum praecedentem; quandoque etiam nominat reatum, qui est obligatio ad poenam propter actus inordinate commissos; et ideo secundum diversos actus diversae maculae sunt, et diversi reatus, quamvis sit eadem virtus, vel gratia, qua privantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod a caritate procedunt virtutes secundum ordinem rectum; et ideo consonantiam et connexionem habent: sed ex amore inordinato sequuntur vitia extra ordinem; et ideo contrarietatem ad invicem habent, et multifariam dividuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod immediata oppositio, secundum theologos, virtutis et vitii, intelligitur quantum ad actus, et non quantum ad habitus.

Aliquis enim per unum actum peccati mortalis perdit omnes habitus virtutum, non tamen per illum actum aggeneratur in ipso aliquis habitus; unde tunc caret utroque habitu. Non est autem inconveniens ut in illo qui

habet actum luxuriae, et caret per hoc habitu mansuetudinis, inveniatur actus ejus, non quidem ab ipsa procedens, sed ei similis, sicut actus virtutum dicuntur qui sunt ad virtutem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod homo pronior est ad peccandum, non requiruntur tot ad unum peccatum, sicut ad unam virtutem; et ideo non est necessarium ut qui habet unum peccatum, habeat omnia, sicut qui habet unam virtutem, habeat omnes.

Utrum autem omnia peccata sint paria, quaere in 2 Lib., distinct. 42, quaest. 1, art. 5.

¶a6 Articulus 6: Utrum modus caritatis sit in praecepto.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod modus caritatis sit in praecepto. Sicut enim virtutes connectuntur sibi invicem in caritate, ita et omnia mandata ad caritatem reducuntur. Sed virtutes ideo connectuntur sibi in caritate, quia per caritatem formantur. Ergo et praecepta ad caritatem reducuntur, quia modus caritatis sub praecepto cadit.

AG2

Praeterea, Deut. 6, 6, dicitur: diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. Et constat quod ibi praecipitur actus caritatis. Sed ex actu caritatis modificantur opera quae sunt in praecepto. Ergo praedictus modus est in praecepto.

AG3

Praeterea, Matth., 19, 17, dicitur: si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Sed nullus potest ad vitam ingredi sine caritate. Ergo modus caritatis est in praecepto.

AG4

Praeterea, sicut deformationi opponitur formatio, ita prohibitioni opponitur praeceptum. Sed deformatio operum cadit sub prohibitione. Ergo formatio, quae fit per modum caritatis, cadit sub praecepto.

AG5

Praeterea, per caritatem actus praeceptorum ordinantur in finem debitum. Sed hoc cadit sub praecepto, ut patet per apostolum, 1 corinth. 10, 31: omnia in gloriam Dei facite. Ergo et modus caritatis.

SC1

Sed contra, nihil cadit sub praecepto nisi quod est in potestate nostra; unde Hieronymus, anathematizat eos qui dicunt Deum aliquid impossibile homini praecepisse.

Sed habere caritatem non est in potestate nostra.

Ergo modus caritatis non cadit sub praecepto.

SC2

Praeterea, quicumque omittit hoc quod est de substantia praecepti, peccat. Sed aliquis diligens Deum dilectione naturali, vel opera pietatis faciens caritate carens, hoc ipso non peccat. Ergo modus non cadit sub praecepto.

SC3

Praeterea, homo in statu innocentiae, etiam si gratiam non habuit, habebat unde poterat stare: quod non esset, si modus esset sub praecepto: quia caderet, si sine modo praecepta servaret.

Ergo modus non est in praecepto.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt quatuor opiniones.

Prima opinio est, quod modus cadit sub praecepto: quia tamen illud praeceptum est affirmativum, non obligat ad semper, quamvis obliget semper: et sic homo non tenetur ex caritate implere mandata, nisi pro tempore illo quo caritatem habet; et sic non obligatur ad impossibile. Sed hoc dictum non videtur sufficiens: quia si modus est de substantia praecepti, simul curret obligatio ad actum et ad modum. Contingit autem quod erit tempus honorandi parentes quando etiam caritatem non habet: unde videtur quod tunc teneatur ex caritate implere.

Et ideo alii dicunt, quod aequaliter currit obligatio praecepti et modi, ut scilicet quandocumque tenetur homo implere praeceptum, tenetur implere illud ex caritate. Nec propter hoc Deus aliquod impossibile praecipit: quia quamvis homo per se caritatem habere non possit, tamen potest facere aliquid unde ipsam a Deo accipiat: quia secundum Philosophum in 3 ethic., quae per amicos facimus, aliquo modo possibilia sunt.

Sed hoc non potest stare: quia aliquis in peccato mortali existens, in quolibet actu de genere bonorum, quo praeceptum impleret quo ad substantiam operis, peccaret peccato omissionis, inquantum omitteret modum; quod falsum est.

Et ideo alii dicunt, quod modus nullo modo cadit sub praecepto, et quod homo sine caritate praeceptum legis implet. Sed hoc videtur vicinum pelagianae haeresi, quae ponebat omnia praecepta sine gratia posse impleri.

Ideo alii mediam viam tenent, et dicunt, quod modus quodammodo in praecepto cadit, et quodammodo non. Dicimur enim ad mandata teneri dupliciter. Uno modo ita quod nisi impleamus hoc ad quod tenemur, sumus omissionis vel transgressionis rei, et secundum hoc tenemur solum ad substantiam mandati, non ad modum. Alio modo ita quod si non impleamus id ad quod tenemur, non percipimus mandati fructum; et sic tenemur ad substantiam operis, et ad modum, sine quo quantumcumque homo substantiam operis exequatur, ad vitam non

perveniet. Et haec opinio videtur rationabilior. Constat enim quod praeceptum potest dupliciter considerari. Uno modo in quantum imponitur secundum necessitatem quamdam implendi: et sic nihil debet imponi alicui nisi quod statim est in ipso ut impleat; quod si non implet, punitur: quia sic lex habet vim coactivam, secundum Philosophum in 10 ethic.. Alio modo quantum ad intentionem legislatoris, qui per legis praecepta intendit ad virtutem perducere, ut dicitur in 2 ethic.: et sic quantum ad intentionem legislatoris modus virtutis cadit sub praecepto, non quantum ad obligationem legis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta quodammodo connectuntur in caritate sicut in fine: quia per ipsam fructum mandati observati quis percipit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illo praecepto praecipitur actus caritatis non qui sit a caritate, sed qui est similis actui caritatis, sicut est actus naturalis dilectionis. Vel si praecipitur actus caritatis, praeceptum illud magis est ad ostendendum quo tendere debeamus, quam ad obligandum, sicut supra, distinct. 27, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad intentionem legislatoris, magis quam quantum ad obligationem legis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod facere actum deformem, et abstinere ab ipso, est in potestate nostra, non autem facere actum formatum; et ideo non est similis ratio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod modus caritatis plus importat quam relationem operis in finem debitum; importat enim quod actus ex habitu caritatis procedat, qua multi carentes, actus suos in Deum referunt.

EX

Ubi caritas est, quid est quod possit deesse? ergo omnes aliae virtutes superfluent. Et dicendum, quod hoc dicitur propter necessariam connexionem aliarum virtutum, quarum ipsa quodammodo est causa.

Sequitur ut ejus fortitudo minus sit prudens.

Hoc dicitur secundum quod ab una virtute aliquid in aliam redundat, ut dictum est.

Quia vero non justificationis gratia, quam facit caritas, instituta sunt, sed in figura futuri, et in onus imposita, ideo clarescente veritate, cessaverunt velut umbra. De hoc dicendum in 1 dist. 4 libri.

Sicut in sermone Domini octo virtutes praemittuntur, ad quas cetera referuntur. Loquitur de beatitudinibus, quae virtutes dicuntur, in quantum sunt actus virtutum.

Quia per caritatem implentur. Videtur quod dicat duo contraria, scilicet quod caritas sit principium et finis mandatorum. Et dicendum, quod hoc non est inconveniens: quia sicut in naturalibus forma et finis incidunt in idem, ita et in moralibus.

Habitus enim, qui est principium actus, ut imperans actum, est etiam quodammodo finis, in quantum ad finem proprium utitur actu imperato.

Totam magnitudinem et amplitudinem divinatorum eloquiorum possidet caritas. Secundum hoc videtur quod prolixitas sacrae Scripturae sit superflua.

Et dicendum, quod continentur omnia divina eloquia in praecepto caritatis sicut in radice; sed oportuit per ramos distinguere.

|+d37.q1 Distinctio 37, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis, quae nos ad bene operandum inclinant, in parte ista determinat de praeceptis legis, quibus ad opera virtutum et donorum dirigimur. Dividitur autem in duas partes: in prima determinat de octo primis mandatis, quae aliquo modo opus respiciunt; in secunda determinat de duobus mandatis ultimis, quae respiciunt tantum concupiscentiam cordis, 40 dist., ibi: sextum praeceptum est: non desiderabis uxorem proximi tui. Prima in duas: in prima determinat de primis octo mandatis; in secunda determinat de quibusdam quae uno illorum mandatorum intelliguntur prohiberi; quae specialem difficultatem habent, 38 dist., ibi: sciendum tamen, tria esse genera mandatorum. Prima in duas: in prima determinat de praeceptis primae tabulae; in secunda de praeceptis secundae tabulae, ibi: in secunda vero tabula septem erant mandata. Prima in tres secundum tria mandata de quibus determinat; secunda incipit ibi: secundum praeceptum est: non assumes nomen Dei tui in vanum; tertia, ibi: memento ut diem sabbati sanctifices. Circa primum tria facit: primo distinguit praecepta; secundo exponit primum ipsorum, ibi: primum in prima tabula est: non habebis deos alienos etc.; tertio solvit quaestionem ex praedictis ortam, ibi: sed quaeritur quomodo hic dicatur forma idoli non esse facta per verbum.

In secunda vero tabula septem erant mandata.

Hic determinat de praeceptis secundae tabulae; et dividitur in quinque partes secundum quinque mandata, quae satis patent in littera: quarum quarta pars dividitur in duas: in prima exponit quartum mandatum; in secunda movet quaestionem, ibi: si vero quaeritur de filiis Israel... Utrum furtum commiserint; dicimus eos non fecisse furtum; secunda incipit ibi: hic opponitur quod etiam boni in illo opere peccaverunt. Et similiter quinta pars dividitur in expositionem praecepti, et quaestionem, quae incipit ibi: solet autem quaeri utrum prohibitum sit omne mendacium.

Hic quaeruntur sex: 1 de necessitate legis scriptae; 2 de distinctione, ordine et assignatione mandatorum; 3 utrum omnia mandata legis ad haec decem referantur; 4 utrum dispensationem in aliquo casu recipiant; 5 de observatione sabbati; 6 de usura.

¶a1 Articulus 1: Utrum fuerit necessarium tradi legem scriptam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuit necessarium legem scriptam tradi, maxime de his decem praeceptis. Ea enim quae sunt naturaliter scripta in intellectu speculativo, nulla scientia in Scripturam colligit, sed utitur eis quantum indiget unaquaeque. Sed haec decem praecepta sunt naturaliter scripta in intellectu practico uniuscujusque.

Ergo non fuit necesse ea in Scripturam redigere.

AG2

Praeterea, Scriptura videtur esse inventa ad succurrendum labilitati memoriae. Sed alia praecepta legis quae non sunt ita scripta in corde hominis, sicut judicialia et caeremonialia, facilius poterant tradi oblivioni. Ergo ea magis debuerunt in tabulis lapideis scribi.

AG3

Praeterea, ea quae scripto traduntur, ad plebem per sapientes perveniunt. Sed haec decem mandata ipsa plebs immediate audivit a Deo, ut patet Exod. 20. Ergo non debuerunt in scriptum redigi.

AG4

Praeterea, legislator qui intendit sibi subjectos bonos facere, non debet aliquid pro lege ferre ex quo vitia augeantur, eo praevidente. Sed ex hoc quod ista mandata obligatoria populo sunt tradita, praevaricatio crevit; 1 corinth. 15, 56: virtus peccati lex; Glossa: lex prohibendo auget peccati cupiditatem. Ergo non debuerunt hujusmodi praecepta legis a Deo dari, qui omnia praevidet.

AG5

Praeterea, servitia coacta sunt minus Deo accepta. Sed per legem fit coactio quaedam, inquantum obligat. Ergo videtur quod hujusmodi obligatoriam legem edere non debuit.

SC1

Sed contra, non minor cura est Deo de rebus humanis quam de rebus naturalibus, quas propter hominem fecit. Sed rebus naturalibus certas leges posuit. Ergo etiam rebus humanis aliquas leges ponere debuit.

SC2

Praeterea, in quolibet regimine oportet quod voluntas rectoris innotescat. Sed Dei voluntas nobis per legis praecepta innotescit, inquantum est signum divinae voluntatis. Ergo oportuit quod ab ipso qui orbem regit, praecepta mundo ederentur.

SC3

Praeterea, dicit Philosophus, quod rex per imperium suum movet eos qui in regno suo sunt. Sed Deus omnia movet.

Ergo oportuit quod ad homines ejus imperium deveniret, quo in Deum moverentur.

CO

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit ea quae naturalis ratio dictat, quae dicuntur ad legem naturae pertinere, populo in praeceptum dari, et in scriptum redigi, propter quatuor rationes. Primo, quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, jam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat. Secundo, quia etsi in aliquibus vigeat ratio, tamen amor boni in eis deficiebat; unde per quamdam coactionem legis obligatoriae ad bonum inducendi erant. Tertio ut ad opera virtutis non solum natura inclinaret, sed etiam reverentia divini imperii. Quarto ut magis memoria tenerentur, et frequentius in cogitatione versarentur.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod passiones animae non corrumpunt existimationem speculativam, sicut corrumpunt existimationem practicam; et ideo magis oportuit praecepta legis naturae in scriptis redigi, quam principia speculativa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praecepta judicialia et caeremonialia erant mutabilia secundum diversos status et condiciones hominum; sed praecepta ista legis naturae immobiliter permansura erant, in cujus signum in tabulis lapideis Deus ea scribi voluit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ista praecepta omnibus indita erant in naturali cognitione; et ideo in hujus signum Deus toti populo per se ea edidit; sed propter multos qui secundum passiones vivunt, in quibus iudicium rationis obtenebratur, voluit ut per sapientiores, in quibus iudicium rationis viget, in aliis cognitio horum praeceptorum conservaretur; et ideo scribi ea voluit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod lex, quantum erat in se, nullo modo nec occasio nec causa erat augendae cupiditatis, sed propter corruptionem fomitis hoc contingebat, occasione accepta ex lege ab ipsis peccantibus, non data ipsis a lege.

RA5

Ad quintum dicendum, quod boni qui habent voluntatem bene faciendi non operantur quasi coacti a lege, sed ipsi sibi sunt lex; unde non propter eos lex est posita, sed propter transgressores, ut dicitur Gal. 3, in quibus melius est ut coacti a malo desistant quam ut mala libere exequantur.

¶a2 Articulus 2: Utrum praecepta Decalogi convenienter assignentur.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi non convenienter assignentur.

Praecepta enim legis ad merendum ordinantur.

Sed meritum in aliquo actu consistit. Cum ergo in praeceptis negativis non ponatur aliquis actus, sed solum negetur, videtur quod praecepta Decalogi non debuerunt per negationem assignari.

AG2

Praeterea, illud ex quo datur aliud intelligi, debet aliquo modo continere illud. Sed prohibitio majoris mali non continet prohibitionem minoris mali, nec praeceptum magis debiti continet praeceptum minus debiti. Cum ergo per prohibitionem moechiae detur intelligi omnis illicitus usus membrorum, ut in littera dicitur, cum moechia sit gravius quam simplex fornicatio, videtur quod non fuerit rectus modus assignandi praeceptum, per prohibitionem moechiae alia minora prohibere. Et similiter potest objici de honoratione parentum quod est magis debitum quam beneficia quae aliis hominibus sunt exhibenda, quae ad hoc praeceptum reducuntur.

AG3

Praeterea, omnia praecepta legis debent aequaliter in memoria contineri. Ergo cum in tertio praecepto fiat mentio de memoria, videtur quod eadem ratione debuerit in aliis praeceptis poni.

AG4

Praeterea, praecepta Decalogi ad legem naturalem pertinent. Sed legis naturalis dictamen per rationem naturalem est. Ergo non oportet in alio praecepto legis aliam rationem assignari, nisi quod naturalis ratio dictat.

AG5

Praeterea, omnibus praeceptis observatis praemium debetur. Sed in quarto praecepto praemium ponitur, ut scilicet longaevus sit super terram. Ergo eadem ratione in aliis praeceptis poni deberet.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum intentio legislatoris sit ad virtutes homines inducere, quibus legem tradit, oportet quod illo modo in assignandis praeceptis legis utatur, qui competat viae ad virtutem; quae quidem est ut ex his quae magis in promptu sunt, in difficiliora tendatur; sicut etiam in disciplinis ex magis notis in minus nota proceditur. Et ideo legislator in istis decem praeceptis, quae sunt quasi prima legis initia, illa prohibuit vel praecepit, quae primo occurrunt facienda vel dimittenda eunti ad virtutem; et ex his alia intelligi voluit, quae in eis quasi in suis principiis includuntur; et propter hoc plura negativa posuit quam affirmativa, quia magis in promptu est et facile ut mala dimittantur, quam ut bona perficiantur. In malis etiam illa prohibuit quae statim in primo aspectu detestanda videntur, et similiter in bonis illa praecepit quae cuilibet esse debita manifestum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in praeceptis negativis privetur actus exterior potius quam ponatur; includitur tamen actus rationis eligentis repressionem cupiditatis vel concupiscentiae, quae ad actus prohibitos inclinabat; et in hoc meritum consistit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis prohibitio minoris mali in magis malo non includatur via syllogistica, ut argui possit, si magis malum dimittendum est, quod et minus malum; includitur tamen eo modo quo ea quae ex seminibus naturae progrediuntur, in rationibus seminalibus continentur.

Sicut enim natura ex parvis seminibus in maximas arbores proficit, ita etiam et lex ex his quae in principio et in promptu sunt, in alia procedit, quae sunt quandoque difficiliora et perfectiora; et ideo legislator per prohibitionem moechiae prohibuit fornicationem simplicem, et per falsum testimonium prohibuit omne mendacium, et per furtum prohibuit omnem turpem quaestum, et sic de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tertium praeceptum primae tabulae non erat simpliciter inditum rationi: quia determinatio diei qua vacandum est divinis obsequiis, est caeremonialis, non moralis, quamvis substantia praecepti moralis sit; unde magis natum erat a mente excidere quam ea quae totaliter naturalis ratio dictat; et ideo potius in hoc praecepto induxit memoriam et rationem praecepti assignavit quam in aliis praeceptis.

RA4

Et ex hoc patet solutio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quartum praeceptum maxime videtur habere de debito et de naturali inclinatione et privato amore; et ideo minus videbatur esse meritorium quam alia; et ideo propter hoc oportuit ut ei adderetur praemium. Vel dicendum, quod quartum praeceptum est primum secundae tabulae, unde ipsi praemium additur; sicut et in primo praecepto primae tabulae praemium innuitur ex hoc quod Dei misericordia commemoratur; ut ex his duobus mandatis ostendantur omnia sequentia praemiabilia esse.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod non debeant esse decem legis praecepta. Sicut enim dicitur in Glossa, Matth. 6, in precibus est ut impetrentur dona; in donis ut impleantur mandata; in mandatis ut beatitudines consequamur. Sed preces, et etiam dona, similiter et beatitudines quodammodo sunt septem.

Ergo et mandata legis debebant esse tantum septem.

AG2

Praeterea, Rom. 13, 8: dilectio proximi legem implevit. Sed intentio legislatoris in omnibus praeceptis est ut lex impleatur. Ergo sufficiens fuit unum praeceptum tantum, scilicet de dilectione proximi, ponere.

AG3

Praeterea, Rom. 7, dicit Glossa: bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, malum prohibet. Sed praecepta ordinantur contra peccata, ut patet per Augustinum in Lib. De decem chord..

Ergo suffecisset unum praeceptum ponere, in quo concupiscentia prohiberetur.

AG4

Sed contra, videtur quod debeant esse plus quam decem. Ubi cumque enim contingit esse peccatum in opere, contingit esse peccatum et in interiori concupiscentia: quia consensus in peccatum, peccatum est. Sed furtum et moechia prohibentur diversis praeceptis quantum ad actum et quantum ad concupiscentiam.

Ergo eadem ratione et alia peccata debuerunt duplicibus praeceptis prohiberi.

AG5

Praeterea, ut in 2 Lib., distinct. 42, dicit Magister, tribus modis aliquis peccat: scilicet in Deum, in proximum, in seipsum. Cum ergo quaedam praecepta ordinentur contra peccatum in Deum, quaedam vero contra peccatum in proximum; videtur etiam quod quaedam debuerunt ordinari contra peccatum in seipsum.

AG6

Praeterea, secundum Philosophum in 2 ethic., intentio legislatoris est ad virtutem cives inducere; unde et de singulis virtutibus aliquid lex praecipit, sicut patet in 5 ethic..

Sed multo plures virtutes sunt quam decem.

Ergo debent esse plura praecepta.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod lex civilis suis praeceptis dirigit hominem in communicationibus quae sunt ad alterum secundum vitam politicam; quae quidem non potest esse nisi hominis ad hominem. Derisibiles enim videntur laudes politicae vitae in deos transferentes, ut dicitur in 10 ethic.. Sed lex divina dirigit nos suis praeceptis in spirituali vita, secundum quam, societatem habemus non solum ad hominem, sed ad Deum, 1 joan. 1; et ideo oportuit praecepta legis divinae hoc modo distingui quod quaedam dirigerent hominem in his quae ad Deum spectant, quae dicuntur praecepta primae tabulae; quaedam vero in his quae spectant ad proximum, quae dicuntur praecepta secundae tabulae. Ordinatur autem homo ad Deum tripliciter.

Uno modo per meditationem cordis, ut dicitur in psalm. 45, 11: vacate, et videte quia ego sum Deus, et ad hoc dirigit tertium praeceptum, scilicet sanctificatio sabbati, quo aliquod tempus deputatur ad vacandum divinis, cessando ab omnibus quae hoc otium perturbare possent.

Alio modo per reverentiam oris, quod fit dum laudatur, et nomen ejus cum reverentia enuntiatur.

Et quia primo occurrit in reverentiam divini nominis jurare quam laudes debitas Deo reddere, ideo in secundo praecepto ponitur: non assumes nomen Dei tui in vanum. Tertio, ut in opere servitium debitum exhibeatur, quod latria dicitur, ad cuius actum primum praeceptum ordinatur similiter per prohibitionem contrarii: non habebis deos alienos. Ad proximum autem homo dupliciter ordinatur.

Uno modo ut ei beneficium impendatur, quod maxime parentibus faciendum est; unde in primo praecepto secundae tabulae honoratio parentum praecipitur, in quo intelligitur esse beneficium proximo exhibendum. Alio modo ut proximo nocumentum non inferatur; quod quidem contingit tripliciter. Primo quantum ad cor; et sic sunt duo praecepta ultima: non desiderabis uxorem proximi tui; et non concupisces domum proximi tui.

Secundo potest inferri nocumentum proximo ore; et hoc prohibetur quinto praecepto: non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium; in quo secundum regulam prius datam detractio et objurgatio et omnia hujusmodi prohibentur. Tertio inferitur proximo nocumentum opere: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo in quantum subtrahuntur ea quae sunt necessaria vitae; et sic est quartum praeceptum: non furtum facies. Alio modo in quantum ipsi vitae impedimentum paratur; quod dupliciter contingit. Uno modo circa vitam qua ipse in seipso idem numero vivit; et contra hoc est secundum praeceptum: non occides; in quo etiam omne nocumentum in personam prohibetur.

Alio modo circa vitam qua aliquis vivit in prole idem specie; et contra hoc nocumentum est tertium praeceptum: non moechaberis, quia adulterium contra certitudinem prolis est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes, dona, beatitudines, petitiones, et praecepta legis, sicut dictum est supra, correspondent sibi in generali: quia quaelibet istorum se extendunt ad totam humanam vitam. Non tamen oportet quod particulariter singula singulis respondeant, nisi per adaptationem aliquam, eo quod non est eadem ratio distinguendi in omnibus praedictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dilectio proximi est sicut prima radix observandi praecepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio Dei includitur: est enim finis praecepti, ut dicitur 1 Tim. 1; unde tenet locum primi principii in disciplinis. Unde sicut ibi post primum principium, ad quod omnia reducuntur, ut dicitur in 4 metaph. (scilicet quod affirmatio et negatio non verificatur de eodem), ponuntur alia principia magis propinqua particularibus conditionibus; ita etiam in lege praeter dilectionem proximi oportuit poni aliqua specialia praecepta quae dirigerent in particularibus actibus.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium de concupiscentia, quae est sicut radix omnium malorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nocumentum quod alicui in persona inferitur, naturalem horrorem habet, nec terminatur ad aliquod reale bonum facientis, sed solum ad bonum aestimatum, quod est vindicta. Sed nocumentum quod inferitur in subtractione rerum, vel in abusu uxoris, natum est habere quamdam delectationem, in quantum terminatur ad aliquod bonum reale, ad minus sensibile, ipsius operantis. Et ideo ista duo nocumenta distinguuntur praeceptis pertinentibus ad cor et ad actum; non autem praeceptum quod est de nocumento personae proximi, talem distinctionem recipit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum in 5 ethic., legislator intendit commune bonum per lationem legis; et ideo actus particulares unius hominis non praecipit nisi secundum quod ad alium ordinatur. Et propter hoc etiam quantum ad modum tradendi ista praecepta, hoc modo fuerunt assignanda, ut per ea ordinaretur homo tantum ad alterum quamvis in ordinatione ad alterum includatur etiam ordinatio ad seipsum, sicut in dilectione proximi includitur dilectio sui.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non oportuit in praeceptis Decalogi omnium virtutum actus praecipere, quia hoc ad perfectionem vitae virtuosae pertinet; sed oportuit tantum in illis hominem dirigi per praecepta Decalogi quae primo facienda occurrunt tendentibus in virtutem, ut dictum est.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod praecepta male ordinantur.

Quia, sicut Gregorius dicit, ex visibilibus in amorem invisibilium rapimur. Sed praecepta secundae tabulae ordinant ad dilectionem proximi, quem videmus; praecepta vero primae tabulae ad dilectionem Dei, qui invisibilis est. Ergo praecepta secundae tabulae prius poni debuerunt.

AG2

Praeterea, prius est aliquid in corde quam sit in executione operis. Sed praeceptum tertium primae tabulae videtur ad cor pertinere, praeceptum vero secundum ad opus interius, primum autem ad opus exterius, quia ad actus latriae pertinet.

Ergo inconvenienter ordinantur.

AG3

Praeterea, secundum boetium, prius extirpanda sunt vitia quam inserantur virtutes. Sed praecepta negativa ordinantur ad extirpationem vitiorum, affirmativa autem ad habendas virtutes. Ergo in secunda tabula praeceptum affirmativum non debuit esse primum, sed ultimum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod praecepta Decalogi ordinantur secundum quod primo et principaliter facienda vel vitanda occurrunt.

Et quia in spiritali vita, ad cuius directionem Decalogus datur, ratio agendi Deus est quasi finis; ideo praecepta quae ad Deum ordinant, primo ponuntur, inter quae talis ordo consideratur ut prius illud praeceptum ponatur cuius contrarium a Deo magis elongat: quia gradatim Deo approximamus a remotioribus discedentes. Et ideo praeceptum quo prohibetur contrarius cultus, per quem homo quasi totaliter a Deo recedit, prius ponitur quam praeceptum quo prohibetur irreverentia in vane assumendo divinum nomen; et ultimo ponitur praeceptum de quiete cordis in Deum, in quo homo Deo maxime appropinquat. In praeceptis autem secundae tabulae etiam similis ordo observatur, ut scilicet prius ponatur illud praeceptum quod primo in bona conversatione occurrit. Et quia prius est ordinatio hominis ad domesticos quam ad extraneos, ideo praeceptum de honoratione parentum praemittitur aliis quae ad omnes communiter pertinent, in quibus etiam praemittuntur prohibitiones illorum quae principaliter occurrunt cavenda. Tendentibus autem ad virtutem prius occurrit vitandum nocumentum operis quam oris, et oris quam cordis; et inter nocumenta operis gravius nocumentum prius vitandum occurrit; et ideo prohibitio homicidii praecedit prohibitionem moechiae, quae praecedit prohibitionem furti: et hae tres prohibitiones praecedunt prohibitionem falsi testimonii; et ultimo ponitur prohibitio concupiscentiae, in quo jam perfectio virtutis consistit.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶a3 Articulus 3: Utrum omnia legis praecepta ad haec decem ordinentur.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia legis praecepta ad haec decem reducuntur.

Cum enim haec praecepta jus naturale contineant, non poterunt ad ea reduci nisi quae ex jure naturali proficiscuntur. Sed quaedam prohibentur in lege quae non videntur modo aliquo ex lege naturali proficisci, quae nihil differunt utrum sic vel sic fiant, antequam lege posita sint, ut quod sacrificetur hircus vel taurus, sicut etiam Philosophus, in 5 ethicor., dicit. Ergo non omnia praecepta legis ad haec decem reducuntur.

AG2

Praeterea, ea quae sunt diversorum generum, invicem non reducuntur in principia naturalia, sed in principium quod est voluntas, ut in 7 metaph. Dicitur. Sed haec praecepta naturalia sunt, cum sint de lege naturali. Ergo praecepta caeremonialia, quae sunt alterius generis, ad ipsa non reducuntur.

AG3

Praeterea, manente causa, manet effectus.

Sed quaedam praecepta legis mutata sunt illis praeceptis manentibus. Ergo non reducuntur ad ista sicut ad causam.

AG4

Praeterea, omnia ista praecepta naturalis ratio dictat. Sed non omnium quae in lege posita sunt, quaerenda est ratio, ut ff. De leg. Et se..

Ergo non omnia praecepta legis ad haec reducuntur.

AG5

Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Haec autem praecepta eadem sunt apud omnes. Cum ergo multa praecepta legis divinae et legis civilis apud diversos diversa sint, videtur quod non omnia praecepta legalia ad haec reducuntur.

SC1

Sed contra, omnia praecepta legis ad dilectionem Dei et proximi aequaliter reducuntur, ut in praecedenti distinct. 36 dixit Magister. Sed dilectio Dei et proximi sufficienter continetur in istis praeceptis. Ergo omnia alia praecepta legis ad haec reducuntur.

SC2

Praeterea, sicut celsus dixit, jus est ars aequi et boni. Sed quidquid continetur in aliqua arte, reducitur ad prima principia illius artis, sicut in scientiis demonstrativis ad dignitates. Cum ergo praecepta legis naturalis sint in agibilibus, sicut principia naturaliter cognita in demonstrativis, videtur quod omnia praecepta legalia ad haec praecepta legis naturaliter reducuntur.

SC3

Praeterea, nullum praeceptum legis justum est, nisi rationabiliter positum sit. Sed omnis recta ratiocinatio oportet quod a naturali cognitione deducatur: quia principium rationis intellectus principiorum est. Ergo oportet quod omnia legis praecepta, si justa sunt, a praeceptis legis naturae deducantur; et sic omnia alia in haec praecepta reducuntur.

CO

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus invenitur triplex cursus rerum. Quaedam enim sunt semper, quae nunquam deficiunt, ex natura hoc habentia ut sint, et impediri non possint: quaedam vero sunt frequenter, quae in paucioribus impediuntur: quaedam vero sunt raro, vel in minori parte. Ea autem quae sunt semper, sunt causa et origo eorum quae sunt frequenter et raro; unde etiam in ea quae sunt semper, reducuntur, ut in 6 metaph. Probatur; sicut motus caelestes, qui semper sunt, sunt causa et regula motus pluviarum et imbrium, qui ut

frequenter currunt eodem modo; et utrique sunt regula et causa causalium motuum, ut inventionis thesauri, vel alicujus hujusmodi, secundum quod homo vel ex pluvia vel ex aliquo hujusmodi, quod ad motum caeli reducitur, habet occasionem fodiendi in agrum, ubi thesaurum invenit. Ita etiam est de legibus, quibus humani motus diriguntur.

Quaedam enim sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum; et haec nullo modo deficiunt, sicut nec regimen rationis deficere potest, ut aliquando esse non debeat; et hae leges jus naturale dicuntur. Quaedam vero leges sunt quae secundum id quod sunt, habent rationem ut observari debeant, quamvis aliquibus concurrentibus earum observatio impediatur; sicut quod depositum reddatur deponenti, impeditur quando gladius furioso deponenti reddendus esset; et hae leges simulantur his quae frequenter in natura accidunt; et ideo directe et immediate ad jus naturale reducuntur. Et ideo tullius, in 1 rhetoricae, nominat hujusmodi jus a naturali jure profectum. Quaedam vero leges sunt quae secundum se consideratae nullam rationem habere videntur suae observationis; sed rationem hujusmodi nanciscuntur ex aliquibus concurrentibus quae faciunt decentiam observandi; et hujusmodi simulantur his quae raro accidunt in natura. Unde sicut illa non reducuntur in causas naturales nisi observato concursu omnium, quibus aliquis rarus eventus accidebat; ita etiam hujusmodi legalia, quae dicuntur positiva jura, reducuntur ad legem naturae non secundum se absolute, sed consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quae faciebant decentiam suae observationis. Unde patet quod omnia praecepta legis divinae vel civilis, ad haec praecepta reducuntur aliquo modo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa lege posita, de quibus Philosophus loquitur, secundum se considerata differentiam non habent utrum sic vel sic fieri debeant, sed hujusmodi differentiam sortiuntur ex diversis concurrentibus, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod artificialia non reducuntur in naturalia ita quod natura sit eorum primum et principale principium, sed in quantum ars utitur naturalibus organo ad complementum artificii. Similiter etiam praecepta caeremonialia vel juris positivi non reducuntur ad naturalia quasi ex ipsa natura vim obligandi habeant; sed hoc habent ex voluntate instituentis, quae in institutione naturali ratione utitur, si recte instituit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa praecepta legis quae mutata sunt, observantiae suae rationem habebant non ex ipsa substantia facti, sed ex aliquibus circumstantibus causis, sicut quod oportebat nostrae redemptionis mysterium aliquibus signis praefigurare, vel aliquid hujusmodi; unde cessantibus his causis, non manet reductio istorum praeceptorum ad praecepta naturalia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc intelligendum est quantum ad substantiam facti, quod lege praecipitur, quod aliquando non habet rationem quare sic vel aliter fiat, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod praecepta legis quae apud diversos diversa sunt, dependent a praeceptis naturalibus quae sunt eadem apud omnes, mediantibus aliquibus circumstantiis, ut dictum est, et horum varietas varietatem in jure positivo causat.

¶a4 Articulus 4: Utrum praecepta Decalogi sint dispensabilia.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praecepta Decalogi sint dispensabilia. Quia secundum Philosophum in humanis actibus propter eorum varietatem non potest una communis regula inveniri, quam non oporteat in aliquibus casibus deficere ad similitudinem lesbiae aedificationis. Sed praecepta legis sunt mensura humanorum actuum. Cum igitur omne praeceptum quod in aliquo casu intermittendum est dispensabile sit, videtur quod omnia praecepta legis dispensabilia sint.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit, quod justum naturale non est idem apud omnes, sicut nec alia quae naturam hominis consequuntur, eadem in omnibus inveniuntur, ut quod dextera sit fortior sinistra, cum contingat aliquos ambidextros esse. Sed omnia praecepta quae non ab omnibus sunt observanda, sunt dispensabilia.

Ergo praecepta Decalogi, quae sunt de jure naturali, sunt dispensabilia.

AG3

Praeterea, praeceptum divinum non potest esse injustum. Sed Deus aliquando praecepit fieri aliquod contrarium praeceptis Decalogi, sicut patet Exod. 12, de spoliatione Aegyptiorum; et Osee 1, de accessu ad fornicariam. Ergo aliquando justum est fieri contra praecepta Decalogi. Ergo praecepta Decalogi sunt dispensabilia.

AG4

Praeterea, inter Decalogi praecepta continetur homicidii prohibitio. Sed aliquibus casibus contingentibus iudex praecipit hominem occidi, et juste.

Ergo et similiter alia praecepta aliquibus casibus emergentibus possunt non observanda esse.

AG5

Praeterea, sicut prius dictum est, in corp.

Praec. Art., omnia praecepta legis aliquo modo ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed praelatis ecclesiae licet in aliquibus legis praeceptis dispensare.

Ergo et similiter in praeceptis Decalogi.

SC1

Sed contra, secundum bernardum in Lib. De praecepto et regula, nulli licet dispensare in praecepto quod a suo superiore est impositum. Sed praecepta Decalogi sunt imposita a Deo, qui est superior omnibus. Ergo nulli licet in praeceptis hujusmodi dispensare.

SC2

Praeterea, in quolibet genere est una prima mensura, quam oportet esse certissimam et infallibilem, ut patet in 10 metaph., et 5 metaph..

Sed prima mensura omnium humanorum actuum est lex Decalogi. Ergo in nullo casu ab ea discedere licet, et ita indispensabilis est.

SC3

Praeterea, illud quod est per se verum, semper et ubique est verum. Ergo illud quod est per se justum, semper et ubique observandum est.

Sed praecepta Decalogi sunt hujusmodi. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod in qualibet legislatione oportet duo considerare; scilicet substantiam legis quae ponitur, et id ad quod legislator respicit. Et sicut lex lata est mensura subditorum in suis actibus, ita hoc ad quod respicit legislator, quod est legis intentio et finis, est mensura legis positivae. Sicut ergo actus subditorum sunt distorti si a lege positiva discordant; ita lex rectitudinem non habet si ab intentione legislatoris deficeret; quae est rectitudinem constituere et conservare. Si ergo sint aliqua praecepta quae continent ipsam intentionem legislatoris, impossibile est quod in aliquo casu salva justitia possit aliquis ab eis deflectere; sicut si esset hoc praeceptum, nulli faciendam esse injuriam; et ideo cum omnia praecepta Decalogi sint hujusmodi, impossibile est quod dispensationem recipiant. Praecepta autem quae legislator edidit, ad mensuram praedictorum metienda sunt. Unde quamdiu illa praecepta posita non possunt praeteriri sine praepudicio primae mensurae ad quam instituta sunt, nulli licet in eis dispensare. Si quando vero possunt salva intentione legis praeteriri, tunc est licitum dispensare in illis praeceptis ei qui auctoritatem habet.

Si vero in aliquibus casibus lex posita ab intentione legislatoris discedat, quia non potuit legislator ad omnes casus intendere, legem statuens, sed ad ea quae pluries accidunt; tunc etiam licitum est legem positam praeterire, et intentionem legislatoris sequi, sicut patet in eo qui non reddit depositum impugnanti fidem vel patriam; et ad hoc perficit quaedam virtus quae vocatur a Philosopho, in 5 ethic., epiceia, per quam homo, praetermissa lege, legislatoris intentionem sequitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de praeceptis legis positivae, et non de illis quae intentionem legislatoris includunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod justum naturale est duplex, ut supra dictum est, in corp. Praec.

Art.. Quoddam quod semper et ubique est justum, sicut hoc in quo consistit forma justitiae et virtutis in generali, sicut medium tenere, rectitudinem servare, et alia hujusmodi. Quoddam vero est ex hoc profectum, secundum tullium; et hoc in pluribus ita contingit, sed potest in paucioribus deficere, ut dictum est: quod contingit ex hoc quod justum hujusmodi est applicatio quaedam universali et primae mensurae ad materiam difformem et mutabilem; et de hujusmodi justo loquitur Philosophus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod circa praecepta Decalogi, secundum quod ad Decalogum pertinent, nunquam Deus contrarium fieri praecepit. Prohibitio enim furti ad Decalogum pertinet in quantum res furata aliena est ab accipiente. Retenta ergo hac conditione, si res illa fiat ipsius accipientis, jam non erit contra Decalogum. Hoc autem non solum Deus, qui est omnium Dominus, facere poterat, sed etiam quandoque homines auctoritatem habentes, rem quae unius fuerat alteri conferunt, ex aliqua causa. Potest tamen Deus in aliquibus factis conditiones contrarias Decalogo auferre, qui et naturam mutare potest, quod homo facere non potest; sicut ab ea quae non est matrimonio juncta, potest auferre hanc conditionem non suam, sine hoc quod uxor plenaria fiat, ut sic accedere ad eam non sit contra Decalogum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non prohibetur in Decalogo occisio simpliciter, sed occisio ejus qui mortem pati non debuit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est eadem ratio de praeceptis Decalogi, et de aliis praeceptis legis, ut ex praedictis patet.

¶a5 Articul5 5: Utrum fuerit conveniens observationem sabbati praecipere.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconueniens fuerit sabbati observationem praecipere.

Sabbatum enim est septima pars temporis totius vitae hominis. Sed valde irrationabile videtur quod homo septimam partem vitae suae in otio amittat, sicut Seneca dicit deridens caeremonias Iudaeorum, sicut Augustinus narrat in lib.

De CIV. Dei. Ergo irrationabile fuit sabbati observantiam praecipere.

AG2

Praeterea, quanto exercitatio alicujus rei magis discontinuatur, tanto homo in illa re minus proficit. Sed sabbati observantia instituta fuit ad vacandum divinis. Multo autem continuatius esset exercitium divinorum, si ei cujuslibet diei una hora saltem deputaretur. Ergo videtur quod ad majorem profectum hoc fuisset quam diem septimam observare.

AG3

Praeterea, ab operibus virtutis nullo tempore vacandum est. Sed opera servilia sunt materia virtutis. Ergo non debuit praecipere ut die sabbati a servilibus operibus abstineret.

SC1

Sed contra, ad legislatorem pertinet omnes humanos actus moderare. Sed cum impossibile sit semper agere, ut Philosophus in Lib. De somn. Et vigil. Dicit; ad moderationem humanorum actuum pertinet ut aliquod tempus quieti deputetur.

Ergo conveniens fuit ut legislator hoc institueret.

SC2

Praeterea, hominibus spirituali vita viventibus maxima cura adhibenda est ut Dei omnipotentiam et providentiam cognoscant. Sed lex Moysi data est ad instruendam vitam spiritualem. Ergo praecipue hoc lege illa debuit praecipere, quod ad Dei omnipotentiam et providentiam credendam homines assuefaceret. Hoc autem est observatio sabbati, quae in memoriam reducit, ut Rabbi Moyses dicit, principium mundi, cujus factura septima die consummata est: qua supposita, cunctis etiam simplicibus evidens est Deum omnipotentem esse, et ex providentia, non ex necessitate agere. Ergo conveniens fuit ut observatio sabbati lege statueretur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut praeceptum de sacrificiis habuit aliquam causam moralem non simpliciter, sed secundum congruentiam illorum quibus lex dabatur, qui ad idolatriam proni erant, ut Deo offerrent quod alias idolis obtulissent; et aliam causam mysticam, scilicet ad significandum sacrificium passionis Christi: ita et praeceptum de observatione sabbati habuit aliquam causam moralem ex conditione eorum quibus lex dabatur, qui propter avaritiam eis inditam intantum se et sibi subditos operibus servilibus occupassent quod omnino mens eorum a divinis subtraheretur: et hanc causam tangit Damascenus. Similiter etiam quia ad errores gentium proni erant, indicta est eis observatio sabbati, ut creationem mundi semper prae oculis haberent, et sic Deum recognoscerent et timerent: quam causam tangit Rabbi Moyses. Habuit nihilominus et causam mysticam triplicem. Unam allegoricam, ad significandum quietem Christi in sepulcro. Aliam moralem, ad significandum requiem humanae mentis a peccatis, et ab omnibus aliis rebus, in quibus requiem non invenit, nisi in Deo, in quo solo est quies. Tertiam anagogicam, ad significandum aeternam requiem qua sancti in gloria quiescent. Et ideo conveniens fuit institutio sabbati pro tempore illo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sabbati tempus non amittitur, si hoc in sabbato fiat ad quod deputatum est, scilicet divinorum contemplatio. Sed quia Iudaei omissis divinis in sabbatis magis inutilibus rebus vacabant, ideo eos Seneca derisit, ut dicitur Thren. 1, 7: viderunt eam hostes, et deriserunt sabbata ejus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod labor non solum impedit contemplationis actus dum exercetur, sed etiam postquam transiit, dum remanent ex labore membra fessa, et mens distracta. Unde convenientius fuit ut unus dies integer divinis deputaretur quam in singulis diebus aliquae horae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quandoque actus unius virtutis intermittendus est propter actum excellentioris virtutis; sicut opera aliarum virtutum aliquando propter opus justitiae intermittuntur, ut dicit tullius in 1 de offic.. Virtutes autem omnes contemplativae sunt digniores virtutibus activis, quarum materia esse possunt servilia opera. Unde non est inconueniens quod opus servile intermittatur ad tempus, ut contemplationi vacetur.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod praeceptum de sabbato observando fuerit morale simpliciter. Ea enim quae in unam divisionem veniunt, unius rationis esse videntur. Sed praeceptum de sabbato observando dividitur aliis praeceptis Decalogi; quae sunt praecepta moralia legis naturae. Ergo praeceptum de sabbato est morale.

AG2

Praeterea, super illud Luc. 13, sex dies sunt in quibus operari licet, dicit Glossa: lex in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, idest peccatis gravari, prohibet. Sed vacare a peccato est morale praeceptum. Ergo et praeceptum de sabbato observando.

AG3

Praeterea, illud quod habet rationem moralem, videtur esse morale praeceptum. Sed observatio sabbati est huiusmodi, quod patet ex causa quam assignat Damascenus Lib. 4: vacationis, inquit, gratia quae est ad Deum, et ut particulam vitae Deo tribuant et requiescant servus et subjugale, sabbati observantia excogitata est. Ergo praeceptum de sabbato observando est morale.

SC1

Sed contra, praecepta quae sunt data in signum, non sunt moralia, sed caeremonialia. Sed praeceptum de sabbato est huiusmodi, ut patet Exod. 31, 13: videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos. Ergo praeceptum de sabbato est caeremoniale.

SC2

Praeterea, Levit. 26 dicit Glossa: mandatum sabbati quamvis in decem mandatis numeratum sit, non tamen ex eis est. Videtur ergo quod sit caeremoniale, et non morale.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeceptum de sabbato observando, quantum ad aliquid morale est, et quantum ad aliquid caeremoniale, et quantum ad aliquid potest etiam dici iudiciale. Secundum enim illud ejus quod naturalis ratio dictat, praeceptum morale est, ut scilicet aliquo tempore homo contemplationi vacet. Sed taxatio temporis in qua vacandum sit, non est de dictamine naturalis legis, et ideo est morale praeceptum.

Sed secundum quod habet pro causa significationem, sic est caeremoniale. Secundum autem quod habet pro causa conditionem illius populi, cui subveniendum erat per hoc praeceptum, iudiciale est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod connumeratur aliis praeceptis Decalogi quantum ad id quod habet de ratione moralis praecepti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod opera servilia mystice intelliguntur peccata; sed ad litteram opera servilia dicuntur ad quorum exercitium servos deputatos habemus, in quibus debent artes mechanicae dirigere, quae contra liberales dividuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod causae illae non sunt morales nisi considerata conditione illius populi cui lex dabatur. Unde ex hoc magis potest concludi quod sit iudiciale praeceptum quam morale.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuerit cessare tempore gratiae. Thurificatio enim, ut dicunt sancti et Magistri, non cessavit: quia significat illud quod semper faciendum est, scilicet devotionem orationis.

Sed observatio sabbati significat requiem in Deo, ut Augustinus dicit, super Exod. Cap. 31, quae quidem semper facienda est. Ergo non debuit tempore gratiae cessare.

AG2

Praeterea, observatio sabbati ad maximam perfectionem ordinabat, scilicet ad vacandum divinae contemplationi. Sed status gratiae est perfectior statu legis. Ergo etiam magis debet observari in hoc statu quam in illo.

AG3

Si dicas, quod observatur, sed mutata die, scilicet dominica; contra. Magis est in reverentia habendum quod ad divinitatem pertinet quam quod ad humanitatem. Sed ratio observandi sabbatum fuit mysterium divinae quietis. Ergo non fuit observatio sabbati commutanda in observationem dominicae propter mysterium resurrectionis, quod Christo secundum humanam naturam competit.

AG4

Praeterea, tempore gratiae tenemur perfectius Deo vacare quam tempore legis. Sed tempore legis a multis abstinere quae nunc in die dominico licite fiunt: non enim erat licitum cibos coquere, nec itinerare. Ergo observatio sabbati non est mutata in dominicam: ergo adhuc debet observatio sabbati remanere.

SC1

Sed contra, Exod. 31, 15: septima dies erit sabbatum, idest requies: Glossa: alia praecepta servanda in novo testamento ad litteram non dubitamus; illud autem de sabbato, velatum et in mysterio praeceptum fuit, ut hodie a nobis non servetur, sed solum signatum intueamur.

SC2

Praeterea, Damascenus dicit quod sabbati observatio excogitata fuit parvulis, et sub elementis mundi servientibus. Sed a tali servitio liberati sumus per adventum Christi. Ergo et sabbati observatio cessavit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sabbati observatio quantum ad illud quod de lege naturali habebat, prout morale praeceptum est, tempore gratiae non cessavit, immo perfectius implendum est, sicut et alia moralia praecepta; et ideo apostolus, 1 corinth. 7, dat consilium de virginibus, ut extra sollicitudinem existentes, semper quae Dei sunt, cogitent. Sed taxatio diei vel temporis, quae ad legem moralem non pertinebat, veniente statu gratiae cessavit, sicut et alia legalia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod observatio sabbati, in quantum caeremonialis est, signat principaliter requiem Christi in sepulcro, et per consequens quietem quam habemus per ipsum, consepulti cum eo per baptismum in mortem; Rom. 6. Unde veniente veritate, figura cessavit. Et non est simile de thurificatione, quae principaliter non est signum futuri, sed ejus quod semper esse debet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia perfectius in nova lege debemus Deo vacare, ideo non fuit taxandum tempus illis quibus injungitur, ut sine intermissione orent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod observatio dominicae non obligat ex praecepto Decalogi nisi quantum ad hoc quod est de dictamine legis naturae: taxatio enim illius diei est ex institutione ecclesiae volentis resurrectionem Christi, cui nostram vitam conformare debemus, in jugi memoria esse. Quamvis autem resurrectio Christi ei secundum humanitatem conveniat, tamen opus divinitatis est, quae eum a mortuis suscitavit. Unde non in minori reverentia est habenda quam requies artificis, et consummatio conditoris facta in die sabbati; immo amplius, secundum quod opus conditionis opere reparationis perficitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in die dominica tenemur vacare ex constitutione ecclesiae ab operibus quae nos impedire possent a cultu divino, qui indicitur in tali die exercendus, nisi ex causa per eum qui habet auctoritatem, in aliquo dispensetur.

Neque oportet quod ab omnibus in die dominica cessemus a quibus in die sabbati cessabant: quia antiquorum cessatio ab omnibus operibus servilibus in significationem erat, non autem nostra cessatio.

|a6 Articulus 6: Utrum usuras accipere sit peccatum.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod usuras accipere non sit peccatum. Nihil enim est peccatum nisi quod est contra praeceptum aliquod morale: caeremonialia autem, et judicialia legis mosaicae nos non obligant. Sed praeceptum de non accipiendo usuram, non est morale: quia praecepta moralia obligant respectu omnium, et ad omnes; sed Deut. 23, Judaeis conceditur quod fenerentur non proximis, sed extraneis. Ergo usuras accipere non est peccatum.

AG2

Praeterea, constat quod ille qui alicui pecuniam mutuatur, aliquod commodum ei facit. Sed secundum Philosophum in 5 ethic., in retributione commanet civitas, ut scilicet quantum quis fecit, tantum ei fiat. Ergo non est peccatum, sed licitum et justum, ut pro commodo quod mutuando fecit, aliquod lucrum reportet.

AG3

Si dicas, quod tenebatur ei gratis mutuare; unde in hoc peccat quod vendit alicui quod ei debebat: contra. Secundum hoc ergo non peccabit lucrum de mutuo quaerens, nisi quando mutuare tenetur. Sed non semper tenetur mutuare. Ergo aliquando licet ei usuras accipere.

AG4

Praeterea, non minus possum accipere ab eo cui beneficium extiti, quam ab eo cui nullum beneficium contuli. Sed si aliquis cui non mutuassem, aliquid mihi daret de suo, etiam si sperassem accipere, licite detinere possem. Ergo et ab eo cui beneficium extiti, mutuum concedendo, licet mihi aliquid expectare, recipere, et detinere.

AG5

Praeterea, plus efficitur mihi debitor ille in quem transtuli dominium rei meae, quam ille cui solum usum rei meae concessi. Sed in rebus in quibus non transfertur dominium, si concedantur ad aliquem usum, licet inde aliquid accipere, sicut patet in locationibus domorum, equorum, et hujusmodi.

Ergo multo amplius licet mihi accipere ab eo in quem per mutuum pecuniae meae dominium transtuli.

AG6

Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Sed ille qui dat usuras accipiens mutuum, communicat ei qui accipit usuras dans mutuum. Si ergo accipiens usuras semper peccat, videtur quod et dans; quod falsum est.

SC1

Sed contra, Luc. 6: date mutuum, nihil inde sperantes. Sed contra hoc veniunt feneratores.

Ergo peccant.

SC2

Praeterea, ea quae veniunt in eadem divisionem, sunt unius rationis. Sed dare pecuniam ad usuram connumeratur aliis quae sunt peccata mortalia, ut patet in psalm. 14: Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? ergo est peccatum mortale.

SC3

Praeterea, ubicumque est turpe lucrum, est peccatum.

Sed Philosophus ponit in 4 ethic. Feneratores inter turpes lucratores. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod ab omnibus dicitur communiter quod dare ad usuram peccatum mortale est. Sed diversi diversas rationes assignant.

Quidam enim dicunt, quod ideo pecuniam pro certo lucro concedere non licet, sicut donum vel equum, vel alia hujusmodi, quia pecunia non deterioratur ex usu, sed aliis rebus aliquid deperit ex usu. Sed ista ratio non est generalis: quia in aliquibus rebus, pro quarum concessione aliquid accipi potest licite, nihil ex usu deperit, sicut in concessione domus ad usum ad unum diem; et praeterea pretium quod accipitur, non commensuratur damno quod accidit ex usu rei; non enim tantum deperit in mutuo quantum datur.

Et ideo alii assignant aliam rationem, quia videlicet quando pecunia mutuatur, transfertur dominium, quod non fit in domo et in aliis rebus.

Justum autem videtur ut pro usu rei quae mea remanet, scilicet domus, aliquid accipere possim; sed pro usu pecuniae, quae fit alterius ex hoc ipso quod mutuatur, aliquid accipere, nihil aliud est quam accipere aliquid ab aliquo pro usu rei propriae; et ideo videtur quod est quaedam exactio, et peccatum. Et haec ratio satis probabilis videtur; et ideo simile accidit in omnibus rebus in quibus transfertur dominium per mutuum, sicut granum, vinum, et hujusmodi, pro quorum usu nihil accipere licet ultra valorem ejus quod mutuatum est. Potest tamen et alia ratio assignari; quia omnes aliae res ex seipsis habent aliquam utilitatem, pecunia autem non, sed est mensura utilitatis aliarum rerum, ut patet per Philosophum in 5 ethic.. Et ideo pecuniae usus non habet mensuram utilitatis ex ipsa pecunia, sed ex rebus quae per pecuniam mesurantur secundum differentiam ejus qui pecuniam ad res transmutat.

Unde accipere majorem pecuniam pro minori, nihil aliud esse videtur quam diversificare mensuram in accipiendo, et dando; quod manifeste iniquitatem continet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod lex deuteronomii loquitur de Judaeis respectu aliarum nationum quae terram promissionis Judaeis divinitus concessam detinebant; et ideo permissum fuit eis, usuris, et quibuscumque exactionibus extorquere ab injuste possidentibus quod eis juste debebatur, sicut etiam dicitur de spoliatione Aegyptiorum, qui Judaeis mercedem laboris quo eis servierant, subtraxerunt.

Vel dicendum, quod sicut libellus repudii permissus est eis ad duritiam cordis eorum, ne uxores interficerent, ad quod proni erant; ita etiam permissum fuit eis fenerare extraneis, ne fratribus suis fenerarent, ad quod eos innata avaritia incitabat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beneficium mutui non est amplius quam pecunia mutuata; unde si plus exigitur, exigitur plus quam debitum est; et ideo est injusta exactio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur semper mutuum concedere, tenetur tamen ad hoc ut quandocumque mutuum exigit, non plus exigat quam dederat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ab eo cui beneficium contuli, licet mihi tantum sperare et accipere quantum feci, et non plus. Quidquid autem de utilitate contingit ei cui mutuum dedi, ultra mensuram mutui ex pecunia mutuata, hoc est ex industria ejus qui sagaciter pecunia usus est: industriam autem ejus sibi vendere non debeo, sicut nec pro stultitia ejus minus habere debeo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc ipso quod dominium pecuniae transfertur, est ratio quare pro usu ejus nihil accipere debeam vel sperare quasi mihi debitum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ille qui usuras dat et mutuum accipit in necessitate, non peccat, nec usurario communicat in quantum hujusmodi: quia non voluntarius usuram dat, sed quasi coactus necessitate.

EX

Haec Origenes dicit esse duo mandata. Sicut Origenes primum mandatum dividit in duo, ita duo ultima mandata, quae sunt de prohibitione concupiscentiae, conjungit in unum; et sic praecepta denarium non transcendunt.

Idolum nihil est in mundo. Hoc autem multipliciter intelligi potest. Uno modo in quantum idolum est similitudo; et sic exponit Origenes, ut dicatur idolum nihil esse, quia nulla res est in mundo cujus sit similitudo. Alio modo potest intelligi de idolo secundum quod est res quaedam; et hoc dupliciter.

Uno modo quantum ad formam quae aestimatur esse in idolo, et non est in eo, scilicet forma deitatis. Alio modo quantum ad effectum, quia scilicet ad peccatum inducit, quod nihil est.

Non assumes nomen Dei tui in vanum. Assumere est ad aliquid sumere. Sumitur autem nomen Dei ad alicujus veritatis confirmationem per modum juramenti. Si ergo sumatur ad confirmandum aliquod falsum, quod in se nullo modo confirmabile est, tunc in vanum assumitur, et pro nihilo juratur: quia vanum est quod est ad finem aliquem quem non inducit, ut dicitur in 2 physic..

Nomine igitur moechiae, omnis illicitus concubitus, illorumque membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi. Cum peccatum contra naturam sit gravius quam moechia, videtur quod illud potius prohiberi debuerit, quasi primo tramite relinquendum. Et dicendum, quod quia legislator hominibus legem dabat, ideo in primis legis mandatis non debebat nisi peccata humana prohibere; peccatum autem contra naturam non est humanum, sed bestiale, secundum Philosophum in 7 ethic..

Ut si in hieme credimus decem modios, in messe quindecim recipiamus. Hoc est intelligendum, si plus valeant in messe quindecim modii secundum commune forum quam in hieme decem; alias si fiat commensuratio dati et accepti ad valorem pecuniae, non erit usura, sed aequalis commutatio.

|+d38.q1 Distinctio 38, Quaestio 1

|a0 Prologus

Distinctis quinque praeceptis secundae tabulae et expositis, hic Magister determinat de quibusdam quae praecepto quinto contrariantur, scilicet de mendacio, et perjurio. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de mendacio; in secunda de perjurio, 39 dist.: nunc de perjurio videamus.

Prima pars in duas: primo distinguit diversos modos mendacii; in secunda definit mendacium, ibi: hic videndum est quid sit mendacium.

Prima in duas: in prima parte ponit quamdam divisionem mendacii, per quam scitur quod mendacium sit mortale, et quod veniale peccatum; in secunda ponit quamdam aliam, per quam scitur quod mendacium sit alio gravius, ibi: sciendum est, octo esse genera mendacii. Circa primum duo facit: primo distinguit tres mendacii modos; secundo ex dictis manifestat quoddam quod dubium esse poterat, ibi: de mendacio autem obstetricum et Raab quod fuit veniale Augustinus tradit.

Hic videndum est quid sit mendacium. Hic definit mendacium; et circa hoc tria facit: primo ostendit quid sit mendacium; secundo ostendit quod omne mendacium est peccatum, ibi: quod vero mendacium omne sit peccatum, Augustinus insinuat. Tertio solvit quoddam quod videbatur contrarium, ibi: solet quaeri de Jacob. Circa primum tria facit: primo ostendit quid sit mendacium; secundo quid sit mentiri, ibi: mentiri vero est loqui contra hoc quod animo sentit quis. Tertio solvit quamdam quaestionem, ibi: hic solet quaeri, si Judaeus dicat Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrum loquatur mendacium.

Quod vero mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat. Circa hoc duo facit: primo ostendit in omni mendacio esse peccati periculum; secundo ostendit de errore, qui est mendacii effectus, quod quandoque potest esse cum peccato; quandoque sine peccato, ibi: illud etiam sciendum est...

Quod in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam parvo, in quibusdam nullo fallimur.

Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit mendacium; 2 de divisione quam ponit; 3 utrum omne mendacium sit peccatum; 4 utrum omne mendacium sit peccatum mortale; 5 de ordine mendaciorum in gravitate peccati.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio mendacii in littera sit conveniens.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur mendacium in littera. Qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, sicut dicit Augustinus in Lib. De mendacio.

Sed ibi non est falsa vocis significatio.

Ergo male mendacium definitur esse falsa vocis significatio.

AG2

Praeterea, mendacium opponitur veritati. Virtus autem veritatis non solum in dictis, sed etiam in factis consistit, secundum Philosophum in 4 ethic.. Ergo non omne mendacium est falsa vocis significatio.

AG3

Praeterea, sicut in 2 Lib., distinct. 38, qu. 1, art. 3, dictum est, intentio respicit finem ultimum.

Sed a fine ultimo non recipit aliquid speciem, sed a proximo, quod est objectum cujus est voluntas. Cum ergo in definitione non debeant poni nisi specificantia definitum, videtur quod inconvenienter ponatur in definitione mendacii intentio fallendi.

AG4

Praeterea, id quod est commune bene et male factis, non debet poni in definitione alicujus mali, maxime quasi completivum definitionis. Sed intentio mala potest communiter inveniri et in his quae sunt bona ex genere, et in

his quae sunt mala ex genere; sicut etiam in proposito patet de illo qui verum dicit, ne ei credatur, si aestimet quidquid dixerit, sibi non credi. Ergo intentio fallendi non debet poni in definitione mendacii.

AG5

Praeterea, ille qui joco mentitur, fallere non intendit, quia scit sibi non credi. Sed tamen jocosum mendacium inter mendacia reputatur. Ergo intentio fallendi non debet poni in definitione mendacii.

CO

Respondeo dicendum, quod duobus modis in actibus humanis contingit esse peccatum.

Uno modo ex ipsa natura facti, quod in se malum est, sicut in illis quae sunt mala ex genere. Alio modo ex abusu scientis, sicut cum quis ea quae sunt bona ex genere, ex intentione prava facit. Mendacium ergo utrumque istorum complectitur: quia quantum est de se, inordinatum est. Et quia inordinatio in significando non potest esse nisi ex falsitate significationis, ideo in mendacio falsa significatio includitur. Falsa autem significatio ad rationem peccati in moralibus non sufficit, cum non sit in potestate hominis verum significare, sicut nec verum scire. Unde oportet quod sit talis falsa significatio in mendacio, qua quis volens a recto deviet. Hoc autem non est, nisi quando sciens falsum loquitur, quia ignorans non voluntarius est.

Ex hoc autem ipso quod aliquis scienter falsum loquitur, falsitatem intendit significare; et ideo completivum in definitione mendacii ponitur intentio fallendi, sed quasi materiale falsa vocis significatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mentiri et mendacium in hoc differunt, quia mendacium nominat aliquid quod secundum se est de genere malorum per abstractionem suam; mentiri autem ratione suae concretionis importat obliquitatem, sive peccatum ex parte dicentis. Unde aliquis dicendo illud quod secundum se a vero non deviat, si secundum suam opinionem deviet, mentitur; non autem quod dicit, est mendacium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod vox homini principaliter data est ad significandum. Unde omne signum quo quis aliquid significat, nomine vocis intelligitur, et eo mendacium perfici potest, sicut patet in signis et nutibus monachorum; sicut et omnes alii sensus sortiuntur nomen visus, qui est principalior inter eos.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finis est duplex.

Unus qui est proprius alicui virtuti vel vitio, et commensuratur objecto ejus; et hujusmodi finis intentio ad speciem virtutis vel vitii pertinet sicut et voluntas objecti: aequaliter enim est essentielle fortitudini velle sustinere difficilia, et intendere bonum, quod est secundum habitum. Alius est finis communis, sicut felicitas respectu omnium virtutum; et intentio hujusmodi finis non specificat virtutem.

Intentio autem quae in definitione mendacii ponitur, est finis proprii, et objecto proportionati. Sicut enim verax vera loquitur amore veri, ita mendax falsum loquitur falsitatem intendens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod factum quod est de genere bonorum, fit perversa intentione alicui vitio appropriata, ad speciem illius vitii trahitur, sicut qui vadit ad ecclesiam ut furetur: unde et vera vocis significatio, quando intentione fallendi fit, ad speciem mendacii trahitur.

RA5

Ad ultimum dicendum, quod intentio fallendi potest intelligi dupliciter. Uno modo respectu fallaciae prout est in ipso fallente tantum; alio modo prout est in fallente et in eo qui fallitur. Quicumque enim falsum loquitur, quantum est in se, fallit, quamvis non semper aliquis per ejus verbum fallatur. Quicumque ergo sciens, falsum loquitur, fallaciam intendit secundum quod est in fallente.

Unde ista intentio fallendi communis est omni mendacio. Sed intentio qua aliquis intendit fallaciam non solum ut ipse fallat, sed ut alii fallantur, non est in mendacio jocosum: unde minimum habet de ratione mendacii.

¶a2 Articulus 2: Utrum divisio mendacii in littera sit conveniens.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter mendacium dividatur in littera. Ea enim quae secundum accidens sunt, cum infinita sint, dimittenda sunt. Sed mendacio, in quantum hujusmodi, accidit quod fiat loco, vel commodo, vel damno alicujus. Ergo secundum ista inconvenienter dividitur mendacium.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 4 ethic., ludus, cum sit quaedam requies, utilis est ad vitam etiam virtuosam. Sed mendacium officiosum dicitur quod fit ad utilitatem alicujus, jocosum autem quod fit causa joci. Ergo mendacium jocosum in officioso includitur, nec deberet contra ipsum dividi.

AG3

Praeterea, Philosophus in 4 ethic., dicit, quod aliquis fallax est qui nullius gratia majora existentibus fingit. Sed mendacium jocosum, officiosum, et perniciosum alicujus causa fit. Ergo est aliquod mendacium praeter ista tria.

AG4

Praeterea, Augustinus ponit octo mendacii genera. Ergo insufficienter per tria tantum dividitur.

AG5

Praeterea, videtur quod in illis octo sit etiam aliqua superfluitas. Mendacium enim quod fit in doctrina religionis, non distinguitur ab aliis nisi secundum materiam. Sed materialis multiplicatio relinquenda est. Ergo non debuit hoc mendacium contra alia distingui.

AG6

Praeterea, Philosophus, in 4 eth., dividit mendacium in jactantiam et ironiam. Cum ergo haec membra hic praeterrmittantur, videtur divisio insufficientis.

CO

Respondeo dicendum, quod mendacium hic dividitur, ut cognoscatur quomodo diversimode contingit mendacio peccare; et ideo non assignantur hic modi mendacii facientes diversitatem in ipso secundum quod est hujusmodi, sed magis secundum quod est peccatum. Et propter hoc assignantur tres modi mendacii, secundum quod fallacia, quae est mendacii complementum, in tribus gradibus consistere potest. Primus gradus est ut sit tantum in fallente qui fallit, quamvis nullus ab ipso fallatur; et hoc contingit in mendacio jocosum. Secundus gradus est ut fallacia tantum ad opinionem audientis perveniat, ut scilicet verum aestimet quod falsum est sibi a dicente prolatum; et in hoc gradu consistit mendacium officiosum, in quo non pervenitur ad plus mali, nisi quod audiens falsam intentionem concipiat quantum ad intentionem dicentis.

Tertius gradus est ut secundum ejusdem intentionem fallacia perducatur ulterius usque ad damnum in rebus vel persona alicujus; et hoc est perniciosum mendacium.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum: quia quamvis hujusmodi accidant mendacio in quantum hujusmodi, non tamen accidunt ei in quantum peccatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis ludus aliquis sit utilis, non tamen ludus ille talis qualis est ludus mentientis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui nullius gratia mentitur, ad mendacium jocosum reducitur, maxime si mentiatur de indifferentibus, et quae ad nullius damnum pertinere possunt: operationes enim ludicrae nullius gratia fiunt, ut dicitur in 10 eth..

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa octo genera mendacii sub tribus primis continentur; sed ideo magis particulatim dividuntur quia in diversis materiis contingit esse majus vel minus peccatum; unde tria membra secundae divisionis reducuntur ad mendacium perniciosum. Potest enim alicui inferri nocumentum vel in spirituali vita (et sic est primum quod fit in doctrina religionis), vel in aliis; sive nocumentum alicui illatum in nullius profectum cedat, quod est secundus modus; sive cedat in profectum alicujus, quod est tertius modus.

Duo vero alii modi reducuntur ad mendacium jocosum. Quia aliquando aliquis mentitur propter suam delectationem quam habet in mentiando, et sic est quartus modus; aliquando autem propter delectationem alterius, cui ex mendacio placet, et sic est quintus modus. Tres vero ultimi modi reducuntur ad officiosum mendacium. Aliquando enim aliquis mentitur ad vitandum damnum alterius in pecunia, et sic est sextus modus; aliquando in persona quantum ad vitam corporalem, et sic est septimus modus; aliquando vero quantum ad ea quae virtutis sunt, et sic est octavus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod materialis multiplicatio debuit hic tangi, in quantum diversa quantitas culpae per eam insinuat.

RA6

Ad ultimum dicendum, quod Philosophus assignat duas species mendacii secundum quod opponitur virtuti; et ideo divisit mendacium in superfluum, quod est jactantia, et diminutum, quod est ironia. Jactator enim est qui majora de se fingit quam sint; ironia autem quae minora. Hic autem dividitur mendacium ad cognoscendum quantitatem in ipso; et ideo oportuit aliter dividere.

|a3 Articulus 3: Utrum omne mendacium sit peccatum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Nullum enim peccatum fit instinctu spiritus sancti. Sed Jacob, ut in littera dicitur, propter familiare consilium spiritus sancti, quod a matre acceperat, dixit se esse primogenitum, cum non esset, genes. 27: et ita mentitus est. Ergo aliquod mendacium non est peccatum.

AG2

Praeterea, nullum peccatum remuneratur a Deo. Sed obstetrices Aegypti sunt remuneratae a Deo pro mendacio quod Pharaoni dixerunt, ut dicitur Exod. 1. Ergo aliquod mendacium non est peccatum.

AG3

Praeterea, nullus virtuosus, in quantum hujusmodi, peccat. Sed secundum Philosophum in 4 ethic., ad virtutem veritatis pertinet declinare ad minus, in quo aliquod mendacium est. Ergo non omne mendacium est peccatum.

AG4

Praeterea, ut dicitur 2 Petr. 1, 21: spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines, qui Scripturas divinas ediderunt. Sed inveniuntur in Scripturis aliquae locutiones quae non sunt verae secundum quod verba sonant, sicut quod ligna silvae iverunt ad rhamnum, ut eis imperaret, judic. 9. Cum ergo per inspirationem spiritus sancti non fiat aliquod peccatum, videtur quod non omne mendacium sit peccatum.

AG5

Praeterea, vitium mendacii, quod virtuti veritatis opponitur, non solum est in dictis, sed etiam in factis. Sed sine peccato potest aliquis aliquando significare factum quod non est, sicut de Christo legitur Luc. Ultimi, quod finxit se longius ire: similiter etiam Josue, qui simulavit se fugere ante habitatores hai, et David qui simulavit se stultum ante regem Achis.

Ergo et verbo potest aliquis sine peccato mentiri.

AG6

Praeterea, mendacium non videtur esse peccatum nisi ex eo quod fallit. Sed aliquando expedit homini ut in aliquo fallatur et erret, ut in littera dicitur, et in multis casibus patet. Ergo aliquando potest aliquis sine peccato mentiri.

AG7

Praeterea, nullus actus congruus est peccatum.

Sed mendacium officiosum est hujusmodi: quia officium est congruus actus personae secundum statuta patriae. Igitur etc..

SC1

Sed contra, Augustinus in Lib. De mend., dicit: quisquis aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, esse putaverit, seipsum turpiter decipit. Ergo omne mendacium peccatum est.

SC2

Praeterea, omnis inordinatio in actibus humanis, si voluntaria sit, peccatum est. Sed ubicumque est mendacium, est aliqua inordinatio, quia adhibetur vox ad significandum aliquid quod significabile non est. Ergo omne mendacium est peccatum.

SC3

Praeterea, nihil opponitur virtuti nisi peccatum.

Sed omne mendacium opponitur virtuti, quae est veritas, ut in 4 ethic. Patet.

Ergo omne mendacium est peccatum.

CO

Respondeo dicendum, quod cum malum omnifariam contingat, cujuslibet circumstantiae perversitas, etiam aliis circumstantiis debitis existentibus, peccatum in moribus facit; ut si aliquis accipiat unde non debet, quantumcumque bonum intendat, vel aliae circumstantiae ordinatae videantur, peccatum non evitabit. Cum autem locutio inventa sit ad exprimendam conceptionem cordis, quandocumque aliquis loquitur quod in corde non habet, loquitur quod non debet. Hoc autem contingit in omni mendacio; unde omne mendacium est peccatum, quantumcumque aliquis propter bonum mentiatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verba quae Jacob protulit, secundum aliquem intellectum necessitatem vel veritatem habuerunt: sibi enim primogenitura Dei electione debebatur, et ad illum intellectum spiritus sanctus verba ordinabat, cujus instinctu et intellectu loquebatur, sive ipse illum intellectum ex verbis acciperet explicite, sive implicite hoc significare intenderet ad quod spiritus sanctus ordinabat; unde a mendacio excusatur. Et eadem ratio est de omnibus verbis quae mendacium sapere videntur ab illis viris prolata in quibus mendacium concedere nefarium videtur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obstetrices mentitae sunt ad litteram: nec pro mendacio remuneratae sunt, sed pro pietate, quia pueros Hebraeorum liberaverunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in majori includitur minus, et non e converso. Et quando virtuosus eligit minus dicere de se quam possit, secundum rei veritatem non mentitur, sed aliquod verum tacet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verba quae in sacra Scriptura sunt scripta, aut sunt verba ejus qui Scripturam edidit, aut sunt verba alicujus qui in Scriptura recitatur loquens. Si primo modo, sic non contingit in eis mendacium, quia in figurativis locutionibus non est sensus verborum quem primo aspectu faciunt, sed quem proferens sub tali modo loquendi facere intendit, sicut qui dicit, quod pratum ridet, sub quadam rei similitudine intendit significare prati floritionem. Si autem sunt verba alicujus qui recitatur loquens, aut sunt alicujus cujus malitia in Scriptura arguitur, et sic non est inconveniens quod sint ibi etiam mendacia, sicut verba Judaeorum Christum blasphemantium: aut alicujus qui commendatur non de perfectione virtutis, sed de profectu, sicut obstetrices commendantur quod in hoc profecerunt quod non in damnum alicujus, sed in obsequium divinum mentitae sunt:

aut sunt verba alicujus qui commendatur de perfectione virtutis, et in exemplum proponitur; et tunc est eadem ratio sicut de verbis Scripturae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod facta non sunt ordinata de se ad significandum sicut voces: et ideo non oportet quod si aliquid fiat per quod aliquid falsum detur intelligi, hoc ipso fiat quod non debet fieri, sicut dicitur quod non debet dici quando falsum voce significatur. Unde non oportet quod omne tale factum sit peccatum, et praecipue quando factum in significationem alicujus exhibetur: tunc enim eadem ratio est de illis factis, et de locutionibus figurativis. Sicut enim locutio figurativa veritatem habet non a sensu quem verba habent in primo aspectu, sed ab eo quem loquens facere intendit; ita etiam quod Dominus ostendit se velle longius ire, quasi per similitudinem elongationis in itinere, significabat elongationem sui a cognitione discipulorum; et in hoc veritatem habebat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis alicui prosit in aliquo casu falli, non tamen propter hoc bonum, aliquod malum faciendum est, sicut nec est furandum, ut eleemosynae dentur: et ita cum mendacium de se inordinationem habeat, non est mentiendum pro quocumque alterius commodo.

RA7

Ad ultimum dicendum, quod mendacium dicitur officiosum non ratione sui, sed ratione causae quae ad mentiendum inclinatur.

¶4 Articulus 4: Utrum omne mendacium sit peccatum mortale.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod in perditionem adducit, est peccatum mortale. Sed in psalm. 5, 7, dicitur: perdes omnes qui loquuntur mendacium. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

AG2

Praeterea, omne id quod in subversionem fidei vergit, est peccatum mortale. Sed mendacium est hujusmodi, ut Augustinus probat in Lib. De mendac.. Ergo omne mendacium est peccatum mortale. Minor patet ex hoc quod si in aliquo casu mentiri licet, tunc non semper oportet fidem bono homini adhibere; et si in aliquo non sibi creditur, non erit necessitas ut in aliis sibi credatur.

AG3

Praeterea, si aliquod mendacium excusetur a peccato mortali, praecipue mendacium officiosum tale esse videtur. Sed mendacium officiosum est peccatum mortale, cum per ipsum aeterna merces in temporalem commutetur. Gregorius enim dicit in Glossa Exod. 1 de obstetricibus: benignitatis earum merces, quae in aeterna vita remunerari poterat, per culpam mendacii in terrenam recompensationem commutata est. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

AG4

Praeterea, in littera dicitur, quod perfectis viris damnabile est pro commodo alterius mentiri. Sed nullum peccatum dicitur esse damnabile, nisi mortale. Ergo mendacium officiosum perfectis est mortale; et eadem ratione omne aliud mendacium, cum mendacium officiosum minus videatur esse damnosum; et per consequens etiam in aliis omne mendacium peccatum mortale est, quia perfecti non sunt pejoris conditionis quam alii.

AG5

Praeterea, nihil prohibetur divino praecepto nisi peccatum mortale. Sed in prohibitionem falsi testimonii prohibetur omne mendacium, sicut Augustinus dicit in Lib. De mendacio. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

SC1

Sed contra, propter peccatum mortale non aedificantur spirituales domus. Sed obstetricibus aedificavit Deus spirituales domos, secundum Hieronymum.

Ergo obstetrices mentiendo mortaliter non peccaverunt; et ita non omne mendacium est mortale peccatum.

SC2

Praeterea, nullum peccatum mortale alicui conceditur.

Sed in Glossa super 1 Exod. Dicitur quod infirmis conceditur mentiri. Ergo non omne mendacium est peccatum mortale.

SC3

Praeterea, Gregorius dicit, quod mendacium officiosum facile credimus relaxari. Sed peccatum ex hoc dicitur veniale quod facile remittitur.

Ergo mendacium officiosum est peccatum veniale.

CO

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale dicitur quod hominem vita spirituali privat.

Spiritualis autem vita per caritatem est; unde illa peccata ex sui genere mortalia sunt quae contra dilectionem Dei vel proximi vergunt. Et ideo duplex genus mendacii peccatum mortale ponendum est. Primum quod contra Deum est, sicut cum quis in doctrina religionis mentitur. Secundum est quod in detrimentum justitiae ad

proximum vergit: sive sit tale mendacium quod ad perversionem iudicii ordinatur, sicut cum quis in loco iudicii falsum dicit; sive sit in nocumentum alicujus, quod sine mortali peccato esse non potest. Alia vero mendacia, quia inordinationem quamdam habent, non tamen a dilectione Dei et proximi avertunt; peccata sunt, sed sunt venialia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa non loquitur de omni mendacio, sed de pernicioso tantum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mendacium prolatum, si aestimetur esse licitum, ipsa aestimatio in subversionem fidei verget; non tamen oportet quod omne mendacium ad subversionem fidei ordinetur, praecipue cum non sit de his quae ad fidem spectant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de mendacio obstetricum diversa est opinio. Quidam enim dicunt quod mendacium fuit ad conservandum vitam puerorum; et sic fuit officiosum, et veniale peccatum.

Fuit etiam ad conservandum vitam propriam; et sic fuit libidinosum, et mortale peccatum. Sed hoc non videtur rationabile: quia non minus debet homo suam vitam tueri quam alterius. Et ideo alii dicunt, quod in actibus obstetricum tria est considerare. Primo ipsam pietatem qua pueris parcere voluerunt; et quantum ad hoc vel meruerunt, vel ad meritum disponebantur; et secundum hoc intelligendum est verbum Hieronymi, quod aedificavit eis Deus domos spirituales. Fuit etiam ibi mendacium, quod sive pro liberatione puerorum sive pro liberatione vitae propriae (quod magis videtur subtiliter discutienti secundum Gregorii dictum) peccatum veniale fuit; et sic habent laudem secundum Augustinum in Lib. De mendacio, non perfectae justitiae, sed profectus ad justitiam. Fuit etiam ibi omissio confessionis divinae veritatis et justitiae, si tamen coram Pharaone tunc confiteri tenebantur; et quantum ad hoc potuit ibi esse peccatum mortale. Et secundum hoc potest intelligi quod merces aeterna eis in temporalem commutata est. Vel si ex hoc mortaliter non peccaverunt, dicitur merces aeterna in temporalem commutata, quia earum benignitas gratia non informata remunerationem temporalem habuit, quae gratiae adjuncta habuisset aeternam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum quosdam omne mendacium viris perfectis peccatum mortale est; cujus rationem dupliciter aliqui assignant.

Quidam enim sumunt rationem ex perfectione caritatis, per quam mens hominis summae veritati adhaeret; adeo quod omne mendacium eorum cum deliberatione et ex contemptu est; unde non potest esse veniale, sicut nec homo in primo statu venialiter peccare potuit. Sed hoc nihil est dictu: quia eadem ratione nullum aliud peccatum veniale committere possent, quod falsissimum est in quantumcumque perfectissimis viris, cum etiam in apostolis peccatum veniale fuerit. 1 joan. 1, 8: si dixerimus, quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. Alii vero sumunt rationem ex perfectione status secundum quod aliqui perfectionem in publico praetendunt, ut religiosi et praelati; et istis adhibetur fides tamquam conservatoribus veritatis; unde si in aliquo a veritate deviant, nec eis nec aliis fides adhiberetur, et sic fieret magnum praedictum veritati. Sed hoc iterum nihil est: quia non creditur eis tamquam conservatoribus veritatis in omnibus eorum factis vel dictis, sed in illis tantum quae ad officium conservandae veritatis spectant, sicut doctrina et iudicium, in quibus si a veritate deviant, non est dubium quin peccarent mortaliter. Et ideo dicendum, quod nec mendacium nec aliquod peccatum quod ex genere suo peccatum mortale non est, perfectis viris mortale peccatum fit, nisi sit contra eorum votum.

Sed per accidens potest eis mortale fieri sicut et aliis, ut si fiat contra conscientiam, quamvis errantem, vel ratione scandali, vel alicujus hujusmodi.

Quod vero dicitur in littera, quod mendacium officiosum perfectis viris est damnabile, intelligendum est comparative: quia in eodem genere peccati magis peccat perfectus quam imperfectus, quamvis uterque venialiter vel mortaliter. Non tamen haec circumstantia aggravans aggravat in infinitum, ut quod uni est veniale, alteri mortale fiat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod divino praecepto prohibetur aliquid dupliciter. Uno modo directe, quod contra praeceptum dicitur; et sic prohibetur mendacium perniciosum, quod ex ipsa forma praecepti patet: non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Alio modo indirecte, quod praeter praeceptum dicitur; et sic mendacium jocosum et officiosum, sicut et alia peccata venialia, praecepto divino prohibentur.

¶a5 Articulus 5: Utrum gradus mendaciorum convenienter assignentur in littera.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus mendaciorum in littera assignentur.

Quandocumque enim aliquis falsum scienter loquitur, mentitur. Sed aliquis disputando falsum scienter loquitur etiam in his quae ad fidem pertinent. Ergo dicit mendacium in doctrina religionis. Sed hoc non est gravius mendacio pernicioso.

Ergo mendacium quod fit in doctrina, non est primum et gravissimum mendacium.

AG2

Praeterea, contingit quod de his quae ad fidei religionem pertinent, aliquis joco mentiatur; nec tamen hoc gravius reputaretur quam mendacium vergens in grave damnum proximi. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, officiosum mendacium plus habet de ratione mendacii quam jocosum, ut ex dictis patet. Cum ergo jocosum mendacium praeponatur officioso, videtur quod inconvenienter ordinetur.

AG4

Praeterea, cuicumque malitia propter seipsam placet, videtur in spiritum sanctum peccare.

Sed peccatum in spiritum sanctum est gravissimum, ut in 2 Lib., dist. 43, qu. 1, art. 2, dictum est.

Cum ergo ille qui mentitur sola mentiendi libidine, in ipsa malitia delectari videatur, videtur quod hoc mendacium ceteris sit gravius, quod tamen quarto loco ponitur.

AG5

Praeterea, quanto majus nocumentum per mendacium evitatur, tanto est minus peccatum. Sed majus damnum est corporis mors quam corporis immunditia. Ergo septimum mendacium quod fit ad tuendum vitam, deberet postponi octavo, quod fit ad tuendum aliquem ab immunditia corporali.

SC1

In contrarium est auctoritas Augustini in libro de mendacio.

CO

Respondeo dicendum, quod quodlibet peccatum secundum suum genus habet aliquam quantitatem, cui addi vel subtrahi potest ratione alicujus adjuncti; unde et quantitas mendacii secundum tres gradus potest considerari. Primus gradus est, quando quantitas mendacii ex aliquo adjuncto augmentatur. Hoc autem adjunctum, mendacium aggravans, est vel profanatio divinatorum, quae est conditio maxime aggravans; et ideo mendacium quod fit in doctrina religionis, ponitur primum; vel est nocumentum proximorum, quod quidem mitigatur, si nocumento aliqua utilitas adjungatur; et ideo in secundo ordine ponitur mendacium quod alicui obest, et nulli prodest; in tertio vero mendacium quod alicui prodest, et nulli obest. Secundus vero gradus mendacii consideratur sine additione vel diminutione. Sed quia in quolibet genere peccati gravius est peccatum quod ex habitu procedit in quantum ex libidine majori fit; ideo in quarto loco ponitur mendacium quod fit ex libidine mentiendi; quia unicuique habenti habitum delectabilis est operatio secundum proprium habitum. Quinto vero loco ponitur mendacium quod non videtur ex habitu procedere, sed ex intentione alicujus finis extranei, quae tamen mendacium non aggravat nec alleviat, sicut quod fit ex intentione placendi vel delectandi. Tertius gradus est in quo consideratur quantitas mendacii diminuta ex aliquo adjuncto, quod est intentio utilitatis, quae tanto magis alleviat, quanto damnum est gravius quod vitatur; et ideo in sexto loco ponitur mendacium quod fit ad vitandum sublevationem pecuniae: septimum mendacium quod fit ad vitandum occisionem: octavum ad vitandum deturpationem libidinis, quod propter propinquitatem consensus vix sine peccato esse potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui disputando falsum loquitur, quamvis scienter, non mentitur, nisi asserendo dicat: quia non ex sua persona falsum illud enuntiat, sed gerens personam veritatem negantis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod distinctio istorum graduum et ordo accipiuntur ceteris paribus; unde in aliquo casu illud quod est secundum, potest esse primum; et sic de aliis est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis mendacium officiosum habeat plus de ratione mendacii quam jocosum, in quantum habet plus de assertionem; tamen officiosum habet minus de malo ratione utilitatis adjunctae; et ideo est minus peccatum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut in Lib. 2, dist. Penult., qu. 1, art. 2, in corp., dictum est, non omne peccatum quod fit ex electione habitus, est peccatum in spiritum sanctum; alias non esset speciale genus peccati; et ideo hoc mendacium quod fit ex mentiendi libidine, cum procedat ex inclinatione habitus, et non ex rebellionem voluntatis ad aliquod eorum quibus a peccato liberamur, quod est proprium peccati in spiritum sanctum, non erit peccatum in spiritum sanctum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod immunditia corporalis hic intelligitur quae habet vicinitatem ad peccatum, ratione cujus majus damnum reputatur quam corporis mors.

EX

Ne pro corpore alterius animam suam occidat.

Quod sic vitari potest secundum Augustinum in Lib. De mendacio. Si enim aliquis ad mortem quaeratur, simpliciter nobis interrogatis de eo sine loci determinatione, respondendum est, quod eum non prodemus, etiam si oporteat nos tormenta sustinere: pro quo facto quemdam episcopum laudat. Si autem interrogamur, utrum sit in illo loco determinato, respondendum est: scio ubi est, sed non dicam.

Praecipue si iteretur. Hoc dicitur in quantum multiplicatio venialium disponit ad mortale.

Ut ab immunditia corporali aliquem tueatur.

Sed quid faciendum est ipsi mulieri, si propter libidinem vel immunditiam quaeratur? quidam dicunt, quod si sentit se perfectam, non debet mentiri: quia in ipsius violationem non consentiet, et sic immunis a peccato erit. Si autem sentit se imperfectam, debet veniale peccatum committere potius quam incurrat peccati mortalis periculum. Sed melius dicendum, quod si propositum non consentiendi habet, spem suam in Deo ponere debet, qui non patitur tentari supra posse; et non debet venialiter peccare. Ex hoc enim ipso quod ponitur aliquid debitum vel dignum fieri, aufertur omnis ratio peccati. Et ita omne mendacium non esset peccatum, quod est contra Augustinum.

Nec omne mendacium isto praecepto prohiberi videtur. Intelligendum est directe sicut contrarium praecepto.

Nec praemissa descriptione mendacium jocosum includi. Verum est, si intelligitur intentio fallendi, secundum quod fallacia est, non tantum in dicente, sed etiam in audiente, quia fallitur, ut dictum est.

|+d39.q1 Distinctio 39, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de mendacio; hic determinat de perjurio; et dividitur in duas partes: in prima determinat de perjurio; in secunda de juramento, ibi: si autem quaeritur, utrum jurare sit malum; dicimus aliquando malum esse, aliquando non. Circa primum duo facit: primo definit perjurium; secundo circa definitionem movet quamdam quaestionem, ibi: hic quaeritur, utrum sit perjurium ubi non est mendacium. Circa quod tria facit: primo movet quaestionem, et ponit opinionem ad alteram partem quaestionis; secundo ponit opinionem ad contrariam partem, ibi: quibusdam placet, quibusdam non placet; tertio veritatem determinat, ibi: sed melius creditur. Circa quod duo facit: primo determinat veritatem; secundo circa determinationem movet duas quaestiones: quarum prima incipit ibi: cum vero quis jurat quod verum est, aestimans esse falsum, quaeritur quid sit ibi perjurium; secunda ibi: hic opponitur etc..

Si autem quaeratur, utrum jurare sit malum; dicimus aliquando malum esse, aliquando non. Hic determinat de juramento; et primo determinat de ipso ex parte jurantis; secundo ex parte juramentum exigentis, ibi: quaeritur etiam, si peccat qui hominem jurare cogit. Circa primum tria facit: primo inquit, an juramentum sit licitum; secundo determinat de forma juramenti: ibi: quaeritur etiam si liceat jurare per creaturam; tertio determinat de obligatione ipsius, ibi: nunc superest videre, utrum omne juramentum implendum sit. Circa secundum duo facit: primo determinat formam debitam juramenti; secundo inquit, utrum liceat uti juramento quod habet indebitam formam, ibi: post hoc quaeritur, utrum fide ejus utendum sit qui per Daemonia vel idola juraverit. Circa primum duo facit: primo tangit formam juramenti quod fit per execrationem, ibi: est etiam quoddam genus juramenti gravissimum, quod fit per execrationem. Circa primum duo facit: primo ponit formam juramenti; secundo exponit eam, ibi: hic quaeritur quid sit dicere: per Deum juro. Circa primum duo facit: primo ponit formam juramenti secundum diversa; secundo comparat juramenta secundum diversa facta, ibi: si quaeritur quis magis teneatur; an qui per Deum, an qui per evangelium, vel per creaturas jurat; dicimus qui per Deum.

Nunc superest videre, utrum omne juramentum implendum sit. Hic determinat de obligatione juramenti; et circa hoc tria facit: primo ostendit in quo casu juramentum obliget; secundo utrum incurrat perjurium ex juramento non obligatorio, ibi: qui vero immutat, utrum perjurus debeat dici, solet quaeri.

Quaeritur etiam si peccat qui hominem jurare cogit. Hic duo facit: primo inquit, utrum liceat juramentum exigere; secundo quo tempore ad juramenta convenire debeant, ibi: sancta synodus decrevit etc..

Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit juramentum; 2 an juramentum sit licitum; 3 de obligatione juramenti; 4 quid sit perjurium; 5 utrum omne perjurium, sive juramenti abusus, sit peccatum mortale.

|a1 Articulus 1: Utrum jurare sit idem quod Deum in testem invocare.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod jurare non sit idem quod Deum in testem invocare.

Aliquando enim, ut in littera dicitur, licitum est per creaturas jurare. Sed tunc non videtur invocari divinum testimonium, sed magis testimonium creaturae. Ergo jurare non est Deum in testem invocare.

AG2

Praeterea, apostolus ad Hebr., dicit quod homines per majorem se jurant: nec hoc solum de Deo intelligitur, sed etiam de hominibus, qui supra nos sunt: quia Joseph per salutem Pharaonis juravit. Ergo jurare non est idem quod Deum in testem invocare.

AG3

Praeterea, non est idem esse judicem et testem. Sed in juramento quod fit per execrationem, Deus videtur invocari ut judex, ut cum dicimus: si hoc feci, ita mihi accidat; qui modus ponitur Job 31. Ergo non omne juramentum fit per invocationem divini testimonii.

AG4

Praeterea, accipere testimonium a Deo et ab homine non differt nisi materialiter. Sed ille qui invocatur hominem in testem, non dicitur per hominem jurare.

Ergo et ille qui invocatur Deum in testem, non dicitur per Deum jurare.

AG5

Praeterea, in littera dicitur ex verbis Augustini: jurare est jus veritatis Deo reddere. Sed quicumque verum dicit, etiam si nullum invocet testimonium, jus veritatis Deo reddit. Ergo ad juramentum non exigitur invocatio divini testimonii.

SC1

Sed contra est quod dicit Augustinus, et habetur in littera: quid est jurare per Deum, nisi, testis est Deus? sed ista est communissima forma jurandi.

Ergo juramentum est invocatio divini testimonii.

SC2

Praeterea, omne illud quod ad confirmandum aliquid assumitur, quodammodo dat ei testimonium.

Sed in juramento divina veritas ad confirmationem nostri dicti inducitur. Ergo jurare est Deum testem invocare.

SC3

Praeterea, controversiae non solent nisi testibus terminari. Sed finis omnis controversiae est juramentum, ut dicit apostolus ad Heb.. Ergo juramentum videtur esse aliqua invocatio divini testimonii.

CO

Respondeo dicendum, quod juramentum proprie fit ad confirmationem eorum quae in dubium veniunt audienti, de quibus loquens vel certitudinem habet, vel dicit se habere; et de illis dubiis quae ex sui natura dubitationem habent, sicut sunt facta contingentia, quae per rationem confirmari non possunt. In aliis enim ridiculum videtur juramentum exhibere. Horum ergo dubiorum certitudo fieri non potest nisi per aliquem cujus scientiae nihil desit, et cujus veritas infallibilis sit. Hoc autem in solo Deo invenitur; et ideo ejus testimonium solum ad hujusmodi confirmationem efficax est. Sed testimonium ejus aut assumitur ad hujus confirmationem quod jam exhibitum est; et hoc non vocatur juramentum, sed magis probatio per auctoritatem; vel invocatur ad exhibendum; et hoc proprie juramentum est. Et ideo aliquod juramentum fit in quo simpliciter divinum testimonium invocatur, ut cum dicitur: testis est mihi Deus: aliquod vero in quo ipsius testis invocati reverentia, qui testimonium credibile facit, proponitur vel in seipso, ut cum dicitur, per Deum, vel vivit Dominus; vel in aliquo ejus effectu praecipuo, ut cum juratur per caelum, vel per evangelium, vel per sanctos. Aliquando vero ipse modus testificationis specificatur, ut cum dicitur: si non est ita, hoc mihi accidat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum quis per creaturam jurat, ejus Deum invocatur. Hoc autem potest dupliciter fieri. Uno modo per aliquam creaturam, in qua divina magnificentia ostenditur, quae in testimonium inducitur. Alio modo dicitur in illa creatura effectus divinae testificationis exquiri, ut cum dicitur: per caput meum; vel per salutem meam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Joseph jurans per salutem Pharaonis, utroque dictorum modorum jurare potuit, vel quasi oppignorans Deo salutem Pharaonis, cui astrictus erat; vel in potestate Pharaonis divinam magnificentiam venerans, et in testimonium inducens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc ipso quod Deus iudex efficitur, mendacium vindicans, testificatur veritatem vel falsitatem dicentis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut veneratio quae fit summae majestati, habet specialem modum et nomen prae aliis venerationibus exhibitis quibuscumque, dicitur enim latria; ita etiam invocatio testimonii infallibilis veritatis habet specialem rationem et nomen testificandi prae aliis testimoniis; et ideo invocare hominem in testem, et similiter servire homini, non est ei latriam exhibere, sicut servire Deo. Ideo tamen licet per creaturam jurare, non autem creaturae latriam exhibere, quia testificatio divina in manifestatione consistit: divina autem nobis per creaturas manifestantur. Sed latria exhibetur ipsi in quantum in se summus est, et ideo non exhibetur sibi in aliqua creatura.

RA5

Ad ultimum dicendum, quod tunc proprie dicitur aliquis jus veritatis dictae a se Deo reddere, quando in ipsum sicut in primam originem omnis veritatis suum dictum reducit; quod non fit in simplici assertionem. Et ideo sciendum, quod juramentum quod fit per creaturas, quodammodo est licitum, et quodammodo illicitum. Si enim aliquis per creaturam juret quasi per primam originem veritatis, illicitum est juramentum, et ad idolatriam pertinet. Si autem juret quis per creaturam ut in qua prima veritas relucet, sic licitum est juramentum.

¶a2 Articulus 2: Utrum juramentum sit de per se appetendis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod juramentum sit de per se appetendis. Sicut enim in littera dicitur, jurare est jus veritatis Deo reddere.

Hoc autem est honestissimum, et appetendum.

Ergo et juramentum.

AG2

Praeterea, in littera dicitur ex verbis Augustini: quicumque jurat per aliquid, veneratur illud. Sed venerationem Deo exhibere est appetendum, et frequentandum.

Ergo juramentum est hujusmodi.

AG3

Praeterea, omnis actus in quo Deo conformamur, est per se bonus. Sed jurare est hujusmodi: quia in Psal. 109, 4, dicitur: juravit Dominus, et non poenitebit eum. Ergo juramentum est per se bonum.

SC1

Sed contra, nullius per se boni cupiditas vel delectatio prohibetur. Sed, sicut dicit Augustinus, prohibemur jurare cupiditate vel delectatione jurandi. Ergo jurare non est per se bonum.

SC2

Praeterea, cujuslibet per se boni frequentatio est utilis. Sed frequens juratio prohibetur in Eccli. 23, 9: jurationi non assuescat os tuum. Ergo jurare non est bonum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in confirmatione, quae fit per rationes, duo sunt, scilicet medium probans et id quod probatur; ita etiam in confirmatione juramenti est dictum humanum quasi probandum, et divinum testimonium quasi medium probans.

Medium autem secundum artem syllogisticam debet esse ex eodem genere; unde in necessariis sumuntur necessaria, et in contingentibus contingentia.

Veritas autem humanorum verborum est minimae firmitatis, tum ex hoc quod error facile rationi accidit, tum ex hoc quod lingua prona est ad defectum; et ideo divinam veritatem, quae est omnino infallibilis, ad dicta nostra confirmanda assumere non multum convenit, nisi necessitas incumbat.

Et ideo juramentum non est computandum inter ea quae sunt per se appetenda, sed inter ea quae propter necessitatem fiunt, sicut sunt bona utilia, ut sectio vulneris, vel aliquid hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod supposito quod jurandum sit, justum est quod per Deum juretur, quia in hoc vis originalis omnis veritatis verbi recognoscitur; non tamen oportet quod jurare simpliciter sit per se justum et bonum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veneratio divina consistit in ipso juramento quasi medio assumpto: sed applicatio ejus ad materiam in qua de facili est defectus, non est omnino conveniens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in juramento divino medium assumitur ex eodem genere: quia sicut Deus est immutabilis, ita etiam in dicto suo falsitas esse non potest; et propter hoc juramentum ejus est per se bonum: nec est simile de nostro juramento.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam non sit licitum.

Omne enim quod prohibetur, est illicitum. Sed juramentum est prohibitum, Matth. 5, 34: ego autem dico, non jurare omnino; et Jac. Ult. 12: ante omnia fratres mei, nolite jurare. Ergo juramentum est illicitum.

AG2

Praeterea, nullius rei voluntas prohibetur, nisi peccati. Sed voluntas jurandi prohibetur, cum dicitur, nolite jurare, ut sancti et Magistri dicunt.

Ergo jurare est illicitum.

AG3

Praeterea, in sortibus, et judiciis quae fiunt per ignem et aquam vel per duellum, expectatur divinum testimonium; et propter hoc sunt prohibita, quia in his videtur esse quaedam Dei tentatio.

Sed juramentum est invocatio divini testimonii, ut dictum est. Ergo juramentum est illicitum.

SC1

Sed contra est quod apostolus in multis locis juravit, ut patet Rom. 1, 9: testis est mihi Deus etc..

SC2

Praeterea, nullus actus cadens supra debitam materiam est illicitus, si non fiat ibi alterius circumstantiae corruptio. Sed jurare per Deum est actus cadens super debitam materiam. Ergo cum non importetur in hoc alicujus circumstantiae corruptio, videtur quod sit licitum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid potest habere indecentiam dupliciter; vel per se, vel ex eo quod sequitur. Quod autem ex se indecentiam habet, nullo modo potest licitum esse, quantumcumque necessitas incumbat; sicut patet in stupro, et in aliis quae sunt mala ex genere. Quod autem habet indecentiam propter periculum sequens, duo requirit ad hoc quod convenienter fiat. Unum est cautela sufficienter cavens illud periculum: aliud est utilitas consequens: sicut patet in sectione vulneris. Si enim per eam sanitas reddatur, et talis cautela adhibeatur quod membra cetera non laedantur, convenienter fit.

Juramentum autem inconvenientiam quamdam videtur habere, ut dictum est, propter defectibilitatem humanorum verborum, ad quae assumitur veritas immutabilis. Si autem humana verba essent hoc modo defectibilia quod semper necesse esset ea deficere, omnino juramentum de se indecentiam haberet, et nulla necessitate liceret jurare. Sed quia verba humana non semper deficiunt, sed aliquando veritatem habent; ideo diligenti cautela adhibita, ut defectus evitetur, licet jurare propter aliquam necessitatem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod juramentum omnino non est prohibitum neque per Christum, neque per apostolum ejus: sed est prohibita facilitas jurandi propter periculum, ut scilicet quis non ex quacumque causa juret, nec juramentum affectet tamquam per se bonum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas absoluta est per se boni; sed ejus quod est bonum tantum propter imminentem necessitatem, non est voluntas absoluta, sed ex suppositione. In his ergo quae sunt per se mala, utraque voluntas prohibetur; in his vero quae sunt per se bona, neutra: in his vero quae sunt bona propter necessitatem aliquam, prohibetur prima voluntas, et non secunda; et hoc modo prohibetur voluntas jurandi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in praedictis factis ubi expectamus divinum iudicium vel testimonium, praefigit homo quasi terminum et modum Deo testimonium reddendi; et ideo est quaedam Dei tentatio: sed in juramento non fit ita, et ideo non est simile.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non requirantur isti tres comites qui in littera ponuntur, ad hoc quod juramentum sit licitum, scilicet veritas, justitia, et iudicium. Ubi enim non est veritas, non est justitia, quia veritas justitiae pars est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo veritas non debet connumerari justitiae.

AG2

Praeterea, iudicium non videtur aliud esse quam executio justitiae. Ergo posita justitia superfluum est ponere iudicium.

AG3

Praeterea, juramentum quod fit sine istis comitibus, est perjurium, ut in littera dicitur. Si ergo iudicium est comes juramenti, nunquam licebit jurare extra iudicium: quod falsum est.

AG4

Praeterea, multa alia requiruntur ad juramentum quam ista tria, sicut debita forma jurandi, debitum tempus statutum, ut scilicet jejuni ad juramentum accedant, et multa hujusmodi. Ergo videtur quod non sint tantum tres comites juramenti.

AG5

Praeterea, in omnibus factis nostris requiruntur ista tria. Ergo non magis debent poni comites juramenti quam aliorum nostrorum operum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod juramentum sit rectum, tria requiruntur. Unum ex parte ipsius rei de qua juratur; et sic requiritur veritas per quam dictum rei adaequatur, alias dictum non esset confirmatione dignum. Aliud requiritur ex parte causae pro qua juratur; et sic requiritur justitia, alias non esset debita necessitas. Tertium requiritur ex parte jurantis; et sic requiritur ut cum discretionem juret, alias non adhiberetur debita cautela; et sic est iudicium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod veritas non accipitur hic secundum quod est pars justitiae, sed secundum quod est adaequatio vocis ad rem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod iudicium non accipitur hic quod est unius in ordine ad alterum, quod est executio justitiae; sed quod est alicujus ad seipsum in hoc quod discutit quid facere debeat, et quid accidere possit.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in iudicio, quod est discretio iurantis, includitur debita forma et eventus et tempus et omnia quae ex parte iurantis consideranda occurrunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod propter periculum quod in iuramento imminet, prae aliis nostris actibus, praecipue iuramento isti comites adhibentur.

¶3 Articulus 3: Utrum iuramentum incautum sit obligatorium.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iuramentum incautum sit obligatorium. Iuramentum enim incautum dicitur quod vergit in exitum malum vel minus bonum. Sed tale fuit iuramentum quod Josue gabaonitis exhibuit, quod contra praeceptum Dei fuit, quo praeceperat ne cum gentibus foedus iniret; et tamen observavit illud iuramentum, reputans se obligatum. Ergo iuramentum incautum est obligatorium.

AG2

Praeterea, esto quod aliquis juret nunquam se intraturum religionem: illud iuramentum incautum reputatur; et tamen videtur quod sit obligatorium, quia sine peccato potest religionem non ingredi: si autem intret, perjurium incurrit. Quilibet autem obligatur ad hoc ut bonum illud dimittat quod sine peccato fieri non potest. Ergo iuramentum incautum videtur obligatorium.

AG3

Praeterea, si aliquis juret se nunquam praelationem recipere, hoc iuramentum similiter reputatur incautum, eo quod impeditur utilitas communis; et tamen, ut videtur, obligat ad sui observationem: quia si etiam non jurasset, laudabile est ut praelationem quis fugiat. Ergo iuramentum incautum est obligatorium.

SC1

Sed contra, sicut bernardus dicit, quod pro caritate institutum est, contra caritatem non militat. Sed iuramentum pro caritate institutum est. Cum ergo per iuramentum incautum caritas impugnetur, quia est de aliquo malo faciendo, vel de aliquo bono omittendo, videtur quod tale iuramentum non sit obligatorium.

SC2

Praeterea, nihil attingit propriam virtutem nisi quando perfectum est, ut dicitur 7 phys..

Sed virtus iuramenti est obligare. Cum ergo iuramentum perficiatur tribus comitibus, videtur quod iuramentum, ubi tres comites non occurrunt, non sit obligatorium. Sed in omni iuramento incauto deest justitia, si illicitum sit quod juratur, vel iudicium, si per hoc aliquod bonum impediatur.

Ergo iuramentum incautum non est obligatorium.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est iuramentum: unum assertorium, et aliud promissorium. Promissorium iuramentum est de eo quod in futurum a iurante faciendum expectatur vel per se vel per alium.

Assertorium vero est quod fit ad confirmationem veritatis et praesentis et praeteritae, si etiam causa non simus. In iuramento ergo assertorio est una tantum obligatio, scilicet qua quis obligatur ad peccatum, si veritas suo iuramento desit. In iuramento autem promissorio est duplex obligatio. Una qua quis obligatur ad faciendum hoc quod iuramento promisit; alia qua obligatur ad peccatum, si non fecerit. His ergo visis, sciendum, quod sicut non omnis assertio est digna ut iuramento firmetur, ita nec omnis promissio, sed illa tantum quae utilitatem aliquam continet: unde si promissio quae est de aliquo quod salutem impediatur, sive sit contrarium saluti, sive viae perfectae in salutem, iuramento firmetur, ex hoc ipso iuramentum efficitur indebitum, quasi actus cadens super indebitam materiam: unde obligat secunda obligatione quae est ad peccatum, nec remanet ei virtus obligandi prima obligatione ad faciendum. Prima enim obligatio est ad vitandum secundam obligationem: unde iuramentum quod de necessitate ad peccatum obligat, ipso facto ab alia obligatione vacuatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod iuramentum Josue non erat de eo quod secundum se esset illicitum, sed de eo quod factum erat illicitum, quia prohibitum: unde in hoc sufficiebat intentionem servare prohibentis. Et ideo, ut dicit Ambrosius in Lib. De offic., mulctavit eos meliori morte, scilicet obsequio mysterii divini, ut esset clementior sententia: et sic quodammodo occisi sunt servilitate, quae est mors interpretativa secundum leges.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipso facto quo quis jurat se religionem non intraturum, perjurus est. Quamvis enim liceat sibi religionem non intrare, non tamen licet obicem spiritui sancto ponere; et ideo non oportet ut ad cavendum crimen perjurii, quod jam vitari non potest, religionis ingressum omittat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis praelationem fugere possit quandoque ex bono procedere, tamen pertinaciter resistere, semper malum est, sicut patet in Glossa Gregorii hierem. 1 qui hoc probat exemplo hieremiae et Moysi, qui cum primo recusassent praelationis officium, ad ultimum humiliter obedierunt. Unde

hujusmodi juramentum incautum reputatur: quia, quantum in se est, providentiae divinae praëjudicat, et obedientiam ad superiores excludit, quibus in hoc obedire tenetur.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod juramentum coactum non sit obligatorium. Nullus enim potest ad aliquod speciale obligari, nisi seipsum obliget. Sed nullus dicitur aliquid facere nisi quod volens facit. Cum ergo juramentum coactum voluntatem jurantis excludat, videtur quod tale juramentum non sit obligatorium.

AG2

Praeterea, major est obligatio matrimonii quam juramenti: quia si aliquis juravit se nunquam matrimonium initurum, et postea matrimonium consummaverit, tenetur in matrimonio perseverare.

Sed coactio contractum impedit matrimonium.

Ergo etiam impedit obligationem juramenti.

AG3

Praeterea, juramentum non obligat nisi in hac necessitate ut peccatum evitetur. Sed coactio excludit reatum peccati; unde Lucia dixit: si invitam me violare feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. Ergo etiam obligationem juramenti tollit.

SC1

Sed contra est auctoritas Augustini, qui respondit ex consilio b. Ambrosii cuidam, qui coactus juraverat quamdam ducere uxorem, quod matrimonium teneret. Ergo videtur quod coactum juramentum sit obligatorium.

SC2

Praeterea, juramentum cui non deest aliquis suorum comitem, est obligatorium. Sed coactio non tollit aliquem comitem juramenti. Ergo non aufert obligationem a juramento.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod coactio in juramento assertorio non potest esse sufficiens, quia nihil potest sufficienter cogere ad hoc quod homo mortaliter peccet; quod contingit, si falsum cum juramento asserat; unde tale juramentum quantumcumque coactum, est obligatorium ad peccatum. In juramento autem promissorio sciendum, quod coactio potest esse sufficienter cogens ad promittendum: quia ut majus periculum evitetur, potest aliquis aliquid promittere sibi damnosum; quod sine peccato contingere potest: et tunc talis coactio, si sit sufficiens quae in constantem virum cadere possit, tollit obligationem juramenti in foro contentioso: quia ei qui vim intulit, non competit actio ex obligatione illius juramenti.

Sed in foro conscientiae est obligatorium: quia magis debet homo subire temporale damnum quam fidem frangere. Habet tamen remedium ut in judicio ab eo repetat. Quod si juraverit se non repetiturum, potest judici denunciare, qui ex officio suo debet raptorem ad restituendum cogere. Si autem juraverit se non denunciaturum, contra correptionem fraternam juravit, et non tenetur observare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod coactio non potest facere in tali casu violentum absolute, sed violentum mixtum: quia oportet ut qui jurat, membra moveat ad loquendum, et sua voluntate: tale autem violentum, ut dicit Philosophus in 3 ethic., quamvis simpliciter sit involuntarium, tamen hic et nunc est voluntarium: quia ad vitandum majus malum vult minus damnum subire.

RA2

Ad secundum dicendum, quod coactio tollit obligationem matrimonii, quia non solum requirit consensum, sed etiam consensum liberum: quod non est in obligatione juramenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Lucia loquitur de violento simpliciter, in quo patiens nihil confert agenti. Tale autem violentum non potest esse in tali casu.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod juramentum non obliget secundum intentionem recipientis. Nullus enim debet ad ignotum obligari. Sed intentio juramenti recipientis est mihi ignota. Ergo juramentum meum non obligat me secundum intentionem illius.

AG2

Praeterea, juramentum exhibetur ad confirmationem sermonis jurantis. Sed intentio jurantis propinquior est sermoni suo quam intentio alterius.

Ergo magis obligat secundum intentionem jurantis quam recipientis.

AG3

Praeterea, ad obligationem juramenti voluntas jurantis requiritur, qui seipsum obligat. Sed si desit ei intentio obligandi se secundum intentionem recipientis, non est ibi voluntas obligationis.

Ergo juramentum illud non erit obligatorium secundum intentionem recipientis.

SC1

Sed contra, juramentum institutum est ut per ipsum fiat fides de sermonibus jurantis recipienti.

Sed hoc non esset nisi secundum suum intellectum juramentum accipiendum esset. Ergo juramentum obligat secundum intentionem recipientis.

SC2

Praeterea, fraus et dolus nemini debet patrocinari.

Hoc autem accideret, si aliquis dolose jurans secundum suam intentionem tantum obligaretur.

Ergo obligatur secundum intentionem recipientis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod juramentum promissorium, ut dictum est, obligat hac necessitate ut culpa evitetur: unde obligat ad omne illud faciendum quo non facto culpa incurritur. Distinguendum est ergo in eo qui jurat; aut enim simpliciter, aut dolose jurat. Si jurat dolose, ex duabus partibus potest culpa sequi: scilicet ex fractione juramenti, et ex dolo. Quamvis ergo ex ipsa ratione juramenti, inquantum juramentum, non obligetur ad servandum ipsum nisi secundum suam intentionem; tamen ex necessitate juramenti, inquantum fuit dolosum, obligatur ad observandum taliter quod ex dolo alius non laedatur: et hoc est quando secundum intentionem recipientis implet juramentum. Si autem simpliciter juret absque dolo, tunc in foro conscientiae non obligatur nisi secundum suam intentionem; sed in foro contentioso, ubi intentio ignoratur, obligatur secundum quod verba communiter accipi solent.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

la4 Articulus 4: Utrum perjurium sit mendacium juramento firmatum.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod perjurium non sit mendacium juramento firmatum.

Omne enim mendacium est falsa vocis significatio, ut in praecedenti dist. Dictum est. Sed perjurium potest esse sine falsa vocis significatione: quia, sicut in littera dicitur, qui jurat verum quod putat esse falsum, perjurus est. Ergo non omne perjurium est mendacium juramento confirmatum.

AG2

Praeterea, perjurium quandoque incurritur in juramentis quae de futuris contingentibus fiunt.

Sed in futuris contingentibus non est veritas vel falsitas determinata, ut probat Philosophus; et sic perjurium potest esse sine falsa vocis significatione, et sine mendacio.

AG3

Praeterea, in littera dicitur, quod qui falsum jurat, quod credit esse verum, perjurus est. Sed talis non mentitur. Ergo perjurium potest esse sine mendacio.

AG4

Praeterea, Hieronymus dicit, quod juramentum quod tres comites non habet, est perjurium. Sed defectus justitiae vel iudicii non facit mendacium, sed solum defectus veritatis. Ergo non omne perjurium est mendacium.

AG5

Praeterea, perjurium nihil aliud est, ut videtur, quam perversum juramentum. Sed juramentum pervertitur non mendacio tantum, sed etiam per falsam formam jurandi, sicut qui jurat per idola. Ergo perjurium potest esse sine mendacio.

SC1

In contrarium est definitio quae in littera ponitur.

SC2

Praeterea, juramentum est ad confirmationem veritatis. Sed mendacium veritati opponitur. Ergo perjurium, quod est perversitas juramenti, est mendacium.

SC3

Praeterea, jurare est jus veritatis Deo reddere.

Sed quicumque sine mendacio jurat, jus veritatis Deo reddit. Ergo sine mendacio est juramentum, et non perjurium.

CO

Respondeo dicendum, quod quaelibet res denominatur a suo complemento: et nomen quod sumitur a defectu alicujus rei, proprie denominat defectum qui accidit circa complementum alicujus rei. Juramentum autem in confirmatione veritatis completur, sicut syllogismus in confirmatione conclusionis. Unde sicut dicitur insyllogizatum esse, quando conclusio non sequitur ex praemissis, non autem quando aliqua praemissarum est falsa manente forma debita; ita etiam perjurium, quod defectum juramenti nominat, significat defectum qui accidit in re quae juramento confirmanda erat.

Defectus autem confirmationi veritatis contrarius, est mendacium; et ideo perjurium, proprie loquendo, nominat defectum mendacii in juramento.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis assertio illius qui dicit verum, putans esse falsum, non sit mendacium absolute, est tamen mendacium in comparatione ad dicentem, unde et ipse mentiri dicitur; unde et in hoc perjurio est aliquo modo mendacium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod futurum non potest habere veritatem determinatam nisi in sua causa quae determinatur ad effectum illum. Causa autem contingentium quae per nos fiunt, est nostra voluntas; quae quidem determinatur ad effectum per propositum fixum de aliquo faciendo; et tale propositum significat se habere qui jurat se aliquid facturum; unde ex hoc ipso quod jurat illud ad quod fixum propositum non habet, mendacium incurrit, et perjurium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iuramentum non est exhibendum nisi de eo de quo quis certitudinem habet; unde quicumque jurat aliquid, significat se de hoc certum esse. De falso autem certitudo esse non potest; unde qui jurat falsum quod putat esse verum, ex ipso modo assertionis quodammodo mendacium incurrit, quamvis assertum ipsum secundum se non sit mendacium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod iuramentum promissorium, in quo deest justitia vel iudicium, aliquo modo continet mendacium quantum ad id quod fieri debet: quia unusquisque tenetur abstinere ab eo quod est illicitum, et bonis et perfectionibus non contra niti; unde ex hoc quod jurat aliquid illicitum, obligatus remanet quodammodo ad mentiendum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non omnis perversitas iuramenti facit perjurium, sed illa tantum quae est in ejus complemento, ut dictum est.

¶a5 Articulus 5: Utrum omne perjurium sit peccatum mortale.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Sicut enim contingit mentiri jocosae, ita et perjurare. Sed mendacium jocosum non est peccatum mortale.

Ergo nec perjurium.

AG2

Praeterea, contingit quod propter consuetudinem jurandi aliquis ex lapsu linguae falsum jurat; et esset grave dicere, quod talis mortaliter peccaret. Ergo non omne perjurium est mortale peccatum.

AG3

Praeterea, sicut jurare falsum, ita etiam jurare sine causa prohibetur praecepto secundo Decalogi: non assumes nomen Dei tui in vanum. Sed jurare sine causa non semper est peccatum mortale.

Ergo nec jurare falsum: ergo ut prius.

SC1

Sed contra, Augustinus in quodam sermone dicit, quod falsa juratio pernicioosa est. Sed nihil dicitur esse perniciosum nisi peccatum mortale. Ergo perjurium est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, omne quod est contrarium praecepto legis, est peccatum mortale. Sed perjurium directe contrariatur huic praecepto: non assumes nomen Dei tui in vanum. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod iuramentum est duplex. Quoddam in quo aliquis percipit se jurare; et tunc si falsum jurat, credo quod semper peccet mortaliter, sive sit iuramentum solemne, sive non solemne; et praecipue quando percipit esse falsum quod jurat.

Quoddam vero iuramentum est in quo homo non attendit ad iuramentum, et quasi non percipit se jurare, sed ex lapsu linguae in iuramentum prolabitur; et quia tunc quasi nesciens jurat, et nesciens non reputatur voluntarius, ideo in tali casu videtur quis non voluntarie jurare. Unde si sit falsum hoc de quo jurat, sive percipiat esse falsum, sive non, dummodo non sit mendacium perniciosum, non dico quod sit peccatum mortale, sed veniale; valde tamen cavendum propter vicinitatem ad mortale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de mendacio et perjurio: quia iuramentum non est nisi cum magna cautela adhibendum, ut dictum est, et propter utilitatem aliquam; unde si jocosae aliquis perjurat, non excusabitur.

RA2

Ad secundum patet solutio ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jurare sine causa non directe opponitur illi praecepto, sed indirecte.

Directe autem opponitur ei jurare falsum; quia hoc est quod confirmari non potest, unde vana est juratio. Unde non oportet quod jurare sine causa semper sit mortale peccatum, sicut jurare falsum.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod non liceat juramentum recipere vel exigere. Nam super illud Roman. 1, 9: testis est mihi Deus, dicit Glossa: tu non facis malum qui bene uteris juratione, ut alteri suadeas quod utile est; sed a malo est, supple illius qui recipit juramentum. Ergo recipiens juramentum peccat.

AG2

Praeterea, ille qui exigit ab aliquo juramentum, vel scit eum jurare verum, vel scit eum jurare falsum, vel nescit an falsum an verum juret.

Si scit eum jurare verum, videtur peccare, quia pro nihilo facit eum jurare. Si scit eum juraturum falsum, homicida illius est, ut in littera dicitur. Si autem nesciat alterutrum, de hoc dicit Augustinus super illud Rom. 1: testis est mihi Deus: non audeo dicere hoc non esse peccatum, sed humana tentatio est. Ergo exigere juramentum quolibet modo peccatum est.

AG3

Praeterea, Rom. 1, dicitur, quod qui consentiunt male facientibus, digni sunt morte. Sed qui jurat per idola, peccat mortaliter: qui autem ab eo juramentum recipit, videtur ei consentire.

Ergo ad minus recipiens tale juramentum, peccat.

SC1

Sed contra est quod legitur Gen. 31, de Jacob, qui recepit juramentum Laban, qui scilicet per deos suos juravit: nec est dicendum quod peccaverit.

SC2

Praeterea, sine quo non potest ordo judiciarius observari, non videtur esse peccatum. Sed ordo judiciarius in multis casibus sine receptione juramenti observari non posset. Ergo recipere juramentum non est peccatum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut jurare non semper malum est, sed quandoque est licitum, quando pro necessitate aliqua et cum cautela juratur; ita etiam juramentum recipere vel exigere ex causa necessaria, et aliis debitis circumstantiis observatis, potest esse sine peccato.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non intelligitur ibi malum culpae, sed malum poenae, quod est ex ignorantia illius qui juramentum recipit: si enim sciret an esset verum hoc pro quo juratur, juramento opus non esset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis scit vel probabiliter credit quod aliquis pejerabit, non licet ei juramentum exigere, nisi forte sit in loco iudicii: quia juramentum in iudiciis non tantum exhibetur propter iudicem, sed propter alios; unde non est in potestate ejus juramentum remittere, quod secundum ordinem juris exhibendum esset. Similiter si sciat eum juraturum verum, potest licite juramentum exigere non pro se, sed pro aliis qui hoc nesciunt. Si autem dubitet, dubitatio ex tanta suspitione procedere potest, quod cum peccato erit. Et ideo Augustinus non audet dicere quod sit sine peccato; non tamen dicit quod semper sit peccatum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat per idola, peccat quidem quantum ad formam juramenti, sed non quantum ad assertionem veri, vel promissionem alicujus quod redundat in bonum commune; et quantum ad hoc potest ei consentiri sine peccato, sed non quantum ad primum; et ideo juramento ejus uti possumus quandoque sine peccato.

EX

Nunc de perjurio videamus. Videtur quod tractatum istum ponere debuerit in expositione secundi praecepti. Sed dicendum, quod perjurium ad sui cognitionem praesupponit e perjurio tractavit.

Infirmis ergo illud prohibuit. Propter duo pericula.

Primo ne aliquod numen creaturis inesse crederent. Secundo ne tali juramento se obligari non credentes, fidem frangerent.

Qui vero per evangelium, majus quiddam fecisse videtur. Hoc ideo contingit, quia in solempni juratione, ubi major deliberatio adhibetur, tali forma in jurando utimur.

Sancta synodus decrevit etc.. Ratio institutionis fuit, quia ad juramentum requiritur summa cautela, quae exigit sobrietatem. Excipiuntur tamen casus illi in quibus mora protraheret periculum, sicut est pro pace facienda.

|+d40.q1 Distinctio 40, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de praeceptis Decalogi quae respiciunt opus exterius et locutionem, hic ponit duo ultima praecepta quae respiciunt concupiscentiam cordis; et circa hoc tria facit: primo enumerat ipsa praecepta; secundo movet quaestiones circa ea, ibi: sed videtur praeceptum de non concupiscendis rebus proximi unum cum eo esse quo dicitur: non furaberis; tertio recapitulat quod dixerat, et continuat se ad sequentia, ibi: audistis decem chordas Psalterii. Circa secundam partem movet duas quaestiones: prima est de differentia horum praeceptorum ad alia praecepta Decalogi; secunda est de differentia totius veteris legis ad novam, quae ex solutione primae quaestionis ortum habet; et hoc ponit ibi: sed cum hic prohibeatur concupiscentia alienae uxoris, et alienae rei; quare dicitur lex comprimere manum, et non animum? et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem, et eam solvit; secundo movet quaestionem de effectu litterae veteris legis, ibi: si vero quaeritur quam vocat apostolus litteram occidentem, ea certe est Decalogus; tertio breviter colligit differentiam inter litteram evangelii et litteram legis, ibi: distat autem evangelii littera a legis littera, quia diversa sunt promissa. Hic quaeruntur quatuor: 1 de assignatione istorum praeceptorum; 2 utrum verum sit quod lex Moysi tantum manum cohibuerit; 3 utrum eadem lex justificaret vel occideret; 4 utrum aeterna promitteret vel terrena.

|a1 Articulus 1: Utrum duo praecepta de concupiscentia convenienter assignentur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec duo praecepta inconvenienter assignentur. Praecepta enim negativa ordinantur ad prohibitionem peccatorum. Sed unum est peccatum cordis et operis, sicut in 2 Lib., qu. 1, art. 1, dist. 42, dictum est. Ergo non debuit alio praecepto prohiberi concupiscentia moechandi vel furandi, quam ipsa moechia, vel furtum.

AG2

Praeterea, sicut in furto et moechia contingit peccare corde et opere; ita et in homicidio, et aliis peccatis. Sed alia praecepta non variantur per concupiscentiam et opus, neque affirmativa neque negativa. Ergo neque praeceptum de furto et de moechia debuit hoc modo variari.

AG3

Praeterea, nihil debet lege prohiberi quod licite fieri potest. Sed licite potest fieri quod aliquis domum proximi sui possideat, ut si emat eam.

Ergo licite potest eam concupiscere. Ergo talis concupiscentia non debuit lege prohiberi.

AG4

Praeterea, sicut contingit peccare in concupiscentia rerum proximi, ita etiam in concupiscentia curiositatis, quam Augustinus dicit esse concupiscentiam oculorum, et similiter in concupiscentia dignitatum, et huiusmodi, circa quas etiam concupiscentias sunt diversae virtutes et vitia. Sed praecepta dantur ad inducendum homines ad virtutem, et a vitiorum prohibitionem. Ergo de omnibus istis concupiscentiis debuerunt diversa praecepta dari.

AG5

Praeterea, omne quod est contrarium praecepto, est peccatum mortale. Sed primi motus qui ex corrupta concupiscentia procedunt, non sunt peccata mortalia. Ergo non debuit dari praeceptum de non concupiscendo.

CO

Respondeo dicendum, quod intentio legis est ut homines ad virtutem inducantur. Ad virtutem autem non sufficit ut actus virtutis qualitercumque fiat, sed oportet ut homo sciens et volens, et propter debitum finem, perseveranter et delectabiliter operetur. Similiter etiam non sufficit quod actus contrarius qualitercumque praetermittatur, nisi etiam voluntas illud faciendi derelinquatur, et passiones inclinantes ad actum illicitum ordinentur.

Et ideo in praeceptis Decalogi non debuit solum prohiberi actus illicitus, sed etiam concupiscentia illicitarum rerum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum cordis et operis, sicut ibidem dictum est, quando conjunguntur, sunt unum peccatum. Sed quia quandoque in corde peccatur non perveniendo ad actum, tunc peccatum cordis a peccato exterioris operis distinguitur; et ideo etiam diverso praecepto prohibetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praecepta affirmativa praecipiunt aliquem actum bonum: bonum autem consurgit ex diversis coadunatis ad perfectionem suam, quod est ex una et tota causa, ut dicit dionysius; et ideo hoc ipso quod aliquis bonus actus praecipitur, omnes conditiones implicantur quae ad bonitatem requiruntur. Et ideo praecepta affirmativa non fuerunt distincta circa idem genus per praeceptum operis et cordis. Peccatum autem quod praecepto negativo prohibetur, contingit omnifariam ex singularibus defectibus, ut dionysius dicit; et ideo ad diversa quae possunt peccatum inducere, possunt diversa praecepta ordinari. Ideo tamen potius peccatum furti et moechiae hoc modo variatur per diversa praecepta, quam homicidium vel alia peccata, quia bonum, in quantum in se est, movet concupiscentiam; objectum autem furti et moechiae, est aliquod bonum temporale; unde etiam per se concupiscentia horum sine progressu ad actum, habet quamdam delectationem; quod non contingit in homicidio, cujus objectum est nocumentum illatum proximo, quod de se horrorem potius quam delectationem facit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest licite possideri domus proximi nisi dominio translato in alterum, et tunc desinit esse proximi; et ideo non simpliciter prohibetur concupiscentia domus, sed concupiscentia domus proximi, cum ipsum concupiscentiae nomen, quia intensionem desiderii dicit, in quamdam superfluitatem sonare videatur, et ita in malum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia curiositatis, quae fit per oculos, reducitur ad concupiscentiam delectationis carnis, ad quam etiam reducuntur delectationes aliorum sensuum sicut ad principalius. Concupiscentia autem honoris, dignitatis, vel huiusmodi, reducitur ad concupiscentiam temporalium bonorum quorum dignitas numismate mensuratur. Et sic patet quod omnis concupiscentia aliquo modo istis duobus mandatis prohibetur, secundum regulam superius de intellectu praeceptorum datam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod lex non datur nisi rationem habenti; unde illa concupiscentia tantum directe praecepto legis prohibetur quae ad rationis consensum pertingit, quae peccatum mortale est. Concupiscentia autem quae est in primis motibus non est contra legem, sed praeter legem; et ideo peccatum veniale est.

|a2 Articulus 2: Utrum lex mosaica cohibeat tantum manum, an etiam animum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex mosaica non solum manum, sed etiam animum cohibere debeat. Eiusdem enim est animum ordinare ad virtutem, et cohibere a peccato. Sed lex mosaica ordinat animum ad virtutem, ut patet Deut. 6, 5: diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Ergo et ipsa etiam cohibet animum a peccato.

AG2

Praeterea, concupiscentia in anima est. Sed lex vetus cohibet a concupiscentia, ut patet in his duobus praeceptis. Ergo cohibet animum a peccato.

AG3

Si dicatur, quod non cohibeat ab omni concupiscentia; contra. Sub his duobus praeceptis, ut dictum est, omnis concupiscentia prohibetur. Sed haec duo praecepta in veteri lege edita sunt. Ergo totaliter animum a peccato cohibebat.

AG4

Si dicas, quod hoc intelligitur quo ad caeremonialia; contra. Caeremonialia enim legis non praecipiebant ab aliquo peccato abstinere, sed potius quid in figuram esset faciendum. Ergo non magis manum quam animum cohibebant.

AG5

Praeterea, lex Moysi perfectior erat quam lex civilis. Sed lex civilis non tantum cohibet manum, sed etiam animum; alias ad virtutem non induceret, quae principaliter in animo consistit.

Ergo lex mosaica non tantum cohibet manum, sed animum.

SC1

Sed contra, lex nova est perfectior quam lex vetus. Sed nihil potest esse perfectius quam cohibitio animi et manus. Ergo in lege veteri non cohibebatur utrumque.

SC2

Praeterea, Matth. 5, Dominus supra praecepta legis, quae ad factum exterius pertinent, sicut de homicidio, facit additionem de interiori actu peccati, sicut de ira: quod non esset, si lex vetus animum cohiberet. Ergo lex vetus animum non cohibebat.

SC3

Praeterea, nihil cohibet animum nisi gratia. Sed vetus lex gratiam non conferebat. Ergo animum non cohibebat.

CO

Respondeo dicendum, quod coactio legis, secundum Philosophum in fine ethic., ad hoc necessaria est, ut illi qui persuasionibus ad bonum non inclinantur, per poenas cogantur: unde cohibitio legis se extendit quantum poena inflicta per legem. Sicut autem lex vetus infirmis animis non nisi terrena promittebat, ita etiam pro peccatis temporalem poenam infligebat, oculum pro oculo, dentem pro dente. Poenae autem temporales pro peccatis animi infligi non possunt nisi quatenus in actum exteriorem prorumpunt; alias enim ab homine de eis iudicari non potest; et ideo lex vetus manum et non animum cohibere dicebatur.

Lex autem nova aeterna promittit et comminatur in praemium et poenam; aeterna autem poena ab illo iudice infligitur qui est cordis scrutator; et ideo non solum manum, sed etiam animum cohibet: quod patet in hoc praecepto: non occides, pro cuius transgressione lex vetus hominem occidebat: sed pro ira interiori lex nova poenam aeternam comminatur: qui enim irascitur fratri suo, reus erit Concilio; Matth. 5, 22.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod lex praeceptis affirmativis et negativis animum ordinabat ad virtutem, et a vitio retrahebat: non tamen contra transgressores hujusmodi praeceptorum poenam aliquam ordinare poterat, secundum quam cohibere vel cogere dicitur; et ideo non sequitur quod animum cohiberet.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnem concupiscentiam quantum ad genus suum lex prohibebat; non tamen ab omni cohibebat per poenas, sed solum ab ea quae prorumpebat in actum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caeremonialia praecepta indicebant sacrificia pro certis peccatis, non autem ita pro peccatis cordis sicut pro peccatis operis; et ita caeremonialia magis manum quam animum cohibebant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod lex civilis quamvis intendat per cohibitionem poenarum ad virtutes inducere, non tamen cogit per poenas animum, sed solum manum.

¶a3 Articulus 3: Utrum lex vetus justificabat.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex vetus justificabat et non occidebat. Matth. 19, 17: si vis ad vitam ingredi, serva mandata; et loquitur de mandatis Decalogi, sicut ibidem patet. Sed nullus ad vitam ingreditur nisi justificatus. Ergo lex vetus justificabat.

AG2

Praeterea, lex est justitiae quaedam doctrina: quia est ars aequi et boni. Ergo non potest justificare nisi docendo justitiam. Sed lex vetus justitiam docebat: nam, concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret, non concupisces; Roman. 7, 7. Ergo lex vetus justificabat.

AG3

Praeterea, omne quod removet dispositiones et causas mortis, non occidit, sed justificat. Lex vetus hoc faciebat, peccatum prohibendo. Ergo etc..

AG4

Praeterea, in naturis ita contingit, quod unumquodque ut fit frequenter, ita natum est fieri, ut dicitur in 2 phys.. Si ergo lex vetus occidebat ut frequenter, tunc ad hoc nata erat.

Sed omne quod naturam habet ordinatam ad occisionem, est malum. Ergo lex vetus fuisset mala; quod falsum est.

AG5

Praeterea, mors non sequebatur ex veteri lege, nisi per occasionem. Sed etiam ex lege nova sequitur mors per occasionem; 2 Cor. 2, 16: aliis sumus odor mortis in mortem. Sed propter hoc lex nova non dicitur occidens. Ergo nec lex vetus occidens, sed justificans, debet dici.

SC1

Sed contra, 2 corinth. 3, 6: littera occidit, spiritus autem vivificat; et loquitur de littera veteris legis. Ergo lex vetus non justificabat.

SC2

Praeterea, Rom. 10, 5, justitiam quae ex lege est, qui fecerit homo, vivit in ea. Glossa: qui operibus legis justificatur, temporalem habet mercedem, non apud Deum. Sed vera justitia est quae habet mercedem apud Deum. Ergo lex vetus non justificabat.

SC3

Praeterea, qui justificatur ex operibus, non justificatur gratis. Sed justificatio legis non potest esse nisi per opera. Cum ergo vera justificatio sit gratis, ut patet Rom. 3, videtur quod lex non justificaret.

CO

Respondeo dicendum, quod lex quodammodo justificabat, et quodammodo occidebat.

Ad cujus intellectum sciendum est, quod justificare dupliciter hic potest accipi. Uno modo justitiam facere; alio modo justitiam docere. Justitia autem est duplex: quaedam acquisita; quaedam infusa. Justitia acquisita ex operibus causatur; et per hunc modum lex civilis homines justos facit, in quantum per exercitium operum, habitum justitiae in observatoribus causat; et per hunc modum etiam lex mosaica justificare poterat, justitiam acquisitam causando.

Sed de hac justitia nihil ad praesens. Justitia autem infusa a solo Deo effective est; unde lex per opera eam inducere non potest: sed per legem novam talis inducitur justitia, quia per sacramenta ejus gratia confertur, quae justificat formaliter.

Sacramenta vero veteris legis gratiam non conferebant, ut in 4 lib.

Dicitur; et ideo lex vetus nullo modo justificabat quasi justitiam causans, sed quasi justitiam docens: quia in observatione mandatorum ejus, forma justitiae consistit. Occidere autem legis littera dicitur et quantum ad

moralia, et quantum ad caeremonialia; sed differenter. Quia quantum ad caeremonialia, per se loquendo; tempore enim gratiae revelatae coeperunt esse mortifera.

Sed quantum ad moralia non, nisi accidentaliter, inquantum ex ipsa lege peccatum prohibente, et auxilium gratiae contra ipsum non ferente, infirmus periculum mortis sumebat tripliciter. Primo, quia ex hoc ipso quod peccati commemorationem faciebat ei in quo concupiscentia peccati extincta non erat, magis in ipsum exardescebat, sicut cum aqua ostenditur sitiendi. Secundo, quia ex hoc ipso quod prohibebatur, ponebatur quasi in quodam alto et difficili ad habendum; et ideo mens humana peccato subjecta, vehementius in illud tendebat, sicut scriptum est Prov. 9, 17: aquae furtivae dulciores sunt. Tertio, quia lex prohibens, peccati specialem reatum addebat, inquantum non solum naturalem legem transgrediebatur, sed etiam legis scriptae praevaricator erat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod observatio mandatorum legis necessaria est ad vitam aeternam consequendam, quia sine ea ad vitam aeternam intrare non potest qui tempus habet operandi; non tamen observatio mandatorum legis ad vitam consequendam sufficiebat, nisi modus caritatis adjungeretur; quam lex nullo modo causare poterat; et ideo non perfecte justificabat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod docere justitiam, non est justitiam facere perfecte, sed solum dispositive. Invenitur autem aliqua lex, scilicet lex nova, quae justitiam facit effective per sacramenta, quae gratiam conferunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per hoc probatur quod lex non occidebat per se loquendo, sed dispositive justificabat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio sequeretur, si causa mortis esset ex lege; non autem erat ex ea, immo potius ad contrarium ordinata erat; sed causa mortis erat ex peccato eorum quibus lex dabatur; sicut causa mortis non est ex sole, si febricitantes ad solem stantes moriuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in lege nova non est aliquis defectus quin justificare possit, sicut erat in veteri lege; et ideo magis poterat accipi occasio mortis ex veteri lege quam nova. Ex nova enim lege non sequitur occasio mortis nisi contemnentibus ipsam, quia volentibus observare, auxilium praebet: sed lex vetus etiam volentibus observare, et deficientibus propter infirmitatem, occasio mortis erat.

¶4 Articulus 4: Utrum lex vetus promittebat tantum temporalia, vel etiam aeterna.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non solum temporalia, sed aeterna promittebat. Illud enim in lege promittitur quod merces legis ponitur. Sed Deus seipsum mercedem Abrahae promisit, qui est bonum aeternum, ut patet genes. 15. Ergo non solum temporalia, sed aeterna promittebat.

AG2

Praeterea, quod promittitur in lege, est praemium virtutis. Sed praemium virtutis debet esse melius virtute. Cum igitur virtus sit melior omni mercede temporali, videtur quod lex terrena promittere non debuerit.

AG3

Praeterea, illud quod est contra rationem virtutis, in lege fieri non debet. Sed virtuti contrarium est, et ejus corruptivum, ut actus ejus propter bonum terrenum fiat. Ergo promissio terrenorum in lege fieri non debuit.

SC1

Sed contra, illis solis potest homo ad bene faciendum invitari, quae in pretio habet. Sed carnalis populus, cui lex vetus data fuit, sola bona temporalia in pretio habebat. Ergo eorum sibi promissio fieri debuit.

SC2

Praeterea, 1 corinth. 15, 46: non prius quod spirituale, sed quod animale. Sed lex vetus primo danda erat. Ergo non spiritualis promissio, sed temporalis in ea fieri debuit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum dionysium in 5 cap.

Ecclesiast. Hierarch., lex nova media est inter ecclesiam caelestem et statum veteris legis; et ideo aeterna bona, quae in caelesti ecclesia palam et copiose exhibentur, in nova lege manifeste promittuntur; in veteri autem lege non promittebantur, nisi sub quibusdam figuris. Unde Hebr. 10, 1, dicitur: umbram habens lex futurorum bonorum. Et hoc propter tres causas praecipue. Primo ut ex his quae cognoscebant, assuefierent etiam a Deo majora sperare. Secundo ut non solum cognitio, sed affectus, a temporalibus ad aeterna manuduceretur.

Tertio, quia bona aeterna nondum statim eis poterant exhiberi, nondum soluto pretio; unde dilatio promissorum inefficacem faceret apud infirmos promissionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ubicumque promittuntur aeterna in veteri lege, hoc est sub quadam figura et similitudine temporalium; et secundum hoc etiam Deus se mercedem Abrahae constituit ad litteram, quasi remuneratorem in multiplicatione seminis et in terrae promissae collatione.

Vel dicendum, quod hoc intelligitur de promissione communiter omnibus facta in veteri lege, non autem de illa quae fiebat specialiter ad aliquos perfectos viros, qui ad legem novam pertinebant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod promissiones temporales non ponuntur in lege quasi praemia virtutum, sed quasi incitamenta quaedam ad virtutem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut facere aliquid timore poenae est contra rationem perfectae virtutis, tamen ducit ad virtutem; ita etiam facere aliquid propter retributionem temporalem; et ideo sicut in lege fit comminatio poenae, ita etiam potest fieri promissio temporalis mercedis.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod lex vetus non differat a nova per radicem timoris et amoris. Differentia enim legis non attenditur ex diversitate observantium legem, sed potius e converso; cum lex sit regula et mensura observantium ipsam. Sed facere aliquid ex timore vel amore contingit ex diversa dispositione observantium legem. Ergo penes hoc duae leges non distinguuntur.

AG2

Praeterea, nullus fructuose legem custodit, nisi qui ex amore eam observat. Sed in statu veteris legis multi fuerunt qui eam fructuose observabant, vitam aeternam ex hoc promerentes. Ergo lex vetus et nova non distinguuntur per timorem et amorem.

AG3

Praeterea, timor servilis, qui contra amorem dividitur, respicit poenam. Sed majoris poenae comminatio fit in nova lege quam in veteri, ut patet Hebr. 10, 29: quanto, inquit, putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit? ergo lex nova magis in timore consistit quam vetus.

SC1

In contrarium est quod Augustinus dicit, quod brevis differentia legis et evangelii est timor et amor.

SC2

Praeterea, Rom. 8, 15: non accepistis spiritum servitutis iterum in timore; dicit Glossa: praecepta in veteri lege timore servabantur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ex ipso modo legislationis apparet quod lex vetus est lex timoris, lex autem nova lex amoris.

Lex enim nova ex ostensione divinae caritatis initium sumpsit: quia in effusione sanguinis Jesu Christi, qui fuit perfectissimae caritatis signum, novum testamentum consummatum est. Lex autem vetus in ostensione divinae potestatis, quae timorem incutit, initium sumpsit; unde et in ipsa legislatione propter fulgura, voces, et tonitrua terror audientes invasit, ut dicerent: non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur, Exod. 20, 19; et ideo vetus lex homines praecipue inducebat per comminationem poenarum; nova vero lex per beneficia exhibita, et speranda; et hoc satis competebat statui humani generis, ut prius quasi rudis populus per timorem poenae cogereetur, postmodum vero per amorem in bono perficeretur; sicut enim timor est via ad amorem, ita lex vetus ad novam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ista differentia non tantum sumitur ex parte observantium legem, sed ex modo editionis legis, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illi qui in veteri lege ex amore legem observabant, perfecti erant; unde ad legem novam pertinebant, in qua est status perfectionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis lex nova majora supplicia comminetur, tamen comminatio suppliciorum non est principalis inductio in legem novam, sicut erat in lege veteri; sed magis promissio praemiorum, et commemoratio beneficiorum quae ad amorem incitant; et ideo lex nova non timorem, sed amorem, principalem radicem habet.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod lex vetus non sit magis onerosa quam nova. Quod enim se habet ex additione ad aliud, plura continet. Sed nova addit supra veterem, Matth. 5. Ergo plura continet; et ita videtur difficilior.

AG2

Praeterea, quanto est perfectior status virtutis, tanto majorem difficultatem habet: quia ars et virtus circa difficile et bonum sunt, ut dicitur in 1 ethic.. Sed status novae legis est perfectior quam status veteris. Ergo lex nova est difficilior.

AG3

Praeterea, infirmis et parvulis levia onera sunt imponenda. Sed illi qui erant in veteri lege, parvulis comparantur; qui autem sunt in nova, viris perfectis, ut patet Gal. 4. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 11, 30: jugum meum suave est, et onus leve.

SC2

Praeterea, Act. 15, 10, dicit Petrus de veteri lege: hoc est onus quod nec nos nec patres nostri potuerunt portare. Ergo etc..

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod difficile et onerosum mensuratur secundum virtutem sustinentis: aliquid enim onerosum est debili quod forti est leve. Et ideo de onere legis et evangelii possumus loqui dupliciter: aut quantum ad gravitatem praeceptorum secundum se, aut per comparisonem ad virtutem observantium. Si primo modo; sic quantum ad numerum praecepta veteris legis erant magis onerosa: quia lex vetus arctabat ad caeremonialia multa, et judicialia: lex autem nova ad moralia tantum, quae etiam lex naturae imperat, et in uno verbo abbreviato dilectionis Dei et proximi concluduntur. Sed quantum ad explicationem istorum praeceptorum, sic praecepta novae legis quodammodo sunt difficiliora: quia magis explicatur virtus praeceptorum Moralium in nova lege quam veteri; et superaddit lex nova consilia, quamvis ad ea non cogat; et quaedam etiam prohibet quae lex vetus permittebat, infirmitati deferens, sicut libellum repudii, et hujusmodi. Si autem secundo modo, sic absolute lex vetus onerosior erat: tum quia auxilium gratiae non conferebat ad mandata implenda, sicut nova facit; tum quia vetus lex per modum timoris cogebat ad hoc, ad quod nova lex ex amore inducit, qui omnia levia facit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod additio novae legis ad veterem vel est quantum ad consilia ad quae nova lex non obligat, vel etiam quantum ad explicationem eorum quae in veteri lege implicite habebantur; unde ex hoc non potest concludi quod lex nova sit gravior.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtuosus ea quae ad virtutem pertinent, delectabiliter exequitur, ut dicitur in 1 ethic.; et ideo virtus perfecta levius quantumcumque difficilia exequetur, quam carens virtute facilia: cui hoc ipsum triste est, quod a delectationibus illicitis absteat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut qui tortuosa ligna dirigunt, ad partem contrariam magis deflectunt, ut sic ad rectitudinem etiam, ut dicitur in 2 ethic. Veniant; ita tendentibus ad virtutem faciendum est, ut qui a rectitudine virtutis distorti fuerunt, magis a contrariis vitiis abstrahantur. Et propter hoc etiam poenitentibus graviora onera imponuntur quam innocentibus.

Et ita etiam carnali populo et cervicoso majora onera imponenda fuerunt ad ejus duritiam edomandam, cum tamen modum ejus non excederent, sicut etiam infirmis diaeta arctior, et pueris disciplina strictior imponitur.

EX

Non ancillam etc.. Sciendum, quod ancilla dupliciter concupisci potest. Uno modo ad concubitum, et sic pertinet ad sextum praeceptum; alio modo ad dominium, et sic pertinet ad septimum.

Audistis decem chordas Psalterii. Per decem chordas Psalterii decem praecepta legis intelliguntur.

Sicut enim David egregius psaltes sono citharae et Psalterii spiritum malum a Saul expellebat, ut dicitur 1 Reg. 16, et ursum et leonem interfecit, ut dicitur in eodem, 17, ita Christus qui per David significatur, corda nostra quasi Psalterium his decem praeceptis percutiens, omnium mortalium peccatorum feras in nobis occidit, et virtutes perficit, quibus ad vitam pervenitur aeternam, in qua cum Christo vivamus per omnia saecula saeculorum.

Amen.

|*IN_IV_SENTENTIARUM
MAGISTRI PETRI LOMBARDI

|+P Prooemium

Misit verbum suum, et sanavit eos, et eripuit eos de interitionibus eorum. Psal. 106, 20.

Ex peccato primi hominis humanum genus duo incurrerat, scilicet mortem, et infirmitatem. Mortem propter separationem a vitae principio, de quo in psalm. 35, 10, dicitur: apud te est fons vitae; et qui separatur ab hoc principio, de necessitate moritur: et hoc factum est per primum hominem. Unde dicitur Rom. 5, 12: per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors. Infirmitatem vero propter destitutionem gratiae, quae est hominis sanitas, quae petitur hierem. 17, 14: sana me Domine, et sanabor; et ideo in psalm. 6, 3, dicitur: miserere mei Domine, quoniam infirmus sum. Ad hoc autem sufficiens remedium haberi non poterat, nisi ex verbo Dei, quod est fons sapientiae in excelsis, Eccli. 1, et per consequens vitae: quia sapientia vitam tribuit possessori, Eccli. 7; unde dicitur joan. 5, 21: sicut pater suscitavit mortuos et vivificavit; sic filius quos vult, vivificavit.

Ipsum etiam est virtus Dei, quo omnia portantur; Hebr. 1, 3: portans omnia verbo virtutis suae; et ideo est efficax ad infirmitatem tollendam. Unde in psalm. 32, 6, dicitur: verbo Domini caeli firmati sunt; et Sap. 16, 12: neque herba neque malagma sanavit eos, sed sermo tuus, Domine, qui sanat omnia. Sed quia vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio accipiti, ut dicitur Heb. 4, 12, necessarium fuit ad hoc quod nobis medicina tam violenta proficeret, quod ei carnis nostrae infirmitas adungeretur, ut nobis magis congrueret.

Hebr. 11, 17: debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret. Et propter hoc, verbum caro factum est, et habitavit in nobis; joan. 1, 14.

Sed quia haec medicina tantae est efficaciae ut omnes sanare possit (virtus enim exibat de illo, et sanabat omnes, ut dicitur Luc. 6, 19), ideo ab hac universali medicina et prima aliae particulares medicinae procedunt universali medicinae conformes, quibus mediante virtus universalis medicinae proveniat ad infirmos: et haec sunt sacramenta, in quibus sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem, ut Augustinus dicit.

Sic ergo in verbis propositis tria tanguntur: scilicet confectio medicinae, sanatio ab infirmitate, et liberatio a morte. Confectio medicinae tangitur in hoc quod dicit: misit verbum suum; quod quidem referendum est et ad verbi incarnationem, quod dicitur a Deo missum, quia caro factum; Gal. 4, 4: misit Deus filium suum factum ex muliere; et ad sacramentorum institutionem, in quibus accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, ut sic sit conformitas sacramenti ad verbum incarnatum. Sanctificatur enim creatura sensibilis per verbum Dei et orationem; 1 timoth., 4. Sanatio autem ab infirmitate peccati et reliquiarum ejus, tangitur in hoc quod dicitur: et sanavit eos; quae quidem sanatio per sacramenta fit: unde ipsa sunt unguenta sanitatis, quae Christus quasi unguentarius confecit; unde et in psalm. 102, 3, dicitur: qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, quantum ad peccata; qui sanat omnes infirmitates tuas, quantum ad peccatorum reliquias. Liberatio autem a morte tangitur in hoc quod dicitur: et eripuit eos de interitionibus eorum.

Et quia interitus in mortem violentam sonare videtur, ideo congrue ad poenalem mortem referri potest: quia ratio poenae est ut contra voluntatem sit, sicut ratio culpae ut sit voluntaria; et ideo culpa ad infirmitatem reducitur, poena ad mortem: quia via ad poenam est culpa, sicut infirmitas ad mortem. Non solum autem separatio animae a corpore mors dici potest, sed etiam omnes praesentis vitae poenalties: et ideo pluraliter interitiones nominantur, sicut et 2 Cor. 11, 23: in mortibus frequenter. A morte ergo corruptionis naturae eripiet verbum incarnatum per resurrectionem: quia in Christo omnes vivificabuntur; 1 corinth. 25, 22, Isai. 26, 19: vivent interfecti mei etc.; sed a mortibus poenalties per gloriam: tunc enim absorpta erit mors per victoriam; 1 corinth. 25; et de his in psalm. 102, 4, dicitur: qui redimit de interitu vitam tuam, quantum ad primum: qui coronat te in misericordia, quantum ad secundum.

Sic ergo ex verbis propositis tria possumus accipere circa hunc quartum librum, qui prae manibus habetur, scilicet materiam: quia in eo agitur de sacramentis, et de resurrectione et gloria resurgentium.

Item continuationem ad tertium librum: quia in tertio agebatur de missione verbi in carnem, in hoc autem libro de effectibus verbi incarnati; ut quartus respondeat tertio, sicut secundus primo. Item divisionem istius libri. Dividitur enim in partes duas: in prima determinat de sacramentis; in secunda determinat de resurrectione, et gloria resurgentium, 43 distinct., ibi: postremo de conditione resurrectionis et modo resurgentium...

Breviter disserendum est. Item prima dividitur in duas. In prima determinat de sacramentis in generali; in secunda descendit ad sacramenta novae legis, 11 dist., ibi: jam ad sacramenta novae legis accedamus. Prima in duas: in prima dicitur de quo est intentio: in secunda prosequitur, ibi: sacramentum est sacrae rei signum.

Circa primum duo facit: primo proponit materiam de qua agendum est. Secundo ostendit quid de ea primo dicendum sit, ibi: de quibus quatuor primo consideranda sunt.

Sacramentum est sacrae rei signum. Hic determinare incipit de sacramentis in communi; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramentis secundum se; in secunda de divisione sacramenti in suas partes, ibi: duo autem sunt in quibus sacramentum consistit. Prima in duas: in prima ostendit quid est sacramentum; in secunda necessitatem institutionis sacramentorum, ibi, triplici autem ex causa sacramenta instituta sunt.

Prima in duas: in prima venatur genus sacramenti; in secunda differentias, ibi: signorum vero alia sunt naturalia... Alia data. Circa primum duo facit: primo ponit sacramentum in genere signi; secundo definit signum, ibi: signum vero est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire.

Signorum vero alia sunt naturalia... Alia data.

Hic venatur differentias: et primo unam differentiam communem omnibus sacramentis, quae est ut imaginem gerat; secundo aliam quae est propria sacramentorum novae legis, in quibus est perfecta ratio sacramenti, scilicet ut causa existat, ibi: sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit.

Hic dividit sacramentum in duas partes: et primo in partes integrales; secundo in partes subjectivas, ibi: jam videre restat differentiam sacramentorum veterum, et novorum. Et circa haec, duo facit: primo ostendit differentiam inter sacramenta veteris et novae legis; secundo determinat de quodam sacramento veteris legis, quod maxime cum sacramentis novae legis communicat, ibi: fuit autem inter illa sacramenta sacramentum quoddam, scilicet circumcisionis, idem conferens remedium contra peccatum quod nunc baptismus praestat.

Quarum prima pars cum praecedentibus est de lectione praesenti.

|+d1.q1 Distinctio 1, Quaestio 1

Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit sacramentum; 2 de necessitate sacramentorum; 3 ex quibus consistat sacramentum; 4 de efficacia sacramentorum novae legis; 5 de efficacia sacramentorum veteris legis.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio sacramenti a Magistro convenienter assignetur.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur sacramentum per hoc quod dicitur: sacramentum est sacrae rei signum. Sacramenta enim sunt alligamenta sanitatis, ut dicitur in Glossa super illud psalm. 146, 3: qui sanat contritos corde. Sed de ratione medicamenti non est ut aliquid significet, sed solum ut efficiat sanitatem. Ergo sacramentum non est signum.

AG2

Praeterea, omnes creaturae sensibiles sunt signa invisibilium divinatorum, ut patet Rom. 1, nec tamen dici possunt sacramenta. Ergo male definitur sacramentum sacrae rei signum.

AG3

Praeterea, serpens aeneus, de quo dicitur Num. 21, signum fuit sacrae rei, scilicet crucis Christi: nec tamen fuit sacramentum. Ergo definitio praedicta est male data.

AG4

Praeterea, triplex est signum; scilicet demonstrativum, quod est de praesenti; rememorativum, quod est de praeterito; prognosticum, quod est de futuro. Sed nullum istorum competit sacramento, cum quandoque recipiens sacramentum, gratiam non habeat, nec habuit, nec in posterum habiturus sit. Ergo non omne sacramentum est signum.

AG5

Praeterea, signum contra causam dividitur.

Sed aliquod sacramentum est causa. Ergo non omne sacramentum est signum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum quo aliquid sacrat, sicut ornamentum quo aliquid ornatur. Sed quia actiones activorum dicuntur esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. In quantum autem est rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam; unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat per similitudines sensibilibus rerum; et secundum hoc invenitur diversa acceptio sacramenti. Aliquando enim sacramentum importat rem qua fit consecratio; et sic passio Christi dicitur sacramentum; et haec est prima acceptio quam Magister ponit. Aliquando vero includit modum consecrationis, qui homini competit secundum quod causae sanctificantes et sua sanctificatio per similitudines sensibilibus sibi notificantur; et sic sacramenta novae legis sacramenta dicuntur: quia et consecrant, et sanctitatem significant modo praedicto, et etiam primas sanctificationis causas significant; sicut baptismus et puritatem designat, et mortis Christi signum est. Aliquando etiam includit tantum significationem praedictarum consecrationum, sicut signum sanitatis dicitur sanum; et hoc modo sacramenta veteris legis, sacramenta dicuntur, in quantum significant ea quae in Christo sunt gesta, et etiam sacramenta novae legis.

Relicto ergo primo modo dicendi sacramentum (quia de huiusmodi sacramentis dictum est in 3 libro), de sacramentis secundo et tertio modo dictis non poterit alia communis definitio assignari nisi dicatur: sacramentum est sacrae rei signum; nisi quod oportet ut subintelligatur talis modus significandi, qui est per similitudinem rei sensibilis quod Magister addit quod est id ut scilicet ejus similitudinem gerat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis significatio non sit de ratione curationis simpliciter, est tamen de ratione curationis talis quae fit per sacramenta, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles non sunt signa divinorum ut sunt sacramenta, sed ut sunt in seipsis sacra. Sacramentum autem debet intelligi signum rei sacrae ut est sacramens; et ideo non oportet quod omnes res sensibiles sint sacramenta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis serpens aeneus esset signum rei sacrae sacramentis, non tamen in quantum sacramens est actu: quia non ad hoc adhibebatur ut aliquis sanctificationis effectus perciperetur; sed solum effectus exterioris curationis; et similis est ratio de imagine crucis, quae ponitur tantum ad repraesentandum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sacramenta novae legis tria significant; scilicet causam primam sanctificantem, sicut baptismus mortem Christi; et quantum ad hoc sunt signa rememorativa.

Item significant effectum sanctificationis quam faciunt; et haec significatio est eis principalis; et sic sunt signa demonstrativa. Nec obstat, si aliquis sanctitatem non recipit: quia non est ex defectu sacramenti, quod, quantum in se est, natum est gratiam conferre. Item significant finem sanctificationis, scilicet aeternam gloriam; et quantum ad hoc sunt signa prognostica. Sacramenta vero veteris legis erant totaliter signa prognostica.

RA5

Ad quintum dicendum, quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus occulti.

Et quia ut frequentius effectus sunt nobis manifestiores causas; ideo signum quandoque contra causam dividitur, sicut demonstratio quia est quae dicitur esse per signum a communi, ut in 1 physicor.

Dicitur; demonstratio autem propter quid est per causam. Quandoque autem causa est manifesta quo ad nos, utpote cadens sub sensu; effectus autem occultus, ut si expectatur in futurum; et tunc nihil prohibet causam signum sui effectus dici.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod male definiatur signum, cum dicitur: signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire. Unum enim oppositorum non debet poni in definitione alterius. Sed res et signa ex opposito dividuntur, ut patuit in 1 dist. Primi libri. Ergo res non debet poni in definitione signi.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in libro priorum, omnis effectus suae causae signum esse potest. Sed quidam effectus sunt spirituales, qui nullam speciem ingerunt sensibus.

Ergo non omne signum aliquam speciem sensibus ingerit.

AG3

Praeterea, omnis locutio fit per aliqua signa.

Sed Angeli loquuntur non proloquio aliquo sensibili sermone, ut in 2 Lib., dist. 2, dictum est. Ergo non omne signum est sensibile.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, signum importat aliquod notum quo ad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem.

Res autem primo notae nobis, sunt res cadentes sub sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet; et ideo signum quantum ad primam sui institutionem significat aliquam rem sensibilem, prout per eam manuducimur in cognitionem alicujus occulti; et sic Magister accipit hic signum. Contingit autem aliquando quod aliquod magis notum quo ad nos, etiam si non sit res cadens sub sensu, quasi secundaria significatione dicatur signum; sicut dicit Philosophus in 2 ethic., quod signum generati habitus in nobis oportet accipere fientem in opere delectationem, quae non est delectatio sensibilis, cum sit rationis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; unde etiam ibidem dictum est, quod omne signum est res.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in rebus intelligibilibus fit processus ab his quae sunt notiora simpliciter, sicut patet in mathematicis; unde ibi effectus non sunt signa causarum; sed in rebus sensibilibus.

RA3

Ad tertium dicendum similiter de locutione Angelorum, quod fit per ea quae sunt notiora simpliciter: unde non possunt proprie dici signa, sed quasi transumptive.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod haec definitio male detur: sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat. Sicut enim in littera dicitur, in duobus sacramenta consistunt, scilicet in rebus et verbis. Sed sicut res sunt visibiles, ita verba sunt audibilia. Ergo debuit dicere: visibilis et audibilis forma.

AG2

Praeterea, omnis forma est intrinseca vel exemplaris. Sed sacramenta non sunt formae intrinsecae invisibilis gratiae, ut per se patet: nec iterum formae exemplares, cum gratia invisibilis non imitetur rem visibilem, sed e converso. Ergo sacramentum nullo modo est forma invisibilis gratiae.

AG3

Praeterea, character baptismalis est sacramentum et res, ut infra, dist. 4, quaest. 1, dicitur, et similiter corpus Christi verum existens in altari. Sed neutrum istorum est forma visibilis.

Ergo definitio non est bene data.

AG4

Praeterea, imago est quod ad imitationem alterius fit; forma autem exemplaris est ad cujus imitationem aliquid fit. Ergo non est idem forma et imago respectu ejusdem. Sed sacramentum est forma invisibilis gratiae. Ergo non est imago respectu ejusdem.

AG5

Praeterea, in definitione generis non debet poni differentia constitutiva alicujus specierum in quas dividitur genus. Sed esse causam ejus quod figurat, est differentia sacramentorum novae legis. Ergo non debet poni in definitione communi sacramenti.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illa definitio Magistri completissime rationem sacramenti designat, prout nunc de sacramentis loquimur.

Ponitur enim efficientia sanctitatis in hoc quod dicitur: ut causa existat; et modus competens homini quantum ad cognitionem, in hoc quod dicitur: invisibilis gratiae visibilis forma; et modus significationis homini connaturalis, scilicet ex similitudine sensibilium, in hoc quod dicitur: ut imaginem gerat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia visus est nobilior inter alios sensus, et plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in 1 metaph.; ideo, ut Augustinus dicit, nomen visus ad omnes alios sensus extenditur; et ideo visibilis ponitur hic pro sensibili communiter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod forma sumitur hic communiter pro figura, secundum quod est in quarta specie qualitatis, et non pro forma exemplari: quia per mutationem figurae imaginibus aliquid repraesentamus. Vel si sumatur pro forma exemplari, hoc est in quantum sacramenta sunt quodammodo causae invisibilis gratiae; et ita in via generationis praecedunt, quamvis quantum ad institutionem imitentur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod character baptismalis et corpus Christi verum non dicuntur sacramenta nisi secundum quod conjunguntur signis sensibilibus.

RA4

Ad quartum dicendum, sicut ad secundum, quod forma quae est figura, non habet oppositionem ad imaginem, cum figura imago dicatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes, ut sanum in habens sanitatem, et significans eam. Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. Quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid. Et ideo esse causam potest poni in definitione sacramenti, sicut habens sanitatem in definitione sani.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod definitio quam ponit Augustinus, sit incompetens; scilicet: sacramentum est in quo sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem. Occultatio enim manifestationi opponitur. Sed signum instituitur ad manifestandum.

Cum ergo tegumentum occultationem importet, videtur quod male ponatur in definitione sacramenti.

AG2

Praeterea, frequenter accipientes sacramenta, salutem non consequuntur. Ergo operatio salutis non debet poni in definitione sacramenti.

AG3

Praeterea, in sanctis hominibus divina virtus operatur ad salutem ipsorum, ut dicitur Isai. 26, 12: omnia opera nostra operatus es in nobis, nec tamen sancti homines dicuntur sacramenta. Ergo idem quod prius.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod definitio illa Augustini, si tamen in verbis illis sacramentum definire intendit, datur de sacramento quantum ad id quod est principale in ratione ipsius, scilicet causare sanctitatem. Et quia sacramenta non sunt primae causae sanctitatis, sed quasi causae secundariae et instrumentales; ideo definiuntur sacramenta, sanctificationis instrumenta.

Actio autem non attribuitur instrumento, sed principali agenti, cujus virtute instrumenta ad opus applicantur, prout sunt mota ab ipso; et ideo sacramenta non dicit esse sanctificantia, sed quod in eis divina virtus occulta existens sanctificat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum est causa et signum. Est quidem causa instrumentalis; et ideo virtus agentis principalis occulte in ipso operatur, sicut virtus artis vel artificis in serra. Sed in quantum est signum, est ad manifestandum huiusmodi occultationem; ut sic ante significationem sit occultum; sed postquam significatio facta est actu, sit manifestum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc contingit per accidens ex defectu recipientium. Definitiones autem respiciunt hoc quod per se est, sicut quod ignis calefacit, quantum in se est, quamvis ex parte passivi impediri posset.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in sacramentis Deus operatur salutem sicut in instrumentis, quibus mediantibus salus causatur; sed in hominibus sicut in subjectis recipientibus salutem; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod definitio Hugonis a sancto victore, sit incompetens, quae talis est: sacramentum est corporale vel materiale elementum, extrinsecus oculis suppositum, ex institutione signans, ex similitudine repraesentans, et ex sanctificatione invisibilem gratiam continens. Materia enim non praedicatur de toto. Sed materiale elementum est materia sacramenti. Ergo male ponitur in definitione sacramenti ut genus.

AG2

Praeterea, in quibusdam sacramentis non est elementum, sed elementatum, sicut in extrema unctione est oleum. Ergo definitio non est communis omnibus sacramentis.

AG3

Praeterea, similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Sed non potest esse eadem qualitas rerum spiritualium ad corporalia. Ergo nec similitudo; ergo male dicitur: ex similitudine repraesentans.

AG4

Praeterea, si est aliqua similitudo, illa est ex naturali proprietate materialis elementi. Si ergo ex similitudine repraesentat, et idem est repraesentare quod significare, ut potest patere per definitionem signi in littera positam; ergo sacramentum non significat ex institutione.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod definitio Hugonis de sancto victore eadem est cum definitione quam Magister in littera ponit, hoc excepto quod addit causam significationis, quae est institutio, et causam efficientiae, quae est sanctificatio: idem enim est dictum materiale elementum exterius oculis suppositum, et ex institutione significans, quod invisibilis gratiae visibilis forma; et ex similitudine repraesentans, idem est ei quod dicitur, ut imaginem gerat; et ex sanctificatione invisibilem gratiam continens, idem est ei quod dicitur: ut causa existat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut formae artificiales sunt accidentales, tamen in artificialibus tota substantia est materia, et propter hoc praedicatur, ut dicatur, phiala est aurum; ita etiam cum in sacramentis forma non det esse substantiale, sed accidentale in genere causae et signi, non est inconveniens ut materia sacramenti de ipso praedicetur, et in ejus definitione sicut genus ponatur; hoc enim etiam in aliis accidentibus contingit, ut dicitur in 7 metaph., ut cum dicitur: simum est nasus curvus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod elementum accipitur communiter pro quolibet corporali visibili, sive sit elementum simplex, sive elementatum; et utimur tali modo loquendi propter verbum Augustini, qui dicit: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. In baptismo enim, qui est sacramentorum janua, materia est elementum simplex.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inter corporalia et spiritualia non attenditur similitudo per participationem ejusdem qualitatis, sed per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum; ut sicut se habet aqua ad delendas

maculas corporales, ita gratia ad abluendum spirituales; et secundum hunc modum similitudinis transferuntur etiam corporalia ad spiritualia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod res sensibilis secundum praedictam similitudinem ex naturali proprietate pluribus est conformis; et ideo quantum est de se aequaliter potest quodlibet illorum significare.

Ad hoc ergo quod ad unum determinetur, et sic sua significatio sit certa, oportet quod accedat institutio, quae ad unum determinet; quia etsi repraesentatio quae est ex similitudine naturalis proprietatis, importet aptitudinem quamdam ad significandum, attamen determinatio et complementum significationis ex institutione est.

¶a2 Articulus 2: Utrum sacramenta fuerint necessaria post hominis lapsum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacramentis humanum genus etiam post lapsum non indigeat. Per gratiam enim et virtutes peccati vulnera sanantur in nobis: quia gratia a sanctis dicitur sanitas et decor animae. Philosophus etiam in 2 ethic. Comparat virtutem sanitati corporali. Cum ergo sacramenta sint instituta ut medicinae peccati, ut Hugo de sancto victore dicit, videtur quod eis non indigeamus.

AG2

Praeterea, contraria contrariis curantur. Sed homo morbum peccati incurrerat, se per affectum rebus temporalibus subjiendo. Ergo videtur inconueniens modus curationis ut sub rebus sensibilibus humilietur, sicut Magister dicit.

AG3

Praeterea, id quod est causa occultationis et erroris, non prodest ad eruditionem. Sed tradere spiritualia sub signis corporalibus est occultatio quaedam spiritualium; unde et pluribus est causa erroris, sicut patet de illis qui Deum credebant per lineamenta corporalia distingui propter modum loquendi symbolicum in Scripturis. Ergo non facit ad eruditionem nostram sacramentorum exhibitio, ut Magister dicit.

AG4

Praeterea, 1 Tim. 6, 8: corporalis exercitatio ad modicum utilis est. Sed exercitatio quae fit in sacramentis, est corporalis: quia res quae in usum veniunt, corporales sunt. Ergo eis non indigemus propter exercitationem, ut iterum Magister dicit.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit contra faustum, quod omnis religio habuit aliqua signa exteriora, in quibus conveniebant ad Deum colendum. Sed in ecclesia Dei, post peccatum in hoc mundo peregrinante, est verissima religio. Ergo oportet in ea esse hujusmodi signa: et haec sunt sacramenta; ergo indigemus eis.

SC2

Praeterea, medicina vulnere debet esse proportionata.

Sed vulnus peccati devenerat in humano genere usque ad corpus, in quo habitat lex peccati, ut dicitur Rom. 7. Ergo debuit medicina etiam per aliqua corporalia ei parari. Sed hujusmodi sunt sacramenta. Ergo sacramentis homo in statu naturae lapsae indiget.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod sacramenta non erant necessaria necessitate absoluta, sicut necessarium est Deum esse, cum ex sola divina bonitate instituta sint, sed de necessitate quae est ex suppositione finis; non ita tamen quod sine his Deus hominem sanare non posset, quia sacramentis virtutem suam non alligavit, ut in littera dicitur (sicut cibus necessarius est ad vitam humanam), sed quia per sacramenta magis congrue fit hominis reparatio; sicut equus dicitur necessarius ad iter, quia in equo facilius homo vadit. Hujusmodi autem congruitatis causa potest accipi ex hoc quod homo per peccatum praecipue circa sensibilia corruptus erat, eis detentus ne in Deum surgere posset. Erat autem praedicta corruptio quantum ad cognitionem: quia humana mens circa sensibilia tantum occupari noverat, intantum ut quidam nihil extra sensibilia crederent; et si qui ad cognitionem intelligibilium pervenirent, ea secundum modum rerum sensibilibus judicabant. Similiter quantum ad affectionem: quia eis quasi summis bonis inhaerebant, Deo postposito.

Similiter etiam quantum ad actionem: quia homo eis inordinate utebatur. Necessarium ergo fuit ad curationem peccatorum ut homo ex sensibilibus in spiritualia cognoscenda proficeret, et ut affectum quem circa ea habebat, in Deum referret, et ut eis ordinate et secundum divinam institutionem uteretur; et ideo necessaria fuit sacramentorum institutio, per quae homo ex sensibilibus de spiritualibus eruditur; et haec est secunda causa quam Magister ponit: per quae etiam affectum, qui sensibilibus subjicitur, in Dei reverentiam referret; et haec est prima causa: per quae etiam circa ea in honorem Dei excitaretur; et haec est tertia causa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia et virtutes sanant formaliter, sicut sanitas; sed sacramenta quodammodo effective, sicut medicinae quaedam.

Unde sicut non sequitur: sanitas sanat; ergo medicinae non sunt necessariae; ita nec haec: gratia sanat; ergo sacramenta non sunt necessaria: sed magis posset contrarium concludi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per eadem contrario modo fit virtus et corrumpitur, ut in 2 ethic..

Unde sicut corruptio virtutis facta est in homine per hoc quod se sub sensibilibus rebus humiliavit propter ipsa sensibilia; ita reparatio virtutis convenienter fit per hoc quod homo sub eis humiliatur propter Dei reverentiam; et sic contraria contrariis curantur: quia contraria debent accipi circa idem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod remanentibus in sensibilibus praedictus modus tradendi spiritualia est occulti erroris occasio; a quibus etiam congruum est sancta occultare, ut dionysius dicit.

Sed eis qui instruuntur ex sensibilibus in spiritualem intellectum consurgere, est valde congruus: quia est conformis naturali cognitioni, qua ex sensibilibus cognitionem intellectus accipit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod corporalis exercitatio secundum se accepta ad modicum utilis est in comparatione ad pietatem, ut ibi apostolus intendit; sed si ei pietas adjungatur, sicut fit in sacramentis, quae ad religionis pietatem pertinent, est valde utilis.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam ante peccatum homo eis indiguisset. Homo enim etiam ante peccatum gratia indigebat, ut in 2 Lib., dist. 24, art. 4 ad 2, dictum est. Sed sacramenta sunt instituta ad gratiae collationem. Ergo homo eis in statu innocentiae indiguisset.

AG2

Praeterea, dionysius assignat hanc causam institutionis hujusmodi sensibilibus figurarum in sacramentis: quia per hujusmodi sensibiles figuras materiale nostrum melius reducitur ad spiritualia, propter connaturalitatem cognitionis nostrae ad sensibilia. Sed homo in statu innocentiae materialis erat, et ex sensibilibus cognitionem accipiens, propter quod etiam in Paradiso dicitur positus ad operandum, ut naturales vires rerum experiretur. Ergo et hunc indiguit hujusmodi sacramentis.

AG3

Praeterea, matrimonium sacramentum quoddam est. Hoc autem in Paradiso fuit institutum in statu innocentiae, ut patet Gen. 2. Ergo in statu innocentiae homo sacramentis indiguisset.

SC1

Sed contra, Matth. 9, 12: non opus est sanis medico, nec etiam medicina. Sed Hugo de sancto victore dicit, quod sacramenta sunt vasa medicinalia. Ergo non erant in statu innocentiae necessaria, cum morbus non erat.

SC2

Praeterea, sacramenta virtutem sortiuntur ex passione Christi: unde et de latere ipsius in cruce pendentis fluxisse dicuntur. Sed si homo non peccasset, Christi passio non fuisset. Ergo nec sacramenta.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod utilitas sacramentorum est eruditio et curatio.

Quantum autem ad curationem omnibus patet quod non erant necessaria sacramenta in statu innocentiae, cum tunc morbus non esset. Sed quidam dicunt, quod erant necessaria quantum ad eruditionem: quia homo in statu etiam illo sensibilibus utebatur, et ita ex sensibilibus spiritualia significari congruebat. Sed hoc non videtur conveniens: quia significatio fit ad acquirendum cognitionem de eo quod significatur. Quamvis autem in primo statu sensibilia cognosceret, et in eis etiam spiritualium similitudines inspiceret, non tamen ex sensibilibus spiritualium cognitionem accepit, sed magis ex influentia divini luminis; et ideo sacramentis ad eruditionem non indigebat. Et hoc etiam in littera Magister videtur significare: quia refert hoc quod de eruditione dicit, ad defectum cognitionis qui est in statu peccati. Et ideo dicendum est cum aliis, quod in statu innocentiae sacramenta non fuissent necessaria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta non sunt instituta ad gratiam conferendam, nisi prout gratia est sanans formaliter morbum peccati; et sic in statu innocentiae homo gratia non indigebat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in statu innocentiae superiores partes hominis omnino inferioribus dominabantur; et ideo quamvis homo haberet sensus, et materialis esset, non tamen intellectus ex sensibilibus cognitionem accipiebat, sed ex influentia divini luminis habebat. Sed quia experientia etiam eorum quae prius sciebamur, delectabilis est, ideo operabatur ad experiendum naturae vires, non ut ex hoc habitum scientiae acciperet, sed ut ex visione experimentali eorum quae sciebat, delectaretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod matrimonium non fuisset in statu innocentiae in remedium, sed in officium. Et quia sacramenta remedia sunt, ideo proprie loquendo, non fuisset sacramentum, nisi forte in quantum rem sacram

significabat; et non quidem illius sacrae rei, scilicet conjunctionis Christi et ecclesiae, per hujusmodi matrimonium homo in statu illo cognitionem accepisset; sed magis e converso ex cognitione praedictae conjunctionis convenientiam et sanctitatem matrimonii cognovisset.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod in statu legis naturae sacramenta non fuerunt necessaria. Non minus enim est necessaria eruditio quae fit per praecepta quam illa quae fit per sacramenta. Sed praecepta non fuerunt alia data ad bene vivendum, praeter ea quibus naturali ratione ad bene vivendum informabantur.

Ergo videtur quod nec sacramenta debuerunt pro tempore illo institui, cum ea lex naturalis non dictet: quod patet ex hoc quod non sunt eadem apud omnes et secundum omne tempus.

AG2

Praeterea, sacramenta, quando instituta sunt, necessaria sunt ad salutem, ut patet joan. 3, 5: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Sed ea quae ante legem scriptam videntur esse sacramenta, erant voto celebrata, et non necessitate, ut Hugo de sancto victore dicit.

Ergo non erant sacramenta, et per consequens nec necessaria.

SC1

Sed contra, secundum Hugonem, quandocumque fuit morbus, fuit et medicina morbi. Sed in statu legis naturae erat morbus peccati. Ergo necessaria erat sacramentorum medicina.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ea quae ab homine fiunt, a cognitione ortum oportet habere; alias non essent humana opera; unde oportet quod operatio cognitioni respondeat, sicut effectus causae. In statu autem legis naturae non sufficiebat ad salutem sola naturalis cognitio, sed exigebatur fides aliquorum quae supra rationem sunt; et post lapsum exigebatur fides de reparatore, per quem erat medicina morbi; et ideo in statu illo non tantum erant necessaria opera quae sunt de dictamine legis naturalis, sed etiam alia quae essent protestationes et signa eorum quae ad reparationem pertinebant; et haec erant illius temporis sacramenta, sicut sacrificia, decimae, oblationes, et hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta quae ordinant ad bene vivendum, sunt praecepta legis naturae, quae respondent cognitioni naturali.

Et quia cognitio naturalis sufficienter ea dictabat, nondum per contrariam consuetudinem omnino obtenebrata, ideo non erat tanta necessitas ut eorum expressio fieret, sicut sacramentorum, quae supernaturali cognitioni respondent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ante legem scriptam erant quaedam sacramenta necessitatis, sicut illud fidei sacramentum quod ordinabatur ad deletionem originalis peccati; et similiter poenitentia, quae ordinabatur ad deletionem actualis; et similiter matrimonium, quod ordinabatur ad multiplicationem humani generis. Sed sacrificia et oblationes et hujusmodi erant necessitatis in communi, ut scilicet aliquid facerent in protestationem fidei suae, qua Deo per patriae religionem subjecti erant; sed in speciali erant voluntatis, utrum scilicet deberent sacrificia exhibere, vel oblationes, vel aliquid hujusmodi.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod nec debuerunt supra illa sacramenta legis naturae alia superaddi in lege Moysi. Quod enim superadditur alteri, debet esse magis ad perfectionem accedens. Sed sacramenta quae fuerunt in lege naturae, erant propinquissima perfectis sacramentis, quae sunt in lege nova, ut patet de oblatione melchisedech. Ergo non debuit fieri superadditio per legem Moysi.

AG2

Praeterea, superadditio ad id quod bonum erat, vel mutatio ejus, non debet fieri nisi propter meliorationem. Sed sacramenta veteris legis non habebant alium effectum meliorem effectu sacramentorum legis naturae: quia utraque sacramenta significabant tantum. Ergo non debuit fieri aliqua mutatio ipsorum, vel superadditio ad ea.

SC1

Sed contra, sacramenta, ut Magister in littera dicit, ad eruditionem instituta sunt. Sed secundum Gregorium, per incrementum temporum crevit scientia sanctorum patrum, et fides etiam magis explicata est, ut in 3, dist. 25, quaest. 3, art. 2, quaestiunc. 1, dictum est. Ergo oportuit in lege Moysi alia sacramenta addi sacramentis legis naturae.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum sacramentorum usus fidei proportionaliter respondeat, sicut dictum est, oportuit quod secundum diversum statum fidei diversimode sacramenta traderentur. Fides autem

quantum ad articulorum explicationem semper magis et magis crevit secundum propinquitatem temporis gratiae, ut 3 Lib., dist. 25, dictum est; et secundum hoc oportuit sacramenta magis ac magis determinari.

Et propter hoc, quia in Abraham fides primo habuit quasi notabilem quantitatem, ut propter fidei religionem ab aliis separaretur (unde et pater fidei dicitur), ideo sibi signaculum, sive sacramentum fidei, determinatum fuit, scilicet circumcisio.

Et quia tempore Moysi jam fides ad tantam quantitatem devenerat ut non solum in uno homine refulgeret, vel in familia; sed in una tota gente, populo Dei multiplicato; ideo oportuit et legem dari, quae non nisi populo ferri potest (unde legis positio est pars politicae, non oeconomicae vel monasticae) et sacramenta in speciali determinari et multiplicari; et propter hoc necessarium fuit in lege Moysi determinari sacrificia, oblationes, et decimas, quantum ad omnes singulares circumstantias, et matrimonia ordinari, et poenitentiae satisfactiones distingui.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis oblatio melchisedech perfectissime repraesentaret nostrum sacrificium quantum ad materiam, tamen etiam oportuit multas alias circumstantias repraesentari, sicut modum sumendi, et passionem Christi, cujus est memoriale, quae explicite significantur per agnum paschalem, et per alia legis sacramenta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit facta melioratio per sacramenta veteris legis quantum ad alium effectum in genere, scilicet causare; facta est tamen quantum ad eundem effectum qui est significare, in quantum expressius et pluribus modis futura gratiae significabantur sacramenta.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod in lege nova non debuerunt aliqua sacramenta remanere. Veniente enim veritate cessat figura. Sed gratia et veritas jam per Christum Jesum facta est, joan. 1. Non ergo indigemus sacramentis gratiam ipsius et veritatem signantibus.

AG2

Praeterea, apostolus Galat. 3, dicit, quod antiqui patres erant sub elementis mundi servientes, sicut pueri sub paedagogo usque ad praefinitum tempus a patre. Sed tempus plenitudinis est tempus incarnationis, ut ibidem dicitur. Ergo cum sacramentum sit materiale elementum, videtur quod ex tunc non debuerimus sub sacramentis salutem quaerere.

SC1

Sed contra, quando est tempus medicandi, tunc magis necessariae sunt medicinae. Sed tempus aptissimum spirituali medicationi est tempus gratiae; unde in Psal. 101, tempus miserendi, annus benignitatis Dei dicitur. Ergo in statu gratiae maxime necessaria sunt sacramenta, quae sunt medicinae quaedam.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod eadem fides est modernorum et antiquorum, ut Augustinus dicit, quia quem illi credebant venturum, nos credimus jam venisse; et ideo cum sacramenta fidei correspondeant, sicut protestationes ipsius, et ab ea virtutem habentia, oportet quod sicut antiqui patres redemptionis Christi participes effecti sunt per sacramenta quae erant signa futuri ita et in nos redemptio ejus perveniat mediantibus aliquibus sacramentis significantibus quod jam factum est, quae sunt sacramenta novae legis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit dionysius in eccles. Hier., status novae legis medius est inter statum veteris legis et statum caelestis patriae; et ideo etiam ea quae sunt novae legis, et sunt veritas respectu signorum veteris legis, et sunt figurae respectu manifestae et plenae cognitionis veritatis, quae erit in patria; et ideo adhuc oportet in nova lege quod maneant aliquae figurae, quae scilicet in patria, ubi erit plenaria perceptio veritatis, omnes cessabunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramenta legalia gratiam non continebant; et ideo apostolus ibidem nominat ea egena et vacua; et propter hoc qui eis subdebantur, erant sub elementis pure corporalibus.

Sed non est simile de sacramentis quae gratiam invisibilem continent.

¶a3 Articulus 3: Utrum sacramenta consistant in verbis et rebus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramenta non consistant in verbis et rebus. Sacramentum enim est aliquid unum. Sed ex duobus quae non sunt conjuncta, non potest aliquid unum fieri, nec unum potest esse forma alterius. Cum ergo verba et res sint omnino separata, videtur quod ex eis non possit constare sacramentum, ut habeat pro forma verba, et res pro materia.

AG2

Praeterea, sicut in sacramentis requiruntur verba, ita et facta quaedam, ut dicit Hugo de sancto victore.

Sed facta non ponuntur de integritate sacramenti.

Ergo nec verba.

AG3

Praeterea, sacramenta sunt ad significandum et causandum. Sed utrumque horum potest fieri per res sine verbis. Ergo sacramenta non consistunt in his duobus.

AG4

Praeterea, sacramenta veteris legis erant signa nostrorum sacramentorum. Sed in illis non erant aliqua verba determinata. Ergo nec in nostris esse debent.

AG5

Praeterea, poenitentia et matrimonium sunt quaedam sacramenta. Sed de integritate eorum non sunt verba aliqua. Ergo hoc quod Magister dicit, non est verum de omnibus sacramentis.

SC1

Sed contra, sacramenta ex similitudine repraesentant ea quae circa Christum sunt gesta. Ergo cum in Christo fuerit verbum rei sensibili adjunctum, oportet quod hoc etiam sit in sacramentis.

SC2

Praeterea, medicina debet proportionari morbo.

Sed morbus peccati hominem quantum ad animam et corpus infecerat. Ergo oportet in sacramentis esse verba quae respondeant animae, et res quae respondeant corpori.

SC3

Praeterea, secundum Hugonem, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed creatura sanctificatur per verbum Dei; 2 Tim., 3. Ergo oportet in sacramentis non solum res sed etiam verba esse.

CO

Respondeo dicendum, quod hoc est commune in omnibus sacramentis quod consistant in rebus sensibilibus invisibilem gratiam significantibus.

Sed hoc est speciale in sacramentis novae legis quod rebus verba addantur, propter tres rationes.

Prima est, quia haec sacramenta non solum significant opus redemptionis quae per Christum est facta, sicut alia sacramenta, sed etiam ab ipsa Christi passione fluxerunt; et ideo sicut effectus proximi, habent suae causae imaginem quantum possunt, ut scilicet ex rebus et verbis consistant, sicut Christus ex verbo et carne. Secunda ratio est, quia non solum sunt signa futurorum, sicut sacramenta veteris legis, sed praesentium et praeteritorum, ut prius dictum est, quae possunt expressius significari quam futura, sicut et certius cognosci; et ideo, significatio verborum, quae est expressissima, adiungitur significationi rerum. Tertia ratio est, quia gratiam continent ex sanctificatione quae fit per verbum Dei, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum est aliquid unum in genere signi vel causae, quorum utrumque relationem importat. Non est autem inconueniens ut quae sunt in se distincta uniantur in relatione ad aliquid unum, sicut accidit de multis trahentibus navim qui sunt una causa tractus navis. Et sicut pater et mater sunt unum in generatione; sic etiam verba et res sunt unum in causando et significando, et per consequens efficiunt unum sacramentum. Et quia virtus causandi est in rebus ex verbis significantibus, ut dictum est, ideo verba sunt formalia, et res materiales, per modum quo omne completivum forma dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hugo de sancto victore dicit, ad sacramenta concurrunt verba et res et facta: sed facta pertinent ad usum vel dispensationem sacramentorum; verba autem et res sunt de essentia sacramenti.

Et ideo Magister in his duobus dicit constare sacramenta, et non in factis. Vel dicendum, quod facta ad res reducuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nec efficacia causandi nec expressio significandi poterat esse in rebus, nisi verba adjungerentur, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de sacramentis veteris et novae legis, ut ex dictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod matrimonium secundum quod est in officium, et poenitentia secundum quod est virtus, non habent aliquam formam verborum; sed secundum quod utrumque est sacramentum in dispensatione ministrorum ecclesiae consistens, utrumque habet aliqua verba; sicut in matrimonio sunt verba exprimentia consensum, et iterum benedictiones ab ecclesia institutae; in poenitentia autem est absolutio sacerdotis verbotenus facta.

¶4 Articulus 4: Utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacramenta novae legis non sint causa gratiae.

Dicit enim bernardus: sicut investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum; sic divisiones gratiarum diversis sunt tradita sacramentis. Sed liber non est causa canonicatus, nec anulus episcopatus.

Ergo nec sacramenta gratiae.

AG2

Praeterea, si sunt causae gratiae, oportet quod sint secundum aliquod genus causae. Sed constat quod non sunt materiales nec formales, cum sint extra essentiam gratiae; nec iterum sunt causae finales, quia magis sacramenta propter gratiam habendam quaeruntur quam e converso: nec iterum causae efficientes, quia solus Deus efficit gratiam, adeo quod nec Angelis, qui sunt nobiliores sensibilibus creaturis, hoc communicatur. Ergo nullo modo sacramenta sunt causa gratiae.

AG3

Praeterea, nobilius est agens patiente, secundum Augustinum in 12 super Gen.; et secundum Philosophum, in 3 de anima; et iterum causa dignior est effectu. Sed tam anima rationalis quam gratia praevalent sensibilibus elementis. Ergo sacramentum, quod est materiale elementum, ut prius dictum est, non potest agere in animam ad causandum gratiam in ipsa.

AG4

Praeterea, omnis causa vel est univoca vel aequivoca. In causa autem aequivoca est aliquid nobiliori modo quam in causatis, sicut calor in sole quam in aere; in causa autem univoca est aliquid eodem modo. Sed gratia non est in sacramentis neque eodem modo ut in anima, neque nobiliori modo. Ergo non sunt causa gratiae nec univoce nec aequivoce; et ita nullo modo.

AG5

Praeterea, sacramenta non causant gratiam in anima per modum influentiae, quia sic crearent ipsam, nec iterum educunt eam de potentia materiae, quia gratia non est in potentia naturali materiae.

Ergo nullo modo gratiam causant.

AG6

Praeterea, in sacramento altaris transubstantiatur panis in corpus Christi; quod non potest fieri nisi virtute infinita, qualis non est virtus formae illius sacramenti. Ergo virtus illa non causat dictam transubstantiationem, et eadem ratione nec alia sacramenta causant quod significant.

SC1

Sed contra, haec differentia assignatur communiter inter sacramenta novae legis et veteris, quod sacramenta novae legis efficiunt quod figurant, quod sacramentis veteris legis non competit. Figurant autem sacramenta invisibilem gratiam. Si ergo sacramenta novae legis gratiam non causant, non differunt in aliquo a sacramentis veteris legis.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod aqua baptismi corpus tangit, et cor abluit.

Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo sacramenta novae legis gratiam causant.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod omnes coguntur ponere, sacramenta novae legis aliquo modo causas gratiae esse, propter auctoritates quae hoc expresse dicunt. Sed diversi diversimode eas causas ponunt.

Quidam enim dicunt, quod non sunt causae quasi facientes aliquid in anima, sed causae sine quibus non: quia increata virtus, quae sola effectus ad gratiam pertinentes in anima facit, sacramentis assistit per quamdam Dei ordinationem, et quasi pactionem. Sic enim ordinavit et quasi pepigit Deus, ut qui sacramenta accipiunt, simul ab iis gratiam recipiant, non quasi sacramenta aliquid faciant ad hoc. Et est simile de illo qui accipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, ut qui habuerit unum de illis denariis, habeat centum libras a rege: qui quidem denarius non dat illas centum libras, sed solus rex accipienti ipsum. Et quia pactio talis non erat facta in sacramentis veteris legis, ut accedentes ad ipsa gratiam acciperent, ideo dicuntur gratiam non conferre, sed promittebant tantum. Sed hoc non videtur sufficere ad salvandum dicta sanctorum. Causa enim sine qua non, si nihil omnino faciat ad inducendum effectum vel disponendo vel meliorando, quantum ad rationem causandi, nihil habebit supra causas per accidens; sicut album est causa domus, si aedificator sit albus; et secundum hoc sacramenta essent causae per accidens tantum sanctificationis. Illa enim ordinatio quam dicunt, sive pactio, nihil dat eis de ratione causae, sed solum de ratione signi; sicut etiam denarius plumbeus est solum signum indicans quis debet accipere. Quod autem est per accidens, omittitur ab arte, nec ponitur in definitione; unde in definitione sacramenti non poneretur causalitas praedicta, nec sancti multum curassent de ea dicere. Nec iterum sacramenta novae legis, quae differunt a sacramentis veteris legis secundum ordinationem praedictam, differrent ab eis secundum rationem causae, sed solum quantum ad modum significandi, in quantum haec significant gratiam ut statim dandam, illa vero non.

Et ideo alii dicunt, quod ex sacramentis duo consequuntur in anima. Unum quod est sacramentum et res, sicut character, vel aliquis ornatus animae in sacramentis in quibus non imprimitur character, aliud quod est res tantum, sicut gratia.

Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione quae est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis; et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo ex parte effectus; scilicet in disponentem, quae causat dispositionem ad formam ultimam; et perficientem, quae inducit ultimam perfectionem. Alio modo ex parte ipsius causae in agens principale, et instrumentale.

Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum.

Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in 2 de anima, ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus: sed in quantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum: sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab extrinseco.

Dicendum est ergo, quod principale agens respectu justificationis Deus est, nec indiget ad hoc aliquibus instrumentis ex parte sua; sed propter congruitatem ex parte hominis justificandi, ut supra dictum est, utitur sacramentis quasi quibusdam instrumentis justificationis. Hujusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere, et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem. Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi in quantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi in quantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scanni: ideo etiam materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter.

Et hoc est quod Augustinus dicit, quod aqua baptismi corpus tangit, et cor abluit; et ideo dicitur, quod sacramenta efficiunt quod figurant.

Et hunc modum justificandi videtur Magister tangere in littera: dicit enim, quod homo non quaerit salutem in sacramentis quasi ab eis, sed per illa a Deo. Haec enim praepositio a denotat principale agens: sed haec praepositio per denotat causam instrumentalem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bernardus, ut ex praecedentibus ibidem patet, non intendit ostendere similitudinem sacramentorum ad illa, nisi quantum ad significationem: quia anulus est signum et baculus, et similiter sacramenta; sed sacramenta ulterius sunt causae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod reducuntur ad genus efficientis causae, non principalis, sed instrumentalis.

Deus autem solus est causa gratiae quasi principale agens, sed sacramenta quasi instrumentaliter et dispositive, ut dictum est, agentia sunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod agens non semper est nobilius patiente simpliciter loquendo, sed in quantum est agens. Agit enim ignis vel ferrum in corpus humanum, quod est simpliciter nobilius, quo tamen ignis est nobilior in quantum est actu calidus, et secundum hoc agit in corpus humanum; et sic non oportet quod res illae materiales quae sunt in sacramentis, sint simpliciter anima nobiliores, sed secundum quid, scilicet in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae operantis ad justificationem.

Nec iterum oportet quod instrumentaliter agens sit simpliciter nobilius effectui; quia effectus non proportionatur instrumento, sed principali agenti, qui quandoque per vilia instrumenta nobiliores effectus inducit, sicut medicus perducit ad sanitatem per clysterem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod causa univoca vel non univoca, proprie loquendo et simpliciter sunt divisiones illius causae cujus est similitudinem habere cum effectui; haec autem est principalis agentis et non instrumentalis, ut dicit Alexander, secundum quod narrat Commentator.

Et ideo proprie loquendo, neque instrumentum est causa univoca neque aequivoca.

Posset tamen reduci ad utrumlibet, secundum quod principale agens, in cuius virtute instrumentum agit, est causa univoca, vel non univoca.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex sacramentis causatur per modum influentiae gratia: nec tamen sacramenta sunt quae influunt gratiam, sed per quae Deus sicut per instrumenta animae gratiam influit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in transubstantiatione, cum sit quasi quidam motus vel mutatio, duo sunt, scilicet recessus a termino, et accessus ad terminum. Verba ergo sacramentalia pertingunt instrumentaliter ad transubstantiationem quantum ad recessum a termino a quo; sed quantum ad accessum ad terminum ad quem non pertingunt instrumentaliter, nisi dispositive, sicut in aliis sacramentis accidit.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus specialis ad gratiam inducendam.

Quod enim non est in aliquo genere entium, non est ens. Sed huiusmodi virtus non potest reduci ad aliquod decem generum: quia non est forma substantialis, ut per se patet: neque in aliquod aliorum generum praeter qualitatem, nec etiam in qualitatem, ut patet discurrenti per quatuor species qualitatis. Ergo non est ens.

AG2

Praeterea, constat quod sacramenta non habent a seipsis huiusmodi virtutem. Si ergo est in eis, oportet quod a Deo habeant eam: nec est assignare, ut videtur, quando eis data sit. Non enim in ista institutione sacramentorum dari eis potuit: quia res istae et haec verba tunc non erant, et non enti nihil datur: nec iterum quotidie eis dat hanc virtutem: quia creatio dicitur esse hoc tempore solum quantum ad animas racionales et quantum ad gratiam: nec alio modo potest eis dari, nisi in eis creetur: nec iterum est probabile quod tam nobilis virtus creetur in verbis, quae statim esse desinunt; et res etiam in brevi corrumpuntur. Ergo nullo modo huiusmodi virtus est in sacramentis.

AG3

Praeterea, dicta virtus non potest computari inter minima bona: quia sic ad gratiam inducendam, quae est de maximis bonis, efficaciam non haberet: nec iterum inter media, cuiusmodi sunt animae potentiae, quibus homo bene et male utitur: eadem ratione nec iterum inter maxima, cum neque sit gratia, neque virtus mentis. Ergo non est aliquod bonum, et ita nihil est.

AG4

Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; et inde est quod virtus spiritualis non potest esse in re corporali.

Sed haec virtus, quae ordinatur ad gratiam inducendam, est maxime spiritualis. Ergo non potest esse in rebus corporalibus.

AG5

Praeterea, unius sacramenti non potest esse nisi una virtus, cum sit ad unum effectum. Sed una virtus non potest esse in diversis. Ergo cum in sacramento sint plura, scilicet verba et res, videtur quod non possit in sacramento esse aliqua virtus ad gratiam inducendam.

SC1

Sed contra est, quod Augustinus dicit: quae est vis aquae ut corpus tangat et cor abluit? ergo habet aliquam virtutem. Similiter etiam beda dicit, quod Christus tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis.

SC2

Praeterea, sacramenta medicinae quaedam sunt.

Sed omnis medicina habet aliquam virtutem per quam fit efficax. Ergo et in sacramentis est aliqua virtus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod propter auctoritates inductas necesse est ponere aliquam virtutem supernaturalem in sacramentis.

Sustinentes autem primam opinionem dicunt, quod illa virtus non est nisi quidam ordo ad aliquid. Sed hoc nihil est dictu: quia semper virtus nominat principium alicujus, praecipue prout sumitur hic pro virtute causae. Ad aliquid autem, sive relatio, non potest esse principium actionis, vel terminus, ut probatur in 5 physic.; et ideo nullo modo ille ordo potest habere nomen virtutis neque rationem. Et propter hoc dicendum aliter, quod virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali; alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3 physic.. Et ideo virtus instrumenti in quantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, in quantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et huiusmodi entia consueverunt intentione nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 metaph..

Et quia sacramenta non faciunt effectum spirituales nisi in quantum sunt instrumenta; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ens incompletum quod est in anima, dividitur contra ens distinctum per decem genera, ut patet in 6 metaph.; et ideo talia entia incompleta, per se loquendo, non sunt in aliquo genere nisi per reductionem, sicut motus quantum ad suam substantiam reducitur ad illud genus in quo sunt termini motus, sicut imperfectum ad perfectum, quamvis ponatur in praedicamento passionis secundum quod importat ordinationem moventis ad motum, ut dicit Commentator.

Unde et virtus haec quae est in sacramentis reducitur ad id genus in quo est virtus completa principalis agentis, quae est qualitas, vel in qua esset, si in genere esset: quia virtus increata non est in aliquo genere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod instrumento datur virtus agendi instrumentaliter dupliciter. Uno modo quasi inchoative, quando instituitur in specie instrumenti; et ideo dicit Hugo, quod continet gratiam ex sanctificatione. Alio modo datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra; et similiter complete datur virtus sacramentis in ipso usu sacramentorum.

Nec est inconueniens, si virtus quae motui proportionatur, datur rei statim vel post modicum desiturae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus praedicta non potest poni in aliquo genere entis nisi per reductionem; ita nec constitui in aliquo gradu boni, nisi per reductionem. Reducitur autem ad bona maxima, in quibus est gratia, quae quodammodo est complementum ipsius virtutis, quasi finis ejus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in Lib. De sensu et sensato continet intentiones animae quodammodo: etiam in motu est virtus substantiae separatae moventis, secundum Philosophos, et semen agit in virtute animae, ut dicitur in 1 de generat.

Animalium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut virtus absoluta non est complete in quolibet congregatorum ad unam actionem quam nullus per se perficere potest, sicut est de tractu navis, sed est in omnibus simul, in quantum sunt omnes loco unius agentis, et sic virtus in eis existens suam retinet unitatem; ita etiam est de instrumentis, quando unum non sufficit; et sic etiam est in aliis multis quae exiguntur ad sacramentum: quia in omnibus est illa virtus simul acceptis complete, in singulis autem incomplete.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod haec virtus non sit in sacramentis a passione Christi. Christus enim, secundum quod homo, non dat spiritum sanctum, neque gratiam causat, ut in 1 Lib., dist. 14, qu. 3, art. Unic., dictum est. Sed passio convenit ei secundum quod homo. Ergo efficacia virtutis quae est in sacramentis ad gratiam causandam, non potest esse a Christi passione, sed ab ejus divinitate.

AG2

Praeterea, Rom. 4, 25, dicitur, quod resurrexit propter justificationem nostram. Sed justificatio fit per infusionem gratiae. Ergo magis a resurrectione sacramenta praedictam virtutem habent.

AG3

Praeterea, sacramenta dicuntur a fide efficaciam habere. Sed fides non solum est de passione sed etiam de aliis articulis. Ergo non solum a passione efficaciam habent.

SC1

Sed contra, Rom. 5, super illud: similitudinem praeveraricationis Adae, dicit Glossa: ex latere Christi profluxerunt sacramenta per quae salvata est ecclesia. Hoc autem factum est in passione.

Ergo ex passione efficaciam habent.

SC2

Praeterea, sacramenta sunt medicinae contra peccata. Sed peccata sunt ablata per Christi passionem; quia mortuus est propter delicta nostra: Rom. 5. Ergo a passione efficaciam habent.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod instrumentum praedicto modo virtutem non accipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quodammodo in instrumentum transfundatur. Principale autem et per se agens ad justificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria. Huic autem causae continuatur sacramentum per fidem ecclesiae, quae et instrumentum refert ad principalem causam, et signum ad signatum; et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus, est ex tribus: scilicet ex institutione

divina sicut ex principali causa agente, ex passione Christi sicut ex causa prima meritoria, ex fide ecclesiae sicut ex continuante instrumentum principali agenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est causa meritoria nostrae justificationis; sed secundum quod Deus, est causa influens gratiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod resurrectio est causa justificationis quantum ad terminum ad quem; sed sacramenta magis respiciunt terminum a quo; et ideo directius respiciunt passionem, quae ad peccati deletionem principaliter quasi satisfactio quaedam ordinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fides dat efficaciam sacramentis, in quantum causae principali ea quodammodo continuat, ut dictum est; et ideo fides passionis, a qua immediate et directe sacramenta efficaciam habent, sacramentis efficaciam largitur.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam. Idem enim est subjectum gratiae et gloriae. Sed nihil potest esse subjectum gloriae nisi creatura rationalis. Ergo nec in sacramento, quod est materiale elementum, potest esse gratia.

AG2

Si dicatur quod gratia non est in sacramentis sicut in subjecto, sed sicut in vase; contra. Esse in vase significat esse in loco, secundum Philosophum in 4 physic.. Sed accidenti non competit esse in loco. Ergo non potest esse verum quod dictum est.

AG3

Praeterea, si Deus in sacramentis gratiam posuit, hoc non est nisi propter animam, in quam gratia transfundi debet. Sed non potest eadem gratia quae est in sacramentis, in animam transfundi, quia accidens non transit de subjecto in subjectum.

Ergo frustra esset ibi; et ita non est ibi: quia in operibus gratiae minus est aliquid frustra quam in operibus naturae.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in 1 de anima, spiritualia, etiamsi sint in corporalibus, non dicuntur ab eis contineri, sed magis continere, sicut anima est in corpore, et continet ipsum. Sed gratia est res spiritualis. Ergo etsi sit in sacramentis corporalibus, non debet dici contineri ab eis.

SC1

Sed contra est quod dicitur in Glossa, Gal. 3, quod sacramenta veteris legis dicebantur egea et inania, quia gratiam non continebant. Sed hoc non potest dici de sacramentis novae legis. Ergo gratiam continent.

SC2

Praeterea hoc patet per definitionem Hugonis de sancto victore supra positam.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, quia omne agens agit sibi simile, ideo effectus agentis oportet quod aliquo modo sit in agente.

In quibusdam enim est idem secundum speciem; et ista dicuntur agentia univoca, sicut calor est in igne calefaciente. In quibusdam vero est idem secundum proportionem sive analogiam, sicut cum sol calefacit. Est enim in sole aliquid quod ita facit eum calefacientem sicut calor facit ignem calidum; et secundum hoc calor dicitur esse in sole aequivoce, ut dicitur in libro de substantia orbis. Ex quo patet quod illud quod est in effectu ut forma dans esse, est in agente, in quantum hujusmodi, ut virtus activa; et ideo sicut se habet agens ad virtutem activam, ita se habet ad continendam formam effectus. Et quia agens instrumentale non habet virtutem agendi ad aliquod ens completum, sed per modum intentionis, ut dictum est, et forma introducta continetur in eo per modum intentionis, sicut sunt species colorum in aere, a quibus aer non denominatur coloratus; etiam hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumento, non complete, sed incomplete quantum ad quatuor. Primo, quia in instrumento non est forma effectus secundum completam rationem speciei, sicut est in effectu jam completo, et in causa univoca. Secundo, quia est in eo per modum intentionis, et non secundum completum esse in natura, sicut forma effectus est in causa principali non univoca secundum esse perfectum in natura, quamvis non secundum completam rationem illius speciei sive formae quam inducit in effectu, ut calor est in sole. Tertio, quia non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis duplici fluxu: quorum unus est de potentia in actum, sicut etiam in mobili est forma, quae est terminus motus, dum movetur ut fluens de potentia in actum; et inter haec cadit medium motus, cujus virtute instrumentum agit: alius de agente in patiens, inter quae cadit medium instrumentum, prout unum est movens, et alterum motum.

Quarto, quia sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, ut dictum est, sed dispositive.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non est in sacramentis sicut in subjecto, sed sicut in causa dispositiva instrumentali; sed intentio illa quae et virtus dicitur, est in sacramento sicut in subjecto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pulcherrime dictum est, gratiam contineri in sacramentis sicut in vase per quamdam similitudinem. Sicut enim quod est in vase, non denominat vas, sed in eo conservatur, ut possit inde accipi cum libet; ita gratia quae continetur in sacramentis, non denominat ipsa, nec qualificat ea secundum aliquod esse completum, sed gratiam in eis accipere poterit qui eis uti voluerit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod forma effectus quae est in agente principali vel instrumentali, non fit eadem numero in effectu. Nec propter hoc frustra est: quia non ad hoc ordinatur ut ipsamet in effectum fluat, sed ut ab ea vel per eam similis fiat in effectu. Causa enim efficiens non reducitur in idem numero cum forma generati, sed in idem specie, ut patet in 2 phys..

RA4

Ad quartum dicendum, quod continere dicuntur, inquantum aliquo modo sunt causa ipsius.

Articulus 4E

AG1

Ulterius. Videtur quod gratia quae est in sacramentis, non differat ab illa quae est in virtutibus et donis. Gratia enim quae est in sacramentis, est gratia gratum faciens, quia facit dignum vita aeterna, ut patet de baptismo. Sed gratia gratum faciens est una tantum, quod patet ex unitate subjecti, quod est essentia animae, et ex unitate effectus, quod est Deo acceptum facere. Ergo cum gratia quae est in virtutibus et donis, sit gratia gratum faciens, videtur quod eadem gratia sit hic et ibi.

AG2

Praeterea, unum uni opponitur. Sed tam gratia quae est in sacramentis quam illa quae est in virtutibus, opponitur peccato, quia utraque peccatum destruit. Ergo est una tantum gratia.

AG3

Praeterea, idem est motus in natura a termino et ad terminum. Sed gratia sacramentalis ordinatur contra peccatum, gratia autem virtutum ad perficiendum animam, et Deo coniungendum.

Ergo est una gratia in sacramento.

SC1

Sed contra, gratia in sacramento non datur nisi ei qui non fecte accedit. Sed talis habet gratiam virtutum. Cum ergo nulli detur quod jam habet, videtur quod gratia quam accipit in sacramento, sit alia.

SC2

Praeterea, virtutes et dona sunt connexa propter gratiam, ut in 3 Lib., dist. 36, quaest. Unic., art. 2, et 3, dictum est, non autem sacramenta.

Ergo non est eadem gratia hic et ibi.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod, sicut in 2 Lib., 26 dist., quaest. Unic., art. 3, et 4, dictum est, gratia gratum faciens est una, et est in essentia animae sicut in subjecto, et ab ipsa fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animae, sicut etiam potentiae fluunt ab essentia; et distinguuntur istae virtutes secundum diversos actus, ad quos oportet potentias animae perfici.

Similiter etiam a gratia illa quae est in essentia animae, effluit aliquid ad reparandum defectus qui ex peccato inciderunt; et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum. Sed quia huiusmodi defectus non sunt ita noti sicut actus ad quos virtutes perficiunt; ideo hic effectus ad reparandum defectum non habet speciale nomen, sicut virtus, sed retinet nomen suae causae, et dicitur gratia sacramentalis, ad quam directe sacramenta ordinantur: quae quidem non potest esse sine gratia quae respicit essentiam animae, sicut nec virtus.

Sed tamen gratia quae est in essentia animae, non potest esse sine virtutibus; et ideo virtutes in ea habent connexionem. Potest autem esse sine gratia sacramentali; et ideo gratiae sacramentales connexionem non habent. Et ita patet quod gratia quam sacramentum directe continet, differt a gratia quae est in virtutibus, et donis; quamvis etiam illam gratiam per quamdam continuationem contineant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia gratum faciens, prout est in essentia animae, est una, sed secundum quod fluit ad defectus potentiarum tollendos, et potentias perficiendas multiplicatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia virtutum opponitur peccato, secundum quod peccatum continet inordinationem actus; sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod vulnerat naturale bonum potentiarum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod recessus a peccato, prout opponitur virtuti, et accessus ad perfectionem virtutis pertinent ad eandem gratiam, non autem recessus a peccato secundum quod vulnerat naturam: quia requirit specialem medicinam, sicut in morbo corporali etiam patet.

¶a5 Articulus 5: Utrum sacramenta veteris legis gratiam conferrent.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant. Ut enim supra dictum est, sacramenta a sacrando dicuntur, sicut ornatus ab ornando, et munimenta a muniendo. Sed sine gratia non potest aliquid sacrari. Ergo sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

AG2

Praeterea, in canone Missae fit oratio, ut sacrificium ecclesiae Deo sit acceptum, sicut sacrificia antiquorum accepta fuerunt; et Dan. 3, petitur ut sacrificium humiliati et contriti spiritus suscipiatur a Deo, sicut holocaustum arietum et taurorum.

Sed sacrificium ecclesiae et sacrificium contriti spiritus gratiam conferunt. Ergo et sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

AG3

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit, quod ex quo homo aegrotare coepit, Deus in sacramentis suis medicinam paravit. Sed medicina non potest exhiberi contra morbum peccati nisi per gratiam. Ergo sacramenta antiquorum gratiam conferebant.

AG4

Praeterea, homo periculosius infirmabatur in affectu per concupiscentiam quam in intellectu per ignorantiam. Sed sacramenta contra ignorantiam figurabant futuram salutem. Ergo multo amplius contra concupiscentiam gratiam conferebant.

AG5

Praeterea, impossibile est sine gratia satisfacere.

Sed sacramenta veteris legis erant satisfactoria; unde pro diversis peccatis diversa sacrificia injungebantur in lege, ut patet Levit. 16 et 17.

Ergo gratiam conferebant.

SC1

Sed contra, Hebr. 10, 4: impossibile est sanguine hircorum et taurorum auferri peccata. Sed gratia tollit peccatum. Ergo antiqua sacramenta gratiam non conferebant.

SC2

Praeterea, per gratiam est vita animae. Sed de praeceptis veterum sacramentorum dicitur Ezech. 20, 25: dedi eis praecepta non bona, et iudicia in quibus non vivent. Ergo gratiam non conferebant.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod in sacramento est duo considerare; scilicet ipsum sacramentum, et usum sacramenti.

Ipsam sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; usus autem sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur.

Cum ergo dicitur sacramentum, per se loquendo, gratiam conferre vel non conferre, justificare vel non justificare, referendum est ad opus operatum. De opere autem operato in sacramentis veteris legis duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod in illis sacramentis opus operatum erat signum sacramentorum novae legis, et passionis Christi, a quo efficaciam habent; et ideo illud opus operatum erat cum quadam protestatione fidei; et ideo indirecte et ex consequenti habebant justificare, quasi mediantibus nostris sacramentis per ea significatis a Deo significationem habentia, ut dicit Hugo de sancto victore.

Nostra autem sacramenta directe et immediate justificant, quia ad hoc directe sunt instituta. Sed haec opinio non videtur convenire dictis sanctorum: dicunt enim, quod lex erat occasio mortis, in quantum ostendebat peccatum, et gratiam adjutricem non conferebat.

Nec differt quantum ad hoc qualitercumque vel directe vel indirecte gratiam conferrent. Et praeterea secundum hoc nulla esset vel valde modica praeeminentia sacramentorum novae legis ad sacramenta veteris legis: quia etiam sacramenta novae legis a fide et significatione causandi efficaciam habent, ut dictum est. Et ideo alii dicunt, et melius, quod nullo modo sacramenta ipsa veteris legis, id est opus operatum in eis, gratiam conferebant, excepta circumcissione, de qua post dicitur.

RA1

Secundum hoc ergo ad primum dicendum, quod sanctificatio quandoque importat emundationem et confirmationem spiritualem, quae fit per gratiam; et sic sacramenta veteris legis non dicebantur sacramenta, nisi quasi signa sanctificantium, ut dictum est. Alio modo sanctificatio importat mancipationem alicujus ad aliquod

sacrum; et sic dicebantur sacramenta, et quasi sanctificantia, quia per ea fiebat quaedam idoneitas ad sacros usus et in templo et in vasis et in ministris et in populo. Et per hunc etiam modum apud gentiles dicebantur sacramenta militaria, quibus homo mancipabatur officio militari, quod sacramentum reputabant, sicut et omnia quae ad communitatem pertinebant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa oratio in canone Missae non attenditur quantum ad ipsa operata, quia hoc sacrificium magis placet quam illa; sed petitur ut devotio istius offerentis placeat, sicut illorum placuit: et similiter Daniel comparat sacrificium, quale tunc poterat offerre, ad devotionem illorum qui sacrificia in lege praecepta in hierusalem cum magna devotione obtulerant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sacramenta veteris legis dicebantur medicinae quantum ad significationem, et non quantum ad collationem gratiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homo tempore legis naturae relictus est sibi quantum ad cognitionem; et per ignorantiam erravit in idolatriam lapsus: unde ut quantum ad omnia se infirmum inveniret, oportebat ut instructus per legem et sacramentorum ejus significationem, se impotentem cognosceret sine auxilio gratiae; et ideo congruum fuit ut illa sacramenta gratiam non conferrent, ut sic salus a solo Christo expectaretur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis illa sacramenta peccata non diluerent quantum ad maculam, quia gratiam non conferebant, diminuebant tamen reatum, inquantum onerosa erant; et ideo satisfactoria esse poterant, praesupposita gratia ex fide mediatoris ei collata.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod eorum usus non erat meritorius. Nihil enim est meritorium nisi sit Deo acceptum. Sed sacramenta illa non erant Deo accepta; super illud enim Isaiae 1: sanguinem hircorum nolui, dicit Glossa: praeterito utens tempore, ostendit se nunquam sacrificia Judaeorum amasse. Ergo eorum usus non erat meritorius.

AG2

Praeterea, nullum opus inutile est meritorium.

Sed occisio tot animalium erat omnino inutilis.

Ergo non erat meritoria.

AG3

Praeterea, nihil efficit nisi hoc quod a Deo institutum est. Sed illa sacramenta imposuit Deus in onus; sicut in littera dicitur. Ergo eorum exercitium meritorium non erat.

AG4

Praeterea, Origenes dicit quod illa ratione permisit Deus hoc sibi fieri qua permisit libellum repudii. Sed libellus repudii semper malus fuit, et nunquam meritorius. Ergo nec praedictorum sacramentorum usus.

SC1

Sed contra, dicit beda, quod sacramenta veteris legis suo tempore custodita vitam conferebant aeternam. Sed nihil perducit ad vitam aeternam, nisi sit meritorium. Ergo erant meritoria.

SC2

Praeterea, omnis actus virtutis formatae est meritorius. Sed usus sacramentorum veteris legis erat actus latriae, quae in sanctis viris caritate formata erat. Ergo erat meritorius.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod de usu sacramentorum, qui opus operans a quibusdam dicitur, est etiam duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod usus ipse non erat meritorius, etiamsi in fide et caritate fierent: et hoc videtur Magister in littera dicere. Sed hoc videtur absurdum, quod labores sanctorum patrum in hujusmodi sacramentis Deo accepti non fuerint, et quod opus virtutis possit esse non meritorium. Et ideo communiter tenetur, quod usus eorum meritorius esse poterat, si ex caritate fieret. Aliqui tamen excusant Magistrum, dicentes, quod ipse intellexerit ipsa opera operata non justificare quantumcumque in caritate fierent, quamvis ipsa operatio ex caritate facta possit esse meritoria in eo qui est in statu merendi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia illa per se loquendo nunquam fuerunt Deo accepta, quia gratiam non continebant, per quam Deo aliquid est acceptum; sed per accidens erant et accepta et non accepta. Accepta quidem propter significationem et devotionem offerentium; sed non accepta et abominabilia propter peccata et abusum offerentium, et quia eadem idolis immolabantur, et sic inquantum erant Deo accepta, poterant esse meritoria.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis occisio animalium esset secundum se inutilis, tamen in quantum ordinabatur ad cultum Dei, ex divina institutione utilis erat, et ejus utilitates tanguntur in Glossa, Rom. 5: lex data est ad domandum superbum, ut scilicet Deo offerret potius quam idolis; ad flagellandum durum, in quantum erat ad satisfactionem; ad instruendum insipientem, ratione significationis, ad ostensionem delicti, et humanae infirmitatis; et hoc respondet primis duobus; ad manifestationem et testimonium gratiae, et futurorum significationem; et hoc exponit tertium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod lex secundum Augustinum data est quantum ad hujusmodi sacramenta duris et superbis in flagellum et onus, ut oneratis divinis sacrificiis non liberet eis ad idolatriam declinare; sed perfectis in signum, et parvulis in paedagogum: et quantum ad hoc poterat esse eorum usus meritorius.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Magister loquitur de illis sacrificiis, secundum quod habebant aliquam rationem displicentiae ex hoc quod idolis immolabantur; et quantum ad hoc non habebant rationem meriti.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod non purgabant ab immunditiis carnis. Aut enim illae immunditiae sunt pure corporales, aut spirituales. A corporalibus pure non mundabant, immo magis inquinare videbantur. Similiter nec a spiritualibus, quia spirituales ab anima in corpus fiunt: quia secundum Augustinum, non inquinatur corpus, nisi prius anima inquinata fuerit. Dicta autem sacramenta animam non mundabant, cum gratiam non conferrent. Ergo neque carnem.

AG2

Praeterea, inter omnia sacramenta veteris legis magis erat purgativum cinis vitulae aspersus.

Sed hic magis immundabat quam purgaret: quia sacerdos, qui vitulum immolaverat, immundus efficiebatur, ut patet Num. 19. Ergo nec alia sacramenta purgabant.

AG3

Praeterea, sacramenta novae legis sunt majoris efficaciae quam sacramenta veteris legis. Sacramenta autem novae legis non purgant ab irregularitatibus.

Ergo nec sacramenta veteris legis ab eis purgabant; quas irregularitates Magister hic exponit immunditias carnis.

SC1

Sed contra est quod dicitur Hebr. 9, 13: sanguis hircorum, et sanguis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.

SC2

Praeterea, sicut sacramenta nostra dicuntur spiritualia, ita et illa carnalia dicebantur; Heb. 9, 1: habuit prius testamentum justificationes culturae.

Glossa: non veras et spirituales, sed pro modo culturae carnalis. Sed sacramenta novae legis purgant ab immunditiis spiritualibus. Ergo illa purgabant ab immunditiis carnis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod veteris legis intentio erat homines ad timorem et reverentiam Dei inducere, et a carnalibus ad spiritualia trahere paulatim; et ideo instituit multa impedimenta, quibus homines ab usu illorum sacramentorum frequenter impedirentur, ut sic magis in reverentia haberentur, quia omne rarum carum; et sic etiam paulatim a carnalibus observantiis dissuescerent, quandoque totaliter abstrahendi in tempore gratiae. Et haec impedimenta immunditiae carnis dicebantur, quibus homo corporaliter accedere ad sancta inidoneus efficiebatur; et ab his carnis immunditiis sacramenta legis purgabant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod immunditiae illae non erant spirituales, quasi a peccato causatae semper, sed quasi a sacramentis prohibentes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacerdos lavabat manus et vestimenta, ne cum manibus sanguinolentis et cinerosis alia tangeret; et quia sacrorum ad communia non debet esse commixtio; unde etiam uncti chrismate manus lavant, et abstergunt.

Immundus autem reputabatur propter tria. Primo ut sacerdotes essent sub onere, sicut et alii. Secundo ad tollendum superbiam sacerdotum de hoc quod alios sanctificabant. Tertio ad significandum quod sacerdos novi testamenti propter maximam sanctitatem sacrificii semper debet se inidoneum reputare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in nova lege non sunt irregularitates tot sicut in veteri lege, nec sunt nisi in ministris ecclesiae, in quibus requiritur maxima idoneitas propter sacramentorum sanctitatem; ideo tales irregularitates non ita facile absterguntur.

EX

Observantiae caeremoniales. Caeremonialia dicuntur quae secundum se non habent causam manifestam ipsorum factorum, quamvis possint habere causam manifestam suae institutionis. Dicitur autem caeremonia, quasi munia cereris; quae erat dea frugum, quia ei prius sacrificia instituta sunt, et exinde translatum est nomen ad omnem divinum cultum. Vel, sicut dicit valerius maximus, dicuntur a caere oppido, in quo prius Romani suos ritus instituerunt.

Mundabant etiam interdum a corporali lepra; idest, mundatum ostendebant, quando signa quae apparuerant, cessabant.

Sine medio Deum videbant; idest, divinorum cognitionem non ex sensibilibus signis accipiebant, sed per infusionem. Et de hoc in 2 Lib., dist. 24, dictum est.

|+d1.q2 Distinctio1, Quaestio 2

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister differentiam sacramentorum veteris et novae legis, hic determinat de quodam sacramento veteris legis, scilicet circumcissione, quod cum sacramentis novae legis aliquam convenientiam habet; et dividitur in partes duas: in prima determinat de circumcissione; in secunda movet quamdam quaestionem circa praedeterminata, ibi: si vero quaeritur, etc.. Prima in tres: in prima determinat efficaciam circumcissionis; in secunda institutionem ipsius, ibi: hic dicendum est in quo instituta fuerit circumcisio; in tertia determinat de mutatione ipsius per baptismum, ibi: ideo autem mutata est etc.. Circa primum duo facit: primo ostendit quam efficaciam circumcisio habeat; secundo ostendit quod eadem efficaciam contra originale habebant quaedam remedia ante praeceptum de circumcissione datum, ibi: quaeritur autem de viris qui fuerunt ante circumcissionem. Hic quaeruntur sex: 1 de necessitate circumcissionis; 2 quibus competeret; 3 de his quae ad circumcissionem requirebantur; 4 de efficacia circumcissionis; 5 de mutatione ipsius; 6 de remedio quod circumcissionem praecessit.

|a1 Articulus 1: Utrum necessarium fuerit circumcissionem dari.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium circumcissionem dari. Sapientis est enim facere aliquid quanto brevius potest.

Sed per fidem et sacramenta legis naturae sufficienter originale purgabatur. Ergo, non oportebat in remedium originalis circumcissionem dari.

AG2

Praeterea, peccato originali, quia ex alio contractum est, non debetur poena sensibilis, nec expiatio per satisfactionem. Sed circumcisio poenam sensibilem habebat. Ergo non erat conveniens remedium contra originale.

SC1

Sed contra, circumcisio est signaculum fidei, quae est in praepotio patris nostri Abrahae, Rom. 4. Sed conveniens fuit illam fidem significari, cujus oportet nos omnes imitatores existere. Ergo congruum fuit circumcissionem dari.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circumcisio primo et principaliter necessaria fuit ad expressiorem significationem, quam sacramenta praecedentia fuissent. Oportuit enim quod secundum processum temporis, sicut explicatio fidei crescebat, ita cresceret distinctio signorum sacramentalium. Habet autem circumcisio expressam similitudinem ablationis originalis peccati quantum ad quatuor. Primo quantum ad membrum generationis, per quam originale transfunditur. Secundo quantum ad figuram circularem, in qua significatur circulus, qui est in processu originalis infectionis, secundum quod persona corrumpit naturam, et natura personam.

Tertio quantum ad poenam, quae erat in circumcissione contra delectationem concupiscentiae, in qua praecipue viget fomitis virtus. Quarto quantum ad sanguinis effusionem, in quo significatur passio Christi, per quam pro originali satisfaciendum erat.

Et quantum ad hanc utilitatem definitur circumcisio, quod est signaculum curationis ab originali.

Sed ex consequenti fuit alia utilitas circumcissionis scilicet distinctio fidelis populi ab infideli propter fidem ejus cui data fuit circumcisio; et quantum ad hoc definit Damascenus, circumcissionem sic: circumcisio est signum determinans Israel a gentibus, cum quibus conversabatur. Habuit etiam mysticam significationem; et moralem, quia erat signum castitatis servandae; et allegoricam, in quantum significabat purificationem per Christum futuram; et quasi anagogicam, in quantum significabat depositionem corruptibilitatis carnis et sanguinis in resurrectione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod has utilitates habuit circumcisio prae sacramentis legis naturae; et ideo post illa institui debuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poena illa non erat ad satisfactionem, sed tantum ad significationem.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuerit dari ante legem scriptam. Quia in lege naturae non erat aliqua distinctio, cum lex communis omnibus esset. Sed circumcisio signum distinctivum est: quia secundum Damascenum, est signum determinans Israel a gentibus.

Ergo non debebat dari ante legem scriptam.

AG2

Praeterea, praecepta quae non sunt indita rationi naturali, debent ad populum per ministrorum officium tradi. Sed circumcisio non erat de dictamine legis naturalis. Ergo cum ante legem scriptam non esset ministrorum distinctio, videtur quod tunc dari non debuerit.

SC1

Sed contra, circumcisio, secundum apostolum, est signum fidei. Sed etiam ante legem scriptam erat distinctio fidelium a non fidelibus. Ergo tunc oportebat eis dari.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod lex scripta non debuit dari divinitus nisi populo fidei; et ideo oportuit populum fidelem prius congregari, et ab aliis distingui, quam lex divinitus ei daretur. Hoc autem non poterat fieri nisi per aliquod signum in quo fideles ad invicem convenirent, et ab aliis distinguerentur, quod ad circumcisionem pertinet; et ideo ante legislationem debuit circumcisio dari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio erat quodammodo legis naturae, in quantum tempore legis naturae data fuit, et quodammodo legis scriptae, in quantum ad ipsam praeparabat. Dispositiones autem distinctionem habent penes ea ad quae disponunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale a nobis non habemus, sed aliunde; et ideo aliunde totaliter remedium habet, nobis non cooperantibus, scilicet a Deo. Et propter hoc, sacramentum quod in remedium originalis erat, a Deo immediate praecipere debuit, sicut circumcisio et baptismus.

Secus autem est de sacramentis legalibus, quae erant instituta ad satisfaciendum pro actualibus.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuerit differri usque ad tempus Abrahae. Quia etiam ante ipsum erant fideles ab infidelibus distincti. Sed circumcisio est signum fidei. Ergo ante tempus Abrahae dari debuit.

AG2

Praeterea, circumcisio majorem habet efficaciam quam sacramenta legis naturae; alias postea instituta non fuisset. Sed non minor erat necessitas efficacis remedii ante Abraham quam post. Ergo etiam ante eum dari debuit.

SC1

Sed contra, fides quae sacramentis efficaciam significandi dat, est fides mediatoris, ut supra dictum est. Sed Abrahae primo dictae sunt repromissiones de mediatore ex semine ejus nascendo.

Ergo ei primo signum fidei distinctum dari debuit in generationis membro.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex corruptione peccati originalis humanum genus circa tempora Abrahae usque ad profundissima peccatorum venerat, scilicet in infidelitatem, et turpissimum vitium contra naturam; et ideo tunc temporis primo conveniebat promissionem fieri manifestam de semine nascituro, in quo omnes gentes benedicerentur, et a peccatis mundarentur. Tunc etiam oportebat in significationem aliquod exemplum fidei hominibus proponi contra infidelitatem; tunc signa castitatis dari contra corruptissimam concupiscentiam; et ideo Abrahae primo data est circumcisio in signum paternitatis, ut ex quo nasciturus erat peccatorum destructor et in signum fidei, et distinctionis ab infidelibus, et in signum castitatis et munditiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ante Abraham fere omnes fideles erant: circa tempora enim ejus dicitur idolatria incepisse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia tunc temporis corruptio magis invaluerat, ideo etiam tunc oportebat efficacius remedium dari.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnibus populis debuerit circumcisio dari.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnibus populis circumcisio dari debuerit. Data est enim in remedium contra originale. Sed morbus iste communis omnibus erat. Ergo et medicina debuit esse communis.

AG2

Praeterea, circumcisio data est in signum fidei. Sed Abrahae fidem imitari omnes tenebantur: ac fides semper fuit de necessitate salutis. Ergo omnibus circumcisio dari debuit.

AG3

Praeterea, genes. 17, 10, dicitur: hoc est pactum quod observabitis inter me et vos, et semen tuum post te. Circumcidetur in vobis omne masculinum.

Sed de semine Abrahae multi populi processerunt praeter filios Israel, sicut Ismaelitae, idumaei etc.. Ergo non solum filiis Israel circumcisio competebat.

SC1

Sed contra, circumcisio erat signum fidei. Sed unus tantum populus erat in quo fides, et cultus Dei remansit, ceteris per idolatriam depravatis.

Ergo eis tantum circumcisio competebat.

SC2

Praeterea, circumcisio significabat medicinam futuram per Christum. Sed tantum ex uno populo scilicet Israel, Christus nasciturus erat. Ergo tantum illi populo circumcisio competebat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut peccatum per Adam in omnes transierat, ita oportebat per Christum in omnes sanctificationem a peccato transire; unde ad praerogativam sanctitatis ejus insinuandam oportebat quidquid ad Christum pertinebat, speciali sanctitate pollere. Et ideo in populo de quo Christus nasciturus erat, oportebat specialiter cultum Dei esse, et ipsum apud eos significari. Et quia circumcisio est signum distinguens populum Dei ab aliis, ideo oportebat populo Israel specialiter circumcisionem datam esse non solum quantum ad illos qui de stirpe Jacob erant, sed quantum ad omnes qui ad populum illum qualitercumque pertinebant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio erat remedium contra originale cum significatione sanctificationis nascituri seminis, propter quod erat in membro generationis; et ideo hoc remedium illi tantum populo competebat ex quo Christus nasciturus erat. Apud alios autem manebant adhuc eadem remedia quae fuerant ante circumcisionem data, quia eis non oportebat specialia sanctitatis documenta et remedia dare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnes tenerentur ad habendum fidem quam habuit Abraham, non tamen omnes tenebantur imitari Abraham in fide: quia nec ad omnes notitia Abrahae venerat, nec omnibus erat datus ut exemplum imitabile nisi mediante semine, in quo omnes gentes benedictionem Abrahae consecuturae erant; et ideo circumcisio, quae erat signum fidei Abrahae, non omnibus populis competebat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantum ad promissionem factam Abrahae, separatus est per electionem Dei Isaac ab Ismaele, et Jacob ab esau, ut patet Rom. 9, non autem aliqua segregatio facta est in filiis Israel; et ideo omnes filii Israel pertinebant ad populum Dei peculiarem; et propter hoc illis solis circumcisio competebat, quasi nunquam a familia Abrahae separatis. Ismael autem et esau tenebantur ad circumcisionem quamdiu erant in familia parentum, non autem post recessum ab eis.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod debuit hoc remedium etiam mulieribus communiter dari. Circumcisio enim data erat in medicinam contra primam transgressionem.

Sed prima transgressio incepit a femina.

Ergo et feminis remedium dari debuit.

AG2

Praeterea, ubi eadem causa, et idem effectus.

Sed eadem causa in viris est, ut circumcisio eis daretur, et in mulieribus: quia et ipsae ad populum Dei pertinent, et in eis corruptio originalis est. Ergo eis remedium dari debuit.

SC1

Sed contra, Hugo de sancto victore dicit, quod solis masculis data est circumcisio carnis, quia sacra Scriptura per masculinum sexum animam, per feminam vero carnem significare consueverit, ut scilicet ostenderetur quod illa circumcisio animabus sanctificationem contulit, non abstulit carni corruptionem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum originale, ut 2 Lib., dist. 31, quaest. 1, art. 1, dictum est, quantum ad culpam et reatum descendit a patre in filios; quantum ad poenaltates descendit a femina: quia pater est efficiens in generatione, et mater materiam ministrat. Circumcisio autem data est contra originale ad tollendum culpam, non autem ad tollendum carnis corruptionem; et ideo viris, et non mulieribus data est: et haec est causa quae in objectione tacta est.

Per hoc etiam ostenditur sacramentum imperfectum, et sua imperfectio in expectationem perfectionis ducit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis transgressio a femina inceperit, tamen transfusionis originalis peccati causa non fuit femina, sed vir: quia si vir non peccasset originale transfusum non fuisset; ideo dicit apostolus Rom. 5, 12, quod: per hominem peccatum intravit in mundum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jam patet quod non est eadem causa et viris et mulieribus quantum ad hoc quod circumcisio contra originale ordinatur; similiter etiam nec quantum ad hoc quod est distinctivum et signum populi fidelis ab infideli: quia principaliter populi distinctio est ex parte virorum, quia mulieres viris subjectae sunt; et ideo etiam apud Hebraeos non computabantur genealogiae ex parte mulierum, sed ex parte virorum.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod Christo circumcidi non competebat. Sabbati enim observatio vicinior erat praeceptis moralibus, inter quae etiam computatur, quam circumcisio. Sed Christus sabbatum litteraliter non observabat; unde dicebant de ipso, joan. 9, 16: non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit. Ergo nec circumcisionem servare debuit.

AG2

Praeterea, Hebr. 7, dicit Glossa, quod Christus in lumbis Abrahae decimatus non fuit, quia decima figurabat medicinam originalis, quod in Christo non fuit. Sed similiter circumcisio, ut dictum est, significat emundationem ab originali. Ergo Christo non competebat.

SC1

Sed contra, Gal. 4, 4: misit Deus filium suum, natum de muliere, factum sub lege. Sed illis qui sub lege erant, competit circumcisio. Ergo et Christo.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christo circumcisio competebat non propter indigentiam, sed propter decentiam: cujus potest in Christo multiplex ratio assignari. Prima est, ut ipse se ostenderet filium Abrahae, cui praeceptum circumcisionis erat factum, et promissio nascituri seminis; et sic Dei promissionem impletam insinuaret.

Secunda, ut circumcisionem, sicut et alia legalia, suscipiens, ab onere legis nos liberaret.

Tertia, ut fratrem Judaeorum se ostenderet, ne haberent justam occasionem ipsum repellendi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in pueritia in nullo ab aliis pueris segregatus fuit quantum ad exteriorem conversationem; et ideo omnia quae ad pueros pertinebant in veteri lege, in se implere voluit. Sed quando jam ad perfectam aetatem pervenit, ostendere debuit se Dominum legis esse, et legem usque ad ipsum impositam fuisse; et ideo in quibusdam supra legem operatus est, sicut de observatione sabbati, et in tactu leprosi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod decimatio erat actus tantum figuralis quantum ad illos qui in lumbis Abrahae decimabantur; et ideo Christo non competebat, quia ab originali immunis fuit: sed circumcisio etiam habet alias causas praeter significationem in illis qui circumciduntur; et ideo non est similis ratio de utroque.

|a3 Articulus 3: Utrum dies octavus ad circumcisionem requiretur.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod octavus dies non requiretur ad circumcisionem.

Alia enim remedia contra originale data sive in lege naturae sive in lege gratiae, tempus determinatum non habent. Ergo nec circumcisio habere debuit ad idem data.

AG2

Praeterea, poterat contingere quod dies octavus erat dies sabbati. Sed in die illo praecepta erat quies ab exterioribus operibus. Ergo non erat de necessitate circumcisionis quod octavo die fieret.

AG3

Praeterea, illi qui vagati sunt in deserto, non fuerunt octavo die circumcisi, sed postea tempore Josue in Galgala, Josue 5; et profuit illis circumcisio, nec illis obfuit ad transgressionem, ut videtur, qui in deserto mortui sunt incircumcisi.

Ergo determinatio temporis non est de necessitate circumcisionis.

AG4

Praeterea, sicut praetermittitur determinatum tempus, si praeveniatur, ita et si tardetur. Sed proseliti circumcidebantur post octavum diem, et eis valebat. Ergo et pueri poterant ante octavum diem circumcidi, et eis valere.

SC1

Sed contra, circumcisio non habebat efficaciam nec obligationem nisi ex praecepto divino. Sed circumcisio fuit in praecepto secundum determinatum tempus. Gen. 17, 12: infans octo dierum circumcidetur in vobis. Ergo et determinatum tempus erat de necessitate circumcisionis.

SC2

Praeterea, significatio est de necessitate sacramenti.

Sed octava dies facit ad significationem. Ergo est de necessitate ipsius.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circumcisio et erat in praecepto, et erat sacramentum. Octava ergo dies erat de necessitate circumcisionis quantum ad obligationem praecepti, ita quod reus transgressionis erat qui illud tempus non observabat. Sed non erat de necessitate ejus quantum ad efficaciam sacramenti: quia etiam in alio tempore circumcisio facta suum effectum sacramentalem habebat. Sicut etiam accidit de ministrantibus nostra sacramenta, qui servant materiam et formam debitam, et omittunt aliquid de ritu ad solemnitatem sacramenti ab ecclesia instituto. Determinationis autem hujus temporis causa est et mystica, quae tangitur in littera, et litteralis quae tangitur a Rabbi Moyses: quia puer ante octavum diem est ita tener quasi in ventre matris; et ideo sicut animalia non offerebantur propter praedictam causam ante octavum diem, ita nec puer circumcidebatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod remedium quod praecessit circumcisionem, computatur simpliciter inter sacramenta legis naturae, quae non habebant tantam determinationem secundum Hugonem de sancto victore, quantum habent sacramenta legis scriptae, ad quam quodammodo pertinet circumcisio.

Remedium autem quod circumcisionem sequitur, scilicet baptismus, est magis generale et perfectius, nec debuit ita restringi. Et ideo non est similis ratio de circumcisione et aliis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dies sabbati non impediabat circumcisionem: non enim erat opus pure corporale, sed sacramentale; sicut et sacrificia, quae in sabbato offerri licebat; et ideo dicitur joan. 7, 23: circumcisionem accipit homo in sabbato, et non solvitur lex Moysi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illis qui in deserto vagabantur dispensatio praecepti facta est propter necessitatem, quae tangitur Josue 5: quia scilicet nesciebant quando castra movenda essent. Et iterum quia non erat necesse eos tunc aliquod signum distinctionis habere, ut Damascenus dicit, quando seorsum ab aliis hominibus habitabant; et tamen quantum ad aliquos qui ex negligentia vel contemptu praetermittebant, dicit Augustinus, quod inobedientiam incurrebant. Non autem constat quod aliqui de illis qui in deserto nati sunt, in deserto mortui sint; et videtur probabile quod non: quia dicitur in Psal. 104, 37. Non erat in tribubus eorum infirmus. Unde illi qui de Aegypto egressi sunt, qui circumcisi erant, mortui sunt. Et ita nullus est ibi mortuus incircumcisis.

Si tamen aliqui incircumcisi mortui sunt, idem dicendum est de eis, et de illis qui ante circumcisionis institutionem moriebantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Magister videtur sentire in littera, quod licebat imminente mortis articulo idem praevenire. Quidam vero dicunt, Hugonem de sancto victore sequentes, quod non erat necessitas idem praeveniendi: quia illis qui ante octavum diem moriebantur, valebat ad salutem remedium quod ante circumcisionem fuerat, quod adhuc efficaciam habebat; et hoc confirmant per Judaeos qui nunc sunt, qui nunquam ante octavum diem circumciduntur, et per Glossam, prover. 4, super illud: unigenitus eram coram matre mea; quae dicit, quod alius filius bersabee parvulus non computatur, quia ante octavum diem mortuus, nominatus non fuit, et per consequens nec circumcisis.

Similiter etiam confirmant per simile: quia nullum animal offerebatur Domino ante octavum diem. Secundum hanc ergo opinionem dicendum, quod non est simile de praeveniendo et differendo: quia praeceptum nullo modo quis transgredi debet, ut praeviat; sed si transgressus fuerit differendo, debet, quantum potest, illud implere in quocumque tempore.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod determinatio membri non fuerit de necessitate circumcisionis. In sacramentis enim signum debet respondere signato.

Sed purgatio originalis quae significatur per circumcisionem, non est secundum aliquam partem determinatam, sed secundum totum. Ergo nec circumcisio debet aliquam partem determinatam habere.

AG2

Praeterea, sacramenta maximam honestatem in se habere debent. Sed membra generationis videntur esse turpia et verecunda. Ergo non decuit ut in illo membro determinate aliquod sacramentum daretur.

SC1

Sed contra est quod dicitur Gen. 17, 2: circumcidetis carnem praeputii vestri.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circumcisio erat in signum purgationis originalis peccati, et in signum distinctionis populi, ex quo Christus propagandus erat, et in signum castitatis servandae, ut dictum est; et quantum ad omnia haec decuit ut in membro generationis fieret, quia per actum generationis et originale contrahitur, et Christus ab illo populo descendit, et in illo actu castitas consistit; et ideo membrum generationis erat de necessitate circumcisionis et quantum ad efficaciam sacramenti, et quantum ad obligationem praecepti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis originale peccatum quantum ad essentiam non determinet aliquam partem corporis, neque quantum ad effectum; tamen quantum ad causam determinat, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod membrum generationis, quod de se nobile erat, propter concupiscentiam, quae praecipue in parte illa viget, ignobile redditum est; et ideo oportebat quod in illo membro praecipue medicina apponeretur: quia quae inhonesta sunt nostra, abundantiosem honestatem habent, ut dicitur 1 corinth. 12, 23.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod cultellus lapideus sit de necessitate circumcisionis. Circumcisioni enim baptismus successit. Sed determinatum instrumentum ablutionis, scilicet aqua, est de necessitate baptismi.

Ergo et determinatum instrumentum incisionis esse debuit de necessitate circumcisionis, et praecipue propter significationem quae in littera ponitur; significatio enim est de ratione sacramenti.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit super Ezech.: in sanctorum vita cognoscimus quid in Scriptura intelligere debeamus. Sed sancti et praecipue legislatores, lapideo instrumento fecerunt circumcisionem, sicut legimus Josue 5 et Exod. 4 de Moyse.

Ergo lapideum instrumentum erat de necessitate praecepti.

SC1

Sed contra, circumcisio non habebat vim nisi ex divina institutione. Sed in ejus institutione quae tangitur, Gen. 17, nulla fit mentio de instrumento lapideo. Ergo non fuit de necessitate circumcisionis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum quod est signum et causa, efficit quod figurat; et ideo illa significatio est de necessitate sacramenti quae ad effectum sacramenti refertur, non autem illa quae refertur ad causam principalem effectus, sed est de bene esse ipsius.

Cultellus autem lapideus non est de necessitate incisionis, per quam significat circumcisio suum effectum, scilicet purgationem originalis; sed habet aliquam similitudinem ad causam principalem meritoriam remissionis originalis, scilicet Christum; et ideo non erat de necessitate circumcisionis neque quantum ad obligationem praecepti, neque quantum ad efficaciam sacramenti, quod fieret cultello lapideo, quod ritus Judaeorum usque hodie ostendit: sed in principalibus circumcisionibus, in quibus Christum significari oportebat, tale instrumentum adhibitum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aqua de se habet maximam convenientiam ad ablutionem, per quam baptismus significat quod efficit, non autem lapis ad incisionem; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligendum est de illis quae sancti observant quasi ex lege obligati; sic autem non est in proposito; et ideo ratio non sequitur.

¶a4 Articulus 4: Utrum circumcisio characterem imprimeret in anima.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod circumcisio characterem imprimebat in anima. In sacramentis enim effectus figurae respondet. Sed circumcisio exterius erat signum distinctivum, non solum purgativum. Ergo et interius characterem distinguentem imprimebat.

AG2

Praeterea, omne sacramentum quod non reiteratur in nova lege, characterem imprimit. Sed circumcisio in veteri lege non reiterabatur. Ergo characterem imprimebat.

AG3

Praeterea, aliquis adultus circumcisis poterat fictus accedere; et sic tunc effectum circumcisionis non suscipiebat; postmodum autem deposita fictione circumcisio ei valebat: alias enim non fuisset via salutis, cum iterari non posset. Ergo habebat aliquem effectum manentem in anima, ratione cuius postea effectum ultimum circumcisionis consequabatur; et hoc est character. Ergo imprimebat characterem.

SC1

Sed contra, in sacramentis novae legis perfectissima tantum sunt illa quae characterem imprimunt.

Sed circumcisio erat longe inferior sacramentis novae legis. Ergo characterem non imprimebat.

SC2

Praeterea, character nos trinitati configurat.

Sed hoc indifferenter competit viris et mulieribus.

Cum ergo circumcisio mulieribus non competeret, videtur quod in ea character non imprimeretur.

CO

Respondeo, ad primam quaestionem dicendum, quod character spiritualis est quoddam signum distinctivum per hoc quod hominem in aliquo statu perfectionis constituit, sicut in baptismo, confirmatione, et ordine, ut magis infra patebit.

Circumcisio autem principaliter erat signum ad purgandum constitutum; et ideo in ipsa non ponebatur homo in aliquo alio statu, et sic non competebat quod in ipsa character spiritualis conferretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio principaliter significat per se ablationem, sed distinctionem ex consequenti et per accidens, in quantum aliqui circumcidebantur, et aliqui non; et ideo oportebat quod responderet ei effectus quantum ad principalem significationem, non autem quantum ad secundariam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circumcisio non iterabatur: quia causa ejus, scilicet originale peccatum, iterari non poterat; et non propter hoc quod character spiritualis in ipsa imprimeretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in baptismo manet character spiritualis, ratione cuius fictus deposita fictione effectum baptismi recipit; ita manebat character exterior in circumcissione, quae hoc idem faciebat.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod circumcisio a peccato non purgaret. Rom. 3, 20: ex operibus legis non justificatur omnis caro coram illo. Sed alia opera legis, ut sacrificia, non videntur minus honesta fuisse quam circumcisio. Ergo nec circumcisio a peccato justificabat.

AG2

Praeterea, si ab aliquo peccato purgabat, praecipue videtur quod ab originali. Sed ab originali non purgabat, quod patet per hoc quod joannes circumcisis octava die, ut dicitur Luc. 1, dixit ad Jesum Matth. 3, 14: ergo a te debeo baptizari; Glossa: a peccato originali mundari.

Ergo nullo modo a peccato mundabat.

AG3

Praeterea, nihil impedit vitae aeternae introitum nisi peccatum. Sed circumcisio januam vitae aeternae non aperiebat, ut in littera dicitur.

Ergo neque peccata purgabat.

AG4

Praeterea, quicquid tollit unum peccatum, tollit omnia: quia impium est a Deo dimidiam sperare veniam. Sed nunquam invenitur a sanctis dictum, quod circumcisio tolleret peccatum actuale. Ergo nec originale tollebat.

SC1

Sed in contrarium sunt auctoritates in littera positae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum quod ex alio contrahitur, conveniens est ut per alium tollatur; et ideo in quolibet statu post peccatum fuit aliquod remedium per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur.

Et iterum quia non poterat puer natus, antequam haberet usum liberi arbitrii, se ad gratiam praeparare, ne omnino sine remedio relinqueretur, oportuit aliquod remedium dari quod ex ipso opere operato peccatum aboleret; et tale remedium fuit circumcisio; et ideo ab omnibus conceditur, quod peccatum auferebat, sicut significabat ablationem; et in hoc cum sacramentis novae legis quodammodo conveniebat, quia efficiebat hoc quod figurabat. Operabatur autem circumcisio peccati dimissionem a posteriori. In peccato enim originali tria sunt, scilicet culpa, reatus carentiae visionis divinae, et fomes. Prima duo totaliter tolluntur; sed tertium per sacramentum diminuitur; et ideo circumcisio, quae erat particularis abscissio, directe significabat et causabat diminutionem fomitis, et per consequens auferebat reatum visionis aeternae, et per consequens culpam. In baptismo autem e contrario est: quia prius destruit culpam, cujus ablationem significat ablutio exterior et etiam causat, et per consequens destruit alia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia erant instituta ad satisfaciendum pro peccatis actualibus, quae homo ex se perpetravit; et ideo non oportebat quod peccata tollerentur per sacrificia, sicut peccatum originale per circumcisionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circumcisio quamvis a peccato originali liberaret, non tamen per eam aliquis perfecte fructum liberationis consequi poterat, quia januam non aperiebat; et secundum hoc joannes circumciscus, a peccato originali mundari indigebat, scilicet per baptismum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per circumcisionem auferebatur impedimentum quod erat ex parte personae, ablato peccato originali, prout erat infectio hujus personae; adhuc tamen manebat impedimentum ex parte naturae, nondum soluto pretio; et ideo per accidens erat quod januam regni caelestis non aperiebat: quia si etiam baptismus, eadem quantum in se est gratiam conferens quam modo confert, eo tempore fuisset, januam non aperuisset; et si modo circumcisio locum haberet, januam aperiret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod circumcisio directe contra originale ordinata fuit, sed ex consequenti etiam actuale tollebat ubi inveniebat. Sed tamen sancti de hoc non loquuntur, quia ad hoc non erat circumcisio principaliter instituta.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod circumcisio gratiam non conferret. Sacramentum enim non efficit nisi quod figurat. Sed circumcisio non significat gratiae collationem, sed solum culpae ablationem. Ergo gratiam non confert.

AG2

Praeterea, baptismus non amplius facit, nisi quod aufert culpam, et confert gratiam. Si ergo hoc ipsum circumcisio faciebat, baptismus in nullo circumcisionem excedit.

AG3

Praeterea, propter hoc lex vetus dicebatur occidere, quia gratiam contra concupiscentiam non conferebat. Hoc autem non esset, si circumcisio, quae erat quodammodo legis sacramentum, gratiam conferret. Ergo gratiam non conferebat.

SC1

Sed contra, in littera dicitur, quod idem remedium praebebat circumcisio quod baptismus, excepto quod januam regni caelestis non aperiebat.

Sed baptismus gratiam confert, non solum culpam aufert. Ergo et circumcisio idem facit.

SC2

Praeterea, tenebra non expellitur nisi per praesentiam lucis. Sed gratia opponitur culpae, sicut lux tenebrae. Cum ergo circumcisio expelleret culpam, videtur quod gratiam conferret.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod circumcisio, quantum est de se, culpam tollebat, sed gratiam non conferebat, innitentes cuidam Glossae quae habetur Rom. 4, quae dicit: in circumcisione peccata remittebantur, sed non gratia per eam praestabatur.

Dicebant enim, quod cum originale nihil aliud sit quam concupiscentia intensa cum carentia debitae justitiae, circumcisio sine hoc quod gratia conferretur, poterat auferre debitum, non auferendo reatum, ut patet per hoc quod si homo illam justitiam non habebat, non ei imputaretur ad poenam.

Sed hoc non potest esse: quia manente inordinatione culpae, nullo modo potest non imputari a Deo ad poenam, cum culpae inordinatio per poenam ordinetur. Et ideo oportet, si imputatio ad poenam tollitur, quod inordinatio tollatur; quod sine gratia fieri non potest.

Et ideo alii dicunt, quod circumcisio ex sua virtute culpam tollebat, et gratia circumciso conferebatur, non ex VI circumcisionis, sed ex divina liberalitate ablato gratiae impedimento. Sed hoc non potest esse: quia quamvis ex

parte recipientis prius sit expulsio contrarii quam introductio formae, tamen ex parte causae agentis est prius introductio formae: quia non expellitur contrarium nisi introducendo formam; et ideo nisi circumcisio aliquo modo gratiam conferret, nullo modo culpam tolleret.

Et ideo alii dicunt, quod circumcisio conferebat gratiam quantum ad effectus privativos, qui scilicet sunt auferre culpam, sed non quantum ad effectus positivos. Sed hoc nihil est: quia effectus ultimus gratiae positivus, est facere dignum vita aeterna; quod fiebat per circumcisionem, sicut et modo fit per baptismum.

Et ideo alii dicunt probabilius ut videtur, quod dabat gratiam quantum ad effectus privativos culpae et reatus, et quantum ad quosdam effectus positivos, sicut ordinare animam et facere dignum vita aeterna; non tamen quantum ad omnes quos habet gratia baptismalis; quia illa sufficit ad totaliter concupiscentiam reprimendam, et meritorie agendum, ad quod gratia in circumcisione data sufficere non valebat; et secundum hoc intelligitur Glossa inducta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in sacramento altaris est aliquid ex VI sacramento, aliquid autem ex naturali concomitantia, ut infra dicitur, dist. 10, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1, ita circumcisio principaliter ordinata erat ad ablationem culpae, sed ex consequenti ad collationem gratiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in baptismo amplior gratia datur, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia circumcisionis non sufficienter reprimebat concupiscentiam, sicut facit gratia novi testamenti; et ideo ratio non sequitur.

¶a5 Articulus 5: Utrum circumcisio cessare debuerit.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod circumcisio cessare non debuerit. Gen. 17, dicitur, quod circumcisio datur in foedus aeternum. Sed aeternum est quod nullo fine clauditur. Ergo circumcisio cessare non debuit.

AG2

Praeterea, illud quod cum lege non incipit, cum lege cessare non debet. Sed circumcisio ante legem incepit: non enim est ex lege, sed ex patribus, ut dicitur joan. 7. Ergo cum lege cessare non debuit.

AG3

Praeterea, figuralia quae significant id quod semper faciendum est, non debet cessare, sicut de thurificatione, quae significat devotionem, patet.

Sed circumcisio cordis, cujus laus ex Deo est, ut dicitur Rom. 2, semper facienda est; et hanc significat exterior circumcisio. Ergo cessare non debuit.

SC1

Sed contra, Gal. 5, 2: si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.

SC2

Praeterea, veniente perfecto frustra imperfectum remaneret ad idem ordinatum. Sed baptismus perfectius facit hoc ad quod circumcisio ordinata erat, quam circumcisio faceret. Ergo veniente baptismo circumcisio cessare debuit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum venit quod perfectum est, evacuari debet quod ex parte est, si ad idem ordinetur: quia gratia non facit per duo quod per unum potest facere, sicut nec natura. Circumcisio autem imperfecta erat respectu baptismi tripliciter.

Primo quantum ad significationem: quia non ita significabat expresse emundationem totius hominis ab immunditia totius culpae originalis, sicut ablutio baptismalis. Secundo quantum ad efficaciam: quia non tam abundans gratia ad operandum et reprimendum fomitem in circumcisione dabatur sicut in baptismo. Tertio quantum ad utilitatem: quia non erat ejus utilitas ita communis sicut baptismi, cum haberet determinatum populum, determinatum sexum, et determinatum tempus, quod in baptismo non accidit; et ideo adveniente tempore plenitudinis debuit cessare, baptismo substituto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aeternum hic accipitur pro saeculo; quod habet quidem finem, sed non est determinatus nobis. Vel etiam dicendum, quod circumcisio corporalis potuit esse in foedus aeternum quantum ad suum significatum, et quantum ad id quod ei succedit; sicut etiam fides potest dici semper manere ratione visionis, quae ei succedit in patria.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis cum lege non inceperit circumcisio, tamen propter legem incepit quasi legis praeparatorium; et ideo cessante lege cessare debuit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod principalis significatio ad quam circumcisio instituta est, est ablatio originalis culpa, quia sacramentalis significatio refertur ad effectum. Hoc autem non semper faciendum erat per circumcisionem; et ideo non oportebat quod circumcisio semper remaneret. Alia autem significatio est ex consequenti, et secundum illam non oportet accipi iudicium de duratione circumcisionis. Thurificationis autem significatio nunquam fuit ad significandum aliquid ut effectum ejus; et ideo non est similis ratio.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod nec alia legalia cessare debuerint. Christus enim, ut dicitur Matth. 5, non venit legem solvere, sed implere. Sed lex consistebat non tantum in moralibus, sed etiam in sacramentis legalibus. Ergo non venit ea solvere.

AG2

Praeterea, apud Deum non est transmutatio.

Sed signum mutationis voluntatis est ut praeceptum quod prius datum est, postea revocetur.

Cum ergo Deus haec sacramenta praeceperit, videtur quod cessare non debuerant.

AG3

Praeterea, praeceptum non potest revocari nisi per aequalem, vel superiorem. Sed Deus nunquam revocasse legitur praeceptum de sacramentis legalibus in nova lege. Ergo adhuc durant.

SC1

Sed contra est quod dicitur Heb. 10, 1: umbram habet lex futurorum bonorum. Sed veniente veritate cessat figura. Ergo veniente Christo legalia cessare debuerunt.

SC2

Praeterea, Hebr. 7, 12: translato sacerdotio necesse est ut et legis translatio fiat. Sed in Christo translatum fuit sacerdotium, ut ibidem apostolus probat. Ergo et legalia cessare debuerunt.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex erat praecipua ratio cessationis legalium.

Una est, quia lex instituta fuit ad significandum gratiam novi testamenti, quae per Christum facta est; et ideo veniente Christo cessare debuerunt, sicut veniente corpore cessat umbra; et hanc causam tangit apostolus Heb. 10, 1: umbram habens lex futurorum bonorum. Alia ratio est ex imperfectione: quia in legalibus gratia non conferebatur quantum oportebat in novo testamento dari. Sicut enim virtus naturalis rei naturali proportionatur, ita virtus sacramentalis sacramento; unde oportuit alia sacramenta institui, in quibus amplior gratia conferretur; et hanc causam tangit apostolus Heb. 7, 18: reprobatio quidem fit prioris mandati propter infirmitatem et inutilitatem. Tertia accipitur ex parte eorum quibus lex data est, qui erant parvuli; et ideo erant paulatim a pristina consuetudine idolatriae abstrahendi, ut sic eis concederetur eadem Deo offerre quae prius idolis obtulerunt, vel offerri viderant, sicut Rabbi Moyses dicit. Sed postmodum quando ad perfectam aetatem humanum genus pervenit, debuit ab his observantiis liber esse. Et hanc causam tangit apostolus Gal. 3 et 4, et Petrus Act. 15, ostendens illa legalia in onus populo rudi imposita esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in hoc legem implevit quod moralibus praeceptis consilia apposuit, et praecepta magis elucidavit: sed figuris caeremonialium veritatem apposuit, et ea in seipso suscepit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non ex mutabilitate praecipientis, sed ex prudenti dispensatione contingit quod diversa praecepta diversis temporibus accommodata proponit, sicut est in proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Dominus ipso facto revocavit, adimplens in se quod in figura praeceperat observandum; et ideo in sua passione dixit: consummatum est. Joan. 19, 30.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod tempore gratiae poterant sine peccato observari. Omnis enim Christi actio nostra est instructio. Sed Christus tempore gratiae ea observavit, sicut in multis patet. Ergo licitum est tempore gratiae ea servare.

AG2

Praeterea, tempore apostolorum etiam observabantur, sicut patet Act. 16, de Paulo, qui circumcidit timotheum, et de eodem Act. 21, qui purificatus per legem, templum intravit, et hostias obtulit: quod non fecisset ad vitandum scandalum, si peccatum fuisset; quia veritas vitae non est dimittenda propter scandalum. Ergo sine peccato tempore gratiae observari poterant.

AG3

Praeterea, omnis actus qui non est de se malus, potest sine peccato fieri, et meritorie, si recta intentione fiat. Sed sacrificare et circumcidi non sunt de se mala, alias nunquam licita fuissent.

Ergo si bona intentione fiant, erunt meritoria etiam modo, nedum ut sint peccata.

SC1

Sed contra est quod dicitur Gal. 5, 2: si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit. Sed omne quod impedit profectum qui provenit ex Christi redemptione, est peccatum. Ergo circumcisio tempore gratiae non poterat fieri sine peccato, et pari ratione nec alia sacramenta.

SC2

Praeterea, Gal. 4, super illud: quomodo convertimini rursus ad egena et infirma elementa? dicit Glossa: ideo dicit, denuo, ut ostendat quod non distat modo lex post Christum ab antiqua idolatria.

Sed idolatria nunquam poterat observari sine peccato. Ergo nec legalia post Christum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod haec quaestio videtur habere difficultatem ex quibusdam contrarietatibus quae super hoc inveniuntur tam in canone, quam in dictis sanctorum.

Quandoque enim inveniuntur observata legalia tempore gratiae, quandoque autem prohibita; et de hoc etiam Petrus a Paulo redargutus videtur Gal. 2. Et ideo super hoc Hieronymus et Augustinus diversa sensisse videntur. Volebat enim Hieronymus quod legalia statim post passionem Christi quantum ad hos ad quos gratia novi testamenti manifeste divulgata erat, fuerunt mortifera; sed apostolos quadam pia dispensatione his usos fuisse ad vitandum scandalum Judaeorum; et ideo Petrus judaizans non peccavit, dispensatorie id faciens, secundum quod etiam dicitur 1 corinth. 9, 22: omnibus omnia factus sum; et similiter Paulus dispensatorie eum redarguit, ne gentiles exemplo Petri, quorum ipse apostolus erat, veteris legis sacramenta quasi necessaria quaererent: quia et ipse invenitur eadem pia simulatione servasse; et sic uterque excusatur, et Petrus a culpa, et Paulus a procaci reprehensione. Sed quia non videtur conveniens quod apostoli aliquid contra veritatem doctrinae fecissent ad vitandum scandalum Judaeorum, nec iterum videtur conveniens quod Paulus in epistola ad Galatas aliquid simulate diceret, ubi dicit Petrum reprehensibilem fuisse; ideo Augustinus aliter dicit, et melius, quod ante Christi passionem legalia fuerunt observanda ex necessitate divinae jussionis, et habuerunt adhuc effectum; sed post Christi passionem ante divulgationem evangelii observari poterant a Judaeis ad fidem conversis, non spem in ipsis ponentibus, quasi alicujus virtutis essent, aut quasi sine eis gratia Christi non sufficeret ad salutem, sed ne omnino videretur lex vetus reprobanda, si statim quasi idolatria fugeretur; et ideo hoc modo erat mater synagoga deducenda ad tumulum cum honore. Sed post divulgationem evangelii non solum non sunt salutifera, sed mortifera. Medio ergo tempore Petrus et Paulus et alii apostoli legalia observabant non simulatorie, sed vere. Petrus tamen incaute se habuit in observatione legalium, nimis condescendens Judaeis illis qui legalia observanda esse dicebant, ita ut aliqui ejus exemplo inducerentur ad ea observanda quasi necessaria; et ideo vere reprehensibilis erat, et aliquam levem incurrit culpam; et Paulus vere et non dispensative ipsum reprehendit.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum: quia ante Christi passionem, quando Christus ea servavit, non erant mortua nec mortifera, sed salutifera; tempore vero apostolorum ante divulgationem evangelii erant quidem mortua, quasi nullius existentia utilitatis, sed non mortifera.

RA3

Ad tertium dicendum, quod una circumstantia mutata facit actum bonum in genere, vel malum; et ideo legalia, quae absque consideratione alicujus temporis sunt indifferentia, suo tempore facta fuerunt bona, tempore autem non suo observata, sunt facta mala; et ideo bona intentione fieri non possunt bene.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod usque modo teneamur aliqua legalia observare. Tenemur enim ad observanda praecepta novi testamenti, et statuta ecclesiae.

Sed praeceptum apostolorum in novo testamento fuit de quibusdam legalibus observandis. Act. 15, 28: visum est spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam ut abstinere vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione. Ergo adhuc tenemur ad haec legalia servanda.

AG2

Sed si dicatur, quod fuit permissio apostolorum pro tempore illo; contra. Glossa ibidem dicit, haec esse necessaria. Sed necessaria sunt sine quibus non est salus, et de quibus non est permissio, sed praeceptum. Ergo adhuc observare tenemur.

AG3

Si dicatur, quod per Paulum revocatum est, ut cum dicitur 1 timoth. 4, 4: nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur; contra. Inferior non potest praeceptum superioris revocare.

Sed Paulus fuit inferior quam totum apostolorum Concilium in hierusalem congregatum. Ergo non potuit revocare.

SC1

Sed contra, Petrus ibidem dicit, Act. 15, quod per gratiam Christi salvamur in lege nova sine onere legis, sicut et patres nostri; unde hoc jugum non est fidelibus imponendum. Sed onus praedictum est observatio caeremonialium. Ergo ad ea servanda non tenemur.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc tres sunt opiniones.

Una opinio dixit, quod ad litteram intelligendum est illud praeceptum quod legitur in actibus, et ejus obligatio usque nunc manet. Sed hoc manifeste contrariatur dictis Pauli, qui dixit nihil esse commune, idest immundum, per Christum, nisi ei qui aestimat aliquid esse commune, Rom. 14; et iterum est contra rationem: quia cum hoc praeceptum non sit morale, quia naturalis ratio illud non dictat, oportet quod sit caeremoniale; et ideo ejus obligatio non manet magis quam aliorum.

Et ideo alii dixerunt, quod non est intelligendum ad litteram de sanguine animalis, et suffocato animali, sed de effusione sanguinis quae fit per homicidium, et de suffocatione pauperum. Sed hoc non potest stare: quia Hieronymus Ezech. 18, post illam expositionem mysticam, expositionem ponit litteralem, quam dicit apostolos etiam intenderit.

Et ideo alii dicunt, quod epistola apostolorum non erat praeceptoria quantum ad hoc quod abstinerent se ab immolatiis, et sanguine, et suffocato; sed erat quaedam provisio ad conservandam pacem, et communem vitam gentilium et Judaeorum fidelium; et ideo fornicationem prohibuerunt quasi per se malum, quod apud gentiles non reputabatur pro peccato. Immolatum autem prohibuerunt quasi illud quod posset suspicionem idolatriae adhuc retentae generare de gentilibus in cordibus Judaeorum; sanguinem autem suffocatum sicut quod Judaei abominabantur propter dissuetudinem: sicut etiam usque hodie si aliquis socialiter vult alii convivere, oportet quod absteineat ab his quae alter abominatur.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse necessaria quantum ad sensum mysticum praetactum, vel quantum ad observandum communitatem vitae inter Judaeos et gentiles.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Paulus non revocavit, sed exposuit apostolorum intentionem, sicut qui praesens fuerat quando sententia data erat.

Unde dicitur 1 corinth. 8, 1: de his autem quae idolis immolantur, non omnes habemus scientiam: quia non omnes intelligebant qualiter essent prohibita.

¶a6 Articulus 6: Utrum sola fides valeret parvulis ad remissionem originalis peccati.

Articulus 6A

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ante circumcisionem non valebat ad remissionem originalis peccati pro parvulis sola fides. Efficacior enim est caritas quam fides. Sed caritas aliena nunquam sufficit ad meritum. Ergo nec fides ad justificationem.

AG2

Praeterea, si fides aliena valebat, ergo eadem ratione etiam infidelitas nocebat; et ita ex peccato actuali parentum puer puniretur; quod est inconveniens.

AG3

Praeterea, fides non magis juvat alium quam habentem. Sed illi qui habebant fidem, non semper juvabantur a fide: quia poterat esse quod haberent fidem informem. Ergo nec puero valebat fides parentum ad delendum originale peccatum.

SC1

Sed contra est quod dicit Gregorius in littera.

SC2

Praeterea, peccatum quod ex altero contrahitur, ex altero potest habere medicinam. Sed peccatum originale parvuli ex altero contrahebatur. Ergo poterat ex fide aliena ab ipso mundari.

CO

Respondeo dicendum, quod peccatum originale est peccatum naturae: natura autem reparari non poterat nisi per Christum; et ideo nunquam poterat remitti peccatum originale alicujus nisi facta relatione, et quadam continuatione illius qui curari debebat, ad Christum, quod per fidem fiebat; et ideo fides mediatoris semper fuit efficax ad curandum ab originali: in illis quidem qui usum liberi arbitrii habebant, propria; in aliis vero aliena, ut nec eis omnino deesset divinum remedium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fides in cognitione est, caritas autem in affectione. Affectio autem est ejus quod est sibi bonum; sed cognitio est ejus quod est verum simpliciter; et ideo fides poterat magis respicere

mediatorem, prout erat causa salutis alteri, quam caritas; et propter hoc magis justificatio quae fit in sacramentis, attribuitur fidei quam caritati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides aliena non juvabat in quantum erat actus personae, sed ex parte illa qua respiciebat objectum suum, scilicet Christum, quod erat medicina totius naturae; in quo habebat quamdam similitudinem cum sacramentis nostris, in quantum justificabat ex objecto, quasi ex opere operato, non autem ex opere operante.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium: quia formatio et informitas fidei sunt conditiones ejus ex parte operantis, non autem ex parte objecti; et ideo informitas fidei in parente non impediabat effectum salutis in filio; impediabat autem in ipso, quia informitas illa proveniebat ex aliquo quod erat contrarium saluti, scilicet ex peccato mortali.

Articulus 6B

AG1

Uterius. Videtur quod fides non suffecerit sine aliquo exteriori signo. Dicit enim Augustinus contra faustum, quod in nullum nomen religionis, sive verum, sive falsum, poterant homines sine aliquo signo visibili adunari. Sed per illud quo originale deletur, homines in religionem verae fidei adunantur: quia oportet hujusmodi remedium esse intrantium. Ergo oportebat quod fieret aliquo visibili signo.

AG2

Praeterea, actus mentis potest se extendere ad natos et non natos, sed conceptos, aequaliter.

Si ergo fides sine exteriori signo sufficiebat ad deletionem originalis, videtur quod poterant etiam nondum nati ab originali peccato per fidem mundari.

AG3

Praeterea, modo non valet fides ad salutem sine aliquo signo exteriori. Si ergo tunc valisset, videtur quod fuisset majoris efficaciae quam modo.

SC1

Sed contra est, quia secundum hoc non esset differentia inter parvulos et adultos, quam tamen Gregorius assignat.

SC2

Praeterea, omnia sacramenta illius temporis habebant totam efficaciam suam ex fide. Ergo tantum faciebat fides sine exteriori signo, quantum cum eo; et ita exteriora signa non requirebantur, ut videtur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod non sufficiebat fides sine protestatione fidei facta per aliquod exterius signum; et erat differentia inter parvulos et adultos quantum ad hoc tantum quod parvulis sufficiebat fides aliena cum exteriori signo ab aliis facto, sed adultis fides propria cum signo ab eis facto.

Sed quia hoc non videtur consonare cum verbis Gregorii in littera positus, ideo alii probabilius dicunt, quod parvulis sufficiebat sola fides sine omni exteriori signo; non autem habitus fidei solum, sed motus ejus relatus ad salutem pueri in VI cujusdam professionis interioris fidei, quicumque esset ille qui quoquo modo professionem fidei suae ad puerum suum referret; magis tamen pertinebat hoc ad parentes, qui pueri curam habere debebant, et per quos originale contraxerat.

RA1

Ad primum ergo dicendum secundum hoc, quod illud per quod homines tempore legis naturae in veram religionem congregabantur, non habebat virtutem nisi ex fide; et ideo non erat necessitatis, sed pro voto celebrabatur, ut unus alii innotesceret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod puer adhuc in utero matris existens, quantum ad humanam cognitionem pertinet, non habet esse distinctum a matre, et ideo per actum hominis consequi non potest nec nunc ut mundetur ab originali per baptismum, nec tunc ut mundaretur per fidem parentum: sed divinitus mundari potest, sicut de sanctificatis in utero apparet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fidei efficacia non est diminuta, cum omnia sacramenta ex fide efficaciam habeant; sed est ei aliquid adjunctum quod necesse est observari; sicut non est minoris efficaciae lex moris in religioso quam in saeculari; quamvis praecepta moralia sufficiant ad salutem in saeculari, sed in religioso requirantur consilia, ad quae se ex voto obligavit.

Articulus 6C

AG1

Ulterius. Videtur quod in adultis non requiretur sacrificium, vel aliud hujusmodi. Non minus enim valet alicui fides propria quam alteri fides aliena. Sed pueris sufficiebat fides aliena sine exteriori signo, ut probatum est. Ergo et adultis.

AG2

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit, quod nullus obligabatur ad sacramenta illius temporis, sed voto celebrabantur. Sed quod est hujusmodi, non est de necessitate salutis. Ergo absque sacrificiis poterat emundari ab originali.

SC1

Sed contra est quod Gregorius in littera dicit, quod pro parvulis sola fides, pro adultis sacrificia et oblationes valebant.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illa sacramenta legis naturae non erant ex praecepto divino obligantia, sed ex voto celebrabantur, secundum quod unicuique dictabat sua mens, ut fidem suam aliis exteriori signo profiteretur ad honorem Dei, secundum quod habitus caritatis inclinabat ad exteriores actus; et sic dicimus de caritate, quod sufficit motus interior; quando autem tempus habet operandi, requiruntur etiam exteriores actus. Ita etiam quantum ad adultos in lege naturae sufficiebat sola fides, cum etiam modo sufficiat ei qui non ex contemptu sacramenta dimittit; sed ipsa fides, quando tempus habebatur, instigabat ut se aliquibus signis exterioribus demonstraret.

Quando autem illa signa adhibebantur, non erat efficacia remissionis culpae ex illis exterioribus, sed ex interiori fide; et sic intelligenda sunt verba Gregorii.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EX

In sinu Abrahae, sinus Abrahae dicitur Limbus patrum, in quo distincti erant sancti ab aliis; et quia Abraham primus ab infidelibus loco et ritu se separasse legitur, ideo dicitur Abrahae sinus.

Lapideo cultro, intelligendum est non semper, sed in quibusdam notabilibus circumcisionibus, sicut legitur Exod. 4, et Josue 5.

In carne vero praepitii ideo iussa est fieri circumcisio, quia in remedium instituta est originalis peccati. Caro praepitii dicitur pellicula contegens carnem: quia in ipsa carne, ubi concupiscentia magis est, non poterat abscissio fieri sine periculo.

Tamen sub lege, ingruente necessitate mortis, ante octavum diem circumcidebant sine peccato filios.

Magister hic loquitur secundum opinionem suam; tamen alia opinio quae supra posita est, videtur esse magis probabilis.

|+d2.q1 Distinctio 2, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de sacramentis in communi, hic descendit ad sacramenta novae legis, de quibus principaliter intendit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de quibusdam quae praexiguntur ad sacramenta novae legis; in secunda prosequitur de eis, 3 dist., ibi: post hoc videndum est quid sit baptismus. Prima dividitur in duas: in prima determinat quaedam quae praexiguntur ad sacramenta novae legis ordine doctrinae; in secunda determinat de baptismo joannis, quod praexigebatur ad ea ut dispositio, sive praeparatio, ibi: nunc autem de baptismi sacramento videamus. Circa primum duo facit: primo ponit distinctionem sacramentorum novae legis et quantum ad numerum et quantum ad effectum; secundo ponit eorum institutionem, ibi: si vero quaeratur etc.. Ubi primo ponit communem sacramentorum novae legis institutionem; secundo excipit matrimonium quantum ad aliquid, ibi: fuit tamen conjugium ante peccatum institutum.

Nunc autem de baptismi sacramento videamus.

Hic determinat de baptismo joannis; et circa hoc duo facit: primo determinat de ipso baptismo secundum se; secundo de eo quantum ad suscipientes, ibi: hic considerandum est etc.. Circa primum duo facit: primo ostendit differentiam baptismi joannis ad baptismum Christi; secundo ostendit quasdam condiciones baptismi joannis; et primo utilitatem, ibi: ad quid ergo utilis erat baptismus joannis? secundo nomen, ibi: sed quaeritur quare dictus est baptismus joannis; tertio genus, ibi: si vero quaeritur an sacramentum fuerit, satis potest concedi etc..

Hic est duplex quaestio. Primo de sacramentis novae legis in generali. Secundo de baptismo joannis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 de distinctione sacramentorum quantum ad effectum; 2 de distinctione eorum quantum ad numerum; 3 de ordine ipsorum; 4 de institutione eorum.

|a1 Articulus 1: Utrum omnia sacramenta contra aliquem animae defectum sint instituta.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia sacramenta sint instituta in remedium contra aliquem animae defectum. Sacramentum enim a sanctitate dicitur. Sed sanctitas non semper importat remedium contra defectum, sed etiam confirmationem in bono. Ergo non omne sacramentum est ad remedium institutum.

AG2

Praeterea, omne remedium contra aliquem defectum ad purgationem pertinet. Sed dionysius, distinguit sacramenta quae pertinent ad perfectionem, scilicet confirmationem et eucharistiam, ab illis quae pertinent ad purgationem, sicut est baptismus. Ergo non omne sacramentum est ad remedium.

AG3

Praeterea, hoc videtur ex definitione quam Magister ponit in littera. Quibusdam enim attribuit remedium conferre et gratiam, sicut baptismo; quibusdam gratiam tantum, sicut confirmationi et ordini; matrimonio autem remedii collationem tantum.

Ergo non omne sacramentum est ad remedium institutum.

SC1

Sed contra est quod Hugo de sancto victore dicit, quod sacramenta sunt vasa medicinalia. Sed omnis medicina est in remedium alicujus morbi. Ergo et omne sacramentum est in remedium alicujus defectus spiritualis.

SC2

Praeterea, sacramenta, ut dictum est, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, habent efficaciam a passione Christi. Sed passio Christi directe ordinatur ad tollendos defectus nostros. Ergo et sacramenta in remedium ordinata sunt.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod quodcumque ad perfectionem alicujus rei oportet aliquid apponere ultra id quod requirit ordo illius naturae secundum se consideratae hoc accidit ad subveniendum alicui defectui illius rei; sicut quando ad sustentationem corporis non sufficit cibum ministrare, nisi addantur aliqua digestiva, signum est defectus in virtute digerente.

Ex ordine autem humanae naturae nihil aliud requiritur ad ejus perfectionem spiritualem, nisi Deus influens, et gratia, et virtutes influxae. Unde cum aliquae res corporales adhibentur ad hominis sanctificationem ex quibus secundum ordinem naturae sanctificatio hominis non dependet, signum est quod hoc sit ad subveniendum alicui defectui ipsius; et ideo cum hoc inveniatur in omnibus sacramentis, omnia sacramenta in remedium alicujus spiritualis defectus instituta sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod ad sanctitatem homo perducitur per ea quae naturae secundum se consideratae ordo non requirit, signum est quod alicui defectui remedium adhibetur.

Unde quamvis sacramenta ex ratione sanctificationis non habeant quod sint in remedium, habent tamen hoc ex officio, sive ex modo sanctificandi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod defectus spiritualis dupliciter contingit, sicut et corporalis. Uno modo ex positione contrarii, sicut quando corpus est aegrum, et quando in anima est peccatum. Alio modo ex subtractione ejus quod ad perfectionem necessarium erat vel corporis vel animae; sicut quando corpus est debile ad exercenda corporalia opera, et similiter quando spiritus ad exequenda spiritualia. Remedia ergo quae dantur contra primum defectum, aliquid realiter tollunt; et ideo purgationis rationem habent. Remedia autem quae sunt contra defectum secundum, non tollunt aliquid secundum rem, sed solum aliquid adjiciunt ad perfectionem; et ideo talia remedia non dicuntur purgare, sed perficere. Et haec eadem sunt quae Magister dicit nos gratia et virtute fulcire in quantum perfectiva sunt; nihilominus tamen in remedium alicujus defectus sunt.

RA3

Unde patet solutio ad tertium.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod aliquod sacramentum sit tantum in remedium, scilicet matrimonium. Solus enim consensus mutuus matrimonium facit. Sed consensus non potest esse causa gratiae, quia gratia non est ex actibus nostris. Ergo in matrimonio gratia non confertur; et sic est in remedium tantum.

AG2

Praeterea, secundum Hugonem, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed sanctificatio quae fit per ministros ecclesiae, non est de essentia matrimonii quantum ad sacramenti necessitatem, sed solum est de solemnitate ipsius.

Ergo non confertur ibi gratia; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, hoc Magister expresse in littera dicit.

SC1

Sed contra, definitio generis debet omnibus speciebus convenire. Sed in definitione sacramenti novae legis ponitur: ut causa gratiae existat. Ergo convenit matrimonio; et sic non est tantum in remedium.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones.

Una est quod in matrimonio gratia aliqua non confertur; sed tantummodo sit in remedium contra concupiscentiam. Hoc autem non videtur convenienter dictum: quia aut intelligitur esse in remedium concupiscentiae, quasi concupiscentiam reprimens, quod sine gratia esse non potest: aut quasi concupiscentiae in parte satisfaciens, quod quidem facit ex ipsa natura actus, non intellecta etiam ratione sacramenti; et praeterea concupiscentia non reprimatur per hoc quod ei satisfit, sed magis augetur, ut Philosophus dicit in 3 ethicor.: aut in quantum excusat concupiscentiae actum; quod sine matrimonio deformis esset; et hoc quidem facit per bona matrimonii quae ei conveniunt etiam in quantum est in officium, et ratione suae sanctificationis, cum qua communicat cum sacramentis veteris legis; et ita per hoc non haberet aliquid prae illis, ut cum sacramentis novae legis computari debeat.

Et propter hoc alii dicunt, quod matrimonium consideratur in triplici statu. Primo ante peccatum et tunc erat tantum in officium. Secundo sub lege, ubi ex ipsa sanctificatione sua excusabilem reddebat matrimonii actum, qui absque hoc turpis fuisset.

Tertio sub statu gratiae, ubi ulterius gratiam confert ad concupiscentiam reprimendam, ut scilicet unusquisque possideat vas suum in honorem, et non in contumeliam, sicut et gentes quae ignorant Deum, 1 thessal. 4, et Tob. 6, dicitur, quod in illis qui in timore Dei uxores accipiunt et amore filiorum ad cultum Dei magis quam amore libidinis, Daemon potestatem non habet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut res corporales quae sunt in aliis sacramentis non habent ut propria virtute gratiam conferre possint, sed ex institutione divina, ita etiam est de illis quae matrimonium causant, quae ex ipsa institutione divina habent quod ad gratiam instrumentaliter disponant, nisi sit defectus ex parte nostra.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quaedam sacramenta sunt ad quorum efficaciam praeexigitur sanctificatio materiae, ut patet in confirmatione vel extrema unctione; quaedam vero non praeexigunt praedictam sanctificationem, sicut patet in baptismo.

Unde benedictio materiae quae fit a ministro, non est de necessitate, sed de solemnitate sacramenti; et similiter est etiam de matrimonio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unumquodque denominatur ab eo ad quod est. Gratia autem quae in matrimonio confertur, secundum quod est sacramentum ecclesiae in fide Christi celebratum, ordinatur directe ad reprimendum concupiscentiam, quae concurrit ad actum matrimonii; et ideo Magister dicit, quod matrimonium est tantum in remedium; sed hoc est per gratiam quae in eo confertur.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod sacramenta non sint in remedium contra poenam, sed solum contra culpam. Sacramenta enim efficaciam habent ex hoc quod gratiam continent. Sed gratia non opponitur poenae, sed culpae. Ergo sacramenta non ordinantur in remedium contra poenam.

AG2

Praeterea, sapientis medici est per causam curare effectum. Sed causa poenae est culpa. Ergo cum Christus sit sapientissimus medicus, non instituit aliqua sacramenta ad curandum poenam, nisi ea quae curant et culpam.

AG3

Sed contra, extrema unctio contra infirmitatem videtur ordinari, ut patet jac. Ult.. Sed infirmitas poena est. Cum ergo extrema unctio sit sacramentum, aliquod sacramentum ordinabitur contra poenam, et non tantum contra culpam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est poena peccati. Quaedam quae pro peccato infligitur, sicut poena inferni, et flagella quibus a Deo temporaliter punimur; quaedam ex ipso peccato consequens immediate, et per consequens ad peccatum ordinans, sicut est debilitatio naturae ad resistendum peccato, et huiusmodi. Contra primam ergo poenam non datur sacramentum in remedium directe, sed ex consequenti, ut scilicet curata causa, scilicet peccato, cesset effectus, scilicet poena; sed contra secundam poenam datur directe aliquod sacramentum, illa scilicet quae in remedium sunt contra defectum contingentem ex subtractione necessari, non ex positione contrarii.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poenae contra quas dictum est sacramentum ordinari, etiam ad gratiam contrarietatem habent: quia ex subtractione contingunt, et in contrarium gratiae ordinant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut est in medicina corporali, quod curato morbo adhuc remanent aliquae reliquiae morbi ex morbo causatae, contra quas oportet specialia medicamenta dari, ita etiam est in medicina spiritali; et propter hoc contra praedictas poenas oportet esse aliqua sacramenta.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquod sacramentum ordinetur contra culpam venialem. Quaedam enim sacramenta sunt nociva, nisi deposito mortali accipiantur, sicut patet de eucharistia et de ordine.

Sed dantur in remedium alicujus culpa. Ergo dantur contra venialem.

AG2

Praeterea, medicina spiritalis magis debet apponi contra culpam quam contra poenam. Sed peccatum veniale culpa aliqua est. Cum ergo aliqua sacramenta ordinentur contra poenam, multo fortius videtur quod aliquod possit ordinari contra culpam venialem.

SC1

Sed contra, poenitentia ordinatur contra mortale et veniale peccatum; quod patet per Magistrum qui infra, dist. 6, determinat de poenitentia venialium, et Augustinum in Lib. De poenitentia.

Sed poenitentia sufficit contra mortale nec aliud sacramentum contra mortale ordinatur. Ergo multo magis sufficit contra veniale; nec oportet aliquod sacramentum speciale contra veniale ordinari.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, aliqua sacramenta in remedium venialis dari, sicut eucharistiam, et extremam unctionem. Sed hoc non videtur convenienter dictum: quia poenitentia purgativa est universaliter omnis peccati actualis, mortalis et venialis; unde ad hoc non oportebat aliquod sacramentum institui. Et praeterea etiam non existentibus venialibus, adhuc necessitas illorum sacramentorum esset ad consummandum in bonum, secundum doctrinam dionysii.

Et ideo aliter dicendum, quod contra veniale non ordinatur aliquod sacramentum ad curationem ipsius principaliter institutum, quamvis ex consequenti multa sacramenta, contra venialia valeant.

Venialem enim et culpam est, et dispositio ad culpam, imperfectam tamen rationem habens culpa, ita quod gratiam non excludit. Et ideo in quantum culpa est, potest tolli per omnia sacramenta quae contra culpam tollendam ordinantur; in quantum vero est dispositio ad culpam, ex ablata mortali culpa remanens, potest tolli etiam per sacramenta illa quae contra poenam ex culpa relictam et ad culpam inclinantem ordinantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa sacramenta quae gratiam in suscipiente praexigunt, non ordinantur directe contra culpam: quia non sunt ad tollendum contrarium, sed ad supplendum defectum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramentum quod tollit mortalem culpam, sufficit etiam ad tollendum venialem; et ideo contra veniale non oportet aliquod sacramentum dari, sicut contra reliquias culpa, ad quarum ablationem poenitentia non ex toto sufficit sine aliis sacramentis.

¶a2 Articulus 2: Utrum sacramenta debeant esse septem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sicut enim supra dictum est, omnia sacramenta efficaciam habent a passione Christi. Sed unum est sacramentum quod directe est repraesentativum passionis Christi, et ipsum totum Christum continet, scilicet eucharistia.

Ergo illud sacramentum sufficeret.

AG2

Praeterea, quod potest fieri per unum, non debet fieri per plura. Sed per baptismum tolluntur omnia peccata. Ergo non oportebat quod aliquod aliud sacramentum contra culpam ordinaretur.

AG3

Praeterea, sacramenta in remedium contra defectum ordinantur. Sed duplex est defectus, scilicet culpa, quae est quasi contrarium, et poenae, quae ex defectu gratiae accidit, ut dictum est. Ergo duo sacramenta sufficerent.

AG4

Praeterea, in lege nova, ubi manifestior est veritas, minimum debet esse de figuris. Sed in lege naturae, secundum Hugonem, erant tantum tria sacramenta, scilicet oblationes, decimae et sacrificia. Ergo non debent esse plura sacramenta in lege nova quam tria.

AG5

Praeterea, sacramenta legalia nostrorum sacramentorum figurae fuerunt. Sed ipsi non habuerunt aliqua sacramenta respondentia confirmationi et extremae unctioni. Ergo nec nos hujusmodi sacramenta habere debemus.

AG6

Praeterea, dionysius in Eccl. Hierar., ubi de sacramentis tractat, matrimonium et poenitentiam omittit. Ergo videtur quod non sint nisi quinque sacramenta.

AG7

Sed contra, videtur quod sint plura. Omne enim illud quod in remedium peccati datur, videtur esse sacramentum. Sed aqua benedicta est hujusmodi, quia per eam venialia tolluntur. Ergo est sacramentum.

AG8

Praeterea, sicut circa concupiscentiam quae est in venereis, contingit esse peccatum intemperantiae; ita circa concupiscentiam quae est in cibis et potibus. Sed contra primam concupiscentiam habemus unum sacramentum. Ergo et contra secundam habere debemus.

AG9

Praeterea, dionysius, inter sacramenta nominat monasticam consummationem, sive consecrationem. Sed non computatur inter septem sacramenta hic enumerata.

Ergo sunt plura quam septem.

AG10

Praeterea, oblationes et decimae in lege naturae erant sacramenta, secundum Hugonem.

Cum ergo modo sint oblationes et decimae, videtur quod sint sacramenta; et sic idem quod prius.

AG11

Praeterea, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent, secundum Hugonem.

Sed multae sunt sanctificationes per ministros ecclesiae factae quae hic non numerantur, sicut consecratio templi et altaris et sacrarum vestium, et hujusmodi. Ergo sunt plura sacramenta.

CO

Respondeo dicendum, quod sacramenta ex hoc quod sunt sacramenta, habent quod sint in remedium contra defectum aliquem; ex hoc autem quod sacramenta ecclesiae, habent per ministros ecclesiae dispensari, et in membra ecclesiae transfundi.

Et ideo dupliciter potest accipi numerus sacramentorum proprie. Primo ex defectibus contra quos sacramenta ordinantur. Ordinantur autem sacramenta, ut ex dictis patet, ad tollendum contrarium, et ad supplendum defectum. Contrarium autem sanctitati est culpa: quae quidem dupliciter tollitur. Uno modo, impediendo ne fiat; et hoc modo in remedium culpae matrimonium ordinatur. Alio modo subtrahendo jam existentem; et sic contra originalem culpam ordinatur baptismus, contra actuale poenitentia. Secundum remedium praebent supplendo quod deficit, et ea quae perfectionis sunt effectiva. Est autem duplex perfectio. Una formae ad actum; et hanc quidem perfectionem facit ordo quantum ad executionem bonorum, quia reddit hominem idoneum ad dispensationem sacramentorum; sed quantum ad perpersionem difficultium facit dictam perfectionem confirmatio, quae hominem fortem reddit, ut nomen Christi propter pressuras mundi confiteri non refugiat. Alia autem perfectio est in ordine ad finem, ad quem per actus pervenitur; et hanc quidem perfectionem quantum ad finem intra facit extrema unctio, quae est quaedam delibutio praeparans in gloriam resurrectionis; quantum vero ad finem extra facit eucharistia, quae membra capiti conjungit. Et quia hic est ultimus terminus nostrae sanctificationis, ideo dicit dionysius, quod omnis alia sanctificatio in eucharistiam terminatur: quia et ordinati et baptizati eucharistiam sumunt. Si autem considerantur sacramenta ut sunt ecclesiae sacramenta, scilicet per ministros ecclesiae dispensanda, sic potest secundum doctrinam dionysii, hoc modo numerus eorum accipi. In qualibet enim hierarchia oportet esse actionem hierarchicam, et exercentes eam, et recipientes. Recipientes autem per ipsas actiones superiorum in suis gradibus perficiuntur; et ideo ex parte eorum non debet esse aliquod speciale sacramentum, per quod receptivi sacramentorum fiant. Actio autem hierarchica est triplex scilicet purgare, illuminare, perficere. Sed quia nullum sacramentum novae legis purgat sine gratiae infusione, quae illuminatio dicitur; ideo dionysius in sacramentis conjungit purgationem illuminationi. Potest autem esse in sacramentis purgatio vel a culpa; et sic habet purgativam et illuminativam vim quantum ad originale baptismus, quantum ad actuale poenitentia; vel a reliquiis culpae, et sic extrema unctio purgare habet; vel a causa culpae, quae est concupiscentia, et sic matrimonium, quod eam reprimat et ordinat, vim purgativam habet.

Perfectio autem est duplex scilicet perfectio formae, et ad hanc est confirmatio, quae hominem in seipso consistere facit, ut a contrariis non facile solvatur; et perfectio finis, et ad hanc est eucharistia, quae nos fini conjungit. Ex parte autem exercentium actiones hierarchicas accipitur unum sacramentum, scilicet ordo, per quem ministri ecclesiae ponuntur in statu exercendi hierarchicas actiones.

Potest et aliter accipi numerus sacramentorum secundum conditionem eorum quibus per sacramenta subvenitur. Sunt enim sacramenta in remedium data. Aut igitur in remedium unius personae, aut totius ecclesiae. Si primo modo, aut quantum ad ingressum, et sic est baptismus; aut quantum ad egressum, et sic est extrema unctio; aut quantum ad progressum, et hoc est dupliciter. Uno modo quantum ad executionem virtutis, vel ut a malis non superemur, et quantum ad hoc est confirmatio, vel ut bonis adhaereamus, et quantum ad hoc est eucharistia. Alio modo quantum ad reparationem virtutis, si ipsam in pugna spirituali aliquo modo laedi contingit, et sic est poenitentia. Si in remedium totius ecclesiae, aut in regimen et multiplicationem ipsius spirituales, et sic est ordo, quia principatus bonum multitudinis est secundum Philosophum in 5 ethic., aut quantum ad multiplicationem materialem fidelium, et sic est matrimonium.

Quidam autem accipiunt numerum sacramentorum secundum adaptationem ad virtutes, ut fidei respondeat baptismus, quod sacramentum fidei dicitur; spei extrema unctio, per quam homo praeparatur quodammodo ad futuram gloriam; caritati eucharistia; prudentiae ordo; iustitiae poenitentia; temperantiae matrimonium; fortitudini confirmatio.

Quidam vero adaptant diversis generibus culparum et poenarum; ut baptismus sit contra culpam originalem, poenitentia contra actuaalem mortalem, extrema unctio contra venialem, ordo contra ignorantiam, matrimonium contra concupiscentiam, confirmatio contra infirmitatem, eucharistia contra malitiam, quia est sacramentum caritatis, quae per se opponitur malitiae. Haec enim quatuor dicit beda ex peccato consecuta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eucharistia sit memoriale ipsius dominicae passionis, ipsum Christum continens, non tamen quantum ad omnes effectus ejus. Vel dicendum, quod propter praedictam rationem eucharistia ordinatur ad ultimum effectum passionis Christi, quasi completissime ab ea efficaciam habens; et ideo, quantum est de se, valet contra omnes spirituales defectus; unde et cum singulis sacramentis exhibetur, quasi consummans effectum uniuscujusque; sed tamen praeelegit alia sacramenta, ut idoneus quis reddatur ad tanti perceptionem mysterii, sicut etiam in naturalibus ultima forma non datur nisi praecedentibus omnibus dispositionibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus est sacramentum intransientium, quia facit hominem primo participem redemptionis Christi consepeliens eum in similitudinem mortis Christi; et ideo non potest iterari, sicut nec passio Christi. Et quia peccata actualia iterantur, ideo contra culpam actuaalem oportuit aliquod remedium adhiberi, scilicet poenitentiam, quamvis etiam baptismus ipsum deleat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod defectus illi sunt generales; et non habent eandem rationem in omnibus suis partibus; et ideo oportuit contra diversas partes eorum diversa remedia adhiberi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in lege naturae multa signa gratiae praecesserunt, sicut diluvium, occisio Abel, et hujusmodi, quae tamen non debent dici sacramenta; sed illa tantum quae ad aliquod remedium exhibebantur. Ea enim significabant rem sacram, ut actu sacramentum, quod est de ratione sacramenti, ut supra dictum est; et ideo in lege naturae Hugo, tantum ponit tria sacramenta, scilicet sacrificia, oblationes, et decimas; quia per haec, ut dicit Gregorius, remedium ante circumcisionem contra originale erat. Et quamvis tunc esset tempus figurarum magis quam modo, non oportebat esse signa determinata ad determinatos effectus gratiae, sicut modo sunt; et ideo in quadam generalitate sacramenta illa, nostra sacramenta, et ipsorum causam, scilicet passionem Christi, significabant; sicut quod per sacrificia significabatur passio, per oblationes dispositio patientis ad passionem, quia ipse se voluntarie obtulit ad passionem: Isai. 53; per decimas autem comparatio patientis ad illos pro quibus patiebatur, qui imperfecti erant, ab ipso omnem perfectionem expectantes, sicut novem per decem complentur. Horum autem duo referuntur ad eucharistiam: scilicet sacrificium quantum ad significatum, et oblatio quantum ad materiam et usum, sed decima praefigurabat baptismum, in quantum aliquid auferebatur. Matrimonium autem et poenitentia et ordo erant illo tempore, sed tamen non computantur inter sacramenta illius temporis, quia non fiebant cum aliqua consecratione.

Quilibet enim primogenitus, secundum Hieronymum sacerdos erat: nec erat aliquis modus determinatus ipsorum, nisi secundum instinctum naturae, prout cuique ratio fide innata dictabat faciendum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod tempore legis scriptae jam plura cum aliqua consecratione celebrabantur, quae nostris sacramentis quasi figurae respondent: quia per circumcisionem nostrum baptisma figuratur; per oblationes et sacrificia eucharistia; per diversos ritus expiationum poenitentia; per consecrationes Aaron et filiorum ejus noster ordo; et per matrimonium jam ad aliquas certas personas determinatum et sub lege constitutum, nostrum matrimonium. Sed extremae unctionis non debuit praecedere figura: quia extrema unctio est directivum et praeparatorium in gloriam, quam tunc statim post mortem consequi non poterant, sicut modo possunt. Similiter nec confirmatio, in qua complementum spiritus sancti datur: tempus autem illud non erat tempus plenitudinis, sicut tempus istud.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dionysius non intendit ibi determinare de sacramentis, sed de actionibus hierarchicis, quae consistunt in consecratione per ministros ecclesiae facta. Et quia matrimonium et poenitentia possunt habere suum effectum sine tali consecratione, ideo de eis non determinavit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aqua benedicta non ordinatur directe ad remedium praestandum, sed ad removendum prohibens; unde datur contra Daemonum nequitas et venialia, et omne quod effectum sacramentorum impedire posset: propter hoc non est sacramentum, quia removens prohibens est agens per accidens; sed sacramentale, quasi dispositio quaedam ad sacramenta.

RA8

Ad octavum dicendum, quod concupiscentia quae est in actu generativae, habet specialem foeditatem ab aliis concupiscentiis: quia praeter hoc quod est infectiva personae, quod habet commune cum aliis, et idem remedium habens, scilicet poenitentiam, est etiam infectio naturae; et ideo debet habere speciale remedium, secundum quod ad purgationem naturae ordinatur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ad quamlibet eminentiam status datur aliqua sanctificatio, cum sit ibi necessarium speciale auxilium gratiae, sicut in consecratione regum et monachorum et monialium; et ideo sunt actiones hierarchicae; et propter hoc dionysius de eis determinat; non tamen habent rationem sacramenti; sed solum illa eminentia per quam homo efficitur sacrorum dispensator.

RA10

Ad decimum dicendum, quod oblationes et decimae erant tunc in quantum erant figurales; sed quantum ad hoc nunc non manent; sed solum secundum quod sunt morales ad usum ministrorum ecclesiae et pauperum deputatae; et ideo nunc non sunt sacramenta.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod omnes illae sanctificationes ordinantur ad sacramentum eucharistiae; et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam.

¶a3 Articulus 3: Utrum sacramenta convenienter a Magistro ordinentur.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramenta inconvenienter a Magistro hic ordinentur.

Prius enim est quod animale est quam quod spirituale; 1 corinth. 15. Sed matrimonium ad vitam animalem pertinet, omnia autem alia sacramenta ad vitam spiritualem. Ergo matrimonium est omnibus prius.

AG2

Praeterea, agens naturaliter prior est sua actione; unde et in jure prius determinatur de officiis quam de actionibus. Sed per sacramentum ordinis constituuntur dispensatores aliorum sacramentorum.

Ergo ordo inter alia primo debet poni.

AG3

Praeterea, bonum commune est divinius quam bonum personae, ut dicitur in 1 ethic..

Sed matrimonium et ordo ordinantur in remedium commune, alia autem in remedium unius personae, ut dictum est. Ergo illa duo sacramenta ante alia poni debent.

AG4

Praeterea, eucharistia perficit nos coniungendo fini, ut dictum est. Sed finis est ultimum in adeptione. Ergo eucharistia post omnia debet poni.

AG5

Praeterea, purgatio praecedit illuminationem et perfectionem. Sed secundum dionysium, eucharistia pertinet ad perfectionem, similiter et confirmatio. Ergo poenitentia, quae maxime ad purgationem pertinet, videtur quod antea debet poni.

AG6

Praeterea, dionysius ponit eucharistiam ante confirmationem. Cum ergo Magister contrarium faciat, videtur quod inconvenienter ordinet.

CO

Respondeo dicendum, quod prius et posterius multipliciter dicitur; sed in his quae ad actiones pertinent, prius quo ad nos est illud quod est prius in via generationis; et ideo secundum hanc viam Magister sacramenta quae sanctificationes quaedam sunt, ordinat. Prius enim in via generationis est bonum privatum quam commune, quod consurgit ex bonis singulorum, sicut homo est prior domo, et domus civitate; et ideo sacramenta quae in remedium unius personae ordinantur, prius ponuntur, inter quae primo ponitur illud quod pertinet ad intrantes, scilicet baptismus; ultimo illud quod pertinet ad exeuntes, scilicet extrema unctio; in medio illa quae pertinent ad progredientes, quae hoc modo ordinantur. Quia enim perfici bono essentialius est virtuti, et commune singulis progredientibus ad virtutem; sed resurgere a peccato accidit huic progressui ex parte subjecti quod cecidit (unde non est omnibus commune), et quantum ad perfectionem ad bonum perfectio in forma praecedit in via generationis perfectionem in consecutione ad finem; ideo inter sacramenta quae ad progressum in bonum pertinent, primo ponitur confirmatio; quae est ad perfectionem similem perfectioni formae; secundo eucharistia, quae est ad perfectionem in fine; tertio poenitentia quae est ad reparationem virtutis amissae.

Inter sacramenta autem quae ad remedium totius ecclesiae deputantur, primo ponitur ordo: quia matrimonium, in quantum matrimonium, per ordinem dispensatur, secundum quod est sacramentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium secundum quod pertinet ad vitam animalem, non est sacramentum, sed naturae officium; sed secundum quod habet aliquid spiritualis quantum ad signum et effectum, sic sacramentum est; et quia minimum habet de spiritualitate, ideo ultimo inter sacramenta ponitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in sacramentorum actionibus ordo non constituit principalem agentem, sed ministrum, et instrumentum quoddam divinae operationis; in iudicii autem iudex secundum formam scientiae et iustitiae operatur non solum sicut instrumentum; et ideo in iure praemittuntur ea quae ad officia pertinent, sed in sacramentis non oportet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum commune sit divinius, tamen bonum singulare est prius in via generationis; et ideo etiam Philosophus monasticam politicae praemisit, ut patet in 10 ethic..

RA4

Ad quartum dicendum, quod conjunctio ad finem est duplex. Una secundum plenam participationem ipsius; et ista conjunctio non efficitur per aliquod sacramentum; sed sacramenta ad eam disponunt, et inter omnia vicinius extrema unctio; et ideo ultimo ponitur inter ea quae ad remedium unius personae ordinantur. Alio modo secundum imperfectam, qualis est fructio viae; et ad hanc ordinatur eucharistia; et ideo non oportet quod ponatur ultima simpliciter, sed ultima in progressu ad bonum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod poenitentia non dicit purgationem absolute respectu cujuslibet impuritatis spiritualis, hoc enim ad baptismum pertinet; sed purgationem in casu, scilicet quando aliquis a statu virtutis cecidit, ut iterum ad bonum redeat; et haec est secunda tabula post naufragium, secundum Hieronymum; et ideo poenitentia ponitur post illa sacramenta quae ad consummationem in bonum ordinantur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod dionysius consideravit in eis ordinem magis quantum ad dispensationem eorum quam quantum ad effectum: quia eucharistia statim baptizatis datur, si sint adulti, non autem confirmatio; ideo post baptismum immediate eucharistiam posuit.

¶a4 Articulus 4: Utrum in nova lege aliqua nova sacramenta de novo institui debuerint.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non debuerint in nova lege aliqua sacramenta de novo institui. Natura enim operatur breviori via qua potest; et hoc ad ordinationem naturae pertinet.

Sed gratia est magis ordinata quam natura.

Cum ergo brevior via esset quod sacramenta jam in veteri lege existentia perficerentur quam aliqua de novo instituerentur, videtur quod aliqua de novo institui non debuerint.

AG2

Praeterea, sicut sacramenta sunt necessaria ad salutem, ita et praecepta. Sed Christus non alia praecepta moralia instituit, sed praeexistentia consiliis perfecit. Ergo nec nova sacramenta instituere debuit.

SC1

Sed contra, sacramenta sunt medicinae spirituales, ut prius dictum est. Sed non competit eadem medicina parvulo et adulto. Cum ergo status legis comparatur puerili aetati, status autem temporis gratiae aetati perfectae, ut patet Gal. 4, videtur quod alia sacramenta fuerunt etiam tempore gratiae instituenda.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta sunt signa remedii ad quod ordinantur. Sunt autem signa repraesentantia effectus spirituales ex similitudine sensibilibus rerum, quarum in sacramento est usus. Et ideo cum in nova lege oportuerit esse sacramenta majoris efficaciae propter perfectionem testamenti, debuerunt etiam esse alia signa quae expressius figurarent gratiam; et ideo oportuit alia sacramenta institui.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis natura brevissime operetur, tamen nihil omittit de contingentibus quibus aliquid optime fieri possit et similiter gratia; et ideo in sacramentis instituendis non solum attenditur qualiter aliquid breviter fiat, sed qualiter congruenter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praecepta moralia consequuntur naturam humanam, cum sint de dictamine rationis naturalis; et ideo permanent eadem in qualibet lege, et in quolibet statu hominis; et propter hoc non est simile de praeceptis et sacramentis, quae ex sola institutione efficaciam habent.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod haec eadem debuerit a principio mundi post peccatum instituere. Quia ad crudelem medicum pertinet ut efficacem medicinam non statim infirmo proponat, sed eum diu periclitari sinat. Sed a Deo omnis crudelitas relegata est. Ergo sacramenta novae legis, quae sunt efficacissimae medicinae, debuerunt statim post peccatum humano generi exhiberi.

AG2

Praeterea, sacramenta novae legis totam efficaciam habent ex passione Christi. Sed passio Christi operabatur etiam a principio mundi post peccatum ad reparationem, secundum quod erat credita, ut in 3 Lib., dist. 19, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 2 ad 2, dictum est. Ergo et tunc sacramenta institui debuerunt.

SC1

Sed contra, gratia perficit naturam. Sed natura procedit ex imperfectioribus ad perfectiora, sicut patet in omni motu et generatione; et similiter etiam ars. Ergo et similiter gratia debuit prius imperfecte et postea copiose per efficaciam sacramenti dari.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta novae legis, quia gratiam continent, non sunt vacua, sed plena; et ideo non competeat ea institui nisi tempore plenitudinis, quod est tempus incarnationis. Quare autem Christus suum adventum distulerit, et non statim post peccatum carnem assumpserit, in 3 Lib., dist. 1, quaest. 1, art. 4, dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in morbo spirituali et corporali. Non enim potest aliquis a morbo spirituali congrue curari, nisi prius morbum cognoscat, et medicinam desideret, si sit cognitionis capax; et ideo oportuit ut homo sibi relinqueretur, et sic primo tempore legis naturae infirmum se cognosceret per ignorantiam, ad idolatriam declinando; et deinde tempore legis scriptae quae auxilium contra ignorantiam praebebat, recognosceret se infirmum per concupiscentiam, ad peccata declinando, et sic salutem ab alio expectaret; qui et viam salutis docuit contra ignorantiam et sacramenta gratiae dedit contra infirmitatem concupiscentiae, ut dicitur joan. 1, 17: gratia et veritas per Jesum Christum facta est. In morbo autem corporali hoc non requiritur, quia corpus non est cognitionis capax.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis etiam ex tunc passio Christi efficaciam haberet, non tamen tantam efficaciam in humana natura, pro qua nondum satisfactum erat, habebat, sicut post satisfactionem habuit, et post Christi incarnationem, quae totam naturam humanam dignificavit, ut fieret magis ad gratiam recipiendam idonea.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod statim Christo nato sacramenta institui debuerunt. Sunt enim sacramenta novae legis gratiam continentia. Sed tempus gratiae ex tunc inceptit. Ergo tunc institui debuerunt.

AG2

Praeterea, sacramenta adjuvant ad implendum praecepta. Sed praecepta moralia omnia simul data fuerunt in ipso initio legis. Ergo et sacramenta gratiae in ipso initio gratiae omnia simul dari debuerunt.

SC1

Sed contra est, quia quae a Deo sunt, ordinata sunt, Rom. 13, 1. Sed iste est debitus ordo, ut causa effectum praecedat, et ut illud quod prius est, primo tradatur. Ergo cum passio Christi sit causa efficaciam sacramentis praebens, et unum sacramentum sit alio prius, ut dictum est, videtur quod non debuerunt institui statim Christo nato.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramenta novae legis dupliciter instituta sunt. Primo ad documentum et exercitium quoddam; et sic potuerant ante passionem Christi institui.

Secundo quantum ad necessitatem et obligationem, et sic eorum institutio non fuit ante passionem, quia adhuc legalia non fuerant mortua; unde a tempore praedicationis Christi usque ad passionem, sacramenta novae legis simul currebant cum legalibus, et utraque ad salutem operabantur.

Sic ergo quantum ad secundum modum institutionis omnia simul in passione Christi instituta sunt; sed quantum ad primum, oportuit ut primo instituerentur illa quae sunt majoris necessitatis; unde statim in principio praedicationis suae poenitentiam praedicavit, ut legitur Matth. 4, et baptismum docuit ut legitur joan. 3. Alia autem sacramenta processu temporis instituit et docuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tempus gratiae dicitur quantum ad initium, et quantum ad complementum. Complementum autem ejus non fuit ante passionem, et resurrectionem Christi; unde joan. 7, 39, dicitur: nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus. Principium autem potest attendi dupliciter. Primo quantum ad praesentiam gratiae in mundo; et sic fuit in ipsa incarnatione. Secundo quantum ad ejus diffusionem in mundo, et sic fuit in praedicatione sive baptismo Christi; et ante non oportebat institui sacramenta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praecepta moralia homini natura dictat; et ideo statim potuerunt homini simul proponi: non autem est ita de sacramentis.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod sacramenta novae legis non sunt omnia a Christo instituta. Quia de confirmatione et extrema unctione non legitur aliquid dixisse. Sed extrema unctio et confirmatio sunt sacramenta novae legis. Ergo non omnia sacramenta novae legis sunt instituta a Christo.

AG2

Praeterea, non minoris auctoritatis est mysterium sacerdotii novae legis quam legis naturae.

Sed qui sacramenta dispensabant in lege naturae, scilicet sacerdotes, pro suo libito sacramentis visibilibus suam fidem profitebantur. Ergo multo fortius hoc debet esse in lege nova, quae etiam est majoris libertatis.

SC1

Sed contra, sacramenta novae legis efficiunt quod significant. Sed ex institutione significant secundum Hugonem.

Ergo ex institutione efficaciam habent. Sed efficacia sacramentorum non est nisi a Deo, qui solus peccata remittit. Ergo non potuit esse a puro homine sacramentorum institutio.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, non omnia sacramenta a Christo immediate instituta fuisse; sed quaedam ipse per se instituit, quaedam vero apostolis instituenda commisit; scilicet confirmationem, in qua spiritus sanctus datur ad robur, cujus institutio esse non debuit ante plenam spiritus sancti missionem; et extremam unctionem, quae cum ad gloriam resurrectionis sit immediatum et proximum praeparatorium, ante resurrectionem institui non debuit.

Sed quia institutio sacramentorum videtur ad potestatem plenitudinis in sacramentis pertinere quam sibi Christus reservavit in sacramentis, cum ex institutione sacramenta habeant quod significant; ideo aliis probabilius videtur, quod sicut hominis puri non est sacramenta mutare, vel a sacramentis absolvere, ita nec nova sacramenta instituire; et ideo omnia sacramenta novae legis ab ipso Christo institutionem habent.

RA1

Secundum hoc ergo dicendum ad primum, quod ipse sacramentum confirmationis instituit, quando pueris sibi praesentatis manus imposuit; similiter extremam unctionem, quando apostolos ad praedicandum mittens, oleo inungere infirmos disposuit, ut sic curarentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramenta illa legis naturae non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide; et ideo determinatio eorum ab homine puro habente fidem fieri poterat. Non autem ita est de sacramentis novae legis, quae ex opere operato gratiam conferunt.

|+d2.q2 Distinctio 2, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de baptismo joannis, et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum fuerit sacramentum; 2 de efficacia ipsius; 3 quibus competebat; 4 utrum baptizati a joanne, essent baptismo Christi baptizandi.

|a1 Articulus 1: Utrum baptismus joannis fuerit sacramentum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod baptismus joannis non fuerit sacramentum. Joan. 3, super illud: erat joannes baptizans etc., dicit Glossa: quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptismus joannis ante baptismum Christi. Sed catechismus non est sacramentum, sed sacramentale. Ergo baptismus joannis non erat sacramentum sed sacramentale.

AG2

Praeterea, omne sacramentum est alicujus legis sacramentum. Sed baptismus joannis non erat sacramentum legis naturae, neque legis veteris: quia, sicut Augustinus dicit, nulli praecedentium prophetarum fuit datum baptizare, nisi joanni soli, quod non contingit de sacramentis veteris legis; similiter non est sacramentum novae legis, quia praedicationem Christi praecessit.

Ergo non erat sacramentum.

SC1

Sed contra, sacramentum est sacrae rei signum.

Sed baptismus joannis figurabat baptismum Christi.

Ergo erat sacramentum.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod secundum Hugonem de sancto victore, secundum processum temporis et majorem propinquitatem ad tempus gratiae, oportuit alia et alia sacramenta institui. Unde

quia in joanne quodammodo incepit tempus gratiae (quia lex, et prophetae usque ad joannem, Matth. 11, 13), non quasi ab ipso esset gratia, sed quia ad gratiam viam praeparabat; ideo ejus baptismus fuit aliquod sacramentum; quod quidem erat initiatio quaedam sacramentorum gratiae, quamvis gratia in eo non conferretur. Unde dicendum, quod baptismus joannis sacramentum erat quodammodo medium inter sacramenta veteris et novae legis, sicut dispositio ad formam media est quodammodo inter privationem et formam. Conveniebat enim quodammodo cum sacramentis veteris legis in hoc quod erat signum tantum; cum sacramentis autem legis novae in materia, et quodammodo in forma.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus joannis habet aliquid simile cum sacramentalibus baptismi, in quantum erat dispositio ad baptismum Christi; sed in quantum praecessit institutionem baptismi Christi, differt a sacramentalibus, et est sacramentum per se; sicut sacramenta veteris legis, quae etiam suo modo, licet non tam de propinquo, ad sacramenta novae legis disponebant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dispositio reducitur ad genus formae ad quam disponit; et ideo baptismus joannis reducitur ad sacramenta novae legis, sicut incompletum in genere illo; et hoc patet ex ordine procedendi quem Magister servat.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non baptizaverit sub hac forma: ego baptizo te in nomine venturi. Christus enim, in cujus nomine baptizabat, jam venerat.

Ergo non competebat forma illa pro tempore illo.

AG2

Praeterea, eadem est fides de Christo venturo quae erat in patribus et de Christo qui jam venit, quam nos habemus. Ergo eadem est forma baptismi in nomine venturi, et in nomine Christi.

Ergo baptismus idem. Sed apostoli baptizaverunt in nomine Christi, ut infra dicitur. Si ergo joannes baptizavit in nomine venturi, idem fuit baptisma joannis et apostolorum Christi; quod falsum est.

SC1

Sed contra est quod dicitur Act. 19, 4: baptizabat joannes populum dicens, in eum qui venturus est post ipsum, ut crederent.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod utilitas rei ex forma sua consequitur; et ideo formae sacramentorum ostendunt illud ex quo sacramenta et efficaciam et utilitatem habent. Et quia utilitas baptismi joannis tota erat disponere ad Christum, ideo haec erat sua forma competens, ut in nomine venturi baptizaret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis jam venisset in carne, non tamen jam venerat ad baptizandum, et alia salutis nostrae opera exercendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides, cum sit cognitio quaedam, respicit rei veritatem; et quia diversitas temporum significatorum non diversificat veritatem, nec fides penes hoc diversificatur. Sed sacramenta respiciunt effectum; et quia non eodem modo se habet ad actum hoc quod jam est et hoc quod expectatur futurum, quia ad id quod expectatur futurum, actus ordinantur ut disponentes, ab eo autem quod jam est, effective aliquid producit; ideo diversificatio formae per futurum et praesens designant diversitatem sacramenti.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non fuit institutus a Deo. Nullum enim sacramentum a Deo institutum nominatur a ministro; non enim dicitur baptismus Petri. Sed baptismus ille dicitur baptismus joannis.

Ergo non fuit a Deo institutus.

AG2

Praeterea, sacramenta legis naturae, quae ad sacramenta Christi disponebant, a Deo institutionem non habuerunt, sed ex voto celebrabantur, secundum Hugonem.

Sed baptismus joannis fuit praeparatorius ad sacramenta Christi. Ergo non debuit habere institutionem a Deo.

SC1

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 33: qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit: super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod joannes suum baptismum instituit praecepto divino. Unde patet quod institutio ipsius fuit a Deo per auctoritatem, et ab ipso joanne per ministerium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod propter tres rationes baptismus a joanne nomen accepit. Primo, quia ipse fuit sui baptismi institutor aliquo modo; Petrus autem nullo modo baptismi quo baptizabat.

Secundo, quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod joannes non faceret. Tertio, quia sibi soli erat datum illius baptismi ministerium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides magis determinabatur secundum appropinquationem ad Christum; et ideo etiam sacramenta, quae quaedam fidei protestationes sunt, magis a Christo remota, minus determinata esse debuerunt. Et quia baptismus joannis de propinquo ad Christi sacramenta disponebat, ideo debuit magis habere determinationem quam sacramenta legis naturae.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod debuit statim Christo baptizato cessare. Quia super illud joan. 1: vidit joannes Jesum venientem ad se, dicit Augustinus: baptizatus est Dominus baptismo joannis, et cessavit baptismus joannis.

AG2

Praeterea, baptismus joannis erat praeparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi incepit statim Christo baptizato: quia tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis, ut dicit beda. Ergo statim debuit cessare.

SC1

Sed contra est quod legitur joan. 3, quod post baptismum Christi baptizabat joannes, et discipuli ejus similiter baptizabant. Ergo baptismus joannis non cessavit statim Christo baptizato.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod cessatio baptismi joannis potest accipi dupliciter.

Uno modo quando cessavit totaliter; et hoc fuit joanne in carcerem misso, quia ministerium illud soli joanni concessum est. Alio modo quantum ad maximum suum posse; et sic cessavit baptizato Christo: quia ex tunc ejus baptismus non fuit praecipuus, sed alius fuit eo dignior; sicut cessat officium legati Domino suo superveniente, quamvis et aliqua exercent.

RA

Et per hoc patet solutio.

¶a2 Articulus 2: Utrum baptismus joannis gratiam contulerit.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod baptismus joannis gratiam contulerit. Luc. 3, 3: erat joannes baptizans, et praedicans baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum. Sed remissio peccatorum non fit sine gratia. Ergo baptismus ille gratiam contulit.

AG2

Praeterea, Damascenus dicit: purgat joannes spiritum per aquam.

Sed purgatio spiritualis non fit sine gratia.

Ergo ille baptismus gratiam contulit.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit contra donatistas: ita credam joannem baptizasse in aqua in remissionem peccatorum, ut ab eo baptizatis in spe remitterentur peccata. Sed spes de remissione peccatorum non potest esse nisi per gratiam. Ergo baptismus ille gratiam contulit.

AG4

Praeterea, baptismus joannis propinquior fuit baptismo Christi quam circumcisio; sed circumcisio gratiam contulit, ut dictum est, dist. 1, quaest. 2, art. 4, quaestiunc. 3. Ergo multo fortius baptismus joannis.

AG5

Praeterea, sacramentum non instituitur, nisi ad causandum gratiam, vel significandum. Sed gratia sufficienter per sacramenta veteris legis erat significata. Si ergo baptismus joannis gratiam non contulit, pro nihilo institutus fuit.

SC1

Sed contra, gratia non confertur sine spiritu sancto. Sed in baptismo joannis non conferebatur spiritus sanctus, sed aqua tantum, ut patet Act. 1, 3: joannes quidem baptizavit aqua; vos autem baptizabimini spiritu sancto. Ergo in illo baptismo non erat gratia.

SC2

Praeterea, non est idem effectus dispositionis et perfectionis. Si ergo baptismus joannis disponebat ad baptismum Christi, cujus est gratiam conferre: quia gratia et veritas facta est per Jesum Christum, joannes 1, 17, videtur quod baptismus joannis gratiam non contulit.

CO

Respondeo dicendum, quod hoc ab omnibus conceditur, quod non efficiebatur aliquid per baptismum joannis quod non esset operatio hominis. Et quia gratia non potest ab homine dari, ideo patet quod baptismus joannis gratiam non conferebat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas sic exponenda est, ut referatur ad diversa baptismata hoc modo. Erat joannes baptizans, scilicet baptismate suo, et praedicans, scilicet baptismum Christi, qui est in remissionem peccatorum. Si autem referatur utrumque ad baptismum joannis, sic dicitur esse in remissionem peccatorum: quia baptizatis imponebat dignos fructus poenitentiae agere, quibus peccatorum remissionem consequerentur.

Unde baptismus ille erat quasi quaedam protestatio, et confessio poenitentiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus ille purgare dicitur modo praedicto: vel etiam materialiter a sordibus corporalibus in signum spiritualis purgationis per Christum futurae; vel a caecitate ignorantiae per doctrinam joannis Christum annuntiantis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spes semper ex gratia procedit, non tamen semper ex gratia habita, sed quandoque ex gratia expectata; et sic baptismus joannis spem faciebat remissionis peccatorum, non conferens gratiam, sed promittens eam in hoc quod praefigurabat baptismum Christi, quo gratia daretur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis baptismus joannis magis conveniret cum baptismo Christi quam circumcisio quantum ad materiam, non tamen conveniebat magis quantum ad causam institutionis: quia circumcisio ad necessitatem instituta erat ut remedium contra originale; sed baptismus joannis, ut assuefaceret ad baptismum Christi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod baptismus joannis expressius figurabat baptismum Christi quam sacramenta veteris legis propter majorem similitudinem ad ipsum; et ideo magis de propinquo praeparabat ad ipsum in significatione, et quadam poenitentiae protestatione.

¶3 Articulus 3: Utrum convenienter Christus joannis baptismate baptizatus fuerit.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo non competeret baptizari baptismum joannis.

Baptismus enim joannis erat baptismus poenitentiae, ut dicitur Luc. 3. Sed Christo non competit poenitentia, sicut nec peccatum. Ergo nec baptizari baptismum joannis.

AG2

Praeterea, omnis Christi actio nostra est instructio.

Sed non instruemur baptizari baptismum joannis. Ergo non debuit Christus illo baptismum baptizari.

SC1

Sed contra est quod ipse ad baptismum joannis vadens dixit: sic decet nos implere omnem justitiam; Matth. 3, 15.

CO

Respondeo dicendum, quod Christus pluribus de causis a joanne baptizari voluit, quarum tres tanguntur in Glossa Marc. 1; scilicet propter humilitatem implendam (ut ipsemet dicit Matth. 3); ut baptismum joannis approbaret, et ut aquas consecraret suae carnis tactu, et sic baptismum suum institueret. Quartam causam tangit Augustinus, ut scilicet ostenderet non interesse quis a quo baptizaretur. Quintam tangit in Lib. Quaestionum veteris et novi testamenti, scilicet ad exemplum baptismi proponendum illis qui erant futuri filii Dei per fidem. Sextam tangit chrysostomus, ut scilicet in baptismum miracula ostendens, evacuet illorum errorem qui joannem Christo majorem credebant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus a sacramentis nihil accepit; et ideo non dicitur baptismus joannis baptismus poenitentiae quo ad Christum, sed quo ad alios qui ad poenitentiam per ipsum praeparabantur; sicut etiam circumcisio Christi non fuit in remedium originalis peccati, a quo Christus immunis erat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actio Christi nostra est instructio, non ut eodem modo agamus sicut Christus fecit, sed ut pro modo nostro Christum imitemur; et ideo per baptismum suum dedit nobis exemplum, ut baptizaremur illo baptismum qui nobis competit, per quem scilicet remissionem peccatorum consequamur.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod nulli alii hoc baptismo debuerunt baptizari. Hoc enim est solius Christi ut a sacramentis non accipiat, sed magis eis conferat.

Sed baptismus joannis erat tale sacramentum a quo non poterat aliquid accipi. Ergo soli Christo competebat.

AG2

Praeterea, sacramenta eadem ratione omnibus competunt. Sed non erat necessarium quod omnes baptismo joannis baptizarentur. Ergo nulli praeter Christum ipso baptizari debuerunt.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, 5: egrediebantur ad illum hierosolymitae universi, et baptizabantur ab eo.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. De baptismo contra donatistas, si joannes solum Christum baptizasset, videretur melioris baptismi dispensator, quanto melior erat qui baptizabatur, et si omnes baptizasset videretur quod Christi baptismus non sufficeret ad salutem; et ideo quosdam alios baptizavit, sed non omnes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis alii a baptismo joannis non acciperent gratiam; accipiebant tamen quoddam signum gratiae suscipiendae, et servandae poenitentiae.

RA2

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod debuerunt illo baptismo pueri baptizari. Erat enim ille baptismus signum baptismi Christi. Sed baptismus Christi competit pueris. Ergo et ille.

AG2

Praeterea, circumcisio dabatur etiam pueris, et eis principaliter. Sed baptismus joannis est medium inter circumcisionem et baptismum Christi, qui datur indifferenter magnis et parvis. Ergo et baptismus joannis parvis dari debuit.

SC1

Sed contra, quia baptismus ille erat ut assuescerent ad baptismum Christi. Sed hoc non poterat esse nisi ratione illorum qui discretionem habebant.

Ergo pueris ille baptismus non competebat.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod baptismus joannis erat baptismus poenitentiae; et quia pueris non competit poenitentia, ideo non competebat eis ille baptismus. Nec est simile de baptismo Christi et circumcisione, quae ordinantur contra originale peccatum, quod in pueris est.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

|a4 Articulus 4: Utrum baptizati joannis baptismate, iterum baptizari debuerint.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod baptizati baptismo joannis, non debebant baptizari baptismo Christi. Actor. Enim 8 dicitur, quod apostoli in Samariam venientes, illos qui baptizati erant in nomine Jesu, non baptizabant, sed tantum manus imponebant. Cum ergo baptismus in nomine Jesu sine collatione spiritus sancti sit baptismus joannis, videtur quod baptizati baptismo joannis, non baptizabantur baptismo Christi.

AG2

Praeterea, Hieronymus super illud: effundam de spiritu meo, dicit: quod haec est causa quare quidam baptizati a joanne, baptismo Christi iterum baptizati sunt a Paulo, Actor. 20 quia fidem trinitatis non habebant, quia neque si spiritus sanctus est audierant. Si ergo aliqui baptizati essent a joanne, fidem trinitatis habentes, videtur quod iterum baptizari non debuerint baptismo Christi.

AG3

Praeterea, in apostolis debuit ostendi omne illud quod est necessarium ad salutem. Sed apostolis post baptismum joannis solus baptismus spiritus sancti praenuntiatur, Actor. 1. Ergo non erat necessarium quod baptismo Christi iterum baptizarentur.

AG4

Praeterea, ad baptismum requiritur aqua et spiritus sanctus. Sed per baptismum joannis erat facta ablutio aquae. Ergo non oportebat nisi quod suppleretur quod deerat, scilicet spiritus sanctus.

SC1

Sed contra est quod dicitur joannis 3, 5: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Sed baptismus joannis non regenerabat aliquo modo. Ergo necessarium erat ut iterum baptismo Christi baptizarentur.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod baptizabat joannes et non est baptizatum.

Sed de necessitate salutis tempore gratiae est quod homo sit baptizatus, vel saltem propositum baptismi habuerit.

Ergo oportebat eos qui baptismum joannis acceperant, iterum baptizari baptismo Christi.

SC3

Praeterea, impositio manuum praecedente baptismo joannis non imprimebat characterem baptismalem.

Sed character talis est de necessitate salutis vel in actu vel in proposito. Ergo oportebat quod baptizati baptismo joannis iterum baptizarentur baptismo Christi, et non sufficiebat eis manus impositio.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod baptismus joannis erat praeparatorius ad Christum suscipiendum; et ideo si quis baptismum joannis suscepisset in eo sistens, non referens ad Christum, baptismus in eo frustraretur a fine suo; et ideo oportebat eum iterum baptizari baptismo Christi. Si autem non figeret spem suam in baptismo joannis, sed ulterius referret ad Christum, sic ex gratia Christi et baptismo joannis praecepto efficiebatur quasi unum quid; et ideo non oportebat quod iterum aqua baptizaretur, sed solum quod spiritum sanctum per manus impositionem acciperet; et haec videtur fuisse Magistri opinio in littera.

Sed quia sacramenta novae legis ex ipso opere operato efficaciam habent, ideo videtur quod spes et fides illius qui baptismum suscipit, nihil faciat ad sacramentum, quamvis posset facere ad rem sacramenti impediendam vel promovendam. Unde quantumcumque spem suam aliquis ad Christum referret baptizatus baptismo joannis, baptismum novae legis non consequeretur; et ideo si baptismus novae legis est de necessitate salutis, oportebat quod iterum illo baptismo baptizaretur. Praeterea est generale in omnibus sacramentis, quod si omittatur quod est de substantia sacramenti, oportet id sacramentum iterari. Unde cum non esset forma debita in baptismo joannis, oportebat quod iteraretur baptismus. Et hoc habet communior opinio, quae etiam ex verbis Augustini confirmatur, qui dicit super joan., Hom. 5: qui baptizati sunt baptismo joannis, non eis sufficit: baptizandi enim sunt baptismo Christi.

RA1

Et ideo secundum hoc dicendum ad primum, quod ibi agitur de illis qui baptizati erant a Philippo, de quo constat quod baptismo Christi baptizaverat.

Sed non erat ibi spiritus sanctus ad robur, sicut in confirmatione datur: quia ille non fuit Philippus apostolus, sed unus de septem diaconibus, et ideo non poterat manus imponere, quia hoc episcoporum est; et propter hoc missi sunt ad hoc Petrus et joannes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non vult tangere causam rebaptizationis, sed insufficientiam fidei ipsorum ad salutem, ut patet ex verbis praecedentibus. Praemittit enim: qui dicit se credere in Christum, et non credit in spiritum sanctum, nondum habet claros oculos. Insufficientiam autem fidei non posset esse causa quare aliqui baptizarentur, sed quare instruendi essent, sicut et nunc fit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod apostoli creduntur baptizati fuisse baptismo Christi, quamvis scriptum non inveniatur, ut dicitur in Glossa joan. 13 super illud: qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet. Ex quo enim ipsi alios baptizabant, ut habetur joan. 3, videtur quod et ipsi venientes ad Christum baptizati fuerint. Si tamen Christus, qui habuit potestatem remittendi peccata, et qui virtutem suam sacramentis non alligavit, eos sine baptismo ex privilegio quodam sanctificare voluisset, non esset ad consequentiam trahendum. Ex auctoritate autem inducta non habetur quod apostoli tantum baptismo joannis baptizati erant; sed comparatio quaedam baptismi flaminis ad baptismum joannis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad baptismum requiritur aqua cum debita forma. Joannes autem non observabat formam baptismi Christi, nec iterum erat in eo efficacia sicut in baptismo Christi; et ideo, quia omittabantur ea quae erant de necessitate sacramenti, oportebat iterum baptizari.

EX

Quorum alia remedium contra peccatum praebent...

Alia gratia et virtute nos fulciunt. Omnia sacramenta novae legis sunt in remedium, et gratiam conferunt, ut dictum est. Ergo distinctio illa nulla videtur. Et dicendum, quod illa distinctio sacramentorum sumitur secundum id ad quod principaliter ordinantur. Quamvis ergo omnia sacramenta aliquo modo gratiam conferant, et in remedium sint, quaedam tamen principaliter ordinata sunt in remedium, contra aliquem specialem morbum, ut matrimonium contra concupiscentiam; quaedam vero de sui propria intentione sunt ordinata ad remedium morbi, et ad gratiam, sicut baptismus, qui est spiritualis regeneratio, per quam vetus homo corrumpitur, et novus generatur; quaedam autem, quia gratiam praesupponunt, ordinantur ad gratiae perfectionem sicut eucharistia; et sic intelligenda sunt verba Magistri: non utique propter remedium, sed ad sacramentum; et debet accipi sacramentum large pro quolibet signo rei sacrae.

Baptismum Christi joannes suo baptismo praenuntiavit.

Ideo baptismus Christi potius quam alia sacramenta novae legis praeparatorium habuit, quia baptismus est janua sacramentorum, et ipse facit aliis viam; unde praeparatorio sacramenta alia non indigebant.

Iterum baptizabantur, immo verum baptisma accipiebant. Ex hoc patet quod praecedens baptismus non reputabatur aliquibus pro baptismo: quia qui baptisma Christi accipiebant, non iterato baptizabantur, sed verum baptisma de novo accipiebant; et ideo quasi corrigens quod dixerat: iterum baptizabantur, addit, immo verum baptisma accipiebant; et sic Magister per verba Hieronymi suam intentionem probare non potest.

|+d3.q1 Distinctio 3, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de his quae praexiguntur ad sacramenta novae legis, hic incipit determinare de singulis sacramentorum novae legis; et dividitur in partes duas: in prima determinat de illis sacramentis quae sunt ordinata in remedium unius personae; in secunda de illis quae sunt ordinata in remedium totius ecclesiae; 24 dist., ibi: nunc ad considerationem sacrae ordinationis accedamus. Prima dividitur in tres: in prima determinat de sacramento intransientium, scilicet baptismo, in secunda de sacramentis progredientium, 7 dist., ibi: nunc de sacramento confirmationis addendum est; in tertia de sacramento exeuntium, scilicet extrema unctione, 23 dist., ibi: praeter praemissa est aliud sacramentum, scilicet unctio infirmorum. Prima in tres: in prima determinat de baptismo secundum se; in secunda de baptismo per comparisonem ad recipientes, 4 dist., ibi: hic dicendum est, aliquos suscipere sacramentum et rem sacramenti etc.; in tertia secundum comparisonem ad ministrantes, 5 dist., ibi: post haec sciendum est, sacramentum baptismi a bonis et a malis ministris dari. Prima in duas: in prima determinat de baptismo secundum se; in secunda determinat de eo per comparisonem ad circumcisionem, ibi: solet etiam quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione baptismi. Prima in duas: in prima determinat quid est baptismus; in secunda de his quae ad baptismum requiruntur, ibi: sed quod est illud verbum quo accedente ad elementum fit sacramentum? haec pars dividitur in tres secundum tria quae exiguntur ad baptismum: in prima enim determinat de forma baptismi; in secunda de materia ejus, ibi: celebratur autem hoc sacramentum tantum in aqua; in tertia de ipso actu ablutionis vel immersionis, ibi: de immersione vero si quaeritur quomodo fieri debeat, praecise respondemus.

Prima in duas: in prima determinat de forma baptismi; in secunda de institutione ipsius, ibi: de institutione baptismi quando coepit, variae sunt aestimationes. Circa primum duo facit: primo determinat formam baptismi; secundo movet quamdam quaestionem circa formam baptismi, et determinat eam, ibi: hic quaeritur, an baptismus esset verus, si diceretur, in nomine patris tantum etc..

Prima in duas: in prima determinat formam principalem baptismi; in secunda quamdam formam secundariam pro tempore observatam, ibi: legitur tamen in actibus apostolorum, apostolos baptizasse in nomine Christi.

Solet etiam quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione baptismi. Hic determinat de baptismo per comparisonem ad circumcisionem, et circa hoc tria facit: primo determinat cessationem circumcisionis; secundo institutionem baptismi, ibi: causa vero institutionis baptismi est innovatio mentis; tertio effectum utriusque, ibi: si quaeritur, utrum baptismus aperuerit caelum, quod non aperuit circumcisio; dicimus, quia nec baptismus nec circumcisio, regni nobis aditum aperuit, sed hostia salvatoris.

Hic quaeruntur quinque: 1 quid sit baptismus; 2 de forma ipsius; 3 de materia ejus; 4 de intentione; 5 de institutione.

|a1 Articulus 1: Utrum baptismi definitio assignata sit conveniens.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter sit assignata haec definitio baptismi quae in littera ponitur, scilicet: baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub forma praescripta verborum. Manente enim definito, manet definitio.

Sed transeunte ablutione, quae est quaedam actio, vel passio, manet baptismus. Ergo baptismus non est ablutio.

AG2

Praeterea, sacramentum, secundum Hugonem, est materiale elementum. Ablutio autem non est materiale elementum, sed elementi usus. Ergo baptismus, cum sit sacramentum, non erit ablutio.

AG3

Praeterea, sacramentum est in genere relationis, cum sit causa, vel signum, sicut supra dictum est. Sed baptismus est sacramentum. Ergo inconvenienter ponitur in genere actionis vel passionis.

AG4

Praeterea, in definitione instrumenti debet poni illud ad quod est. Sed baptismus, sicut et alia sacramenta, ut prius dictum est, sunt instrumenta sanctificationis. Ergo cum in definitione ejus nulla mentio fiat de sanctificatione, videtur inconvenienter esse assignata.

CO

Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod secundum doctrinam Philosophi in Lib. 2 posteriorum, triplex est genus definitionis. Quaedam enim sunt definitiones materiales, quas dicimus demonstrationis conclusiones: quaedam formales, quae sunt principia demonstrationis: quaedam materiales et formales simul, quae sunt demonstrationes positione differentes: quia habent medium demonstrationis, inquantum continent definitionem formalem, et conclusionem, inquantum continent materialem; sed deest solus ordo terminorum.

Quia autem omne completivum quodammodo formale est respectu ejus quod completur, ideo definitio formalis non dicitur quae solum continet formam, sed illa quae continet hoc quod est completivum respectu alterius. Et quia in causis est talis ordo quod materia completur per formam, et forma per efficientem, et efficiens per finem; ideo definitio quandoque materialis dicitur, quae comprehendit tantum materiam rei, formalis autem quae comprehendit formam; sicut, ira est accensio sanguinis circa cor, dicitur materialis definitio; et, ira est appetitus in vindictam, dicitur formalis.

Quandoque autem materialis comprehendit formam et materiam; sed formalis causam efficientem, sicut haec dicitur materialis: tonitruum est continuus sonus in nubibus; haec autem formalis: tonitruum est extinctio ignis in nube. Quandoque autem definitio materialis comprehendit materiam et formam et efficientem, formalis autem finem: sicut, domus est coopertorium factum ex lapidibus et lignis per talem modum et talem artem, est definitio materialis respectu hujus: domus est cooperimentum prohibens nos a frigoribus et caumatibus; et hoc praecipue accidit in instrumentis, quia in eis quasi tota ratio speciei a fine sumitur. Et quia baptismus, cum sit sacramentum, quoddam instrumentum est; ideo definitio materialis ejus erit quae comprehendit materiam et formam ejus et efficientem; et formalis quae comprehendit finem; et sic definitio quam Magister in littera ponit, est materialis.

Continet enim materiam in hoc quod dicit: ablutio exterior; et innuit efficientem in hoc quod dicit, facta; et ponit formam in hoc quod dicit, sub forma verborum praescripta. Et sciendum, quod Augustinus, ponit eandem definitionem, quamvis sub aliis verbis; dicit enim: baptismus est tinctio in aqua verbo vitae sanctificata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento baptismi sunt tria. Aliquid quod est sacramentum tantum, sicut aqua quae exterius fluit et transfluit, et non manet; et aliquid quod est sacramentum et res, et hoc semper manet, scilicet character; et aliquid quod est res tantum, quod quandoque manet quandoque transit, scilicet gratia. Magister ergo hic definit baptismum quantum ad id quod est sacramentum tantum, quia intendit ipsum materialiter definire.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramentum novae legis est signum et causa gratiae; unde secundum hoc est sacramentum, secundum quod habet significare, et causare. Aqua autem non habet significare et causare effectum baptismi, nisi secundum quod est abluens. Unde essentialiter baptismus est ipsa ablutio: quia ad abluionem interiorum causandam institutus est, quam significando causat ipsa exterior ablutio: sed aqua est materia ejus remota, et ablutio ipsa est materiale baptismi; sed verbum vitae est forma completiva sacramenti.

Augustinus autem et Magister definiunt baptismum per materiam proximam, quae praedicatur proprie de baptismo, sicut materia de artificialibus, ut phiala est argentum; sed Hugo definivit per materiam remotam, quae non ita proprie praedicatur, nisi per causam remotam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod baptismus, inquantum est sacramentum, est in genere signi vel causae; et in hoc genere constituitur per formam verborum, a qua habet significationem et efficaciam sacramentalem.

Sicut autem artificialia non ponuntur in genere ex forma simpliciter, sed ex materia (non enim dicimus quod domus sit in genere qualitatis nisi inquantum artificiale figuratum, sed dicitur esse in genere substantiae), ita etiam est de sacramentis. Baptismus enim simpliciter est in genere abluionis; sed secundum quid, scilicet inquantum est sacramentum, est in genere relationis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod finis ad quem est sacramentum, est ultimum formale ipsius, a quo sumitur formalis definitio. Magister autem non intendit hic definire baptismum formaliter, sed materialiter; et ideo sanctificationem praetermisit.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam inconvenienter assignetur definitio Hugonis, quae talis est: baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei. Nihil enim fit in seipso. Sed baptismus in aqua fit. Ergo baptismus non est aqua.

AG2

Praeterea, in definitione alicujus non debet poni aliquid quod non sit de essentia ejus. Sed sanctificatio materiae non est de essentia baptismi: quia in mari vel in flumine potest fieri baptismus.

Ergo sanctificatio aquae non debet poni in definitione baptismi.

AG3

Praeterea, definitio debet converti cum definito.

Sed potest esse aqua sanctificata verbo vitae diluendis criminibus, et tamen non erit baptismus, sicut quando non fit intinctio. Ergo haec non est competens baptismi definitio.

AG4

Praeterea, effectus qui potest impediri, non debet poni in definitione causae, quia tunc definitio esset minus quam definitum. Sed potest impediri quod per baptismum non diluantur crimina.

Ergo non debet ablutio criminum in definitione baptismi poni.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod definitio illa Hugonis complectitur et materiam baptismi in hoc quod dicit, aqua, et finem in hoc quod dicit, diluendis criminibus, et formam per hoc quod dicit, per verbum vitae sanctificata; unde est definitio composita ex materiali et formali, quasi demonstratio positione differens: et complete essentiam baptismi complectitur, excepto quod actus abluitionis intermittitur, qui facit materiam proximam baptismo; quamvis ex aliis quae ponuntur, intelligi possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod haec est propria praedicatio, baptismus fit in aqua; sed haec est per causam praedicatio, baptismus est aqua.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ibi non tangitur sanctificatio, nisi illa quae fit per formam baptismi, quae consistit in invocatione trinitatis; et haec sanctificatio est de necessitate baptismi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sacramenta non efficiunt nisi id quod figurant. Ex hoc autem ipso quod ponitur dilutio criminum, effectus baptismi potest accipi: quia baptismus materialiter non consistit in aqua nisi secundum quod est abluens; quandocumque autem est aqua sanctificata in actu abluitionis, est baptismus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod idem numero quandoque est effectus alicujus et finis, sicut sanitas est effectus et finis medicantis; sed effectus, secundum quod producitur per actum medici, finis autem secundum quod est intentum a medico. Medicus autem potest impediri a productione sanitatis, sed non ab intentione; et ideo sanitas potest poni in definitione ut est finis, non autem ut est effectus; et similiter dilutio criminum in definitione sacramenti.

Articulus 1C

AG1

Assignetur definitio dionysii, quam ponit 2 cap.

Cael. Hier., ubi dicit: quoddam ergo est principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis, ad aliorum divinorum eloquiorum et sacrarum actionum susceptivam opportunitatem, formans nostros animales habitus ad supercaelestis quietis anagogem, nostrum iter faciens, sacrae et divinissimae nostrae regenerationis traditio. Principium enim reducitur ad genus principiatorum. Sed sacramentum non est in genere principii, sed in genere sacramenti. Ergo non debet dici principium sanctissimorum mandatorum.

AG2

Praeterea, non dicitur esse principium sanctorum mandatorum nisi inquantum praeparat viam ad alia mandata. Ergo superfluum fuit postea addere: ad susceptivam opportunitatem aliorum nos formans.

AG3

Praeterea, nihil potest formari ad divina eloquia nisi quod est perceptivum eorum. Sed hoc quod est animale in nobis, non percipit divina eloquia, sed solum hoc quod est rationale. Ergo male dixit: formans animales habitus ad divina eloquia.

AG4

Praeterea, forma et materia sunt de essentia rei. Sed ipse nullam mentionem facit de materia et forma baptismi. Ergo videtur quod insufficienter definiat.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod dionysius ex definitione baptismi data intendit procedere ad ea quae materialiter in baptismo requiruntur: unde post hanc definitionem datam, ritum baptismi ponit; et ideo ponit eam ut demonstrationis principium: et propter hoc est definitio totaliter formalis.

Et est sciendum, quod in verbis ejus aliquid ponitur quasi definitum, et aliquid ponitur tamquam definitio. Tamquam definitum ponitur, scilicet traditio sacrae et divinissimae regenerationis. Ista enim est quaedam circumlocutio baptismi, qua ipse frequenter utitur; et hoc patet ex hoc quod ibi baptismum non nominat; ut sit sensus: quoddam est principium etc., scilicet sacrae et divinissimae regenerationis traditio. Quasi definitio

ponitur hic, quod dicit, principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis. Et ponit tria ad quae baptismus ordinatur, quae formaliter rationem ejus complent. Unum est quod competit ei secundum quod est janua sacramentorum; et quantum ad hoc dicit, quod est principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis.

Actiones enim sacras nominat actiones hierarchicas, scilicet purgare, illuminare, et perficere; quae praecipue in nostra hierarchia consistunt in dispensatione sacramentorum: quae quidem actiones nobis sub praecepto traditae sunt, et ad eas est principium baptismus quasi eorum janua. Secundum competit sibi in quantum est causa, prout scilicet characterem imprimit, et gratiam confert, secundum quod homo informatur et idoneus redditur ad aliorum sacramentorum perceptionem; et quantum ad hoc dicit, quod est formans per characterem et gratiam nostros animales habitus, idest, vires animae, ad susceptivam opportunitatem, idest ad idoneam et opportunam susceptionem divinorum eloquiorum quantum ad doctrinam fidei, et sacrarum actionum quantum ad alia sacramenta, quae nulli non baptizato debent conferri.

Tertium competit sibi in quantum est signum et figura caelestium, et secundum hoc per baptismum manuducimur in caelestium contemplationem; et quantum ad hoc dicit, quod est faciens iter nostrum, idest praeparans nobis contemplationis viam ad anagogem, idest sursum ductionem, supercaelestis quietis, quae consistit in contemplatione spiritualium. Vel potest dici, quod per secundum tangit finem proximum baptismi quantum, ad ea quae sunt viae; per tertium autem tangit finem remotum et ultimum, quantum ad ea quae sunt patriae; ad quam nos baptismus perducit per gratiam, quam confert, quae est res significata et non contenta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius determinat de baptismo secundum quod est actio quaedam hierarchica; et ideo definit principium mandatorum, non quorumlibet sed illorum quibus actiones hierarchicae nobis traduntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per primum tangit tantum ordinem baptismi ad alia sacramenta, sed per secundum tangit effectum, quo mediante ad alia sacramenta percipienda idonee perducit, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod animales habitus hic dicuntur ab anima, et non ab animalitate, qua scilicet cum aliis animalibus communicamus; ut ostendat quod non solum baptismus corpus exterius lavat, sed etiam animam interius format.

RA4

Ad quartum dicendum, quod haec definitio est principium omnium quae dionysius de baptismo tradit; unde in principio statim hanc definitionem ponit. Et quia in omnibus quae sunt propter finem et ex fine, debet accipi et forma competens fini, et materia competens formae et fini; ideo in hac definitione non posuit formam et materiam, sed solum ea ad quae baptismus ordinatur quasi ad finem proximum vel remotum.

Articulus 1D

AG1

Uterius. Videtur quod inconvenienter assignetur definitio quam Damascenus ponit in 4 lib.

Cap. 10, sic dicens: baptismus est per quem primitias spiritus sancti accipimus, et principium alterius vitae fit nobis regeneratio et sigillum et custodia et illuminatio. Aliqui enim prius habent spiritum sanctum et spiritualem vitam, quam baptismum consequantur, sicut patet de Cornelio Act. 10. Ergo per baptismum non semper accipimus primitias spiritus sancti, nec est baptismus principium alterius vitae in nobis.

AG2

Praeterea, idem non debet poni in definitione sui ipsius. Sed regeneratio est idem quod baptismus. Ergo non debet poni in definitione baptismi.

AG3

Praeterea, illuminatio non fit nisi per virtutes intellectuales. Sed baptismus non est intellectualis virtus, sed sacramentum. Ergo non debet sibi attribui illuminatio.

AG4

Praeterea, custodia fit in nobis per divinam providentiam, de qua dicitur in psalm. 120, 4: ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel. Ergo non debet hoc baptismo attribui.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod Damascenus praedictam definitionem venatur ex hoc ipso quod baptismus regeneratio dicitur.

Cum enim generatio sit motus ad esse, constat quod baptismus est per quem nobis traditur spirituale esse. Et quia nullus potest agere actionem alicujus naturae, nisi prius habeat esse in natura illa, ideo concluditur quod baptismus est principium omnium spiritualium actionum: et secundum hoc Damascenus baptismum definivit adhuc per priora quam dionysius, in quantum accipit primum effectum baptismi, qui est constituere in spirituali vita, ex qua habet quod regeneratio dicatur; et ideo definit baptismum ut principium spiritualis vitae in hoc quod dicit, principium alterius vitae, scilicet spiritualis, quae est altera a naturali; ut haec generatio sit altera a naturali, et regeneratio dicatur; et iterum ut principium eorum quae ad vitam prima consequuntur, et ideo dicit: per quod

fiunt primitiae spiritus, idest primi spiritus effectus in nobis. Hi autem effectus vel consequuntur ipsam generationem, sicut filiatio, vel aliqua talis relatio, et sic per baptismum dicimur regenerari in filios Dei, et quantum ad hoc dicitur regeneratio, vel consequuntur formam per generationem inductam; et hoc tripliciter. Primo in ordine ad generantem, secundum quod per formam inductam genitus fit similis generanti; et quantum ad hoc dicitur sigillum.

Secundo quantum ad esse ipsius geniti, quod per formam conservatur; et quantum ad hoc dicitur custodia. Tertio quantum ad actionem ejus, cujus forma est principium; et quantum ad hoc dicitur illuminatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod primitiae spiritus dantur antequam percipiatur baptismus actu, sed non antequam percipiatur proposito habituali, sicut in Cornelio; vel actuali, sicut in aliis qui baptismi fidem habent. Vel dicendum, quod hic loquitur de vita spirituali, secundum quod homo quantum ad exteriora reputatur membrum ecclesiae, quod non fit ante baptismum, quia ad actus fidelium nullus ante baptismum admittitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod regeneratio ponitur hic pro relatione consequente regenerationem, sicut est filiatio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam dionysius, vim illuminativam baptismi attribuit, quod quidem ei competit in quantum est fidei sacramentum; unde baptizatus jam admittitur ad inspectionem sacramentorum quasi illuminatus: non autem ante debet admitti, ne sancta canibus tradantur secundum dionysium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod custodia conservationem importat: quae quidem est a Deo sicut a principio efficiente, a gratia autem baptismali sicut a principio formali.

¶a2 Articulus 2: Utrum haec verba, ego te baptizo etc., sint de integritate formae baptismalis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod integritas formae baptismalis non contineatur in his verbis, ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti. Actio enim magis debet attribui principali agenti quam secundo. Sed principalis baptizans est Christus, ut patet joan. 1, 33, ubi dicitur: hic est qui baptizat; homo autem est tantum minister baptismi. Ergo magis debuit dici, Christus te baptizat etc. Quam ego te baptizo.

AG2

Praeterea, secundum grammaticos in verbis primae et secundae personae intelligitur nominativus certus et determinatus. Sed baptizo est verbum primae personae. Ergo non fuit necessarium quod adderetur ego.

AG3

Praeterea, sacramenta habent a divina institutione efficaciam et virtutem. Sed ex forma quam Dominus tradidit Matth. Ult. 19, ubi dicitur, docete omnes gentes, non potest haberi quod ego te baptizo sit de forma baptismi: quia hoc participium baptizantes, ponitur ibi ad designandum exercitium actus; non quasi pars formae. Ergo videtur quod non sit de necessitate formae.

AG4

Praeterea, simul Dominus praecepit actum docendi et baptizandi, Matth. Ult.. Sed non exigitur ad docendum quod sacerdos dicat, ego te doceo.

Ergo similiter non exigitur ad baptismum quod dicat, ego te baptizo.

AG5

Praeterea, verba non debent dirigi ad eum qui non est verborum sensus perceptivus. Sed quandoque baptizatus non potest percipere sensum verborum, sicut patet quando puer baptizatur. Ergo non debet dicere, baptizo te, sed, baptizo joannem.

AG6

Praeterea, hoc videtur ex modo loquendi quo Dominus usus est, ponens baptizandos in tertia persona dicens: baptizantes eos.

AG7

Praeterea, materia sacramenti non minus est de essentia sacramenti quam suscipiens illud sacramentum. Sed nulla mentio fit in forma de aqua, quae est materia sacramenti. Ergo non debet fieri mentio de recipiente, ut dicatur: baptizo te.

AG8

Praeterea, baptismus a passione Christi efficaciam habet, et figura est mortis Christi, ut patet Rom. 6. Ergo potius debuit in baptismi forma fieri mentio de fide passionis quam de fide trinitatis.

AG9

Praeterea, omne illud in quo personae non conveniunt, debet de eis pluraliter dici. Sed personae distinguuntur quantum ad nomen: quia nomen filii patri non convenit, nec e converso. Ergo non debuit dici: in nomine patris etc., sed: in nominibus.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod forma completiva rei media est quodammodo inter materiam quam perficit, et causam efficientem a qua producitur, ut virtus efficientis mediante forma ad materiam traducatur.

Et quia medium complectitur aliquo modo utrumque extremorum, ideo forma baptismi continet et principale efficiens, unde baptismus efficaciam habet, et materiam baptismi proximam quae est actus ablutionis; et ideo ponitur: in nomine patris et filii et spiritus sancti, tamquam principale efficiens, a quo baptismus efficaciam habet; et ponitur actus materialis cum iis quae circumstant ipsum scilicet conferens et recipiens, in hoc quod dicitur: ego baptizo te.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod principale agens significatur in invocatione trinitatis quae invisibiliter agit, et ideo relinquebatur ut circa actum materialem poneretur agens secundarium, scilicet minister sacramenti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod formae sacramentorum non accipiuntur ut voces significativae tantum, sed ut effectivae. Et quia nihil agit nisi secundum quod perfectum est, ideo de integritate formae baptismalis est ut ponatur totum quod ad baptismum requiritur, quamvis unum ex alio intelligi possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in verbis illis Dominus principaliter non intendit tradere formam sacramenti, quia prius eis tradiderat, quando baptizabant etiam ante passionem; sed intendit eis praecipere actum baptizandi secundum formam prius eis traditam; et ideo ex verbis illis potest probabiliter accipi forma praedicta, quamvis non expresse ibi ponatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia baptismus est sacramentum necessitatis, et in sacramento requiritur intentio; ideo oportet exprimi omnia quae intentionem determinant ad actum illum; non autem sic in aliis actibus, in quibus non est tantum periculum, si intentio non adsit. Vel dicendum, quod alii actus habent efficaciam ex ipso suo exercitio tantum, sed actus baptizandi habet efficaciam ex forma verborum. Et quia talis efficacia est sacramentalis, idcirco oportet quod verba formae significando efficaciam actui praebeant; et ideo oportet baptizantem actum suum verbo significare, quamvis hoc in aliis actibus non reperiat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa tenet de illis verbis quae proferuntur causa significationis tantum, non autem de illis quae proferuntur causa efficiendi, quae etiam oportet ad res non intelligentes proferri, ut effectus verborum determinetur ad res illas; unde etiam dicitur: exorcizo te creatura salis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Dominus praecipiebat actum baptismi, ut absentium; et ideo oportebat quod uteretur tertia persona: secus autem est de illis qui exercent actum illum in praesentes.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aqua comprehenditur in distinctione baptismi: quia baptismus nihil aliud est quam ablutio facta in aqua; et ideo esset nugatio, si iterum poneretur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod actio semper magis attribuitur principali agenti, quia efficacius imprimat ad agendum. Tota enim virtus mediae causae est a prima, sed non convertitur: quia prima causa a qua baptismus efficaciam habet, auctoritative est trinitas; passio autem Christi causa secundaria et meritoria; ideo magis fit mentio de trinitate quam de passione.

RA9

Ad nonum dicendum, quod nomen non competit voci nisi secundum quod facit notitiam de re; nomen enim dicitur quasi notamen. Notitiam autem habemus de trinitate per fidem. Et quia est una fides trinitatis, et una confessio Dei, quamvis sint diversae voces significantes tres personas; ideo dicitur: in nomine, quasi in invocatione, quae fit per professionem exterioriorem interioris fidei.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod liceat ea quae in hac forma ponuntur, mutare sine praeiudicio baptismi.

Graeci enim hanc formam baptizandi habent: baptizatur servus Christi Nicolaus in nomine patris et filii et spiritus sancti. Sed apud omnes est unum baptisma. Ergo et noster similiter baptismus fieri posset.

AG2

Praeterea, hoc quod dicit: ego baptizo te, ponitur in forma ad exprimendum baptismi actum.

Sed actus baptismi potest effici ab uno et duobus et in unum et in duos. Ergo potest fieri mutatio formae, ut dicatur: nos baptizamus vos.

AG3

Praeterea, ecclesia est ejusdem potestatis nunc cujus erat primitiva ecclesia quantum ad sacramentorum dispensationem. Sed primitiva ecclesia mutavit formam baptismi: quia baptizabant in nomine Christi, sicut in Act. Legitur.

Ergo et nunc ecclesia formam mutare posset.

AG4

Praeterea, tres personae in forma baptismi ponuntur ad exprimendum fidem trinitatis. Sed ita exprimeretur fides trinitatis, si diceretur: in nomine trinitatis, sicut si dicitur: in nomine patris et filii et spiritus sancti. Ergo potest ita mutatio fieri ut dicatur: in nomine trinitatis.

AG5

Praeterea, virtus sacramentaria non consistit in verbis, nisi secundum quod ad significationem referuntur: alias non esset virtutis alicujus nisi in una lingua, quia voces non sunt eadem apud omnes. Sed idem significat pater quod genitor, et filius quod genitus, et spiritus sanctus quod ab utroque procedens. Ergo potest hoc modo fieri mutatio, ut dicatur: in nomine genitoris, et geniti, et procedentis ab utroque.

AG6

Praeterea, qui corrumpit verba mutat litteras et syllabas, et per consequens dictiones. Sed infra, dist. 6, dicitur, quod reputatur baptismus, quamvis aliquis verba corrupte proferat. Ergo potest fieri formae mutatio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quia sacramenta efficaciam habent ex institutione divina, et principaliter est in sacramentis forma quam etiam materia; ideo sicut nulli licet mutare sacramentum, vel aliquod novum instituere, ita nulli licet mutare formam sacramenti quantum ad id quod est de essentia formae absque speciali consilio spiritus sancti, qui virtutem suam illis verbis non alligavit: et si mutatur, nihil agitur; et praeter hoc culpa incurritur. Si autem aliquid pertinet ad formam ex determinatione ecclesiae, si illud mutatur, nihilominus est sacramentum, sed culpa incurritur. In forma autem baptismali essentialiter est quod exprimit causam agentem, a qua est tota efficacia, quam quod exprimit actum exercitum; et ideo quantum ad omnes invocatio trinitatis est de essentia formae, nec aliqui quantum ad hoc formam mutare possunt. Quidam vero dicebant, quod actus exercitus non est de essentia formae, et quod in illa invocatione trinitatis essentia formae consistit; quos refellit auctoritas Alexandri Papae, qui dicit, quod non est baptismus illud lavacrum quo aliquis in nomine patris et filii et spiritus sancti nihil addendo baptizatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum opinionem Graecorum, de necessitate formae est actus baptismi quantum ad significatum, sed non quantum ad consignificatum. Persona autem baptizans per ministerium non est de necessitate formae, quia ex eo baptismus efficaciam non habet; sed persona recipiens est de necessitate formae, quia actus ad suscipientem terminatur; et ideo differunt in forma a nobis quantum ad tria. Primo, quia personam ministri in forma non exprimunt; et hoc dicunt ad removendum errorem qui fuit in primitiva ecclesia, qui efficaciam baptismi baptizanti attribuebat, ut patet corinth. 3. Secundo in hoc quod significant actum sub alia persona, scilicet tertia, et sub alio modo, scilicet subjunctivo vel optativo, ad significandum quod actus interior expectatur ab extra. Tertio quia personam ponunt in nominativo casu, et in tertia persona; quia quandoque baptizatus non habet intellectum ut ad eum possit dirigi sermo. Utrum autem ipsi mutant aliquid quod sit de substantia formae, ut sic oporteat rebaptizari, quamvis quidam dicant hoc, non tamen est determinatum, sed dubium apud quosdam, quibus videtur quod sufficiat actum baptismi significare ad perfectionem sacramenti, et quod consignificationis determinatio sit ex ecclesiae institutione. Hoc autem certum quod forma qua nos utimur, melior est: tum quia perfectior est, ut patet ex supradictis; tum quia magis consonat verbis evangelii quod ministros baptizantes dicit; tum propter auctoritatem ecclesiae, quae hanc formam tradit, quae nunquam a vera fide legitur declinasse, hanc formam ab apostolis retinens; et ideo non licet, praecipue Latinis, in forma Graecorum baptizare: quod si praesumerent, secundum quosdam non esset baptismus, secundum quosdam autem esset, sed graviter peccarent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unus actus qui uno agente expleri potest, non progreditur a pluribus agentibus simul, et ideo unus baptizans, cum ipse solus baptizare possit, debet significare actum suum non ut a pluribus exeuntem, sed ut a se solo; et ideo non potest dici, nos baptizamus; sed secundum quosdam dici potest, ego baptizo vos, si necessitas adsit. Nec est aliqua mutatio formae, quantum ad significationem, quia plurale non est nisi singulare geminatum. Potest et alia ratio assignari, quia baptizo vos, idem est quod baptizo te et te; et ideo per hoc non fit mutatio formae quantum ad sensum, sed solum quantum ad vocem.

Sed nos baptizamus, idem est quod ego et ille; non autem ego et ego. Unde non omnino est idem; et ideo qui dicit, nos baptizamus, nihil facit; qui autem dicit, baptizo vos, si simul plures baptizaret, baptizatum est; sed peccat, nisi ex magna necessitate faciens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod forma quam Dominus tradidit, non fuit ab apostolis mutata quantum ad intellectum: quia in Christi nomine tota trinitas intelligitur, ut in littera habetur, sed solum quantum ad vocem: et hoc est quod quidam dicunt, quod est mutata forma sensibilis, sed non intelligibilis.

Nec hoc ipsum potuissent, nisi ex familiari consilio spiritus sancti. Ratio autem mutationis fuit, ut nomen Christi amabile redderetur, si in ejus nomine baptismus fieret: et hoc etiam ecclesia nunc posset, si speciale praeceptum a spiritu sancto haberet; non autem propria auctoritate. Et quia illius mutationis causa fuit conveniens illi tempori, ideo cessante causa, cessat effectus: et modo non esset baptismus; si quis in Christi nomine baptizaret, ut communiter dicitur; quamvis quidam contrarium dicant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in nomine trinitatis non exprimuntur ipsae personae, sed solum numerus personarum; et ideo non sufficit dicere, in nomine trinitatis; nec esset baptismus, si diceretur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod genitor non significat personam patris sicut hypostasim subsistentem, ut hoc nomen pater, sed per modum actus; et ideo non est eadem significatio, si dicatur in nomine genitoris, et in nomine patris; et similis ratio est de aliis. Quamvis autem non sit eadem vox in Graeco et Latino, tamen est eadem vocis significatio; et in qualibet lingua verba illa pertinent ad formam quae principaliter sunt instituta ad signandum personas illas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod qui corrupte profert verba, aut hoc facit ex industria; et sic non videtur intendere quod ecclesia intendit, unde non est baptismus: aut hoc facit ex ignorantia vel defectu linguae; et tunc dicitur quod si sit tanta corruptio quod omnino auferat sensum locutionis, non est baptismus; si autem sensus locutionis remaneat, tunc erit baptismus; et hoc praecipue accidit quod sensus non mutatur, quando fit corruptio in fine: quia ex parte finis mutatio variat consignificationem, non autem significationem, ut grammatici dicunt. Sed mutatio ex parte principii variat significationem; unde corruptio talis, maxime si sit magna, omnino sensum locutionis auferret. Quando autem sensus locutionis aliquo modo manet, tunc quamvis mutetur forma quantum ad sonum sensibilem, non tamen mutatur quantum ad significationem: quia quamvis oratio corrupte prolata nihil significet ex veritate impositionis, significat tamen ex accommodatione usus.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non possit aliquid addi vel minui. Non enim est minor necessitas in verbis quae pertinent ad formas sacramentorum, quam in verbis sacrae Scripturae. Sed in verbis sacrae Scripturae non licet addere vel minuere, ut patet apocal. Ult.. Ergo nec verbis formarum in sacramentis.

AG2

Praeterea, in formis naturalibus ita est quod differentia addita vel subtracta variat speciem. Ergo et si in formis sacramentorum aliquid addatur vel subtrahatur, tolletur ratio illius sacramenti.

AG3

Praeterea, Ariani non mutabant formam istam nisi per additionem. Dicebant enim: in nomine patris majoris et filii minoris; et propter hoc non reputabantur baptizati. Ergo non licet addere vel diminuere in forma.

AG4

Sed contra, in littera habetur ab Ambrosio quod si fides totius trinitatis corde teneatur et una tantum persona sit nominata, sit baptisma verum.

Ergo licet aliquid de forma subtrahere.

AG5

Praeterea, actus baptizandi ponitur in forma ad excitandum attentionem. Ergo, ut videtur, licet addere verbum intentionem signans, ut dicatur: intendo te baptizare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de subtractione hoc certum est, quod si subtrahatur aliquid quod sit de essentia formae, non est baptismus, et ille qui baptizat, graviter peccat. Et quia apud omnes invocatio trinitatis est de essentia formae ideo hoc nullo modo subtrahi potest. Sed quidam dicunt, quod expressio actus non est de substantia formae; unde si subtrahatur, facta sola trinitatis invocatione, erit baptismus, quamvis peccet baptizans. Sed contra hoc est decretalis Alexandri Papae tertii qui dicit, quod si quis puerum in aqua ter merserit dicendo, in nomine patris et filii et spiritus sancti, si non dicat: ego baptizo te, talis immersio non facit baptisma.

Oportet enim quod per formam virtus trinitatis invocatae ad materiam propositam determinetur, quod fit in expressione actus. Similiter etiam expressio personae baptizatae est de substantia formae, quia per eam determinatur actus ad hunc baptismum; et ideo si subtrahatur, non erit baptismus. Sed expressio personae baptizantis dicitur quod non est de forma quantum ad necessitatem sacramenti, sed ex institutione ecclesiae, ut intentio magis referatur ad actum illum; et ideo si omittatur, erit baptismus, sed peccat omittens.

De additione vero duo sunt observanda. Primum est ex parte addentis. Quia si adderet, intendens illud esse de forma, quasi volens per hoc novum ritum adducere, constat quod non intendit proferre formam qua utitur

ecclesia, et ita nec facere quod ecclesia facit: quare non esset baptismus. Secus autem est, si quis ex aliqua causa adderet, ut ex devotione quadam. Secundum est ex parte ejus quod additur: quod si est corruptivum formae, tunc non est baptismus; si autem non, est baptismus secundum quosdam; sicut si dicatur, in nomine patris majoris et filii minoris, corrumpitur fides quam forma profitetur. Si autem addatur, et beatae mariae, quidam dicunt quod non est baptismus, quia non fit baptismus in virtute beatae mariae: fieret autem si diceretur; et beata maria juvet puerum istum, vel aliquod hujusmodi. Alii autem dicunt et probabilius, quod esset baptismus etiam primo modo additione facta. Quia secundum Magistrum: in nomine patris, idem est quod in invocatione. Potest autem in invocatione beatae mariae fieri baptismus, cum invocatione trinitatis; non quasi ex virtute ejus efficaciam habeat baptismus, sicut habet ex virtute trinitatis, sed ut ejus intercessio baptizato proficiat ad salutem. Quidam autem addunt tertium considerandum: dicunt enim, quod si fiat additio in medio vel in principio, non est baptismus; si autem in fine, est baptismus. Sed hoc nullam videtur habere rationem. Unde secundum alios qualitercumque fiat additio non refert, dummodo non sit contraria formae, et baptizans non intendat mutare ritum baptismi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud dicitur contra haereticos qui addebant Scripturae, vel minuebant ex ea propter fidei corruptionem; et similiter in proposito additio vel subtractio corrumpens formam tollit baptismum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc est verum de differentia essentiali, non autem de accidentali.

Unde si subtrahatur aliquid de essentia formae existens, vel addatur aliquid non de essentia formae, ac si sit de essentia formae, non erit baptismus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod additio illa corrumpere fidem trinitatis quam exprimit forma; et ideo corrumpere formam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum quosdam sufficiebat quantum ad invocationem trinitatis, ut nihil minueretur de forma intelligibili, quamvis minueretur de forma sensibili, quia in una persona omnes intelliguntur. Ideo dicebant; quod una persona nominata plenus esset baptismus, si fides interius plena esset. Sed quia fides personae baptizantis vel infidelitas nihil prodest nec nocet ad baptismum, qui fit in fide ecclesiae; ideo quasi communiter modo dicitur, quod oportet omnes tres personas exprimi; et ideo ad verbum Ambrosii multipliciter respondetur. Quidam enim dicunt, quod cum dicit: plenum fit sacramentum, ponit sacramentum pro fide: quia qui unam tantum personam confitetur, si alias corde teneat, plenam habet fidem. Quidam vero dicunt, quod intelligitur quantum ad plenitudinem ipsius sacramenti quam habet ex fide: quod patet ex hoc quod dicit: plenum est fidei sacramentum; vel quod intelligatur secundum quosdam in casu quando una persona nominata, puer vel sacerdos moreretur (creditur enim quod invisibilis sacerdos suppleret defectum), vel in casu simili, in quo apostoli in nomine Christi baptizabant; et hoc magis consonat verbis ejus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod qui intendit aliquid facere, non est consequens quod faciat illud; unde esset ad corruptionem formae: ego intendo te baptizare.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod non possit fieri interpositio vel transpositio. Quia baptismus est unus actus: unus autem est actus qui est continuus, ut dicitur in 5 physicorum. Sed interruptio tollit continuitatem baptismi. Ergo tollit unitatem ejus; ergo non debet fieri aliqua interruptio.

AG2

Praeterea, sicut ad fidem trinitatis pertinent tres personae, ita et personarum ordo. Sed in translatione variatur ordo. Ergo corrumpitur forma.

SC1

Sed contra est, quia transposita nomina et verba idem significant.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum forma verborum consistat in tribus, scilicet significatione, integritate verborum, et ordine; quidam dicunt, quod quidquid horum mutetur vel varietur, non erit baptismum. Sed quia formae sacramentorum sunt quaedam fidei professiones, fidem autem non profitentur verba formae nisi ratione suae significationis; ideo alii dicunt, quod dummodo servetur intellectus vel implicite vel explicite, etiam si non esset vocum integritas nec ordo, idem erit baptismus. Sed quia sacramentum quantum ad formam et materiam debet esse ejusdem signum, ideo alii dicunt medio modo, quod requiritur et significatio plena, et verba integra quae sunt de essentia formae. Si autem ordo, vel aliquid circa verba mutetur quod non tollit nec significationem nec integritatem verborum, erit baptismus.

RA1

Et secundum hoc ad primum dicendum, quod si fiat tanta interruptio quod intercipiat intentionem baptizantis, tunc non erit una forma; et ideo utraque per se erit imperfecta, nec sufficit ad baptismum; sicut si dicatur: in nomine patris, et interponat longam fabulam, et postea dicat, et filii.

Si autem ita fiat parva interruptio, vel verbi non corrumpentis formam, ut si dicatur: in nomine patris omnipotentis; aut silentii, aut tussis, vel alicujus hujusmodi, quod intentionem non discontinuet; tunc erit ab unitate intentionis unitas formae.

Constat enim quod continuitas formae ex vocibus unitatem habere non potest, cum oratio sit quantitas discreta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod si sit talis ordo qui mutet intellectum, non fit baptismus; ut si dicatur: in nomine patris baptizo te, et filii et spiritus sancti. Si autem non mutetur intellectus, erit baptismus, ut si dicatur: in nomine patris et filii et spiritus sancti baptizo te.

Alii vero dicunt, quod qualitercumque mutetur ordo verborum, non videtur intellectus mutari; et ideo erit baptismus, quamvis peccet transponens.

Et secundum hoc dicendum, quod ordo personarum non est quo una sit prior altera, sed quo una est ex altera; quem ordinem ipsa nomina personarum ostendunt, quocumque ordine proferantur.

¶a3 Articulus 3: Utrum baptismus debeat fieri in aqua.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod baptismus non debeat fieri in aqua. Ex similibus enim causis similes effectus producuntur. Sed baptismus habet similem effectum cum circumcisione.

Cum ergo aqua in nullo conveniat cum instrumento circumcisionis, videtur quod non congrue fiat baptismus in aqua.

AG2

Praeterea, secundum Damascenum, et dionysium, baptismus habet vim illuminativam, et in eo spiritus sanctus datur, et homo in filium Dei regeneratur. Sed ignis inter alia elementa plus habet de luce, et per eum ratione caloris spiritus sanctus, qui est caritas, significatur, et secundum dionysium in fine cael.

Hier., ignis maxime deiformitatem significat.

Ergo baptismus debet fieri in igne, et non in aqua.

AG3

Baptismus est principium vitae, et est sacramentum maximae necessitatis. Sed aer habet maximam convenientiam cum vita, quia calidus est et humidus, et est communissimum elementum, ut nulli propter ejus penuriam posset esse periculum, sicut quandoque parvulis est periculum propter defectum aquae. Ergo baptismus debuit in aere fieri, et non in aqua.

AG4

Praeterea, per baptismum configuramur sepulturae Christi; Rom. 6. Sed Christus in terra sepultus est. Ergo baptismus debet in terra fieri, et non in aqua.

AG5

Praeterea, oleum et vinum ablutiva sunt, et laetificantia, et impinguantia. Sed baptismus praeter ablutionem peccatorum, pinguedinem et laetitiam spiritualem tribuit. Ergo in his liquoribus fieri debet.

AG6

Praeterea, sacramenta de latere Christi fluxerunt.

Sed sicut fluxit aqua, sic et sanguis.

Ergo in sanguine debet fieri baptismus.

SC1

Sed contra est quod dicitur joan. 3, 5: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.

SC2

Praeterea, reparatio debet creationi respondere.

Sed in creatione mundi spiritus Domini commemoratur primo super aquas ferri, et ex aquis primo animam viventem produxisse, ut patet genes. 1.

Ergo et spiritus sanctus in opere reparationis primo dari debet in aqua, et per illum spiritualis vita; et sic baptismus in aqua fieri debet, quod est principium alterius vitae, et per quod primitias spiritus accepimus.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex institutione divina necessarium est baptismum in aqua fieri. Possunt autem institutionis accipi sex rationes. Prima est, quia aqua ratione diaphaneitatis habet aliquid de lumine, et ita competit baptismum qui habet vim illuminativam, secundum quod in eo gratia confertur. Secunda est, quia ratione humiditatis habet vim ablutivam; et ideo competit baptismum, in quo sordes culpae mundantur. Tertia est, quia ratione frigiditatis habet vim refrigerandi; et ideo competit baptismum, in quo incendium fomit

mitigatur. Quarta est, quia, ut dicitur in 17 de animalibus, aqua maxime competit generationi et augmentationi rerum viventium; unde et in principio mundi ex aqua primitus animalia producta sunt; et sic competit baptismo, in quantum est regeneratio in spiritualem vitam. Quinta est, quia in omnibus mundi partibus aqua invenitur.

Sexta, quia est res quae de facili ab omnibus haberi potest sine magno pretio. Et hae duae competunt baptismo prout est sacramentum necessitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod neque circumcisio neque baptismus tollunt originalem culpam ex virtute naturali ipsarum rerum, sed in quantum significant aliquid spirituale; et in significatione communicat aqua cum instrumento circumcisionis, quia in utroque fit ablatio alicujus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ignis habet lucem ex se et calorem, qui est qualitas activa; et quia spiritus sanctus est primum agens deiformitatem in baptismo, et primum illuminans, sed baptismus est sicut quaedam instrumentalis causa, ideo spiritui sancto competit figurari per ignem, sed baptismo per aquam, qua mediante transfunditur lumen a spiritu sancto in animam, sicut per diaphanum lumen corporale ad sensum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aer communicet cum vita, non tamen aer generationi viventium, sicut aqua, competit; et propter hoc magis competit aqua baptismo quam aer.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sepultura Christi est res significata, non contenta; institutio autem sacramentalis materiae attenditur principaliter quantum ad significationem rei contentae. Magis autem competit aqua tali significationi in baptismo quam terra; et ideo ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod oleum et vinum non habentur in usu ablutionis, sicut aqua, nec ita bene abluunt, quia ex eis etiam aliquae sordes contrahuntur, et desunt iterum aliae conditiones, quae aquae competunt; et ideo non ita competunt baptismo sicut aqua. Pinguedo autem devotionis et laetitia sunt quidam effectus baptismum consequentes, et non primi.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ex latere Christi fluxit sanguis et aqua; sed sanguis ad redimendum, ut dicitur 1 Petr. 1, aqua autem ad abluendum; et ideo aqua baptismo competit, et non sanguis.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat fieri in aqua simplici. Quia medicina debet esse infirmis proportionata. Sed nos, quibus medicina baptismi adhibetur, habemus corpus ex elementis mixtum.

Ergo aqua baptismi non debet esse elementum simplex.

AG2

Praeterea, sacramenta fluxerunt de latere Christi dormientis in cruce. Sed de latere ejus non est probabile fluxisse aquam quae sit purum elementum, cum tale quid in corporibus mixtis non inveniatur. Ergo non debet in aqua simplici baptismus fieri.

AG3

Praeterea, pura elementa, secundum Philosophos, non sunt in extremis, sed in mediis elementorum: quia in extremis alterant se invicem.

Si ergo oporteret in aqua simplici baptismum fieri, non posset apud nos fieri.

AG4

Praeterea, constat quod aqua maris non est simplex aqua, quod ejus amaritudo et salsedo demonstrat, quae ex terrestri mixto contingit. Sed in aqua maris potest fieri baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex.

AG5

Praeterea, aqua competit baptismo ratione ablutionis. Sed quaedam aqua mixta magis abluit, sicut lixivium et hujusmodi. Ergo magis baptismo competit.

SC1

Sed contra est quod mixtum neutrum miscibile est. Si ergo fiat baptismus in aqua mixta, non fieret in aqua; quod esset contra doctrinam evangelii.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod permixtio aquae potest esse duplex. Una quae tollit speciem, sicut quando per alterationem transit in aliam speciem, sicut per putrefactionem aliquam vel digestionem transit in vinum, aut etiam per additionem tantam alterius liquoris, quod solvatur species aquae, sicut si parum aquae multo vino admisceatur. Alia permixtio est quae non tollit speciem aquae; sicut quando alteratur aqua secundum aliquod accidens, et manet species, ut patet in aqua calefacta; vel quando additur aliquid aquae quod vel non commisceatur, sicut si aliqua solida ponantur in aqua; vel si sit commiscibile, sicut aliquod humidum, tamen est

tam parvae quantitatis quod mixtionem non faciat, sed in aquam penitus convertatur. In aqua ergo primo modo permixta non potest fieri baptismus, quia jam non est aqua; in aqua autem secundo modo potest fieri.

Ut autem cognoscatur quando sic vel sic permixta est aqua, sciendum est, quod sicut diversitatem speciei in animalibus judicamus ex diversitate figurarum, ita etiam diversam speciem in elementis cognoscimus ex diversitate rari et densi; et ideo si fiat tanta alteratio vel permixtio aquae quod recedatur a termino raritatis et densitatis aquae vel in actu vel in potentia, signum est quod sit species aquae transmutata; et dico in potentia, quando humor aliquis non condensatur et rarefit calido vel frigido, sicut aqua; sed aliter, sicut patet in vino, oleo, lacte, et hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod aqua competat nobis per convenientiam in naturali proprietate, sed significando effectum qui in nobis debet fieri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de corpore Christi exivit vera aqua, sicut verus sanguis; et hoc ad probandum esse corpus Christi verum, non phantasticum, ut Manichaei ponunt. Fuit enim in eo compositio ex elementis, quod probatum fuit ex eo quod aqua, quae est elementum, prodiit ex ejus latere; et compositionem humorum probavit sanguis effluens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aqua quae est apud nos, sit aliquo modo alterata, et habens aliquid de permixtione aliorum elementorum, non tamen amisit speciem propriam.

RA4

Et similiter dicendum est ad quartum de aqua maris.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illae aquae quae per aliquam transmutationem speciem aquae amittunt, etsi retineant abluendi virtutem, tamen materia baptismi esse non possunt, quia prima virtus abluendi est in vera aqua; et etiam purius abluit, quia ex aliis liquoribus corpora abluta aliquo modo inficiuntur: communius etiam aqua utimur ad abluendum. De lixivio autem quidam dicunt quod speciem aquae amisit, unde baptismi materia esse non potest. Sed hoc non videtur: quia eadem ratione nec aqua transiens per mineras sulphureas et terras combustas posset esse materia baptismi; quod falsum est. Lixivium enim ab alia aqua non differt nisi in hoc quod per cineres transivit. Unde videtur aliter dicendum, quod baptismus potest fieri in lixivio, sicut et in aquis sulphureis, et in aliis aquis quae ex terra, per quam transeunt, immutantur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod non in qualibet aqua simplici possit fieri baptismus. Dominus enim tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed non tetigit nisi aquas jordanis.

Ergo solae illae aquae habent vim regenerativam; et ita non in qualibet aqua potest fieri baptismus.

AG2

Praeterea, baptismus non potest fieri nisi in aqua verbo vitae sanctificata. Si ergo baptismus fieret in mari, vel in aliquo fluvio, tota aqua fluminis esset sanctificata; quod videtur absurdum.

AG3

Praeterea, quaedam aquae non habent vim abluendi, sed magis deturpant, sicut aquae paludum.

Ergo videtur quod in hujusmodi aquis non possit fieri baptismus.

SC1

Sed contra est, quia materia baptismi debet esse communis: quia baptismus est sacramentum maximae necessitatis. Sed hoc non esset, nisi in qualibet aqua baptismus fieri posset. Ergo in qualibet aqua potest fieri baptismus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod diversitas aquarum quae est per loca et situs, est differentia accidentalis, unde non mutat speciem aquae; et ideo in qualibet aqua hujusmodi, vel maris vel fluminis vel cisternae vel fontis vel stagni, potest fieri baptismus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus tangendo illam aquam dedit vim regenerativam in tota specie aquae, instituens eam instrumentum baptismi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si baptizatur aliquis in mari, sola illa aqua maris pertinet ad baptismum quae potest habere aliquem effectum in baptizato vel lavando vel infrigidando, et non totum mare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si aqua paludis esset intantum ingrossata quod recederet a vera raritate aquae non esset baptismus, sicut si esset lutum, alias esset baptismus, quia adhuc species aquae manet.

¶4 Articulus 4: Utrum immersio sit de necessitate baptismi.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod immersio sit de necessitate baptismi. Quia per baptismum configuramur sepulturae Christi, ut dicitur Rom. 6. Sed hoc non fit per baptismum nisi inquantum immergimur et occultamur in aqua, sicut Christus sub terra. Ergo immersio est de necessitate baptismi.

AG2

Praeterea, baptismus datur in remedium contra originale peccatum. Sed originale peccatum est in toto corpore. Ergo totum debet immergi.

AG3

Praeterea, si aliqua pars sufficeret ut intingeretur, praecipue videretur de membris genitalibus, in quibus praecipue originale manet, et in quibus circumcisio fiebat. Sed ablutio non potest fieri congrue in illis membris, nisi totum corpus immergatur.

Ergo totum corpus debet immergi.

SC1

Sed contra est consuetudo in aliquibus ecclesiis, in quibus quandoque per aspersionem et non per immersionem baptismus celebratur.

SC2

Praeterea, in baptismo beati Laurentii legitur; quod Romanus ab eo baptizandus urceum aquae attulit, in quo constat quod immergi non poterat.

Ergo immersio non est de necessitate baptismi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod baptismus ablutionem importat.

Ablutio autem per aquam potest fieri non tantum per modum immersionis, sed per modum aspersionis vel effusionis; et ideo utroque modo potest fieri baptismus. Et videtur quod apostoli hoc modo baptizarent, cum legatur quod simul una die conversi sunt quinque millia, et alia tria millia Act. 2 et 3; et ideo quando consuetudo ecclesiae patitur, vel quando necessitas incumbit propter defectum aquae, sive propter periculum pueri, de cuius morte timetur, vel etiam propter imbecillitatem sacerdotis non potentis sustentare infantem, potest sine immersione baptismus celebrari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in effusione aquae homo quodammodo sub aqua ponitur; et ideo quodammodo Christo per baptismum consequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnes operationes animales a capite principium habent, quia baptismus format animales habitus secundum definitionem dionysii prius positam, art. 1, quaestiunc. 3, non autem naturales vel vitales; ideo si sit caput aspersum aqua, in totum corpus aspersio reputatur; sicut etiam iuristae dicunt, quod ubi caput hominis jacet, reputatur ac si totus homo sepultus esset ibidem. Non sic autem est de aliis partibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis originale peccatum consistat praecipue in membris genitalibus quantum ad originem, tamen in operationibus animalibus consummatur quantum ad rationem culpae; et ideo potius oportet baptismum adhiberi circa caput, si necessitas incumbit, ut non totum corpus possit immergi.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debet esse trina.

Baptismus enim est tinctio in aqua verbo vitae sanctificata, ut dicit Augustinus.

Sed unus est baptismus. Ergo debet esse una tinctio, sive immersio.

AG2

Praeterea, requiritur ad baptismum fides de unitate et de trinitate personarum. Sed trinitas personarum sufficienter exprimitur in forma. Ergo unitas essentiae debet exprimi in unitate immersionis.

AG3

Praeterea, baptismus est figura passionis Christi. Sed una est passio Christi. Ergo una debet esse immersio in baptismo.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit, quod debet fieri baptismus tribus immersionibus et elevationibus, ad designandum quod Christus in sepulcro jacuit tribus diebus et tribus noctibus.

SC2

Praeterea, chrysostomus super joan. 3: fit immersio, ut discas quoniam virtus patris et filii et spiritus sancti omnia haec implet. Idem dicit Hieronymus super Epist. Ad Ephes. 4.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod congruentissime fit trina immersio, tum ad exprimendum in factis fidem trinitatis, tum ad significandum Christi sepulturam, cui per baptismum consepelemur, ut patet ex auctoritatibus inductis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Magister exposuit tinctionem per abluionem. Quamvis autem in trina immersione sit trina intinctio, tamen est una ablutio; sicut etiam in abluionibus pure materialibus videmus contingere, quod aliquid pluries in aquam immergitur vel aqua perfunditur, antequam ablutio una sit perfecta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in fide trinitatis includitur fides unitatis; et ideo in baptismo cum fide trinitatis expressa datur intelligi fides unitatis et in forma verborum per hoc quod singulariter dicitur: in nomine, et in immersione propter similitudinem immersionum. Non autem in fide unitatis includitur fides trinitatis; et ideo congruentius est ut etiam in actu baptismi fides trinitatis exprimatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis passio Christi sit una, tamen Christus passus triduo in sepulcro quievit: et hoc baptismus significare debuit trina immersione.

Articulus 4C

AG1

Uterius. Videtur quod trina immersio sit de necessitate sacramenti. Legitur enim in decretis de consecratione, dist. 6: si quis presbyter vel episcopus semel immergat, et unam immersionem fecerit, deponatur. Hoc autem non esset, nisi trina immersio esset de necessitate sacramenti. Ergo est de necessitate sacramenti.

AG2

Praeterea, sicut fides trinitatis exprimitur per nomina trium personarum, ita per tres immersiones, ut ex dictis patet. Sed si non nominarentur tres personae non esset baptismus. Ergo similiter si non trina immersio fiat.

AG3

Praeterea, si non trina immersio est de necessitate sacramenti, statim in prima immersione baptismus habet totum effectum suum. Ergo aliae immersiones frustra adderentur, et fit injuria sacramento.

SC1

Sed contra est quod ipsa immersio non est de necessitate sacramenti. Ergo multo minus numerus immersionis.

SC2

Praeterea, auctoritas Gregorii in littera posita dicit, quod utrumque potest fieri servata ecclesiae consuetudine. Ergo non est de necessitate sacramenti neque una neque trina immersio.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum trina immersio non sit ad significandum rem in sacramento contentam, quam oportet per materiam et usum sacramenti significari, sed significet rem significatam et non contentam, quae significatio non est principalis in sacramento, trina immersio, ut in littera dicitur, non est de necessitate sacramenti. Si tamen omittatur contra consuetudinem ecclesiae, graviter aliquis peccat semel tantum immergens; et ideo per canones poena adhibetur.

RA1

Per quod patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod forma principaliter debet significare illud unde est efficacia in sacramento, cum sit medium quo quasi pervenit efficacia ad materiam quae verbo illo sanctificatur; sed materia debet principaliter significare effectum qui immediate consequitur ex usu ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unitas intentionis in tribus immersionibus facit unitatem baptismi, ut dictum est; et ideo quando aliquis intendit ter immergere, prima immersio non terminat intentionem baptizantis, et per consequens nec esse baptismi completur, nec per illam tantum habet effectum, nisi per ordinem ad alias; unde aliae non superfluent. Si autem non intendit nisi unam facere, prima sola complet baptismum, terminans intentionem baptizantis.

¶a5 Articulus 5: Utrum fuerit necessarium instituere baptismum post circumcisionem.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non fuit necessarium instituere baptismum post circumcisionem.

Causa enim institutionis baptismi, ut in littera dicitur, est innovatio mentis. Sed circumcisio mentem innovabat, cum peccatum auferret, et gratiam conferret, ut supra dictum est, dist. 1, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 5. Ergo non fuit necessarium baptismum instituere.

AG2

Praeterea, in sacramentis efficacia respondet significationi. Sed circumcisio expressius significat, ut videtur, ablationem originalis et quantum ad causam ablationis, quae est effusio sanguinis Christi et quantum ad causam traductionis, quae est generatio, in membris generationis cum sanguinis effusione facta. Ergo habuit majorem efficaciam quam baptismus; et ita non debuit post eam baptismus institui.

SC1

Sed contra, perfectum debet imperfecto succedere.

Sed baptismus est perfectior circumcisione, quia communior est. Ergo debuit post circumcisionem institui.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod secundum Hugonem de sancto victore, oportuit ut secundum processionem temporum spiritualium gratiarum signa magis ac magis evidentia darentur; et ideo oportuit quod baptismus post circumcisionem institueretur; quia circumcisio significabat tantum in removendo; perfectio autem sanctificationis non est in removendo, sed in collatione gratiae, cujus effectus aqua figurat, scilicet vitam, illuminationem, et hujusmodi, de quibus dictum est; et propter hoc significat abluitionem; et iterum etiam est perfectio quantum ad usum, quia sexui utrique communis est, quod non erat de circumcisione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis circumcisio auferret culpam sicut baptismus, non tamen conferebat tantam plenitudinem gratiae sicut baptismus, nec tantum diminuere fomitem; et ideo oportuit baptismum succedere. Innovatio enim non solum consistit in remotione culpae, sed in collatione gratiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illae significationes sunt rerum non contentarum; et ideo de illis nihil ad propositum.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod fuerit ante passionem institutus: quia Dominus tactu carnis suae, vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc fuit ante passionem in baptismo suo. Ergo ante passionem fuit institutus.

AG2

Praeterea, joan. 3, 5, dixit: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Sed hoc fuit ante passionem.

Ergo baptismus ante passionem fuit institutus.

SC1

Sed contra, causam non praecedit effectus. Sed baptismus habet efficaciam a passione Christi. Ergo non debuit ante passionem institui.

SC2

Praeterea, baptismus non fuit sine forma sua.

Sed forma fuit instituta post passionem, Matth. Ult..

Ergo et baptismus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod multiplex fuit baptismi institutio. Fuit enim primo institutus quantum ad materiam in baptismo Christi; tunc enim vim regenerativam aquis contulit; et aliquo modo fuit forma figurata per praesentiam trium personarum in signo visibili, quia pater apparuit in voce, filius in carne, spiritus sanctus in columba; et similiter fructus baptismi ibi praefiguratus fuit, quia caeli aperti sunt super eum. Sed necessitas ejus fuit declarata joan. 3, 5, ubi dicit: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Sed usus fuit inchoatus quando misit discipulos ad praedicandum et baptizandum, ut patet Matth. 10.

Sed efficaciam habuit ex passione Christi, quantum ad ultimum effectum, qui est apertio januae. Sed divulgatio ejus quantum ad omnes nationes praecepta fuit Matth. Ult., 10, ubi dixit: euntes, docete omnes gentes etc..

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta. Tamen sciendum, quod Matth. Ult., non fuit forma instituta cum ante passionem in eadem forma baptizaverint sicut in littera dicitur, sed fuit iterata.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod statim in sua institutione fuit obligatorium. Quia dicitur joan. 3, 5, quasi in principio institutionis: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei; quod obligationem importet. Ergo statim obligatorium fuit.

AG2

Praeterea, institutio sacramentorum novae legis est per modum praecepti. Sed praeceptum statim est obligatorium. Ergo institutio baptismi statim obligabat.

SC1

Sed contra, ad idem non sunt necessaria duo remedia. Sed ante passionem, jam instituto baptismo, homines obligabantur adhuc ad circumcisionem, quae ad idem ordinatur cum baptismo.

Ergo non obligabantur ad baptismum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ante passionem nullus obligabatur ad baptismum, quia tunc non erat institutus ad obligandum, sed ad exercitandum; sed post passionem obligatorium fuit, quando circumcisio mortua fuit quantum ad omnes ad quos institutio potuit pervenire.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta. Dominus enim joan. 3, magis praedixit obligationem futuram quam narraret praesentem nec praeceptum obligat antequam sit divulgatum.

EX

Baptismus dicitur corporis tinctio etc.. Sciendum est, quod baptizare in Graeco, idem est quod lavare: a lavando enim duo dicuntur, scilicet lavacrum, quod significat aquam, in qua fit lotio humano artificio praeparatam; alio modo lotio, quae significat usum lavacri.

Baptismus ergo potest significare ipsam aquam, quae dicitur lavacrum; unde dicitur Tit. 3, 5: per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti; et potest significare ipsam ablutionem.

Marc. 7, 8: tenentes baptismata hominum, et calicum, et urceorum; idest ablutiones. Et ideo Hugo de sancto victore, definivit baptismum aquam quantum ad primam acceptionem; Magister vero ablutionem quantum ad secundam. Sed haec definitio est magis propria quia aqua non significat mundationem, neque causat, nisi secundum quod est abluens.

Unde est haec tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo? quid sit ista virtus, et quando sit data; dictum est supra, dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 2.

Unde nihilominus insinuare videtur verum baptisma dari posse in nomine patris tantum etc..

Hoc est intelligendum in simili casu, sicut apostoli in nomine Christi baptizabant; alias Magister falsum diceret.

Celebratur autem hoc sacramentum tantum in aqua. Sciendum, quod aqua est materia baptismi, et potest tripliciter considerari. Quia secundum quod consideratur in sua propria natura est quasi materia remota, quia ex naturali proprietate habet aliquam convenientiam ad hoc quod sit baptismi materia ratione similitudinis. Secundum autem quod est instituta ad hoc, accipiens vim regenerativam ex tactu carnis salvatoris, sic est materia quasi disposita. Secundum autem quod consideratur sub forma verborum, est quasi materia jam informata.

Solet autem quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione baptismi. De hac dictum est prius distinct. 1.

Aditum nobis regni aperuit. Apertio januae non est aliud quam remotio impedimenti quod prohibebat totum humanum genus ab introitu caeli: quod quidem ablatum est per passionem Christi, ut dictum est in 3 Lib., dist. 18, qu. 1, art. 6, quaestiunc. 3.

|+d4.q1 Distinctio 4, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de baptismo quantum ad ea quae conveniunt ei secundum se considerato, hic determinat de effectu baptismi per comparisonem ad accipientes; et dividitur in partes duas: in prima determinat de effectu baptismi communiter quantum ad omnes; in secunda specialiter quantum ad parvulos, ibi: solet etiam quaeri, si parvulis in baptismo datur gratia; prima dividitur in partes tres: in prima ostendit quomodo quidam recipiunt sacramentum et rem sacramenti; in secunda quomodo quidam sacramentum recipiunt, et non rem, ibi: qui vero sine fide vel fecte accedunt, sacramentum, non rem suscipiunt; in tertia quomodo quidam accipiunt rem, et non sacramentum, ibi: sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem, et non sacramentum. Circa secundum duo facit: primo determinat veritatem; secundo objicit in contrarium, ibi: videtur tamen Augustinus dicere, quod etiam fecte accedenti... Omnia condonentur peccata, et post baptismum mox redeant.

Et circa hoc duo facit: primo objicit per auctoritatem Augustini, qui contrarium ex auctoritate apostoli probare videtur; secundo solvit: et primo ad auctoritatem Augustini, ibi: hoc tamen, ut supra diximus, non sub assertione dixit; secundo ad auctoritatem apostoli, ibi: quaeritur ergo quomodo illud accipiatur. Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.

Sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem, et non sacramentum. Hic determinat de illis qui recipiunt rem sine sacramento, et circa hoc duo facit: primo ostendit quod quidam accipiunt rem sine sacramento; secundo inquiri, quid postmodum per huiusmodi sacramentum addatur, quando sacramentum susceperint, ibi: solet etiam quaeri de illis qui jam sanctificati spiritu, cum fide et caritate ad baptismum accedunt. Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit errorem, ibi: sed dicunt aliqui nullum adultum in Christum credere, vel caritatem habere sine baptismo, nisi sanguinem fundat pro Domino. Circa primum duo facit: primo ostendit

propositum; secundo respondet cuidam objectioni, ibi: his autem videntur obviare etc.. Circa primum duo facit: primo ostendit quod patientes pro Christo, si non sunt baptizati, recipiunt rem sacramenti sine sacramento; secundo ostendit idem de illis qui fidem et contritionem habent, ibi: nec tamen passio vicem baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum.

Sed dicunt aliqui nullum adultum in Christum credere etc.. Hic excludit errorem dicentium, non posse aliquem salvari per fidem et contritionem sine baptismo; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc esse falsum quantum ad adultos; secundo ostendit hoc esse verum quantum ad parvulos, ibi: parvulis non sufficit fides ecclesiae sine sacramento.

Solet quaeri de illis qui jam sanctificati spiritu, cum fide et caritate ad baptismum accedunt. Hic determinat de baptismo eorum qui prius rem sacramenti acceperant; et circa hoc duo facit: primo ostendit effectum baptismi in eis; secundo significationem, ibi: si quaeritur cujus rei baptismus ille sit sacramentum qui datur jam justo; dicimus etc..

Hic est triplex quaestio. Primo de effectu qui est in baptismo sacramentum et res, scilicet de characterem. Secundo de eo quod est res tantum, scilicet effectu ultimo baptismi. Tertio de suscipientibus alterum vel utrumque: quia de eo quod est sacramentum tantum, in praecedenti dictum est.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum sit character; 2 quid sit; 3 in quo sit; 4 a quo sit.

¶a1 Articulus 1: Utrum character sit in anima.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod character non sit in anima. Quia, ut in 2 ethic., Philosophus dicit, omne quod est in anima, est potentia, vel passio, vel habitus. Sed character non est potentia, quia potentiae omnibus hominibus communes sunt; character autem non, cum sit distinctivum signum, sicut ipsum nomen ostendit; et praeterea potentiae sunt a natura, non autem character. Nec iterum est passio, quia passiones animae contingunt cum aliqua transmutatione corporali, ut dicitur in 1 de anima, et pertinent ad sensitivam partem, ut dicitur 7 physicor..

Nec iterum est habitus, quia habitus ordinantur ad agendum, ut patet per definitionem Augustini: habitus est quo quis agit, cum opus fuerit.

Ergo character collatus in baptismo, non est aliquid in anima.

AG2

Praeterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis. Sed character non videtur posse reduci ad aliquod genus entis, nisi forte ad qualitatem.

Qualitas autem esse non potest, cum sub nulla specie qualitatis contineatur. Non enim est habitus, ut probatum est; nec dispositio, cum non sit facile mobilis, immo omnino indelebilis; nec iterum est potentia naturalis, ut probatum est; nec impotentia, quia tunc sacramenta quae characterem imprimunt, magis officerent quam juvarent; nec iterum est passio, ut probatum est; nec passibilis qualitas, cum non sit natus aliquam passionem sensui inferre, nec a passione aliqua innascatur; nec iterum est forma, et circa aliquid constans figura, quia figura est terminatio quantitatis, anima autem non habet quantitatem. Ergo character nihil est.

AG3

Praeterea, contraria sunt in eodem genere.

Sed ea quae Christo competunt, sunt contraria his quae ad diabolum pertinent. Cum ergo character bestiae, de qua dicitur Apoc. 13, nihil aliud sit quam peccatum mortale, videtur quod supra virtutem et gratiam non oporteat in anima aliquem characterem poni.

AG4

Praeterea, ea quae sunt in sacramentis novae legis, ordinantur ad causandum gratiam. Sed character non videtur posse gratiam causare, quia multi characterem habere dicuntur qui gratia carent.

Ergo non videtur in sacramentis aliquis character imprimi.

AG5

Praeterea, si dicatur quod est dispositio ad gratiam; contra. Agens infinitum non requirit materiam dispositam. Sed dispositio non est necessaria nisi ad hoc quod materia sit disposita. Cum ergo gratia sit ab agente infinitae virtutis, videtur quod non oporteat characterem dari in sacramentis ad disponendum ad gratiam.

SC1

Sed contra est quod Damascenus, in definitione baptismi ponit sigillum. Sed sigillum impressum in aliquo est character quidam. Ergo in sacramentis character imprimitur.

SC2

Praeterea, ubicumque est aliqua distinctio competit esse aliquem characterem distinguentem. Sed per sacramenta fit distinctio fidelium ab infidelibus, et fidelium ab invicem. Ergo competit in sacramentis characterem dari.

SC3

Praeterea, per sacramentum configuramur Christo: quia ab eo sacramenta efficaciam habent, et ipsum significant. Sed configuratio fit per characterem assimilationis. Ergo in sacramentis competit esse characterem.

CO

Respondeo dicendum, quod characterem in sacramentis quibusdam imprimi, omnes moderni confitentur; sed in modo ponendi ipsum in anima partim differunt, et partim conveniunt. Conveniunt quidem in hoc quod omnes dicunt per characterem importari relationem triplicem. Est enim character signum distinctivum et configurativum. In quantum ergo est signum, importat relationem ad signatum; in quantum autem est distinctivum, importat relationem ad ea a quibus distinguit; in quantum autem est configurativum, importat relationem ad ea quibus assimilatur. Differunt autem in hoc, quia quidam ponunt istis relationibus non subesse aliquod accidens absolutum, sed immediate in anima fundari istas relationes. Hoc autem esse non potest: quia signum per formam quam sensibus vel intellectui imprimit, facit aliquid in cognitionem venire.

Similiter etiam nihil distinguitur ab alio nisi per aliquam formam. Similitudo etiam est relatio super unitate qualitatis fundata, ut dicitur in 5 metaph.

Unde patet quod quaelibet illarum relationum quam importat character, requirit aliquam formam substratam; et cum non sit forma substantialis, quia forma substantialis in sacramentis non datur, relinquitur quod forma substrata sit qualitas quaedam, cujus unitas consignificationis similitudinem facit. Et ideo quidam dicunt, quod non est in aliqua quatuor specierum qualitatis, et tamen est in genere qualitatis, innitentes illi verbo Philosophi in praedicamentis: fortasse, inquit, apparebunt alii qualitatis modi. Sed haec est nuga quaedam: quia quamvis sint alii modi qualitatis, tamen omnes reducuntur ad has species: quod patet ex hoc quod nulla alia species inveniri adhuc potuit. Et ideo dicunt alii, quod est in quarta specie qualitatis: quia in ipsa configuratio quam character suo nomine exprimit, importat unitatem figurae, quae est in specie quarta qualitatis. Et quidam dicunt hanc figuram esse crucem Christi. Sed hoc non potest stare: quia aut figura proprie accipitur, aut metaphorice. Si proprie accipitur, sic importat terminationem quantitatis dimensionis, quam constat in anima non esse. Si autem metaphorice dicatur, tunc oportet quod metaphora reducat ad proprietatem: quia res non ponitur in genere per id quod de eo metaphorice dicitur; sicut non dicitur quod apostoli sint in genere qualitatis, quia eis dictum est, Matth. 5: vos estis lux mundi. Nec poterit aliquid in quarta specie qualitatis inveniri quod sit in anima secundum proprietatem; unde character, de quo loquimur, non potest fundari supra qualitatem quartae speciei.

Et ideo quidam dicunt, quod est in tertia specie qualitatis, eo quod sensui spirituali infert quamdam muliebrem passionem, in quantum animam ornat et decorat. Sed hoc iterum non potest stare: quia, sicut probat Philosophus in 7 physic.; tertia species qualitatis non est nisi in sensibili parte animae: character autem a nullo ponitur in hac parte animae, sed in intellectiva.

Et praeterea illae qualitates semper habent ordinem ad aliquam transmutationem corporalem, vel quam inferunt, vel a qua causantur.

Et ideo alii dicunt, quod est in prima specie qualitatis, et est quasi media inter dispositionem et habitum. In quantum enim est difficile mobilis, convenit cum habitu, in quantum autem non est ultima perfectio, sed ad gratiam disponit, cum dispositione convenit. Sed hoc non potest stare: quia secundum Philosophum in 2 ethic., habitus est quo habemus nos ad passiones bene vel male; et universaliter consideranti haec apparet differentia inter habitum et potentiam, quia potentia est qua possumus aliquid simpliciter, habitus autem quo possumus illud bene vel male; sicut intellectus quo consideramus, scientia qua bene consideramus, concupiscibilis qua concupiscimus, temperantia qua bene concupiscimus, intemperantia qua male; et similiter est de dispositione: quia nihil aliud est dispositio quam quidam habitus incompletus. Cum ergo character ordinetur ad aliquid simpliciter non ad illud bene vel male (quia sacerdos potest conficere bene vel male) non potest esse quod qualitas, super quam fundatur relatio characteris sit habitus, sed magis potentia. Unde relinquitur quod non sit in prima specie qualitatis; sed magis reducitur ad secundam, ut quidam alii dicunt; et hoc sic patet. Sicut enim cujuslibet existentis in aliqua natura, sunt aliquae operationes propriae, ita etiam in spirituali vita regenerati, ut dionysius dicit. Ubi quaeque sunt operationes propriae, oportet quod sint principia propria illarum operationum. Unde sicut in aliis rebus sunt potentiae naturales ad proprias operationes, ita etiam renati in vitam spiritualem habent quasdam potentias, secundum quas possunt illa opera: quae potentiae sunt similes illis virtutibus quibus sacramenta efficaciam habent sibi inditam: quia sicut sacramenta causant gratiam instrumentaliter, ut supra, dist. 1, qu. 1, art. 4, dictum est, ita recipientes characterem operantur divina per ministerium. Minister autem est sicut instrumentum ejus cui ministrat; unde dicit Philosophus, quod servus est sicut organum animatum; et ideo tam virtus sacramenti quam minister et character est instrumentalis. Et quod hujusmodi potentia sit character, patet si quis diligenter considerat verba dionysii, a quo prima traditio characteris nobis advenit. Assignans enim ministerium ritus cujusdam qui in primitiva ecclesia erat, quando adulti baptizabantur, quod accedenti ad baptismum hierarcha, id est pontifex, manum imponebat, et signabat eum signo crucis, et praecipiebat eum describi inter nomina christianorum, ut de cetero ad divina cum aliis admitteretur, dicit, quod sic accedentem, scilicet ad vitam spiritualem, divina beatitudo in sui participationem recipit, sicut sacerdos baptizandum in proprio lumine quasi quoddam signum ipsi tradit, scilicet sui participationem, perficiens eum, scilicet divinum et communicantem divinarum etc.. Patet ergo quod ipse per hoc signum nihil aliud intendit quam illud quod facit eum participativum divinarum operationum; unde hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum, et aliorum quae ad fideles pertinent et ad hoc quod has operationes bene exerceat indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitibus indigent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non sunt habitus nec passiones, sed sunt potentiae quaedam consequentes animam, secundum quod est in vita spirituali regenerata; et ideo non oportet quod omnibus insint, vel quod a natura sint.

RA2

Ad secundum dicendum, quod reducitur ad secundam speciem qualitatis, et est alius modus ab illo quem Philosophus ibi ponit: quia Philosophus non cognoscebat nisi operationes naturales, et ita non nisi potentias naturales. Constat autem quod apud nos oportet ponere potentias spirituales, sicut potentiam conficiendi, et absolvendi, et huiusmodi et quod ad secundam speciem qualitatis reducantur; sicut habitus infusi in eadem specie qualitatis sunt cum habitibus naturalibus, vel acquisitis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod homo configuratur bestiae, non accipit aliquam spiritualem potestatem, sicut per aliquam potestatem spiritualem homo assimilatur Christo; et ideo non est simile. Tamen ex littera apostoli colligitur quod caractere bestiae configuratur quis ad saeculares operationes; unde dicit: ut non possit emere vel vendere etc., et similiter caractere Christi aliquis configuratur ad actiones Christi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caractere est causa sacramentalis gratiae; et quod quidam cum caractere gratiam non recipiunt, est ex eorum indispositione ad gratiam suscipiendam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caractere est dispositio ad gratiam per quamdam congruitatis dignitatem. Ex hoc enim ipso quod homo mancipatus est divinis actionibus, et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendam: quia Deus perfecte in sacramentis homini providet; unde simul cum caractere, quo datur homini ut possit exercere spirituales actiones fidelium, vel passiones seu receptiones, datur gratia qua haec bene possit.

¶a2 Articulus 2: Utrum definitio quae attribuitur dionysio de caractere bene assignetur.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod definitio quae attribuitur dionysio de caractere, non bene assignetur, quae talis est: caractere est signum sanctum communionis fidei, et sanctae ordinationis, datum divina beatitudine a hierarcha.

Signum enim, ut in 1 dist. Dictum est, est quod speciem aliquam sensibus ingerit, et praeter eam aliquid facit in cognitionem venire. Sed caractere nullam sensibus formam ingerit. Ergo non est signum.

AG2

Praeterea, potentiis quae sunt principium actionis vel passionis, magis congruit significari quam significare: quia causae per effectus significantur.

Sed caractere, ut dictum est, est potentia spiritualis. Ergo non est signum.

AG3

Praeterea, quidam habent caracterem qui non habent fidem, sicut qui post baptismum in haeresim dilabuntur. Sed qui non habet fidem non communicat in fide. Ergo caractere non est signum communionis fidei; vel erit signum falsum; quod absurdum est sentire de signo divinitus dato.

AG4

Praeterea, definitio debet omnibus quae continentur sub definito, communiter convenire. Sed esse signum sacrae ordinationis non convenit omni caracteri, sed solum caracteri qui imprimitur in ordine. Ergo non est definitio bene assignata.

AG5

Praeterea, hierarcha, ut dictum est, est pontifex.

Sed in aliquibus sacramentis, quae conferuntur a simplicibus sacerdotibus, vel etiam a laicis, imprimitur caractere. Ergo non debuit dicere: datum a hierarcha.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illa definitio nusquam invenitur a dionysio posita, sed potest accipi ex verbis ejus supra inductis; et acciperetur adhuc convenientius si sic diceretur: caractere est signum communionis potestatis divinatorum, et sacrae ordinationis fidelium datum a divina beatitudine. Et tangit quatuor causas.

Primo genus characteris in quantum est caractere, scilicet signum, quod pertinet ad causam formalem. Secundo finem: datur enim hoc signum ad duo, ut scilicet recipiens configuretur quasi ascriptus ad communicandum divinis sacramentis, et actionibus sacris; et quantum ad hoc dicit: communionis divinatorum potestatis; et ut configuretur coordinandus aliis, quibus eadem potestas data est, quod tangit in hoc quod dicit: et sacrae ordinationis fidelium; quae duo excommunicatio suspendit ad tempus: quia privat hominem participatione

divinorum et communione fidelium. Tertio ponit materiam in qua, in hoc quod dicit: datum a sacerdote. Quarto efficiens, scilicet a divina beatitudine.

Tamen definitio prius posita potest etiam sustineri, ut in idem redeat cum ista; ut hoc quod dicit: communionis fidei, referatur ad participationem sacramentorum et actionum fidelium. Quod autem dicit: et sanctae ordinationis, ponitur coordinatio ejus ad alios: accedenti datum a hierarcha ponitur quantum ad causam efficientem instrumentalem scilicet ministrum, qui configuratione exteriori figurat interiorem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod character accipit rationem signi, secundum quod per sacramentum visibile exterius efficitur et significatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum qualibet potestate exterius datur aliquod visibile signum illius potestatis, sicut regi in signum regiae potestatis datur corona et sceptrum; et pontifici mitra et baculus et anulus; et similiter cum spirituali potestate, quae in sacramentis confertur, datur signum sacramentale exterius; et per comparisonem ad illud exterius signum, ipsa spiritualis potentia dicitur signum, inquantum homo per eam configuratur et determinatur ad actiones spirituales.

RA3

Ad tertium dicendum, quod communio fidei, ut patet per verba dionysii, oportet quod recipiatur pro communione in sacramentis fidei, et aliis actionibus quae fidelibus competunt, ad quas nullus admittitur antequam characterem suscipiat spiritualis potestatis respectu illorum. Nec oportet quod omnis qui characterem habet, illas actiones bene exerceat, sicut nec omnis qui habet potentiam, bene operatur actum illius potentiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ordinatio non accipitur hic pro ordinis sacramento, sed pro coordinatione ad alios fideles, ut in coetu fidelium aggregetur, quantum ad ea quae fideles facere dicuntur, vel quantum ad ea quae pro fidelibus fiunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur: datum accedenti a hierarcha, non potest accipi a verbis dionysii, sed magis sic: datum accedenti a divina beatitudine; et sic cessat objectio. Si autem accipiatur dans ministerio, sic dicitur a hierarcha dari character baptismalis quantum ad maximam solemnitatem baptismi, quae quandoque per pontifices celebratur: sic enim dionysius ibi ritum baptismi tradit, summum sacerdotem ministrum baptismi ponens, ut patet litteram ejus intuenti.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non bene assignetur quaedam alia definitio Magistralis quae talis est: character est distinctio a characterem aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, consignans trinitatem creatam trinitati creati et recreanti; et distinguens a non configuratis secundum statum fidei. Ubi enim est magna differentia, non oportet signa distinctionis dari. Sed infideles a fidelibus maxime differunt et in vita et in ritu. Ergo non oportet quod detur aliquod signum distinctivum.

AG2

Praeterea, aut istud signum distinctionis fit propter hominem, aut propter Deum, aut propter Angelos. Non propter hominem, quia nec alii homines possunt cognoscere characterem, nec ipsemet qui habet, percipit se habere; signum autem oportet esse notum: nec quo ad Deum, qui sine hoc signo scit fideles ab infidelibus discernere; et similiter nec quo ad Angelos. Ergo illud signum distinctionis character non est.

AG3

Praeterea, homo non configuratur trinitati nisi per imaginem et similitudinem. Sed prima configuratio est per naturam, secunda per gratiam.

Ergo character nullo modo configuratur.

AG4

Praeterea, caritas est excellentior virtus quam fides. Sed caritati non ponitur aliquod distinguens signum, nec aliis virtutibus. Ergo nec fidei debet poni.

AG5

Praeterea, contrarium distinguit sufficienter a suo contrario. Sed fides infidelitati contraria est.

Ergo sufficienter fideles ab infidelibus distinguit; et ita non oportet quod per characterem distinguantur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in illa etiam definitione tanguntur quatuor causae characteris. Nam causa formalis tangitur in hoc quod ponitur genus, cum dicit, distinctio, id est distinctivum signum; et est genus in praecedenti definitione positum. Causa efficiens tangitur in hoc quod dicit: characterem aeterno, id est filio, qui est figura substantiae patris; Hebr. 1. Causa autem materialis in qua ponitur cum dicit: animae rationali impressa secundum imaginem. Causa vero finalis ponitur duplex, scilicet configuratio, in hoc quod dicit: consignans trinitatem creatam trinitati creati et recreanti, id est configurans; et distinctio in hoc quod dicit: et distinguens a

non configuratis secundum statum fidei. Et sicut hic ponitur genus proximum, ita finis proximus, et subjectum proximum, et efficiens appropriatum: in quo excedit praedictam definitionem haec definitio, inquantum per causas magis proximas datur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod character non est signum tantum ut distinctionis nota, sed ut distinctionem causans, sicut et alia sacramentalia signa; et ideo eo indiget ad distinctionem faciendam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod istud distinctionis signum est et propter ipsum hominem qui suscipit, qui eo accipit distinctum posse ab aliis; et propter alios homines qui eum admittunt ad spirituales actiones, ex consignatione sacramentali exteriori interiorem perpendentes; et quo ad Deum, qui ejus actionibus spiritualibus efficaciam praebet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod configuratio ista attenditur ad Deum secundum participationem divinae potestatis, quae non est neque per gratiam virtutum, neque per naturam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod fides hominis nota est, caritas autem incerta. Nihil enim est alicui certius sua fide, ut Augustinus dicit; sed an habeat caritatem non est alicui certum, et ideo distinctio data magis respicit fidem quam caritatem vel alias virtutes. Vel dicendum, quod ista distinctio praecipue attenditur quantum ad operationes, et receptiones, quae sunt in sacramentis, in quibus maxime operatur fides.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fides sufficienter distinguit fideles ab infidelibus quantum ad actus fidei, non tamen quantum ad actus spirituales qui competunt fidelibus, quia ad hoc oportet quod spiritualis potentia addatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum character sit in essentia animae quasi in subjecto.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod character sit in essentia animae quasi in subjecto.

Dispositio enim et habitus sunt in eodem subjecto.

Sed character disponit ad habitum gratiae. Cum ergo gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, videtur quod etiam character.

AG2

Praeterea, nihil est subjectum potentiae animae nisi essentia animae. Sed character, ut dictum est, est quaedam spiritualis potentia. Ergo est in essentia animae sicut in subjecto.

SC1

Sed contra, character configurat trinitatem creatam increatae, ut patet ex definitione supra posita.

Sed trinitas increata consistit in potentiis, unitas autem in essentia, ut in 1 Lib., dist. 3, dictum est.

Ergo character non est in essentia animae.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod natura proportionaliter spiritualitati substernitur, sicut perfectibile perfectioni. Unde sicut gratia, quae est spiritualis vitae principium, est in essentia animae sicut in subjecto; ita et character, qui est spiritualis potentia, est sicut in subjecto in naturali potentia animae, et non in essentia animae, ut quidam dicunt, nisi mediante potentia animae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dispositionem esse in eodem cum eo ad quod disponit, non est necesse, nisi quando dispositio postea fit perfectio, sicut scientia quae prius fuit dispositio, postea fit habitus; et ideo scientia dispositio et scientia habitus sunt in eodem subjecto proximo. Non autem hoc oportet quando dispositio et perfectio differunt per essentiam; sed possunt esse in diversis subjectis; et praecipue quando illa diversa habent ordinem ad invicem; sicut operatio sensibilis est dispositio ad intelligibilem operationem, et similiter character est dispositio ad gratiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa objectio procedit de potentiis naturalibus; sed potentias spirituales oportet fundari in naturalibus.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit in una potentia, sed in pluribus. Quia, sicut ex praedicta definitione patet, character est in anima rationali secundum imaginem, secundum quam etiam est configuratio hominis ad Deum. Sed imago non consistit in una tantum potentia, sed in pluribus.

Ergo nec character.

AG2

Praeterea, cujus est potentia, ejus est actio, et e converso, ut dicitur in 1 de somno et vigilia.

Sed actio spiritualis, ad quam character ordinatur, est per plures potentias, scilicet quia requiritur et affectiva et intellectiva. Ergo character est in pluribus potentiis, sicut spiritualis potentia.

SC1

Sed contra, unum accidens non est in pluribus subjectis. Sed in uno sacramento imprimitur unus character. Ergo non est in pluribus potentiis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod esse in pluribus potentiis est dupliciter: aut ita quod aequaliter sit in omnibus, sicut essentia animae est in omnibus potentiis; aut ita quod sit in una per prius, et per posterius respiciat alias mediante illa in qua primo est; sicut electio est in intellectu et appetitu, et formaliter in appetitu perficitur, ut patet per Philosophum in 6 ethicor..

Primo ergo modo nullum accidens potest esse in pluribus potentiis quia accidens numeratur et distinguitur penes materiam et distinctionem subjecti; et ideo cum character sit accidens, non potest esse in pluribus potentiis animae primo modo, sed secundo modo: quia unam respicit per prius, et alias per posterius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam potentiae magis habent ordinem ad invicem, ut in 1 Lib. Dictum est; et ideo quod est in una, potest aliquando ad alias redundare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando ad unam actionem requiruntur plures potentiae, in illa actione est principalis una potentia quasi movens et trahens alias in obsequium sui, et aliae induunt quodammodo formam ipsius; et ideo ex eo quod est in principali potentia, potest actio illa sufficienter perfici.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod sit magis in affectiva quam cognitiva. Quia character disponit ad gratiam.

Sed gratia magis respicit affectivam. Ergo et character.

AG2

Praeterea, character est ad assimilandum nos Deo. Sed per affectum maxime Deo appropinquamus, et similes ei efficimur. Ergo character est in affectiva.

SC1

Sed contra, characterem dionysius lumini comparat.

Sed lumen magis intellectivae competit quam affectivae. Ergo et character.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod imago principaliter consistit in potentia cognitiva, quia ex memoria et intelligentia oritur voluntas; unde tota imago est in intellectiva parte sicut in radice; et ideo omne quod attribuitur homini ratione imaginis, principaliter respicit intellectivam, et ex consequenti affectivam: quia etiam ex intellectiva parte habet homo quod sit homo; sed ex affectiva quod sit bonus vel malus; et ideo quia character respicit imaginem, principaliter est in intellectiva parte.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non est neque in intellectiva neque in affectiva, sed in essentia animae; tamen magis de propinquo respicit affectivam, quia gratia datur ad bene operandum; qualiter autem aliquis operetur, praecipue ex voluntate pendet. Sed character datur ad exercendas actiones spirituales aliquas simpliciter: quod autem bene vel male fiant, hoc est per gratiam et per habitum virtutum; et ideo non est similis ratio de caractere et gratia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod assimilatio in bonitate praecipue est ad Deum per voluntatem; sed assimilatio in esse et posse magis est ex parte intellectus: quia ex hoc ipso quod aliquid esse immateriale habet, intellectivum est, et potentiam habet quodammodo infinitam, secundum quod intellectus universalium est, quae quodammodo infinita sunt virtute; et ideo cum conformitas characteris respiciat spirituales potestatem, magis competit intellectivae parti quam affectivae.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod character non indelebiter insit potentiae cui inest. Accidens enim diuturnitatem habet ex causa et subjecto. Sed gratia est ab eadem causa et in eodem subjecto cum caractere. Ergo cum gratia amitti possit, et character similiter deleri poterit.

AG2

Praeterea: cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est; 1 corinth. 13, 10.

Sed character est ex parte: datur enim ad distinguendum in operibus sacramentalibus, quae competunt secundum statum viae. Ergo in patria character cessabit, et ita est debilis.

SC1

Sed contra, si character deleteretur, maxime per culpam deleteretur. Sed per culpam non deletur, quia sacerdos malus non reordinatur, ut iterum characterem accipiat. Ergo character est indelebilis.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod impressio characteris est per quamdam animae rationalis sanctificationem, prout sanctificatio dicitur deputatio alicujus ad aliquid sacrum. Ad hanc autem sanctificationem non magis active comparatur anima sanctificanda, quam aqua sanctificanda, vel oleum vel crisma, ad sui sanctificationem; nisi quod homo se subjicit tali sanctificationi per consensum, res autem praedictae subjiciuntur, quia libero arbitrio carent; et ideo qualitercumque anima varietur per proprias operationes, nunquam characterem amittit; sicut nec crisma nec oleum nec panis consecratus unquam sanctificationem perdunt, qualitercumque transmutentur, dummodo non corrumpantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod causa indelebitatis characteris est ex parte subjecti, quod est incorruptibile, et ex parte causae, quae est invariabilis. Gratia autem habet aliquo modo causam non efficientem, sed disponentem ex parte subjecti: quia, secundum Augustinum: qui creavit te sine te, non justificabit te sine te; et ideo per indispositionem subjecti gratia amittitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per characterem homo configuratur ad hoc quod sit de coetu fidelium, et particeps hierarchicarum actionum. Ecclesiasticae autem hierarchiae succedit caelestis; et ideo ad communionem fidelium in ecclesia triumphante, et ad participationem actionum caelestis hierarchiae character in patria perficiet; et sic erit ad alios actus; sicut virtutes et dona in damnatis etiam manent. Sed hoc est per accidens praeter intentionem imprimantis characterem, quod recipiens damnetur; et ideo non est ibi ordinatus ad aliquem finem: quia quae praeter intentionem accidunt, carent ordine ad finem. Tamen Deus, qui nihil inordinatum relinquit, elicit ex hoc aliquid bonum, scilicet quod appareat justior eorum damnatio qui tantum munus neglexerunt.

Articulus 3E

AG1

Ulterius. Videtur quod Christus habuerit characterem. Ipse enim sacerdos fuit secundum ordinem melchisedech, Heb. 7, quod est sacerdotium novi testamenti. Sed tale sacerdotium requirit characterem.

Ergo Christus habuit characterem.

AG2

Praeterea, nihil quod est perfectionis quantum ad animam, vel dignitatis, Christo subtrahendum est. Sed character decorat et nobilitat animam in qua est. Ergo character in Christo fuit.

SC1

Sed contra, character est regenerantium, et accipientium aliquid a sacramentis. Sed Christus non accepit aliquid a sacramentis, nec renatus est etiam: quia, sicut dicit Augustinus, in Enchir., ipse solus ita potuit nasci, ut non esset ei opus renasci. Ergo non habet characterem.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod Christus non habuit characterem baptismalem, quia a baptismo nihil accepit: habuit autem characterem ordinis, qui pertinet ad quemdam eminentem statum. Sed melius est, si dicatur, quod Christus nullum characterem habuit: quia ipse habuit potestatem plenitudinis in sacramentis, quasi ea instituens, et eis efficaciam praebens. Unde sicut poterat inducere effectum sacramenti in aliquo sine sacramento exteriori, ita ex parte ipsius ad hoc non requirebatur aliquid sacramentale interius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ipse fuit sacerdos, quasi sacerdotium instituens; et ideo ejus non est habere characterem, sed illius qui aliunde sacerdotium recipit, ut per characterem principali sacerdoti configuretur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquid est perfectionis in nobis quod non esset Christi, sicut gratia adoptionis; et similiter est de caractere, qui poneret in eo potestatem spiritualem coarctatam, et ab alio derivatam.

¶a4 Articulus 4: Utrum character solum in sacramentis novae legis imprimatur.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non solum in sacramentis novae legis character imprimatur. Characteris enim effectus est configurare et distinguere. Sed hoc faciunt virtutes: quia in eis boni et a malis distinguuntur, et Deo assimilantur.

Ergo per virtutes, et non per sacramenta novae legis tantum, character imprimatur.

AG2

Praeterea, sicut per sacramenta novae legis distinguitur populus fidelis ab infideli, ita per sacramenta veteris legis distinguebatur. Ergo sacramenta novae legis non magis imprimunt characterem quam sacramenta veteris legis.

SC1

Sed contra, habens characterem non baptizatur, quia alii characteres baptismum praesupponunt, qui etiam iterari non debet. Sed habentes virtutem, et qui sacramenta veteris legis susceperant, baptizabantur. Ergo neque per virtutes neque per sacramenta veteris legis character imprimitur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut in 2 ethic., dicit Philosophus: virtus ex quibus innascitur, ea operatur, loquens de virtute acquisita; et similiter est in omnibus virtutibus quae ex aliquibus actibus aliquo modo causantur. Unde cum character sit virtus, seu potentia spiritualis ad actiones sacramentales ordinata, si ex aliquo quod per nos fiat, imprimi character debeat, oportet quod per sacramenta novae legis imprimatur, et per ea tantum, quia ad illas actiones tantum directe illa potentia ordinatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actiones spirituales ad quas character ordinat, intra ecclesiam tantum exercentur; et ideo pro nihilo potestas ad illas actiones daretur alicui, nisi tali modo quod innotesceret illis qui sunt de ecclesia, ut eum ad tales actiones admittant. Per gratiam autem, et virtutes non posset innotescere quia ignotae sunt; et ideo oportet quod imprimatur character per signa visibilia sacramentorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramenta veteris legis ex opere operato nihil conferebant, et ideo illae actiones non requirebant aliquam spiritualem potestatem; et ideo nec ab illis, nec ad illa imprimebatur character.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod per omnia sacramenta legis novae imprimatur character. In quolibet enim sacramento novae legis est aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Sed character in baptismo est illud quod est res et sacramentum. Ergo in quolibet sacramento novae legis imprimatur character.

AG2

Praeterea, quolibet sacramento novae legis confertur gratia, et distinguitur recipiens a non recipiente. Cum ergo character sit disponens ad gratiam, et distinguat, videtur quod in quolibet sacramento novae legis character imprimatur.

SC1

Sed contra, nullum sacramentum, in quo character imprimatur, iteratur: quia character indelebilis est. Sed quaedam sacramenta iterantur. Ergo non omnia sacramenta novae legis characterem imprimunt.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta legis novae sunt sanctificationes quaedam. Sanctificatio autem duobus modis accipitur.

Uno modo pro emundatione, quia sanctum est mundum. Alio modo pro mancipatione ad aliquod sacrum, sicut dicitur altare sanctificari, vel aliquod hujusmodi. Omnia ergo sacramenta sunt sanctificationes primo modo, quia omnia dantur in remedium contra aliquem defectum, ut dictum est prius, dist. 2, sed quaedam sunt sanctificationes etiam secundo modo, sicut patet praecipue in ordine, quia ordinatus mancipatur ad aliquid sacrum: non autem omnia, sicut patet de poenitentia. Quicumque autem mancipatur ad aliquid sacrum spirituale exercendum, oportet quod habeat spiritualem potestatem, et solum talis; et ideo non omnia sacramenta novae legis characterem imprimunt, sed quaedam, quae etiam secundo modo sanctificationes sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod est res et sacramentum, in baptismo sit character, non tamen oportet quod sit character in omnibus sacramentis in quibus est res et sacramentum.

Quid autem sit res et sacramentum in singulis, postea singillatim ostendetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis quodlibet sacramentum distinguat a non habente, non tamen tali distinctione indelebili, qualis est distinctio in sacramentis sanctificantibus secundo modo; et ideo non est simile de omnibus sacramentis.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod in sacramento baptismi character non imprimatur. Baptismus enim sanguinis est dignior quam baptismus fluminis, quia meretur aureolam. Sed in baptismo sanguinis non imprimatur character. Ergo nec in baptismo fluminis.

AG2

Praeterea, baptismus fluminis non habet supra baptismum fluminis nisi aquam. Sed baptismus ratione aquae non potest imprimere characterem: alias baptismus joannis impressisset characterem: quod esse non potest, cum baptizati a joanne iterum baptizarentur, ut supra, dist. 2, art. 4, dictum est. Ergo nec baptismus fluminis characterem imprimit.

SC1

Sed contra est auctoritas dionysii, ex qua characteris traditio derivatur: quia ipse inducit verba illa unde definitio characteris accipitur in tractatu de baptismo.

CO

Ad tertiam quaestionem, dicendum, quod sicut in naturalibus est potentia activa et potentia naturalis passiva; ita etiam in spiritualibus est potentia spiritualis quasi passiva per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum; et talis spiritualis potentia confertur in baptismo: quia non baptizatus effectum aliorum sacramentorum suscipere non posset, unde et per consequens nec aliis tradere: et haec est prima distinctio, qua communiter totus populus fidelis, cujus est sacramentorum participem esse, ab aliis distinguitur.

Alia potentia est activa spiritualis ordinata ad sacramentorum dispensationem, et aliarum sacrarum hierarchicarum actionum exercitium; et haec potestas traditur in confirmatione et ordine, ut suis locis patebit. Et quia in ecclesiastica hierarchia non omnes sunt agentes, ut puta perficientes purgantes, et illuminantes, sicut omnes sunt recipientes puta purgandi, illuminandi, perficiendi, ut dicit dionysius; ideo isti duo characteres non distinguunt populum Dei universaliter ab aliis, sed quosdam de populo ab aliis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus sanguinis non habet efficaciam sacramentalem, sed solum meritoriam; et ideo ibi non confertur potestas spiritualis ad actiones hierarchicas, nec character sicut in baptismo fluminis, quod est sacramentum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nec baptismus fluminis tantum, nec baptismus aquae tantum sufficit ad sacramentum novae legis; et ideo neuter eorum characterem imprimit.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod character sit sicut a causa efficiente prima a solo filio. Character enim est distinctio a characterem aeterno impressa etc., ut supra, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Sed character aeternus est solus filius, sicut et imago.

Ergo a solo filio character imprimitur.

AG2

Praeterea, characterem configuratur et assimilatur anima Deo. Sed principium assimilationis ad Deum est filius; unde Augustinus filium nominat similitudinem, per quam ad unitatem reformamur, ut patet 1 Lib., dist. 3.

Ergo character est tantum a filio.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit, quod signum characteris datur a divina beatitudine. Sed divina beatitudo est communis tribus personis.

Ergo character non datur a solo filio.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod omnis effectus in creatura est communiter a tota trinitate; unde et character non est tantum a filio, sed a tribus personis. Attribuitur autem filio tum propter rationem similitudinis ad propriam personam, quia ipse per proprietatem est imago et figura, sive character patris; tum quia virtus passionis Christi operatur in sacramentis.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

|+d4.q2 Distinctio 4, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de effectu baptismi, qui est res et non sacramentum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de effectu ipsius quantum ad remotionem mali; 2 de effectu ipsius quantum ad collationem boni; 3 utrum effectus ejus aequaliter participetur.

|a1 Articulus 1: Utrum baptismus tollat actualem culpam.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod baptismus non tollat actualem culpam. Baptismus enim non tollit actualem culpam nisi adsit contritio: quia nullus suae voluntatis arbiter constitutus in quo solum potest esse actualis culpa potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae, ut in littera dicitur. Contritio autem per se etiam sine baptismo delet culpam actualem. Ergo baptismus nihil facit ad deletionem actualis culpae.

AG2

Praeterea, diversorum diversae sunt medicinae: quia non sanat oculum quod sanat calcaneum, ut dicit Hieronymus.

Sed baptismus directe ordinatur ut medicina contra peccatum originale. Ergo non potest salvare ab actuali.

AG3

Praeterea, aliquis qui est in proposito peccandi, non potest consequi peccati remissionem.

Sed contingit aliquem dum baptizatur, peccare venialiter, vel in proposito peccandi venialiter remanere; nec tamen propter hoc reputatur fictus. Ergo etiam in non fictis baptismus non tollit culpam actualem.

SC1

Sed contra est quod dicit Augustinus in Enchir.: baptizati non uni tantum peccato, sed multis magis aut omnibus moriuntur quaecumque jam propria commiserunt vel cogitatione vel locutione vel opere. Sed haec sunt peccata actualia.

Ergo baptismus tollit culpam actualem.

SC2

Praeterea, baptismus est ordinatus ad tollendum culpam originalem. Sed originale non potest tolli sine actuali, etiam ei qui utrumque habet: quia impium est a Deo dimidiam sperare veniam, ut infra dicitur, dist. 15. Ergo baptismus etiam tollit culpam actualem.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in generatione qualibet per introductionem formae omnis contraria forma expellitur, et etiam dispositio ad formam contrariam, nisi quandoque relinquatur ex indispositione recipientis formam. Unde cum baptismus sit regeneratio in vitam spiritualem, omne quod est vitae spirituali contrarium, quod scilicet cum gratia stare non potest, quae est spiritualis vitae principium per baptismum tollitur; et ideo baptismus delet et originalem et actualem culpam mortalem, et quantum est de se etiam venialem, quae disponit ad privationem gratiae; quamvis quandoque culpa venialis remaneat post baptismum mortali remota propter indispositionem recipientis baptismum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus non requirit contritionem quasi continuam ad destructionem peccati actualis quasi de se ad hoc non sufficiat, sed solum ad removendam fictionem quae est contraria dispositio impediens effectum baptismi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus non ordinatur tantum contra culpam originalem alias circumcisis in primitiva ecclesia non fuisset necessarius baptismus, sed ordinatur ad destruendum omnem culpam quam veniat, et ad regenerandum in novam vitam destructa omni vetustate; et ideo est sicut totum potentiale habens completam potentiam ad destruendum totaliter peccatum. Sed poenitentia participat aliquid de potentia, quasi pars potentialis ordinata contra alia peccata, scilicet actualia; quia baptismus iterari non potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantum est de se, baptismus, ut dictum est, tollit omnem culpam originalem et actualem non solum mortalem, sed venialem; quae quamvis non contrarietur gratiae simpliciter, contrariatur tamen gratiae baptismali, quae debet esse perfecta ratione novitatis vitae.

Sed potest impediri effectus ejus ex parte recipientis, si sit indispositus per fictionem. Sed cum fictio sit peccatum, sicut peccatum mortale est peccatum simpliciter, ita facit fictum simpliciter, et totaliter effectum baptismi impedit quantum ad remissionem culpae. Sed peccatum veniale quod in actu vel in proposito est, facit fictum secundum quid, et est secundum quid peccatum, ut dispositio ad peccatum; et ideo impedit effectum baptismi non simpliciter, sed quantum ad remissionem illius venialis.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non tollit omnem poenam temporalem debitam actuali peccato. Quia sicut Augustinus dicit, peccatum aut homo punit, aut Deus. Si ergo homo in seipso non puniat peccatum quod commisit a Deo punietur; et ita per baptismum actualis peccati poena non totaliter tollitur.

AG2

Praeterea, culpa non potest ordinari nisi per poenam. Sed Deus nil inordinatum relinquit. Ergo non dimittit quin pro culpa aliquam poenam infligat; et sic baptismus non absolvit ab omni poena.

AG3

Praeterea, eucharistia est perfectius sacramentum quam baptismus, quia est speciale repraesentativum passionis Christi a qua est efficacia in sacramentis. Sed eucharistia non absolvit etiam non indigne percipientes ab omni poena.

Ergo multo minus baptismus.

SC1

Sed contra est quod dicit Ambrosius Rom. 2 super illud: sine poenitentia enim sunt dona Dei. Gratia Dei (inquit) in baptismo non requirit gemitum vel planctum vel aliquod opus, sed omnia gratis condonat.

SC2

Praeterea, Christus sua simplici morte scilicet poenae, duas mortes in nobis consumpsit ut dicitur in Glossa Rom. 6, scilicet culpae et poenae.

Sed in baptismo configuratur homo morti Christi, ut ibidem dicit apostolus. Ergo absolvitur et a culpa et a poena.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod Christus per mortem suam sufficienter satisfacit pro peccatis totius humani generis, etiam si essent multo plura. Et quia homo per baptismum in mortem Christi baptizatur, et ei commoritur et consepeliatur, ut dicitur Roman. 6, ideo baptismus, quantum in se est, totam efficaciam passionis in baptizatum influit; et propter hoc absolvit non solum a culpa, sed a poena satisfactoria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per baptismum homo incorporatur Christo, et efficitur membrum ejus; et ideo poena quam Christus sustinuit, reputatur isti in satisfactionem: quia si patitur unum membrum, omnia alia compatiuntur, ut dicitur 1 corinth. 11; et ideo Deus in Christo peccata illa punivit, sicut dicitur Isai. 53: posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poena ordinat culpam dupliciter. Uno modo ut satisfaciens; et sic culpa remanet ordinata per satisfactionem Christi.

Alio modo ut medicina sanans, vel repraesentans membrum sanabile, et sic culpa in baptizatis ordinatur ut sanata per gratiam oppositam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis eucharistia sit memoriale passionis Christi, non ordinatur tamen ad hoc quod per ipsam homo regeneretur in membrum Christi crucifixi, sed ut jam regeneratus ei adhaereat, et in ipso perficiatur; et ideo non est similis ratio de baptismo et eucharistia.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam tollat omnem poenam originalis peccati. Efficacius enim est donum Christi quam peccatum Aadae, ut dicit apostolus, Rom. 5. Sed omnis poena peccati originalis est inducta per peccatum Aadae. Ergo per donum Christi, quod maxime in baptismo operatur omnis poena tollitur.

AG2

Praeterea, baptismus directius ordinatur contra peccatum originale quam contra peccatum actuale. Sed tollit omnem poenam actualis peccati, ut Ambrosius dicit. Ergo tollit omnem poenam originalis.

AG3

Praeterea, cessante causa cessat effectus.

Sed causa poenae est culpa. Si ergo tollit culpam originalem, et per consequens aufert poenam.

AG4

Praeterea, nullus qui est debitor alicujus poenae, evolat statim. Sed baptizatus, si statim moriatur, evolat. Ergo non est debitor alicujus poenae; et sic baptismus absolvit ab omni poena etiam originali.

SC1

Sed contra est, quia in baptizatis etiam caro concupiscit adversus spiritum. Sed haec pugna est ex peccato originali consecuta. Ergo non tollitur omnis poena originalis peccati per baptismum.

SC2

Praeterea, necessitas moriendi, et incinerationis et poenalitates hujus vitae sunt poenae originalis peccati. Sed istae adhuc manent in baptizatis. Ergo baptismus non tollit omnem poenam originalis peccati.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in peccato originali talis fuit processus quod persona corrumpit naturam, et natura personam corrumpit; unde aliquid consideratur in hoc peccato quod pertinet ad naturam, aliquid quod pertinet ad personam. Passio autem Christi sufficienter peccatum originale abstulit quantum ad utrumque. Sed quia sacramenta personis adhibentur, ideo baptismus hoc ab homine tollit quod ex corruptione naturae in personam redundabat; et propter hoc ipsam infectionem culpae, prout afficit personam, et poenam illam quae actum personae privabat, scilicet carentiam visionis divinae, baptismus aufert; sed non aufert actu infectionem prout afficit naturam: quod patet ex hoc quod baptizatus per actum naturae originale transmittit in prolem, similiter nec poenas quae consequuntur principia naturae destitutae gratia innocentiae primi status, cujusmodi

sunt rebellio carnis ad spiritum, mors, et huiusmodi poenalties, quae consequuntur ex hoc ipso quod homo ex contrariis compositus est et quantum ad corpus et quantum ad animam quodammodo, scilicet quantum ad appetitum sensus et intellectus. Sed per gratiam baptismalem efficitur ut hae poenalties remanentes non dominantur in personam, sed magis ei subjiciantur, et in utilitatem ipsius cedant, in quantum sunt materia virtutis, et occasio humilitatis et exercitii.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi sufficienter aufert et illud quod est personae, et illud quod est naturae per causam. Sed quia omnes homines in natura communicant, ideo effectus secundum legem communem curationis naturae non erit nisi in fine mundi; quando omnibus electis jam congregatis, simul cum eis etiam alia creatura insensibilis liberabitur a servitute corruptionis, ut dicitur Rom. 8.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ea quae ad peccatum actuale pertinent, sunt tantum personae, quia actus individuorum sunt, secundum Philosophum; et ideo non est simile de poena actualis et originalis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tollitur culpa originalis per baptismum in quantum est infectiva personae, non autem in quantum est infectiva naturae per actum generationis; et ideo poenalties quae ad corruptionem naturae pertinent, etiam non tolluntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod baptizatus statim evolat, quia nulla poena debetur sibi ratione personae, sed ratione naturae humanae, quae post mortem non manet secundum hunc statum, in quo sibi poena debetur.

¶a2 Articulus 2: Utrum per baptismum conferantur pueris gratia et virtutes.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per baptismum non conferantur pueris gratia et virtutes. Dicit enim Augustinus in libro de baptismo parvulorum: parvulos fideles facit non fides ea quae consistit in credentium voluntate, sed fidei sacramentum.

Sed fides quae est virtus, consistit in credentium voluntate, ut in 3 libro, dist. 23, quaest. 2, art. 3, quaestiunc. 1, dictum est. Ergo parvuli baptizati non habent virtutem fidei, et pari ratione nec alias virtutes, quae etiam in voluntate consistunt.

AG2

Praeterea, si aliquid de novo recipiatur in aliquo, oportet quod recipiens vel influens alio modo se habeat nunc quam prius. Sed anima pueri baptizati non alio modo se habet dum baptizatur quam prius: quia proprium motum non habet, carens liberi arbitrii usu; nec Deus, qui est influens gratiam et virtutes. Ergo pueri in baptismo gratiam et virtutes non recipiunt.

AG3

Praeterea, Damascenus dicit, quod substantia nullo modo est sine propria operatione. Sed constat quod in puero non sunt operationes virtutum, quia non habet electionem, ut dicitur in 3 ethic., quae in opere virtutis requiruntur. Ergo non habet virtutes.

AG4

Praeterea, virtutes, cum sint habitus, habilitant ad actum. Sed pueri non sunt habiles ad agendum quae secundum virtutem sunt. Ergo non recipiunt virtutes in baptismo.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod fides datur et nutritur in baptismo: datur quantum ad parvulos, nutritur quantum ad adultos. Sed fides est virtus. Ergo virtutes dantur parvulis in baptismo, et eadem ratione aliae virtutes.

SC2

Praeterea, nullus admittitur ad gloriam nisi habeat vestem nuptialem, quae est caritas. Sed pueri baptizati, si moriantur, statim evolant. Ergo habent caritatem, quae est Magistra virtutum, et per consequens alias virtutes.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod pueris in baptismo nullo modo virtutes dantur, sed solum a peccato originali mundantur; sed postea quando decedunt, vel quando ad perfectam aetatem veniunt, eis virtutes conferuntur, si innocentiam servent.

Sed haec opinio non potest stare: quia lignum cum praecisum fuerit, ubi ceciderit, ibi stabit, Eccle. 11; et ideo si pueris ante mortem non fuissent collatae virtutes, et gratia operans et cooperans, nec in morte eis conferrentur, et sic non salvarentur; quod falsum est. Videtur autem haec opinio venisse ex hoc quod virtutes actus tantum esse credebant; quod falsum est, ut in 2 libro, dist. 27, quaest. 1, art. 1, dictum est. Et ideo alii dicunt, quod pueris in baptismo dantur gratia et virtutes non in seipsis, sed in radice sua, scilicet gratia quae est radix virtutum, sicut

essentia animae potentiarum; sed postea quando solvuntur potentiae, perfectis organis, effluunt virtutes in ipsa ab ipsa essentia animae. Sed hoc pro tanto esse non potest, quia tunc si puer in furiam verteretur antequam ad perfectam aetatem veniret, nunquam in ipso potentiae solverentur, et ita nunquam virtutes explicite haberet: et praeterea quod potentiae sint ligatae aliquo impedimento, non impedit habitum, sed actum: quia dormientes et vinolenti habitus habent, sed ligatos.

Et ideo alii dicunt, et melius, quod pueris in baptismo dantur gratia et virtutes; sed habitus illi ligati sunt propter pueritiam, sicut in dormiente propter somnum: sed pueritia discedente inclinant ad bene operandum, nisi aliquis spiritui sancto resistat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fide et voluntate actuali, quae in pueris esse non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis agens principale sit immobile, tamen agens instrumentale non eodem modo se habet nunc et prius ad puerum: quia nunc adhibetur sibi baptismus, non autem prius. Tamen etiam sine aliqua mutabilitate sui Deus alicui puero posset gratiam conferre, etiam sine adhibitione sacramenti, si ab aeterno disposuisset se ei daturum, sicut patet de sanctificatis in utero.

RA3

Ad tertium dicendum, quod duplex est actus virtutum. Unus primus, qui est perficere animam et potentias ejus; et hunc actum etiam pueri habent.

Alius est secundus, qui est operari cum electione; et hunc actum non semper habent: quia earum operationes sunt voluntariae, et voluntas non habet necesse semper agere, etiam in adultis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod habitus facit habilem ad actum tollendo inhabilitatem quae est ex imperfectione potentiae, non autem tollit inhabilitatem quae est ex parte corporis, sicut patet in dormientibus.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod in adultis virtutes per baptismum non augeantur. Augmentum enim virtutum est per meritum: quia secundum Augustinum, caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. Sed in baptismo non operatur meritum baptizati quantum ad opus operatum. Ergo ex opere operato virtutes in baptismo non augentur.

AG2

Praeterea, cibus corporalis in eo qui jam pervenit ad quantitatem determinatam, non facit augmentum. Sed potest esse quod aliquis ante baptismum perveniat ad quantitatem gratiae baptismalis quam puer recipit, in quo nullum est impedimentum.

Ergo baptismus nihil supra gratiam adjiciet.

SC1

Sed contra, super illud Psal. 22: super aquam refectionis educavit me, dicit Glossa: per augmentum virtutis et bonae operationis educavit in baptismo. Ergo baptismus auget virtutes habentibus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod per easdem causas virtus generatur et augetur, ut dicit Philosophus in 2 ethic.; et ideo, quia baptismi est conferre virtutem et gratiam non habentibus, oportet quod in habentibus augeat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in baptismo quamvis non operetur meritum baptizati, operatur ibi tamen meritum Christi, quod est efficacius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia non habet aliquem determinatum terminum ad quem pertingat, vel ultra quem procedere non possit, sicut est de quantitate animalis; et ideo non est simile.

Articulus 2C

AG1

Uterius. Videtur quod baptismi effectus non sit illuminatio. Quia illuminatio ad doctrinam pertinet. Sed doctrina fidei est per catechismum, qui praecedit baptismum. Ergo non est actus baptismi.

AG2

Praeterea, illuminatio contra ignorantiam ordinatur. Sed secundum quosdam baptismus non ordinatur contra ignorantiam, sed magis ordo. Ergo illuminatio non est effectus baptismi, sed magis ordinis.

SC1

Sed contra est quod Damascenus, ponit inter effectus baptismi illuminationem, ut patet ex ejus definitione in praecedenti dist. Inducta.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum quod lumen est quo dirigimur in visionem alicujus rei. Baptismus autem dirigit in visionem spiritualem exteriorem in interiorem. Quidem in quantum baptismus dicitur sacramentum fidei, quae oculum mentis idoneum facit ad visionem divinorum; exteriorem vero, quia baptizatis conceditur inspicere sacram eucharistiam, et non aliis, ut dionysius dicit; et ideo tam Damascenus quam dionysius baptismum vim illuminativam attribuunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fides principaliter est ex infusione; et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu; et sic homo ad fidem per catechismum instruitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scientia plus dicit quam illuminatio. Importat enim comprehensionem eorum ad quorum visionem illuminatio dirigebat; et ideo scientia ad perfectionem pertinet; unde dionysius doctos perfectos nominat, et doctores perfectores: et sic contra ignorantiam ordo datur, ut scilicet ordinati sint docti, et etiam doctores aliorum.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod fecundatio non sit effectus baptismi. Non enim idem est quo aliquis active generat, et passive generatur. Sed baptismus est regeneratio passiva baptizati. Cum ergo fecunditas importet generationem activam, videtur quod non pertineat ad baptismum.

AG2

Praeterea, fecunditas est proprietas consequens aliquid quantum ad perfectum statum sui: quia, ut dicitur in 4 meteor., perfectum unumquodque est, quando potest alterum generare.

Sed baptismus non ordinatur ad perficiendum, sicut eucharistia et confirmatio, secundum dionysium, sed magis ad illuminandum et purgandum. Ergo baptismus non habet fecunditatem pro effectum.

SC1

Sed contra est quod dicit Glossa super illud Psal. 22: super aquam refectionis: anima peccatorum ariditate sterilis fecundatur per baptismum.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod fecunditas dicitur dupliciter. Uno modo respectu fructus producendi in ipso qui dicitur fecundari, sicut operationes virtutum quidam fructus boni dicuntur; et hoc modo fecundatur anima in baptismo, cum in eo dentur virtutes non habentibus, et augeantur habentibus. Alio modo respectu fructus producendi in altero, sicut cum aliquis per doctrinam et sollicitudinem pastorem in plebe Dei fructum facit; et hoc modo fecundatio non pertinet ad baptismum, sed magis ad sacramentum ordinis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex eodem ex quo aliquid habet generationem in natura aliqua, habet quod faciat operationes illius naturae; et ideo cum per baptismum homo regeneretur in vitam spiritualem, per ipsum homo efficitur active fecundus, et quasi genitor spiritualium operum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda fecundatione.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod incorporari Christo non sit effectus baptismi. Aliquis enim incorporatur Christo et membris ejus per fidem formatam, ut in 3 Lib., dist. 23, dixit Magister. Sed aliquis habet fidem formatam etiam ante baptismum. Ergo incorporatio non est effectus baptismi.

AG2

Praeterea, incorporatio est effectus eucharistiae.

Sed ad eundem effectum non ordinantur diversa sacramenta. Ergo non est effectus baptismi.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit ad bonifacium quod in baptismo aliquis membrum Christi efficitur. Sed hoc est Christo incorporari. Ergo incorporatio est effectus baptismi.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod incorporari Christo contingit dupliciter, scilicet merito et numero. Merito quidem potest aliquis de ecclesia effici (quod est Christo incorporari) etiam ante baptismum actu susceptum, sed non ante baptismi propositum vel ipsum baptismum post tempus gratiae revelatae; sed numero non potest aliquis effici de ecclesia nisi per baptismum; unde aliquis ante baptismum non admittitur ad perceptionem eucharistiae et aliorum sacramentorum ecclesiae, ut prius dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de prima incorporatione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perceptio eucharistiae praesupponit incorporationem absolute: quia capitis virtus non communicatur membro nisi jam unito. Sed per eucharistiam est perfecta influentia a capite in membro; et quantum ad hanc perfectionem incorporatio est effectus eucharistiae.

Articulus 2F

AG1

Ulterius. Videtur quod apertio januae non sit effectus baptismi. Quidam enim ante passionem Christi baptizati sunt. Sed tunc eis janua non est aperta: quia si aliquis eorum tunc decessit, regnum non introivit. Ergo baptismus non aperit januam regni caelestis.

AG2

Praeterea, baptismus repraesentat passionem Christi, non resurrectionem, ut videtur. Sed in resurrectione est aperta janua, ut patet per collectam quae dicitur in die resurrectionis: Deus qui in hodierna die per unigenitum tuum aeternitatis nobis aditum devicta morte reserasti. Ergo non debet iste effectus baptismi attribui.

SC1

Sed contra est auctoritas bedae supra inducta, dist. 1, quod in hoc differebat circumcisio a baptismo quod aditum regni caelestis non aperiebat.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod aperiri januam regni caelestis nihil aliud est quam amovere impedimentum quo aditus in regnum caeleste toti naturae humanae prohibebatur.

Hoc ergo impedimentum absolute quantum ad omnes remotum fuit sufficienter per passionem Christi; sed illa remotio efficienter fit quo ad istum, secundum quod particeps fit passionis Christi jam factae per baptismum; et sic baptismus quasi causa instrumentalis aperit januam regni caelestis quo ad istum, sed passio ut causa satisfactoria quo ad omnes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod haec ratio erat, quia passio Christi, in cuius virtute baptismus agit, nondum facta erat, nec per eum aditus regni caelestis apertus; unde ratio probat quod baptismus non habeat hanc virtutem quasi causa principalis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aditus regni caelestis aperitur tripliciter. Uno modo quantum ad gloriam animae; et sic in passione apertus est; unde dictum est latroni, Luc. 23, 43: hodie mecum eris in Paradiso. Alio modo quantum ad gloriam corporis; et sic apertus est in resurrectione.

Alio modo quantum ad locum gloriae congruentem; et sic apertus est in ascensione. Et his tribus modis baptismus instrumentaliter aperit quo ad istum: agit enim virtute et passionis et resurrectionis et ascensionis, in quantum homo configuratur Christo passo per immersionem, qua quodammodo Christo consepelitur, et ei resurgenti quantum ad nitorem qui resultat ex aqua, et ascendenti quantum ad elevationem baptizati de sacro fonte. Unde baptismus passioni appropriatur: quia etiam gloria animae principalior est, et causa quodammodo aliorum; et in hujus signum baptizato Domino caeli aperti sunt super eum; Matth. 3.

|a3 Articulus 3: Utrum baptismus aequalem effectum habeat in omnes quantum ad remotionem mali.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod baptismus non aequalem effectum habeat in omnes quantum ad remotionem mali. In adultis enim removet peccatum actuale et originale; sed in pueris originale tantum. Ergo plus efficit in adultis quam in pueris quantum ad mali remotionem.

AG2

Praeterea, mitigatio fomitis est effectus baptismi.

Sed post baptismum in quibusdam invenitur fomes magis mitigatus quam in aliis. Ergo in eis efficacius baptismus se habuit in remotione mali.

SC1

Sed contra, baptismus habet efficaciam ad removendum malum, secundum quod habet quamdam similitudinem mortis. Sed morientium unus non magis moritur quam alius. Ergo et baptismus aequaliter in omnibus mala aufert.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod baptismus universaliter aufert in eo qui non ficte accedit, culpam personam inficientem, quam invenit, ut dictum est, et sic accedit ad terminum. Ea autem quae in termino sunt, intensionem non recipiunt; et ideo quantum ad remotionem culpae, aequalem effectum habet in omnibus baptismus; et similiter est de poena personali, quae respondet culpae originali prout est inficiens personam, scilicet carentia divinae visionis.

Sed contra aliam poenam ex principiis naturae corruptae consequentem, sicut est concupiscentia vel fomes, remedium adhibetur in baptismo, ut non dominantur per gratiam in baptismo collatam; et ideo simile est de poena illa et de gratia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non est de efficacia baptismi quod non tot peccata destruit in uno quot in alio: in quolibet enim destruit omnia quae invenit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa objectio procedit de secunda poena, quae habet reprimi per baptismum ex parte gratiae collatae.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam aequalis gratia omnibus in baptismo conferatur, qui non ficte accedunt.

In baptismo enim operatur passio Christi, quae habet quodammodo efficaciam infinitam. Sed finitum infinito additum nihil majus efficit. Cum ergo devotio accedentis qua unus alium excedit, sit quoddam bonum finitum, videtur quod devotio vel aliquid hujusmodi, efficere non possit quin omnes in baptismo aequalem gratiam consequantur.

AG2

Praeterea, ad baptismi effectum capiendum non requiritur alia concausa, sed solum ut impedimentum removeatur. Sed nullus recipit gratiam in baptismo nisi ab eo sit impedimentum remotum.

Ergo omnes recipiunt gratiam aequalem.

SC1

Sed contra, Damascenus dicit, quod peccatorum remissio cunctis aequaliter in baptismo datur, gratia autem spiritus sancti secundum proportionem fidei, et secundum purgationem. Sed non omnes cum aequali fide nec aequaliter praeparati ad baptismum accedunt. Ergo non omnes aequaliter gratiam consequuntur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus activorum recipiuntur in passivis secundum suam dispositionem; et ideo quamvis baptismus (ut et passio Christi, quae in eo operatur) quantum est de se, aequalem respectum ad omnes habeat; quia tamen quidam ad baptismum cum majori praeparatione fidei et devotionis accedunt quam alii, ideo quidam aliis majorem gratiam consequuntur.

Nullus enim gratiam in termino recipit, ut intendi non possit per baptismum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod devotio baptizati non additur quasi concausa, ut efficienter agat ad gratiae receptionem; sed additur quasi dispositio materialis; et ideo secundum diversitatem ipsius participatur baptismi effectus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando adultus baptizatur, non solum requiritur ad percipiendum baptismi effectum removens prohibens, scilicet fictionem, sed etiam requiritur dispositio quasi materialis, scilicet devotio et fides recipientis baptismum; et secundum quod magis vel minus invenitur dispositus, effectum baptismi diversimode consequitur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod nec etiam pueri in baptismo consequantur aequalem gratiam. Quia in Angelis secundum quantitatem naturalium gratia infundebatur. Sed unus puerorum habet meliora naturalia quam alius. Ergo et majorem gratiam in baptismo recipit.

AG2

Praeterea, quidam in baptismo recipiunt gratiam finalem, qui innocentiam baptismalem usque ad finem servant, quidam autem non. Ergo etiam de pueris aliqui aliis majorem gratiam consequuntur.

SC1

Sed contra, gratia baptismalis in pueritia non opponitur nisi peccato originali. Sed unus puer non habet plus de peccato originali quam alius.

Ergo nec majorem gratiam baptismalem recipit unus alio.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in pueris baptizatis nihil ex parte eorum requiritur, sed habent quasi pro dispositione ad salutem fidem ecclesiae, et pro effectivo salutis virtutem passionis Christi, quae operatur in baptismo; et haec duo aequaliter ad pueros se habent; et ideo non differunt quantum ad effectum baptismi suscipiendum, sed omnes aequalem gratiam suscipiunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de pueris et de Angelis: quia Angeli differunt specie, secundum multorum opinionem, pueri autem non; unde non est tanta differentia naturalium in pueris sicut in Angelis. Vel dicendum, quod in Angelis secundum proportionem gradus naturalium erat etiam proportio conatus qui ex parte eorum requirebatur, et ideo accipiebant gratiam secundum proportionem naturalium; in pueris autem non requiritur aliquis actus ex parte eorum; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia accepta in pueris, non facit eis necessitatem ad bonum, sed inclinationem tantum; et ideo postquam ad perfectam aetatem pervenerint, possunt diversimode gratia recepta uti; et inde est quod quidam proficiunt et perseverant, quidam vero deficiunt; non ex diversa quantitate gratiae in baptismo perceptae.

|+d4.q3 Distinctio 4, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de recipientibus baptismum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de pueris, et aliis usu rationis carentibus, quos constat sacramentum et rem sacramenti percipere; 2 de fictis qui recipiunt sacramentum, et non rem sacramenti; 3 de baptizatis baptismo flaminis et sanguinis, qui non recipiunt sacramentum, sed rem sacramenti.

|a1 Articulus 1: Utrum pueri sacramentum suscipere possint.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pueri sacramentum suscipere non possint. Marc.

Ult., 16: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; ex quo patet quod credere praesupponitur ad baptismum.

Sed pueri non possunt credere, quia non possunt aliquid cum assertione cogitare. Ergo pueri non possunt suscipere sacramentum baptismi.

AG2

Praeterea. In baptismo fit quaedam obligatio hominis ad ea quae sunt fidei christianae servanda.

Sed obligatio non potest fieri nisi ab eo qui est suae voluntatis arbiter constitutus. Ergo pueri sacramentum baptismi suscipere non possunt.

AG3

Praeterea, per baptismum, ut dicit dionysius, fit aliquis particeps communionis divinorum. Sed pueris non competit sacra communicare. Ergo non competit eis sacramentum baptismi.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit, quod divini nostri duces, scilicet apostoli, probaverunt infantes recipi ad baptismum.

Ergo pueri possunt sacramentum baptismi recipere.

SC2

Praeterea, baptismus circumcisioni successit. Sed circumcisio pueris conferebatur. Ergo et baptismus pueris debet dari.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod diversi status mundi comparantur diversis aetatibus unius hominis, sicut Augustinus dicit in Lib. 83 quaestionum.

Unde sicut nullus status mundi fuit in quo esset humano generi praeclusa via salutis, ita nulla aetas hominis unius est in qua sibi via salutis praecludatur. Unde cum in pueris sit peccatum originale, per quod a consecutione aeternae salutis impediuntur, oportet quod eis adhiberi possit aliquod remedium ad removendum praedictum impedimentum. Hoc autem est baptismus. Unde divinae misericordiae contradicit qui negat baptismum parvulis posse exhiberi; et propter hoc haereticum est hoc dicere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pueri quamvis non habeant actum fidei, habent tamen habitum, quem in baptismo suscipiunt, sicut et habitus aliarum virtutum. Sed si verbum Domini intelligatur de actu fidei, tunc referendum est ad illos tantum qui per doctrinam apostolorum imbuendi erant, de quibus praedixerat: praedicate evangelium omni creaturae; nulli enim eorum quibus evangelium praedicandum erat, baptismus dari debebat, nisi crederet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obligatio in baptismo non fit ad aliquid ad quod non omnis homo teneatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut ille qui ascribitur ad militiam non oportet quod statim in pugnam vadat, sed quando opportunitas imminet; ita nec ille qui in baptismo ascribitur ad divinas actiones, oportet quod statim ad eas admittatur, sed quando tempus opportunum fuerit.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod melius sit baptismum differri quam statim in pueritia dare, nisi necessitas mortis emergat. Quia omnis Christi actio, nostra est instructio. Sed Christus baptismum accipere voluit in tricesimo anno vitae suae, ut dicitur Luc. 3. Ergo et similiter apud nos debet usque ad tempus perfectae aetatis differri.

AG2

Praeterea, medicina efficax debet sumi quando maxime potest juvare. Sed baptismus maxime juvaret in fine vitae, vel saltem in perfecta aetate; quia per ipsum omnia delicta adolescentiae et juventutis solverentur. Ergo usque tunc deberet differri.

AG3

Praeterea, magis afficitur homo ad ea quae ex seipso acquirit quam ad ea quae ab alio accipit; unde et illi qui ex propria acquisitione divitias habent, non sunt ita liberales sicut qui ab aliis acceperunt, ut dicit Philosophus in 4 ethic..

Sed pueri qui baptizantur, quasi ab aliis baptismum suscipiunt; adulti autem ex seipsis ad baptismum accedunt. Ergo magis afficerentur ad fidem christianam, quae in baptismo suscipitur, si baptizarentur adulti, quam si baptizarentur infantes.

SC1

Sed contra, medicina debet quam citius morbo apponi. Sed baptismus est medicina contra originale peccatum, quod etiam in pueris est. Ergo debet eis baptismus dari statim.

SC2

Praeterea, melius est impedire malum ne fiat, quam jam factum destruere. Sed per baptismum debilitatur fomes, ne dominetur in nobis, et in peccatum actuale ne nos praecipitet; et sic in pueritia susceptus futura peccata impedit. Ergo melius est tunc dari baptismum quam postea ad destruendum peccata praeterita.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod magis laudabile est quod pueri quam citius poterint baptizentur commode, non expectata perfecta aetate, propter tres rationes. Primo, quia propter imbecillitatem naturae de facili mori possunt et damnari; unde ut damnationis periculum evitetur, debent baptismum praeveniri. Secundo propter infestationes Daemonum, qui non habent tantam potestatem in pueris baptizatis ab originali mundatis, quantum in illis qui adhuc originale habent, neque quantum ad nocumenta spiritualia, neque quantum ad nocumenta corporalia. Tertio, quia in pueritia facilius homo ad aliqua inducitur, et firmiter inhaeret, secundum quod Philosophus dicit in 2 ethic., cap. 1: non parum differt ex juvene confestim assuefieri, sed multum; magis autem omne; et hanc causam assignat dionysius in fine eccles.

Hierarc. Dicens: tradit autem puerum sacris symbolis, idest sacramentalibus signis, summus sacerdos, ut cum eis conversetur, et neque formetur in vitam alteram, nisi divina contemplantem semper.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus suscepit baptismum quasi ipsum instituens vel consecrans.

Hoc autem ad doctoris vel sacerdotis officium pertinet, nuntiare viam salutis; et ideo ante tempus perfectae aetatis, quod competit esse in doctore vel sacerdote, baptizari non debuit. Nec est simile de aliis qui baptismum suscipiunt, ut ab eo juventur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in baptismo confertur gratia ad bene vivendum, et peccata tolluntur praeterita, et impediuntur futura; et ideo quamvis baptismus in fine vitae susceptus plura peccata praeterita tolleret, tamen pauciora impediret, et ad pauciora bona promoveret; et ideo minus esset utilis. Praeterea multis casibus subjacet humana vita, et posset contingere ut qui baptismum in fine accipere expectaret, morte subita praeventus expectatione sua fraudaretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia baptismalis non est per acquisitionem hominis, sed dono Dei.

Praeterea status paupertatis ante divitias acquisitas non inclinatur affectum ut homo paupertatem sequatur, sed magis ut paupertatem fugiat; status autem peccati ante gratiam vel virtutem relinquit propter assuetudinem inclinationem in anima ut facilius in peccatum labatur; et ideo non est simile de acquisitione pecuniae, et gratiae vel virtutis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod adultis usu rationis carentibus baptismum dari non debeat. In adultis enim non solum per baptismum originale, sed etiam actualia peccata solvuntur. Sed contra actuale peccatum quod quis ex seipso

commisit, requiritur proprius motus liberi arbitrii. Ergo his adultis qui usum liberi arbitrii non habent, baptismus dari non debet.

AG2

Praeterea, nulli contradicenti sacramentum exhiberi oportet. Sed quandoque amentes et furiosi contradicunt. Ergo eis baptismus dari non debet.

AG3

Praeterea, dormientes secundum Philosophum, vivunt vita plantae. Sed baptismus non datur nisi viventi vita humana, quae est secundum animam rationalem. Ergo dormienti baptismus dari non oportet.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit 4 confess., de amico suo, qui cum desperaretur, baptizatus est nesciens; et tamen in ipso baptismus efficaciam habuit: quod patet ex hoc quod postea perversae suasioni contradixit. Ergo etiam carentibus usu rationis baptismus dari potest.

SC2

Praeterea, pueri, qui nunquam habuerunt usum rationis, baptizantur. Ergo multo amplius illi qui aliquando habuerunt, quamvis nunc non habeant.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de amentibus distinguendum est. Quidam enim sunt qui ex nativitate amentes fuerunt, et nunquam habent aliqua lucida intervalla; et de talibus videtur esse idem iudicium quod de pueris.

Quidam autem amentiam incurrerunt ex infirmitate vel aliquo huiusmodi, et habent aliqua lucida intervalla; et de istis dicendum est, quod si antequam amentiam incurrerunt, vel dum habent lucida intervalla, fuerunt in proposito baptismum suscipiendi, si necessitas sit, possunt baptizari, et baptismi sacramentum suscipiunt, et rem sacramenti, etiam si tunc actu dissentiant quando baptizantur in amentia existentes. Si autem ante amentiam contradixerint, non recipiunt sacramentum neque rem sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in adulto qui habet usum rationis, disponit ad gratiam baptismalem suscipiendam motus liberi arbitrii quem habet dum baptizatur; ita in amente motus liberi arbitrii quem habebat dum sanae mentis erat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod effectus baptismi in mente suscipitur, nec impeditur nisi ex contradictione mentis. Illi autem qui mentis usum non habent, non contradicunt mente, sed magis phantasia ducti; et ideo talis contradictio effectum baptismi non impedit, quando mentis consensus praecessit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dormientes baptizandi non sunt, nisi periculum mortis immineat; et tunc similiter distinguendum est de dormientibus sicut de illis qui amentiam incurrunt post statum sanae mentis.

¶a2 Articulus 2: Utrum aliqua indispositio voluntatis humanae possit effectum baptismi impedire.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nulla indispositio voluntatis humanae possit effectum baptismi impedire. Ea enim quae sunt a natura, sunt magis permanentia quam ea quae sunt a voluntate. Sed originale est peccatum naturae, quod baptismi effectum non impedit. Ergo nec aliqua indispositio voluntatis baptismum in suo effectu impedire potest.

AG2

Praeterea, in naturalibus indispositio materiae non impedit effectum agentis totaliter, nisi quando contraria dispositio quae est in materia, est fortior quam virtus agentis, sicut patet de aquositate lignorum per comparisonem ad calorem ignis. Sed virtus divina, quae in sacramentis secretius operatur salutem, ut Augustinus dicit, est potentior qualibet indispositione nostrae voluntatis.

Ergo non potest propter indispositionem voluntatis effectus baptismi totaliter tolli.

AG3

Praeterea, baptismus, sicut et alia sacramenta, instrumentum est divinae misericordiae operantis salutem. Sed divina misericordia operans salutem etiam voluntatem in bonum mutat per gratiam praevenientem. Ergo et baptismus indispositionem voluntatis magis tollit quam ab ea impediatur.

SC1

Sed contra, Rom. 2, super illud: sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio, dicit Ambrosius, quod gratia Dei in baptismo non requirit nisi solam fidem et contritionem. Sed per haec duo tollitur omnis contrarietas voluntatis ad gratiam. Ergo requiritur ad baptismum ut indispositio voluntatis tollatur.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum, qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Sed ille qui habet indispositam voluntatem, non cooperatur Deo, immo magis in contrarium operatur. Ergo in baptismo non justificatur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est effectus baptismi.

Primus est res et sacramentum, scilicet character.

Et quia character non imprimitur ad praeparandum hominis voluntatem, ut aliquid bene fiat cum non sit habitus, sed potentia, ut dictum est, ideo hunc effectum voluntatis indispositio non impedit, dummodo aliqualis sit voluntas recipiendi sacramentum.

Alius effectus est qui est res et non sacramentum, scilicet gratia, et quae ad ipsam consequuntur, per quae hominis voluntas praeparatur ut bene cooperetur; et ideo ad hunc effectum percipiendum non sufficit quaelibet voluntas sacramentum recipiendi, sed requiritur voluntas talis a qua removeatur omnis indispositio contraria gratiae baptismali quia contraria non se compatiuntur; unde manente contraria dispositione, baptismus ultimum suum effectum habere non posset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale eo ipso quod non est voluntarium voluntate hujus personae, habet quod in voluntate, in qua ultimus effectus baptismi effici debet, indispositionem aliquam non causet; et ideo effectum baptismi impedire non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de ratione voluntatis est ut cogi non possit; et ideo non est similis ratio de indispositione voluntatis et aliarum rerum naturalium, quae per violentam actionem agentis dispositiones contrarias admittunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in his quae ad esse naturae spectant, quaedam Deus operatur mediante rebus naturalibus, quaedam autem sibi reservavit, ita etiam in aliis quae ad gratiam pertinent, quaedam operatur mediante sacramentis, quaedam autem immediate operatur; et quandoque praeter legem naturae, sicut et miracula facit praeter rationes seminales seu naturales; et de hujusmodi est permutatio voluntatis eorum qui gratiae contrariam voluntatem habent non solum habitu (quod quandoque contingit in his qui non ficte accedunt, se ad gratiam disponentibus, quam in ipso momento baptismi consequuntur), sed etiam eorum qui contrariam actu voluntatem habent, sicut de Paulo accidit; Act. 10.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod hujusmodi voluntatis indispositio non debeat dici fictio. Secundum enim unumquodque genus peccati contingit voluntatem esse indispositam ad baptismalis gratiae susceptionem.

Sed fictio est speciale peccatum, quia opponitur speciali virtuti, scilicet veritati, ut patet per Philosophum in 4 ethic.. Ergo non debet dici universale impedimentum baptismalis gratiae.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod fictus est qui non credit. Sed sicut in baptismo datur fides, ita et aliae virtutes, et praecipue caritas, per quam aliquis fit filius Dei. Ergo fictio non magis debet poni impedimentum baptismi, quam opposita aliarum virtutum.

AG3

Praeterea, secundum Augustinum aliquo modo fictus est qui indevotus accedit. Sed indevotio potest esse sine peccato mortali; talis autem non habet aliquod impedimentum baptismi. Ergo impedimentum baptismi non debet dici fictio.

AG4

Praeterea, secundum Augustinum, alio modo dicitur fictus qui aliter celebrat. Sed qui non servat formam ecclesiae, non confert sacramentum, neque suscipit. Ergo talis fictio non est sacramenti impedimentum.

AG5

Praeterea, fictus alio modo ab Augustino dicitur qui contemnit suscipere. Sed talis non suscipit.

Ergo talis fictio non impedit sacramenti effectum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis alicujus agentis effectum percipere debeat, oportet quod se habeat in debita dispositione ad causam agentem, et ad effectum percipiendum; et ideo indispositio voluntatis, quae effectum ultimum baptismi impedit est duplex: una secundum ordinem ad ipsum sacramentum; alia secundum ordinem ad effectum sacramenti.

Ad ipsum autem sacramentum contingit voluntatem esse indispositam dupliciter: uno modo per subtractionem necessarii; alio modo per positionem contrarii. Quia autem omnis actio est per contactum; ideo necessarium est quod recipiens sacramentum quodammodo contingat ipsum et per intellectum quem quidem contactum facit fides et per affectum quem contactum facit devotio; et ideo indispositus reputatur et qui non credit, et qui indevotus accedit. Similiter autem duplex est contrarium, quod subtrahi oportet. Unum est ex parte eorum quae

exterior aguntur; et sic indispositus est qui aliter celebrat. Aliud est ex parte virtutis intrinsecae, quae secretius operatur salutem; et sic indispositus est qui contemnit. Similiter autem per comparisonem ad effectum baptismi, oportet quod disponatur aliquis adhibendo necessarium, scilicet fidem, quae cor purificat, et quod removeat contrarium, scilicet peccatum, per contritionem; et ideo Ambrosius dicit quod non sunt necessaria ex hac parte nisi fides et contritio, tamen contritio etiam in devotione includitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fictio proprie est cum aliquis aliquid ostendit dicto vel facto, quod non est in rei veritate. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo quando ex hac intentione aliquid dicitur vel fit, ut aliud ostendatur quam rei veritas habet; et tunc fictio est speciale peccatum, et sic non accipitur hic. Alio modo quando aliquid ostenditur quod rei veritas non habet dicto vel facto, etiam si non propter hoc dicatur vel fiat; et sic accipitur hic fictio. Quicumque enim ad baptismum accedit, ostendit se veteri vitae abrenuntiare, et novam inchoare; unde si voluntas ejus adhuc in vetustate vitae remaneat, aliud ostendit quam sit in rei veritate; et ideo est fictio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis praecipue fides operatur, per quam sacramenta quodammodo continuantur suae causae principaliter agenti, et etiam ipsi recipienti; et ideo defectus fidei specialius pertinet ad fictionem quae est in sacramentis, quam defectus aliarum virtutum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod devotio hic accipitur voluntas consequendi baptismum totaliter, et quantum ad sacramentum et quantum ad rem sacramenti; et hujus devotionis defectus non potest sine peccato mortali esse; quamvis defectus devotionis prout importat fervorem caritatis in reverentia Dei et divinorum, possit esse sine peccato mortali.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliter celebrans quandoque non variat ea quae sunt de essentia sacramenti, et tunc confertur sacramentum; sed non consequitur aliquis rem sacramenti, nisi suscipiens sacramentum sit immunis a culpa aliter celebrantis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non loquimur hic de contemptu quo aliquis abjicit sacramentum non recipiens ipsum, sed quo aliquis parvipendit non aestimans in eo esse efficaciam ad salvandum.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod recedente fictione baptismus effectum non consequatur. Opus enim mortuum nunquam vivificatur, ut infra, dist. 14, dicitur.

Sed opus mortuum dicitur quod in peccato mortali factum est. Cum ergo fecte accedens ad baptismum, in peccato mortali sit, baptismus ille nunquam vivificari poterit, ut ei gratiam conferat.

AG2

Praeterea, effectus baptismi est ab omni culpa et poena absolvere. Sed hoc non accidit recedente fictione: quia a poena peccatorum quae post baptismum commisit, non absolvitur alias esset majoris efficaciae in fecte accedentibus quam in aliis, quibus ad deletionem sequentium peccatorum baptismus non operatur. Ergo recedente fictione baptismus non habet suum effectum.

AG3

Praeterea, sicut aliquis fecte accedit ad baptismum, ita etiam ad eucharistiam. Sed recedente fictione eucharistiae effectum non percipit qui prius fictus accesserat. Ergo nec etiam recedente fictione aliquis baptismi effectum percipit.

SC1

Sed contra, remota causa removetur effectus.

Sed causa impediens effectum baptismi erat fictio.

Ergo remota fictione baptismus effectum suum habebit.

SC2

Praeterea, cuilibet culpae in statu viae potest remedium adhiberi. Sed contra originalem culpam non est aliud remedium quam baptismus. Ergo cum fecte accedentibus originale non remittatur, oporteret baptismum iterari si recedente fictione baptismus effectum suum non haberet quod est inconveniens et haereticum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in baptismo imprimitur character, qui est immediata causa disponens ad gratiam; et ideo, cum fictio non auferat characterem, recedente fictione, quae effectum characteris impediabat, character, qui est praesens in anima, incipit habere effectum suum; et ita baptismus recedente fictione, effectum suum consequitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus non habet efficaciam solum ex opere operante sed magis ex opere operato, quod est opus Dei et non hominis; et ideo non potest esse mortuum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus recedente fictione habet illum effectum quem prius habuisset, si fictio non fuisset; et ideo peccata praecedentia baptismum remittit et quo ad culpam et quo ad poenam; sed peccata sequentia remittuntur virtute contritionis quae fictionem amovet, quantum ad culpam, sed non quantum ad poenam totaliter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in eucharistia non imprimitur character cuius virtute possit aliquis virtutem sacramenti percipere fictione recedente; et ideo non est simile.

¶a3 Articulus 3: Utrum praeter baptismum fluminis debeant alia baptismata esse.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter baptismum fluminis non debeant alia baptismata esse. In omnibus enim quae sunt unius speciei, est unus modus generationis. Sed baptismus est regeneratio in vitam spiritualem, quae est unius rationis in omnibus generatis. Ergo non debet esse regeneratio nisi unius modi, et ita tantum baptismus fluminis.

AG2

Praeterea, baptismus condividitur contra alia sacramenta novae legis. Sed alia sacramenta non multiplicantur: non enim sunt plures confirmationes neque plura sacerdotia, et sic de aliis. Ergo praeter baptismum etiam fluminis non debet esse aliquod baptisma.

AG3

Praeterea, sacramentum est genus baptismi.

Sed alia quae dicuntur baptismata non sunt sacramenta, quia non servatur debita forma et debita materia. Ergo non sunt baptismata.

SC1

Sed contra est quod Damascenus determinat plura genera baptismatum.

SC2

Praeterea, Heb. 6, super: baptismatum doctrinae, dicit Glossa: plura dicit quia est baptisma aquae, poenitentiae, et sanguinis. Ergo sunt plura genera baptismatum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprie loquendo, unum est tantum baptisma, quod in aqua celebratur sub determinata forma verborum, de qua Dominus dicit Matth. Ult., 19: docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti.

Alia autem dicuntur baptismata per ordinem ad illud baptisma; et hoc tripliciter. Primo dicitur aliquid baptisma quasi signum huius baptismi; et sic diluvium dicitur baptismus, inquantum significat nostrum baptismum quantum ad salvationem spiritualis vitae ex salvatione humani generis tunc facta in arca, ut patet 1 Petr. 3, et transitus maris rubri, qui significat baptismum nostrum quantum ad liberationem a servitute Daemonum, ut dicitur 1 corinth. 10 et ablutiones quae fiebant in lege, quae significant nostrum baptisma quantum ad purgationem peccatorum quae in ipso fit. Alio modo dicitur baptisma quasi causa nostri baptismi; et sic baptismus joannis dicitur baptisma ut disponens ad nostrum baptismum; et baptisma quo Christus baptizatus est, ut dans efficaciam nostro baptismum. Alio modo dicitur aliquid baptismus secundum proportionem ad eundem effectum; et sic dicitur baptismus poenitentiae et baptismus sanguinis de quibus Magister hic loquitur: vel quantum ad effectum secundarium, qui est consummatio in bono; et sic dicitur baptismus spiritus, de quo dicitur Act. 1. Et haec novem genera baptismatum ponit Damascenus; sed Magister hic tangit illa tantum quae habent convenientiam cum sacramento baptismi in principali effectu.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus sanguinis et baptismus poenitentiae habent vim eandem regenerandi cum baptismo aquae; quia baptismus sanguinis et poenitentiae non valent ad regenerationem nisi ei qui habet baptismum aquae in proposito, scilicet quando articulus necessitatis non contemptus religionis sacramentum excludit, ut in littera dicitur, et sic quodammodo agunt in VI baptismi aquae.

RA2

Ad secundum dicendum quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis sicut baptismus; et ideo non oportuit quod haberent aliqua suppletia cum articulus necessitatis sacramentum excludit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod duo baptismata de quibus Magister facit mentionem in littera, non conveniunt cum baptismi sacramento in significando, sed solum in causando; et ideo non proprie possunt dici sacramenta: propter quod in littera dicitur quod tales suscipiunt rem sacramenti sine sacramento.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod poenitentiae baptismus non sufficiat ad salutem. Character enim baptismalis videtur esse de pertinentibus ad salutem, eo quod per ipsum distinguitur populus Dei a non populo Dei. Sed per baptismum poenitentiae non imprimitur character. Ergo non sufficit ad salutem.

AG2

Praeterea, posita causa sufficiente superfluum videtur aliam causam addere. Si ergo baptismus poenitentiae ad salutem sufficeret necessitate imminente, tunc aliquis necessitatis articulum evadens non deberet baptismum aquae baptizari: quod falsum est.

AG3

Praeterea, aetas puerilis magis est ad misericordiam inclinans quam aetas perfecta, ut patet per Glossam Rom. 5 super illud: vix pro justo quis moritur etc.. Sed pueris non remittitur peccatum originale pro sola fide et contritione aliorum, nisi baptismus aquae eis adhibeatur. Ergo videtur quod nec adultis remittatur originale et actuale simul sine baptismum aquae.

SC1

Sed contra, salus hominis cum sit de maximis bonis, non potest homini invito auferri. Sed in potestate hominis est impedire alium ne baptizetur baptismum aquae. Ergo sine baptismum aquae per solam fidem et contritionem potest esse salus.

SC2

Praeterea, Rom. 6, 23, dicitur: gratia Dei vita aeterna. Sed contritio non est sine gratia. Ergo qui habet, fidem et contritionem, etiam sine baptismum aquae salvatur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur ad salutem dupliciter.

Uno modo simpliciter et absolute; et sic baptismus poenitentiae sine baptismum aquae non sufficit ad salutem. Alio modo secundum quid et in casu; et sic sufficit, quando articulus necessitatis sacramentum excludit ne actu percipi possit. Tunc enim quamvis sit poenitentia sine baptismum in actu est tamen cum desiderio et proposito baptismi; et voluntas pro facto reputatur ei qui non habet tempus operandi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est de caractere baptismali, et de ablutione aquae exteriori: quia utrumque simpliciter est necessarium ad salutem, sed in casu sufficit propositum, quando articulus necessitatis sacramentum excludit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet bene, si baptismus poenitentiae esset simpliciter et absolute ad salutem sufficiens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis puerorum aetas sit magis miserabilis, tamen oportet si salvari debeant, quod in eis aliqua causa salutis sit.

Et quia per proprium motum liberi arbitrii salvari non possunt, oportet quod per sacramentum baptismi salventur. Plus enim valet adulto fides propria, quam parvulo fides aliena. Quod enim aliquando fides aliena puero ad salutem sufficiebat cum aliqua protestatione hoc erat inquantum illa protestatio habebat vim sacramenti quam nunc habet baptismum aquae.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod baptismus sanguinis non suppleat vicem baptismi aquae. Baptismus enim aquae habet efficaciam ex opere operato, baptismus autem sanguinis solum ex opere operante; unde sine caritate non prodest, ut dicitur 1 corinth. 13. Sed in pueris nihil habet efficaciam ex opere operante, quia usum liberi arbitrii non habent.

Ergo in eis baptismus sanguinis non supplet vicem baptismi aquae.

AG2

Praeterea, in baptismum sanguinis non est nisi poena et causa. Sed poena quandoque non est proportionata ad tollendam totam poenam debitam pro peccatis; nec etiam devotio ad causam passionis, cum quis pro Deo patitur, ad hoc sufficeret.

Ergo baptismus sanguinis non semper totam poenam debitam pro peccatis tollit, et ita non supplet in omnibus vicem baptismi aquae.

AG3

Praeterea, alia multa sunt genera supererogationum, sicut virginitas, cui etiam debetur aureola; et doctrina, et hujusmodi. Sed haec non suppleant locum baptismi. Ergo nec martyrium, ut videtur.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit de Cypriano, quod si quid in eo purgandum erat, passionis falce ablatum est. Ergo baptismus sanguinis purgat universaliter, et etiam supplet locum baptismi aquae.

SC2

Praeterea, baptismus aquae efficaciam habet ex passione Christi, cui nos conformat. Sed similiter baptismus sanguinis nos passioni Christi conformat.

Ergo supplet vicem baptismi.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, inquantum eam sacramentaliter repraesentat; baptismus autem sanguinis passioni Christi conformat realiter, non sacramentali repraesentatione; et ideo in his quae sacramentalia sunt baptismus sanguinis non supplet vicem baptismi aquae, sicut est impressio characteris et huiusmodi, sed in eo quod est res tantum, supplet totaliter vicem baptismi aquae quando articulus necessitatis sacramentum excludit. Sicut enim in baptismo aquae liberatur homo ab omni culpa praecedente et poena, ita in baptismo sanguinis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus sanguinis non habet hoc tantum ex opere operante, neque quantum ad poenam qua aliquis martyrium excipit: quam contingit non esse sufficientem ad satisfaciendum pro peccato; neque quantum ad devotionem justae voluntatis: quia contingit quod voluntate majori caritate informata aliquis sine martyrio non potest ab omni poena liberari, sed hoc habet ex imitatione passionis Christi; unde de martyribus dicitur apocal. 7, 14: laverunt stolas suas in sanguine agni; et ideo pueri quamvis liberum arbitrium non habeant, si occidantur pro Christo, in suo sanguine baptizati salvantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis illa poena in se considerata, non esset sufficiens ad liberandum ab omni poena peccati, tamen relata ad causam passionis, accipit efficaciam a passione Christi, cui aliquis per talem poenam conformatur, et ex hoc ab omni poena absolvere potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in aliis supererogationis vel perfectionis operibus vel statibus, non est ita expressa conformitas ad passionem Christi sicut in baptismo sanguinis, neque etiam in baptismo poenitentiae; et ideo non oportet quod in eis omnis poena dimittatur. Tamen in vitis patrum dicitur, quod quidam patrum vidit eandem gratiam descendentem super eum qui habitum religionis assumit, et super eum qui baptizatur. Sed hoc non est, quia talis a satisfactione absolvatur, sed quia eo ipso quod suam voluntatem etiam in servitum redigit propter Deum, plenarie jam pro omni peccato satisfecit, quia eum cariorem habet omnibus rebus mundi, de quibus tantum posset dare quod eleemosynis omnia peccata redimeret, etiam quantum ad poenam.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod baptismus aquae sit potior quam baptismus sanguinis. Baptismus enim sanguinis efficaciam habet ex opere operante illius qui patitur, baptismus autem aquae ex passione Christi. Cum ergo passio Christi sit efficacior quam opus operans alicujus puri hominis, baptismus aquae nobilior erit quam baptismus sanguinis.

AG2

Praeterea, per baptismum aquae datur homini gratia per quam debetur ei aurea, sed per baptismum sanguinis debetur homini aureola. Ergo cum aurea sit nobilior quam aureola, et baptismus aquae erit nobilior quam baptismus sanguinis.

SC1

Sed contra est quod dicitur in Glossa, judic. 6: baptismus in sanguine puriores reddit quam baptismus aquae.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod uterque baptismus habet efficaciam a passione Christi, secundum quod ei conformat. Et quia baptismus aquae conformat ei sacramentali significatione, baptismus autem sanguinis realiter; ideo quantum ad sacramentalia excedit baptismus aquae, sicut est impressio characteris, et huiusmodi; sed quantum ad ea quae sunt res sacramenti, excedit baptismus sanguinis, quia et gratia in baptismo sanguinis magis augetur habenti, et amplior datur non habenti, si impedimentum non adsit; et remissio peccatorum quamvis non sit plenior, quia uterque omnem poenam et culpam tollit, tamen est in baptismo sanguinis efficacior et fructuosior, quia secundis maculis non inquinatur, ut Damascenus dicit. Quod enim quidam dicunt, quod in baptismo sanguinis gratia non confertur, apparet falsum esse in pueris qui pro Christo occiduntur, et etiam in adultis, quibus potest in ipso actu passionis gratia dari, sicut et in baptismo aquae, si se ad eam disposuerint, et obicem aliquem non ponant spiritui sancto. Et hoc patet per Augustinum, qui loquens de comparatione horum baptismatum, ait: baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore; ille post professionem aspergitur aqua, hic sanguine; ille per impositionem manus pontificis recipit spiritum sanctum, hic templum efficitur spiritus sancti.

Nullus autem efficitur templum spiritus sancti nisi gratiam accipiendo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam baptismus sanguinis efficaciam habet a passione Christi, cui expressius conformatur quam baptismus aquae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in baptismo sanguinis aliquis non solum aureolam meretur, sed etiam auream per gratiam tunc collatam, vel augmentatam.

EX

Omnes parvuli qui in baptismo ab originali mundantur, sacramentum et rem suscipiunt. Non tamen soli parvuli, sed etiam adulti quandoque. Tamen de parvulis non est dubium quin recipiant; de adultis autem est, quia per fictionem impediri possent; et ideo parvulis potius exemplificat.

Nisi poeniteat, eum veteris vitae. Contra. Ergo baptismus non est primum sacramentum, sed poenitentia.

Et dicendum, quod loquitur de poenitentia prout est virtus, non prout est sacramentum.

Non redire dimissa etc., hoc qualiter verum sit, infra, dist. 22, quaest. 1, art. 1, in corp., dicitur.

Induunt homines Christum aliquando etc.. Induere Christum nihil aliud est quam Christi similitudinem assumere; quod contingit exterius per sacramentalem representationem, et interius per realem imitationem.

Nec tantum passio vicem baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum.

Contritio non totaliter supplet: quia non semper a tota poena absolvit, quamvis absolvat ab omni culpa.

Neque enim ille latro pro nomine Christi crucifixus est. Contra est quod Hieronymus dicit, quod Christus homicidii poenam in illo latrone fecit esse martyrium. Et dicendum quod habuit aliquid de martyrio, scilicet poenam, et justam voluntatem; et aliquid defecit ad martyrium, scilicet causa; sicut in innocentibus defuit justa voluntas; sed fuit poena et causa.

Quem regeneraturus eram, amisi. Amisisse se eum dicit, quia gaudium et meritum quod de baptizatione ejus habiturus erat, amisit differens baptismum ejus usque ad solemne tempus secundum morem ecclesiae qui tunc erat, vel usque ad perfectam instructionem. Iste autem gratiam baptismi non amisit, quia cum desiderio ejus decessit; et hoc est verum quantum ad remissionem culpae, sed non quantum ad remissionem omnis poenae.

Ubi tota sacramenta baptismi complentur. Verum est quantum ad id quod est tantum res in sacramento.

Aeterno supplicio puniendos, supplicium improprie nominat poenam damni, quam solam pueri sustinebunt, ut in 2 Lib., dist. 33, quaest. 2, art. 2, dictum est.

Quia fidelium consortio non separantur. Orationes tamen illae non sunt pro eis suffragia, sed gratiarum actiones.

|+d5.q1 Distinctio 5, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de baptismo per comparisonem ad recipientes, hic determinat de ipso per comparisonem ad dantes; et dividitur in duas partes: in prima ostendit a quibus dari possit baptismus; in secunda a quibus et qualiter dari debeat, 6 dist.: nunc quibus liceat baptizare, addamus. Prima in tres: in prima ostendit a quibus dari possit baptismus, quia a bonis et a malis; in secunda assignat hujus rationem, ibi: quia ministerium tantum habent, non potestatem baptismi; in tertia removet quamdam dubitationem, ibi: hic quaeritur quae sit potestas baptismi quam Christus sibi retinuit.

Hic est duplex quaestio. Prima de potestate baptizandi. Secunda de ipsis baptizantibus.

Circa primum quaeruntur tria: 1 quam potestatem Christus, secundum quod homo, in baptizando habuit; 2 quam ministris contulerit; 3 quam conferre potuerit, sed non contulit.

|a1 Articulus 1: Utrum Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata. Matth. 9, 6, dicitur: ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, dixit paralytico: surge, et ambula.

Sed non oportebat signum ostendere ad probandum quod Deus haberet potestatem dimittendi peccatum: quia hoc Judaei confitebantur. Ergo etiam secundum quod homo habuit hanc potestatem.

AG2

Praeterea, Christus, secundum quod homo, est redemptor, ut in 3, dist. 19, qu. 1, art. 4, quaestiu. 1, dictum est. Sed non potest aliquis liberari a servitute peccati nisi sibi peccatum dimissum sit. Ergo Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata.

AG3

Praeterea, super illud joan. 5: sicut pater suscitavit mortuos etc., dicit Augustinus: judicat, et suscitavit corpora, non pater, sed filius, secundum humanitatis dispensationem, qua minor est patre. Sed suscitatio corporum attestatur suscitationi animarum, quae fit per dimissionem peccati.

Ergo Christus, secundum quod homo, potuit peccatum dimittere.

AG4

Praeterea, majus est imperium ejus quam invocatio nominis ejus. Sed ad invocationem nominis Christi dabatur baptismus et remissio peccatorum in primitiva ecclesia. Ergo et ipse Christus suo imperio poterat peccata dimittere.

AG5

Praeterea, Christus amplioris gloriae prae Moyse habitus est, quia non sicut servus vel minister, sicut Moyses, est in domo Dei, sed sicut Dominus et heres, ut dicitur Hebr. 3. Sed si non haberet potestatem dimittendi peccatum, secundum quod homo, non esset sicut Dominus, sed solum sicut minister, sicut et alii. Ergo habet potestatem dimittendi peccata.

SC1

Sed contra, illud quod est solius Dei, non convenit Christo in quantum est homo. Sed dimittere peccatum est hujusmodi; ut patet Isai. 43: ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Ergo non convenit Christo.

SC2

Praeterea, nulli dimittitur peccatum, nisi per spiritum sanctum. Sed Christus, secundum quod homo, non poterat dare spiritum sanctum, ut dist. 15, 1 Lib., quaest. 5, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est. Ergo non potest remittere peccata secundum quod homo.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit, quod Christus secundum quod est filius Dei, est vita quae vivificat animas. Sed quod convenit sibi in quantum est filius Dei, non competit ei secundum quod est homo. Ergo vivificare animas remittendo peccata, non competit ei secundum quod homo.

CO

Respondeo dicendum, quod triplex est potestas absolvendi a peccato in baptismo. Una potestas auctoritatis; et haec solius Dei est, quia propria virtute peccata dimittit, quasi principalis causa remissionis peccati; unde tali potestate Christus, secundum quod homo, peccata remittere non poterat.

Alia potestas est ministerii, quae eis competit qui sacramenta dispensant, in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Tertia est media inter has duas, quae dicitur potestas excellentiae; et hanc Christus prae aliis habuit. Attenditur autem haec excellentia quantum ad tria. Primo quantum ad hoc quod ex merito passionis ejus baptismus efficaciam habet, non autem ex merito alicujus alterius baptizantis; unde non est melior baptismus a meliore baptizante datus. Secundo quantum ad hoc quod Christus sine sacramento sacramentorum effectum conferre poterat quasi Dominus et institutor sacramentorum; quod de aliis non est verum.

Tertio quantum ad hoc quod ad invocationem nominis ejus dabatur remissio peccatorum in baptismo in primitiva ecclesia. Sed quia secundae rationes videntur procedere de prima potestate, ideo concedendae sunt illae, et respondendum est ad primas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod filius hominis habebat potestatem auctoritatis dimittendi peccata, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus; et ideo per miraculum ostensum hic probatur quod ille homo esset Deus, cui natura obediebat quasi proprio creatori.

RA2

Ad secundum dicendum, quod redemptor dicitur dupliciter. Uno modo propter usum potestatis auctoritativae in absolvendo a peccato, et sic Christus secundum quod Deus, redemptor est. Alio modo propter effectum humilitatis; et sic competit ei secundum quod homo, in quantum per humilitatem passionis nobis remissionem meruit peccatorum; et hoc pertinet ad potestatem excellentiae, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potestas quam Christus secundum quod homo habuit suscitandi corpora, non est potestas tantum ministerii, sicut et Petrus mortuos suscitavit; neque est iterum potestas auctoritatis, quia hoc solius Dei est: sed est potestas cujusdam excellentiae, quae ei competit ex unione ad Deum, ut scilicet imperio, non prece, mortuos suscitaret: et similiter habuit potestatem excellentiae in remittendo peccata.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod ad invocationem nominis ejus conferebatur remissio peccatorum in baptismo, pertinet ad potestatem excellentiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non habuit tantum ministerii potestatem, sed altiorem, ut dictum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus ministris contulerit potestatem cooperandi ad interiorem emundationem.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ministris contulerit potestatem cooperandi ad interiorem emundationem. Ministris enim data est aliqua spiritualis potestas. Sed ad emundationem corporalem non requiritur aliqua spiritualis potestas, sed sufficit corporalis. Ergo ministri cooperantur ad emundationem interiorem.

AG2

Praeterea, sicut sanctificatio quaedam adhibetur rebus sacramentalibus, ita etiam ministris sacramentorum. Sed res sacramentales ex sanctificatione invisibilem gratiam continent et conferunt, secundum Hugonem de sancto victore.

Ergo ministri sanctificati, in sua sanctificatione ad interiorem emundationem, quae est per gratiam, operantur.

AG3

Praeterea, inter creaturas dignior est creatura rationalis quam aliqua forma accidentalis. Sed gratia operatur interius ad peccati remissionem.

Ergo et homo multo fortius habet potestatem interius cooperandi.

AG4

Praeterea, omnis actio alicujus formae attribuitur habenti formam illam, quia calor agit secundum calidum. Sed remissio culpa est actio gratiae. Ergo habenti gratiam competit cooperari ad remissionem culpa.

AG5

Praeterea, secundum dionysium, ad ministros ecclesiae pertinet purgare, illuminare, perficere. Sed purgatio in ecclesia fit a sordibus mentis. Ergo ministri ecclesiae cooperantur ad interiorem emundationem.

SC1

Sed contra, emundatio interior a peccatis fit per spiritum sanctum. Sed ministri ecclesiae non dant spiritum sanctum. Ergo nec cooperantur ad interiorem emundationem.

SC2

Praeterea, majus est justificare impium quam creare caelum et terram.

Sed in creatione caeli et terrae nihil Deo cooperatur. Ergo nec in justificatione impii.

SC3

Praeterea, hominis operatio etiam in actibus hierarchicis est sub operatione Angeli, ut dicit dionysius. Sed Angeli non possunt imprimere in affectum, ut in 2 Lib., dist. 8, qu. 1, art. 5, dictum est. Ergo cum affectum oporteat a peccatis mundari, videtur quod nec cooperentur ad emundationem interiorem.

CO

Respondeo dicendum, quod cooperari alicui agenti dicitur quatuor modis. Uno modo sicut adjuvans ei cui auxilium praebet, cooperatur.

Alio modo sicut consilium praebens. Tertio modo sicut quo mediante agens primum suum effectum inducit, sicut cooperantur instrumenta principali agenti. Quarto modo sicut disponens materiam ad effectum agentis principalis suscipiendum. Primis ergo duobus modis in nulla actione aliquid Deo cooperatur propter perfectam ejus potentiam, quae auxilio non indiget, et propter perfectam sapientiam, quae non indiget consilio, Isai. 40, 13: quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? sed tertio modo cooperatur aliqua creatura Deo in aliqua actione, non tamen in omnibus. Cum enim Deus sit primum agens omnium naturalium actionum, quidquid natura agit, hoc efficit quasi instrumentale agens cooperans primo agenti, quod est Deus. Sed quaedam sunt quae sibi Deus retinuit, immediate ea operans; et in his creatura Deo non cooperatur Deo tertio modo, sed quarto modo potest ei cooperari; sicut patet in creatione animae rationalis, quam immediate Deus producit, sed tamen natura disponit materiam ad animae rationalis receptionem. Et quia recreatio animae rationalis creationi ipsius respondet, ideo in emundatione ipsius immediate operatur; nec aliquis ei quantum ad hoc cooperatur tertio modo, sed quarto; et hoc dupliciter: vel ex opere operante, sive docendo, sive merendo; et sic homines ei cooperantur in peccatorum remissione, de quibus dicitur 1 corinth. 3, 9: Dei adjutores sumus, vel ex opere operato, sicut qui conferunt sacramenta, quae ad gratiam disponunt, per quam fit remissio peccatorum; et haec est cooperatio ministerii, quae ministris ecclesiae competit, de quibus dicitur 1 corinth. 4, 1: sic nos existimet homo ut ministros Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potestas spiritualis quae ministris ecclesiae conceditur, ad aliquid interius se extendit, sicut virtus sacramentalis sed non ad collationem gratiae, per quam est remissio peccatorum, nisi dispensando, sicut et de sacramentis dictum est.

RA2

Unde patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia non remittit culpam effective, sed formaliter, sicut albedo aufert nigredinem; et ideo non sequitur quod creaturae rationali competat, quae non est forma.

RA4

Ad quartum dicendum, quod est duplex operatio formae alicujus: scilicet prima, quae pertinet ad informationem subjecti sicut scientia et secunda, quae dicitur usus vel actio, sicut considerare.

Primam ergo operationem non participat habens formam, sed solum secundam. Remittere autem culpam competit gratiae quantum ad operationem primam; sicut albedo eadem ratione qua facit album, aufert et nigredinem a subjecto in quo est; et ideo non oportet quod habens gratiam, hoc per gratiam participet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod purgatio, de qua dionysius loquitur, est a tenebris ignorantiae, sicut ipsemet dicit; unde magis pertinet ad intellectum quam ad affectum.

¶a3 Articulus 3: Utrum ministris conferri potuerit a Deo potestas cooperationis.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ministris conferri potuit a Deo potestas cooperationis.

Nam super illud joan. 1: hic est qui baptizat, dicit Augustinus, quod joannes dicit, quod potestatem mundandi a peccatis Christus dare potuit, sed non dedit: dedit autem potestatem ministerii.

Ergo videtur quod potuerit dare, potestatem cooperationis.

AG2

Praeterea, major est potestas auctoritatis quam cooperationis. Sed super illud 1 corinth. 1: divisus est Christus? dicit Glossa, quod potuit eis dare potestatem baptizandi quibus contulit ministerium.

Ergo multo fortius potuit dare cooperationem interius emundandi.

AG3

Praeterea, plus est expellere Daemonem quam seminatum per ipsum, scilicet peccatum. Sed Deus dedit hominibus potestatem Daemones expellendi, ut patet Luc. 10. Ergo multo fortius potuit dare potestatem expellendi peccatum.

SC1

Sed contra, omne agens oportet quod sit simul cum patiente, ut probatur in 7 phys.. Sed non potest conferri alicui creaturae quod illabatur in animam rationalem. Ergo non potest conferri quod cooperetur ad interiorem emundationem.

SC2

Praeterea, gratia est quaedam inchoatio gloriae.

Sed non potest alicui creaturae communicari quod ab ipsa sit gloria, sicut neque quod sit summum bonum. Ergo potestas cooperationis ad gratiam habendam, per quam fit peccatorum remissio, homini conferri non potuit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dupliciter dicitur aliquid non posse communicari alicui creaturae: aut quia nulli creaturae communicari potest aut quia alicui potest communicari sed non isti. Quidquid enim communicatum alicui traheret ipsum extra terminos suae speciei, non potest sibi communicari sicut equo non potest communicari quod habeat rationem, quamvis hoc communicatum sit homini.

Quod autem communicatum alicui trahit ipsum extra terminos creaturae non potest alicui creaturae communicari. Potestas ergo auctoritatis communicata alicui traheret ipsum extra terminos creaturae: quia non potest esse quod creatura sit agens principale respectu nobilissimi effectus, quo ultimo fini jungimur, cujusmodi est gratia per quam fit remissio peccatorum. Et ideo omnes dicunt, quod potestas auctoritatis nulli creaturae communicari potuit. Sed de potentia cooperationis est duplex opinio. Magister enim in littera videtur dicere, quod potentia cooperationis ad emundationem interiorem possit alicui creaturae conferri, quamvis non sit collata: quod non potest intelligi de cooperatione quae fit per modum dispositionis quia haec collata est ministris ecclesiae, ut dictum est. Alii autem dicunt contrarium, quod conferri non potuit. Utraque autem opinio aliquo modo sustineri potest. Cooperatur enim aliquid Deo instrumentaliter duobus modis. Uno modo ita quod per virtutem aliquam habentem esse absolutum et completum in natura operetur ad effectum aliquem producendum non solum secundarium, sed principalem, sicut ignis cooperatur Deo in generatione ignis alterius; et hoc modo accipiendo cooperationem, non poterat conferri homini ut Deo cooperetur in interiori mundatione quae fit per gratiam: quia gratia elevat hominem ad vitam quandam quae est supra conditionem omnis naturae creatae; est enim esse gratiae supra esse naturale et hominis et Angeli, quae sunt supremae creaturae; et ideo agens quod propria virtute sibi animam assimilat per gratiam, oportet quod sit supra omnem virtutem creatam, et sic talis cooperatio excedet terminos creaturae. Alio modo aliquid cooperatur Deo non per virtutem quae habeat esse perfectum in natura, neque ad ultimum principalem effectum directe pertingendo, sicut de sacramentis in 1 dist., qu. 1, art. 4, dictum est, et hoc modo cooperari Deo in interiori emundatione, ut quidam dicunt, disponendo, potuit homini conferri sine sacramentis, sicut sacramenta praebendo facit; et hoc modo cooperari pertinet ad potestatem excellentiae in Christo, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de potestate excellentiae quam Christus habuit etiam secundum quod homo; quae includit potestatem cooperationis secundo modo dictae; non autem de potestate cooperationis primo modo dictae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod auctoritas ibi accipitur non respectu emundationis, sed respectu institutionis sacramentorum eis efficaciam praebendo per meritum baptizantis, quod ad potestatem excellentiae pertinet; et

hoc potuit eis conferri. Vel dicendum, quod non loquitur de auctoritate prima sed de subauctoritate: quod patet ex eo quod sequitur in Glossa: ita scilicet quod ipse principalis auctor existeret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hominibus datur potestas expellendi Daemones quantum ad effectum nocimenti corporalis, quem in vexatis faciunt, non autem quantum ad effectum spiritualis nocimenti, quod est peccatum expellere, et a servitute Daemonis liberare. Joan. 8, 36: si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod nec potestas excellentiae.

Quia Matth. 25, dicitur, quod dedit unicuique secundum propriam virtutem. Sed non dedit potestatem excellentiae nisi soli Christo. Ergo non potuit aliis conferri.

AG2

Praeterea, potestas excellentiae competit Christo, secundum quod meritum ejus operatur ad remissionem omnium peccatorum, ut dictum est.

Sed hoc non competit Christo nisi secundum quod ejus meritum habet quamdam infinitatem, ut in 3 Lib. Dictum est, dist. 18, quaest. 2, art. 6, quaestiunc. 1, et dist. 19, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1. Cum ergo habere efficaciam infinitam in merendo non possit alicui creaturae purae conferri, videtur quod nec potestas excellentiae.

AG3

Praeterea, potestas excellentiae competit Christo secundum quod est caput ecclesiae de cujus plenitudine omnes accipimus. Sed hoc competit ei quia est unigenitus a patre, ut dicitur joan. 1.

Ergo nulli purae creaturae communicari potuit.

SC1

Sed contra, quidquid competit Christo secundum quod homo, potest et alii homini communicari.

Sed potestas excellentiae, ut dictum est, competit Christo secundum quod homo est. Ergo potest aliis hominibus communicari.

SC2

Praeterea, ad potestatem excellentiae pertinet quod ad invocationem nominis Christi remissio peccatorum in ipso detur. Sed potuit etiam hoc Deus conferre Petro vel Paulo, ut ad invocationem nominis ejus baptisma conferretur, ut dicit Glossa 1 corinth., 1. Ergo potestas excellentiae potuit aliis conferri.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestatem excellentiae Deus homini puro conferre potuit, sed tamen non fuit decens, ne spes in homine poneretur, et ut ecclesiae unum caput esse ostenderet, a quo omnia membra spiritualem sensum et motum reciperent.

RA1

De illis quae sunt necessaria ad perfectionem hominis vel quantum ad esse naturae vel quantum ad esse gratiae. Non enim oportet quod Deus homini dederit omnem gratiam gratis datam quam dare potest: quia divisiones gratiarum sunt, et dat unicuique sicut vult; 1 corinth., 12.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod homo purus cooperaretur Deo in interiori emundatione modo praedicto non oportet quod haberet efficaciam infinitam in merendo, quamvis Christus quodammodo habuerit infinitatem in merendo: quia non cooperaretur respectu omnium, nec ita plene sicut Christus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia capitis in Christo distinguitur a gratia unionis: quamvis ex ipsa unione per quamdam condecensiam plenitudo omnis gratiae, et capitis et singularis personae in illa anima fuerit. Nec tamen sequitur, si alicui quantum ad aliquid potestas excellentiae conferretur, puta quod in nomine ejus baptismus daretur vel quod meritum ejus aliquo modo operaretur ad effectum baptismi in illo baptizato, quod esset simpliciter caput.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod potentia creandi potuerit creaturae communicari. Plus enim Deus potest facere quam homo possit intelligere; quia non est impossibile apud Deum omne verbum, ut dicitur Luc. 1, 37. Sed quidam Philosophi posuerunt in aliquibus creaturis potentiam creandi, sicut Avicenna, qui dicit, quod intelligentia prima producit secundam, et sic deinceps. Ergo Deus posset hoc creaturae communicare.

AG2

Praeterea, nihil potentiae divinae absolute acceptae subtrahendum est quod in se contradictionem non implicat vel defectum. Sed quod aliqua creatura habeat potentiam creandi hoc nullam contradictionem implicat, ut videtur; neque in aliquem defectum sonat, immo magis in perfectionem divinam: quia perfectum est quod potest

alterum facere quale ipsum est, ut dicitur in 4 meteor.; et sic non ponit imperfectionem in Deo, quod ipse creator alios creatores constituat.

Ergo hoc potentiae ejus subtrahendum non est.

AG3

Praeterea, forma est nobilior quam materia.

Sed aliquibus creaturis collatum est ut possint producere formas. Ergo et potuit creaturae conferri ut possit producere materiam; et hoc est creare: ergo potentia creandi creaturae communicari potuit.

AG4

Praeterea, quanto est major resistentia tanto est major difficultas in actione. Sed contrarium magis resistit actioni quam non ens, quod non potest agere. Si ergo creaturae collatum est ut possit aliquid ex contrario facere, multo fortius potuit ei conferri ut possit aliquid ex non ente facere, quod est creare.

AG5

Sed contra, creaturae non potest conferri quod habeat potentiam infinitam, cum sit essentiae finitae. Sed creatio est opus potentiae infinitae, quod patet per distantiam infinitam quae est inter ens et non ens. Ergo potentia creandi creaturae communicari non potuit.

AG6

Praeterea, creatori debetur latria. Sed hoc non potest creaturae communicari ut ei latria debeatur, sicut nec quod sit Deus. Ergo creaturae non potest communicari potentia creandi.

AG7

Praeterea, nihil agit nisi secundum quod est actu. Sed creaturae non potest communicari quod sit actus purus. Ergo non potest sibi communicari quod agat se tota; ergo neque quod agat totum quod est in re, quod est creare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod communis opinio habet, quod creatio non potest alicui creaturae communicari: quia est opus infinitae potentiae, propter distantiam infinitam quae est inter simpliciter ens et simpliciter non ens, inter quae est mutatio creationis; potentia autem infinita non potest esse in essentia finita.

Unde ex hoc ipso quod ponitur potentia infinita alicui communicari, ponitur consequenter quod illud habeat essentiam infinitam, et per hoc habeat esse non receptum, sed purum et simplex; et sic ponitur extra terminos creaturae; et ideo nulli creaturae secundum communem opinionem communicari potest talis potentia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illi Philosophi qui hoc posuerunt, non intellexerunt plene rationem creationis, et quomodo requirit potentiam infinitam agentem; et ideo non intellexerunt impossibilitatem suae positionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc etiam implicat contradictionem, inquantum ponitur creaturam habere essentiam infinitam; et per consequens non esse creaturam; et sonat in defectum divinae majestatis, cui ponitur aliquid in essentiae infinitate posse aequari. Non enim oportet ut quod est perfectionis apud nos, scilicet posse aliquid facere aequale sibi sit perfectionis apud Deum ut scilicet possit facere aliquid aequale sibi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nullum agens creatum facit formam, quia formae non fiunt ut probatur in 7 metaph., sed educuntur de potentia materiae. Sed materia non potest educi de potentia alterius; et ideo non est simile de forma et materia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod contrarium ex quo fit generatio, non impedit actionem agentis nisi dupliciter. Uno modo, debilitando virtutem agentis, quod etiam non est universaliter verum, sed in his tantum in quibus est mutua actio et passio, unde hoc accidit. Alio modo, per se loquendo, elongando potentiam passivam patientis per indispositionem a receptione effectus agentis; et hoc est in omnibus. Constat autem quod nulla indispositio potest potentiam passivam tantum elongare ab effectu agentis percipiendo, quantum subtractio ipsius potentiae totaliter; et ideo multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario, simpliciter loquendo; quamvis secundum quid hoc habeat aliquam difficultatem quae non est in illo.

Quia tamen Magister in littera dicit, quod potest creaturae communicari ministerium creationis et non auctoritatis: si quis vellet eum in hoc sustinere, posset dicere, quod tunc proprie aliquid creatur quando fit ex nullo praeeistente. Unde patet quod creatio de sui ratione excludit praesuppositionem alicujus praeeistentis. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ita quod excludat omne praeeistens et ex parte agentis et ex parte facti, ut scilicet creatio dicatur quando nec agit virtute alicujus prioris agentis nec factum sit ex aliqua praeeistente materia: et haec est potentia auctoritatis in creando, et est infinita; et ideo nulli creaturae communicari potest. Alio modo ita quod excludat praeeistens ex parte facti, sed non ex parte agentis, ut scilicet dicatur creatio, sed minus proprie, quando aliquid agens virtute alicujus prioris agentis ex non praesupposita materia aliquem effectum producit, et sic erit creationis ministerium; et ita aliqui Philosophi posuerunt aliquas creaturas creare; et sic Magister dicit quod potuit communicari potentia creandi, non est autem alicui communicata.

RA5

Secundum hoc ergo ad quintum dicendum esset secundum Magistrum, quod distantia inter ens et non ens requirit absolute infinitatem potentiae in eo qui facit aliquid ex simpliciter non ente.

Quod enim in motibus virtus moventis proportionetur distantiae quae est inter terminos, ideo contingit, quia ab illa distantia motus accipit quantitatem.

Quanta enim est via, tantus est motus, ut dicitur in 4 physic.. Motus autem est proprius effectus virtutis moventis, in quantum huiusmodi, ei proportionatus. Sed in creatione non sic est: quia non ens purum non est per se terminus creationis, sed per accidens se habet ad ipsam: dicitur enim aliquid fieri ex non ente, idest post non ens. Unde creatio non habet quantitatem ex distantia non entis ad ens, sed ab ente quod creatur; et ideo non oportet quod potentia creantis proportionetur distantiae quae est inter ens et non ens, sed solum ei quod creatur, quod non est infinitum; et ideo non requiritur potentia infinita simpliciter, sed infinita secundum quid, scilicet non commensurata alicui materiae determinatae, sicut sunt omnia agentia naturalia et materialia: ignis enim non habet effectum nisi in aliqua materia determinata, quia virtus ejus materialis est.

Et ideo etiam Philosophi non posuerunt creationem secundo modo, nisi in substantiis incorporeis et immaterialibus.

Vel dicendum, quod non est distantia infinita inter ens et non ens ex parte ipsius entis, nisi ens sit infinitum: quia tantum distat aliquid ab uno oppositorum, quantum participat de altero; unde non distat in infinitum a non esse nisi quod esse infinitum habet, scilicet Deus, cui quanto reliqua entia sunt proximiora, tanto magis a non esse distant, sicut Augustinus dicit in Lib. 12 confession., quod Angelus factus est prope Deum, materia prope nihil. Sed verum est quod dicta distantia est quodammodo infinita ex parte non entis simpliciter, eo quod neque determinatam distantiam ab aliquo ente signato transcendit, quia nihil potest magis distare ab ente quam non ens. Contingit enim aliquam distantiam esse infinitam ex una parte et finitam ex altera, sicut quaecumque fit comparatio finiti ad infinitum. Nisi enim esset aliquo modo talis distantia finita, non distaret minus una creatura a Deo quam altera; et nisi esset aliquo modo infinita, posset intelligi aliquid magis distans a creatura quacumque quam Deus. Creatio autem non respicit hanc distantiam ex parte non entis, sed magis ex parte entis, quod est creationis terminus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod latria debetur creatori in quantum ipse est primum agens, cujus virtute omnia alia agunt, et ipse non agit virtute alterius; et hoc non potest alicui creaturae communicari.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis nulla creatura sit in qua non sit aliquid de potentia, ad minus secundum quod ejus natura se habet ad esse quod recipit a Deo sicut potentia ad actum; tamen aliqua creatura est in qua nihil de potentia remanet quae non sit completa per actum, sicut est Angelus; et ideo talis creatura se tota potest agere, quamvis primum principium suae actionis sit aliquid aliud ab ipsa, scilicet Deus, qui est primum agens.

|+d5.q2 Distinctio 5, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur, qui possint baptizare; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum possint baptizare tam ordinati quam non ordinati; 2 utrum possint baptizare tam boni, quam mali; 3 utrum possint baptizare tam homines quam Angeli.

|a1 Articulus 1: Utrum nullus possit baptizare nisi habeat ordinem.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus possit baptizare nisi habeat ordinem. Actum enim hierarchicum nullus potest exercere nisi sit hierarchiae particeps. Sed illi qui non habent ordinem, non sunt participes hierarchiae, quia non habent aliquem sacrum principatum. Ergo cum baptizare sit actus hierarchicus, quia baptismus est purgatio et illuminatio, ut dicit dionysius in eccl.

Hierarc., videtur quod nullus possit baptizare nisi habeat ordinem.

AG2

Praeterea, sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Sed nullus potest absolvere sacramentaliter in poenitentia nisi habeat ordinem. Ergo et similiter nullus non ordinatus potest baptizare.

SC1

Sed contra est quod Isidorus dicit, quod cum ultima necessitas cogit, etiam laicis fidelibus permittitur baptizare. Sed laici non habent ordinem.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod baptisma inter alia sacramenta est maximae necessitatis: tum quia pueris non potest aliter subveniri; tum quia etiam nec adultis quantum ad remissionem totius poenae; et ideo ea quae ad necessitatem sacramenti requiruntur, debuerunt esse communissima et ex parte materiae, scilicet aquae, quae ubique haberi potest, et ex parte ministri, ut quilibet homo baptizare possit; et sic sanctificatio materiae et benedictio praecedens baptismum non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate, quam non licet praetermittere propter ecclesiae institutionem. Ita etiam ordinatio ministri non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate; et peccat si aliquis non ordinatus baptizet, nisi necessitate imminente, tamen sacramentum confert.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homini non competit actus hierarchicus ex natura sua, sed ex divina institutione et sanctificatione; et quamvis simpliciter gradum hierarchicum non contulit omni homini, tamen actum istum hierarchicum omnibus hominibus contulit propter necessitatem, sicut omnibus aquis vim regenerativam dedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est simile de poenitentiae sacramento, et baptismo: quia aliquis sine absolutione sacramenti poenitentiae potest salvari in necessitate nec iterum absolutio sacerdotalis a tota poena absolvit; sed in pueris non est aliquid aliud per quod possint salvari, nec quo adulti possint a tota poena liberari; et ideo est majoris necessitatis quam poenitentia.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod baptizare sit proprium ordinis diaconi. Quia, secundum dionysium, diaconi habent vim purgativam. Sed baptismus principaliter ad purgandum est institutus. Ergo diaconis competit baptizare ex proprio officio.

AG2

Praeterea, Marc. Ult., simul iungitur officium baptizandi cum praedicatione evangelii. Sed praedicationis evangelii pertinet ad diaconos ex proprio officio. Ergo et baptizare.

SC1

Sed contra, est quod Isidorus dicit, quod baptismi ministerium nec ipsis diaconibus implere est licitum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in potentiis ordinatis ita est quod quidquid potest potentia inferior, potest superior; sed non convertitur. Unde cum potestas sacerdotalis ordinis sit supra potestatem diaconi, sacerdos habet vim purgativam cum illuminativa; sed diaconus habet purgativam tantum sine illuminativa. Et quia in omnibus sacramentis novae legis est illuminatio gratiae cum purgatione, ideo non est diaconus proprius minister baptismi nec alicujus sacramenti sed aliquorum sacramentalium, sicut exorcismi, et expulsionis immundorum a divinis, ut cum dicit: si quis Judaeus est, abscedat; et eruditionis eorum qui ignorant qualiter se habere debeant ad divina, ut cum dicit: flectamus genua, et humiliare vos, ad benedictionem, vel aliud hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus non habet tantum purgare, sed illuminare, ut dicit dionysius; et ideo non competit diacono, sed sacerdoti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad diaconum pertinet praedicare evangelium, et in ecclesia recitare, quod est quasi loqui linguis; sed ad presbyterum pertinet interpretari et exhortari, quod est quasi prophetare.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non baptizati baptizare non possint. Minus enim est sacramentum recipere quam sacramentum conferre. Sed non baptizati non possunt sacramentum aliquod recipere: quia, secundum dionysium, non sunt ad spirituales et hierarchicas actiones idonei. Ergo nec sacramentum baptismi conferre possunt.

AG2

Praeterea, si non baptizatus posset baptizare, et ipse baptismo indigeret, posset seipsum baptizare.

Sed hoc est impossibile: tum quia nulla res, secundum Augustinum, seipsam gignit ut sit; baptismus autem regeneratio quaedam est: tum quia non posset servari forma ecclesiae. Ergo non baptizatus baptizare non potest.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur, quod Romanus pontifex non hominem iudicat qui baptizat, sed spiritum Dei, quamvis Paganus sit qui baptizat. Sed Paganus non est baptizatus. Ergo non baptizatus potest baptizare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut aqua absque omni sanctificatione est materia baptismi, ita etiam homo absque omni sacramentali sanctificatione est baptismi minister quantum ad necessitatem sacramenti; unde non baptizatus potest baptizare, dummodo servet formam ecclesiae, et habeat intentionem baptizandi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod receptio aliorum sacramentorum non est tantae necessitatis quanta collatio istius; et ideo potest aliquis conferre hoc sacramentum qui alia non posset percipere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis posset aliquis non baptizatus baptizare alium, non tamen potest seipsum baptizare rationibus praedictis in objectione. Sed quod innocentius tertius in decretali quadam dicit: Judaeus qui se ipsum in aquam immersit, dicens: ego baptizo me in nomine patris etc. Si decessisset, ad patriam evolasset, intelligendum est propter vim contritionis et devotionis, ex cujus magnitudine hoc procedere videbatur, ut inter Judaeos existens, quasi periculo mortis se offerret.

¶a2 Articulus 2: Utrum mali sacramentum baptismi conferre possint.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mali sacramentum baptismi conferre non possint.

Sicut enim ad baptismum requiritur forma et materia, ita et minister. Sed si sit materia indebita vel forma, non erit baptismus. Ergo et similiter si sit minister indebitus. Sed mali non sunt debiti ministri: quia, sicut dicit Augustinus, justos oportet esse per quos baptizatur.

Ergo mali sacramentum conferre non possunt.

AG2

Praeterea, membrum aridum non participat aliquam actionem corporis. Sed baptizare est aliqua actio corporis mystici. Cum ergo mali sint quasi membrum aridum, carentes pinguedine caritatis et gratiae, videtur quod baptismum conferre non possint.

SC1

Sed contra sunt plures rationes in littera.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem quod in sacramentis est aliquid quod est de substantia sacramenti, et aliquid quod est de convenientia sacramenti et solemnitate. Si ergo subtraheretur aliquid quod est de substantia sacramenti, non erit verum sacramentum; si autem subtraheretur aliquid eorum quae requiruntur ad solemnitatem vel convenientiam sacramenti, propter hoc non desinit esse sacramentum. Unde cum bonitas ministri non sit de substantia sacramenti, quia non omnino certa est, sed quandoque ignorata, ea autem quae sunt de substantia sacramenti oportet esse certa; patet quod subtracta bonitate ministri adhuc est sacramentum, dummodo alia quae sunt de sacramenti substantia, observentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod debitum dicitur dupliciter. Uno modo, debito necessitatis; et sic est debitus minister baptismi quilibet homo.

Alio modo, debito convenientiae et congruitatis; et sic oportet ministrum esse bonum, sicut oportet aquam in qua fit baptismus, esse mundam ob reverentiam sacramenti; tamen si sit immunda, nihilominus fit in ea baptismus; et similiter si sit minister malus, nihilominus confertur baptismus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est actio corporis. Una est intranea, sicut sentire, vivere, et hujusmodi; et talem actionem non participat membrum aridum; et similiter nec homo malus actionem virtutum, quae huic proportionatur. Alia est actio ad extra; et talis actio bene potest fieri per membrum aridum, sicut percutere, quod etiam omnino re inanimata fit, ut baculo; et huic proportionaliter respondet ministratio sacramentorum.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod per eos non conferatur res sacramenti. Eccli. 34, 4: ab immundo quis mundabitur? sed peccator omnis est immundus.

Ergo ab eo nullus potest mundari. Cum ergo mundatio sit res sacramenti baptismi, videtur quod per malos res sacramenti non conferatur.

AG2

Praeterea, sacerdotes sunt medii inter Deum et plebem, divina in sacris praebentes populo per doctrinam, et ea quae sunt populi repraesentantes Deo per orationem. Sed orationes malorum sacerdotum non prosunt plebi: quia, secundum Gregorium in pastorali, cum is qui displicet, ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. Ergo nec sacramenta per malos ministros data prosunt ad effectum salutis.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur: cum baptizat malus, illud quod datum est, unum est, nec impar propter impares ministros. Sed boni baptizando conferunt sacramentum et rem sacramenti.

Ergo et mali.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod duplex est agens; unum principale, et aliud instrumentale. Agens autem principale, cum agat sibi simile, oportet quod habeat formam, quam inducit per suam actionem in agentibus univocis, vel aliquam nobiliorem in agentibus non univocis.

Sed agens instrumentale non oportet quod habeat formam quam inducit ut disponentem ipsum, sed solum per modum intentionis, sicut de forma scamni in serra patet, ut in 1 dist., quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1 et 2, dictum est. Agens autem principale in baptizando est ipse Deus per auctoritatem, et ipse Christus secundum quod homo, cujus meritum operatur in baptismo; et ex plenitudine divinae bonitatis et gratiae Christi pervenit gratia ad baptizatum. Sed baptizans est tantum agens instrumentale; unde non refert ad rem sacramenti percipiendam, utrum ipse gratiam habeat, vel non.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actio non attribuitur instrumento secundum Philosophum, proprie, sed principali agenti. Unde proprie et per se loquendo iste malus minister non est qui mundat, sed Christus, de quo dictum est, joan. 1, 33: hic est qui baptizat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in oratione orans est sicut principale agens, non solum sicut instrumentale; et ideo requiritur ad efficaciam orationis quod ex opere operante effectum sortiatur, non solum ex opere operato, sicut est in sacramentis; et ideo malorum orationes infructuosae sunt, quantum ex eis est; sed possunt esse fructuosae aliis pro quibus oratur, propter eorum devotionem, vel in quantum orant in persona ecclesiae.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod per meliorem ministrum baptismus datus majorem effectum habeat.

Multiplicata enim causa multiplicatur effectus. Sed baptismus ex opere operato gratiam confert: similiter etiam patet quod sancti homines ex opere operante gratiam alicui merentur. Ergo si opus operans baptizantis adjungatur cum efficacia baptismi, major gratia dabitur.

AG2

Praeterea, baptismus magis est ordinatus ad spiritualem salutem quam ad corporalem. Sed aliquis baptizatus a sancto homine, meritis et intercessione baptizantis quandoque salutem corporalem consequitur; quod non est ex opere operato; quia baptismus ad hoc efficaciam non habet; sicut patet de Constantino, quem silvester baptizavit. Ergo etiam quantum ad spiritualem salutem baptismus a bono ministratus potest ampliorem effectum spiritualis salutis habere.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur: non est melior baptismus qui per meliorem ministrum datur; sed per ministros dispares Dei munus est aequale.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur effectus alicujus per se et per accidens. Per se quidem effectus alicujus est quod per ipsum ad hoc ordinatum producit, sicut domus aedificatoris. Per accidens quod conjungitur ei quod est effectus per se, sicut si habitatio domus dicatur effectus aedificatoris. Sic ergo dico, quod effectus per se baptismi aequalis est a quocumque detur, vel a malo vel a bono, ceteris paribus ex parte baptizati; sed cum effectu baptismi potest aliquid aliud baptizato conferri, sive pertineat ad salutem corporis, sive animae, ex merito baptismi; et hoc non est proprie effectus baptismi: quia baptismus non est causa nisi instrumentalis, et non est instrumentum agens in virtute ministri, qui et ipse instrumentum est, agens in virtute Christi et Dei.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod malus minister peccet baptizans. Quia, sicut Augustinus in littera dicit, justos oportet esse per quos baptizatur. Si ergo non sint justus cum baptizent, faciunt quod non oportet.

Ergo peccant.

AG2

Praeterea, eucharistiae sacramentum non est majoris efficaciae quam baptismi. Sed peccat sacerdos indigne accedens ad illud sacramentum, ut patet 1 corinth., 11. Ergo et peccat, si sit malus, baptizando.

AG3

Sed contra, ex officio habet quod baptizet.

Ergo exequendo suum ministerium non peccat.

AG4

Praeterea, ipse tenetur baptizare. Ergo si baptizando peccat, esset perplexus; quod non potest esse.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod quicumque in peccato mortali existens, exhibet se ministrum ecclesiae in quocumque spirituali, peccat, secundum quorundam opinionem satis probabilem, et quae per auctoritatem dionysii, confirmatur, ut infra dist. 24, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 1, melius ostendetur; et ideo sacerdos baptizans cum solemnitate, ministrum ecclesiae se exhibens, peccat mortaliter; si autem simpliciter baptizet in articulo necessitatis, non quasi minister ecclesiae, sed sicut vetula baptizare posset, non peccat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Augustini non multum cogit, quia loquitur de opportunitate congruentiae; et praeterea loquitur de illis qui baptizant ut ministri ecclesiae; unde subdit: justos oportet esse tanti iudicis ministros.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secus est de eucharistia: quia illud sacramentum nunquam nisi a ministris ecclesiae perfici potest; et ideo semper aliquis celebrans illud sacramentum, ministrum ecclesiae se exhibet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex officio competat sibi quod baptizet, tamen officium suum debet juste exercere, sicut dicitur Deut. 16, 20: juste quod justum est exequeris.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ipse non est perplexus: quia potest conteri de peccato, et tunc baptizare et conficere.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod recipiens in se vel in alio sacramentum a malo sacerdote, peccat. Quia consentiens peccanti ipse peccat. Sed sacerdos in aliquo casu peccat indigne baptizans. Ergo et ab eo baptismum accipiens vel exigens.

AG2

Praeterea, esto quod sacerdos non velit baptizare sine pretio, constat quod si datur ei pretium, simonia committitur; quod sine peccato fieri non potest. Ergo in alio casu peccat accipiens sacramentum baptismi a malo ministro.

SC1

Sed contra est quod Augustinus in littera dicit: nec timeo adulterum nec homicidam. Esset autem timendus, si ab eo accipiens sacramentum peccaret.

Ergo nec peccat ab eo accipiens sacramentum.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod malus minister aut est praecisus ab ecclesia aut non. Si sit praecisus ab ecclesia, tunc peccat ab eo recipiens sacramentum, nisi in necessitate in qua posset etiam a Pagano vel a Iudaeo suscipere.

Si autem non sit praecisus ab ecclesia, non peccat ab eo accipiens sacramentum, nisi per accidens scilicet si ejus peccato communicet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dato quod malus sacerdos peccet baptizando, non tamen oportet quod ille qui ab eo baptismum recipit vel exigit, etiam excepto casu necessitatis, peccet propter duas rationes. Primo quia isti non potest esse certum quod ille sit in peccato mortali, cum in uno instanti spiritus operetur justificationem impii.

Secundo, quia iste petit quod justum est quia a suo sacerdote debet sacramenta percipere. Nec propter hoc cogit vel inducit eum ad peccandum: quia ille potest reddere quod debet non peccando.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aut ille qui est baptizandus, est adultus, aut non. Si est adultus, sufficit ei petere baptismum ad salutem, quia baptizatur baptismo flaminis; nec debet propter hoc simoniam committere. Si autem sit puer qui est baptizandus, tunc potius debet ipsemet puerum baptizare, quam pretium sacerdoti pro baptismo simoniace dare. Et tamen licitum est ei aquam emere, si alias habere non posset, quia aqua non est sacrum quid: et si sit sanctificata non operatur ad baptismum de necessitate ejus existens quasi sanctificata, sed quasi aqua; et ideo non emit aquam sanctificatam, sed aquam. Quidam vero dicunt, quod potest pretium dare: quia hoc non est simoniam committere, sed redimere vexationem suam.

Sed primum melius videtur.

[a3 Articulus 3: Utrum Daemon in figura hominis apparens possit baptizare.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Daemon in figura hominis apparens possit baptizare.

Dicit enim Augustinus super joan., quod talis est baptismus, qualis ille in cuius potestate datur. Si ergo diabolus baptizet invocando potestatem trinitatis, bonus est baptismus.

AG2

Praeterea, in baptizante non requiritur assimilatio ad Deum per gratiam, quia etiam mali possunt baptizare; nec etiam assimilatio per characterem, quia etiam Pagani baptizare possunt.

Ergo sufficit assimilatio per naturam. Sed hoc est in Daemonibus. Ergo possunt baptizare.

SC1

Sed contra, ministri baptismi ad Christum est aliqua conventio. Sed nulla est conventio Christi ad diabolum, ut patet 2 corinth., 6. Ergo diabolus non potest conferre sacramentum baptismi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod diabolus in figura sacerdotis apparens potest immergere, sed non sacramentum conferre, propter duas rationes. Primo, quia dispensatio sacramentorum non est concessa nisi hominibus, qui conveniunt cum verbo incarnato, a quo sacramenta fluxerunt in natura assumpta; et etiam cum sacramentis, in quibus est spiritualis virtus in corporeis elementis, sicut et homines ex natura spirituali et corporali compositi sunt. Secundo si baptizare se fingeret, semper esset timendum quod non faceret intentione baptizandi, quae ad sacramentum exigitur, sed intentione decipiendi: quia non esset probabile quod tantum bonum homini procuraret, sicut est spiritualis regeneratio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ubi datur baptismus, talis est qualis ille in cuius potestate datur. Sed diabolus nullo modo dare potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo peccator habet similitudinem cum Deo non solum quantum ad naturam divinam per imaginem, sed etiam quantum ad naturam assumptam; et iterum in malis hominibus possibile est esse similitudinem per gratiam, non autem in Daemonibus. Et praeterea quod omnibus hominibus concessa est baptizandi potestas, hoc est propter necessitatem sacramenti, ut omnibus possit de facili adesse baptizans. Sed diaboli conversatio non est cum hominibus; unde non juvaret ad necessitatem sacramenti, si sibi potestas illa concederetur.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod bonus Angelus in figura hominis apparens, baptizare possit. Baptismus enim est actio hierarchica: quia est illuminatio et purgatio, secundum dionysium.

Sed Angeli exercent in nos hierarchicas actiones: quia purgant nos perficiunt, et illuminant.

Ergo possunt baptizare.

AG2

Praeterea, in actionibus hierarchicis ita est quod quamcumque actionem potest facere inferior, potest facere superior: sicut quidquid potest diaconus, potest sacerdos. Sed, secundum dionysium, quilibet Angelus est major summo sacerdote apud nos, qui ex eorum potestatis participatione Angelus dicitur, Malach. 2. Si ergo sacerdos homo potest baptizare multo fortius Angelus.

SC1

Sed contra, baptismus est actio militantis ecclesiae.

Sed Angeli non sunt neque actu neque potentia de ecclesia militante. Ergo baptizare non possunt.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum quod Angelis bonis non est collata potestas baptizandi, propter duas rationes. Primo, quia non habent praedictam convenientiam cum sacramento, et cum Christo, qui est auctor sacramenti. Secundo, quia ad necessitatem baptismi non valeret potestas eis concessa, cum non sint in promptu hominibus, ut per eos baptizentur. Sed sicut Deus potentiam suam sacramentis non alligavit, ita nec potestatem consecrandi sacramenta alligavit aliquibus ministris; unde qui dedit hanc potestatem hominibus, posset dare et Angelis. Nec Angelus bonus baptizaret nisi divinitus potestate sibi concessa; unde si baptizaret, non esset rebaptizandus, dummodo constaret quod bonus Angelus esset; sicut et iudicatum est, templum quod per Angelos consecratum est, non oportere per hominem consecrari, ut legitur in historia dedicationis sancti michaelis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli actiones hierarchicas eis proportionaliter exequentur, scilicet invisibiliter: non autem eis est proportionale ut per corporalia hierarchicas actiones perficiant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod superior potestas eodem modo operetur quo inferior, sed modo altiori; et ideo non oportet si homines sacerdotes per sacramentalia symbola actiones hierarchicas exequentur, quod hoc Angeli possint facere, sed moto altiori.

EX

Quid noverat joannes baptista? Dominum. Sciendum est, quod joannes antequam intraret eremum, Christum cognovit personaliter ex conversatione, cum fuerit ejus cognatus per carnem et scivit etiam dignitatem ejus ex prophetica revelatione sed propter longam moram amiserat vultus ejus imaginationem; unde personaliter eum non cognoscebat.

Et ideo Christo veniente ad baptismum, tria didicit, secundum diversos sanctos: quia, secundum chrysostomum, didicit quod iste in persona erat ille quem praedicaverat venturum: secundum Augustinum, didicit quod haberet potestatem excellentiae quam sibi retineret, tamen posset eam servis largiri quod tamen in generali prius sciverat, sed tunc in speciali de hac persona cognovit; sed secundum Hieronymum didicit, quod per baptismum Christi non solum gratia conferretur mundans a culpa, sed etiam ab omni poena absolvens, quod habet ab ejus passione. Tot essent baptismi quot servi. Hoc non videtur esse inconveniens; quia per hoc non differrent baptismi secundum speciem, cum haberent unam formam et unum effectum, sed differrent tantum secundum materiam, sicut et nunc differunt.

Et dicendum, quod differrent secundum virtutem, et secundum invocationem; et sic esset occasio schismatis in ecclesia, ut unus diceret: ego sum Pauli, alius, ego sum Petri.

|+d6.q1 Distinctio 6, Quaestio 1

|a0 Prologus

Superius determinavit Magister, qui possunt baptizare; hic intendit, determinare qui et qualiter congrue baptizent; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter congrue fiat baptismus ex parte baptizantis; in secunda qualiter congrue fiat ex parte baptizandi; utrum scilicet aliquis sit rebaptizandus, vel non, ibi: de illis vero qui ab haereticis baptizantur, utrum rebaptizandi sint quaeri solet; in tertia qualiter congrue fiat quantum ad ritum baptismi, ibi: cognoscendum est etiam, in baptizandis electis duo tempora esse servanda; secunda pars dividitur in tres: in prima ostendit utrum aliquis sit rebaptizandus propter defectum baptizantis; in secunda, utrum sit rebaptizandus propter defectum baptizati, ibi: illud etiam ignorandum non est, quod in materno utero nullus baptizari potest; in tertia, utrum sit rebaptizandus propter defectum eorum quae pertinent ad baptismum, ibi: quaeri autem solet, si corrupte proferantur verba illa, an baptismus sit. Prima dividitur in tres: in prima ostendit quod baptizati ab haereticis non sunt rebaptizandi; in secunda excludit opinionem contrariam, ibi: sunt tamen nonnulli doctorum... Qui dicere videntur, ab haereticis non posse tradi baptismum; in tertia removet quamdam objectionem, quae rebaptizantibus patrocinari videtur, ibi: hoc etiam sciendum est etc..

Illud autem ignorandum non est etc.. Hic inquit, utrum sit aliquis rebaptizandus propter defectum nativitatis ex utero; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod illi qui nondum nati sunt, in maternis uteris existentes, non susceperunt baptismum baptizatis matribus; unde baptizandi sunt; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: si vero opponitur de hieremia, et joanne... Dicimus etc..

Quaeri autem solet, si corrupte proferantur verba illa, an baptismus sit. Hic inquit, utrum sint aliqui rebaptizandi propter defectum eorum quae ad baptismum requiruntur: et primo utrum propter corruptionem formae; secundo utrum propter incertitudinem baptismalis ablutionis, ibi: praeterea sciendum est, quod illi de quibus nulla extant indicia inter propinquos vel domesticos vel vicinos, a quibus baptizati fuisse doceantur, agendum est ut renascantur, ne pereant; tertio utrum propter defectum intentionis, ibi: solet etiam quaeri de illo qui jocans, sicut mimus, commemoratione tamen trinitatis immergitur.

Cognoscendum est etiam, in baptizandis electis duo tempora esse servanda. Hic ostendit qualiter baptismus congrue fiat ex parte ritus, et circa hoc tria facit: primo ostendit quod tempus sit deputatum ad solemnem baptismi celebrationem; secundo determinat de professione quae praecedit baptismum, ibi: porro cuncti ad baptismum venientes fidem suam profiteri debent; tertio determinat de catechismo et exorcismo, in quibus hujusmodi professio fit, ibi: illa autem interrogatio et responsio fidei fit in catechismo. Circa secundum duo facit: primo ostendit propositum; secundo movet duas quaestiones; primam ibi: si vero quaeritur ex quo sensu pro parvulo dicatur, credo, vel fidem peto; dicimus de sacramento fidei id esse intelligendum; secundum ibi: sed adhuc quaeritur, ex quo sensu pro parvulo respondeatur, credo in Deum patrem etc..

Hic est duplex quaestio. Prima de his quae requiruntur ad baptismum ex parte baptizantis et baptizati. Secunda de ritu baptismi.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum requiratur in baptizando nativitas ex utero; 2 utrum requiratur in utroque intentio et voluntas; 3 utrum requiratur fides.

|a1 Articulus 1: Utrum nativitas ex utero in baptizando sit expectanda.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nativitas ex utero non sit expectanda. Nulli enim statui hominis praecluditur via salutis ab eo qui vult omnes homines salvos fieri. Sed existentes in maternis uteris homines sunt, cum sint jam animam rationalem sortiti, et sunt in periculo damnationis propter peccatum originale contractum, et facilitatem corruptionis. Ergo cum eis non possit remedium adhiberi perveniendi ad vitam nisi per baptismum, videtur quod debeant baptizari.

AG2

Praeterea, puer in materno utero existens est quasi quaedam pars matris, sicut fructus pendens in arbore, pars arboris. Ergo baptizata matre, baptizatur puer in ventre ejus existens.

AG3

Praeterea, contingit quandoque quod aliqua pars prius egreditur, sicut legitur, Gen. 25, de esau, quod exivit primo manus; et tamen timetur de periculo mortis. Ergo videtur quod saltem in tali casu non sit expectanda nativitas ex utero sed pars egressa aspergenda baptismali aqua.

AG4

Praeterea, mors aeterna peior est quam mors corporalis in infinitum. Sed de duobus malis eligendum est minus malum. Ergo debet mater scindi, et extrahi puer, ut baptizatus a morte aeterna liberetur et non expectari nativitas ex utero.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 15, 46: non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale.

Sed baptismus est quaedam regeneratio spiritualis. Ergo prius homo animali, et carnali nativitate nasci debet quam baptizetur.

SC2

Praeterea, sacramentum est actio militantis ecclesiae.

Sed quamdiu puer est in ventre matris, nondum connumeratur aliis membris ecclesiae.

Ergo non potest sibi baptismus exhiberi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod baptismus est actio hierarchica secundum dionysium; unde per ministros ecclesiae conferendus est, vel per eos qui in necessitate vicem ministrorum obtinent.

Puer autem quamdiu est in utero matris existens, non potest subjici operationi ministrorum ecclesiae nec est hominibus notus; et ideo tunc baptizari non potest. Quidam autem assignant alias causas, quae non sunt magni ponderis: quarum una est quod divina justitia exigit quod peccatum quodlibet non dimittatur sine poena aliqua, quam puer in baptismo sentit, quod esse non posset, dum adhuc est in utero matris. Sed hoc nihil est quia baptismus, secundum Ambrosium, non requirit poenam exteriorem. Et praeterea peccato originali non debetur poena sensibilis inflata. Alia est quod gratia dat esse ordinatum; et ideo regeneratio gratiae praesupponit generationem naturae.

Alia est quod puer quamdiu est in materno utero, adhuc conjungitur causae originalis peccati; et ideo non potest ab eo mundari. Sed hae duae causae repugnant sanctificationi in utero, sicut et baptismo. Alia est quod in baptismo debet esse aqua et spiritus contra infectionem carnis, et animae per originale; et ideo oportet praeexistere ad baptismum nativitatem in utero, qua infunditur anima, et nativitatem ex utero, qua nascitur corpus. Sed hoc nihil est: quia nativitas neque est animae neque corporis, sed conjuncti; unde in nativitate in utero nascitur et corpus et anima.

Unde primae rationi standum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est ex defectu divinae misericordiae quod in maternis uteris existentibus remedium non exhibetur, sed quia non sunt capaces illius remedii, per quod secundum legem communem participes passionis Christi efficiantur, a qua est remissio peccatorum: quia non possunt subjici operationi ministrorum ecclesiae, per quos talia remedia ministrantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod puer in materno utero existens, quamvis sit conjunctus matri secundum corpus, quod ab ipsa traxit tamen est omnino distinctus secundum animam rationalem quam ab extrinseco habet; et ideo secundum immutationem corporalem matris, immutatur corporaliter, sed non oportet quod sanctificata matre per baptismum, spiritualiter sanctificetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod expectanda est totalis egressio ex utero, nisi periculum mortis timeatur; tunc autem egressa parte principali scilicet capite, in quo operationes animae magis manifestantur, ut quidam dicunt, baptizari debet: secus autem est de aliis partibus, ut de manu et pede, quamvis non noceat etiam si tunc asperguntur illae partes baptismali aqua, quia divina misericordia non est arctanda. Si tamen postea plenarie nascatur non est rebaptizandus, secundum quosdam. Sed nihil periculi accidit, si ad majorem cautelam baptizetur sub hac forma: si non es baptizatus, ego te baptizo etc..

RA4

Ad quartum dicendum, quod non sunt facienda mala, ut veniant bona, sicut dicitur Rom. 3; et ideo homo potius debet dimittere perire infantem quam ipse pereat, homicidii crimen in matre committens.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod nullus etiam in materno utero possit sanctificari per gratiae gratum facientis donum. Quia, ut Isidorus dicit, regeneratio in eo dici non potest in quem generatio non praecessit.

Sed per gratiam gratum facientem fit homo filius Dei, et ita regeneratur. Ergo non potest homo sanctificari antequam nascatur ex utero.

AG2

Praeterea, sicut peccatum actuale contrahitur ex actu, ita originale contrahitur ex origine.

Sed peccatum actuale non potest remitti quamdiu homo est in actu peccandi. Ergo nec peccatum originale potest remitti puero in materno utero existenti, qui adhuc est actualiter in origine existens.

AG3

Praeterea, ubi est majus periculum, ibi magis divina misericordia subvenit. Sed illi qui morituri sunt antequam ex utero nascantur, sunt in majori periculo quam joannes baptista et hieremias, qui ex utero postmodum nati sunt. Si ergo non dicimus pueros dictos sanctificari in utero, ne praeviantur morte, videtur quod multo fortius nec joannes nec hieremias sanctificati fuerunt.

SC1

Sed contra est quod dicitur hierem. 1, 5: antequam exires de vulva sanctificavi te; et Luc. 1, 16, dicitur de joanne: et spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae. Ergo aliqui in utero sanctificantur.

SC2

Praeterea, de nullo celebrat ecclesia festum, nisi de sancto aliquo. Sed celebrat nativitatem joannis. Ergo tunc nascens sanctus erat; ergo in utero sanctificatus fuit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut Deus non alligavit virtutem suam rebus naturalibus, ut non possit praeter eas operari cum voluerit quod in miraculosis actibus facit, ita non alligavit virtutem suam sacramentis, ut non possit sine sacramentorum ministris aliquem sanctificare; et ideo aliquos praeter legem communem quasi miraculose in maternis uteris sanctificasse legitur, illos praecipue qui immediatius ordinabantur ad ejus sanctissimam conceptionem; et ideo mater sanctificata creditur, et joannes baptista, qui ei in utero existenti testimonium perhibuit, et hieremias, qui ipsius conceptionem vaticinio expresso praedixit: novum, inquit, faciet Dominus super terram. Mulier circumdabit virum: hierem. 31, 22; et ideo etiam in beata virgine fuit amplior sanctificatio, in qua fomes adeo debilitatus est vel extinctus, ut ad peccatum actuale nunquam inclinaretur; in aliis autem inclinavit ad veniale, non autem ad mortale; et in joanne baptista etiam fuit expressior quam in hieremia cujus interior sanctificatio exultatione quadam in notitiam hominum prodiit, quia dictum est: exultavit infans in utero ejus, Luc. 1, 41, ut secundum gradum propinquitatis ad Christum sit gradus sanctificationis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod generatio spiritualis praesupponit naturalem sibi correspondentem; et ideo generatio spiritualis quae fit per ministerium hominum in baptismo praesupponit nativitatem ex utero, qua homo in notitiam et societatem hominum prodiit. Sed regeneratio quae fit divinitus, non praesupponit de necessitate nisi nativitatem in utero, qua homo a Deo creatus, formatus est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jam formato puerperio anima rationali infusa, puer non accipit a matre nisi nutrimentum. Peccatum autem originale non contrahitur per actum nutritivae, sed generativae; et ideo non est actu in contrahendo originale, nisi in ipsa infusione animae; et propter hoc nihil prohibet puerum in statu illo post infusionem a peccato originali mundari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ea quae fiunt praeter legem communem, non fiunt principaliter ad subveniendum uni personae, sed ad insinuationem et commendationem gratiae; et ideo quamvis non fuerit tantum periculum in sanctificatis in utero, qui prodituri erant, tamen quia eligebantur divinitus ut gratiae speciales praecones et ministri, ideo tali privilegiata sanctificatione dotati sunt.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod in utero sanctificati non sunt baptizandi. In sanctificatione enim in utero datur major gratia quam in baptismo: quia sanctificationis gratia dicitur esse confirmans saltem contra mortale peccatum. Sed injuriam faceret baptismo qui baptizatum iterum baptizaret.

Ergo injuriam facit sanctificationi in utero qui sanctificatum iterum baptizando sanctificaret.

AG2

Praeterea, natura non facit per plura quod per unum potest facere. Sed operatio gratiae est ordinatio quam natura. Cum ergo ad salutem sufficiat gratia sanctificationis, videtur quod frustra baptismus addatur.

AG3

Praeterea, divina operatio non est minus efficax in sanatione spirituali quam corporali. Sed in illis quos curavit corporaliter, non oportebat aliquem medicum ab homine superaddi. Ergo et in illis quos curat per gratiam sanctificationis interius non sunt adhibenda sacramentorum medicamenta.

SC1

Sed contra, baptismus circumcisioni successit.

Sed joannes sanctificatus in utero, octavo die legitur circumcisis, Luc. 1. Ergo et sanctificatus in utero esset baptizandus.

SC2

Praeterea, sanctificatio in utero est baptismus fluminis. Sed adulti baptizati per contritionem baptismo fluminis, sunt baptizandi baptismo fluminis.

Ergo et similiter sanctificati in utero.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sanctificatus in utero debet baptizari, propter tres rationes. Primo propter acquirendum characterem, quo annumeretur ad populum Dei, et quasi deputetur ad percipienda divina sacramenta.

Secundo, ut per baptismi perceptionem passioni Christi etiam corporaliter conformetur. Tertio propter bonum obedientiae: quia praeceptum de baptismo omnibus datum est, et ab omnibus impleri debet, nisi articulus necessitatis sacramentum excludat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus quantum ad aliquid extensive excedit sanctificationem: quia in baptismo imprimitur character, et corporaliter homo morti Christi configuratur: quamvis intensive in sanctificatione amplior gratia fortassis praebatur; et ideo non fit injuria sanctificationi, si sanctificatis baptismus conferatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non totum quod facit baptismus, factum est per sanctificationem, quia non imprimit characterem; et ideo non frustra baptismus additur, in quo etiam sanctificatis gratia augetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per medicinam corporalem nihil addi posset ad salutem eorum quos Christus curaverat; et ideo non est similis ratio.

¶a2 Articulus 2: Utrum intentio baptizantis ad baptismum requiratur.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intentio baptizantis non requiratur ad baptismum.

Intentio enim non requiratur ad opus nisi in principali agente, qui praestituit finem, et per imperium suum alios movet ad finem intentum a se. Sed sacerdos baptizans non est principale agens, sed instrumentale, ut dictum est supra. Ergo non requiratur ejus intentio ad baptismum.

AG2

Praeterea, intentio hominis non est alicui certa nisi sibi. Si ergo requiratur intentio ad baptismum, non erit certum de aliquo quod sit baptizatus, nisi apud eum qui baptizavit; et hoc est inconveniens quod homo sit in tanto dubio salutis.

AG3

Praeterea, sicut Augustinus dicit, ebriosus et furiosus baptizare possunt.

Sed isti, ut videtur, non possunt habere intentionem, quia privantur usu rationis. Ergo intentio non requiratur ad baptismum.

AG4

Praeterea, intentio cognitionem requirit. Sed frequenter et de facili cogitatio ad alia rapitur.

Ergo frequenter baptismus impediretur.

SC1

Sed contra, ea quae fiunt praeter intentionem, sunt casualia. Sed hoc sacramentis non competit, cum habeant determinatos effectus, et determinatas causas. Ergo requiratur intentio in baptismo, et in aliis sacramentis.

SC2

Praeterea, opera quae fiunt a voluntate, determinantur et specificantur intentione. Unde Ambrosius dicit quod affectus tuus operi tuo imponit nomen; et in Glossa, Matth. 12, dicitur: quantum intendis, tantum facis. Sed baptizare est actus voluntarius. Ergo requiratur in ipso intentio ex parte baptizantis.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum unius effectus una sit causa, si ex aliquibus pluribus causis unus effectus procedat, oportet quod illae causae sint aliquo modo factae unum ad invicem. Ad effectum autem sacramenti videmus multa concurrere; scilicet ministrum, formam verborum, et materiam. Haec autem non possent colligari ad invicem ut sint una causa, nisi per intentionem baptizantis, qui scilicet formam ad materiam applicat, suum vero ministerium ad utrumque, et totum hoc ad sacramenti collationem; et ideo requiritur intentio baptizantis.

Et similiter etiam in omnibus aliis sacramentis requiritur intentio ministri cum debita materia et forma, non solum ad effectum sacramenti consequendum, sed ad sacramenti perceptionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est instrumentum, scilicet animatum, ut servus, et inanimatum ut securis, ut dicitur in 8 ethic..

In instrumento igitur inanimato non requiritur intentio propria, quia ipsa inclinatio instrumenti ad effectum per motum principalis agentis, locum intentionis supplet; sed in instrumento animato, quod non tantum agitur, sed aliquo modo agit, utpote per imperium agens, et non per impulsum motus, requiritur intentio exequendi ministerium ad quod applicatum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad hoc dupliciter secundum diversas opiniones respondetur. Quidam enim dicunt, quod si desit mentalis intentio in baptizante, non confert sacramentum baptismi; tamen in adulto supplet fides et devotio effectum baptismi, ut periculum ex hoc baptizato, qui ignorat intentionem baptizantis, nullum proveniat. Si autem sit puer, creditur pie, quod summus sacerdos, scilicet Deus, defectum suppleat, et salutem ei conferat. Si tamen non facit, non injuste facit, sicut nec in illo qui sacramento non subjicitur.

Alii dicunt, quod in baptismo et in aliis sacramentis quae habent in forma actum exercitum, non requiritur mentalis intentio, sed sufficit expressio intentionis per verba ab ecclesia instituta; et ideo si forma servatur, nec aliquid exterius dicitur quod intentionem contrariam exprimat, baptizatus est.

Non enim sine causa in sacramentis necessitatis, scilicet baptismo, et quibusdam aliis, actus baptizantis tam sollicite expressus est ad intentionis expressionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis actu ebrius intentionem habere non possit, tamen ebriosus potest esse non actu ebrius, et intentionem baptizandi habens, baptizare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis minister sacramenti debeat niti ad custodiendum cor suum quantum potest, ut maxime in verbis sacramentalis formae intentionem habeat actualem; quia tamen cogitatio est valde labilis, etiam si tunc non adsit actualis intentio quando verba profert, dummodo prius intenderit, et contraria intentio non intervenerit, sacramentum non impeditur: quia operatur tunc in VI principalis intentionis. Non enim oportet quod in opere semper intentio conjungatur in actu, sed sufficit quod opus ab intentione procedat.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod requiratur intentio recta. Requiritur enim intentio faciendi quod facit ecclesia. Sed hoc intendere est rectae intentionis.

Ergo ad baptismum requiritur recta intentio.

AG2

Praeterea, in omnibus ad quae requiritur intentio, ita est quod per pravam intentionem vitiantur.

Sed baptismus, dummodo detur, non potest esse pravus, ut in praecedenti distinctione dictum est. Ergo videtur quod prava intentio non possit conferre baptismum.

SC1

Sed contra, baptismus non impeditur ex malitia baptizantis. Sed perversa intentio pertinet ad malitiam baptizantis. Ergo perversa intentio in aliis non impedit baptismi effectum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod rectum est cujus medium non exit ab extremis. Sacramentum autem baptismi est quo mediante acquiritur effectus baptismi in anima baptizati; unde tunc est recta intentio quando baptizans seu baptizatus sacramentum ordinat ad effectum sacramenti, qui est salus. Si ergo intentio adsit in baptizante, quia intendit sacramentum conferre; sed desit rectitudo, quia ordinat sacramentum ad finem indebitum; non propter hoc in recipiente impeditur perceptio sacramenti, quia ad hoc fertur intentio baptizantis; neque effectus sacramenti, quia mundatio interior a ministro non est, unde ejus intentio ad hoc nihil facit. Si autem in baptizato sit intentio percipiendi sacramentum, sed desit rectitudo intentionis, recipit quidem quod intendit sacramentum, sed non rem sacramenti: quia obicem per pravam intentionem spiritui sancto ponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ad sacramentum requiratur intentio faciendi quod facit ecclesia, non tamen requiritur quasi de necessitate sacramenti existens, facere quod facit ecclesia propter hoc quod ecclesia facit: et in hoc consistit rectitudo intentionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus non habet bonitatem ex ministro, sicut alia operatio voluntaria habet bonitatem ex operante; et ideo non est simile.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod intentio vel voluntas non requiratur in baptizato. Baptismus enim contra peccatum originale datur. Sed peccatum originale praeter voluntatem et intentionem contrahitur.

Ergo intentio et voluntas non requiruntur ad baptismum in baptizando.

AG2

Praeterea, pueri, dormientes et amentes possunt baptizari, ut supra, dist. 4, quaest. 3, art. 1, quaestiunc. 2 et 3, dictum est. Sed illi carent intentione baptismi. Ergo ad baptismum non requiritur intentio ex parte baptizandi.

AG3

Praeterea, unaquaeque res per eadem corrumpitur et fit, contrarie tamen facta, ut dicitur in 2 ethic.. Si ergo intentione baptizandi fieret baptismus, tunc intentione ipsius character baptismalis deleri posset; quod falsum est.

SC1

Sed contra, in baptismo fit quoddam spirituale connubium animae ad Deum. Sed in conjugio requiritur consensus. Ergo et in baptismo.

SC2

Praeterea, baptismi effectus magis impeditur ex parte baptizati quam baptizantis: quia malitia baptizantis non impedit receptionem gratiae in baptismo, quae impediri potest per malitiam recipientis sacramentum. Sed defectus intentionis ex parte baptizantis impedit sacramentum. Ergo multo fortius defectus intentionis ex parte baptizati.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in baptismo baptizatus duo recipit, scilicet sacramentum, et rem sacramenti; sed ad haec duo recipienda non requiritur aliquid causans ex parte recipientis, sed solum impedimentum removens: quod quidem impedimentum nihil aliud est quam voluntas contraria alteri praedictorum; et ideo in adultis et in habentibus usum rationis, in quibus potest esse contraria voluntas actu vel habitu, requiritur et contritio; sive devotio, ad percipiendam rem sacramenti, et intentio, vel voluntas ad recipiendum sacramentum; in pueris autem absque utroque percipitur et sacramentum et res sacramenti; et similiter est in carentibus usu rationis, nisi contraria voluntas habitu insit, etsi non actu.

Tamen sciendum, quod non requiritur in adulto voluntas absoluta suscipiendi quod ecclesia confert, sed sufficit voluntas conditionata, sicut est in voluntariis mixtis, ut dicitur in 3 ethic.; et ideo si sit coactio sufficiens, ita quod principium sit ex toto extra, nil conferente vim passo, ut cum aliquis reclamans immergitur violenter, tunc talis nec sacramentum suscipit, nec rem sacramenti. Si autem sit coactio inducens, sicut minis vel flagellis, ita quod baptizatus potius eligat baptismum suscipere quam talia pati; tunc suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intentio vel voluntas in baptizato, ut dictum est, non requiritur quasi causans deletionem culpae originalis, sed solum quasi removens prohibens, scilicet contrariam voluntatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in pueris non potest esse contraria voluntas neque actu neque habitu; et ideo non requiritur voluntas vel intentio in eis, qua prohibens removeatur. In amentibus autem et dormientibus potest esse voluntas contraria habitualis, quamvis non sit actualis; et ideo si ante somnum vel furiam fuerunt contrariae voluntatis, non recipiunt sacramentum, quia adhuc illa voluntas habitualiter manet. Si autem habuerunt propositum recipiendi baptismum, et hoc per aliqua signa innotuit, tunc in articulo necessitatis debet eis conferri baptismus; et suscipiunt sacramentum et rem sacramenti, etiam si furiosus tunc contradicat: quia illa contradictio non procedit a voluntate rationis, secundum quam est capax baptismalis gratiae. Si autem necessitas non sit, debet in furiosis expectari lucidum intervallum, vel in dormientibus vigilia. Si tamen baptizetur in statu illo, sacramentum suscipit, quamvis peccet baptizans.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas vel intentio baptismum suscipiendi non requiritur ad baptismum quasi causa vel dispositio characteris, sed solum sicut removens prohibens: ideo ratio non valet.

¶a3 Articulus 3: Utrum in baptizato fides requiratur.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in baptizato fides requiratur ad hoc quod sacramentum suscipiat. Baptismus enim sacramentum fidei dicitur. Sed non nisi propter fidem recipientis ipsum.

Ergo requiritur fides baptizandi.

AG2

Praeterea, Marc. Ult. 16, dicitur: qui crediderit et baptizatus fuerit. Ergo videtur quod requiritur in adulto quod credat ad hoc quod baptizetur.

AG3

Praeterea, fides essentialior est sacramento quam voluntas. Sed voluntas requiritur, ut dictum est. Ergo multo amplius fides.

AG4

Sed contra, adulti non sunt peioris conditionis quam pueri. Sed in pueris sufficit fides ecclesiae ad baptismum, et non requiritur fides personae illius. Ergo nec in adultis.

AG5

Praeterea, caritas propinquior est ad gratiam quam fides: quia caritas non potest esse sine gratia sicut fides. Sed non requiritur caritas in recipiente baptismum, quia sic nullus adultus de novo acciperet ibi gratiam. Ergo non requiritur fides.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum quaeritur utrum fides requiratur, velut necessaria ad baptismum, non intelligitur quaestio de necessitate absoluta, sed de necessitate quae est ex conditione finis. Est autem duplex finis in baptizatis. Primus est perceptio sacramenti; secundus est perceptio rei sacramenti.

Dico ergo, quod in adultis requiritur fides etiam personalis necessitate quae est ex suppositione finis secundi: quia nisi credat, reputatur fictus, ut supra, dist. 4, quaest. 3, art. 2, quaestiunc. 1, 2, et 3, dictum est, et ita non consequitur rem sacramenti.

Non autem requiritur ad primum finem consequendum: quia sacramentum percipit aliquis etiam si non credat. Unde Augustinus dicit quod prorsus fieri potest ut aliqui verum baptismum habeant, et non habeant veram fidem. In parvulis autem sufficit fides ecclesiae ad utrumque.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus dicitur fidei sacramentum, quia per eum homo coetibus fidelium aggregatur; et ideo qui accipit baptismum, ostendit se fidem habere; et si non habet, reputatur fictus, et rem sacramenti cum sacramento percepto non percipit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Dominus in verbis illis ostendit quid requiritur in baptizando ad salutem consequendam, quae est res sacramenti; unde subdit: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sacramentum baptismi in anima recipitur quantum ad characterem.

Anima autem non potest alicui subijci invita; et ideo voluntas seu intentio facit ad hoc quod homo se sacramento subijciat; sed fides facit ad hoc quod debito modo se subijciat. Unde fides requiritur tantum ad perceptionem rei sacramenti, sed intentio ad perceptionem rei simpliciter.

RA4

Et quia aliae rationes probant, quod nec quantum ad ultimum effectum fides requiratur, ideo ad quartum dicendum, quod in pueris non potest esse contrarium gratiae baptismalis ex personali voluntate; et ideo non requiritur personalis fides, sicut requiritur in adultis ad consequendam rem sacramenti, in quibus potest esse personalis infidelitas.

RA5

Ad quintum dicendum, quod recta intentio requiritur ad consequendam rem sacramenti. Fides autem intentionem dirigit, et sine ea non potest esse, praecipue in talibus, intentio recta; sed caritas ulterius facit intentionem meritoriam; et ideo ad hoc quod homo praeparet se ad gratiam in baptismo percipiendam, praeexigitur fides, sed non caritas: quia sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod requiratur fides in baptizante. Requiritur enim in baptizante intentio conferendi sacramentum. Sed infidelis quantum ad articulum baptismi non credit sacramentum baptismi.

Ergo non potest intendere conferre illud, et ita non potest baptizare.

AG2

Praeterea, baptismus est sacramentum ecclesiae.

Sed fides est per quam membra ecclesiae primo ad invicem uniuntur. Ergo qui non habet fidem, nec potest baptizare, cum non sit de ecclesia.

AG3

Praeterea, propinquius se habet ad baptismum baptizans quam offerens puerum ad baptizandum. Sed in offerente requiritur fides, quia respondet, credo. Ergo multo fortius requiritur in baptizante.

SC1

Sed contra est quod in littera determinatur, quod haeretici verum baptismum conferunt. Haeretici autem infideles sunt. Ergo etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod dum haeticus vel quicumque infidelis debitam formam servet, et intentionem baptizandi habeat, verum sacramentum confert: quia baptismus non habet efficaciam ex merito baptizantis, sed ex merito Christi, quod operatur in baptizato per fidem propriam in adultis, vel per fidem ecclesiae in pueris.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ille qui non credit baptismum esse sacramentum, aut habere aliquam spiritualem virtutem, non intendat dum baptizat conferre sacramentum; tamen intendit facere quandoque quod facit ecclesia, etsi illud reputet nihil esse; et quia ecclesia, aliquid facit, ideo ex consequenti et implicite intendit aliquid facere, quamvis non explicite.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis haeticus per fidem rectam non sit membrum ecclesiae, tamen in quantum servat morem ecclesiae in baptizando, baptismum ecclesiae tradit; unde regenerat filios Christo et ecclesiae, non sibi vel haeresi suae. Sicut enim Jacob genuit filios per liberas et ancillas, ita Christus per catholicos et haeticos, bonos et malos, ut Augustinus dicit contra donatum ubi supra.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non requiritur fides personalis offerentium puerum ad baptismum, nec alicujus personae determinatae, sed solum fides ecclesiae militantis; quam non est possibile deficere totaliter, Deo sic ordinante, qui dixit, matth.

Ult., 20: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Si tamen deficeret, illud suppleret quod de fide remansit in ecclesia triumphante, scilicet visio: nec offerens puerum ad baptismum in persona sua dicit, credo, sed in persona pueri, ut sit sensus: credo, idest, sacramentum fidei praesto sum recipere.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod recipientes baptismum ab haeticis non consequantur rem sacramenti.

Quia Augustinus dicit, quod qui foris ecclesiam baptizantur, non sumunt baptismum ad salutem, sed ad perniciem. Sed baptizati ab haeticis sumunt baptismum extra ecclesiam. Ergo non sumunt ad salutem; et ita rem sacramenti non consequuntur.

AG2

Praeterea, quicumque accipit aliquid ab aliquo qui non habet jus dandi illud, injuste accipit.

Sed haeticus non habet jus dandi baptismum, ut dicit Augustinus: si, inquit, haeticus jus baptizandi non habuit, tamen Christi est quod dedit.

Ergo accipiens ab haetico, injuste accipit, et ita peccat.

SC1

Sed contra, peccatum baptizantis non polluit baptismum, ut dictum est supra. Sed infidelitas est quoddam peccatum. Ergo non impedit effectum baptismi in baptizato.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ille qui ab haetico baptizatur, propter peccatum haetici non privatur gratia baptismatis, sed quandoque propter peccatum proprium. Unde si sit puer, in quem culpa actualis non cadit, si baptizatur in forma ecclesiae, recipit sacramentum et rem sacramenti: similiter si sit adultus, et baptizans non sit haeticus manifestus et ab ecclesia praecisus, vel si baptizatus sit in articulo necessitatis.

Si autem sciat ipsum esse haeticum, et baptismum ab ipso suscipiat, hoc contingit vel quia favet haeresi suae, vel in contemptum ecclesiae, vel propter aliquod temporale commodum; et sic ipsemet peccat; unde proprio peccato obicem ponit spiritui sancto, ne consequatur rem sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in casu illo quando aliquis in favorem haeresis vel aliquo alio malo fine ab haetico baptismum suscipit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jus dandi baptisma est ex duobus; scilicet ex ordine sacerdotali, et ex jurisdictione. In haetico ergo ab ecclesia praeciso manet jus dandi baptisma quantum ad ordinem sacerdotalem, si primo in ecclesia sacerdos fuerit; non tamen manet quantum ad jurisdictionem, quam amittit. Nec tamen sequitur quod baptismum ab haetico suscipiens, semper injuste accipiat, cum credit eum habere jus dandi, et non esse haeticum, vel in casu necessitatis, in quo quilibet habet potestatem baptizandi.

|+d6.q2 Distinctio 6, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de ritu baptismi; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de ritu ipsius baptismi; 2 de ritu catechismi; 3 de ritu exorcismi.

|a1 Articulus 1: Utrum baptismus iterari possit.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod baptismus iterari possit. Quia eucharistia est sacramentum excellentius quam baptismus: quia est perfectio, secundum dionysium.

Sed eucharistia iteratur. Ergo et baptismus iterari potest.

AG2

Praeterea, gratia est principalior effectus baptismi quam character. Sed gratia amittitur, quamvis character non deleatur. Ergo videtur quod ratione gratiae recuperandae baptismus iterari debeat.

AG3

Praeterea, sicut ad unitatem actionis requiritur unitas temporis, ita et unitas agentis. Sed plures possunt aliquem simul baptizare, quia unus alium non impedit; et praecipue hoc necessarium est, si unus sit mutus, qui verba proferre non possit, et alius mancus, qui non possit immergere.

Ergo et similiter potest aliquis pluries diversis temporibus baptizari.

SC1

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: una fides, unum baptisma. Ergo iterari non debet.

SC2

Praeterea, baptismus contra originale datur.

Sed originale peccatum non iteratur. Ergo nec baptismus iterari debet.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod baptismus nullo modo iterari debet propter quatuor rationes. Prima sumitur ex morbo contra quem datur, scilicet originale peccatum, quod non iteratur; unde nec medicina iterari debet. Secunda sumitur ex re sacramenti: quia in baptismo deletur culpa et poena totaliter. Unde si frequenter liceret homini baptismum suscipere, esset quaedam provocatio ad peccandum: quia facilitas veniae incentivum praebet delinquendi, ut dicit Gregorius.

Tertia sumitur ex sua significatione: quia configurat morti Christi, qui semel tantum mortuus est. Quarta sumitur ex ipso sacramento, scilicet character, qui indelebiter manet; unde fieret injuria sacramento si baptismus iteraretur, quasi prima sanctificatio non suffecisset; et iterum, quia ipsum sacramentum regeneratio quaedam est: cujuslibet autem generatio est tantum semel. Quod autem nescitur esse factum, non iteratur. Unde si inveniatur pro certo aliquis defectus fuisse in baptismo eorum quae sunt de essentia sacramenti, debet absolute iterum baptizari sub hac forma: baptizo te, si non es baptizatus, in nomine patris etc..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in eucharistiae sacramento sanctificatur materia, ita in baptismo sanctificatur recipiens characteris impressionem.

Unde sicut fieret injuria eucharistiae, si hostia consecrata consecraretur iterum; ita fit injuria baptismo, si aliquis semel baptizatus iterum baptizaretur: quia sicut ibi sanctificatio refertur ad materiam, ita hic ad suscipientem sacramentum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis gratia sit dignior effectus baptismi quam character, et sit quodammodo principalior; non tamen est ita proprius effectus ejus, et in hoc non ita principalis: quia gratia amissa, per alia sacramenta recuperari potest; et ideo non oportet quod ad ipsam recuperandam iteretur baptismus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si plures simul immergerent, ita quod uterque diceret, ego te baptizo etc., baptizatum esset; quamvis peccarent non servantes ritum ecclesiae: nec tamen essent puniendi tamquam iterantes baptisma, nisi hoc intenderent: quia contingit eandem actionem et ab uno et a pluribus exerceri; non autem contingit eandem actionem esse quae in diversis temporibus fit. Si autem dicant: nos baptizamus te, non erit baptismus: quia non servatur debita forma, ut supra, dist. 3, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est.

Similiter non erit baptismus, si unus sit mancus et alius mutus, uno proferente verba, et alio immergente: quia ipsa verba formae ostendunt quod ab eodem debet fieri immersio et verborum pronuntiatio.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeant esse illa duo tempora determinata ad baptismum, scilicet sabbatum Paschae, et Pentecostes. Quia periculo quam citius succurrendum est. Sed homo propter fragilitatem naturae semper est in periculo vitae suae. Ergo non debet expectari tempus aliquod determinatum ad baptismum, sed statim baptizari.

AG2

Praeterea, per baptismum homo regeneratur in filium Dei ad imaginem Christi. Ergo praecipue in festo nativitatis baptismus celebrari deberet.

AG3

Praeterea, baptismus Christi contulit aquis vim regenerativam. Sed Christus in die epiphaniae baptizatus fuit. Ergo tunc praecipue homo deberet baptizari.

AG4

Praeterea, baptismus habet efficaciam a passione Christi. Ergo in die passionis dominicae magis deberet celebrari baptismus, quam in sabbato Paschae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in baptismo duo considerantur; scilicet substantia sacramenti, et solemnitas; et quantum ad substantiam sacramenti non est aliquod tempus determinatum ad baptismum; immo quolibet die et qualibet hora baptismus celebrari potest. Sed sollemnis celebratio baptismi in ecclesia habet tempus deputatum, scilicet duplex sabbatum, de quo in littera dicitur; cujus ratio est, quia baptismus habet efficaciam ex duobus; scilicet ex virtute spiritus sancti; et ideo in vigilia Pentecostes celebratur sollemniter baptismus: item ex passione Christi, cujus morti aliquis configuratur per baptismum quasi consepultus Christo in mortem, ut dicitur, Rom. 6; et ideo celebratur sollemniter in die sepulturae Christi, idest in vigilia Paschae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in necessitate non oportet expectare ista duo tempora. Unde dicitur, de consecr., dist. 3: de catechumenis baptizandis in decretum est ut in paschali festivitate vel Pentecostes veniant ad baptismum; in ceteris autem sollemnitatibus infirmi tantum debent baptizari.

Et quia pueri infirmi computantur propter naturae imbecillitatem, et propter periculum damnationis, a qua non possunt aliter liberari; ideo nunc ipsi pueri baptizantur ut in pluribus, et non expectantur haec duo tempora, sicut in adultis expectari solebant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in festo nativitatis recolitur nativitas Domini secundum carnem.

Nos autem non efficitur fratres ejus nativitate carnis, sed spiritus; et ideo non oportet quod tunc baptismus celebretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per baptismum Christi est tantum materia praeparata ad actum baptismi; sed virtus agens in baptismo est meritum passionis Christi, et virtus spiritus sancti. Et quia agens in omnibus est principalius quam materia, ideo potius in duobus determinatis temporibus baptismus celebrari debet quam in epiphania. Tamen ideo non est specialiter institutum baptismum celebrari in die illa, ut excluderetur error quorundam, qui dicebant, nunquam baptismum, posse conferri nisi in die illa qua Dominus baptizatus est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homo in baptismo configuratur passioni Christi per modum cujusdam consepelitionis, ut apostolus, Rom. 6, dicit; et ideo in die sepulturae congruentius fit quam in die passionis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sacramentalia baptismi male ponantur a dionysio.

Ponit enim primo receptionem baptizandi ab episcopo quem summum sacerdotem dicit praesente omni ecclesiae plenitudine. Debet enim baptizandus recipi ab eo qui est proprius baptismi minister. Talis autem est sacerdos, et non episcopus.

Ergo non oportet ponere receptionem ab episcopo.

AG2

Praeterea, per manus impositionem datur spiritus sanctus ad robur; quod ad confirmationem pertinet, quae baptismum sequitur. Ergo inconvenienter ponit quod episcopus baptizando recepto manus ei ante baptismum imponit.

AG3

Praeterea, baptizandis sal in os mittitur, et aures et nares sputo liniuntur. Cum ergo de his dionysius mentionem non faciat, videtur quod sacramentalia baptismi ponat insufficienter.

AG4

Praeterea, ipse ponit olei inunctionem ante baptismum, quo inungitur christianus quasi ad pugnam, ut ipse dicit. Sed ad pugnam spiritualem praecipue ordinatur sacramentum confirmationis.

Ergo videtur quod talis inunctio non debet fieri in baptismo.

AG5

Praeterea, sacramenta sunt distincta. Ergo videtur quod non debeat simul cum baptismo connumerare eucharistiae perceptionem, et sacri chrismatis linitionem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod dionysius prosequitur ritum baptismi qui in primitiva ecclesia servabatur in solemni celebratione baptismi, quando adulti ad baptismum veniebant; et ideo quatuor per ordinem ponit; quorum primum pertinet ad catechismum, secundum ad exorcismum, tertium ad baptismum, quartum ad baptismi complementum. Quantum ad catechismum pertinent haec quae hic per ordinem tanguntur.

Primo instructio de fide per praedicationem episcopi.

Secundo conversio infidelis ad fidem, et accessus ad episcopum mediante patrino, quem anadochum dicit. Tertio gratiarum actio et oratio ab episcopo et clericis facta. Quarto petitio baptismi et professio observantiae christianae religionis. Quinto manus impositio, et signatio ejus signo crucis.

Sexto conscriptio baptizandi et anadochi. Sed quantum ad exorcismum ponuntur quatuor. Primo exsufflatio versus Occidentalem partem, et abrenuntiatio.

Secundo manuum ad caelum erectio cum sacra confessione fidei, et professione christianae religionis. Tertio oratio, benedictio, et manus impositio.

Quarto denudatio, et unctio oleo sancto, quod dicitur ad catechumenos. Sed quantum ad baptismum ponit trinam immersionem cum aliis quae requiruntur ad baptismum; quantum vero ad perfectionem baptismi, quae consequitur, ponit tria scilicet vestis traditionem, linitionem chrismatis in vertice, et eucharistiae perceptionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius tradit ritum baptismi quantum ad maximam sui solemnitatem; et ideo non ponit solum ministrum sufficientem, sed excellentem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circa baptismum ut ex praedictis patet, triplex manus impositio datur.

Una in catechismo, ut homo in fide roboretur in seipso; alia in exorcismo, ut roboretur in pugna adversus diabolum; tertia in confirmatione, ut roboretur in confessione fidei contra pressuras mundi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de illis sacramentalibus quae pertinent ad solemnitatem baptismi, quaedam fuerunt in primitiva ecclesia quae nunc non sunt; et quaedam postea superaddita sunt.

Unde exorcismo aliquid subtractum est, ut patet per ritum quem docet Rabanus, scilicet conversio ad Occidentalem partem et Orientalem; et aliquid additum, scilicet salis cibatio, et aurium et naris sputo linitio, ad designandum remotionem illorum quae praecipue possunt impedire fidei doctrinam, cujus sacramentum percipiendum est. Potest enim impediri ne recipiatur, et contra hoc adaperiuntur aures sputo ad recipiendum fidem ex auditu per verbum Dei, et nares ad quaerendum doctrinam fidei per odorem bonum notitiae suae sparsum in conversatione et doctrina sanctorum; ad similitudinem ejus quod Dominus luto ex sputo facto linivit oculos caeci nati. Ideo autem oculi non liniuntur, quia visus inventioni servit, fides autem non est per inventionem humanam.

Potest etiam impediri divulgatio fidei in confitentibus et docentibus ipsam; et ideo apponitur in ore sal discretionis, ut omnis sermo fidelium sit sale conditus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod circa baptismum est triplex inunctio. Una ante baptismum, quae fit oleo sancto, quod dicitur ad catechumenos et hoc secundum dionysium et Ambrosium, fit in signum pugnae contra inimicum, sicut athletae inunguntur; vel secundum Rabanum, ut nullae reliquiae latentis inimici resideant: quia quod emollitum est, facilius ablui ab intrinsecis sordibus potest. Secunda fit post baptismum chrismate in vertice, ut sicut per ablutionem aquae significatur emundatio a peccatis. Ita per chrismatis linitionem in vertice significetur gratia collata in mente ad bene operandum, ut odor boni exempli ad alios diffundatur. Tertia fit in confirmatione, de qua post dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa linitio chrismatis non est sacramentum confirmationis, sed datur tantum in signum, sicut et vestis candida, et candela accensa; ut per vestem candidam significetur novitas vitae et puritas, per chrisma odor bonae famae, per candelam accensam veritas doctrinae.

Eucharistiae autem perceptio non ponitur a dionysio quasi sacramentale baptismi, sed quia jam baptizatus est configuratus admittitur ad sacramentalem mensam; et iterum quia omne sacramentum per eucharistiam consummatur, ut dionysius dicit.

¶a2 Articulus 2: Utrum catechismus baptismum praecedere debeat.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod catechismus baptismum praecedere non debeat.

Quia, sicut dicit Augustinus in Lib. De catechizandis rudibus: narratio plena est cum quisque primo catechizatur, ab eo quod scriptum est, in principio creavit Deus caelum et terram, usque ad praesentia tempora ecclesiae. Sed hoc non potest fieri nisi longissimo tempore. Cum ergo periculosum sit tantum differri baptismum, videtur quod non debeat baptismum catechismus praecedere.

AG2

Praeterea, Matth. 7, 6, dicitur: nolite sanctum dare canibus. Sed sanctum ibi dicitur doctrina sacra, quae non est committenda immundis, ut dionysius dicit. Cum ergo non baptizati sint immundi, videtur quod non debeant catechizari non baptizati.

AG3

Praeterea, baptismus est spiritualis regeneratio, per quam datur esse spirituale, ut dionysius dicit. Sed prius est accipere esse quam doctrinam. Ergo baptismus debet praecedere catechismum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. Ult., 19: docete omnes gentes, baptizantes eos etc.. Ergo doctrina fidei quae ad catechismum pertinet, debet praecedere baptismum.

SC2

Praeterea, nullus digne accedit ad baptismum qui fictus accedit. Sed non credens reputatur fictus secundum Augustinum. Cum ergo fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi, ut dicitur Rom. 10, videtur quod oporteat prius instrui aliquem per verbum Christi quam ad baptismum accedat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in aliis scientiis et doctrinis quaedam sunt communia, quibus ignoratis necesse est artem ignorare; quaedam autem propria, quae sine ignorantia illius doctrinae ignorari possunt; ita etiam in doctrina fidei quaedam dicuntur quae sunt fidei communia rudimenta, ad quae credenda explicite omnes tenentur, sicut est fides trinitatis, et incarnationis, et passionis, et divini iudicii, et providentiae Dei de factis hominum; et talis instructio catechismus dicitur: de aliis autem debet instrui post baptismum temporis processu.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium quod omnia in particulari addiscat quae in tota biblia continentur sed in quadam summa, ut scilicet videat quomodo in quolibet statu mundi Deo fuit cura de omnibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur de illis immundis qui fidei contrariantur non de illis qui ad fidem accedere volunt; unde sequitur: ne ipsi conversi dirumpant vos.

RA3

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis non praesupponit aliquam cognitionem; et ideo non potest praeeexistere aliqua instructio; sed spiritualis regeneratio praesupponit vitam naturalem; et ideo potest praeeexistere aliqua instructio.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod catechizare non sit officium sacerdotis. Quia, secundum dionysium in ecclesiast. Hierarch., diaconi habent officium super omnes immundos, quia ipsi habent purgativam virtutem. Sed primus gradus immundorum sunt cathecumeni, ut ipse dicit. Ergo ad diaconos pertinet eorum instructio.

AG2

Praeterea, illius videtur esse instruere baptizandum cuius est ad baptismum eum adducere.

Hoc autem est anadochi, idest patrini, secundum dionysium, et non sacerdotis. Ergo et catechizare non erit sacerdotis officium.

AG3

Sed contra est quod dicit Nicolaus Papa: catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscujusque ecclesiae fieri possunt. Ergo videtur esse officium sacerdotum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex est instructio fidei. Una admonitoria, qua quis ad fidem convertitur, et haec proprie est sacerdotum, quorum est praedicare et docere; unde et dionysius, hanc instructionem episcopo attribuit. Alia est instructio disciplinalis, qua quis instruitur qualiter ad baptismum accedere debet, et quid credere debeat; et haec pertinet ad officium diaconi, et per consequens sacerdotis: quia quidquid est diaconi, est etiam sacerdotis. Tertia, quae sequitur baptismum, et haec pertinet ad anadochum, et ad praelatos ecclesiae. Praelati enim ecclesiae habent quasi doctrinam generalem, quae per officium anadochi specialiter ad hunc vel illum adaptatur secundum quod ei competit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in primitiva ecclesia, quando adulti ad baptismum veniebant, qui magna instructione indigebant, hoc per diaconos exercebatur, sacerdotibus circa majora occupatis; et ideo dionysius diaconibus attribuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anadochus non instruit ante baptismum de fide, sed conversum jam recipit, ad instructionem praesentans.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidquid est diaconi, licet etiam sacerdotibus facere; unde per hoc non removetur quin catechizare sit officium diaconi.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod pueri non debeant catechizari. Frustra enim adhibetur instructio ei qui non est perceptibilis disciplinae. Sed puer non est perceptibilis disciplinae, quia non habet usum liberi arbitrii. Ergo non debet ei instructio adhiberi.

AG2

Praeterea, in catechismo requiritur confessio fidei, et professio christianae religionis, ut per dionysium patet. Sed hoc per se puer facere non potest, nec aliquis pro puero: quia nullus potest ex voto alterius obligari. Ergo videtur quod non debeant pueri catechizari.

AG3

Praeterea, si ipse pro puero confitetur ergo videtur quod ipse patrinus obligetur ad instruendum puerum de his quae pertinent ad fidem christianam; et ita videtur quod sit valde periculosum puerum de sacro fonte levare, cum raro aliquis de pueri instructione curam gerat.

SC1

Sed contra est quod ritus baptismi debet in omnibus similiter observari, ut ostendatur unitas baptismi. Si ergo adulti catechizantur, et similiter pueri catechizari debent.

SC2

Praeterea, ad hoc est generalis ecclesiae consuetudo.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod catechismus est quasi quaedam dispositio ad baptismum. Dispositiones autem debent proportionari illis ad quae disponunt; unde in adultis, in quibus in baptismo requiritur propria fides et propria voluntas, requiritur etiam quod ipse per se catechizetur, et per se confiteatur, et christianam religionem profiteatur. In puero autem cujus baptismus operatur tantum ex fide ecclesiae et merito Christi, fit instructio mediante alio; unde eadem quibus instruendus est, proponuntur praesente anadocho, cui committitur in his instruendus; et ipse loco ejus confessionem et professionem facit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit tunc actu perceptibilis disciplinae, tamen habet hujusmodi perceptibilitatem in radice quantum ad potentiam rationis quam habet ex natura, et quantum ad habitum fidei, quem recipit in baptismo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis puer confiteri non possit per se, vel profiteri, tamen alius vicem ejus supplet, non quidem suam propriam fidem confitens sed fidem pueri, et quantum ad id quod nunc est, ut sit sensus: credo, idest, sacramentum fidei praesto sum accipere, in persona pueri loquens, ut Augustinus exponit, et quantum ad id quod futurum est, ut fit sensus, credo, idest, quando ad perfectam aetatem veniam, fidei consentiam, ut dionysius exponit; et hoc quidem confiteri potest ex proposito sollicitudinis circa ipsum adhibendae, ut alio modo possit esse sensus, credo, idest, operam dabo ad hoc quod credat; et in hoc ipse puer obligatur, et anadochus: quia de illis ad quae omnes tenentur, non est inconveniens si unus alium obliget; secus autem est de consiliis, ad quae non omnes tenentur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est ibi magnum periculum quantum ad modernum tempus: quia parentes pueri sunt christiani, et satis probabiliter potest aestimari quod eum in fide nutrient, et etiam ex aliis quibus convivet, fidem addiscet.

Secus autem erat in primitiva ecclesia, ubi pueri cum infidelibus conversabantur; et ideo diligentior cura adhibenda erat ab anadocho vel patrino.

Et similiter etiam nunc, si pueri parentes de infidelitate suspecti essent, vel si inter infideles conversaturus forte puer esset.

¶a3 Articulus 3: Utrum exorcismus baptismum praecedere debeat.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod exorcismus in eodem non debeat praecedere baptismum.

Exorcismi enim contra energumenos instituti sunt. Sed non omnes qui accedunt ad baptismum, sunt energumeni. Ergo non omnes sunt exorcizandi.

AG2

Praeterea, prius debet curari causa quam curetur effectus. Sed peccatum est causa quare in quibusdam diabolus potestatem habeat. Si ergo exorcismi sunt ad potestatem diaboli pellendam, videtur quod prius deberet aliquis per baptismum a peccato mundari quam per exorcismum a potestate diaboli.

AG3

Praeterea, ad idem superfluum est diversa remedia ordinari. Sed ad potestates Daemonis arcendas sufficit aqua benedicta. Ergo non oportet ad hoc alios exorcismos esse.

SC1

Sed contra est quod caelestinus Papa dicit: sive parvuli sive juvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non fontem vitae prius adeant quam exorcismis et exsufflationibus clericorum immundus spiritus ab eis abjiciatur.

SC2

Praeterea, alia quae sanctificantur, prius exorcizantur, sicut patet in aqua benedicta, et in sale quod apponitur. Cum ergo in baptismo homo consecratur, videtur quod prius debeat exorcizari.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod propter peccatum hominis diabolus potestatem accipit in hominem, et in omnia quae in usum hominis veniunt, in ipsius nocumentum.

Et quia nulla conventio est Christi ad belial, ideo quaecumque aliquid sanctificandum est ad cultum divinum, prius exorcizatur, ut liberatum a potestate diaboli, qua illud in nocumentum hominis assumere poterat, Deo consecratur; et hoc patet in benedictione aquae, in consecratione templi, et in omnibus hujusmodi. Unde cum propria sanctificatio qua homo Deo consecratur, sit in baptismo, oportet quod etiam homo prius exorcizetur quam baptizetur, multo fortiori ratione quam alia res: quia in ipso homine est causa quare diabolus potestatem accepit in hominem, et in alia quae sunt propter hominem, scilicet peccatum originale vel actuale; et haec significant ea quae in exorcismo dicuntur, ut cum dicitur: recede ab eo Satana, et hujusmodi; et similiter ea quae ibi fiunt: quia ipsa exsufflatio significat Daemonis expulsionem; benedictio autem cum manus impositione praecludit expulso viam, ne redire possit; sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio significat remotionem impedimenti ipsius Daemonis respectu fidei docendae vel addiscendae, ut dictum est; sed olei inunctio significat expeditionem hominis in pugna quam adversus diabolum suscipit, a cujus potestate exemptus est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod energumeni dicuntur interius laborantes, ab eo, quod est in, et ergo, quod est labor. Et quamvis non omnes baptizandi sint energumeni, nec interius laborantes a diabolo vexati corporaliter, tamen interius laborant vel infirmantur propter infectionem fomitis diabolo in eis potestatem habente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando effectus confirmat causam, tunc prius laborandum est ad curandum effectum, ut sic expeditius procedatur ad curationem causae. Potestas autem Daemonis, quae ex peccato consequitur, et tenet et servat hominem in malitia et in peccato; et ideo prius evacuanda est potestas Daemonis, vel debilitanda, quod in exorcismo fit, ne curationem causae, idest peccati, in baptismo factam impedire possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod diabolus impugnat nos et ab exteriori et ab interiori. Aqua ergo benedicta ordinatur contra impugnationem diaboli quae est ab exteriori, sed exorcismus contra impugnationem quae est ab interiori. Unde et illi contra quos datur, dicuntur energumeni, idest interius laborantes.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod exorcismus non habeat aliquem effectum, sed sit ad significandum tantum. Nihil enim plus exigitur ad sacramentum novae legis nisi quod significet, et efficiat quod significat. Si ergo ea quae sunt in exorcismo, non solum significant, sed etiam efficiunt, tunc per se sacramenta sunt, et non sacramentalia.

AG2

Praeterea, sicut exorcismus praecedat baptismum, ita et quaedam alia sacramentalia consequuntur ipsum, sicut prius dictum est. Sed illa consequentia sunt tantum ad significandum. Ergo et exorcismus.

AG3

Praeterea, si aliquis exorcizatus puer ante baptismum moriatur, constat quod hoc eum a Daemone non liberet. Ergo ad minus in anima ejus exorcismus nullum effectum habuit.

AG4

Praeterea, sicut dicit Cyprianus: scias nequitiam diaboli permanere usque ad aquam salutarem posse; in baptismo autem nequitiam amittere. Sed aliquando etiam post baptismum exorcismus fit in illis quibus in articulo necessitatis exorcismus omissus fuerit, si periculum evadant. Ergo non liberat a potestate Daemonis, et nullum effectum habere videtur.

SC1

Sed contra, Gregorius super Ezech.: sacerdos dum per exorcismi gratiam manus imponit credentibus, et habitare malignos spiritus in eorum mente contradicit, quid aliud facit, nisi quia Daemones ejicit? ergo habet aliquem effectum.

SC2

Sed contra, exorcismi Salomonis habebant aliquem effectum ad pellendos Daemones. Ergo multo fortius exorcismi ecclesiae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod ea quae in exorcismo aguntur, sunt tantum signa eorum quae postea in baptismo complentur, in quo potestas Daemonis totaliter evacuat, ut Cyprianus dicit in auctoritate inducta. Sed hoc est contra auctoritatem Gregorii inductam, et contra ea quae in exorcizando dicuntur, quae frustra dicerentur, nisi aliquem effectum haberent, praecipue cum per modum imperii, et non solum per modum orationis dicantur in hoc quod dicitur: ergo, maledicte diabole, exi ab eo etc.. Et ideo dicendum secundum alios, quod non tantum significant, sed etiam efficiunt aliquid, non tantum in corpore, sed etiam in anima, quia in utroque est infectio fomitis. Effectus autem iste est debilitatio potestatis Daemonis, ne tantum possit in homine sicut ante, ne baptismum et alia bona in ipso impediatur; sed potestas praedicta totaliter in baptismo aufertur: sicut etiam Pharaon prius flagellatus est populo nondum de Aegypto egresso, et postea totaliter in mari rubro, quod est figura baptismi, submersus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta novae legis habent effectum in conferendo gratiam qua perfecte morbo subvenitur, contra quem sacramentum ordinatur; sed sacramentalia habent effectum in removendo contrarias dispositiones, vel impedimenta gratiae; et ideo secundum diversa impedimenta multiplicantur, nec in eis gratia confertur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est simile de sacramentalibus quae sequuntur et quae praecedunt: quia ex quo baptismus plene effectum suum habet, non oportet quod impedimenta baptismum tollantur, quia jam impediri non potest; tamen non est remotum quin unctio chrismatis post baptismum in vertice facta aliquem effectum ad gratiam conferendam vel conservandam habeat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Praepositinus dixit, quod exorcizatus ante baptismum decedens, minores tenebras patietur. Sed hoc nihil est: quia tenebrae illae in sola carentia divinae visionis consistunt, cum non habeant aliam poenam sensibilem; et hoc in omnibus aequaliter erit. Et ideo dicendum aliter, quod non habet effectum in collatione gratiae, sed solum in debilitatione potestatis Daemonis; et ideo hoc valet ei tantum in vita.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod uniformitas baptismi observetur, oportet quod exorcismus si praetermissus fuit, post baptismum suppleatur; et tunc tantum significat; vel forte additur etiam aliqua cohibitio ab impugnatione diaboli.

Nec hoc est inconveniens, cum etiam per aquam benedictam, qua post baptismum aspergimur, aliqua potestas Daemonis reprimatur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod exorcizare sit officium eorum qui in sacris ordinibus constituuntur. Quia operari in immundis, secundum dionysium, ad diaconos pertinet. Sed inter immundos, secundum dionysium, locum tenent energumeni.

Cum ergo exorcizatio sit ad eos sicut catechizatio ad catechumenos, videtur quod sit eorum qui sunt in sacris ordinibus.

AG2

Praeterea, catechismus praecedit exorcismum.

Sed in artibus operativis ita est, quod operatio principalioris artis semper sequitur, sicut patet de arte quae secatur ligna, et quae compaginatur navem.

Cum ergo catechismus per diaconos vel sacerdotes fiat, videtur quod exorcismus non possit fieri per illos qui sunt in minoribus ordinibus.

AG3

Praeterea, ad hoc est consuetudo ecclesiae: quia exorcizatio solum per sacerdotes fit; quod etiam ex auctoritate Gregorii inducta patet.

SC1

Sed contra est quod infra, dist. 24, dicit Magister quod ad exorcistas pertinet exorcismos memoriter tenere, manus super energumenos imponere.

Ergo cum exorcista non sit sacer ordo, videtur quod ille qui est in minoribus ordinibus constitutus possit exorcizare ex officio.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod exorcizare ad exorcistas pertinet ex proprio officio ordinis; nihilominus tamen est et superiorum ordinum. Tamen propter ostendendam unitatem baptismi, consuetum est in ecclesia ut totum quod ad baptismum pertinet, expleatur ab uno, scilicet a sacerdote; et praecipue nunc, quando non venit magna multitudo simul ad baptismum, et sunt multi sacerdotes. In primitiva autem ecclesia quandoque magna turba simul ad baptismum accedebat, et erant pauci sacerdotes; unde hujusmodi sacramentalia relinquebantur in minoribus ordinibus constitutis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius sub ministris comprehendit omnes ordines inferiores; et ideo ministris qui diaconi dicuntur, attribuit omnia quae sunt inferiorum ordinum: quia forte in primitiva ecclesia nondum erant illi ordines ita distincti propter paucitatem ministrorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut exorcismus primo pertinet ad exorcistam, ita etiam primus ordo, qui habet actum in catechizando, est ordo lectorum, quamvis hoc postea per superiores ordines compleatur; et ideo sicut catechismus praecedit exorcismum, ita ordo lectoris praecedit ordinem exorcistae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod completa potestas in exorcizando competit sacerdoti; et ideo quando non est magna necessitas, ipse secundum consuetudinem ecclesiae exorcismi actum exequitur; et secundum hanc consuetudinem loquitur auctoritas Gregorii.

EX

Hic etiam sciendum est, quod licet ter immergatur propter mysterium trinitatis, tamen unum baptisma reputatur. De trina immersione supra, dist. 3, dictum est.

Acceleratus est usus rationis. Quia Augustinus super hoc ambigue loquitur, ideo diversimode quidam de hoc senserunt. Dixerunt enim quidam, quod joannis exultatio non fuit aliquis motus corporalis, sed miraculosus quasi gaudens, ut matri innotesceret matris salvatoris adventus. Alii autem dicunt aliter et melius, quod ad illud momentum datus est ei usus rationis; et non est inconveniens si postea sit subtractus, sicut et gratia raptus ad momentum datur: secus autem est de gratia gratum faciente, quae non subtrahitur sine culpa.

Non errorem inducens etc.. Quia si errorem vellet inducere, intendens mutare formam ecclesiae, hoc ipso non intenderet facere quod ecclesia facit; et ideo non baptizaret. De corruptione autem formae supra, dist. 2, dictum est.

Divinum iudicium per alicujus revelationis miraculum oratione implorandum esse censerem. Videtur quod male dicat: quia divinum iudicium non est hoc modo requirendum nisi in dubiis. Certum autem videtur, quod si ludo fecit, intentio defuit, et verus baptismus non fuit. Et dicendum, quod ludus aliquando excludit intentionem, et aliquando non. Cum enim ludo fieri dicantur quae praeter intentionem alicujus utilitatis fiunt ad solam delectationem, ludus baptizantium potest excludere intentionem respectu utriusque effectus ablutionis, scilicet sacramenti collationis, et rei sacramenti; et tunc non intendit facere quod facit ecclesia in collatione sacramenti; et ita talis ludus evacuat intentionem quae requiritur in sacramento: vel potest excludere tantum secundam utilitatem, ut scilicet velit de hoc ludum suum facere ex eo quod baptismi sacramentum conferat, non propter sanctificationem baptizandi hoc faciens; et tunc manet intentio quae sufficit ad baptismum.

Et propter hoc dubium dixit aug. Implorandum est divinum iudicium; et ideo dicitur quod puer Athanasius ludendo simulans se episcopum baptizavit quosdam, et iudicatum est ab Alexandro episcopo ut non rebaptizarentur: quia inventum est quod ipse intentionem baptizandi habuit; quod etiam patet ex hoc quod non baptizabat nisi catechumenos.

Cui additur exorcismus etc.. Videtur quod exorcismus debeat praecedere catechismum: quia prius removendum est malum quam perficiatur aliquis in bono. Et dicendum, quod verum est, si utrumque in eodem genere accipiatur. Sed catechismus ordinat ad bonum non efficiendo aliquid, sed solum instruendo; exorcismus autem removet malum in operando; et instructio in talibus debet operationem praecedere, ut sciat homo quid in eo fieri debeat.

|+d7.q1 Distinctio 7, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de sacramento intransium, scilicet de baptismo, hic intendit determinare de sacramentis quae pertinent ad progredientes in via Dei; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramentis quibus progredientes in bono perficiuntur; in secunda de sacramento quo a malo sublevantur quos cadere accidit, scilicet de poenitentia, dist. 14, ibi: post hoc de poenitentia agendum est. Prima in duas: in prima

determinat de sacramento confirmationis qua aliquis in seipso perficitur ad modum quo forma perficit; in secunda de eucharistia, qua aliquis perficitur per conjunctionem ad finem, 8 dist., ibi: post sacramentum baptismi et confirmationis sequitur eucharistiae sacramentum. Prima in duas: in prima tangit ea quae sunt intra essentiam sacramenti, scilicet materiam et formam; in secunda ea quae sunt extra essentiam ipsius, ibi: hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi a summis pontificibus. Et circa hoc tria facit: primo determinat ministrum hujus sacramenti; secundo effectum, ibi: virtus autem hujus sacramenti est donatio spiritus sancti; tertio ritum, ibi: hoc sacramentum tantum a jejunis accipi, et jejunis tradi debet. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo removet quamdam objectionem, ibi: melchiades etc..

Hic est triplex quaestio. Prima de ipso sacramento confirmationis. Secunda de effectu ejus.

Tertia de celebratione ejus.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum confirmatio sit sacramentum per se; 2 de materia ejus; 3 de forma.

¶a1 Articululus 1: Utrum confirmatio sit sacramentum.

Articululus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum. Omne enim sacramentum efficaciam habet ab institutione divina.

Sed confirmatio non legitur a Domino instituta.

Ergo non est sacramentum.

AG2

Praeterea, illud cujus est usus in omnibus vel pluribus sacramentis, non videtur esse sacramentum per se. Sed, sicut dicit dionysius, usus sacri unguenti, scilicet chrismatis, est in aliis sacramentis pluribus, sicut patet in baptismo, in quo infunditur chrisma in aqua baptismi, et baptizatus in vertice chrismate inungitur, et similiter pontifices chrismatis inunctione consecrantur, et altare etiam in quo eucharistia consecranda est, chrismate linitur, et calix similiter. Ergo confirmatio, quae dicitur chrismatio, non est aliquod sacramentale.

AG3

Praeterea, sacramenta novae legis in veteri praefigurata fuerunt. Sed nulla figura confirmationis in lege veteri legitur praecessisse. Ergo confirmatio non est sacramentum.

SC1

Sed contra est quod melchiades in littera dicit: scitote utrumque magnum esse sacramentum, scilicet confirmationem et baptismum.

SC2

Praeterea, hoc patet per definitionem sacramenti, quae competit confirmationi, quae habet significationem gratiae in linitione olei, et habet efficaciam, ut in littera dicitur, in collatione gratiae ad plenitudinem sanctitatis. Ergo est sacramentum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actiones quae sunt ordinatae ad aliquos effectus proprios et determinatos, recipiunt distinctionem secundum proportionem ad suos effectus; unde si ad duos effectus distinctos ordinentur, erunt duae diversae actiones. Si autem ordinentur ad unum effectum, ita quod una disponat vel impedimentum removeat, et alia perficiat, et alia ornet perfectum; totum computatur pro una integra actione, sicut patet in operibus artificum.

Unde cum sacramenta sint quaedam actiones hierarchicae secundum dionysium, ordinatae ad aliquos effectus salutis, quando plures actiones sacramentales ordinantur ad unum effectum, una ut perficiens, alia ut disponens, vel impedimentum removens, vel aliquo modo ornans, tunc in illa quae efficit effectum principalem consistit essentialiter ratio sacramenti. Aliae autem non dicuntur per se sacramenta, sed sacramentalia quaedam, quasi sacramentis adjuncta, sicut patet ex his quae dicta sunt circa baptismum in exorcismo et catechismo et aliis hujusmodi concurrere.

Quando autem sunt plures actiones ordinatae ad effectus omnino distinctos, tunc sunt diversa sacramenta. Et ideo cum confirmatio habeat per se effectum distinctum ab effectu baptismi, ut patebit, non est sacramentale baptismi, sed potius per se est principale sacramentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem hujus sacramenti est triplex opinio. Una enim dicit, quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam Concilio; et dicunt quod Dominus rem sacramenti hujus sine sacramento conferebat manus imponendo, similiter et apostoli, eo quod ipsi confirmati fuerunt immediate a spiritu sancto. Et hoc videtur valde absurdum: quia secundum hoc ecclesia tota die posset nova sacramenta instituire, quod falsum est, cum ipsi non sint latores legis, sed ministri, et fundamentum cujuslibet legis in sacramentis consistit; et praeterea in littera dicitur de tempore apostolorum: non ab aliis quam ab apostolis fuit peractum.

Ideo alii dicunt, quod non fuit a Christo sed ab apostolis institutum hoc sacramentum. Sed hoc etiam non competit: quia ipsi apostoli quamvis erant bases ecclesiae, tamen non fuerunt legislatores; unde ad eos non pertinebat sacramenta instituere.

Et ideo probabilior videtur aliorum opinio, qui dicunt, hoc sacramentum, sicut et omnia alia, a Christo fuisse institutum: quod patet ex hoc quod ipse etiam Dominus manus pueris imponebat, ut patet Matth. 19. Nec obstat quod in evangelio vel in actibus apostolorum non fit mentio de materia vel forma hujus sacramenti: quia formae sacramentales et alia quae in sacramentis exiguntur occultanda erant in primitiva ecclesia propter irrationes gentilium, ut dionysius dicit; unde etiam in fine Eccl. Hier. Excusat se a determinatione formarum sacramentalium. Secus autem de baptismo quod erat sacramentum necessitatis, et statim cuilibet offerebatur in principio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis materia confirmationis, scilicet chrismate, utantur ecclesiae ministri in diversis sacramentis; tamen hoc sacramentum non consistit tantum in materia, sed in forma verborum, et actu, sicut et sacramentum baptismi; et hoc non utuntur in aliis sacramentis; et ideo est per se sacramentum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum est ad perfectionem gratiae. Et quia status legis erat status imperfectionis, eo quod nihil ad perfectum adduxit lex, Hebr. 7, 19, ideo hoc sacramentum non habuit aliquid sibi respondens in veteri lege: quamvis aliquo modo sit figuratum in unctione pontificum, qua significabatur unctio Christi, a quo haec unctio derivatur.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod sit sacramentum necessitatis.

Quia, ut Rabanus in littera dicit, omnes fideles debent post baptismum per episcopos accipere spiritum sanctum, ut pleni christiani inveniantur. Sed hoc est de necessitate salutis, ut aliquis sit plenus christianus. Ergo sacramentum confirmationis est sacramentum necessitatis.

AG2

Praeterea, sacramentum confirmationis contra morbum peccati ordinatur. Sed hoc est de necessitate salutis, ut quis a morbo peccati liberetur.

Ergo confirmatio est sacramentum necessitatis.

AG3

Praeterea, sicut ad justitiam exigitur recessus a malo, ita et accessus ad bonum. Sed baptismus operatur ad recessum a malo, quod ipsum ablutionis nomen ostendit; confirmatio autem ad accessum ad bonum, quod etiam ex nomine patet.

Ergo sicut baptismus est de necessitate sanctificationis, ita et confirmatio.

SC1

Sed contra, sine eo quod est de necessitate salutis, non est salus. Sed pueri baptizati salvantur si ante confirmationem moriantur. Ergo non est sacramentum necessitatis.

SC2

Praeterea gratia et virtus sufficiunt ad salutem.

Sed in baptismo confertur gratia et plenitudo virtutum.

Ergo baptismus sufficit ad salutem; et ita confirmatio non est sacramentum necessitatis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod est triplex necessitas. Una est necessitas absoluta, sicut necessarium est Deum esse, vel triangulum habere tres angulos. Alia est necessitas ex causa efficiente, quae dicitur necessitas coactionis.

Tertia est necessitas ex suppositione finis; et est duplex. Quia uno modo dicitur necessarium sine quo aliquis non potest conservari in esse, sicut nutrimentum animali. Alio modo sine quo non potest haberi quod pertinet ad bene esse, sicut equus dicitur necessarius ambulare volenti, et medicina ad hoc quod homo sane vivat. Primis autem duobus modis non dicitur aliquod sacramentum esse necessitatis, sed tertia necessitate; quaedam quidem quantum ad primum modum, illa scilicet sine quibus non potest homo in spirituali vita vivere, sicut est baptismus et poenitentia; quaedam autem sine quibus non potest consequi aliquem effectum qui est ad bene esse spiritualis vitae; et hoc modo confirmatio et omnia alia sunt necessaria. Verumtamen contemptus cujuslibet sacramenti est periculosus.

Objectiones autem procedunt de primo modo tertiae necessitatis.

RA1

Et ideo dicendum ad primum, quod est plenitudo christianae gratiae sufficiens ad salutem, et haec datur in baptismo; et est plenitudo copiae gratiae ad fortiter resistendum contra pressuras mundi, et haec datur in confirmatione, et sine hac potest esse salus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod morbus peccati dupliciter expellitur. Uno modo quo ad culpam originalem in baptismo, et actualem in poenitentia; et haec expulsio sufficit ad salutem. Alio modo quo ad poenam inclinantem ad culpam; et sic expellitur in confirmatione, et in aliis sacramentis; et haec non est de necessitate salutis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur gratia quae a peccato mundat, et ad bene operandum perficit quantum ad sufficientiam salutis; sed in confirmatione additur amplius munus gratiae, quod non est de necessitate salutis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod baptismus sit nobilior sacramentum quam confirmatio: quia essentialia rei accidentalibus digniora sunt, sicut substantia accidente.

Sed baptismus essentialiter se habet ad salutem, cum sit sacramentum necessitatis; confirmatio autem accidentaliter, cum non sit necessitatis sacramentum. Ergo baptismus est nobilior sacramentum confirmatione.

AG2

Praeterea, effectus proportionatur suae causae.

Sed baptismus habet majorem efficaciam in efficiendo: quia delet omnem culpam et poenam, quod non facit confirmatio. Ergo est nobilior sacramentum.

SC1

Sed contra, ad nobiliorem actionem ordinatur nobilior ministerium. Sed confirmatio datur a nobiliori ministro quam baptismus. Ergo confirmatio est nobilior sacramentum baptismo.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quinque modis unum sacramentum dicitur esse dignius alio. Uno modo quo ad rem sacramenti, sive effectum ejus; et sic baptismus, qui delet omnem culpam et aufert omnem poenam, est maximum sacramentorum. Alio modo quantum ad id quod continetur in sacramento; et sic eucharistia est nobilissimum, in qua continetur ipse Christus. Tertio quantum ad gradum dignitatis in quo constituit; et sic ordo est dignissimum sacramentum.

Quarto quantum ad ministrum; et sic confirmatio, et etiam ordo, sunt dignissima, quia non nisi per episcopum ministrantur. Quinto quantum ad signatum et non contentum; et sic matrimonium est dignissimum, quia signat conjunctionem duarum naturarum in persona Christi. Si tamen has dignitates ad invicem comparemus, invenitur illa dignitas potissima quam sacramentum habet ex contento, quia est essentialior; et ideo sacramentum eucharistiae est simpliciter dignissimum, et ad ipsum quodammodo alia sacramenta ordinantur. Dignitas autem quae est in efficiendo, praevalet ei quae est in significando; et illa quae est in efficiendo respectu boni, simpliciter loquendo, praevalet ei quae est in amotione mali; et ideo, simpliciter loquendo, post eucharistiam nobilior sacramentum est ordo, per quod homo et in gratia et in gradu dignitatis ponitur; et post hoc confirmatio, per quam perfectio gratiae confertur; et post baptismum, per quem fit plena remissio culpae et poenae; et post matrimonium, quod habet maximam significationem.

Poenitentia autem et extrema unctio ponuntur inter baptismum et matrimonium: quia ordinantur directe ad remotionem mali: quamvis in hoc poenitentia habeat minorem efficaciam quam baptismus; quia ordinatur contra culpam actualem tantum, et non delet totaliter poenam; et adhuc minorem extrema unctio, quae contra reliquias peccati ordinatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis confirmatio se habeat quasi accidentaliter ad vitam spiritualem simpliciter acceptam, tamen ad vitam spiritualem secundum sui perfectam differentiam non habet se accidentaliter, sed essentialiter; et ideo non oportet quod sit minoris dignitatis quam baptismus. Sicut etiam rationale est differentia nobilior quam sensibile: quamvis animali in quantum animal accidat esse rationale, cui in quantum huiusmodi per se convenit esse sensibile. Vel dicendum, ut quidam dicunt, quod confirmatio praesupponit baptismum; unde dupliciter possunt comparari. Uno modo ut accipiatur confirmatio cum praesuppositione baptismi; et sic confirmatio simpliciter est nobilior: sicut etiam esse substantiale perfectum per accidentalia simpliciter, nobilior est quam esse substantiale simpliciter. Alio modo cum praecisione baptismi; et sic quodammodo baptismus est nobilior quantum ad majorem efficaciam in removendo malum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus non habet majorem efficaciam simpliciter, sed solum in remotione mali, ut dictum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum sacramentum confirmationis habeat materiam.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacramentum istud materiam non habeat. Sacramenta enim habent efficaciam ex divina institutione.

Sed materia hujus sacramenti non legitur a Domino instituta. Ergo non habet determinatam materiam.

AG2

Praeterea, confirmatio datur ad plenitudinem sancti spiritus percipiendam. Sed super apostolos in die Pentecostes descendit spiritus sancti plenitudo absque omni materia. Ergo hoc sacramentum materia non indiget.

AG3

Praeterea, apostoli formam nobis ecclesiastici ritus tradiderunt. Sed ipsi confirmabant manus imponendo sine aliqua materia, ut legitur in act.

Apostolorum. Ergo hoc sacramentum materiam non habet.

SC1

Sed contra est, quia, secundum Hugonem de s. Victore, sacramentum est materiale elementum. Ergo debet omne sacramentum habere materiam.

SC2

Praeterea, si omittatur aliquid quod non sit de substantia sacramenti, non impeditur perceptio sacramenti.

Sed si omitteret episcopus chrismatis linitionem, non conferret sacramentum. Ergo materia est de essentia hujus sacramenti.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia sacramenti dicitur illa res visibilis sub cuius tegumento divina virtus secretius operatur salutem; et ideo ad hoc necessaria est materia sacramentis, ut ad effectum, ad quem virtus humana nullatenus attingit neque operando neque cooperando, divina virtus in re visibili operans perducatur. Et ideo in poenitentia et in matrimonio cuius effectus aliquo modo dependet ex operatione humana, scilicet dolore de peccatis, et consensu etiam in copulam conjugalem, non requiritur talis materia. In baptismo autem, cuius effectus totaliter est ab extrinseco, nil cooperante interius baptizante neque eo qui baptizatur, nisi ad removendum impedimentum, requiritur materia sensibilis.

Cum ergo effectus confirmationis, qui est plenitudo spiritus sancti, sit omnino ab extrinseco, non per aliquam operationem humanam, non est dubium quod in sacramento confirmationis materia exigatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod plenitudo spiritus sancti non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, sicut dicitur joan. 7, 39: nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus; et ideo secundum unam opinionem, ea quae ad hoc sacramentum pertinent non fuerunt ante Christi ascensionem instituenda.

Sed aliquo modo praefiguratum fuit hoc sacramentum in manus impositione Christi super pueros; quamvis etiam illa manus impositio possit referri magis ad manus impositionem quae fit super catechumenos, ut dictum est. Nec hoc differt, sive Dominus ipsemet instituit, sive apostoli ejus speciali praecepto. Secundum vero aliam opinionem dicendum, quod Dominus materiam hujus sacramenti per seipsum instituit, sicut et adventum spiritus sancti promisit; sed denuntiandam apostolis dereliquit, quando usus sacramenti competebat, scilicet post plenam spiritus sancti missionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut sacramentum baptismi incepit in baptismo Christi; ita sacramentum confirmationis incepit in adventu spiritus sancti in apostolos. Et quia principia rerum debent esse notissima, ideo utrobique spiritus sanctus apparuit visibiliter; in baptismo quidem in columbae specie, et in confirmatione apostolorum in linguis igneis; et propter hoc non oportuit esse materiam, in qua spiritus sanctus secretius operaretur salutem, ut Augustinus dicit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod apostoli non confirmabant sine materia, nisi forte quando praeter legem communem visibilibus signis spiritus sanctus in eos descendebat quibus per apostolos manus impositio facta fuerat: tunc enim illa visibilis apparitio supplebat locum elementi visibilis. Quod autem aliquando materia uterentur, patet per dionysium in 4 cap. Eccl. Hier. In principio, ubi dicitur, quod est quaedam perfectiva operatio quam duces nostri, quos apostolos nominat, chrismatis hostiam nominant, hostiam dicens communiter omnem ritum sacramenti.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod chrisma non sit materia competens. In sacramentis enim uniformitas observari debet. Sed in baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo etiam in confirmatione aliquod elementum debet esse materia.

AG2

Praeterea, virtus agentis proportionatur agenti.

Sed virtus agens in sacramentis est simplex.

Ergo et materia debet esse simplex; et ita materia confirmationis non debet esse commixta ex duobus liquoribus, scilicet oleo et balsamo.

AG3

Praeterea, materia sacramenti debet esse omnibus communis: quia omnibus sacramenta proponuntur in salutem. Sed oleum olivae et balsamum non est apud omnes. Ergo non sunt conveniens materia alicujus sacramenti.

AG4

Praeterea, ex aliis etiam rebus fit oleum quam ex oliva, sicut ex nucibus et papavere. Ergo videtur quod etiam ex tali oleo posset fieri chrisma.

AG5

Praeterea, sacramentum confirmationis est ad corroborandum hominem in pugna spirituali. Sed vinum facit homines bonae spei, secundum Philosophum, quod ad fortitudinem pugnae exigitur; et similiter panis cor hominis confirmat, ut dicitur in Psal. 103. Ergo panis et vinum esset hujus sacramenti convenientior materia quam oleum et balsamum.

AG6

Praeterea, materia sacramenti debet habere significationem et respectu effectus, et respectu alicujus quod in Christo praecessit, a quo sacramenta profluxerunt. Sed per hujusmodi liquores nihil significatur in Christo praecedens. Ergo hujusmodi liquores non sunt conveniens materia hujus sacramenti.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, hoc sacramentum initium sumpsit ab adventu spiritus sancti in discipulos, qui quamvis prius spiritum sanctum habuissent in munere gratiae, quo perficiebantur ad ea quae ad singulares personas eorum pertinebant, tamen in die etiam Pentecostes susceperunt spiritum sanctum, sed in munere gratiae quo perficiebantur ad promulgationem fidei in salutem aliorum; et ideo facta est apparitio spiritus sancti linguis igneis, ut verbis essent proflui ad divulgandam fidem Christi; et caritate fervidi, aliorum salutem quaerentes; et propter hoc dicitur Act. 2, 4: repleti sunt spiritu sancto, et coeperunt loqui. Igni autem nihil convenientius accipi potuit loco ejus in materia confirmationis quam oleum, tum quia lucet, tum quia maxime est nutritivum ignis. Figurae autem linguae nihil convenientius esse potuit quam balsamum propter odorem, quia propter confessionem linguae odor bonae notitiae Dei diffunditur in omni loco. Et ideo sicut visibilis apparitio spiritus sancti fuit in igne figurato figura linguae, ita materia confirmationis est oleum balsamatum, ut oleum pertineat ad conscientiam quam oportet nitidam habere eos qui confessores divinae fidei constituuntur; et balsamum ad famam, quam oportet effundere et verbis et factis fidei confessores.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non debet in omnibus sacramentis observari uniformitas identitatis, sed proportionalitatis; ut sicut materia unius sacramenti competit illi sacramento, ita materia alterius sacramenti etiam competat alii. Et quia baptismus est janua sacramentorum, quasi principium et elementum omnium aliorum, ideo sibi competit materia quae sit simplex elementum, non autem ita aliis sacramentis, in quibus additur aliquid speciale; sicut corpora mixta habent aliquas virtutes superadditas speciem consequentes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus hujus sacramenti quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in effectu: quia et hominem facit ferventem in conscientia, et famosum per confessionem; et ideo materia hujus sacramenti est et una et multiplex: una in actu, sed multiplex in virtute, sicut et alia mixta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit in sacramentis necessitatis, cujusmodi non est hoc sacramentum. Tamen oleum et balsamum quamvis non ubique terrarum crescant, tamen ubique de facili transportari possunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proprietates olei perfectius in oleo olivae inveniuntur, unde antonomastice oleum dicitur; et praeterea ipsa oliva propter virorem perpetuum quem conservat, adjuvat ad significationem mysterii.

RA5

Ad quintum dicendum, quod vinum et panis roborant hominem per modum nutrimenti confortando hominem in seipso; ideo magis competunt eucharistiae; sed oleum facit expeditum et ferventem ad ea quae exterius sunt; et ideo etiam pugiles oleo ununtur; et ideo competit magis oleum huic sacramento.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hac unctione, ut dicit Hugo de sancto victore, significatur illa unctio qua Christus unctus est ut rex et sacerdos oleo laetitiae prae consortibus suis. Unde etiam a chrismate Christus dicitur, et a Christo christianus; et propter hoc etiam dionysius per chrisma Christum significari dicit.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non exigatur materia prius sanctificata. Confirmatio enim, ut in littera dicitur, non est majoris virtutis quam baptismus.

Sed in baptismo non requiritur materia prius sanctificata.

Ergo nec in confirmatione.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.

Si ergo oporteret quod materia aliquibus verbis prius sanctificaretur, tunc etiam ipsum chrisma per se est quoddam sacramentum, et non sacramenti materia.

AG3

Praeterea, sanctificatio non est iteranda circa idem. Sed per formam sacramenti sanctificatur materia, ut patet in baptismo, cujus materia est aqua verbo vitae sanctificata; quod verbum supra, dist. 3, dixit Magister esse formam baptismi. Ergo non debet ante prolationem formae sacramentalis aliqua sanctificatio circa materiam confirmationis adhiberi.

SC1

Sed contra est communis usus ecclesiae, et etiam determinatio dionysii, qui ponit ritum consecrationis chrismatis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod materia sacramenti est quasi instrumentum sanctificationis; est autem instrumentum et principalis agentis et ministri qui materia sacramenti utitur ad significandum. Quodlibet autem sacramentum determinat sibi principale agens quantum ad necessitatem sacramenti, quia non habet efficaciam aliquam nisi ex auctoritate Domini et merito Christi; sed non quodlibet sacramentum determinat sibi ministrum quantum ad necessitatem sacramenti, sed quandoque solum quantum ad solemnitatem, sicut patet in baptismo. Et ideo ut materia sacramenti etiam principali agenti respondeat proportionaliter et ministro, illa sacramenta quae ministrum sibi determinant, materiam sanctificatam exigunt, ut dispositio sacramenti a ministris ecclesiae descendere ostendatur. Sacramentum autem quod non determinat sibi ministrum nisi quantum ad solemnitatem, non habet materiam sanctificatam quantum ad necessitatem sacramenti, sed solum quantum ad solemnitatem, in cujus materia etiam chrisma in modum crucis effunditur.

Et quia sacramentum confirmationis determinat sibi ministrum, ut dicitur, ideo materiam sanctificatam requirit ab eo qui est minister sacramenti, scilicet ab episcopo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc nihil facit virtus sacramenti, sed determinatio ministri, ut dictum est. Vel dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo materiam communissimam habet; et propter hoc sanctificatione non indiget.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt ipsum chrisma esse sacramentum. Sed hoc falsum apparet in hoc quod usus chrismatis in pluribus est quam sacramentum confirmationis; sicut patet in baptizato, qui chrismate in fronte linitur, et de pontifice, cujus caput chrismate tangitur. Et ideo dicendum, quod sacramentum confirmationis non est ipsum chrisma, sed linitio chrismatis sub forma praescripta verborum. Illa autem benedictio vocalis chrismatis non est forma sacramenti, sed magis est quaedam benedictio sacramentalis, sicut benedictio aquae vel altaris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ad effectum; ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget: una qua instituitur materia propria sacramenti, et ad hoc est sanctificatio materiae; alia est quando applicatur ad effectum, quae fit per formam sacramenti. Et ideo non fit injuria sanctificationi, si duplex sanctificatio in talibus adhibeatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum sacramentum confirmationis habeat formam.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum confirmationis non habeat formam.

Sacramenta enim a Christo descenderunt. Sed Christus non legitur aliqua forma usus, manus imponens.

Ergo cum illa manus impositio confirmationem designet, videtur quod confirmationis sacramentum non habeat aliquam formam.

AG2

Praeterea, apostoli etiam leguntur per manus impositionem spiritum sanctum dedisse.

Sed illa manus impositio, ut sancti dicunt, fuit confirmatio illorum quibus manus imponebant.

Ergo cum non legatur eos sub aliqua forma verborum manus imposuisse, sicut leguntur in nomine Christi baptizasse, videtur quod hoc sacramentum non habeat formam.

AG3

Praeterea, sacramenta quae habent formam, sub eisdem verbis apud omnes perficiuntur. Sed sacramentum confirmationis non perficitur eisdem verbis apud omnes. Dicunt enim quidam: consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine patris et filii et spiritus sancti.

Quidam autem dicunt: chrismate sanctificationis.

Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

SC1

Sed contra est quod Magister dixit in 1 dist., quod duo sunt in quibus sacramenta consistunt, verbum, et res. Verba autem ad formam pertinent.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ministri sacramentorum operantur in sacramentis benedicendo et sanctificando; et ideo secundum quod ad aliquod sacramentum requiritur minister, ita requiritur forma qua minister sacramentum dispensat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, illa manus impositio quam Dominus pueris exhibebat, non erat proprie sacramentum confirmationis, quod non conveniebat exhiberi ante ipsius glorificationem; sed vel erat signum quoddam futurae confirmationis, vel erat talis manus impositio, qualis fit in catechismo et exorcismo. Si tamen Dominus confirmasset sine forma vel materia, non esset inconveniens; quia ipse habebat excellentiae potestatem in sacramentis, qui poterat effectum sacramenti sine sacramentalibus praebere; quod non est de aliis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod apostoli propter dignitatem et auctoritatem ipsorum confirmabant sine materia et forma per solam manus impositionem. Sed hoc non videtur bene dictum: quia quantumcumque ipsi essent magnae auctoritatis, tamen potestatem excellentiae in sacramentis dispensandis non habebant. Et ideo dicendum, quod apostoli aliqua forma utebantur, quamvis non sit scripta. Multa enim apostoli servabant in sacramentorum dispensatione quae nolebant divulgari propter irrisionem gentilium evitandam, sicut patet per apostolum, qui dicit 1 corinth. 11, 34: cetera, cum venero, disponam; et loquitur de celebratione sacramenti eucharistiae; et hoc est etiam quod dionysius dicit in fine Eccl. Hier.: consummativas autem invocationes, idest verba quibus perficiuntur sacramenta, non est justum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes, ex occulto ad commune adducere; sed, ut nostra sacra traditio habet, sine pompa, idest occulte, eas edocere etc.. Ex quibus verbis tria possumus accipere. Primo, quia apostoli in sacramentis utebantur forma verborum certa, quia ipse alibi in eodem Lib. dicit, quod tradit ritum sacramentorum sicut apostoli docebant. Secundo, quod in occulto tradebantur huiusmodi sacramentalia in primitiva ecclesia. Tertio, quod in ipsis verbis est aliqua virtus, quod quidam negant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod variatio formae in his quae non sunt de essentia formae, potest tolerari secundum diversas ecclesiarum consuetudines, dummodo substantia formae apud omnes servetur.

Hoc autem quod a quibusdam dicitur, chrismate salutis, vel sanctificationis, quasi in unum redit; et ideo per hoc non removetur quin hoc sacramentum habeat determinatam formam.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod illa forma verborum non sit competens. In quolibet enim sacramento exigitur intentio. Sed ad designandum intentionem in forma baptismi exprimitur persona baptizans hoc pronomine ego. Ergo et in forma confirmationis hoc pronomen ego apponi debet.

AG2

Praeterea, consignatio videtur ad characteris impressionem pertinere. Sed characterem non imprimit minister magis hic quam in baptismo. Cum ergo in baptismo nulla fiat mentio de consignatione in forma, nec hic fieri deberet de ipsa mentio.

AG3

Praeterea, per baptismum homo maxime configuratur passioni Christi. Sed in forma baptismi non fit mentio aliqua de Christi passione. Ergo nec in forma ista deberet fieri mentio de cruce.

AG4

Praeterea, sicut confirmatio habet formam determinatam, ita et baptismus. Sed in baptismi forma non fit mentio de materia ipsius: non enim dicitur: baptizo te aqua. Ergo nec hic deberet fieri mentio de chrismate.

AG5

Praeterea, forma est de essentia sacramenti: quia multi accipiunt sacramentum qui non accipiunt rem sacramenti. Ergo non debet res sacramenti poni in forma, sicut hic ponitur, chrismate salutis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut definitio debet indicare totum esse rei, si sit perfecta; ita per formam sacramenti debet innotescere totum quod ad sacramentum pertinet.

Sacramentum autem et est ad aliquem finem ordinatum, et ab aliqua causa principali efficaciam habet. Et ideo tria ponuntur in forma hujus sacramenti; quorum primum pertinet ad finem ad quem institutum est hoc sacramentum, qui est confessio fidei christianae, cujus tota summa consistit in passione Christi; unde apostolus 1 corinth. 2, 2: non enim judicavi me aliquid scire inter vos, nisi Jesum crucifixum; et ita hujus articuli confessio majorem habet difficultatem: quia, sicut dicitur in eadem epistola, 1 corinth. 1, 23, nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; et ad hoc pertinet cum dicitur: consigno te signo sanctae crucis, ut crucis verbum non erubescat, sed publice confiteatur. Secundo ponitur ipse sacramentalis actus cum sua materia et effectu, ut sic tangatur et id quod est sacramentum tantum, in hoc quod dicitur, chrismate; et id quod est res et sacramentum, in hoc quod dicit, confirmo, idest sacramentum confirmationis praebeo; et id quod est res et non sacramentum, in hoc quod dicit, salutis. Sed causa agens principalis, unde sacramentum effectum habet, tangitur in hoc quod dicit: in nomine patris et filii et spiritus sancti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo intentio baptizantis magis est arctanda ad actum sacramenti.

Vel dicendum quod baptizare potest quilibet, confirmare autem solus ille qui est in summo gradu ecclesiae, de quo praesumitur quod minus possit in dispensatione sacramenti deficere; et ideo non requiritur tanta arctatio intentionis per verba in forma apposita.

RA2

Ad secundum dicendum, quod consignatio quae ponitur in forma, non pertinet ad consignationem characteris, sed ad consignationem crucis, quae fit in frontatione chrismatis propter confessionem fidei crucis; et talis signatio non fit in baptismo, quia baptizatus non consecratur ad aliquid speciale, sed universaliter ad spiritualem vitam; consignatio autem importat quamdam ascriptionem, vel aliquid speciale, quod est in sacramento confirmationis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui baptizatur, configuratur passioni Christi per fidem ejus, quam habere in corde debet; et ideo non exigitur aliqua consignatio exterior, sed sufficit consignatio interior quae est per characterem, et consignatio ad passionem Christi in conspersione aquae. Sed confirmatio est sacramentum confessionis passionis Christi, sicut baptismus sacramentum fidei; et ideo exterius in manifesto imprimitur crucis signaculum, et in forma exprimitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in ipso actu baptismationis intelligitur determinata materia baptismi: non autem materia confirmationis intelligitur in ipso actu confirmandi; et ideo oportet quod materia addatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in actu ablutionis magis expresse significatur res sacramenti in baptismo quam in frontatione chrismatis; et ideo non oportet quod addatur effectus salutis ad majorem expressionem.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod forma ista non habeat in hoc sacramento aliquam efficaciam. Quia, secundum Hugonem de sancto victore, sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet. Sed materia hujus sacramenti est sanctificata etiam ante formae prolationem. Ergo formae prolatio nullam efficaciam praebet sacramento.

AG2

Praeterea, sicut in eucharistia est sanctificatio hostiae et usus ipsius, ita et hic. Sed ibi tota virtus sacramenti est in hostia sanctificata, ut patet in forma verborum quae proferuntur, cum quis hostiam sumit, cum dicitur: corpus Domini nostri etc.. Ergo et similiter hic virtus sacramenti non consistit in verbis praemissis, quae in usu materiae hujus sacramenti dicuntur.

SC1

Sed contra est, quod forma est principalior in re quam in materia. Si ergo materia aliquid efficit, multo fortius forma.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod formae sacramentorum sunt ad perficiendum sacramenta; unde dionysius vocat eas consummativas invocationes, ut dictum est; et ideo in illo sacramento quod totum consistit in illa re sensibili sanctificata, et non in usu illius rei, forma sacramenti dicitur illud quo materia sanctificatur, non autem illa verba quae in materiae usu proferuntur, sicut patet in eucharistia. In illis autem sacramentis quae perficiuntur in usu materiae, sicut baptismus in ipsa tinctione vel ablutione, forma sacramenti est quae dicitur in usu materiae, non quae dicitur in sanctificatione materiae, quia illa sacramentale quoddam est. Et ideo cum

sacramentum confirmationis, ut dictum est, perficiatur in usu materiae, constat quod illa verba quae dicit episcopus confirmans, sunt forma sacramenti, et habent efficaciam sicut et aliae formae sacramentorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sanctificatio sacramenti, ut dictum est. Ex prima ergo sanctificatione quae fit in benedictione materiae, non habet ut actu conferat gratiam, sed ex secunda.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliter est in sacramento eucharistiae quam in aliis sacramentis: quia ibi totum sacramentum consistit in ipsa hostia consecrata, eo quod ibi Christus realiter continetur, et non virtute tantum, sicut in aliis sacramentis; et ideo forma sacramenti illius sunt verba prolata in sanctificatione hostiae.

|+d7.q2 Distinctio 7, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de effectu confirmationis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de effectu qui est res et sacramentum, scilicet character; 2 de effectu qui est res tantum, scilicet gratia.

|a1 Articulus 1: Utrum in sacramento confirmationis character imprimatur.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in confirmatione character non imprimatur. Character enim, ut supra, dist. 4, quaest. 1 art. 1 in corp., dictum est, est signum distinctivum. Sed pugna spiritualis omnibus indicitur. Cum ergo confirmationis sacramentum detur ad roborandum in pugna spirituali, videtur quod in ipsa non fiat aliqua distinctio alicujus ab altero per impressionem characteris.

AG2

Praeterea, in veteri lege erat necessaria pugna spiritualis, sicut et in nova. Sed in lege veteri non erat aliquod sacramentum characterem imprimens, ut supra dictum est. Ergo nec confirmatio characterem imprimit.

AG3

Praeterea, supra dictum est, quod character est spiritualis potestas. Sed spiritualis potestas, scilicet percipiendi sacramenta alia, sufficienter traditur in baptismo; potestas autem activa, scilicet dispensandi sacramenta, ad ordinem pertinet. Cum ergo confirmatus non constituatur in gradu alicujus ordinis vel dignitatis, videtur quod in confirmatione character non imprimatur.

SC1

Sed contra, character est signum conformans nos trinitati. Sed sicut oportet nos conformari in sapientia et potentia, ita et in bonitate. Cum ergo in baptismo imprimatur character fidei, conformans nos divinae sapientiae, et in ordine character potestatis, conformans nos divinae potentiae; videtur quod in confirmatione imprimatur character plenitudinis spiritus sancti, conformans nos divinae bonitati.

SC2

Praeterea, per characterem quasi ascribimur ad familiam Jesu Christi. Sed Christus sicut est pater noster et sacerdos, ita est et rex noster. Cum ergo per characterem baptismalem ascribamur ei quasi patri filii regenerati per baptismum, et per characterem ordinis quasi ministri sacerdoti summo, videtur quod simili ratione in confirmatione debeat imprimi character, quo conformemur ei quasi minister regi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod character est distinctivum signum, quo quis ab aliis distinguitur ad aliquid spirituale deputatus. Sed ad spirituale potest aliquis tripliciter deputari. Uno modo ut aliquis in se spiritualia participet; et ad hoc quis deputatur in baptismo, quia jam baptizatus potest esse particeps omnis spiritualis receptionis; unde character baptismalis, ut supra dictum est, est quasi quaedam spiritualis potentia passiva. Alio modo ut spiritualia quis in notitiam ducat per eorum fortem confessionem; et ad hoc quis deputatur in confirmatione; unde etiam tempore persecutionis eligebantur aliqui qui deberent in loco persecutionis remanere ad publice nomen Christi confitendum, aliis occulte credentibus, sicut patet in legenda beati Sebastiani.

Tertio modo ut etiam spiritualia credentibus tradat; et ad hoc deputatur aliquis per sacramentum ordinis.

Et ideo sicut in baptismo confertur character et in ordine, ita et in confirmatione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pugna spiritualis qua quis pugnat contra impediens salutem sui ipsius, omnibus indicitur; sed ad hoc non datur sacramentum confirmationis, sed ad persistendum fortiter in pugna qua quis nomen Christi impugnat, et ut invictus confessor Christi permaneat; et huic pugnae non omnes exponuntur, sed solum confirmati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in veteri lege non erat tempus per stultitiam praedicationis propagandi cultum Dei, sed magis per generationem carnalem; et ideo tunc talis pugna de confessione fidei non multum erat necessaria. Nihilominus tamen erat distinctio hujus characteris in veteri lege figurata, sicuti et aliorum. In distinctione enim filiorum Israel ab Aegyptiis, significabatur character baptismalis; in distinctione timidorum a fortibus in bellis, character confirmationis; in distinctione Levitarum a fratribus suis, character ordinis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potestas characteris hujus est potestas activa, non ad conferendum spiritualia, quod est ordinis, sed magis ad confitendum publice; et ideo confirmatus non constituitur in gradu alicujus ordinis, quia nullus ei subjicitur in receptione divinorum ab ipso.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod idem sit character confirmationis per essentiam, et baptismi. Quia ad eandem formam seu speciem non potest esse nisi una assimilatio. Sed in trinitate, ut Hilarius dicit, est species indifferens. Ergo cum character sit signum assimilans trinitati, videtur quod character confirmationis non possit esse alius a characterem baptismi.

AG2

Praeterea, in corporibus ita est quod duo characteres non possunt esse in eadem parte. Sed characteris subjectum est una pars animae, ut supra dictum est. Ergo post primum characterem non potest alius character superaddi.

AG3

Praeterea, ad ea quae se necessario consequuntur, aliquis eodem characterem ascribitur; sicut idem character est in sacerdote ad confitendum et ad absolvendum. Sed confessio fidei, cujus sacramentum est confirmatio, consequitur de necessitate ad fidem, cujus sacramentum est baptismus; quia corde creditur ad justitiam, ore confessio fit ad salutem; Rom. 10, 10. Ergo idem character est in baptismo et in confirmatione.

SC1

Sed contra, character est proprius effectus sacramenti et immediatus. Sed diversarum causarum proprii effectus sunt diversi. Cum ergo baptismus et confirmatio sint diversa sacramenta, et characteres impressi erunt diversi.

SC2

Praeterea, ideo baptismus iterari non potest, quia character est indelebilis. Si ergo idem esset character baptismi et confirmationis, post baptismum confirmatio non adderetur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quaelibet potentia de sui ratione importat ordinem ad aliquid; et ideo oportet potentiam proportionatam esse actui ad quem est: quia proprius actus non fit nisi in propria materia, secundum Philosophum in 2 de anima; et ideo oportet quod potentiae distinguantur per distinctionem actuum ad quos ordinantur, sive sint potentiae activae, sive passivae; et quia character, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, in corp., est potentia spiritualis, ideo cum character baptismalis non ad idem ordinetur cum characterem confirmationis, ut ex dictis patet, planum est quod non est idem uterque character.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam speciem seu formam, quam aliquid perfecte repraesentat, non potest esse nisi una assimilatio; et ideo patris non est nisi una perfecta imago, scilicet filius. Sed si non sit perfecta repraesentatio, tunc possunt esse diversae assimilationes ad unum simplex; et ideo diversae creaturae diversimode secundum suum modum divinam similitudinem habent; et propter hoc non est inconveniens, si sint diversi characteres in anima, trinitati secundum diversa conformantes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod character corporalis attenditur secundum figuram, quae consistit in terminatione figurati. Et quia impossibile est esse diversas terminationes unius rei, ideo impossibile est ut idem corpus secundum eandem partem diversimode figuretur aut characterizetur. Sed character spiritualis attenditur secundum aliquam spiritualem proprietatem. Non est autem inconveniens diversas proprietates non oppositas eisdem inesse secundum eandem partem; et ideo in eadem parte animae plures characteres esse possunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis cujuslibet baptizati et credentis sit confiteri, quando confessio ab eo expectatur; non tamen est cujuslibet se libere exponere, sed tantum confirmati. Et hoc etiam patet in apostolis, in quibus hoc sacramentum initium sumpsit: quia ante adventum spiritus sancti confirmantis eos erant clausae fores coenaculi propter metum Judaeorum; postea repleti spiritu sancto coeperunt loqui cum fiducia et publice verbum Dei, ut patet in actibus.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod character confirmationis non praesupponat characterem baptismalem.

Character enim confirmationis ad hoc datur quod homo fortiter Christum confiteatur. Sed aliqui ante baptismum fortiter Christum confessi sunt, ad martyrii palmam pervenientes. Ergo ante baptismum potest aliquis accipere characterem confirmationis.

AG2

Praeterea, character confirmationis est sacramentum et res. Sed homo etiam non baptizatus potest percipere id quod est sacramentum et res in eucharistia, scilicet corpus Domini verum; quamvis rem sacramenti non consequatur, inordinate accipiens; nisi forte credat se baptizatum. Ergo et similiter characterem confirmationis consequi potest non baptizatus.

AG3

Praeterea, sicut baptismus naturaliter praecedit confirmationem, ita unus ordo naturaliter praecedit alium. Si autem aliquis accipit ordinis consequentis characterem qui non accepit characterem praecedentis, tamen non reordinatur, sed quod defuerat suppletur. Ergo et characterem confirmationis potest homo accipere sine caractere baptismali.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit, quod nihil divinitus traditorum operari potest qui non est regeneratus per baptismum.

Sed character confirmationis est hujusmodi; ergo non potest aliquis characterem confirmationis percipere qui non est baptizatus.

SC2

Praeterea, baptismus dicitur esse principium spiritualis vitae, secundum dionysium, et Damascenum.

Sed remoto principio aufertur quod est post principium. Ergo qui non est baptizatus, non potest characterem confirmationis accipere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil potest participare actionem vel proprietatem alicujus naturae nisi prius habeat subsistentiam in natura illa; unde cum per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, homo acquirat subsistentiam in vita spirituali christianae religionis, non potest non baptizatus aliquid eorum quae ad hanc spiritualem vitam pertinent, participare; et ideo non potest percipere confirmationis characterem; et hanc rationem dionysius assignat in 2 cap. Eccl. Hier..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad ea quae sunt necessitatis, homo admittitur, etiam si hoc non competat ei ex officio; sicut patet quod etiam non habens ordinem in casu necessitatis baptizare potest licite, quamvis hoc non competat sibi ex officio. Similiter etiam quia confiteri nomen Christi, ubi confessio exquiritur, est necessitatis, ideo etiam non baptizatis hoc competit, quamvis hoc non habeant ex officio characteris in sacramento confirmationis suscepti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in sacramento eucharistiae illud quod est res et sacramentum, est extra suscipientem; et ideo indispositio illius non impedit quin sit illud quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum. Sed hoc quod est res et sacramentum in confirmatione est aliqua forma in suscipiente recepta; et ideo indispositio recipientis impedit impressionem characteris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ordo potentiae passivae ad activam est ordo necessitatis: quia qui non habet potentiam passivam ad aliquid recipiendum, nihil recipit nisi miraculose: sed ordo potentiae inferioris activae ad superiorem est tantum ordo congruitatis; et ideo carens baptismali caractere, qui est potentia passiva recipiendi spiritualia, nihil potest recipere de aliis spiritualibus; carens autem caractere inferioris ordinis, qui est potentia activa, potest recipere characterem superioris ordinis.

¶a2 Articulus 2: Utrum in confirmatione conferatur gratia gratum faciens.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod gratia gratum faciens, in confirmatione non conferatur.

Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam, et non contra poenam. Sed confirmatio ordinatur contra poenam, et non contra culpam; quia ille qui confirmatur jam non est impius, per baptismum justificatus. Ergo non recipit gratiam gratum facientem.

AG2

Praeterea, baptismus non habet minus ordinem ad gratiam gratum facientem quam confirmatio.

Sed ille qui prius habuit gratiam, per baptismum non accipit gratiam gratum facientem.

Ergo cum confirmatus jam habeat gratiam quam in baptismo suscepit, sicut patet in pueris, videtur quod in confirmatione gratia gratum faciens non conferatur.

AG3

Praeterea, ad id quod potest fieri in mortali peccato non requiritur gratia gratum faciens.

Sed aliqui in peccato mortali existentes possunt fortiter nomen Christi confiteri. Ergo cum confirmatio sit sacramentum confessionis Christi, videtur quod non detur ibi gratia gratum faciens.

SC1

Sed contra, sacramentum novae legis efficit quod figurat. Sed per unctionem chrismatis significatur unctio gratiae. Ergo in confirmatione gratia gratum faciens confertur.

SC2

Praeterea, in littera dicitur, quod ibi datur spiritus sanctus. Sed in primo libro, dist. 16, qu. 1, art. 2, dictum est, quod missio spiritus sancti non est sine gratia gratum faciente. Ergo in confirmatione datur gratia gratum faciens.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet sacramento est aliqua sanctificatio. Sed quaedam est sanctificatio in sacramento quae est communis omnibus sacramentis, scilicet emundatio a peccato vel a reliquiis peccati; et quaedam sanctificatio quae est specialis quibusdam sacramentis imprimantibus characterem, scilicet deputatio ad aliquid sacrum. Utraque autem sanctificatio gratiam gratum facientem requirit: quia illud quod directe contrariatur peccato, est gratia; contraria autem contrariis curantur.

Unde idem remedium adhiberi non potest contra peccatum et sequelas ejus, nisi per gratiam gratum facientem. Et ideo in omni sacramento novae legis gratia gratum faciens confertur, ut dictum est supra, dist. 2, qu. 1, art. 1, quaestiu. 1 et 2. Similiter autem accessus ad sacra non est licitus immundis, nec aliquis ab immunditia liberari potest nisi per gratiam, nec effici idoneus ad sacra ministranda vel percipienda; et ideo oportet quod in sacramentis quae characterem imprimunt, gratia gratum faciens imprimatur. Cum ergo confirmatio sit sacramentum novae legis characterem imprimens, ex duplici parte necessarium est quod gratiam gratum facientem conferat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio ordinatur contra poenam quae est ex culpa causata, et ad culpam inclinans; et ideo ex consequenti habet repugnantiam ad gratiam; et propter hoc contra ipsam oportet quod gratia gratum faciens detur; et ideo si invenit aliquam culpam quae fictum non faciat, delet illam, sicut patet de culpa veniali; quamvis non principaliter contra culpam ordinetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo gratia quae confertur in baptismo, ordinatur in communem statum salutis, et non in aliquem specialem effectum; et propter hoc per baptismum ei qui habuit gratiam gratum facientem, non additur alia gratia nova, sed illa quae prius inerat, augetur. Secus autem est de confirmatione, quae non est sacramentum necessitatis; unde ejus gratia ad aliquem specialem effectum ordinatur; et propter hoc gratia confirmationis potest addi ad gratiam quae perficit in communi statu vitae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquis possit constanter, etiam si sit in mortali peccato, fidem Christi confiteri, non tamen est idonea illa confessio, quia non est speciosa laus in ore peccatoris, Eccli. 15, 9, nec iterum est meritoria ad salutem.

Sacramentum autem ordinatur non solum ad hoc quod aliquid fiat qualitercumque, sed ad hoc quod aliquid idonee fiat, nisi sit defectus ex parte recipientis sacramentum.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur, quod sit eadem cum gratia baptismali. Duo enim accidentia ejusdem speciei non possunt esse in eodem simplici et indivisibili. Sed subjectum gratiae gratum facientis est essentia animae, quae est una et simplex. Ergo in ea non possunt esse diversae gratiae; et ideo cum gratia baptismalis sit ibi, gratia in confirmatione data erit penitus idem.

AG2

Praeterea, eadem est gratia quae est in virtutibus et donis. Sed per baptismum confertur gratia cum omnibus virtutibus, ut supra dictum est, dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiu. 5; in confirmatione autem datur gratia cum septiformi plenitudine spiritus sancti, ut in littera dicitur, quod ad septem dona pertinet. Ergo eadem est gratia quae datur in confirmatione et in baptismo.

AG3

Praeterea, major est distinctio virtutum quam gratiae. Sed ad eandem virtutem pertinet credere et confiteri, scilicet ad fidem. Ergo multo fortius pertinet ad eandem gratiam; ergo gratia baptismalis quae perficit ad credendum et gratia confirmationis quae perficit ad confitendum, est eadem gratia.

SC1

Sed contra, causae diversae inducunt diversos effectus. Sed aliud est sacramentum exterius in baptismo quam in confirmatione, et alius character interior, ut dictum est, quae sunt causa gratiae.

Ergo et alia est gratia utrobique.

SC2

Praeterea, contra diversos morbos datur diversa medicina. Sed contra alium morbum ordinatur confirmatio et baptismus, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 1 in corp., dictum est. Ergo alia est gratia quae in medicinam morbi in sacramento utroque datur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramentales gratiae ad invicem distinctae sunt secundum distinctionem eorum ad quae ordinantur, sicut et virtutes; quamvis earum distinctio non ita appareat sicut distinctio virtutum, quia earum effectus non sunt ita manifesti sicut effectus virtutum. Ita etiam videmus in virtutibus moralibus; quia ubi est specialis difficultas, requiritur specialis virtus; unde alia est virtus quae dirigit in magnis sumptibus secundum magnificentiam, ab ea quae in communibus donis et sumptibus perficit, scilicet liberalitate.

Et quia gratia baptismalis datur ad perficiendum in his quae pertinent ad communem statum vitae christianae, gratia autem confirmationis ad perficiendum in his quae sunt difficillima in isto statu, scilicet confiteri nomen Christi contra persecutores; ideo speciali gratia ad hoc indiget; et propter hoc alia est gratia confirmationis a gratia baptismi, et contra alium defectum datur. Gratia enim baptismi datur contra defectum qui impedit omnem statum iustitiae in vita christiana, scilicet contra peccatum originale et actuale; gratia autem confirmationis contra defectum oppositum robori quod exigitur in confessoribus nominis Christi, scilicet contra infirmitatem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia confirmationis et baptismi non sunt ejusdem speciei, ut dictum est, et ideo nihil prohibet quod in eodem indivisibili sint. Vel dicendum, quod gratia baptismalis ex essentia animae derivatur in intellectum, quod est ad recte et perfecte credendum; sed gratia confirmationis respicit magis irascibilem, ad quam pertinet fortitudo et robor.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia sacramentalis, quae est principalis effectus sacramenti, quamvis habeat connexionem cum gratia quae est in virtutibus et donis, tamen est alia ab ea: quia gratia sacramentalis perficit removendo primo et principaliter defectum ex peccato consequentem; sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando ad bonum virtutis et doni; sicut gratia confirmationis removendo infirmitatis morbum; fortitudinis autem donum vel virtus inclinando ad bonum quod est proprium virtuti vel dono. Et ideo quamvis in baptismo dentur virtutes et dona, et similiter in confirmatione, non oportet quod sit eadem gratia sacramentalis utrobique.

RA3

Ad tertium dicendum, quod confiteri ubi ex confessione imminet mortis periculum, non est tantum fidei, sed indiget auxilio alterius virtutis, scilicet fortitudinis; et similiter etiam indiget alia gratia sacramentali, quae removeat effectum oppositum fortitudini.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod gratia confirmationis non perficiat gratiam baptismalem. Omnis enim perfectio quae confirmationi ascribitur, ad dona vel virtutes pertinet; sicut fortiter confiteri, et persistere, quod est fortitudinis virtutis vel doni.

Sed in baptismo, ubi confertur gratia, conferuntur et virtutes et dona, quae in gratia connexionem habent, ut dictum est supra, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 5. Ergo gratia confirmationis non perficit gratiam baptismalem.

AG2

Praeterea, ex eodem habitu operatur et perficitur, ut dicitur in 2 ethic.. Sed gratia baptismalis per baptismum acquiritur. Ergo non perficitur per confirmationem.

AG3

Praeterea, in augmento fit idem ex eo quod auget et quod augetur. Sed gratia baptismalis differt a gratia confirmationis. Ergo gratia confirmationis non perficit gratiam baptismalem.

SC1

Sed contra, secundum dionysium, baptismus est illuminatio, chrisma autem perfectio. Sed perfectio consummat illuminationem sicut illuminatio purgationem.

Ergo confirmatio chrismatis consummat gratiam baptismalem.

SC2

Praeterea, in omnibus perfectionibus ordinatis ad invicem ita est quod secunda perficit primam.

Sed confirmationis gratia superadditur ad gratiam baptismalem. Ergo gratia confirmationis perficit gratiam baptismalem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 1, quaest. 5, art. 4, quaestiunc. 5, sicut gratia gratum faciens, quae essentiam animae perficit, differt a virtutibus et donis quae ab ipsa fluunt, ita etiam differt a gratia quae est proprius effectus sacramentorum; tamen est ei connexa, sicut et connexionem habet ad virtutes et

dona; unde in sacramentis principaliter datur gratia sacramentalis, quae differt in diversis sacramentis; et per consequens gratia virtutum et donorum, quae est communis in omnibus sacramentis.

Secundum hoc ergo gratia baptismalis potest dici dupliciter. Uno modo illa quae est principalis et proprius effectus baptismi, operans contra morbum: alio modo gratia quae est effectus baptismi ex consequenti, et per quamdam connexionem: et similiter distinguendum est de gratia confirmationis.

Accipiendo ergo gratiam baptismalem et confirmationis primo modo, sic sunt diversae gratiae; et ideo non perficit eam directe, quasi cedens in eandem essentiam cum ipsa, sed directe perficit ipsum baptizatum ad aliquid altius; et per consequens etiam ipsa baptismalis gratia perfectius et nobiliter esse habet, sicut et anima sensibilis est perfectior adjuncta rationali, et virtus adjuncta dono, et liberalitas adjuncta magnificentiae. Accipiendo autem gratiam baptismalem et confirmationis secundo modo, sic directe auget eam, cedens in eandem essentiam cum ipsa, sicut baptismus directe auget gratiam quam prius invenit.

RA

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

|+d7.q3 Distinctio 7, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de celebratione hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quis possit conferre hoc sacramentum; 2 quis debeat recipere; 3 de ritu et modo recipiendi.

|a1 Articulus 1: Utrum quilibet non ordinatus possit alium confirmare.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod quilibet non ordinatus possit alium confirmare. Efficacia enim sacramentorum est a virtute verborum.

Sed quilibet, etiam non ordinatus, potest verba proferre quae sunt forma hujus sacramenti. Ergo non ordinatus potest confirmare.

AG2

Praeterea, unumquodque potest agere secundum formam quam habet: quia unumquodque agit secundum quod est actu. Sed aliquis non ordinatus habet characterem confirmationis. Ergo potest confirmare.

AG3

Praeterea, quanto aliquod sacramentum est majoris necessitatis, tanto indiget majori discretionem et attentionem in ministrando. Sed baptismus est sacramentum necessitatis. Ergo cum illud quod requirit majorem discretionem debeat majoribus committi, videtur quod ex quo non ordinatus potest baptizare, etiam possit confirmare.

SC1

Sed contra est quod Hugo de s. Victore dicit, quod administratio ecclesiae consistit in ordinibus ministrorum, et sacramentis. Ergo sicut sine sacramento non potest quis confirmari, ita nec sine ordine confirmantis.

SC2

Praeterea, unctio confirmationis est dignior quam extremae unctionis. Sed illa non potest fieri nisi ab ordinatis, ut patet Jacob. Ult.. Ergo nec ista.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprii dispensatores sacramentorum sunt ministri ecclesiae per sacramentum ordinis consecrati, ut sint medii inter Deum et plebem, divina populo tradentes; et ideo solis eis competit ex officio sacramenta ministrare, nec per alium conferri possunt, excepto baptismo propter necessitatem. Unde cum confirmatio non sit sacramentum necessitatis, non poterit nisi ab ordinatis conferri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod efficacia sacramenti non tantum est ex verbis prolatis, sed etiam ex materia debita, et persona conveniente; et ideo, si sit defectus in persona ministri, verba prolata ab alio non possunt efficaciam sacramento praebere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectio personalis hujus vel illius nihil facit ad collationem sacramentorum: quod patet ex hoc quod sacramenta conferuntur a bonis ministris et malis; sed exigitur perfectio hujus in quantum est minister ecclesiae, sicut in naturalibus ad hoc quod forma se in alteram materiam transfundat per sui similitudinem, requiritur qualitas activa. Et quia per confirmationis sacramentum non efficitur aliquis minister ecclesiae, quamvis quamdam naturalem perfectionem consequatur, ideo non oportet quod quilibet confirmatus confirmare possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnia sacramenta indigent aequaliter intentione; sed illa quae omnibus sunt conferenda, non indigent discretione, qua unus repellatur, et alius admittatur: quia a sacramentis necessitatis nullus debet excludi; et ideo cuilibet etiam sacerdoti committitur illa sacramenta conferre, non autem illa quibus aliquis ad statum perfectionis promovetur.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod sacerdos simplex, etiam si non sit episcopus, possit confirmare. Baptismus enim quantum ad aliquid est majoris efficaciae quam confirmatio. Sed sacerdos ex suo officio potest baptizare.

Ergo et confirmare.

AG2

Praeterea, sicut confirmationis sacramentum ad perfectionem pertinet, ita et eucharistiae, secundum dionysium. Sed sacerdos est proprius minister sacramenti eucharistiae. Ergo ipse potest confirmare.

AG3

Praeterea, in sacramentis ex parte conferentis requiritur ordo et intentio. Sed episcopus non habet aliquem ordinem vel characterem quem non habeat simplex sacerdos. Ergo sicut episcopus, ita et sacerdos potest confirmare, si intentionem confirmandi habeat.

SC1

Sed contra, soli episcopi in loco apostolorum succedunt. Sed soli apostoli in primitiva ecclesia manus imponebant, quod erat confirmare. Ergo soli episcopi nunc possunt confirmare.

SC2

Praeterea, in ordine ecclesiasticae hierarchiae, secundum dionysium, soli episcopi sunt perfectores. Sed, secundum eundem, sicut aliquis per exorcismum purgatur, et per baptismum illuminatur, ita per confirmationem chrismatis perficitur. Ergo soli episcopi possunt confirmare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in omnibus artibus et potentiis ordinatis, vel habitibus, ita est quod ultima perfectio reservatur inducenda per supremam artem in genere illo; sicut artes quae operantur circa materiam navis, reservant inductionem formae arti superiori, quae navim compaginat; et illa reservat ulterius finem, scilicet usum navis, arti superiori, scilicet gubernatoriae.

Unde cum episcopi in ecclesiastica hierarchia teneant supremum locum, illud quod est ultimum in actionibus hierarchicis, eis reservandum fuit. Et quia perficere aliquem hoc modo quod sit supra communem statum aliorum, est supremum in actionibus hierarchicis, ideo sacramentum confirmationis et ordinis, quibus hoc efficitur, solis episcopis dispensanda reservantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus, cum sit sacramentum necessitatis, communiter omnibus competit; et ideo per ipsum non ponitur aliquis supra communem statum, sicut fit per confirmationem, ut prius etiam dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod eucharistia, sicut confirmatio et ordo, est sacramentum perficiens; sed in hoc differt ab aliis, quia in ordine et confirmatione illud quod est ibi res et sacramentum, est aliquid in suscipiente acquisitum; et ideo suscipientem haec sacramenta promovent ad perfectionem quamdam ultra communem statum fidelium; sed eucharistia habet illud quod est res et sacramentum, in se, non in suscipiente; et ideo per assumptionem eucharistiae non acquirit aliquis perfectionem ultra communem statum, cum non imprimatur character; sed perficit unumquemque in suo statu; et ideo etiam secundum dionysium cuilibet sacramento eucharistiae perceptio adjungitur; et ideo non est simile de eucharistia et de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis episcopus non habeat aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus relativos ad corpus Domini, verumtamen habet aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus supra corpus mysticum.

Unde dionysius in eccles. Hierarch., ponit episcopatum ordinem; unde et cum quadam consecratione dignitas episcopalis confertur; et ideo in promotione membrorum corporis mystici aliquid potest competere episcopo quod non competit simplici sacerdoti.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sacerdos simplex ex commissione Papae non possit confirmare. Sicut enim se habet hoc quod est sacerdotis ad sacerdotem, ita quod est episcopi ad episcopum. Sed nullus non sacerdos potest propter Papae commissionem eucharistiam conficere, quod est sacerdotum.

Ergo similiter ex commissione Papae nullus potest non episcopus confirmare, quod est episcopi.

AG2

Praeterea, sicut conferre sacerdotalem ordinem est episcopi, ita et confirmare. Sed nullus non episcopus ex mandato Papae posset aliquem in sacerdotem promovere. Ergo nullus ex Papae mandato, qui non sit episcopus, potest praebere confirmationis sacramentum.

AG3

Praeterea, quicumque potest ex mandato vel ex commissione alicujus baptizare, si sine commissione baptizat eum qui non est sibi subditus, extra casum necessitatis, baptizatus est, quamvis peccet.

Sed si sacerdos sine commissione alicujus confirmet, non est confirmatum. Ergo non potest ex commissione Papae confirmare.

SC1

Sed contra est quod in littera dicitur, quod Gregorius in casu permisit quod simplices sacerdotes possent confirmare.

SC2

Praeterea, majus est ordinem conferre quam confirmare. Sed ex mandato Papae aliqui non episcopi conferunt quosdam ordines; sicut sunt presbyteri cardinales, qui conferunt minores ordines.

Ergo multo fortius ex mandato Papae potest aliquis simplex sacerdos confirmare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod presbyter simplex non possit ex mandato Papae confirmare; et quod dicitur de Gregorio ad Januarium scribente, exponunt quod illi presbyteri ex mandato Papae non conferebant sacramentum confirmationis, sed aliquod sacramentale simile illi sacramento, sicut alicui porrigitur panis benedictus loco eucharistiae. Sed non videtur conveniens, ut talem simulationem in dispensatione sacramentorum induxisset Gregorius, vel sustinisset: quia dispensatio sacramentorum pertinet ad veritatem doctrinae, quae non est propter scandalum dimittenda.

Et ideo alii dicunt, quod auctoritas Papae tanta est quod ejus mandato quilibet potest conferre quod habet, ut confirmatus confirmare, sacerdos sacerdotium conferre, diaconus diaconatum; non autem mandato ipsius potest aliquis conferre quod non habet, ut diaconus ordinem sacerdotalem. Sed haec opinio videtur nimis ampla; et ideo media via secundum alios tenenda est.

Et ideo sciendum est, quod cum episcopatus non addat aliquid supra sacerdotium per relationem ad corpus Domini verum, sed solum per relationem ad corpus mysticum, Papa per hoc quod est episcoporum summus, non dicitur habere plenitudinem potestatis per relationem ad corpus Domini verum, sed per relationem ad corpus mysticum.

Et quia gratia sacramentalis descendit in corpus mysticum a capite, ideo omnis operatio in corpus mysticum sacramentalis, per quam gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus Domini verum; et ideo solus sacerdos potest absolvere in foro poenitentiali, et baptizare ex officio. Et ideo dicendum, quod promovere ad illas perfectiones quae non respiciunt corpus Domini verum, sed solum corpus mysticum, potest a Papa, qui habet plenitudinem pontificalis potestatis, committi sacerdoti, qui habet actum summum super corpus Domini verum; non autem diacono, vel alicui inferiori, qui non habet perficere corpus Domini verum, sicut nec absolvere in foro poenitentiali.

Non autem potest simplici sacerdoti committere promovere ad perfectionem quae respicit aliquo modo corpus Domini verum; et ideo simplex sacerdos ex mandato Papae non potest conferre ordinem sacerdotii: quia ordines sacri habent actum supra corpus Domini verum, vel supra materiam ejus. Potest autem concedere simplici sacerdoti quod conferat minores ordines, quia isti nullum actum habent supra corpus Domini verum, vel materiam ejus, nec etiam supra corpus mysticum habent actum per quem gratia conferatur; sed habent ex officio quosdam actus secundarios et praeparatorios; et similiter potest concedere alicui sacerdoti quod confirmet: quia confirmatio perficit eum in actu corporis mystici, non autem habet aliquam relationem ad corpus Domini verum.

RA

Et per hoc de facili patet solutio ad objecta.

[a2 Articulus 2: Utrum Christus debuerit sacramentum confirmationis accipere.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus debuerit sacramentum confirmationis accipere.

Sacramentum enim confirmationis confert majorem plenitudinem gratiae quam baptismus. Sed Christus baptizari voluit, ut tactu mundissimae suae carnis efficaciam baptismi praeberet. Ergo similiter debuit confirmationem accipere.

AG2

Praeterea, confirmatio ad hoc datur ut homo in confessione veritatis usque ad mortem firmiter stet. Sed Christus dedit omnibus exemplum pro veritate moriendi. Ergo hoc sacramentum maxime debuit accipere.

SC1

Sed contra, confirmatur quod infirmum est.

Sed infirmitas spiritualis in Christo non fuit. Ergo nec confirmari debuit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod suscipere baptismum est in praecepto, cum sit sacramentum necessitatis; et ideo Dominus voluit baptizari, quamvis in baptismo nihil susciperet, sed magis contulerit ut forma obediendi mandatis omnibus praeretur per ipsum; et propter hoc dixit ad baptismum veniens: sic decet nos implere omnem justitiam; Matth. 3, 15.

Justitia enim consistit in obedientia legis, ut Philosophus dicit in 5 ethic.. Sed sacramentum confirmationis non est necessitatis, sed utilitatis alicujus consequendae causa accipitur; et ideo cum Dominus non acceperit aliquid a sacramentis, non debuit sacramentum confirmationis accipere, sicut nec sacramentum ordinis: quia potestas excellentiae in sacramentis, et plenitudo spiritus sancti in ipso a sui conceptione fuit, et sic non oportebat nisi quod in ipso erat innoscere; quod factum est per adventum columbae super ipsum.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum pueris non sit conferendum. Quia hoc sacramentum supra communem statum promovet, sicut et sacramentum ordinis. Sed illud sacramentum non confertur pueris. Ergo nec istud.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum datur ad confitendum fidem, et ad pugnandum pro ipsa. Sed hoc non competit pueris. Ergo non debent hoc sacramentum suscipere.

SC1

Sed contra, gratia baptismalis est immediata dispositio ad gratiam confirmationis. Sed baptismus confertur pueris. Ergo confirmatio debet pueris dari.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod perfectio quae confertur in ordine et confirmatione, in hoc differunt, quod perfectio ordinis est ad aliquid dispensandum, perfectio autem confirmationis est ad standum fortiter in seipso. Ad hoc autem quod dispensatio alicujus rei detur alicui, requiritur idoneitas aliqua praeexistens in eo qui dispensationem recipit propter periculum quod potest imminere ex prava dispensatione; et ideo perfectio ordinis non confertur pueris. Sed perfectio qua quis in seipso perficitur, non praeexigit aliam perfectionem, sed ipsa perfectione quis idoneus redditur; nec ex hoc aliquod periculum imminere potest; et ideo confirmatio potest puero tradi, et convenienter traditur: quia infantilis aetas non patitur fictionem, qua effectus sacramenti in traditione impediatur; et ideo quamvis tunc non competat ei confiteri vel pugnare, certum tamen est quod effectus sacramenti plene recipit, per quem erit idoneus ad pugnam et confessionem ad perfectam aetatem veniens, nisi gratiam acceptam per peccatum amittat.

RA

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat dari omnibus adultis. Illud enim quod omnibus datur, non excedit communem statum, ut dictum est. Sed confirmatio ponit supra communem statum, ut supra dictum est. Ergo non debet omnibus dari.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum est ad robur in pugna spirituali. Sed pugnare non est mulierum propter imbecillitatem sexus. Ergo nec hoc sacramentum eis competit.

AG3

Praeterea, confirmatio est sacramentum confessionis.

Sed muti non possunt confiteri. Ergo non debet eis dari hoc sacramentum.

AG4

Praeterea, morientes a pugna hujus vitae subtrahuntur. Sed ad robur in pugna hujus vitae datur confirmatio. Ergo non debet morientibus dari.

SC1

Sed contra est quod dicit Hugo de s. Victore, quod omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret. Ergo omnibus dandum est hoc sacramentum.

SC2

Praeterea, ad robur in hoc sacramento datur septiformis gratia spiritus sancti. Sed haec omnibus est necessaria. Ergo et sacramentum confirmationis omnibus dari competit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, perfectio in confirmatione collata non praeexigit aliam perfectionem, sed per eam quis in seipso perficitur, ut sit idoneus ad pugnam spirituales. Et quia cuilibet est conveniens et bonum, ut in pugna spirituali fortitudinem habeat; ideo ab hoc sacramento nullus excludi debet qui sit baptizatus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non ponit supra communem statum quantum ad dispensationem alicujus sacramenti, sed quantum ad confessionem sacramentorum; et haec perfectio vel excellentia omnibus membris ecclesiae competit per hoc sacramentum confirmationis collata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam quaedam mulieres in pugna spirituali gloriosum reportaverunt ab hoste triumphum, sicut patet de beata Agnete, et beata caecilia et aliis; unde ab hoc sacramento mulieres non sunt excludendae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis muti non possint confiteri ore, possunt confiteri nutibus, et possunt habere voluntatem et propositum confitendi; et ideo eis non debet denegari hoc sacramentum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis morientes abstrahantur a pugna, tamen vadunt ad locum praemii, in quo secundum mensuram gratiae datur mensura gloriae; et ideo indigent plenitudine gratiae, quae in pugna perficit, propter finem pugnae consequendum.

¶a3 Articulus 3: Utrum exigatur quod aliquis teneat aliquem ad confirmationem.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non exigatur quod aliquis teneat aliquem ad confirmationem.

Ille enim qui habet immediatam relationem ad principem, sicut liberi, non oportet quod mediantibus aliquibus coram principe compareat, sicut servi comparent mediantibus dominis et filifamilias mediantibus patribus. Sed confirmandus jam habet immediatam relationem ad principem ecclesiae, cum sit membrum ecclesiae per baptismum. Ergo quamvis baptizatus per alium debeat praesentari, tamen confirmandus nullo modo debet per alium ad confirmationem teneri, praecipue si sit adultus.

AG2

Praeterea, fortitudo minus competit mulieribus quam viris. Prov. Ultim. 10: mulierem fortem quis inveniet? sed confirmatio est sacramentum fortitudinis, quia in eo datur spiritus sanctus ad robur. Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

SC1

Sed contra, videtur etiam quod non confirmatus possit tenere ad confirmationem. Quia majus est sacramentum conferre quam ad sacramentum suscipiendum aliquem tenere. Sed non confirmatus potest sacramentum baptismi conferre. Ergo multo fortius potest ad confirmationem tenere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramento confirmationis datur spiritus sanctus ad robur. Unde propter hoc aliquis ad confirmationem accedit, quia se habere robur standi non praesumit; et ideo institutum fuit ut ab altero teneatur, ad significandum quod per se stare non posset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui est mediator in hoc sacramento, non habet officium repraesentandi quasi extraneum, sicut est in baptismo, neque suscipiendi quasi instruendum: sed solum tenendi quasi infirmum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fortitudo spiritualis est per Christum, in quo non est masculus et femina, ut dicitur ad Galat. 3; et ita non differt utrum vir mulierem, vel mulier virum teneat; quamvis quidam contrarium dicant, scilicet quod mulier virum tenere non potest.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat fieri linitio chrismatis tantum in fronte. Quia vertex est nobilior pars corporis quam frons, quia ibi est organum cogitativae, hic autem organum phantasiae.

Sed sacerdos, qui est inferior quam episcopus, ungit baptizatos chrismate in vertice. Ergo episcopus non debet ungere chrismate confirmandos in fronte.

AG2

Praeterea, confirmatio est sacramentum confessionis.

Sed confessio fit ore. Ergo unctio confirmationis magis deberet in ore fieri.

AG3

Praeterea, frons est locus nudus et patens.

Sed hic de facili sordes contrahit. Cum ergo chrisma sit servandum ab omni inquinamento, videtur quod non congrue fiat unctio in fronte.

SC1

Sed contra, in confirmatione datur spiritus sanctus ad robur. Sed robur in fronte significatur, ut patet Ezech. 3, 8: ecce dedi... Frontem tuam duriorem frontibus eorum. Ergo in fronte debet fieri unctio confirmationis.

SC2

Praeterea, apocal. 7, 3, Angelus dicit: quoadusque signemus servos Dei vivi in frontibus eorum.

Sed episcopi dicuntur Angeli, ut patet Apoc. 3.

Ergo eorum est in fronte signare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod homo potest impediri a libera et aperta confessione nominis Christi propter duo; scilicet propter timorem mortis, et propter confusionem, quae est timor ignominiae. Utriusque autem signum praecipue in facie manifestatur: quia pallescunt timentes, et rubent verecundati, ut dicitur in 4 ethic., et praecipue in fronte quae est pars magis aperta, et imaginationi, ex qua procedunt passiones praedictae, vicina; et ideo cum confirmatio detur ad liberam confessionem nominis Christi, convenienter unguuntur confirmati in fronte.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod unctio quae datur in vertice a sacerdote, significat dignitatem regalem et sacerdotalem in baptizato, quia incipit esse de numero illorum quibus dicitur: vos estis gens sancta, regale sacerdotium, 1 Petr. 2, 9; et ideo in vertice fit ad signandum eminentiam dignitatis collatae. Sed unctio confirmationis datur ad fortiter defendendam dignitatem acceptam, quod amplius est; et ideo in loco publico dari debet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non datur hoc sacramentum ad confessionem simpliciter, sed ad libertatem confessionis; et ideo debet dari ubi apparent illae passiones quae liberam confessionem impedire possunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non est periculum: quia ligatur frons confirmati quousque desiccet locus; et postmodum etiam secundum Hugonem, debet esse sub quadam disciplina custodiendi chrisma, ne scilicet caput lavet usque ad septem dies propter septem dona spiritus sancti, sicut etiam ecclesia septem diebus adventum spiritus sancti in discipulos celebrat.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod confirmatio possit iterari.

Sicut enim confirmatio datur ad robur fidei, ita eucharistia ad robur caritatis. Sed eucharistia iteratur. Ergo et confirmatio.

AG2

Praeterea, si morbus iteratur, et medicina iterari debet. Sed morbus contra quem datur hoc sacramentum, potest iterari, scilicet spiritualis infirmitas.

Ergo et sacramentum debet iterari.

SC1

Sed contra, sicut in baptismo imprimitur character, ita et in confirmatione. Sed baptismus non iteratur. Ergo nec confirmatio.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum quod habet effectum semper permanentem, non potest iterari sine injuria sacramenti: et quia in confirmatione imprimitur character, qui est indelebilis, ideo non debet iterari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod eucharistia non imprimit characterem; nec illud quod est res et sacramentum, est aliqua forma recepta in recipiente sacramentum, sicut est in confirmatione; et ideo non est similis ratio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod confirmatio datur contra infirmitatem, prout est contracta per originale peccatum; et sic non redit, quamvis infirmitas actualis peccati redeat.

EX

Donatio spiritus sancti ad robur. Contra. Panis cor hominis confirmat; psalm. 103. Ergo magis pertinet ad eucharistiam quam ad confirmationem.

Et dicendum, quod per eucharistiam roboratur caritas, per hoc autem sacramentum fides: in his enim duabus virtutibus tota virtus spiritualis aedificii consistit. Vel dicendum quod caritas perficit et roborat ad standum in

seipso per modum cibi, sed confirmatio ad pugnam quam quis ab aliis patitur in confessione nominis Christi contra adversarios audaciam praebens.

Hoc sacramentum tantum a jejuniis accipi et jejuniis tradi debet. Propter eminentiam spiritus sancti, qui cum sua plenitudine in hoc sacramento dat robur.

|+d8.q1 Distinctio 8, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de baptismo et confirmatione, hic tertio determinat de eucharistiae sacramento; et dividitur in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad ipsum sacramentum; in secunda determinat de dispensantibus sacramento, 13 dist., ibi: solet etiam quaeri, utrum pravi sacerdotes hoc sacramentum conficere queant. Prima in duas: in prima determinat ea quae requiruntur ad hoc sacramentum in generali; in secunda prosequitur de eis in speciali, dist. 10, ibi: sunt item alii praecedentium insaniam transcendentis. Prima iterum in duas: in prima determinat ea quae requiruntur ad hoc sacramentum; in secunda determinat usum sacramenti, 9 dist., ibi: et sicut duae sunt res illius sacramenti, ita et duo modi manducandi. Prima autem in tres: in prima determinat praecedentia eucharistiam quibus hoc sacramentum figuratur; in secunda determinat concomitantia, quibus hoc sacramentum integratur, scilicet formam et institutionem, ibi: hic etiam ante alia consideranda occurrunt quatuor; in tertia determinat consequentia, quae in hoc sacramento efficiuntur vel significantur, ibi: nunc quid ibi sacramentum sit et quid res, videamus. Secunda pars dividitur in tres: in prima determinat institutionem; in secunda formam, ibi: forma vero est quam ipse ibidem edidit; in tertia movet quamdam quaestionem, et solvit, ibi: ubi consideratione dignum est quare illud sacramentum post coenam dedit discipulis.

Nunc quid ibi sit sacramentum et quid res, videamus. Hic determinat de sacramento eucharistiae per comparisonem ad significatum vel causatum ejus: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid sit ibi res, et quid sacramentum. Secundo concludit eorum numerum et ordinem, ibi: sunt igitur, hic tria distinguenda etc..

Hic est duplex quaestio. Prima de ipso eucharistiae sacramento. Secunda de forma ipsius.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum eucharistia sit sacramentum; 2 de significatione ejus; 3 de institutione; 4 de ordine sumendi hunc cibum respectu aliorum ciborum.

|a1 Articulus 1: Utrum eucharistia sit sacramentum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent diversa ordinari. Sed confirmatio est ad perficiendum, secundum dionysium.

Cum ergo secundum ipsum eucharistia etiam sit perfectio, videtur quod superfluat hoc sacramentum.

AG2

Praeterea, in omni sacramento novae legis idem quod figuratur, efficitur per signum figurans.

Sed species panis et vini, quae figurant corpus Christi verum et mysticum, non efficiunt illud.

Ergo eucharistia non est sacramentum novae legis.

AG3

Praeterea, sacramentum est elementum materiale, secundum Hugonem exterius oculis suppositum.

Sed corpus Christi verum quod dicitur hic sacramentum et res similiter, non est oculis videntium suppositum.

Ergo non est sacramentum.

AG4

Praeterea, omne sacramentum in ipsa sui susceptione consecratur et perficitur, sicut patet de baptismo, quod perficitur in ipsa ablutione.

Sed eucharistia consecratur ante sumptionem. Ergo non est sacramentum.

AG5

Praeterea, in omni alio sacramento illud quod est res et sacramentum, est aliquid effectum in suscipiente, sicut character in baptismo. Sed corpus Christi verum, quod ponitur hic res et sacramentum, non est aliquid in recipiente effectum.

Ergo non est sacramentum ejusdem rationis cum aliis.

SC1

Sed contra est quod in collecta dicitur: praesta ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam.

SC2

Praeterea, omnis actio per ministros ecclesiae dispensata, in qua ex ipso opere operato gratia confertur, est sacramentum. Sed eucharistia est hujusmodi. Ergo est sacramentum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eucharistia sacramentum quoddam est, alio tamen modo ab omnibus aliis sacramentis.

Sacramentum enim secundum sui nominis proprietatem sanctitatem active importat; unde secundum hoc aliquid habet sacramenti rationem secundum quod habet rationem sanctificationis, qua sanctum aliquid fit. Dicitur autem aliquid sanctum dupliciter. Uno modo simpliciter et per se, sicut quod est subjectum sanctitatis, sicut dicitur homo sanctus. Alio modo secundo et secundum quid, ex eo quod habet ordinem ad hanc sanctitatem, vel sicut habens virtutem sanctificandi, sicut chrisma dicitur sanctum; vel quocumque alio modo ad aliquid sanctum deputetur, sicut altare sanctum.

Et ideo ea quibus aliquid fit sanctum primo modo, dicuntur sacramenta simpliciter; illa autem quibus fit aliquid sanctum secundo modo, non dicuntur sacramenta, sed sacramentalia magis. In aliis ergo sacramentis fit aliquid sanctum primo modo, sicut homo suscipiens sacramentum; non autem elementum corporale sanctificans hominem, quia hoc est sacrum secundo modo; et ideo hoc quod pertinet ad sanctificationem materiae in omnibus sacramentis non est sacramentum, sed sacramentale; sed hoc quod pertinet ad usum materiae qua homo sanctificatur, est sacramentum. In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus; et ideo ista sanctificatio materiae est hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti. Et ideo hoc sacramentum in se consideratum, est dignum omnibus sacramentis, quia habet absolutam sanctitatem etiam praeter suscipientem; alia autem non habent nisi in ordine ad aliud; et ideo hoc sacramentum est perfectio aliorum sacramentorum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut patet de accidente et substantia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod perfectum unumquodque est, cum attingit propriam virtutem, ut dicitur in 7 phys.. Virtus autem est ultimum in re, ut dicitur in 1 cael. Et mund.; et ideo perfectio rei consistit in hoc quod res ad sui ultimum perducatur. Est autem dupliciter ultimum rei; unum quod est in re, et aliud quod est extra rem; sicut in corporibus ultimum in corpore est superficies corporis contenti; ultimum extra est locus, qui est superficies corporis continentis. Ultimum autem cujuslibet rei in seipsa est ipsa rei operatio, propter quam res est: forma enim est finis generationis, non ipsius generati, ut dicit Commentator in 2 phys..

Unde res quae habet formam substantialem per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima; et talem perfectionem quantum ad esse spirituale acquirit homo in baptismo, in quo est regeneratio spiritualis; et ideo dionysius non ponit baptismum habentem vim perfectivam simpliciter, sed magis purgativam et illuminativam. Sed simpliciter perfectum dicitur quod habet operationem convenientem suae formae. In hoc enim consistit virtus rei, secundum Philosophum in 2 ethic., per cuius consecutionem aliquid dicitur perfectum, ut dictum est. Hominis autem operatio spiritualis est duplex. Una ipsius in quantum est persona privata; et quantum ad hoc perficit confirmatio, quae facit hominem non impeditum aliquo mundano timore in confessione fidei, et aliis quae ad christianam religionem spectant. Alia, in quantum est persona publica, quasi membrum principale, et influens aliis membris; et quantum ad hoc perficit sacramentum ordinis. Ultimum autem cujuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo, ut dicitur in 2 de generat.; et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis. Fons autem christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo eucharistia perficit, Christo conjungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut dionysius dicit; unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur, ut ipse dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut ad species sensibiles aliorum sacramentorum se habet virtus quae interius inest, quae sanctificationem acquirit, ex qua sacramentum efficit, secundum Hugonem, ita in hoc sacramento se habet ipsum corpus Christi, quod per consecrationem sub speciebus illis fit. Unde sicut in aliis sacramentis materiale elementum non est causa virtutis quae in ipso est, neque alicujus spiritualis effectus in homine, nisi mediante virtute, secundum quod ex elemento et virtute quasi unum efficitur; ita in hoc sacramento species non sunt causa corporis Christi, neque alicujus effectus in anima spiritualis, nisi mediante corpore Christi vero, secundum quod ex speciebus et corpore Christi fit unum sacramentum. Utrum autem species illae secundum se habeant aliquem effectum corporalem, sicut aqua corporaliter abluit in baptismo, etiam non mediante spirituali virtute, infra dicetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omne sacramentum est visibile; non tamen oportet quod quidquid est in sacramento, sit visibile. Videtur enim species visibilis aquae in baptismo, sed non videtur virtus spiritualis, quae secretius operatur salutem; et similiter hic videntur species, sed non videtur verum corpus Christi. Vel dicendum, quod est visibile non in se, sed in speciebus quae ipsum tegunt; sicut et substantia aliorum corporum videtur mediante colore.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sanctitas quae est in materiis aliorum sacramentorum, non est forma sanctitatis absolute, sed secundum ordinem ad aliud, ut in 1 dist. Dictum est; et ideo non est simile de aliis sacramentis et de hoc, ut ex dictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod alia sacramenta perficiuntur in acceptione vel collatione, contingit quod illud quod est in eis sacramentum et res, est aliquid acquisitum in suscipiente; in hoc autem sacramento aliter est, ut ex dictis patet.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit unum sacramentum, sed multa. Primo per hoc quod in collecta dicitur: purificent nos, Domine, haec sacramenta quae sumpsimus.

AG2

Praeterea, sacramentum est in genere signi.

Sed ea quae sunt in genere signi, sicut nomina, plurificantur ad pluralitatem signantium, quamvis sit idem signatum; sicut marcus et tullius sunt duo nomina, quamvis sit eadem res significata.

Ergo cum in eucharistia sint plura signantia, sicut species panis et vini, videtur quod sint plura sacramenta.

AG3

Praeterea, unitas rei est ex forma sua. Sed in eucharistia sunt duae formae, una ad consecrationem panis, alia ad consecrationem sanguinis.

Ergo sunt duo sacramenta.

AG4

Praeterea, ea quae nec in genere nec in specie conveniunt, sunt plura simpliciter. Sed corpus Christi verum cum speciebus panis et vini sunt differentia et specie et genere. Ergo sunt plura simpliciter. Cum ergo utrumque dicatur sacramentum in eucharistia, videtur quod non sit unum sacramentum.

AG5

Praeterea, ex duobus perfectis non fit aliquid unum. Sed Christus perfecte est sub utraque specie, scilicet panis et vini. Ergo ex his duobus non fit unum sacramentum.

SC1

Sed contra est, quia si essent duo, tunc sacramenta novae legis non essent tantum septem.

SC2

Praeterea, quaecumque ordinantur ad idem efficiendum et significandum, pertinent ad unum sacramentum.

Sed omnia quae in eucharistia sunt, pertinent ad idem repraesentandum, scilicet mortem Domini, et idem efficiendum, scilicet gratiam, per quam homo incorporatur corpori mystico. Ergo est unum tantum sacramentum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod per se unum simpliciter, et quod est numero unum, tribus modis dicitur. Uno modo sicut indivisibile est unum, ut punctum et unitas, quod neque est multa actu neque potentia. Alio modo quod est unum ex continuitate, quod tamen est multa potentia, sicut linea. Tertio modo quod est unum perfectione, sicut dicitur calceamentum unum, quia habet omnes partes quae requiruntur ad calceamentum; et haec unitas dicitur in omnibus illis ad quorum integritatem aliqua exiguntur, sicut unus homo, una domus. Et quia ad esse sacramenti multa concurrunt, sicut forma et materia, et hujusmodi; ideo ab hac unitate perfectionis dicitur sacramentum unum esse. Illa enim sunt de integritate alicujus instrumenti quae requiruntur ad operationem illam ad quam instrumentum deputatum est. Hoc autem sacramentum deputatum est ex divina institutione ad cibationem spiritualem, quae per cibationem corporalem significatur. Et quia cibatio corporalis duo requirit, scilicet aliquid per modum cibi, et aliquid per modum potus; ideo ad integritatem hujus sacramenti ex divina institutione est aliquid per modum cibi, scilicet corpus Christi; et aliquid per modum potus, scilicet sanguis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur pluraliter sacramenta propter materialem diversitatem signorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando utrumque signum habet integram significationem; sic autem non est hic: quia cibatio spiritualis non significatur perfecte neque per panis tantum neque per vini tantum sumptionem, sed per utrumque simul, sicut est in significatione nominum compositorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si utraque forma responderet toti sacramento; sed hoc falsum est: quia una forma respondet uni, et alia alii eorum quae ad sacramentum exiguntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis non sint unum in genere vel specie naturae, possunt tamen esse unum per relationem ad unam operationem, ex qua unitate sumitur unitas sacramenti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis Christus perfectus sit sub utraque specie, non tamen quantum ad integrum usum sacramenti est sub utroque, sed quantum ad diversos usus.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non convenientibus nominibus nominetur. Nomen enim proprium alicui debet imponi ex eo quod sit sibi proprium. Sed bonitas gratiae est communis omnibus sacramentis.

Ergo ex hoc non debet imponi nomen proprium uni sacramento, ut dicatur eucharistia.

AG2

Praeterea, sicut in littera dicitur, hoc sacramentum ideo viaticum appellatur, quia in via nos reficiens, usque ad patriam deducit. Sed hoc est commune omnibus sacramentis, quae non nisi viatoribus dantur ad perveniendum ad gloriam patriae, quae est res non contenta, et significata in omnibus sacramentis. Ergo non convenienter viaticum appellatur.

AG3

Praeterea, causae per effectus denominari solent. Sed adducere ad communionem fidelium est effectus baptismi, secundum dionysium, ut ex praedictis patet. Ergo baptismus magis debet dici communio vel synaxis, quam hoc sacramentum.

AG4

Praeterea, in quolibet sacramento fit aliquid sacrum. Sed hoc importat sacrificii nomen. Ergo sacrificium etiam non est nomen proprium hujus sacramenti.

AG5

Praeterea, hostia videtur idem quod sacrificium.

Sed dionysius confirmationem nominat chrismatis hostiam. Ergo neque hostia neque sacrificium est nomen proprium huic sacramento.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in quolibet sacramento est tria considerare; scilicet originem, perfectionem, et finem ad quem est. Origo autem omnium sacramentorum est passio Christi, de cujus latere in cruce pendentis sacramenta profluxerunt, ut sancti dicunt; perfectio autem sacramenti est in hoc quod continet gratiam; finis autem sacramenti est duplex; proximus, scilicet sanctificatio recipientis, et ultimus, scilicet vita aeterna. Haec autem per quamdam excellentiam in eucharistia inveniuntur. Quia hoc sacramentum est specialiter in memoriam dominicae passionis; unde matthaei 26: quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis; et ideo quantum ad originem vocatur sacrificium vel hostia. Similiter etiam gratiam non per modum intentionis continet sicut alia sacramenta, sed plenitudinem gratiae in suo fonte; et ideo antonomastice eucharistia dicitur.

Similiter etiam quia ipsa est consummatio omnium sanctificationum, ut dionysius dicit, id quod est omnium, scilicet congregari ad unum, huic sacramento attribuitur; et dicitur communio vel synaxis, quod idem est, in quantum scilicet homo congregatur ad unum et ad seipsum et ad alios, ei quod est maxime unum conjunctus.

Similiter etiam quantum ad ultimum finem consequendum maximam efficaciam habet, in quantum realiter continet hoc quo janua caeli nobis aperta est, scilicet sanguinem Christi; et ideo specialiter viaticum appellatur.

RA

Et per haec patet solutio ad objecta: quia ab eo quod est commune, aliquid antonomastice denominari potest.

¶a2 Articulus 2: Utrum huic sacramento figurae assignari debeant.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod huic sacramento figurae assignari non debeant.

Nihil enim disponitur per aliquid sui generis; albedinis enim non est albedo, nec motus est motus.

Sed sacramentum est signum. Ergo sacramento non debet aptari aliqua figura, quia in infinitum iretur.

AG2

Praeterea, sacramenta veteris legis dicuntur sacramentis novae legis respondere, in quantum signant ipsa. Sacramentis autem novae legis quae sunt maximae perfectionis non respondebant aliqua sacramenta in veteri lege, ut quidam dicunt.

Cum ergo hoc sacramentum sit maximae perfectionis, videtur quod non debeant ei aliquae figurae assignari.

AG3

Praeterea, sicut praefigurata eucharistia est in agno paschali, ita et baptismus in transitu maris rubri, ut dicitur 1 corinth., 10. Cum ergo Magister non assignaverit aliquas figuras baptismi, videtur quod nec eucharistiae figuras assignare debeat.

SC1

Sed contra, hoc sacramentum memoriale passionis Christi est specialiter. Sed passionem Christi praecipue oportebat praefigurari, per quam nos redemit, ut fides antiquorum ad redemptorem ferretur.

Ergo praecipue oportebat hoc sacramentum figurari.

SC2

Praeterea, hoc sacramentum est dignissimum, et difficillimum ad credendum. Sed talia maxime consueverunt praefigurari. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta novae legis tripliciter se habent ad veterem legem. Quaedam enim essentialiter fuerunt in veteri lege, quamvis non ut sunt sacramenta novae legis, sed magis secundum quod sunt in officium vel actum virtutis; sicut poenitentia, ordo, et matrimonium. Quaedam fuerunt secundum aliquid eis respondens non essentialiter, sicut baptismus et eucharistia. Quaedam autem nihil respondens habuerunt in veteri lege, sicut confirmatio et extrema unctio. Cujus ratio est, quia prima tria sacramenta non solum sunt sacramenta; sed poenitentia est actus virtutis; ordo autem pertinet ad officium dispensationis sacramentorum; matrimonium autem ad officium naturae; et ideo in qualibet lege requiruntur. Baptismus autem et eucharistia sunt sacramenta tantum gratiam continentia; et ideo ante tempus gratiae esse non debuerunt. Sed quia sunt sacramenta necessitatis, baptismus quidem quantum ad effectum, eucharistia autem quantum ad fidem ejus quod repraesentatur per ipsam; ideo oportuit quod in lege Moysi haberent aliquid respondens: sed confirmatio et extrema unctio sunt sacramenta gratiam conferentia; et ideo in veteri lege esse non debuerunt. Et quia non sunt sacramenta necessitatis, sed cujusdam superabundantis perfectionis; ideo non oportebat quod haberent aliquid respondens, cum non esset tempus plenitudinis gratiae; et ideo haec duo non fuerunt praefiguranda aliquibus expressis figuris, similiter neque prima tria, sed tantum duo media, scilicet eucharistia et baptismus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod oppositae relationes possunt inesse eisdem respectu diversorum, eo quod esse relativi est ad aliquid se habere, non autem proprietates absolutae; et ideo in relativis contingit aliquid disponi per aliquid sui generis per accidens, et non per se; sicut filii est filius, non in quantum filius, sed in quantum pater; et similiter signi potest esse signatum. In absolutis autem non contingit hoc; unde qualitatis non est qualitas nec per se nec per accidens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod una perfectio dicitur alia minor dupliciter: aut simpliciter, aut secundum statum; sicut praemium essenziale quod aurea dicitur, est simpliciter majus quam praemium accidentale, quod dicitur aureola; sed aureola est major quantum ad statum habentis, quia non cuilibet datur, sed tantummodo illis qui sunt in statu perfectionis. Et similiter dico, quod perfectio eucharistiae est simpliciter major quam perfectio confirmationis et extremae unctionis, sed illae sunt majores secundum statum: quia perfectio eucharistiae, quae est per conjunctionem ad principium sanctitatis est omnibus de necessitate salutis; sed perfectio spiritus sancti ad robur quae est in confirmatione, vel perfectio purgationis a reliquiis peccati, quae est in extrema unctione, non sunt omnibus necessaria; et ideo perfectioni eucharistiae debet aliquid respondere in qualibet lege, non autem perfectioni confirmationis et extremae unctionis nisi in lege in qua est status perfectionis, quae est lex gratiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praefiguratio eucharistiae erat magis necessaria quam baptismi, tum ratione dignitatis, tum ratione difficultatis, tum propter necessitatem fidei ejus quod figuratur in eucharistia. Tamen Magister supra aliquas figuras baptismi posuit, scilicet circumcisionem et baptismum joannis.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod Magister inconvenienter assignet figuras hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum post baptismum datur. Sed agnus paschalis praecessit transitum maris rubri, in quo baptismus est praefiguratus. Ergo non est congrua figura hujus sacramenti.

AG2

Praeterea, in hoc sacramento aliquid offertur Deo. Sed melchisedech non legitur Deo obtulisse, sed homini, scilicet Abrahae, cui obtulit panem et vinum, ut dicitur Gen. 14. Ergo illa oblatio non est conveniens figura hujus sacramenti.

AG3

Praeterea, idem non est signum sui ipsius.

Sed sanguis qui consecratur in altari, est illemet quem Christus in cruce fudit pro nobis. Ergo ille non est signum vel figura istius.

AG4

Praeterea, manna habebat in se omnem saporis suavitatem, ut dicitur Sap. 16. Sed hoc sacramentum non habet in se omnem saporem spirituale: quia sic haberet effectus omnium sacramentorum, et alia sacramenta superfluerent. Ergo manna non est figura hujus sacramenti.

AG5

Praeterea, nobilioris rei nobilior debet esse figura. Sed eucharistia est nobilius sacramentum quam baptismus. Cum ergo baptismus habuerit figuram quae praebat remedium ex ipso opere operato contra originale, scilicet circumcisionem; supradictae autem figurae non fuerunt tales; videtur quod fuerunt incompetentes.

AG6

Praeterea, in canone Missae fit mentio de sacrificio Abrahae et Abel; et similiter omnia sacrificia legalia hujus veri sacrificii figura fuerunt.

Ergo insufficienter posuit Magister figuras hujus sacramenti.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid potest figurari dupliciter. Uno modo per id quod est signum et causa: et hoc modo effusio sanguinis et aquae ex latere Christi fuit figura hujus sacramenti. Alio modo per id quod est signum tantum; et sic quantum ad id quod est sacramentum tantum in eucharistia, fuit figura ejus oblatio melchisedech; quantum autem ad id quod est res et sacramentum, scilicet ipsum Christum passum, fuit figura agnus paschalis; quantum autem ad id quod est res tantum, scilicet gratiam, fuit signum manna, quod reficiebat, omnem saporem suavitatis habens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa valeret, si baptismi et eucharistiae tantum esset una figura: sunt autem plures; et ideo non est inconveniens quod aliquam figuram baptismi praecedat aliqua figura eucharistiae, et ab aliqua praecedatur; sicut praecedit agnus paschalis transitum maris rubri, et sequitur circumcisionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod eucharistia offertur Deo in sanctificatione hostiae, et offertur populo in ipsius sumptione; et hoc significatum fuit in oblatione melchisedech, qui obtulit Abrahae panem et vinum, et benedixit Deo excelso.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nihil sub eadem specie manens est signum sui ipsius; sed aliquid secundum quod est in una specie, potest esse signum sui secundum quod est sub alia specie; et similiter est in proposito dicendum, quod aqua fluens de latere Christi figurabat populum, qui ejus sanguine redimendus et reficiendus erat; et ideo significabat aqua sanguini admixta hujus sacramenti usum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sacramentum habet omnem suavitatem, in quantum continet fontem omnis gratiae, quamvis non ordinetur ejus usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae. Vel dicendum, quod etiam quantum ad effectum habet omnem suavitatis effectum in reficiendo, quia hoc solum sacramentum per modum refectionis operatur.

Vel dicendum, secundum dionysium, quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt ascribi, in quantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim.

RA5

Ad quintum dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis quantum ad effectum, quia delet peccatum originale, quo manente non est salus; et ideo oportebat quod in veteri lege responderet sibi aliqua figura, quae contra originale remedium praerberet, scilicet circumcisio. Sed eucharistia est sacramentum necessitatis quantum ad fidem ejus quod repraesentat, scilicet opus nostrae redemptionis; et ideo non oportuit quod haberet figuras remedium praebentes, sed signantes tantum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis in veteri lege fuerint figurae plures materialiter, tamen omnes ad has reducuntur: quia in omnibus sacrificiis et oblationibus antiquorum significabatur illud quod est res et sacramentum in eucharistia, quod etiam significatur per agnum paschalem, scilicet ipse Christus qui obtulit se Deo patri pro nobis oblationem et hostiam. Vel dicendum, quod istae figurae repraesentant corpus Christi secundum, quod est in usu fidelium per esum, quod patet de oblatione melchisedech, qui panem et vinum edendum obtulit Abrahae; et similiter agnus paschalis edendus a populo occidebatur; et etiam manna ad esum populi a Deo providebatur: aqua etiam sanguini admixta in passione Christi populum significat Christi sanguine communicantem. Non autem ita est in aliis sacrificiis; et ideo quamvis sint figurae Christi passi, non tamen sunt propriae figurae hujus sacramenti. Fit autem in canone Missae mentio de oblatione Abrahae et Abel magis propter devotionem offerentium quam propter figuram rei oblatae.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod in lege Moysi expressius fuit figuratum hoc sacrificium quam in lege naturae. Quia, secundum Hugonem, quanto magis appropinquavit passio salvatoris, tanto signa fuerunt evidentiora.

Sed ea quae fuerunt in lege Moysis, fuerunt propinquiora.

Ergo expressiora.

AG2

Praeterea, in sacrificiis legis Moysi fiebat sanguinis effusio. Sed oblatio melchisedech fuit sanguinis sine effusione. Ergo legalia sacrificia expressius figurabant sacramentum passionis Christi quam oblatio melchisedech.

SC1

Sed contra, Christus dicitur sacerdos secundum ordinem melchisedech, non autem secundum sacerdotium legis Moysi, quod est sacerdotium leviticum, ut patet Hebr. 7. Ergo oblatio melchisedech magis convenit cum sacrificio Christi quam sacrificium legis Moysi.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quantum ad id quod est signum tantum in hoc sacramento, expressior figura hujus sacramenti fuit oblatio melchisedech quam figurae legis Moysi; sed quantum ad id quod est res et sacramentum; expressior fuit figura legis mosaicae, qua expressius Christus passus significabatur. Et quia ritus sacramenti consistit in signis exterioribus; ideo sacerdotium Christi quantum ad ritum magis convenit cum sacerdotio melchisedech quam cum sacerdotio levitico; et etiam quantum ad alias condiciones melchisedech, quas apostolus plenius prosequitur.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶a3 Articulus 3: Utrum aliqua fuerit necessitas instituendi hoc sacramentum.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla fuit necessitas instituendi hoc sacramentum.

Veniente enim veritate debet cessare figura. Sed hoc sacramentum agitur in figuram dominicae passionis, quae jam realiter venit. Ergo non debuit hoc sacramentum institui.

AG2

Praeterea, eadem in actione aliquid instituitur et a contraria dispositione removetur. Sed ad eandem actionem non debet institui nisi unum sacramentum, sicut unum instrumentum est unius actionis.

Cum ergo per baptismum mundemur a malo, videtur quod non oportuit institui aliquod sacramentum per quod in bono confirmemur, scilicet eucharistiam, ut in littera dicitur.

AG3

Praeterea, ex eisdem ex quibus sumus, et nutrimur, ut in 2 de generat.

Dicitur. Sed per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, acquirimus esse spirituale, ut dionysius dicit. Ergo per gratiam reficimur baptismalem; et ita non oportet hoc sacramentum institui ad spiritualiter reficiendum, ut in littera dicitur.

SC1

Sed contra, ad perfectionem corporis exigitur quod membra capiti conjungantur. Sed per hoc sacramentum membra ecclesiae suo capiti conjunguntur; unde joan. 6, 57, dicitur: qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo. Ergo necessaria fuit hujus sacramenti institutio.

SC2

Praeterea, caritas non est minus necessaria quam fides. Sed habemus unum sacramentum fidei, scilicet baptismum. Cum ergo caritatis sacramentum sit eucharistia, unde et communio dicitur; videtur quod ejus institutio fuerit necessaria.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet genere actionum in quo inveniuntur plures actiones ordinatae diversis agentibus ordinatis distributae, oportet quod principalis illarum actionum attribuaturs principali agenti, cujus virtute secundarii agentes operantur secundarias actiones; sicut patet in artibus quae sub invicem continentur, ut militaris, equestris, et frenorum factrix. Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem hujus generis esse aliquam sacramentalem actionem quae ipsimet principali agenti attribuaturs, quod est verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum eucharistiae, quod ipsum verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilibus ad alios sensus per medium pervenientibus: gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia vero tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et hujusmodi. Et ideo cum omne sacramentum in figura alicujus rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo ipsum verbum incarnatum nobis conjungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi in nos per suam conjunctionem ad nos, sed potius sua conjunctione nos in ipsum convertens, secundum quod Augustinus ex persona verbi incarnati dicit: non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum dionysium nostra hierarchia est media inter caelestem et eam quae in veteri lege erat. Tempore enim legis erat veritas promissa tantum; sed in statu novae legis est veritas inchoata per Jesum Christum; in patria autem erit veritas consummata.

Et ideo in veteri lege figurae sine rebus proponebantur; in nova autem proponuntur figurae cum rebus; in patria autem res sine figuris. Et ideo orat ecclesia ut quod nunc spe gerimus in via, rerum veritate capiamus in patria.

RA2

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de perfectione illa qua aliquid ad formam receptam perficitur, qualis perfectio fit per baptismum; non autem de illa quae est per conjunctionem ad principium perfectionis, quae fit per eucharistiam, ut supra dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de nutrimento corporali verum est nos eisdem nutriri ex quibus sumus, quia oportet cibum carnis nostrae in nos transmutari, et ideo oportet quod nobiscum in materia conveniat; secus autem de cibo spirituali, qui nos in seipsum transmutat.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod ante adventum Christi debuerit institui. Christus enim est caput hominum justorum qui fuerunt a principio mundi, ut in 3 Lib., dist. 13, qu. 2, art. 2, quaest. 2 ad 4, dictum est. Si ergo per hoc sacramentum membra capitis mystico suo capiti jungantur, videtur quod debuerit a principio mundi institui.

AG2

Praeterea, populus Israel fuit populus Deo dilectissimus; unde dicitur Exod. 4, 22: filius meus primogenitus Israel. Sed hoc sacramentum est sacramentum caritatis, ut dictum est. Ergo debuit institui adhuc priore populo habente statum.

AG3

Praeterea, hoc sacramentum dicitur viaticum, quia tendentes ad patriam in via confortat, et quotidianos etiam lapsus reparat. Sed patres qui erant ante adventum Christi, ad patriam tendebant, hospites et peregrinos se vocantes super terram, ut dicitur Hebr. 11, et etiam quotidianis peccatis impediabantur.

Ergo ante adventum Christi debuit hoc sacramentum institui.

SC1

Sed contra, hoc sacramentum continet verbum incarnatum realiter. Ergo institui non potuit ante incarnationem verbi.

SC2

Praeterea, hoc sacramentum continet gratiae plenitudinem; unde et eucharistia dicitur. Sed tempus plenitudinis incepit ab incarnatione Christi.

Ergo ante incarnationem hoc sacramentum institui non potuit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, in hoc sacramento ipse Christus, qui est sanctificationis principale agens, realiter nobis proponitur. In veteri autem lege non exhibebatur, sed promittebatur, incarnatione nondum facta; et ideo in veteri lege hujus sacramenti institutio esse non potuit. Unde sacramenta veteris legis habebant se ad modum sensibilibus quae per medium cognoscuntur, quae quidem realiter sentienti non junguntur, sed suas similitudines ad sensus a longinquo transmittunt. Sacramenta vero alia novae legis, in quibus virtus Christi operatur, cum ipsum realiter non contineant, assimilantur sensibilibus jam dictis, quae quidem non incorporantur sentienti, sed secundum aliquam qualitatem immutant.

Hoc autem sacramentum, ut dictum est, quasi majoris perfectionis, similatur illi sensibili quod incorporatur sentienti, scilicet cibo; unde magis distat a modo sacramentorum veteris legis quam sacramenta novae legis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ab initio mundi erat caput sanctorum, non quasi habens actu conformitatem in natura cum membris ecclesiae, incarnatione nondum facta, sed solum secundum fidem incarnationem expectantium; et ideo conjunctio corporis mystici ad suum caput pro tempore illo non poterat fieri per aliquod sacramentum realiter continens ipsum caput membris conforme, sed poterat per aliqua sacramenta figurari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod populus Israel erat dilectissimus pro tempore illo comparatione aliorum populorum, qui idolis serviebant, non autem comparatione populi novi testamenti, de quo dicitur 1 Petr. 2, 9: vos estis gens sancta, populus acquisitionis. Vel dicendum, secundum apostolum Rom. 9: non qui sunt secundum carnem, sed qui ex promissione, hi computantur in semine. Unde populus novi testamenti non excluditur ab illo privilegio amoris ratione cujus Israel primogenitus Dei dicebatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis antiqui patres in via essent, tendentes ad patriam, non tamen erant in statu perveniendi ante Christi incarnationem; et ideo non competebat pro tempore illo viaticum esse, quo statim ad patriam perducimur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod post passionem institui debuit. Quia hoc sacramentum est in memoriam dominicae passionis, ut patet 1 corinth., 11.

Sed memoria praeteritorum est. Ergo et praeterita passione Christi institui debuit.

AG2

Praeterea, eucharistia non nisi baptizatis debet dari. Sed baptismus fuit institutus post Christi passionem, quando Dominus discipulis formam baptizandi dedit, Matth. Ult.. Ergo et post passionem institui debuit eucharistia.

AG3

Praeterea, in his quae sibi invicem continue succedunt, ultimum primi debet conjungi primo secundi. Sed Dominus voluit in coena ostendere terminationem veteris legis, et continuationem novae legis ad ipsam, ut ex littera habetur. Ergo debuit post coenam paschalem statim instituere primum sacramentum novae legis, et alia per ordinem; et sic post passionem eucharistiam, quae est ultimum.

AG4

Sed contra, videtur quod debuerit institui a principio praedicationis Christi. Quia quae primo capiuntur, arctius memoriae imprimuntur, ut patet de his quae homo a pueritia capit. Sed Dominus voluit ut hoc sacramentum arctissime memoriae commendaretur. Ergo debuit a principio hoc instituere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod propter quatuor rationes hoc sacramentum in coena institui debuit, et non ante. Prima apparet ex ipsa necessitate sacramenti assignata: quia ad perfectionem nostram exigebatur ut caput nostrum etiam nobis realiter conjungeretur; et ideo quamdiu sub propria specie cum hominibus conversatus est, non oportebat hoc sacramentum institui, sed quando ejus corporali praesentia destituenda erat ecclesia; et haec ratio tangitur in littera ab eusebio: quia, inquit, corpus assumptum ablaturus erat etc.. Secunda sumitur ex ejus figura. Christus enim quamdiu in mundo conversatus est, figuras legis observare voluit, factus sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret. Et quia veniente veritate cessat figura, ideo non debuit hoc sacramentum institui nisi Christo ascendente per mortem, quando figurae veteris legis terminandae erant. Tertia ratio sumitur ab ipsa repraesentatione hujus sacramenti. Est enim repraesentativum dominicae passionis; et ideo congrue jam passione imminente instituitur. Quarta ratio sumitur ex ritu quo frequentandum est hoc sacramentum, ut ultimo traditum magis memoriae teneretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod imminente passione corda discipulorum magis erant affecta ad passionem, quam passione jam peracta, quando jam erant immemores pressurae passionis propter gaudium resurrectionis; et ideo memoriale passionis magis erat eis proponendum ante quam post. Nec tunc erat memoriale, sed instituebatur ut in memoriam in posterum celebrandum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus etiam ante passionem institutus est quantum ad aliquid, ut supra dictum est; et praeterea non oportet quod sit idem ordo institutionis sacramentorum et perceptionis: quia ad finem qui nobis praestituitur, ultimo pervenimus. Sed eucharistia est quodammodo finis baptismi: quia per baptismum aliquis consecratur ad eucharistiae perceptionem, sicut per ordinem ad ejus consecrationem. Et ideo ratio non procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis hoc sacramentum sit quasi ultimum in perceptione, est tamen primum in intentione. Institutio autem ordini intentionis respondet; et ideo terminatis sacramentis legalibus hoc primo instituendum fuit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de illis quae a principio quis capere potest. Apostoli autem a principio non tanti capaces erant mysterii; et ideo in fine hoc eis proponendum fuit.

Et praeterea ratio illa procedit de illis quae memoriae imprimuntur propter seipsa; in illis autem quae memoriae imprimuntur affectio ad dicentem, secus est: quia tunc firmiter imprimuntur quando affectionis motus ad dicentem major sentitur. Quanto autem aliquis ad amicum diutius conversatur, fit major dilectio; et quando ab amicis separatur, sentitur motus dilectionis ferventior propter dolorem separationis; et ideo verba amicorum a nobis recedentium finaliter dicta magis memoriae imprimuntur.

¶a4 Articulus 4: Utrum hoc sacramentum a non jejunis licite sumi possit.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum a non jejunis licite sumi possit.

Hoc enim sacramentum a Domino in coena institutum est. Sed ecclesia observat ea quae Dominus servavit in sacramentorum traditione, sicut formam et materiam. Ergo et ritum deberet servare, ut jam pransis hoc sacramentum traderetur.

AG2

Praeterea, 1 corinth. 11, 33, dicitur: dum convenitis ad manducandum, invicem expectate. Si quis autem esurit, domi manducet. Loquitur autem de manducatione corporis Christi. Ergo postquam aliquis domi manducaverit, potest in ecclesia corpus Christi manducare licite.

AG3

Praeterea, de consecratione, dist. 1 dicitur: sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrantur, excepto uno die anniversario, quo coena Domini celebratur. Ergo ad minus illo die potest aliquis post alios cibos corpus Christi sumere.

SC1

Sed contra est quod dicitur de consecr., dist. 2: placuit spiritui sancto in honorem tanti sacramenti prius in os christiani dominicum corpus intrare.

SC2

Praeterea, hoc sacramentum cum magna reverentia sumendum est. Sed post cibum non est aliquis ita sobrius et modestus sicut ante. Ergo non debet post cibum sumi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum a jejunis tantum percipi debet, nisi propter necessitatem imminens mortis, ne contingat sine viatico ex hac vita transire: quod oportet in reverentiam tanti sacramenti, praecipue propter tria institutum esse.

Primo propter ipsam sanctitatem sacramenti; ut os christiani, quo sumendum est, non sit alio cibo prius imbutum, sed quasi novum et purum ad perceptionem ejus reservetur. Secundo propter devotionem quae exigitur ex parte recipientis, et attentionem quae ex cibis acceptis impediri posset, fumis a stomacho ad caput ascendentibus. Tertio propter periculum vomitus, vel alicujus hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod forma et materia sunt servata a Domino institente hoc sacramentum quasi essentialia sacramento; et ideo oportuit quod ecclesia haec retineret. Sed ordinem sumendi servavit Dominus quasi convenientem institutioni sacramenti; unde non oportet quod ecclesia servet: quia non oportet quod illud quod convenit principio vel generationi alicujus rei competat ei quando jam est in esse perfecto; et similiter quod competit sacramento quantum ad sui institutionem, non oportet quod competat ei quantum ad suum usum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod apostolus non intendit quod fideles post cibos sumptos domi in ecclesia corpus Christi sumant; sed illos redarguit quia hunc cibum volebant aliis cibis commiscere, quos in ecclesia sumebant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod forte ecclesia aliquo tempore sustinuit in die coenae sumi corpus Christi post alios cibos in repraesentationem dominicae coenae; sed nunc abrogatum est decretum illud per communem consuetudinem: vel loquitur quantum ad astantes qui non sumunt.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod non quaelibet cibi sumptio perceptionem hujus sacramenti impediat.

Quia sumptio cibi et potus in parva quantitate in nullo sobrietatem diminuit, immo magis auget naturam confortando. Sed ideo oportet a jejunis sumi, ut cum reverentia sumatur et sobrietate. Ergo non quaelibet sumptio cibi impedit perceptionem hujus sacramenti.

AG2

Praeterea, ad perceptionem hujus sacramenti exigitur quod homo sit jejunus. Sed quaedam sunt quae non frangunt jejunium, sicut aqua, et medicinae quaedam. Ergo videtur quod post earum sumptionem homo possit hoc sacramentum percipere.

AG3

Praeterea, corpus Christi sicut in os intrat, ita in ventrem trajicitur. Sed si aliquae cibi reliquiae in ore remaneant, et postmodum de mane in ventrem trajiciantur, non impeditur quis a sumptione corporis Christi: quia hoc posset sacerdoti accidere etiam dum est in ipsa celebratione sacramenti, quando non deberet a sumptione corporis Christi desistere. Ergo nec cibus in os missus debet perceptionem hujus sacramenti impedire, in parva quantitate sumptus.

SC1

Sed contra est quod ex hoc ipso sacramento reverentia exhibetur quod prius in os corpus Domini sumitur a christianis. Sed quicumque cibus praeponeretur, et in quacumque quantitate, non esset corpus Domini prius acceptum. Ergo quaelibet sumptio cibi impedit a perceptione hujus sacramenti.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, in reverentiam sanctitatis hujus sacramenti institutum est quod os christiani suscipientis corpus Christi quasi novum ad ipsum sumendum accedat. Quantalibet autem cibi assumptio hanc auferret novitatem; et ideo quaelibet cibi sumptio impedimentum praebet eucharistiae sumptioni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod legis praecepta se habent ad ea quae agenda sunt sicut universalis ad singularia, ut dicitur in 5 ethic..

Quia enim legislator non potest ad omnes eventus attendere, oportet quod ad ea quae in pluribus accidunt attendens, universalem legem constituat, ut lex universalis sit. Et quia ut frequenter per cibum turbatur hominis discretio et sobrietas, quae praecipue in hoc sacramento exigitur, ideo universaliter prohibitum est post cibum corpus Christi sumi, quamvis aliqua cibi sumptio non impediatur rationem; praecipue cum nihil periculi accidat, si post cibum sumptum abstinence a perceptione hujus sacramenti, quia in articulo necessitatis licet sumere post alios cibos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est jejunium; scilicet naturae et ecclesiae. Jejunium naturae est quo quis jejunos dicitur ante cibum sumptum illa die, etiam si pluries postea comesturus sit: et quia hoc jejunium dicitur ex privatione cibi praesumpti, ideo quaelibet cibi sumptio hoc jejunium tollit. Jejunium autem ecclesiae est quo dicitur jejunos secundum modum ab ecclesia institutum ad carnis afflictionem; et hoc jejunium manet etiam post unicam comestionem, nec solvitur nisi per secundam sumptionem illorum quae in cibum et refectionem de se consueverunt assumi; et ideo ea quae propter alios cibos accipi consueverunt, vel digerendos, sicut electuaria, vel deducendos per membra, sicut potus vini aut aquae, hujusmodi jejunium non solvunt quamvis etiam aliquo modo nutriant. Ad debitam ergo sumptionem dominici corporis non exigitur jejunium ecclesiae, quia etiam praeter dies jejunii hoc sacramentum celebratur; sed requiritur jejunium naturae propter reverentiam sacramenti; et ideo secundum communem sententiam electuaria et vinum praesumpta impediunt a perceptione eucharistiae. Sed de aqua, diversa est opinio. Quidam enim dicunt, quod quia nullo modo nutrit, non solvit neque jejunium naturae neque jejunium ecclesiae.

Sed quamvis aqua in se non nutriat, tamen commixta nutrit. In stomacho autem oportet quod aliis humoribus admisceatur; et ideo in nutrimentum cedere potest; et propter hoc alii probabilius et securius dicunt quod etiam post aquae potum corpus Christi non sumendum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jejunium naturae dicitur per privationem actus comestionis, secundum quod comestio etiam potionem includit. Comestio autem principalis dicitur a sumptione exterioris cibi, quamvis terminetur ad trajectionem cibi in ventrem, et ulterius ad nutritionem; et ideo quae interius geruntur sine exterioris cibi sumptione, non videntur solvere jejunium naturae, nec impedire eucharistiae perceptionem, sicut deglutitio salivae; et similiter videtur de his quae intra dentes remanent, et etiam de eructationibus: tamen propter reverentiam, nisi necessitas incumbat, potest sine periculo abstineri.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod homo non statim debet comedere post corporis Christi sumptionem, per hoc quod dicitur de consecr., dist. 2: si mane dominica portio editur, usque ad sextam ministri jejunent qui eum consumpserunt, et si in tertia vel quarta hora acceperint, jejunent usque ad vesperam.

AG2

Praeterea, non minor reverentia exhibenda est sacramento jam sumpto quam sumendo. Sed ante perceptionem non est aliquis cibus sumendus.

Ergo nec post, quousque in ventre remaneat.

SC1

Sed contra est contraria consuetudo totius ecclesiae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum consuetudinem ecclesiae propter reverentiam tanti sacramenti, post ejus sumptionem homo debet in gratiarum actione persistere; unde etiam in Missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur, et sacerdotes post celebrationem suas speciales orationes habent ad gratiarum actionem; et ideo oportet esse aliquod intervallum inter sumptionem eucharistiae et aliorum ciborum.

Sed quia non requiritur magnum intervallum, et quod parum deest, nihil deesse videtur, ut dicitur in 2 phys., ideo possemus sub hoc sensu concedere quod statim potest aliquis cibos alios sumere post eucharistiae sumptionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud decretum loquitur secundum consuetudinem primitivae ecclesiae, quando propter paucitatem ministrorum rarius Missarum solemnia celebrabantur, et cum majori praeparatione. Unde dionysius narrat de carpo in suis epistolis quod nunquam Missam celebrabat nisi aliqua divina revelatione prius percepta; et ideo nunc per contrariam consuetudinem abrogatum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramentum post sui sumptionem, effectum proprium causat; et ideo oportet actualiter in ipsa sumptione cor hominis in devotione persistere: sed post perceptionem sufficit quod habitu devotio teneatur, quia non potest semper in actu esse; et ideo ea quae possunt actum impedire, prohibentur magis ante sumptionem sacramenti quam post.

|+d8.q2 Distinctio 8, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de forma hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de forma qua corpus Christi consecratur; 2 de forma qua consecratur ipsius sanguis; 3 de virtute utriusque; 4 de comparatione unius ad aliam.

|a1 Articulus 1: Utrum haec sit forma sacramenti, scilicet hoc est corpus meum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec non sit forma consecrationis panis: hoc est corpus meum. Sacramenta enim habent efficaciam ex institutione divina. Sed Dominus instituens hoc sacramentum non consecravit his verbis, sed post consecrationem et fractionem haec verba protulit; unde dicitur Matth. 26, 26: coenantibus illis accepit Jesus panem, et benedixit, et fregit, deditque discipulis suis, et ait: accipite et comedite; hoc est corpus meum. Ergo in praedictis verbis non consistit forma consecrationis panis.

AG2

Praeterea, forma baptismi consistit in verbis quae dicuntur in ipso usu baptismi. Sed haec verba non dicuntur in usu eucharistiae, sed magis in sanctificatione materiae. Ergo in his verbis non consistit forma hujus sacramenti.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per formam cujuslibet sacramenti oportet quod exprimat hoc in quo substantia sacramenti consistit; sicut in forma baptismi ablutio exprimitur, qua baptismi perficitur sacramentum. Tota autem perfectio hujus sacramenti in ipsa materiae consecratione consistit, quae est per transubstantiationem panis in corpus Christi: et hanc transubstantiationem exprimunt verba haec: hoc est corpus meum; et ideo haec verba sunt forma hujus sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est quadruplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod Christus, qui habebat potestatem excellentiae in sacramentis, absque omni forma virtute divina confecit, et postea verba protulit, sub quibus alii deinceps consecrarent; et hanc opinionem tangit innocentius, dicens: sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit sub qua posteri benedicerent. Sed hoc non videtur conveniens: quia in textu evangelii dicitur: benedixit, quod aliquibus verbis factum est. Innocentius autem loquitur opinionem narrando, vel tangendo ordinem quo virtus consecrationis a Christo, in quo primo erat, ad verba derivata est.

Et ideo alii dicunt, quod confecit quidem sub aliqua forma verborum, non autem sub his, sed sub aliis verbis ignotis. Sed hoc etiam videtur inconveniens: quia sacerdos his verbis conficiens ea profert ut tunc a Christo prolata; unde si tunc eis non fiebat confectio, nec modo fieret.

Et ideo alii dicunt, quod confecit sub eisdem verbis, sed ea bis protulit: primo tacite, cum benedixit; secundo aperte, cum distribuit, ut formam consecrandi aliis traderet. Sed hoc etiam videtur inconveniens: quia non proferuntur a sacerdote consecrante in persona Christi, ut in occulto prolata: non enim benedixit dicens: hoc est corpus meum, sed dedit dicens: accipite etc..

Et ideo alii dicunt, et melius, quod Christus ea semel tantum protulit, et eis semel prolatis consecravit, et formam consecrandi dedit. Hoc enim participium dicens non importat concomitantiam solum ad hoc verbum dedit, sed ad hoc cum aliis praedictis, ut sit sensus: dum benedixit et fregit, et dedit discipulis, haec verba protulit: accipite etc.. Vel, secundum quosdam, evangelista non observat ordinem verborum quo a Domino fuerunt prolata; ordo enim fuit talis: accepit panem, et benedixit, dicens: accipite etc.. Sed primum melius est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectio aliorum sacramentorum consistit in usu materiae, istius autem in materiae consecratione; et ideo forma etiam in aliis sacramentis est in verbis quae dicuntur in usu sacramenti; in hoc autem forma sacramenti est in verbis quae dicuntur in consecratione materiae consecratae.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non tantum in his verbis consistat forma: hoc est corpus meum. Sicut enim dicit eusebius emissenus, invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit dicens: accipite et comedite etc.. Ergo haec etiam est forma: accipite et comedite.

AG2

Praeterea, illud quod non est de substantia formae, non debet interponi inter substantialia formae, in hoc sacramento, sicut nec in aliis. Sed inter haec verba, in libris Romanis interposita invenitur haec conjunctio enim. Ergo hoc etiam est de forma, et non tantum verba praedicta.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento, sicut in aliis, duo sunt; scilicet consecratio materiae, et usus materiae consecratae; et haec duo per verba Domini exprimuntur.

In hoc enim quod dicitur. Accipite et manducate ex hoc omnes, praecipitur usus sacramenti; in hoc autem quod dicitur, hoc est corpus meum, traditur materiae consecratio. Et quia consecratio materiae est ad usum fidelium, ideo usus praemittitur in institutione sacramenti, quamvis sequatur in executione: quia finis est prior in intentione et cognitione, et ultimus in operatione. Sed quia, ut dictum est, usus materiae in hoc sacramento non est de essentia sacramenti, sicut in aliis; ideo illa verba quae ad usum pertinent, non sunt de forma, sed tantum illa quae ad consecrationem materiae pertinent, scilicet, hoc est corpus meum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacramenti usus non sit de essentia sacramenti, est tamen ad completum esse ipsius, inquantum pertingit ad hoc quod institutum est; et ideo quandoque dicuntur esse de forma non solum illa quae pertinent ad consecrationem, sed etiam illa quae pertinent ad usum; et sic loquitur Ambrosius et eusebius et Magister in littera.

RA2

Ad secundum dicendum, quod haec conjunctio enim importat ordinem consecrationis ad usum materiae consecratae; et ideo sicut verba quae pertinent ad usum, non sunt de forma, ita nec praedicta conjunctio. Apponi autem debet secundum usum Romanae ecclesiae, quae a beato Petro initium sumpsit. Nec est simile de hoc sacramento et de aliis. Verba enim formae hujus sacramenti proferuntur a ministro in persona Christi quasi recitative; et ideo oportet apponere continuationem ad recitationem praemissam, quam facit conjunctio enim. Aliorum autem sacramentorum formae ex persona ministri proferuntur; et ideo non oportet interponere aliquid quod non sit de forma ratione continuationis, cum absolute proferantur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod forma haec non sit conveniens. In forma enim sacramenti debet exprimi hoc quod in sacramento geritur per actum convenientem materiae, sicut in forma baptismi dicitur: ego te baptizo; et in forma confirmationis: confirmo te chrismate salutis. Sed non ponitur in verbis praemissis aliquid pertinens ad transubstantiationem, quae fit in hoc sacramento, panis scilicet in corpus Christi. Ergo non est conveniens forma.

AG2

Praeterea, dispensatur hoc sacramentum per ministros ecclesiae, sicut et alia sacramenta. Sed in formis aliorum sacramentorum ponitur aliquid pertinens ad ministrum. Ergo cum in hac forma non ponatur actus ministri, videtur quod sit incompetens.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod minister in sacramentis dupliciter operatur.

Uno modo ut verba pronuntians; alio modo actum aliquem exteriorem exercens, ut in baptismo patet; et utrumque istorum est sacramentalis causa ejus quod divina virtute, quae in sacramentis latet, perficitur. Causa autem sacramentalis significando efficit; unde in illis sacramentis in quibus utroque modo minister operatur, oportet quod verba prolata significant actum exercitum, et actus exterior significet interiorem effectum, ut in baptismo patet: quia ablutio exterior, quam verba formae exprimunt, significat interiorem ablutionem, quam divina virtus perficit in sacramento latens. Ubi ergo minister non operatur nisi verba pronuntians, oportet quod verborum significatio immediate ad hoc quod efficitur, referatur; in hoc autem sacramento, cujus perfectio in ipsa materiae consecratione consistit, non habet minister actum nisi pronuntiatione verborum, sicut nec in aliqua alia materiae sanctificatione. Unde oportet quod verba formae significant hoc quod virtus divina in secreto facit; hoc autem est esse corpus Christi sub speciebus illis; et ideo haec est conveniens forma in sacramento: hoc est corpus meum, quae hoc quod dictum est, significat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento non geritur aliquid a ministro quod sit de essentia sacramenti, sicut erat in baptismo; unde oportet quod verba significant illud tantum quod divina virtute geritur. Omne autem faciens causat ipsam factionem in hoc quod factum est; nec oportet esse assimilationem factionis ad facientem, sed facti ad facientem, quia ad hoc est intentio facientis. Sicut autem in operibus artis et naturae requiritur inter faciens et factum similitudo secundum formam naturalem et artificialem; ita in causis sacramentalibus requiritur assimilatio vel repraesentatio per modum significationis; unde verba prolata in hoc sacramento non deberent signare ipsam factionem vel transubstantiationem ut in fieri, sed ut in factum esse; unde haec non esset conveniens forma hujus sacramenti: hoc fit corpus meum: quia per hoc non significatur aliquid esse vel non esse; et similiter nec haec: hoc mutetur, vel transubstantietur in corpus meum: quia non significatur esse vel non esse hoc, quod est principaliter intentum in hoc sacramento. Vel dicendum, quod alia verba signant agere et pati, et ita motum aliquem, et quia in transubstantiatione non est motus aliquis, cum non sit subjectum commune, nec mutatio, quia terminus transubstantiationis est praeeexistens actu; ideo per nullum verbum congrue potuit tradi forma sacramenti hujus, nisi per verbum substantivum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod minister non habet actum exteriorem in consecratione, in qua consistit essentia hujus sacramenti; quamvis habeat actum exteriorem in dispensatione, quae consequitur ad sacramentum; et ideo actus ministri in forma quae est de essentia sacramenti, poni non debuit.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod singulae partes inconvenienter ponantur. Hoc enim pronomen hoc demonstrativum est. Aut ergo importat demonstrationem ut conceptam, aut ut exercitam. Si ut conceptam, sic sumitur ut res quaedam, et non ut habens ordinem ad rem aliam, ut si diceretur: hoc pronomen hoc. Sed sanctificatio sacramenti non fit nisi per hoc quod verba formae ordinantur ad materiam ex intentione proferentis. Ergo secundum hoc non posset verbis praedictis fieri consecratio aliqua corporis Christi. Si autem importat demonstrationem ut exercitam; aut facit demonstrationem ad intellectum, aut ad sensum. Si ad intellectum, ut sit sensus: hoc, idest significatum per hoc, est corpus meum, tunc iterum significatio verborum non refertur ad hanc materiam panis. Sed sacramenta significando efficiunt; et de formis sacramentorum Augustinus dicit: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Ergo adhuc per verba praedicta non fit transubstantiatio. Si autem facit demonstrationem ad sensum, ergo demonstrabit substantiam contentam sub illis speciebus sensibilibus. Sed illa substantia est panis, de quo non potest dici quod sit corpus Christi. Ergo non erit vera haec locutio: hoc est corpus meum.

AG2

Praeterea, quod transit in aliquid, non est illud: quia omnis motus et factio est ex incontinenti, ut dicit Philosophus in 1 phys..

Sed verum est dicere quod haec substantia demonstrata fit corpus Christi vel transit in corpus Christi. Ergo non vere dicitur: hoc est corpus meum.

AG3

Praeterea, signatum debet respondere signo.

Sed panis est corpus homogeneum. Ergo significatio ejus est respectu alicujus partis homogeneae corporis Christi. Non nisi carnis: quia de ipsa dicit Dominus, joan. 6, 55: caro mea vere est cibus.

Ergo potius dici debuit: haec est caro mea, quam hoc est corpus meum.

AG4

Praeterea, sicut dictum est, oportet quod hoc pronomen hoc faciat demonstrationem exercitam, ad hoc quod fiat consecratio corporis Christi ex hac materia. Sed non potest hoc esse, nisi quando demonstratio profertur ex persona loquentis: quia si proferretur a recitante verba alterius, non faceret demonstrationem ad istam materiam, sed quasi materialiter sumerentur. Ergo oportet quod verba praedicta proferantur quasi ex persona sacerdotis ea enuntiantis. Sed panis non convertitur in corpus Christi. Ergo deberet dicere: hoc est corpus Christi; et non: hoc est corpus meum: quia hoc posset esse erroris materia.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, verba formae transubstantiationem in suo termino signare debent, non secundum quod consideratur ut in fieri. Esse autem est terminus transubstantiationis, cujus extrema vel termini sunt duae substantiae; et ideo in verbis formae signantur duo termini transubstantiationis, et ipsa transubstantiatio prout est in suo termino per verbum essendi. In termino autem transubstantiationis substantia quae erat terminus a quo, non manet quantum ad naturam speciei, sed solum quantum ad accidentia, quibus ejus individuatio cognoscebatur; sed substantia quae est terminus ad quem, in termino transubstantiationis continetur in sacramento integre, et quo ad naturam speciei, et quo ad accidentia propria; et ideo ex parte termini a quo, non ponitur illud quod significaret naturam speciei, sed pronomen demonstrativum, quod signat individuationem per accidentia, prout cadunt sub sensu: ex parte autem termini ad quem, ponitur nomen designans naturam speciei, et pronomen non demonstrativum hujus substantiae prout est sub sacramento, sed prout est Christi in propria specie visibilis, quia sic verba formae pronuntiavit.

Unde patet quod congrue in his verbis quatuor forma consistit: hoc est corpus meum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod hoc pronomen hoc nullam demonstrationem facit, quia sumitur materialiter, cum verba illa recitative a sacerdote proferantur.

Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc verba illa nullum ordinem haberent ad materiam praesentem, et sic non fieret sacramentum.

Augustinus enim dicit: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.

Et praeterea eadem difficultas remanet de verbis istis secundum quod fuerunt ab ipso Christo prolata.

Et ideo alii dicunt, quod facit demonstrationem ad intellectum, et est sensus: hoc est corpus meum; idest, per hunc panem vel per has species significatur corpus meum: vel, significatum per hoc, est corpus meum. Sed illud iterum stare non potest: quia cum in sacramentis non efficiatur nisi quod significatur virtute dictorum verborum, non fieret corpus Christi in altari secundum veritatem, sed secundum significationem tantum, quod est haereticum; vel verba praemissa non essent forma hujus sacramenti. Nec potest dici quod intentio proferentis verba facit ut his verbis consecretur virtute divinitus collata: quia virtus data sacramentis consequitur significationem; et intentio ministri non potest ad alium effectum sacramenta perducere, nisi qui eis significatur.

Et ideo alii dicunt, quod hoc facit demonstrationem ad sensum, et demonstrat panem non simpliciter, sed secundum quod est transubstantiatus in corpus Christi. Sed contra hoc est, quia panis transubstantiatus jam non est panis. Sed dum profertur hoc pronomen hoc, nondum facta est transubstantiatio, quia jam alia verba non essent de essentia formae. Cum igitur non possit ad sensum demonstrari quod actu non subest sensui, non poterit praedicto modo demonstratio sumi; nisi dicatur, sicut alii dicunt, quia totus sensus locutionis et omnium partium ejus referendus est ad ultimum instans pronuntiationis verborum, quia pro illo instanti pro quo res est, habet locutio veritatem; et est simile cum dicitur, nunc taceo, nunc bibo, si statim tacere vel bibere incipiat. Sed hoc iterum non potest stare: quia secundum hoc significatio horum verborum praesupponeret transubstantiationem jam factam: ergo virtute verborum non fieret.

Et praeterea secundum hoc sensus hujus locutionis erit: corpus meum est corpus meum: quod quidem virtute horum verborum non fit.

Et ideo aliter dicendum, quod ea quae sunt in voce, proportionantur his quae sunt in anima. Conceptio autem animae duobus modis se habet. Uno modo ut repraesentatio rei tantum, sicut est in omnibus cognitionibus acceptis a rebus; et tunc veritas conceptionis praesupponit entitatem rei sicut propriam mensuram, ut dicitur in 10 metaph.; et per modum hujusmodi conceptionum se habent locutiones, quae causa significationis tantum proferuntur. Alio modo conceptio animae non est repraesentativa rei, sed magis praesignativa, sicut exemplar factivum, sicut patet in scientia practica, quae est causa rei; et veritas hujus conceptionis non praesupponit entitatem rei, sed praecedat ipsam naturaliter quasi causa, etsi simul sint tempore: et ad hunc modum se habent verba praemissa, quia sunt significantia et factiva ejus quod significatur.

Unde veritas et significatio hujus locutionis praecedat naturaliter entitatem rei quam signat, et non praesupponit ipsam, quamvis sit simul cum ipsa tempore, sicut causa propria cum proprio effectu.

Sed quia significatio et veritas locutionis, quae est simul tempore cum transubstantiatione, consurgit ex consignificationibus partium successive prolatarum; ideo oportet quod dictio ultimo prolata compleat significationem locutionis, sicut differentia specifica; et simul cum significatione fiat entitas rei; et per consequens significationes primarum partium praecedant transubstantiationem, quae quidem non successive fit, sed in instanti ultimo per significationem locutionis jam perfectam. Sic ergo hoc pronomen hoc neque demonstrat terminum ad quem transubstantiationis determinate, quia jam significatio locutionis praesupponeret entitatem rei significatae, et non esset causa ejus; neque iterum demonstrat terminum a quo determinate, quia ejus significatio impediret veritatem significationis totius locutionis, cum terminus a quo non remaneat in ultimo instanti locutionis. Relinquitur ergo quod demonstret hoc quod est commune utrique termino indeterminate. Sicut autem in formalibus mutationibus commune utrique termino est subjectum vel materia; distinguuntur autem termini per formas accidentales vel substantiales; ita in transubstantiatione communia sunt accidentia sensibilia, quae remanent; diversitas autem est subjecti. Unde sensus est: hoc contentum sub his speciebus est corpus meum. Et haec est causa quare cum pronomine non ponitur aliquod nomen, ne demonstratio ad aliquam speciem substantiae determinetur. Sicut enim in locutione quae significat tantum alterationem, per se subjectum est subjectum commune alterationis, ut cum dicitur, hoc fit album; ita oportet quod in locutione quae facit transubstantiationem, subjectum sit hoc quod est commune in transubstantiatione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si demonstratio pronominis ferretur ad contentum sub speciebus, secundum quod est determinatum ad speciem panis: quia corpus Christi non potest praedicari de pane, nisi cum verbo importante transitum. Sed sic non intelligitur demonstratio pronominis, sed sicut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Dominus, joan. 6, loquebatur de hoc sacramento tantum secundum quod est ad actum refecionis; et quia refecioni magis convenit caro quam corpus secundum similitudinem ad refecionem

corporalem; ideo ibi potius dixit carnem quam corpus. Sed in forma sacramenti debet exprimi et essentia sacramenti et significatio ipsius; et ideo potius debet dici corpus quam caro: tum quia essentialiter in hoc sacramento continetur ex VI sacramenti non solum caro, sed totum corpus Christi: tum quia hoc sacramentum significat repraesentando Christi passionem, quae erat per totum corpus. Significat etiam, quasi rem ultimam, corpus mysticum, scilicet ecclesiam, quae propter distinctionem officiorum habet similitudinem cum toto corpore ratione distinctionis membrorum. Panis autem non est figura rei contentae in sacramento secundum quod est corpus homogeneum, sed secundum quod ex diversis conficitur grans; unde sua significatio magis aptatur ad totum corpus quam ad carnem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc sacramentum directe repraesentativum est dominicae passionis, qua Christus ut sacerdos et hostia Deo se obtulit in ara crucis. Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet; minister autem offerens non est idem realiter; unde oportet quod sit idem repraesentatione; et ideo sacerdos consecrans prout gerit personam Christi, profert verba consecrationis recitative ex persona Christi, ne hostia alia videatur. Et quia per ea quae gerit respectu exterioris materiae, Christi personam repraesentat; ideo verba illa simul et recitatione et significatione tenentur respectu praesentis materiae, quae est figura illius quam Christus praesentem habuit; et propter hoc dicitur convenientius: hoc est corpus meum, quam: hoc est corpus Christi.

Vel etiam propter hoc quod sacerdos non habet actum exteriorem, qui sit sacramentaliter causa consecrationis; sed in solis verbis prolatis consistit virtus consecrationis; et ideo ex persona illius proferuntur cujus virtute fit transubstantiatio.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod verba quae circa formam dicuntur, non convenienter ponantur. Sicut enim dionysius dicit in principio de divin.

Nom., non est audendum dicere aliquid de divinis praeter ea quae nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.

Sed in evangeliiis non legitur quod Dominus instituens hoc sacramentum in coena, oculos ad caelum levaverit.

Ergo inconvenienter praemittitur: sublevatis oculis in caelum.

AG2

Praeterea, in baptismo non licet fieri mutationem verborum etiam per verba ejusdem significationis, ut si loco patris, genitoris poneretur.

Sed in nullo evangelio sunt haec verba: accipite et manducate; sed accipite et comedite.

Ergo inconvenienter dicitur: manducate.

AG3

Praeterea, in nullo evangelio ponitur omnes.

Ergo videtur quod praesumptuosum fuit addere.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod multa sunt a Domino facta vel dicta quae evangelistae non scripserunt, ut patet joan. 21, quae tamen ecclesia postea ab apostolis accepta fideliter observavit.

RA1

Et secundum hoc dicendum ad primum, sicut innocentius dicit, quod quamvis nusquam in sacra Scriptura legatur quod Dominus ad caelum oculos sublevaverit in coena; tamen hoc ecclesia ex traditione apostolorum recitat, et satis rationabiliter potest ex aliis locis Scripturae colligi.

Legitur enim joan. 11, quod in suscitatione Lazari oculos ad patrem elevaverit; et similiter joan. 17, orationem ad patrem fundens. Hoc autem in arduis faciebat, gratias agens, et exemplum nobis ad Deum recurrendi praebens, secundum illud Psal. 122, 1: at te levavi oculos meos qui habitas in caelis. Et quia hoc sacramentum arduissimum est, ideo instituens hoc sacramentum probabiliter colligitur quod oculos ad patrem levaverit, gratias agens patri de reparatione humani generis, quae hoc sacramento figuratur, et nobis ostendens virtute divina hoc confici sacramentum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, haec verba: accipite et manducate ex hoc omnes, non sunt de substantia formae; et ideo non est tanta vis facienda, ut penitus eadem observentur. Et praeterea comedere et manducare, in nullo differentem habent significationem; et quamvis circa ista verba non ponatur in evangeliiis verbum manducandi, ponitur tamen parum ante, Luc. 22, 15: desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum antequam patiar.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non exprimatur in evangelio haec determinatio omnes, tamen intelligitur: quia sacramentalis manducatio est omnium, quamvis non spiritualis; ideo etiam exprimitur circa sumptionem sanguinis in evangeliiis praedicta dictio, quia sanguis in redemptionem effusus est; redemptio autem omnium est

quantum ad sufficientiam, quamvis non quantum ad efficaciam. Vel quia ultimo traditur sumptio sanguinis, quod circa eam dicitur, circa sumptionem corporis similiter intelligendum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum forma consecrationis sanguinis consistat in his tantum verbis, hic est calix sanguinis mei.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod forma consecrationis sanguinis consistat in his tantum verbis: hic est calix sanguinis mei; et hoc quod additur: novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum non sit de forma. Evangelistae enim convenire debent in his quae sunt de substantia formae hujus sacramenti: quia verba formae hujus sacramenti recitative dicuntur ex persona Christi. Sed non conveniunt in verbis illis appositis, quia in nullo evangelistarum leguntur, nec ab apostolo, 1 corinth. 11, haberi possunt.

Ergo non sunt de forma hujus sacramenti.

AG2

Praeterea, sicut panis transubstantiatur in corpus Christi per consecrationem, ita vinum in Christi sanguinem. Sed consecratio quae fit his verbis, hoc est corpus meum, sufficit ad transubstantiationem panis in corpus Christi. Ergo et haec verba: hic est calix sanguinis mei, sufficiunt ad transubstantiationem vini in sanguinem Christi; ergo verba quae sequuntur non sunt de forma.

AG3

Praeterea, proprietates naturaliter consequuntur substantiam rei. Sed illud quod sequitur substantiam, non potest esse factivum transubstantiationis.

Ergo cum illa verba quae sequuntur designent aliquas proprietates sanguinis in quem fit transubstantiatio, videtur quod non sint de forma.

SC1

Sed contra est quia Luc. 22, 20, interponuntur praedicta verba verbis formae; ita enim dicitur: hic est calix novi testamenti in meo sanguine.

SC2

Praeterea hoc videtur ex ritu consecrationis: quia sacerdos non deponit calicem usque ad verba illa: haec quotiescumque feceritis, quae non sunt de forma, quamvis sint Domini verba.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc aliqui diversimode dixerunt.

Quidam enim dicunt, quod hoc est tantum de forma: hic est calix sanguinis mei, ut forma utriusque consecrationis sit consimilis. Sed quia conditiones appositae ad subjectum vel praedicatum sunt de integritate locutionis alicujus; ideo alii probabilius dicunt, quod totum quod sequitur, est de forma, cum totum hoc quod additur non sit locutio per se, sed sit determinatio praedicati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verba supradicta ex magna parte possunt ex diversis locis sacrae Scripturae colligi, quamvis non inveniantur alicubi simul scripta. Quod enim dicitur: hic est calix, habetur Luc. 22, et 1 corinth. 2. Quod autem dicitur: novi testamenti, ex tribus habetur, Matth. 26, et Marc. 14, et Luc. 22. Quod autem dicitur, aeterni, et iterum, mysterium fidei, ex traditione Domini habetur, quae per apostolos ad ecclesiam pervenit, secundum illud 1 corinth. 11, 23: ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis. Evangelistae enim non intendebant formas et ritus sacramentorum tradere, sed dicta et facta Domini enarrare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum eucharistiae sacramentum sit memoriale dominicae passionis, in consecratione corporis Christi non repraesentatur nisi passionis substantia; sed in consecratione sanguinis repraesentatur passionis mysterium: non enim a corpore Christi sanguis ejus seorsum fuit nisi per passionem; et ideo conditiones dominicae passionis exprimuntur per verba sequentia magis in consecratione sanguinis quam in consecratione corporis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa quae sequuntur sint ut proprietates consequentes Christi sanguinem in quantum hujusmodi, sunt tamen essentiales sanguini Christi in quantum est per passionem effusus. Non autem seorsum a corpore consecraretur sanguis Christi, sicut nec aliae partes ejus, nisi pro eo quod est in passione effusus; et ideo illa quae sequuntur, sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur; et ideo oportet quod sint de substantia formae.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod haec verba inconvenienter ponuntur: hic est calix sanguinis mei.

Unius enim modi est transubstantiatio panis in corpus Christi, et vini in sanguinem. Sed in transubstantiatione panis in corpus Christi ponitur corpus Christi in recto. Ergo in consecratione vini poni debet sanguis Christi in recto, ut dicatur, sicut Magister dicit in littera: hic est sanguis meus; sicut etiam habetur Matth. 26.

AG2

Praeterea, in forma transubstantiante ex parte praedicati poni debet terminus in quem fit transubstantiatio, ut ex dictis patet. Sed transubstantiatio non fit in calicem alicujus. Ergo non debet praedicari in forma transubstantiante.

AG3

Praeterea, in forma sacramenti non debet poni aliquid quod non sit de substantia sacramenti.

Sed calix non est de substantia sacramenti cum sit vas quoddam. Ergo non debet poni in forma sacramenti.

SC1

Sed contra est quod dicitur Luc. 22, 20: hic calix novi testamenti in meo sanguine.

Ad idem est etiam usus ecclesiae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod haec locutio: hic est calix sanguinis mei, figurativa est, et potest intelligi dupliciter. Uno modo ut sit metonymica locutio, ut ponatur continens pro contento, secundum quod dicere consuevimus, bibe calicem vini, idest vinum contentum in calice. Ideo autem talis modus locutionis congruus est formae huic, quia sanguis de sui ratione non dicit aliquid potabile, immo magis aliquid quod natura abhorret in potum. Et quia in hoc sacramento sanguis Christi consecratur ut potus, ideo oportuit aliquid addi quod ad potum pertineret, scilicet calicem.

Alio modo potest intelligi, ut sit metaphorica locutio, ut per calicem passio Christi designetur.

Sicut enim calix vini inebriat, ita et passio sui amaritudine quasi hominem extra se ponit: Thren. 3, 15: replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio; et hoc modo loquendi usus est Dominus de sua passione loquens, ut patet Matth. 26, 39: transeat a me calix iste; et hic modus loquendi etiam est conveniens in hac forma: quia, ut dictum est, in consecratione sanguinis exprimitur directe mysterium passionis. Nec obstat quod solet objici, quod locutiones figurativae faciunt distrahere intellectum, et ita sunt causa evagationis: quia mens sacerdotis debet esse adeo fixa ad ea quae dicit, quod non qualibet levi occasione evagetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpus de sui ratione non dicit aliquid repugnans cibo ex ipsa sui nominatione, sicut sanguis repugnat potui; et ideo non est similis ratio. Magister autem non posuit formam quantum ad verba, sed quantum ad sensum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod transubstantiatio vini in ipsum calicem non fit, sed in contentum, scilicet sanguinem Christi, prout potus est, et prout est per passionem fusus; et ideo objectio cessat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis vas illud non sit de substantia sacramenti, tamen contentum et significatum est de substantia sacramenti; et secundum hoc intelligitur locutio.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam verba quae sequuntur, inconvenienter ponantur. Testamentum enim videtur pertinere ad traditionem mandatorum; unde et tabulae continentes decem praecepta, dicuntur tabulae testamenti. Sed traditio sacramentorum est alia a traditione mandatorum. Ergo in sacramentis non debet fieri mentio de testamento.

AG2

Praeterea, Ambrosius dicit, nostra sacramenta antiquiora esse sacramentis Judaeorum. Sed sacramenta Judaeorum non pertinent ad novum testamentum, sed ad vetus. Ergo nec in sacramento isto, de quo Ambrosius loquitur, debet apponi: novi testamenti.

AG3

Praeterea, novum et aeternum videntur ad invicem contrarietatem habere: quia aeternum est quod caret principio, novum autem est quod quantum ad sui principium est propinquum. Ergo est oppositio in adjecto.

AG4

Praeterea, illud quod potest esse juvamentum erroris, non debet apponi in forma sacramenti.

Sed, sicut dicit innocentius III, quod dicitur: hoc mysterium, quibusdam est adjuvamentum erroris, qui dicunt corpus Christi verum in altari non contineri, sed per significationem tantum. Ergo inconvenienter ponitur in forma.

AG5

Praeterea, hoc sacramentum, ut prius dictum est, praecipue videtur esse sacramentum caritatis, sicut et baptismus sacramentum fidei. Ergo inconvenienter dicitur: mysterium fidei; sed magis dicendum esset: mysterium caritatis.

AG6

Praeterea, sicut sanguis Christi pro nobis est effusus, ita corpus Christi pro nobis est traditum, ut ex verbis etiam Domini habetur, Luc. 22, 19: hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.

Cum ergo hoc non apponatur in forma corporis consecrandi, nec in consecratione sanguinis de effusione fieri mentio deberet.

AG7

Praeterea, quod dicitur: pro vobis et pro multis effundetur, aut accipitur de effusione quantum ad sufficientiam, aut quantum ad efficaciam.

Si quantum ad sufficientiam, sic pro omnibus effusus est, non solum pro multis; si autem quantum ad efficaciam, quam habet solum in electis, non videtur distinguendum fuisse inter apostolos et alios.

AG8

Praeterea, baptismus magis ordinatur contra amotionem mali quam eucharistia, quae maxime ordinatur ad perfectionem in bono. Sed in forma baptismi non fit mentio de remissione peccatorum.

Ergo nec hic deberet dici: in remissionem peccatorum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, verba illa quae adduntur in consecratione sanguinis, exprimentur conditiones passionis, et praecipue secundum quod operatur in sacramentis. Sunt autem tria in passione consideranda, secundum quod in sacramentis operatur.

Primo effectus quem inducit, qui est remissio peccatorum; et hoc tangitur in hoc quod dicit: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Secundo medium quo iste effectus in alios traducitur, quod est fides, qua mediante habet effectum et in his qui praecesserunt et in his qui sequuntur; et quantum ad hoc dicit, mysterium fidei; quod quidem potest referri ad ipsam passionem, quae est mysterium fidei, ut occultum quoddam latens in fide omnium Christi fidelium, et praecipue antiquorum, apud quos erat in mysterio abscondite diversimode figurata; et ad ipsum sanguinem, prout in sacramento continetur, quod quidem latet sub speciebus, et maximam habet difficultatem ad credendum; unde antonomastice dicitur, mysterium fidei. Tertio finis ad quem perducit, qui est aeternorum perceptio, ad quem introducit Christus per sanguinem propriae passionis: in quo novum testamentum confirmatur, non quidem promittens temporalia, ut prius, sed aeterna; et quantum ad hoc dicit: novi et aeterni testamenti. Et quia finis prius est in intentione, ideo, fine praemisso, per medium ad effectum passionis ostendendum verba formae perducunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod testamentum proprie est hereditatis percipiendae institutio filiis a patre; et ideo testamentum proprie pertinet ad promissionem bonorum, quae nobis a patre caelesti disponuntur; ad quod quidem testamentum praecepta se habent sicut via ad consequendum hereditatem promissam; et ita per posterius testamentum ad mandata pertinet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod antiquitas illa intelligitur quantum ad similitudinem ritus. Dicitur autem hoc testamentum novum et ratione hujus sacramenti, quod in renovatione mundi institutum est tempore gratiae, et iterum ratione promissionis per sanguinem Christi confirmatae, quae vetus impedimentum consequendae hereditatis amovit; et sic quasi quaedam innovatio promissionis per mortem Christi facta est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dicitur novum et aeternum diversis rationibus: novum quidem ratione jam dicta; aeternum, vel ratione bonorum aeternorum, de quibus est testamentum; vel ratione hujus sacramenti continentis Christum, qui est persona aeterna; vel ratione praedestinationis aeternae hanc gratiam praeparantis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet id quod est in aliquo occultatum et figuratum, secundum veritatem ibidem esse; et ideo frivolum iuramentum sui erroris accipiunt qui negant Christi sanguinem secundum veritatem in altari esse, propter hoc quod est ibi etiam secundum mysterium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod eucharistia dicitur sacramentum caritatis Christi expressivum, et nostrae factivum; sed fides supponitur ad effectum hujusmodi sacramenti, qua mediante aliquis effectum participet; et ideo potius ponit ut medium perducens ad effectum fidem quam caritatem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hujus solutio ex dictis patet: quia hoc accidit propter hoc quod in consecratione corporis non signatur passio, sicut in consecratione sanguinis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sanguis Christi effusus est pro omnibus quo ad sufficientiam, sed pro electis tantum quo ad efficaciam; et ne putaretur effusus pro Judaeis tantum electis, quibus promissio facta fuerat, ideo dicit, vobis, qui ex Judaeis, et multis, scilicet multitudine gentium. Vel per apostolos sacerdotes designat, quibus mediantibus ad alios effectus passionis per dispensationem sacramentorum pervenit, qui etiam pro seipsis et pro aliis orant.

RA8

Ad octavum dicendum, quod remissio peccatorum non ponitur hic ut proprius effectus hujus sacramenti, sed ut effectus passionis, quae per consecrationem sanguinis exprimitur. De mutatione autem, additione et subtractione, idem dicendum hic quod supra positum est de forma baptismi, distinct. 3, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, 3 et 4.

¶3 Articulus 3: Utrum verbis praedictis insit aliqua vis creata ad transubstantiationem faciendam.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verbis praedictis non insit aliqua vis creata ad transubstantiationem faciendam. Damascenus enim dicit, quod sola virtute spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi. Sed virtus spiritus sancti non est virtus creata. Ergo nulla virtus creata inest his verbis, per quam fiat transubstantiatio.

AG2

Praeterea, opus transubstantiationis videtur esse difficilius quam opus creationis; quia citius ratio consentit creationi quam huic conversioni; cum quidam etiam Philosophi ratione naturali ducti creationem posuerint. Sed nulla virtus creata, secundum communem opinionem, potest Deo cooperari in opere creationis. Ergo multo minus in opere hujus conversionis.

AG3

Praeterea, difficilius est convertere panem in substantiam corporis Christi, quam purissimos sanguines virginis: quia corpus Christi et sanguines virginis habent materiam communem, quae est subjectum conversionis; quod non potest esse in conversione panis in corpus Christi. Sed in formatione corporis Christi ex virgine non fuit aliqua virtus creata active operans transformationem, ut in 3 Lib., distinct. 3, quaest. 2, art. 2, dictum est. Ergo nec verbis praedictis inest aliqua virtus creata ad transubstantiandum.

AG4

Praeterea, nulla virtus creata potest operari aliquid supra naturam. Sed conversio panis in corpus Christi est maxime supra naturam, cum non servetur modus mutationis naturalis: quia neque est subjectum commune, et terminus ad quem est praeexistens actu. Ergo non potest per virtutem creatam verbis formae collatam hujusmodi conversio fieri.

AG5

Praeterea, virtus activa directe proportionatur ei ad quod actio terminatur: quia hoc est intentum ab agente, et ex eo denominatur actio. Sed corpus Christi ad quod terminatur conversio, est multo dignius qualibet pura creatura. Ergo cum agens debeat esse nobilior facto, non potest aliqua virtute creata aliquid in corpus Christi converti.

AG6

Praeterea, faciens et factum, causa et causatum, debent esse simul: quia quod non est, non potest aliquid facere, vel alicujus causa existere. Sed cum conversio praedicta fiat in instanti, et verba formae successive proferantur; quando fit conversio, verba illa non possunt simul esse, nisi secundum aliquid minimum sui. Ergo virtute aliqua quae insit verbis, non potest fieri hujusmodi conversio.

AG7

Praeterea, verba ista non habent virtutem ex seipsis: hoc planum est. Si ergo habent aliquam hujusmodi virtutem, oportet quod eis sit divinitus data. Oportet autem hanc virtutem esse simplicem, cum ejus effectus sit in instanti. Simplex autem virtus non potest successive dari, et ejus subjectum oportet esse simplex. Cum ergo verba praedicta compositionem habeant et successionem, non potest ipsis talis virtus esse collata.

AG8

Praeterea, inconueniens videtur facere aliquid nobilissimum, quod statim desinat esse. Sed virtus transubstantians est nobilissima, quod patet ex nobilitate effectus. Ergo cum verba formae statim esse desinant, inconueniens videtur, si ei virtus transubstantiandi data est a Deo.

AG9

Praeterea, verba ista non faciunt conversionem praedictam, nisi a sacerdote dicta. Sed anima sacerdotis magis est capax virtutis alicujus divinae quam verba prolata ab ipso. Ergo magis dicendum est quod haec virtus in sacerdote sit quam in verbis; si tamen aliqua virtus creata ad transubstantiationem operetur.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit in fine Eccl. Hier., in ipsis, scilicet consummativis invocationibus, idest formis sacramentorum, esse virtutes operativas ex Deo. Sed verba praedicta sunt forma dignissimi sacramenti. Ergo est in ipsis aliqua virtus ad transubstantiandum.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit, quod sermo Christi creaturas mutat, et sic ex pane fit corpus Christi consecratione caelestis verbi. Verbum autem Christi est forma praedicta a Christo instituta, et ex ejus persona recitata. Ergo virtute horum verborum fit transubstantiatio.

SC3

Praeterea, sacerdos non operatur ad transubstantiationem nisi proferendo verba. Si ergo verbis non inesset virtus ad transubstantiandum, tunc sacerdos non haberet aliquam potestatem spiritualem conficiendi; et sic non haberet ordinem, qui est quaedam potestas ad hoc principaliter.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod nulla virtus creata inest his verbis, qua fiat transubstantiatio; sed quod dicitur aliquando virtute horum verborum transubstantiationem fieri, intelligendum est, quod divina institutione firmatum est ut ad prolationem horum verborum conversio praedicta fiat virtute divina tantum; et sic etiam dicunt in omnibus aliis sacramentis, ut supra, distinct. 1, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Sed haec opinio dignitati sacramentorum novae legis derogat, et dictis sanctorum obviare videtur. Et ideo dicendum est, quod in verbis praedictis, sicut et in aliis formis sacramentorum, est aliqua virtus ex Deo; sed haec virtus non est qualitas habens esse completum in natura, qualiter est virtus alicujus principalis agentis secundum formam suam, sed habet esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis, et sicut similitudines colorum in aere, ut supra, dist. 1 dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dictio exclusiva adjuncta principali agenti non excludit agens instrumentale: non enim sequitur: solus hic faber facit cultellum; ergo martellus nihil ad hoc operatus est. Virtus enim instrumenti non est nisi quaedam redundantia virtutis agentis principalis; unde in toto actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti, secundum Philosophum; et propter hoc ex hoc quod dicitur, quod sola virtute spiritus sancti fit hujusmodi conversio, non excluditur virtus instrumentalis, quae est in verbis praemissis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus creata praesupponit materiam in qua operetur; quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ita quod sit mutationis subjectum, sicut accidit in conversionibus naturalibus. Alio modo ita quod subsit termino a quo, non autem mutationi, sicut accidit in dicta conversione. Sed creatio neutro modo materiam praesupponit; et ideo magis potest aliquid Deo instrumentaliter cooperari in hac conversione quam in opere creationis. Utrum autem majoris virtutis sit ista conversio, vel creatio, dicitur infra, distinct. 11, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 4.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si in conceptione unio includatur, quae simul cum ipsa facta est, major difficultas fuit in conceptione quam in transubstantiatione: quia illa unio est terminata ad esse divinae personae: haec autem transubstantiatio ad corpus Christi, quia panis non convertitur nisi in corpus Christi. Si autem conceptionis opus includat tantum conversionem sanguinum purissimorum virginis in corpus Christi, sic major difficultas est in hac conversione quam in illa conceptione; unde potuit etiam alicui creaturae conferre quod in illa conceptione sibi cooperaretur; quamvis non fuisset conveniens propter dignitatem Christi servandam, quod tunc fiebat simpliciter, prius non existens: quod hic non accidit; et ideo nihil deperit dignitati corporis Christi, si aliqua creatura accipiat instrumentalem virtutem operandi in id quod in corpus Christi transubstantiatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nulla creatura potest agere ea quae sunt supra naturam quasi principale agens; potest tamen agere quasi agens instrumentale a virtute increata motum: quia sicut creaturae inest obedientiae potentia, ut in ea fiat quidquid creator disposuerit, ita etiam ut ea mediante fiat, quod est ratio instrumenti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virtus agentis principalis respicit principaliter terminum ad quem; sed virtus causae instrumentalis non attingit ad terminum ad quem, sed habet operationem suam in his quae sunt circa terminum; sicut qualitates activae elementares non attingunt ad animae rationalis introductionem. Et similiter hic contingit: quia virtus illa instrumentalis quae inest verbis, habet operationem supra substantiam panis, quia verbum ad elementum accedit, secundum Augustinum, non est autem aliquo modo causa eorum quae in termino ad quem sunt, sicut quod sint accidentia sine subjecto, vel alicujus hujusmodi; et ideo objectio cessat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod virtus haec conversiva quae est in his verbis, cum sit sacramentalis, sequitur significationem, ut dictum est; significatio autem existentis conversionis, cum importet ordinem unius ad alterum, non potest fieri per dictionem, sed oportet quod per orationem fiat; cujus partes quamvis successive proferantur, tamen significatio est tota simul, quod tunc complet ultima orationis particula ad modum differentiae ultimae in definitionibus; et hac significatione existente, in ultimo prolationis instanti fit transubstantiatio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod significatio orationis, quamvis relata ad partes quibus fit significatio, videatur composita, tamen relata ad rem significatam simplex est, inquantum significat unum, scilicet compositionem hujus cum hoc; sicut etiam Philosophus dicit in 5 metaph., quod substantia senaria non est bis tria, sed semel sex quam ibi qualitatem nominat. Unde sicut ad hanc qualitatem senarii se habent partes ejus ut dispositiones materiales, non ut qualitates partium, sicut partes unius qualitatis totius; ita significationes partium sunt dispositiones ad significationem totius orationis, quae consurgit ex significatione ultimae partis in ordine ad omnes praecedentes: quia virtus conversiva sequitur significationem, ut dictum est; et ideo in ipso complemento significationis datur illa virtus orationi toti, ita quod partes singulae se habent materialiter tantum ad illam virtutem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod valde conveniens est quod omne quod est propter aliquid, esse desinat perfecto hoc propter quod erat; et quia virtus illa non erat ad perfectionem ejus cui dabatur, sed magis ad faciendum conversionem de qua loquimur, cum sit tantum instrumentalis virtus, ut dictum est; ideo non est inconveniens, si statim conversione facta, et verba et virtus verborum esse desinant.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quando aliquod opus perficitur pluribus instrumentis, virtus instrumentalis non est complete in uno, sed incomplete in utroque, sicut manu et penna scribitur; et similiter contingit in proposito: quia virtus instrumentalis ad faciendam praedictam conversionem non tantum est in verbo vel in sacerdote, sed in utroque incomplete: quia nec sacerdos sine verbo, nec verbum sine sacerdote conficere potest. Et quia sacerdos est similior principali agenti quam verbum, quia gerit ejus figuram; ideo, simpliciter loquendo, sua virtus instrumentalis est major et dignior (unde etiam permanet, et ad multos hujusmodi effectus se habet): virtus autem verbi transit, et ad semel tantum est: sed secundum quid est potentior virtus verbi, in quantum effectui propinquior, quasi signum ipsius; sicut etiam penna est Scripturae propinquior, sed manus scribenti.

ja4 Articulatus 4: Utrum formae expectent se in operando.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod formae expectent se in operando. Sicut enim se habet res ad rem, ita se habet forma ad formam.

Sed res corporis non est sine re sanguinis: quia non consecratur corpus Christi sine sanguine.

Ergo nec forma corporis operatur sine forma sanguinis.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum est unum. Sed propter unitatem sacramenti species duae, scilicet panis et vini, se habent in ratione unius signi, ut dictum est. Ergo similiter duae formae se habent in ratione unius formae. Sed in una forma partes se expectant invicem ad agendum, ut dictum est. Ergo et forma corporis expectat formam sanguinis.

AG3

Praeterea, in baptismo tres immersiones se expectant in agendo. Ergo et similiter hae duae prolationes verborum.

SC1

Sed contra, si statim verbis prolatis, quando est orationis significatio, non esset ibi verum corpus Christi, haec esset falsa: hoc est corpus meum.

Sed in sacramento veritatis non contingit aliquod esse falsum. Ergo forma prima non expectat secundam in operando.

SC2

Praeterea, hostia non est adoranda ante consecrationem.

Sed secundum communem modum ecclesiae, statim dictis primis verbis formae super panem, ante formam sanguinis elevatur hostia a populo adoranda. Ergo ante formam sanguinis hostia est consecrata.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod prima forma non habet effectum suum nisi prolata forma secunda; nec secunda haberet effectum, nisi prima prius prolata: nec tamen periculose adoratur hostia ante consecrationem sanguinis, quia non adoratur quod est, sed quod erit. Sed illud non potest stare: quia forma materiae proportionari debet; unde sicut materiae distinctae sunt nec ad invicem commixtae, ita formae divisim operantur; quod patet ex hoc quod utraque per se completam significationem habet. Et ideo dicendum cum aliis, quod formae praedictae non expectant se mutuo in operando.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento dupliciter aliquid continetur; scilicet ex VI sacramenti, et ex naturali concomitantia; et quia sacramentum est institutum in usum fidelium, ideo ex VI sacramenti continetur in hoc sacramento quod in usum fidelium venit. Et quia in pane consecrato non continetur sanguis Christi secundum quod est in usum potus fidelium, ideo non continetur ibi ex VI sacramenti, sed ex naturali concomitantia, qua convenit ut corpus Christi non sit sine sanguine; et e contrario est de vino consecrato. Unde panis non convertitur per vim primorum verborum in corpus et sanguinem, sed in corpus sine sanguine veniente in usum potus fidelium. Causa autem quare divisim sanguis a corpore consecratur, cum nunc non sit divisus, potest sumi ex usu ad quem est sacramentum, quia manducatio in cibo et potu consistit; et ex eo quod per sacramentum repraesentatur, quia in passione sanguis Christi a corpore divisus fuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duae formae in hoc sacramento non pertinent ad unum sacramentum quasi unam formam constituent, sicut ex diversis dictionibus constituitur una forma; sed pertinent ad unum sacramentum

mediantibus diversis partibus hujus sacramenti; et ideo utraque habet seorsum effectum suum supra partem ad quam ordinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tres immersiones referuntur ad unum characterem, qui est res et sacramentum in baptismo; sed diversae formae referuntur ad diversa, quae sunt res et sacramentum hic; et ideo non est simile.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod deficiente sacerdote post corporis Christi consecrationem non debet alius procedere ad consecrationem sanguinis. Quia unius sacramenti unus debet esse minister. Sed consecratio utraque ad unum sacerdotem pertinet.

Ergo ab uno ministro fieri debet.

AG2

Praeterea, sacerdos consecrans gerit figuram Christi, ex cujus persona verba proferuntur. Sed Christus non est divisus, ut dicitur 1 corinth. 1.

Ergo nec verba dividi debent ut a diversis proferantur.

SC1

Sed contra, ad perfectionem hujus sacramenti utraque consecratio requiritur. Si ergo consecrato corpore non consecratur sanguis, sacramentum remanet imperfectum, quod est inconveniens.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum statutum Concilii toletani, si sacerdos impeditur ut coeptum Missarum officium explere non possit, alius sacerdos debet explere quod ille inchoavit, ita quod incipiat sequens sacerdos ubi primus dimisit, si sciatur: si autem nesciatur, debet a capite incipere: non enim dicitur iteratum quod nescitur esse factum.

Nec aliquid per hoc derogatur unitati sacramenti: quia omnes unum sumus in Christo propter fidei unitatem. Secundum tamen innocentium tertium consultius est ut illa hostia jam consecrata seorsum posita, super aliam deinceps totum officium iteretur.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod haec verba sine aliis quae in canone Missae dicuntur, non habeant vim conficiendi. Quia in hoc sacramento requiritur intentio faciendi quod facit ecclesia; et sic intentio debet esse secundum statuta ecclesiae regulata.

Sed proferens haec verba tantum, non servat ecclesiae statuta. Ergo non conficit.

AG2

Praeterea, verba quibus fit consecratio, per se prolata, ad personam dicentis referuntur. Sed conversio panis et vini non fit in corpus et sanguinem dicentis, sed in corpus et sanguinem Christi.

Ergo sine verbis praemissis, quibus verba formae determinantur ad personam Christi, scilicet: qui pridie quam pateretur etc., non potest fieri conversio.

AG3

Praeterea, si verbis praedictis tantum posset fieri consecratio, tunc aliquis in periculo mortis existens, posset licite sine verbis praecedentibus conficere, sicut aliquis in necessitate potest baptizare omissis illis quae sunt ad decorem sacramenti.

Sed hoc nunquam licet. Ergo sine verbis aliis ista non habent vim convertendi.

SC1

Sed contra est quod Ambrosius dicit: sacramentum istud quod accipis, sermone Domini conficitur; et loquitur de verbis praedictis. Ergo sine aliis ista prolata habent vim conficiendi.

SC2

Praeterea, virtus conversiva sequitur significationem verborum, ut dictum est. Sed verba formae absque praecedentibus sufficienter significant hoc quod in sacramento hoc faciendum est. Ergo sine aliis habent vim conversivam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt quod verba ista, in quibus forma consistit, ut dictum est, si per se dicantur sine aliis, non faciunt conversionem, ad minus sine illis quae sunt in canone Missae. Sed hoc non videtur probabile: quia secundum Augustinum, accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Verbum autem quo accedente ad elementum fit sacramentum, a sanctis dicitur esse verbum salvatoris; unde alia sunt de solemnitate sacramenti, non de necessitate. Et ideo cum aliis dicendum est quod in his verbis sine aliis potest confici corpus Christi, quamvis graviter peccaret qui hoc faceret. Et quod haec opinio sit verior, patet ex

hoc quod non sit idem canon Missae apud omnes, et secundum diversa tempora, diversa sunt in canone Missae superaddita.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad sacramentum requiritur intentio faciendi quod facit ecclesia in essentialibus sacramento, non autem in his quae pertinent ad decorem vel solemnitatem sacramenti, sicut in baptismo patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa intentione proferentis possunt verba formae ad personam Christi referri, etiam verbis aliis non praemissis, si sacerdos verba praedicta in persona Christi dicere intenderet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo concessum est ut imminente necessitatis articulo possit aliquis baptizare sine solemnitate ab ecclesia instituta. Secus autem est de hoc sacramento: quia alicui in necessitate constituto sufficeret spiritualiter manducare, si sacramentaliter manducare non posset; et ideo in nullo casu a peccato excusaretur.

EX

Post sacramentum baptismi et confirmationis sequitur eucharistiae sacramentum. Videtur quod male ordinet. Quia quod est per essentiam, prius est quam id quod est per participationem. In hoc autem sacramento continetur Christus per essentiam, in aliis vero per participationem suae virtutis.

Ergo hoc sacramentum ante omnia alia determinare debuit.

Praeterea, dionysius aliter ordinat. Prius enim de baptismo, et postea de eucharistia, et postea de chrismate determinat. Ergo videtur quod Magister hic ordinem pervertat.

Et dicendum ad primum, quod sacramenta sunt ordinata ad usum fidelium; unde ordo sacramentorum non attenditur secundum contentorum ordinem sed secundum quod veniunt in usum fidelium; et ideo baptismus ante eucharistiam ab omnibus ponitur.

Ad secundum dicendum, quod dionysius determinat de sacramentis secundum quod sunt actiones hierarchicae, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 2 in corp., dictum est; et ideo ordinem sacramentorum attendit, secundum quod per ea distinguuntur personae, ut in hierarchia et ordine. Et quia eucharistia non importat aliquam distinctionem supra baptismum, cum ex hoc ipso quod baptizatur aliquis, ad eucharistiae perceptionem deputetur; confirmatio autem addit; ideo praemittit eucharistiam confirmationi, sicut commune ad proprium. Magister autem determinat de sacramentis secundum quod sacramenta sunt medicinae quaedam sanctificantes; et ideo secundum ordinem sanctificationum ordinat sacramenta; et quia amplioris sanctificationis est eucharistia quam confirmatio; ideo postremo de ea determinat.

Intelligi datur antiquiora esse sacramenta christianorum quam Judaeorum. Videtur hoc esse falsum: quia hoc sacramentum quo ad rem non fuit ante adventum Christi; quo ad speciem autem et ritum fuerunt sacrificia, quae erant sacramenta Judaeorum, etiam ante melchisedech.

Et dicendum, quod loquitur quantum ad figuram hujus sacramenti per similitudinem speciei et ritus. Sacramenta autem quae in lege naturae fiebant, non erant figurae sacramentorum veteris legis, sed magis passionis Christi.

Consecratio quibus fit verbis? etc.. Videtur falsum esse quod dicit: quia non dicitur: accipite et edite, sed manducate; et praeterea hoc non est de forma, ut dictum est supra, qu. 2, art. 2. Item non dicitur: hic est sanguis meus, sed: hic est calix sanguinis mei.

Et dicendum, quod Magister non intendit hic definite ponere verba quibus fit consecratio, sed explanare quod verbis Domini fit; non tamen in omnibus verbis quae ipse ponit, nec eisdem numero, sed eisdem quo ad sensum.

Per reliqua autem omnia quae dicuntur, laus Deo defertur. Sciendum, quod eorum quae in officio Missae dicuntur, quaedam dicuntur per sacerdotem, quaedam per ministros, quaedam a toto choro. Ea quidem quibus populus immediate ordinatur ad Deum, per sacerdotes tantum dicuntur, qui sunt mediatores inter populum et Deum; quorum quaedam dicuntur publice, spectantia ad totum populum, in cuius persona ipse solus ea Deo proponit, sicut orationes et gratiarum actiones; quaedam privatim, quae ad officium ipsius tantum spectant, ut consecrationes, et hujusmodi orationes quas ipse pro populo facit; tamen in persona populi orans etiam in omnibus praemittit: Dominus vobiscum, ut mens populi Deo jungatur ad ipsum per intentionem erecti. Et quia populus in his quae ad Deum sunt, sacerdotem duce[m] habet, ideo in fine cujuslibet orationis populus consentit respondens: amen; unde et omnis sacerdotis oratio alte terminatur, etiam si privatim fiat.

Ad ea vero quae per ministerium aliorum divinitus sunt tradita, per ministros altaris populus ordinatur.

Ea vero quae ad dispositionem populi pertinent, chorus prosequitur: quorum quaedam a sacerdote inchoantur, quae ad ea pertinent quae rationem humanam excedunt, quasi divinitus accepta: quaedam chorus per seipsum, quibus illa declarantur quae rationi sunt consona. Item quaedam pertinent ad populum ut praeparatoria ad divina percipienda; et haec a choro praemittuntur his quae a ministris et sacerdote dicuntur; quaedam vero ex perceptione divinatorum in populo causata; et haec sequuntur.

His ergo visis, sciendum est, quod quia omnis nostra operatio a Deo inchoata, circulariter in ipsum terminari debet; ideo Missae officium incipit ab oratione, et terminatur in gratiarum actione. Unde tres habet partes principales; scilicet principium orationis quod durat usque ad epistolam; medium celebrationem ipsam quae

durat usque ad postcommunem; et finem gratiarum actionis exinde usque in finem. Prima pars duo continet; scilicet populi praeparationem ad orationem, et ipsam orationem.

Praeparatur autem populus ad orationem tripliciter. Primo per devotionem, quae excitatur in introitu; unde et sumitur ex aliquo pertinente ad solemnitatem, in cuius devotionem populus congregatur, et etiam adjungitur Psalmus. Secundo humilitatem, quae fit per kyrie eleison, quia misericordiam petens miseriam profitetur; et dicitur novies propter novem choros Angelorum, vel propter fidem trinitatis, secundum quod quaelibet persona in se consideratur et in ordine ad alias.

Tertio per rectam intentionem, quae ad caelestem patriam et gloriam dirigenda est, quae omnem rationem humanam excedit; et hoc fit per gloria in excelsis, quod chorus prosequitur sacerdote inchoante; et ideo non dicitur nisi in solemnitatibus quae nobis caelestem solemnitatem repraesentant; in officiis vero luctus omnino intermittitur. Deinde sequitur oratio ad Deum pro populo fusa, quam sacerdos publice proponit praemisso Dominus vobiscum, quod sumitur de Ruth 2. Pontifex autem dicit: pax vobis, gerens typum Christi qui his verbis discipulos post resurrectionem allocutus est, Joan. 20.

Secunda autem pars principalis tres partes continet.

Prima est populi instructio usque ad offertorium; secunda, materiae oblatio usque ad praefationem; tertia, sacramenti consummatio usque ad post communionem. Instructio autem populi fit per verbum Dei, quod quidem a Deo per ministros suos ad populum pervenit; et ideo ea quae ad instructionem plebis pertinent, non dicuntur a sacerdote, sed a ministris. Ministerium autem verbi Dei est triplex. Primum auctoritatis, quod competit Christo qui dicitur minister, Rom. 15, de quo dicitur Matth. 7, 29: erat autem in potestate docens.

Secundum manifestae veritatis quae competit praedicatoribus novi testamenti, de quo dicitur 2 corinth. 3, 6: qui et idoneos nos fecit ministros etc.. Tertium figurationis, quod competit praedicatoribus veteris testamenti; et ideo doctrinam Christi proponit diaconus. Et quia Christus non solum est homo, sed Deus; ideo diaconus praemittit: Dominus vobiscum, ut ad Christum quasi ad Deum homines attentos faciat. Doctrina vero praedicatorum novi testamenti proponitur per subdiaconos. Nec obstat quod aliquando ab eis legitur loco epistolae aliquid de veteri testamento, quia praedicatores novi testamenti etiam vetus praedicant. Doctrina vero praedicatorum veteris testamenti per inferiores ministros legitur non semper, sed illis diebus quibus praecipue configuratio novi et veteris testamenti designatur, ut in jejuniis quatuor temporum, et quando aliqua celebrantur quae in veteri lege figurata sunt, sicut passio, nativitas, baptismus, et aliquid hujusmodi.

Et quia utraque doctrina ordinat ad Christum, et eorum qui praeibant, et eorum qui sequebantur; ideo doctrina Christi postponitur quasi finis. Ex doctrina autem ordinante ad Christum duplex effectus populo provenit, quibus etiam homo praeparatur ad doctrinam Christi: scilicet profectus virtutum, qui per graduale insinuat: dicitur enim a gradu quo ascenditur de virtute in virtutem, vel a gradibus altaris ante quos dicitur; et exultatio habita de aeternorum spe, quod insinuat alleluja; unde et replicatur propter stolam animae et corporis. In diebus vero et officiis luctus intermittitur, et loco ejus, tractus ponitur, qui asperitate vocum et prolixitate verborum praesentis miseriae incolatum insinuat. Tempore autem resurrectionis duplex alleluja dicitur propter gaudium resurrectionis capitis, et membrorum. Effectus autem evangelicae doctrinae est fidei confessio; quae quia supra rationem est, a sacerdote inchoatur symbolum fidei et chorus prosequitur, nec dicitur nisi in illis solemnitatibus de quibus fit mentio in symbolo, sicut de nativitate, resurrectione, de apostolis, qui fidei fundatores extiterunt, ut 1 corinth. 3, 10: ut sapiens architectus fundamentum posui.

Deinde sequitur secunda pars partis secundae principalis quae pertinet ad materiae consecrandae oblationem; et haec tria continet. Praemittitur enim offerentium exultatio, quasi praeparatoria, in offertorio, quia hilarem datorem diligit Deus, 2 corinth. 9, 7: exprimitur ipsa oblatio dum dicitur: suscipe sancta trinitas: petitur oblationis acceptatio per orationes secreto dictas, quia hoc sacerdotis tantum est Deum oblationibus placare: ad quam orationem sacerdos per humilitatem se praeparat dicens: in spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine. Et quia haec tria praedicta exigunt mentis erectionem ad Deum, ideo omnibus tribus praemittitur: Dominus vobiscum, loco cuius quando oratio secreta facienda est, dicitur: orate fratres.

Tertia pars secundae principalis partis, quae ad sacramenti perceptionem pertinet, tria continet.

Primo praeparationem; secundo sacramenti perfectionem, ibi: te igitur etc., tertio sacramenti susceptionem, ibi: oremus. Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati audemus dicere.

Praeparatio autem populi et ministrorum et sacerdotis ad tantum sacramentum fit per devotam Dei laudem; unde in praefatione, in qua fit dicta praeparatio, tria continentur. Primo populi excitatio ad laudem, ubi sacerdos praemisso Dominus vobiscum, quod ad totam hanc tertiam partem referendum est, inducit ad mentis erectionem, dicens: sursum corda, et ad gratiarum actionem, dicens: gratias agamus Domino Deo nostro.

Secundo Deum implorat ad laudem suscipiendum, ostendens laudis debitum, dicens: vere dignum, ratione dominii (unde subdit: Domine sancte); justum ratione paternitatis (unde subdit: pater omnipotens); aequum, ratione deitatis (unde subdit: aeternae Deus); salutare, ratione redemptionis (unde subdit: per Christum Dominum nostrum) quandoque vero adjungitur aliqua alia laudis materia secundum congruentiam solemnitatis, sicut: et te in assumptione beatae mariae semper virginis collaudare; etiam proponens laudis exemplum: per quem majestatem tuam laudant Angeli.

Tertio populus laudes exsolvit divinitatis, assumens Angelorum verba: sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum, isa. 6, 3, et humanitatis Christi, assumens verba puerorum, Matth. 21, 10: benedictus qui venit in nomine Domini.

Illa autem pars quae perfectionem sacramenti continet, in tres dividitur, secundum tria quae sunt de integritate hujus sacramenti: scilicet aliquid quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum; aliquid quod est res tantum.

In prima igitur parte continetur benedictio oblatae materiae, quae est tantum sacramentum; in secunda corporis et sanguinis Christi consecratio, quod est res et sacramentum, ibi: quam oblationem; in tertia, effectus sacramenti postulatio quod est res tantum, ibi: supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris. Circa primum duo facit sacerdos: primo petit oblationis benedictionem, quae dicitur donum a Deo nobis datum, munus Deo a nobis oblatum, sacrificium ad nostram salutem a Deo sanctificatum; secundo petit offerentibus, sive pro quibus offertur, salutem, ibi: in primis quae tibi offerimus etc.. Ubi tria facit: primo commemorat eos pro quorum utilitate offertur hostia tam quantum ad generalem statum ecclesiae, quam quantum ad personas speciales, ibi: memento; secundo commemorat eos in quorum offertur reverentia, ibi: communicantes; et ponitur virgo quae Christum in templo obtulit, apostoli qui ritum offerendi nobis tradiderunt, et martyres qui seipsos Deo obtulerunt, non autem confessores, quia de iis antiquitus non solemnizabat ecclesia, vel quia non sunt passi sicut Christus, cujus passionis memoriale est hoc sacramentum: tertio concluditur expresse quid per oblationem hostiae impetrandum petatur, ibi: hanc igitur oblationem etc..

Quam oblationem etc.. Haec pars ad consecrationem pertinet, quae tria continet: primo imploratur consecrantis virtus; secundo perficitur consecratio, ibi: qui pridie quam pateretur, accepit panem; tertio exponitur rei consecratae commemoratio, ibi: unde et memores etc.. Verba autem illa quae ibi dicuntur: benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque, possunt referri uno modo ad hoc quod est res contenta in hoc sacramento, scilicet Christum, qui est hostia benedicta ab omni macula peccati immunis; adscripta, idest praefigurata figuris veteris testamenti, et praedestinatione divina praeordinata; rata, quia non transitoria; rationabilis, propter congruitatem ad placandum; acceptabilis, propter efficaciam. Alio modo possunt referri ad ipsam hostiam, quae est sacramentum tantum; quam petit fieri benedictam, ut Deus eam consecret, et ut confirmet quantum ad memoriam; adscriptam, quantum ad propositum immobile; ratam, ut ante acceptet; rationabilem, quantum ad iudicium rationis; acceptabilem, quantum ad beneplacitum voluntatis. Tertio modo possunt referri ad effectum; unde dicit, benedictam, per quam benedicimur; adscriptam, per quam in caelis ascribamur; ratam, per quam in membris Christi censeamur; rationabilem, per quam a bestiali sensu eruamur; acceptabilem, per quam Deo accepti simus.

Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris. Hic petit sacerdos sacramenti effectum; et primo effectum gratiae; secundo effectum gloriae, ibi: memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum. Circa primum duo facit: primo petit acceptari sacramentum, quod est gratiae causa; secundo petit dari gratiae donum, ibi: supplices te rogamus; cujus expositio infra, dist. 33, ponetur.

Effectum autem gloriae primo petit jam mortuis, ibi, memento, secundo adhuc vivis, ibi: nobis quoque peccatoribus. Completur autem canon Missae more aliarum orationum in Christo, ibi: per Christum Dominum nostrum, per quem hoc sacramentum originem habet et quantum ad substantiam; unde dicit, creas propter esse naturae; sanctificas, propter esse sacramenti: et quantum ad virtutem; unde dicit, vivificas, propter effectum gratiae, quae est vita animae; benedicis, propter gratiae augmentum; et quantum ad operationem, sive usum; unde dicit: et praestas nobis.

Oremus. Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati audemus dicere. Hic ponitur sacramenti perceptio, ad quam praemittitur praeparatio communis et specialis. Communis triplex: primo enim ponitur sacramenti petitio in oratione dominica, in qua dicitur: panem nostrum quotidianum da nobis hodie; secundo percipientium expiatio per orationem sacerdotis: libera nos; tertio pacis adimpletio, ibi: pax Domini. Hoc enim sacramentum est sanctitatis et pacis; et quia pax Christi exsuperat omnem sensum, ideo pacis petitio a sacerdote inchoatur, cum dicit pax Domini, et a choro completur, cum dicitur, agnus Dei; et sic tria a sacerdote incepta prosequitur, scilicet, gloria in excelsis, quod pertinet ad spem; credo in unum Deum, quod pertinet ad fidem; pax Domini, quod pertinet ad caritatem. Petit autem populus misericordiam quantum ad amotionem mali contra miseriam culpae et poenae, et pacem quantum ad consecutionem omnis boni; unde ter agnus Dei, dicitur. Praeparatio autem specialis sacerdotis sumentis fit per orationes quas privatim dicit, Domine Jesu Christe, et si quae aliae sunt.

Tertia pars principalis est gratiarum actionis; et continet duo: rememorationem accepti beneficii in cantu antiphonae post communionem, et gratiarum actionem in oratione, quam sacerdos prosequitur, ut conformiter finis Missae principio respondeat.

Sciendum autem, quod in officio Missae, ubi passio repraesentatur, quaedam continentur verba Graeca, sicut, kyrie eleison, idest Domine miserere: quaedam Hebraica, sicut alleluja, idest laudate Deum; Sabaoth, idest exercituum; hosanna, salva obsecro; amen, idest vere, vel fiat: quaedam Latina, quae patent: quia his tribus linguis scriptus est titulus crucis Christi, joan. 19.

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de sacramento eucharistiae secundum se, hic determinat de usu ipsius; et dividitur in partes tres: in prima distinguit duos modos manducandi corpus Christi; in secunda excludit ex determinatis quemdam errorem, ibi: haec verba et alia hujusmodi... Quidam obtuso corde legentes, erroris caligine involuti sunt; in tertia manifestat quaedam dubia ex praedeterminatis, ibi: secundum hos duos modos sumendi intelligentia quorundam verborum ambigue dictorum distinguenda est. Secunda dividitur in duas: in prima ponit errorem; in secunda excludit ipsum, ibi: sed indubitanter tenendum est, a bonis sumi non modo sacramentaliter, sed et spiritualiter.

Hic quaeruntur quinque: 1 de manducatione corporis Christi; 2 qui possint manducare; 3 utrum peccatoribus liceat corpus Christi manducare; 4 utrum corporaliter pollutis; 5 utrum cuilibet sit dandum ad manducandum.

|a1 Articulus 1: Utrum corpus Christi debeat sumi per modum manducationis.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi non debeat sumi per modum manducationis.

Quia quod manducatur, per os intrat.

Omne autem quod per os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur, ut dicitur Matth. 15; quod dignitati corporis Christi non competit. Ergo non debet per modum manducationis sumi.

AG2

Praeterea, quod manducatur, ad manducantem trahitur. Sed, sicut dicit dionysius, nos non trahimus Deum ad nos, sed magis nos in Deum. Ergo non debemus nos Deo conjungi per modum manducationis.

AG3

Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad refectionem mentis. Sed relectio mentis, quae erit in patria, erit per visionem. Ergo corpus Christi deberet dari videndum, non manducandum.

SC1

Sed contra, est quod dicitur joan. 6, 56: caro mea vere est cibus. Sed usus cibi non est ut videatur, sed ut manducetur. Ergo non debet videri tantum corpus Christi, sed manducari.

SC2

Praeterea, oportet membra capiti realiter conjungi, ad hoc quod vivificentur. Sed per visum non conjungitur nobis aliquid realiter, sed secundum similitudinem tantum. Ergo non per visum, sed per manducationem corpus Christi sumi debet.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dictum est, ad perfectionem sacramentorum novae legis exigitur quod sit sacramentum aliquod in quo Christus nobis realiter conjungatur et uniat, non solum per participationem virtutis ejus, sicut est in aliis sacramentis; et quia sacramentum est sensibile signum, ideo oportet quod alicui sensui usus sacramenti approprietur.

In sensibilibus autem est triplex differentia.

Quaedam enim sentientibus neque conjunguntur neque uniuntur, sicut ea quae sentiuntur per medium extrinsecum, ut in visu praecipue accidit et auditu et olfactu, sed solum similitudines sensibilibus ad sensum referuntur. Quaedam autem sensibilia conjunguntur quidem, sed non uniuntur realiter, sed secundum assimilationem qualitatis tantum, sicut accidit in tactu: quia qualitates tangibilium immutant tactum; nec tamen ex tangente et tacto fit unum nisi secundum quid. Quaedam autem et conjunguntur et uniuntur, sicut accidit in cibus et potibus. Et ideo sumptio hujus sacramenti congrue per modum manducationis fit. Alia vero sacramenta novae legis, quibus per virtutem eis inditam Christo assimilamur, fiunt in tangendo tantum, ut baptismus. Figurae autem veteris testamenti quae solam similitudinem Christi venturi habebant, significabant per modum visionis. Competit etiam manducatio passioni Christi in hoc sacramento repraesentatae, per quam corpus Christi vulneratum fuit; convenit etiam effectui, qui est robur animae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cibo qui ordinatur ad refectionem corporis quem oportet digeri, et sic impuro separato in membra converti; sed cibus iste ordinatur ad refectionem mentis: et propter hoc ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de ratione manducationis est quod aliquid per os introrsum sumatur; sed esse in aliter in spiritualibus, et aliter in corporalibus sumitur: quia in corporalibus quod est in, continetur sicut locatum in loco; in spiritualibus autem quod est in continetur sicut anima corpus. Et ideo convenienter cibus corporis

trahitur ad corpus, ut contentum ad continens: cibus autem mentis trahit ad se mentem, ut continens contentum: propter quod Augustinus dicit sibi dictum: non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me.

RA3

Ad tertium dicendum, quod res visa beatificans per essentiam suam videnti conjungatur in patria; quod quidem non accidit in visione corporali. Et quia oportebat hanc conjunctionem significari per aliquod sensibile signum, oportuit illud sensibile ad hoc assumi quod realiter conjungatur et uniatur.

In patria autem signis sacramentalibus opus non erit; nihilominus propter similitudinem ad ea quae nunc geruntur, frequenter illa beata visio nobis per figuram manducationis in Scriptura exprimitur.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod manducatio corporis Christi sit de necessitate salutis. Sicut enim dicitur de baptismo, joan. 3, 5: nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest intrare in regnum caelorum; ita dictum est joan. 6, 54: nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Sed propter verba praedicta dicitur baptismus sacramentum necessitatis. Ergo eadem ratione manducatio corporis Christi est de necessitate salutis.

AG2

Praeterea, innocentius III dicit, quod manducandus est agnus, ut a vastante Angelo protegatur. Sed protegi a vastante Angelo est de necessitate salutis. Ergo et praedicta manducatio.

AG3

Praeterea, per istam manducationem Christo incorporamur. Sed hoc est de necessitate salutis, sicut et a peccato mundari. Ergo praedicta manducatio est de necessitate salutis, sicut et poenitentia et baptismus, quibus a peccatis mundamur.

SC1

Sed contra, pueri baptizati salutem consequuntur, cum gratia in baptismo detur. Sed eis non datur corpus Christi manducandum. Ergo manducatio praedicta non est de necessitate salutis.

SC2

Praeterea baptismi ministerium propter hoc quod est de necessitate salutis, omnibus est concessum in casu necessitatis. Sed hoc sacramentum per solos sacerdotes perfici potest. Ergo non est sacramentum necessitatis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia est sufficiens causa gloriae; unde omne illud sine quo potest haberi gratia, non est de necessitate salutis. Hoc autem sacramentum gratiam praesupponit, quia praesupponit baptismum, in quo gratia datur: nec debet peccato praeveniri, quod gratiam privet; et ideo quantum est de se, non est de necessitate salutis. Sed de ordinatione ecclesiae homines obligantur secundum ecclesiae statutum corpus Christi semel in anno sumere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur de manducatione spirituali sine qua non potest esse salus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod innocentius loquitur quantum ad instructionem ecclesiae, vel etiam quantum ad manducationem spiritualem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod incorporatio spiritualis ad Christum potest esse sine manducatione sacramentali; et ideo non oportet quod sit sacramenti susceptio de necessitate salutis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod male distinguantur duo modi manducationis in littera. Corpus enim Christi est cibus spiritualis. Sed cibi corporalis manducatio semper est corporalis. Ergo et hujus cibi manducatio semper est spiritualis; et ita non sunt duo modi manducationis.

AG2

Praeterea, in aliis sacramentis non attenditur aliqua distinctio nisi ex parte recipientis tantum, sicut quod quidam accedunt ficti, quidam non. Sed haec distinctio videtur esse ex parte ipsius sacramenti.

Ergo inconvenienter ponitur.

AG3

Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. Sed manducatio sacramentalis est propter spiritualem. Ergo una non debet contra aliam distingui.

AG4

Sed contra, videtur quod sint plures modi.

Quia usus hujus sacramenti dicitur manducatio.

Sed in hoc sacramento sunt tria; scilicet id quod est sacramentum tantum, id quod est res et sacramentum, et id quod est res tantum. Ergo debent esse tres modi manducationis.

AG5

Praeterea, in baptismo etiam fit trimembris divisio suscipientium: quidam enim suscipiunt rem et sacramentum; quidam sacramentum et non rem; quidam rem, et non sacramentum. Sed susceptio hujus sacramenti dicitur manducatio. Ergo hic etiam debet distingui triplex modus manducandi.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod divisio formalis alicujus sumitur penes id quod competit ei per se, et non per accidens. Usus autem alicujus rei per se et non per accidens, est quando utitur quis re aliqua ad hoc ad quod instituta est. Unde cum manducatio dicat usum hujus sacramenti, quod quidem ad hoc institutum est ut quis re sacramenti potiatur; distinguetur manducatio secundum duas res hujus sacramenti: ut manducatio sacramentalis respondeat ei quod est res et sacramentum; manducatio vero spiritualis ei quod est res tantum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod manducatio cibi corporalis non praesupponit aliam manducationem quae sit ejus causa sicut manducatio spiritualis praesupponit sacramentalem quasi causam.

Unde in his qui sacramentaliter manducant, potest ex defectu manducantium impediri effectus sacramenti, qui est spiritualis manducatio; et ideo possunt haec manducationes ab invicem separari, et propter hoc oportet eas distinguere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectio aliorum sacramentorum in ipso usu consistit; et ideo eorum distinctio non potest nisi ex parte recipientium sumi: sed perfectio hujus sacramenti in ipsa materiae consecratione consistit; et ideo potest esse hic distinctio ex parte ipsius sacramenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbum illud intelligitur in his quae hoc modo ad se invicem ordinantur quod ab invicem separari non possunt; sicut quando talis effectus nunquam potest esse sine tali causa, nec e converso; et tunc etiam non excluditur diversitas rerum inter causam et causatum, sed ponitur necessitas ordinis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod id quod est hic res et sacramentum, nunquam separatur ab eo quod est sacramentum tantum; et si separaretur usus ejus quod est sacramentum tantum, esset accidentaliter usus; et ideo penes hoc non debet sumi aliquis modus manducationis specialis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hic etiam posset fieri talis distinctio. In quibusdam enim junguntur duae manducationes, et hi suscipiunt rem et sacramentum; et in quibusdam separantur, et hi suscipiunt vel rem tantum, vel sacramentum tantum. Sed quia haec divisio magis se tenet ex parte suscipientium quam ex parte sacramenti; ideo non est propria huic sacramento sicut baptismo.

¶2 Articulatus 2: Utrum peccator manducet corpus Christi sacramentaliter.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccator non manducet corpus Christi sacramentaliter.

Quia, ut dicitur Sap. 1, 4, in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Sed Christus, qui est res contenta in hoc sacramento, est Dei sapientia, ut habetur 1 corinth. 1. Ergo a peccatore sumi non potest.

AG2

Praeterea, cibus iste non vadit in ventrem, sed in mentem. Non autem vadit in mentem peccatoris.

Ergo nullo modo corpus Christi sumit.

AG3

Praeterea, nihil indecens debet fieri a sapiente.

Sed hoc est valde indecens quod corpus tam pretiosum in immundo corpore ponatur. Ergo cum corpus peccatoris sit immundum, non recipiet verum corpus Christi.

SC1

Sed contra, majus videtur consecrare corpus Christi quam sumere. Sed peccator potest consecrare.

Ergo et sumere.

SC2

Praeterea, Christi corpus non est magis nobile sub sacramento quam in specie propria. Sed in specie propria permisit se a peccatoribus tractari.

Ergo et sub specie sacramenti a peccatoribus manducari potest.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt corpus Christi secundum rei veritatem a peccatoribus non sumi: quia quam cito labiis peccatoris tangebatur, desinebat sub speciebus esse corpus Christi: intantum dignitati sacramenti deferentes quod derogabant veritati. Si enim vere corpus Christi sub speciebus erat per conversionem panis et vini in substantiam corporis Christi, speciebus remanentibus, non poterit esse quod desinat ibi esse corpus Christi, nisi per aliquam contrariam mutationem ejus quod prius convertebatur in corpus Christi.

Et quia de illo non remanent nisi species solae, quae ad utramque substantiam communiter se habent, sicut subjectum in naturalibus mutationibus duabus formis; ideo quamdiu species non mutantur, nullo modo desinit ibi esse corpus Christi; sicut nec in mutationibus formalibus forma introducta desinit esse in subjecto, donec subjectum ad formam aliam transmutetur. Speciebus autem in aliquid transmutari non competit nisi secundum quod habent aliquam proprietatem substantiae in hoc quod sunt sine subjecto; unde nihil potest eas transmutare ad aliam substantiam, nisi quod transmutaret substantiam panis et vini, si ibi esset; quod solus tactus labiorum, vel divisio quae est per dentes, vel traectio in ventrem non faceret, sed sola digestio, quae est a calore naturali convertente cibum. Unde patet quod veritati sacramenti derogat qui dicit, quod ad solum tactum labiorum desinit esse corpus Christi a peccatore sumptum. Et ideo hac opinione tamquam haeretica de medio sublata, ejus contrarium ab omnibus tenetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de spirituali inhabitatione, et non de sacramentali vel corporali: quia Christus etiam peccatoribus corpus suum tractandum exhibuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, cibus iste non transit in ventrem, sed in mentem, haec praepositio in non denotat terminum motus localis, sed finem sumptionis: vadit enim quasi localiter quocumque species vadunt; sed non sumitur propter ventris repletionem, sicut corporales cibi, sed propter mentis refecionem, in qua ejus effectus recipitur, non in ipsa materia corporis, quia mentem inhabitare per essentiam sola divinitas potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod corpus Christi sumitur a peccatoribus, nullo modo corpus Christi aliquam immunditiam contrahit: quia labia peccatoris non tangunt nisi species, sub quibus secundum veritatem est corpus Christi; et praeterea in hoc dat exemplum mansuetudinis et humilitatis.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod infideles sacramentaliter comedant. Quia, sicut dicit Hugo de s. Victore, quamdiu sensus corporalis afficitur, praesentia carnis non tollitur. Sed sensus corporalis infidelis afficitur.

Ergo praesentiam corporalem carnis Christi non amittit.

AG2

Praeterea, infidelis potest recipere characterem, qui est res et sacramentum, in baptismo.

Sed fides operatur in baptismo sicut in eucharistia.

Ergo et corpus Christi sacramentaliter potest manducare.

AG3

Praeterea, plus est conficere corpus Christi quam sumere. Sed haereticus habens ordinem potest conficere, ut infra dicitur. Ergo et potest sacramentaliter manducare.

SC1

Sed contra, in forma hujus sacramenti ponitur mysterium fidei. Ergo hi qui fide carent, sacramentaliter manducare non possunt.

SC2

Praeterea, de ratione sacramenti est quod significet et efficiat. Sed in eo qui non habet fidem non efficit aliquid, nec aliquid, ei signat. Ergo sacramentaliter non manducat.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod manducatio est actus transiens a manducante in manducatum. Unde sacramentaliter manducare potest intelligi dupliciter. Uno modo ut adverbium determinet manducationem ex parte manducati; et sic quicumque sumit species, sacramentaliter manducat; idest, sumit hoc quod est sacramentum in eucharistia, idest verum corpus Christi. Alio modo ut determinet manducationem ex parte manducantis; et sic solus ille sacramentaliter manducat qui utitur illo cibo visibili ut sacramento. Infidelis autem circa id quod est significatum in hoc sacramento, errans, non utitur speciebus illis ut sacramento, sive non credit in Christum secundum quod sub hoc sacramento continetur; unde talis non sacramentaliter manducat. Et quia actio est magis propinqua agenti quam patienti, ideo sensus secundus est magis proprius; et ideo secundum hunc sensum dicendum, quod infidelis non credens rem hujus sacramenti, non manducat sacramentaliter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit secundum primum sensum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod percipiens baptismum se habet tantum ut patiens. Unde ad hoc quod aliquis recipiat sacramentaliter baptismum, non exigitur nisi quod subjiciat se actioni ecclesiae, ut scilicet intendat recipere quicquid illa facit, quamvis quandoque credat illa nihil facere; sed percipiens eucharistiam non solum se habet ut recipiens, seu patiens, sed etiam ut agens, inquantum manducat; ideo ad hoc ut sacramentaliter manducet, oportet quod ipsemet utatur sacramento ut sacramento.

RA3

Ad tertium dicendum, quod consecrare eucharistiam non est uti sacramento, sed quodammodo efficere ipsum; sed manducare est uti sacramento; actio autem utentis recipit modum ab eo quo quis utitur, sed actio efficientis non recipit modum ab eo quo quis efficit, sed a virtute activa: unde aliquis dicitur conficere sacramentum, et non conficere sacramentaliter; dicitur autem manducare et sacramentum, et sacramentaliter. Et ideo non est mirum, si aliquid requiritur ad hoc quod aliquis manducet sacramentaliter quod non requiritur ad hoc quod efficiat sacramentum.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod creatura irrationalis non sumat aliquid corpus Christi. Primo per hoc quod Magister infra dicit, quod hoc quod a brutis sumitur, non est corpus Christi.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum est majoris perfectionis quam baptismus. Sed quantumcumque animal brutum aqua abluatur, non dicitur baptismi sacramentum percipere aliquo modo. Ergo neque sacramentum corporis Christi poterit aliquo modo percipere.

AG3

Praeterea, constat quod non percipit spiritualiter, quia non credit; neque sacramentaliter, quia sacramenta creaturae rationali sunt tradita.

Si ergo aliquo modo sumat, erit tertius modus manducandi praeter duos in littera assignatos.

SC1

Sed contra, Deus magis abominatur peccatorem quam creaturam irrationalem, in qua non est nisi quod Deus in ea fecit, qui solum culpam non fecit. Sed, sicut in littera determinatur, corpus Christi verum a peccatoribus sumitur. Ergo et a brutis.

SC2

Praeterea, si corpus Christi per negligentiam vel quocumque modo in aliquem locum immundum projiciatur, non dicitur quod desinat esse sub speciebus corpus Christi. Ergo non oportet dici, quod sub speciebus a brutis comestis desinat esse corpus Christi. Sed species possunt a brutis manducari. Ergo et corpus Christi.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod corpus Christi non manducatur a brutis ita quod in ventrem trajiciatur, eo quod corpus Christi non est sub speciebus illis nisi prout est ordinabile ad usum humanum. Ex quo autem in ventrem muris descendunt species, non possunt ordinari ad usum humanum; et ideo desinit esse corpus Christi. Sed haec ratio non valet propter duo. Primo, quia supponit falsum. Cum enim non statim species in ventrem trajectae esse desinant, vel in aliud convertantur, possunt adhuc de ventre animalis extrahi, et in usum venire. Secundo, quia quamvis aliquid ordinetur ad usum aliquem, non tamen oportet quod esse desinat, quando quis eo uti non potest. Et ideo secundum alios dicendum, quod verum corpus Christi manet adhuc sub speciebus a brutis ore acceptis, et in ventrem trajectis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nulla ordinatio bruti est ad corpus Christi, secundum quam possit Christo incorporari; et ideo non sumunt corpus Christi nisi per accidens, inquantum sumunt illud sub quo est corpus Christi; et sic Magister intellexit quod non sumitur corpus Christi a brutis; vel loquitur secundum aliam opinionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod est sacramentum in baptismo, est aliquis effectus inductus in recipiente, cujus creatura irrationalis capax esse non potest; et ideo sacramentum baptismi creatura irrationalis neque per se neque per accidens recipit: sed sacramentum eucharistiae consistit in ipsa materiae consecratione; et ideo potest creatura irrationalis ipsum accipere non per se, sed per accidens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod creatura irrationalis nullo modo spiritualiter manducat, neque sacramentaliter: quia neque utitur manducato ut sacramento, neque manducat sacramentum secundum rationem sacramenti, sicut dicitur sacramentaliter manducare infidelis qui intendit recipere hoc quod recipit ecclesia, quamvis hoc credat nihil esse. Et similiter etiam ille qui manducaret hostiam consecratam, nesciens eam consecratam esse, non manducaret sacramentaliter aliquo modo, quia non manducaret sacramentum nisi per accidens: nisi quod plus accederet ad sacramentalem manducationem, inquantum est aptus natus sacramentum ut sacramentum manducare, quod bruto non competit.

Nec tamen oportet quod sit alius modus manducationis tertius a duobus praedictis; quia hoc quod est per accidens, in divisionem non cadit.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod qui non manducat sacramentaliter, non manducet spiritualiter. Sacramentalis enim manducatio est propter spiritualem.

Si ergo spiritualis sine corporali haberi possit, frustra aliquis sacramentali uteretur.

AG2

Praeterea, spiritualis manducatio est per fidem et caritatem, per quae aliquis Christo incorporatur.

Sed antiqui patres fidem et caritatem habuerunt.

Ergo si spiritualis manducatio esse posset sine sacramentali, ipsi spiritualiter manducassent; quod non potest esse, quia usus sacramenti non potest esse ante ejus institutionem.

SC1

Sed contra, aliquis potest percipere rem baptismi sine sacramento, ut supra, dist. 4, dictum est. Sed baptismi sacramentum est majoris necessitatis quam hoc. Ergo potest etiam spiritualiter manducare quis sine sacramenti manducatione.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod Christus est spiritualis electorum cibus, non quidem in alios conversus, sed ad se convertens eos quos reficit; unde spiritualiter Christum manducare est Christo incorporari, quod per fidem et caritatem contingit. Et quia Christus in seipso est spiritualis cibus, ideo in sacramentali cibo significatur et continetur. Prius ergo naturaliter est Christum esse cibum spiritualem quam esse cibum spirituale sub sacramento contentum: quia prius est aliquid naturaliter proprietatem aliquam habens, quam similitudinem proprietatis illius ei significatio aliqua adhibeat. Unde non quicumque manducat Christum spiritualiter, manducat hoc sacramentum spiritualiter; utroque tamen modo convenit spiritualiter manducare non manducantem sacramentaliter.

Manducat enim spiritualiter Christum qui fidem et caritatem ad ipsum habet sine ordine ad hoc sacramentum; non tamen manducat talis spiritualiter hoc sacramentum, sed solum ille qui habet fidem et caritatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum, etiam si sacramentaliter non manducet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut baptizatus baptismi fluminis emundationem consecutus est propter propositum baptismi sacramentalis, et accipiens sacramentum ampliores gratias consequitur, ita etiam qui spiritualiter manducavit, in proposito et devotione habuit manducationem sacramentalem, ad quam accedens ex ipsa VI sacramenti majorem gratiam consequitur; unde non sequitur quod sacramentalis manducatio superflua sit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod antiqui patres non manducaverunt spiritualiter hoc sacramentum quia nondum erat institutum, nec consecratio praecesserat; manducaverunt tamen spiritualiter Christum; et secundum hoc dicitur 1 corinth. 10, quod omnes eandem escam manducaverunt spiritualem.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam Angelus corpus Christi possit manducare spiritualiter: quia super illud, psalm. 72, panem Angelorum manducavit homo, dicit Glossa: idest corpus Christi, qui est vere cibus Angelorum.

AG2

Praeterea, quicumque potest manducare sacramentaliter, potest etiam manducare spiritualiter.

Sed Angelus in carne assumpta potest manducare sacramentaliter. Ergo etiam sine corpore assumpto potest manducare spiritualiter.

SC1

Sed contra, manducare est usus sacramenti.

Sed sacramenta non sunt data Angelis ad usum, sed hominibus. Ergo Angeli non possunt spiritualiter manducare.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod manducare hoc sacramentum spiritualiter non competit Angelis: quia eis Christus sub sacramento non proponitur, sed in nuda veritate. Christum tamen quodammodo spiritualiter manducant, et quodammodo non. Cum enim spiritualiter manducare sit Christo incorporari, secundum hoc aliquis Christum manducare potest secundum quod ejus membrum effici potest et Christus esse caput ejus.

Est autem Christus caput Angelorum quodammodo, quia secundum rationem influentiae, et secundum conformitatem naturae in genere; et quodammodo non, quia non secundum conformitatem in specie, ut in 3 Lib., dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1, in corp., dictum est; et ideo uno modo spiritualiter manducant Christum, et alio modo non.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur esca Angelorum secundum divinitatem, inquantum Angelos reficit; et secundum humanitatem, secundum quod in ipsum desiderant Angeli prospicere, 1 Petr. 1; non tamen secundum conformitatem naturae in specie.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si Angelus assumpto corpore species masticaret, non tamen manducaret sacramentaliter: quia non manducaret sacramentum secundum rationem sacramenti, cum non habeat fidem, sed manifestam visionem; neque habet conformitatem naturae; et ideo non manducaret sacramentum nisi per accidens.

¶a3 Articulus 3: Utrum peccet quis cum conscientia peccati mortalis corpus Christi manducans.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non peccet quis cum conscientia peccati mortalis corpus Christi manducans. Quia secundum Augustinum, maximis bonis nullus male utitur. Sed corpus Christi de maximis bonis est. Ergo nullus potest ipso utendo peccare.

AG2

Praeterea, infirmi non minus egent medicina quam medico. Sed Christus in propria specie veniens ut medicus, non refugit peccatorum consortium: quia, sicut ipse dicit, Luc. 5, 31, non egent qui sani sunt medico, sed qui male habent.

Ergo cum Christus sub sacramento proponatur ut medicina, non debet peccatoribus subtrahi.

AG3

Praeterea, nullus peccat faciendo id quod tenetur. Sed iste peccator tenetur ex praecepto ecclesiae semel in anno corpus Christi sumere.

Ergo quamvis sit in proposito peccandi, non peccat corpus Christi sumendo.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 11, 29: qui manducat indigne, iudicium sibi manducat. Sed qui cum conscientia peccati mortalis manducat, indigne manducat.

Ergo etc..

SC2

Praeterea, Deus magis horret sordes spirituales, quae sunt peccata, quam sordes corporales.

Sed peccaret qui corpus Christi in lutum projiceret.

Ergo peccat qui Christum in corpus suum peccato infectum intromittit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quilibet cum conscientia peccati mortalis manducans corpus Christi, peccat mortaliter, quia abutitur sacramento: et quanto sacramentum est dignius, tanto abusus est periculosior.

Ratio autem hujus ex tribus potest sumi. Primo ex eo quod est sacramentum tantum, ex quo apparet, quod hoc sacramentum in modum cibi proponitur; cibus autem non competit nisi viventi: unde si carens vita spirituali per peccatum mortale accipiat hoc sacramentum, abutitur ipso. Secundo ex eo quod est ibi res et sacramentum, quod est ipse Christus, qui est sanctus sanctorum; unde receptaculum ejus debet esse sanctum; et ideo si aliquis cum contrario sanctitatis corpus Christi sumat, sacramento abutitur. Tertio ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum; quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur sacramento.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de eo quo utitur quis sicut eliciente actum usus: sic enim virtutibus, quas maxima bona dicit, nullus male utitur. Sed non est intelligendum de eo quo quis utitur quasi objecto usus: sic enim etiam virtutibus aliquis male utitur, qui de virtutibus gloriatur et superbit; et ita etiam aliquis potest corpore Christi male uti sicut objecto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est medicina.

Una est removens morbum; et talis infirmis debetur; et huic comparatur baptismus et poenitentia.

Alia est promovens in perfectam sanitatem; et talis non debetur infirmis, sed jam sanis; et huic comparatur haec medicina. Utraque autem medicina per medicum datur. Unde non sequitur, si medicus non fugit infirmi consortium, quod quaelibet ejus medicina infirmis dari debeat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habens conscientiam mortalis quod dimittere non proponit, peccat accedens ad sumendum corpus Christi, quia indigne accedit. Peccat etiam non accedendo tempore ab ecclesia constituto, quia inobediens est. Non tamen est perplexus, quia potest se ab hoc dubio eripere, peccati propositum dimittendo.

Nihilominus tamen manente tali proposito minus peccat non sumendo quam sumendo; quia illud quod est malum secundum se, est majus malum quam illud quod est malum quia prohibitum; unde potius se debet dimittere excommunicari, quam cum proposito peccati corpus Christi sumat.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam ille qui non habet conscientiam peccati mortalis, in peccato mortali existens peccet corpus Christi sumendo.

Peccatum enim facit hominem indigne accedere ad corpus Christi. Sed ignorantia peccati cui homo subjacet, non tollit peccatum, immo gravissime peccat qui ignorat, secundum Ambrosium. Ergo cum indigne accedens peccet mortaliter, videtur quod habens peccatum cujus non est conscius, accedens peccet.

AG2

Praeterea, in meliori statu est justus habens conscientiam peccati mortalis, cui non subjacet, quam peccator subjacens peccato cujus non est conscius: quia hoc videtur esse praesumptionis, primum autem humilitatis: quia secundum Gregorium, bonarum mentium est ibi culpam agnoscere ubi culpa non est. Sed justus carens peccato peccat, si cum conscientia peccati mortalis accedat. Ergo multo fortius peccator, qui peccati sui sibi non est conscius.

AG3

Praeterea, ubicumque requiritur examinatio, ibi est necessaria rei veritas, et non opinio tantum.

Sed ad hoc quod aliquis digne accedat ad corpus Christi, requiritur diligens examinatio sui ipsius, ut patet 1 corinth. 11, 28: probet seipsum homo, et sic de pane illo edat. Ergo necessarium est quod sit puritas a peccato secundum veritatem, et non solum secundum aestimationem.

SC1

Sed contra, Eccl. 9, 1, dicitur: nemo scit utrum odio vel amore dignus sit. Si ergo habens peccatum cujus non est conscius, peccaret corpus Christi sumendo; quicumque sumit, exponeret se periculo peccati mortalis; et ita nullus sumere deberet.

SC2

Praeterea, ignorantia facti excusat. Sed ignorantia peccati est hujusmodi. Ergo excusat.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ignorantia circumstantiae a peccato excusat, adhibita diligentia, praecipue quando est talis circumstantia, cujus certitudo plene haberi non potest.

Quod autem homo sit omnino a peccato immunis, per certitudinem sciri non potest; 1 corinth., 4, 4: nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Potest tamen de hoc haberi aliqua conjectura, praecipue per quatuor signa, sicut bernardus dicit.

Primo, cum quis devote verba Dei audit: quia qui est ex Deo, verba Dei audit; joan. 8, 47. Secundo, cum quis se promptum ad bene operandum invenit: quia probatio dilectionis exhibitio est operis, ut dicit Gregorius.

Tertio, cum quis a peccatis abstinendi in futurum propositum habet. Quarto, cum de praeteritis dolet: quia in his vera poenitentia, secundum Gregorium, consistit.

Unde si aliquis per hujusmodi signa facta diligenti discussione suae conscientiae, quamvis forte non sufficienti, ad corpus Christi devote accedat, aliquo peccato mortali in ipso manente, quod ejus cognitionem praeterfugiat, non peccat, immo magis ex VI sacramenti peccati remissionem consequitur.

Unde Augustinus dicit in quodam sermone, quod quando corpus Christi manducatur, vivificat mortuos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est ignorantia peccati. Una qua ignoratur an aliquid peccatum sit; et haec quidem ignorantia si sit in sola cognitione consistens, quandoque excusat peccatum, sicut cum ignoratur circumstantia quae peccatum facit, sicut cum quis commiscetur alienae quam credit suam; et hic non habet locum auctoritas Ambrosii. Quandoque autem non excusat, sicut cum est ignorantia universalis juris; immo ipsa ignorantia grave peccatum est; et videtur in his quae per se mala sunt, ad infidelitatem pertinere; in his autem quae sunt mala quia prohibita, ad negligentiam; et hic habet aliquo modo locum verbum Ambrosii propter ignorantiae periculum; quia medicina non quaeritur cum morbus ignoratur; et etiam propter infidelitatem, quae est gravissimum peccatum. Si autem sit talis ignorantia in cognitione simul et affectione consistens, sicut ignorantia electionis, quando quis in illicitum improhite fertur ac si esset licitum, sicut dicit Philosophus de his qui ex habitu alicujus vitii operantur, ut intemperati, tunc gravissime peccat qui ignorat, quia haec ignorantia provenit ex contemptu. Alia ignorantia peccati est, qua id quod scitur esse peccatum, jam non creditur esse, sed sibi dimissum esse; et talis ignorantia non excusat nec aggravat illud peccatum, cujus ignorantia dicitur; sed potest excusare respectu sequentis peccati, respectu cujus peccatum praecedens, quod ignoratum est, se habet ut circumstantia, quae peccatum in actu sequenti induceret, si sciretur; et ita est in proposito. Unde quamvis sit indignus ratione praecedentis peccati, non tamen indigne accedit, quia ignorantia excusat a peccato illum accessum, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut ignorantia circumstantiae quae excusat peccatum, excusat a peccato, ita error circumstantiae talis causat peccatum, ut patet in eo qui accedit ad suam, quam credit non esse suam. Et similiter est in proposito: quia justus credens se peccatorem, errat in hac circumstantia. Unde si tali opinione manente corpus Christi manducaret; constat quod eligeret se peccatorem corpus Christi manducare; et ita electio esset prava, et peccaret. Sed electio non est prava in eo qui peccatum habet quod nescit; et ideo quamvis justus sit simpliciter melius dispositus, tamen est pejus dispositus quantum ad hoc.

RA3

Ad tertium dicendum, quod examinatio requiritur, ne ignorantia ex negligentia procedat; quia talis ignorantia non excusaret.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod manducans indigne corpus Christi, magis peccet quam quodcumque aliud peccatum committens. Super illud Marc. 14: vae homini illi etc., dicit Glossa: vae homini illi qui ad mensam Domini accedit indigne: iste enim in exemplum Judae filium hominis tradit; et in 1 corinth. 11 dicitur, quod est reus sanguinis Domini. Sed Judas et illi qui sanguinem Domini fuderunt, gravissime peccaverunt. Ergo et hoc peccatum est ceteris gravius.

AG2

Praeterea, plus peccaret qui corpus Christi in lutum projiceret quam qui aliquod aliud peccatum committeret, puta fornicationem, vel aliud hujusmodi. Sed Deus plus horret sordes peccati quam sordes luti. Ergo peccator sumens corpus Christi gravius peccat quam quodlibet aliud peccatum committens.

AG3

Sed contra, quod est per se malum, est majus malum quam quod est per accidens malum.

Sed alia peccata sunt per se mala, ut fornicatio; sed manducare corpus Christi est per se bonum, et per accidens malum. Ergo est minus malum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut meritum praecipue consistit penes caritatem, item demeritum praecipue consistit penes contemptum Dei; unde secundum quod aliquis Deum per actum peccati magis contemnit, secundum hoc majorem reatum incurrit; et ideo illa peccata quae in actuali contemptu consistunt, sunt graviora illis in quibus non est contemptus nisi ex consequenti, et quasi interpretatus; sicut accidit in fruitione creaturae, per quam aliquis delectationi intendit, ex cujus intentione a praeceptis Dei discedit, et sic per consequens percipientem contemnit. Peccatum autem blasphemiae in contemptu principaliter consistit; et similiter peccatum accedentis indigne ad corpus Christi, irreverentia quaedam et contemptus essentialiter est. Sciendum autem, quod contemptus ex duplici parte mensurari potest. Uno modo ex parte contemnentis; et sic non potest fieri comparatio unius generis peccati ad aliud genus, sed unius particularis peccati ad aliud: quia contingit in uno veniali peccato ex genere esse majorem contemptum actualem quam in uno gravissimo peccato mortali ex genere. Alio modo ex parte ejus quod contemnitur; et sic est talis ordo peccatorum, quod illud in quo ipse Deus in seipso etiam contemnitur, est peccatum gravissimum, sicut peccatum infidelitatis et blasphemiae; et post hoc illud peccatum in quo contemnitur Deus in sacramento, et inter alia praecipue in isto, in quo essentialiter Christus Deus et homo continetur (non tamen contemptus iste est circa Christum, ut est Deus et homo, sed prout est in sacramento); et post, peccatum illud in quo contemnitur Deus in membris suis; et post, peccatum in quo contemnitur Deus in praeceptis suis, quod commune est omni peccato mortali; et secundum hoc patet quod peccatum de quo nunc agitur, neque est omnium gravissimum, neque est omnium minimum; sed est medium inter peccata quae committuntur in Deum, et alia peccata quae committuntur in proximum, vel in seipsum; unde ad utraque argumenta oportet respondere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum indigne corpus Christi manducantium comparatur peccato Christum occidentium, inquantum utrumque peccatum in ipsum Christum committitur; sed tamen peccatum Christum occidentium majus est: quia illud peccatum commissum est in ipsam Christi personam; hoc autem peccatum committitur in ipsum, secundum quod est sub sacramento.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille qui corpus Christi in lutum projiceret, magis peccaret quam manducans peccator: quia magis abutitur sacramento, secundum quod longius a debito usu sacramenti recedit, quod ab homine justo sumendum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis corpus Christi manducare non sit malum nisi per accidens, tamen manducare corpus Christi indigne est malum per se. Nullum enim peccatum dicitur malum per se nisi propter corruptionem alicujus circumstantiae.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod minus peccat haereticus manducans corpus Christi quam fidelis peccator.

Quia pejus est contemnere Christum quam contemnere sacramentum Christi. Sed fidelis peccator manducans contemnit Christum, quem sub sacramento vere esse credit; infidelis autem contemnit sacramentum in hoc quod sub eo Christum esse non credit. Ergo infidelis minus peccat.

AG2

Praeterea, quanto aliquod peccatum est magis dissonum a ratione, tanto est gravius. Sed peccatum fidelis indigne sumentis est contra rationem naturalem manifeste: non autem illius qui non credit sub hoc sacramento Christum secundum veritatem esse: quia hoc supra rationem est, et supra sensum. Ergo infidelis minus peccat.

AG3

Sed contra, quanto aliquis magis elongatur a Christo realiter, tanto magis debet elongari sacramentaliter.

Sed infidelis magis elongatur realiter: quia prima unio ad Christum est per fidem, qua ille caret. Ergo magis peccat accedendo ad Christum sacramentaliter.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod in indigne manducante est duo peccata considerare; scilicet peccatum quo indignus redditur ad manducandum, et peccatum quo indigne manducat.

Quia ergo peccatum infidelitatis est gravius ceteris aliis peccatis, ideo infidelis manducans indignior est ad manducandum. Sed quia non credit illud quod sumitur esse tantae dignitatis quantae est, ideo non tantum peccat in abusu: quia ignorantia infidelitatis quamvis non excuset sequens peccatum a toto, excusat tamen a tanto, ut patet de peccato occidentium Christum: quia, si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent, 1 corinth. 2, 8; et per hanc ignorantiam eorum peccatum alleviatum est, ut dicit Anselmus; et similiter Paulus de seipso dicit, 1 timoth. 1, 14: misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea. Et ideo infidelis indignior manducat, sed peccator fidelis magis indigne.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod infidelis quantum ad peccatum infidelitatis contemnit Christum in sua persona, quia ejus doctrinae repugnat; quantum autem ad manducationem contemnit quidem non expresse sed interpretative, in quantum illa ignorantia qua Christum sub sacramento esse non credit, non est invincibilis; unde quia potest facere ut credat, perinde reputatur ac si credat, in genere peccati; quamvis actualis et expressus contemptus aggravet quantitatem istius peccati; et sic quantum ad ipsam manducationem magis fidelis peccator peccat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis ea quae sunt fidei, et praecipue circa hoc sacramentum, non sint ita rationi humanae consona secundum se considerata, tamen ut dicta a Deo, et prodigiis approbata, sunt maxime rationi consona.

Nihil enim est adeo rationi consonum, sicut quod Deo sit credendum in omnibus quae dicit et contestatur. Doctrina autem fidei cum accepisset principium enarrandi a Domino, contestante Deo signis et prodigiis, et variis spiritus sancti distributionibus, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, Hebr. 2, 3; et ideo peccatum infidelitatis est gravius quam peccatum indigne manducantis.

RA3

Tertium autem argumentum concludit, quod infidelis indignior sit; et hoc concedendum est.

Articulus 3E

AG1

Ulterius. Videtur quod subiacens peccato carnis, magis peccat accedens ad hoc sacramentum quam subiacens peccato spirituali. Quia peccatum manducantium corpus Christi in peccato carnis existentium comparatur peccato Judae; unde Hieronymus: quid tibi cum feminis qui ad altare cum Deo fabularis?...

Dic sacerdos, dic clerice, qualiter eisdem labiis filium Dei oscularis, quibus osculatus es filiam meretricis? o Juda, osculo filium hominis tradis.

Sed peccatum Judae fuit gravissimum. Ergo talis gravius peccat.

AG2

Praeterea, in peccato carnis est immunditia mentis et corporis. Ergo magis facit contumeliam sacramento qui cum peccato carnis corpus Christi manducat, quam qui manducat cum peccato spirituali, ubi est immunditia mentis tantum.

SC1

Sed contra, Gregorius dicit, quod peccata spiritualia sunt majoris culpa; cujus ratio est quia peccata carnis magis ex infirmitate accidunt. Sed ex hoc est aliquis indignus corporis et sanguinis Domini quod culpae subjacet. Ergo minus peccat accedens cum peccato carnis quam cum peccato spirituali.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis digne corpus Christi manducet, duo requiruntur: scilicet ut sit in statu gratiae, per quam capiti Christo unitur; et quod in actu mens ejus feratur ad divina; unde et

sacerdos monet populum sursum corda ad Deum habere. Peccatum autem quanto est gravius, tanto magis a gratia elongat; unde cum peccata spiritualia secundum genus sint graviora carnalibus, ut per Gregorium patet, quamvis aliquod carnale aliquo spirituali sit gravius loquendo in genere; per peccatum spirituale aliquis efficitur magis indignus manducationis corporis Christi quam per peccatum carnale quantum ad primum quod requirebatur ad digne manducandum.

Sed quia per peccatum carnale, per luxuriam praecipue, mens humana deprimitur ut ad superna ferri non possit, quia etiam in actu matrimoniali spiritus sanctus corda prophetarum non tangit, ut Hieronymus dicit, et secundum Philosophum in 7 eth., impossibile est hominem aliquid intelligere in ipsa delectatione venereorum; per peccatum carnale homo magis indignus redditur quantum ad secundum quod exigebatur ad digne manducandum. Sed quia multo gravius est habitum gratiae tollere quam actum virtutis impedire, cum illud pertineat ad peccatum mortale semper, hoc autem interdum ad veniale; major indignitas relinquitur, ex defectu primi quam ex defectu secundi; et ideo, simpliciter loquendo, plus peccat qui peccato majori irretitus accedit, nisi per ignorantiam excusetur.

Certius autem cognosci potest peccatum mortale in peccatis carnis, praecipue luxuria, quam in peccatis spiritualibus; et ideo quantum ad hoc per accidens peccat plus accedens cum carnali peccato; quamvis simpliciter et per se loquendo peccet plus accedens cum spirituali, si spirituale carnali sit gravius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc idem quod de peccato luxuriae dicit Hieronymus, de quolibet peccato mortali dici potest: quia qui manducat indigne, reus est corporis et sanguinis Domini aliquo modo, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa immunditia corporis procedit ex immunditia mentis: quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis: ut dicit Lucia.

Unde magis pensatur indignitas ex mente quam ex carne.

Articulus 3F

AG1

Uterius. Videtur quod peccator peccat videndo corpus Christi. Quia corpus Christi est dignius quam arca testamenti. Sed bethsamitae videntes arcam Domini, quia peccatores erant, percussi sunt, ut dicitur 1 Reg. 6. Ergo multo fortius peccator videns corpus Christi peccat.

AG2

Praeterea, publicanus laudatur, Luc. 18, de hoc quod oculos non levabat ad caelum. Sed corpus Christi est dignius caelo. Ergo debent peccatores ab aspectu corporis Christi abstinere.

SC1

Sed contra est consuetudo ecclesiae, secundum quam elevatur corpus Christi ab omnibus aspiciendum sine aliqua discretione videntium. Ergo non peccat peccator videns.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod ea quae in sacramentis geruntur exterius, debent respondere his quae interius geruntur; unde secundum quod homo ad Christum accedit interius mente, ita ad ejus sacramentum debet accedere corpore. Quidam autem non accedunt neque fide neque caritate; unde tales arcendi sunt ab inspectione sacramenti et assumptione. Quidam autem accedunt fide sine caritate; et tales possunt videre, sed non sumere: quia per caritatem aliquis Christo incorporatur; sed per fidem accedens, adhuc longius stat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non erat propter dignitatem arcae, quod prohibita erat videri, sed propter figuram: omnia enim in figura contingebant illis, 1 corinth. 10, 11: quia non licet nisi majoribus et perfectis secreta fidei, quae per arcam significantur, curiose scrutari: quia qui perscrutator est majestatis, opprimetur a gloria; Prov. 25, 27.

RA2

Ad secundum dicendum, quod humilitas alicujus commendatur in hoc etiam quod a licitis abstinet; et ideo non sequitur, si aliquis peccator abstinens ab hoc ad tempus laudatur, quod propter hoc non abstinens peccet.

|a4 Articulus 4: Utrum nocturna pollutio quae in somnis accidit sit peccatum.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio quae in somnis accidit, sit peccatum.

Meritum enim et demeritum, cum sint contraria, nata sunt fieri circa idem. Sed homo in somnis mereri potest, sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino sapientiae donum impetravit: 2 Paralip. 1. Ergo et potest aliquis demereri: ergo si in somnis in aliquod peccatum consentiat, peccatum est, quod in nocturna pollutione frequenter accidit.

AG2

Praeterea, quicumque non habet mentem ligatam, non excusatur a peccato, si aliquod turpe committere consentiat. Sed mens dormientis non videtur esse ligata, cum non sit actus corporis ex cuius passione somnus accidit; immo videtur quod debeat esse magis libera, quia immobilitatis exterioribus sensibus, interiores, a quibus immediate mens accipit, confortantur; et quaedam quandoque de futuris mente dormiens percipit quae vigilans percipere non potest. Ergo non excusatur a peccato, si in aliquod turpe consentiat; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, quicumque potest deliberare et ratiocinari, videtur usum liberi arbitrii habere, quod inquirendo eligit. Sed dormiens, ut experimento scitur, interdum argumentatur, et argumenta solvit. Ergo habet usum liberi arbitrii et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, quicumque potest consentire et dissentire alicui turpi, reus esse videtur, si consentiat: quia talis videtur esse Dominus sui actus.

Sed dormiens aliquando dissentit turpitudini praesentatae, aliquando autem consentit. Ergo quando consentit, videtur esse reus peccati.

AG5

Praeterea, actiones et motus ex terminis judicantur.

Sed nocturna pollutio frequenter vigilia finitur quamvis in somno inchoetur. Ergo est iudicanda ac si in vigilia fieret; et ita est peccatum.

SC1

Sed contra, est quod Augustinus dicit, 12 super genes. Ad litteram: ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram conjunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet; cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur, quod ut diceretur sine dubio cogitatum est.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in 1 ethic., quod secundum dimidium vitae, scilicet somnum, non differt felix a misero neque vitiosus a studioso. Sed secundum peccatum differunt. Ergo peccatum non potest in somnis accidere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omne peccatum, secundum Augustinum, est in voluntate: motus autem voluntatis praesupponit iudicium rationis, eo quod est apparentis boni vel vere vel false; unde ubi non potest esse iudicium rationis, non potest esse voluntatis motus. In somnis autem iudicium rationis impeditur. Iudicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet; sicut patet quod cognitio conclusionum ortum habet a principiis; unde iudicium rectum de conclusione haberi non potest nisi resolvendo ad principia indemonstrabilia. Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse iudicium rectum nisi reducatur ad sensum.

Et ideo Philosophus dicit in 6 ethic., quod sicut principia indemonstrabilia, quorum est intellectus, sunt extrema, scilicet resolutionis, ita et singularia, quorum est sensus. In somno autem sensus ligati sunt; et ideo nullum iudicium animae est liberum, neque rationis neque sensus communis; et ideo neque motus appetitivae partis est liber; et propter hoc non potest aliquis peccare in somno, neque mereri. Sed tamen potest in somno accidere signum peccati vel meriti, in quantum somnia habent causas imaginationis vigilantium; unde dicit Philosophus in 1 ethic., quod in quantum paulatim pertranseunt quidam motus, scilicet a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet; et Augustinus, 12 super genes., quod propter affectionem animae bonam etiam in somnis quaedam ejus merita clarent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod Augustinus ibidem dicit, Salomonis petitio in somnis facta placuisse Deo et remunerationem invenisse dicitur pro bono desiderio prius habito, quod in somnis per signum sanctae petitionis claruit; non quod tunc in somno meruerit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mens humana habet duos respectus: unum ad superiora, quibus illustratur: alium ad corpus a quo recipit, et quod regit. Ex parte illa qua anima a supernis accipit, per somnum non ligatur, immo magis libera redditur quanto fit a corporalibus curis magis absoluta; et ideo etiam ex influentia superni luminis aliqua de futuris percipere potest dormiens quae vigilans scire non posset. Ex parte autem illa qua a corpore recipit, oportet quod ligetur quantum ad ultimum iudicium et completum, ligatis sensibus a quibus ejus cognitio initium sumit; quamvis etiam imaginatio ejus non ligetur, quae immediate ei species rerum subministrat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod liberi arbitrii est eligere, secundum quod patet ex Augustini definitione in 2 Lib., dist. 24, quaest. 1, art. 1, posita: electio autem est quasi conclusio consilii, ut dicitur in 3 ethic.; unde ad iudicium pertinet, vel iudicium praesupponit; et ideo quamvis aliquem usum alicujus rationis homo dormiens habere possit, secundum quod sensus minus ligantur, tamen usum liberi arbitrii in eligendo habere non potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum quod sensus magis vel minus ligatur a passione somni, hoc etiam iudicium rationis magis vel minus impeditur.

Unde quandoque homo dormiens considerat, haec quae apparent somnia esse. Sed quia in dormiendo nunquam sunt sensus soluti ex toto, ideo etiam rationis iudicium non est ex toto liberum; unde semper cum aliqua falsitate iudicium rationis est, etiam si quantum ad aliquid sit verum; et inde contingit quod aliquis in somno aliquando consentit turpitudini, aliquando non. Quia tamen iudicium rationis non est omnino liberum, et per consequens nec liberi arbitrii usus; ideo nec talis consensus vel dissensus potest esse meritorius vel demeritorius in se.

RA5

Ad quintum dicendum, quod corporales motus non pertinent ad meritum vel demeritum, nisi secundum quod a voluntate quasi a principio causantur; et ideo nocturna pollutio magis iudicatur quantum ad rationem meriti vel demeriti, secundum principium quod est in dormiendo, quam secundum terminum qui est in vigilando: quia ex quo in dormiendo excitatus est motus carnis, non subjacet voluntati vigilantis ulterius motus ille, nec reputatur evigilasse, quousque perfectum usum liberi arbitrii recuperavit. Potest tamen contingere quod in ipsa evigilatione peccatum oriatur, si quidem pollutio propter delectationem placeat: quod quidem erit veniale peccatum, si sit ex surreptione talis placentia; mortale autem, si sit cum deliberante consensu, et praecipue cum appetitu futuri.

Ista autem placentia non facit praeteritam pollutionem peccatum, quia ipsius causa non est, sed ipsa in se peccatum est. Si autem placeat ut naturae exoneratio, vel alleviatio, peccatum non creditur.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod non impediatur a sumptione corporis Christi. Veniale enim peccatum magis displicet Deo quam quaelibet immunditia corporalis quae fit sine peccato. Sed nocturna pollutio non est peccatum, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Ergo cum veniale peccatum non impediret a sumptione corporis Christi, multo minus nocturna pollutio impedit.

AG2

Praeterea, non est dubium quin peccatum mortale plus impedit quam nocturna pollutio. Sed aliquis post peccatum mortale confessum, potest corpus Christi manducare. Ergo multo fortius qui pollutionem nocturnam confessus est, potest eadem die manducare corpus Christi.

AG3

Praeterea, homo debet impedire peccatum alterius mortale, quantumcumque potest. Sed si aliquis in peccato mortali existens celebret Missam, constat quod peccat mortaliter. Ergo si aliquis non habens conscientiam peccati mortalis possit hoc impedire celebrando loco ejus, videtur quod debeat celebrare, etiam si sit nocturna pollutione pollutus.

AG4

Praeterea, turpis cogitatio aliquando sine peccato accidit, ut ex verbis Augustini inductis patet: crapulatio autem sine peccato accidere non potest. Sed secundum Gregorium, pollutio quae ex crapula accidit, a communione non impedit, si necessitas incumbat. Ergo nec illa quae ex turpi cogitatione praecedente in vigilia procedit, nec illa quae ex infirmitate naturae, ut Gregorius dicit. Ergo nulla pollutio impedit.

SC1

Sed contra est quod dicitur Levit. 15, 16: vir a quo egreditur semen coitus... Immundus erit usque ad vesperam. Sed immundis non licet sancta tangere. Ergo multo minus corpus Christi manducare.

SC2

Praeterea, Isidorus dicit, et habetur in decr. Dist. 6: qui nocturna pollutione polluitur, quamvis extra memoriam turpium cogitationum se sentiat inquinatum, tamen hic ut tentaretur suae culpae tribuat, et suam immunditiam statim fletibus tergat. Sed ille qui purgatione indiget, debet a perceptione hujus sacramenti abstinere. Ergo pollutus nocturna pollutione impeditur a perceptione corporis Christi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod homo digne ad sacramentum eucharistiae accedat, tria requiruntur. Primo munditia conscientiae; quae non nisi per peccatum tollitur. Secundo erectio mentis ad Deum per actualem devotionem; et haec per mentis hebetudinem vel occupationem aut evagationem interdum sine peccato amittitur. Tertio munditia corporalis; unde et celebrantes, vel tractaturi aliquod sacramentum, propter reverentiam manus lavant. Unde primo et principaliter peccatum impedit; secundo indevotio sive hebetudo mentis; tertio corporalis immunditia; et haec tria quandoque concurrunt in aliqua pollutione nocturna, quandoque duo ex his, quandoque unum tantum; et secundum hoc homo magis vel minus impeditur; et ideo distinguendae sunt pollutionum differentiae. Distinguitur autem dupliciter pollutio nocturna. Primo quantum ad causam. Eorum enim quae in somnis apparent, triplex est causa. Una extrinseca spiritualis, sicut in his quae per spirituales substantias nobis revelantur. Alia intrinseca spiritualis, quando phantasmata quae apparent dormientibus, sunt reliquiae praecedentium cogitationum.

Tertia est corporalis intrinseca, sicut quando phlegma dulce ad linguam decurrit, somniat homo comedere dulcia; unde medici ex somnis, corporis dispositionem conjiciunt. Pollutio ergo quandoque ex illusionem accidit, quando phantasmata per causam extrinsecam spiritualem, scilicet Daemones, commoventur; quandoque ex reliquiis praeteritarum cogitationum, quod est causa spiritualis intrinseca; quandoque ex causa intrinseca naturali: quae quidem causa vel fuit voluntati subjecta, et est quando ex superfluitate cibi aut potus praecedente pollutio accidit; vel non fuit voluntati subjecta, sicut sive accidat ex debilitate naturae impotentis retinere semen, sive ex ejus virtute superflua expellentis, sive quocumque alio modo, quod in idem redit.

Secundo distinguitur pollutio quantum ad modum: quia quandoque accidit sine imaginatione, quandoque cum imaginatione; et hoc dupliciter: quia quandoque in ipsa somni imaginatione homo turpitudini consentit, quandoque dissentit, et tamen pollutio accidit. Quando ergo sine imaginatione pollutio accidit, signum est quod pollutio ex causa sit corporali intrinseca. Sed quando cum imagine, potest sic vel sic esse. In omnibus igitur praedictis pollutionibus corporalis immunditia est communis; sed quaedam mentis hebetatio non est nisi in illis pollutionibus quae cum imaginatione accidunt: quia in illis quae sine imaginatione accidunt, anima nihil participare videtur. Nulla autem dictarum est peccatum, ut ex dictis patet, sed potest esse effectus peccati significans praecedens peccatum veniale vel mortale. Peccatum autem mortale ex necessitate praeepti a perceptione eucharistiae impedit, quia mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis accedit. Hebetudo autem mentis et immunditia corporalis est quaedam indecentia honestatis: quia indevotio quaedam videtur sic accedere, nisi necessitas urgeat. Et ideo considerandum est, utrum in causa pollutionis possit inveniri peccatum praecedens: quia cogitatio turpium quandoque est sine peccato, sicut cum in cogitatione tantum manet, ut cum quis disputans de talibus, oportet quod loquens cogitet; aliquando etiam cum peccato veniali, quando ad affectionem cogitatio pertingens in sola delectatione finitur; quandoque etiam cum mortali, quando consensus adjungitur.

Et quia cogitationi tali de propinquo est delectatio, et delectationi consensus, inde etiam in dubium potest verti, utrum sequens pollutio ex peccato acciderit, vel non, et aut veniali, aut mortali; satis tamen probabiliter potest conjici non praecessisse consensum, quando in ipsa somni imaginatione anima dissentit; non tamen oportet quod, si consentiat, consensus in vigilando praecesserit: quia hoc potest accidere propter ligamen iudicii rationis, quod quandoque magis quandoque minus est liberum in somno. Unde in tali pollutione si ad causam recurrens dubitet de consensu, omnino abstinere debet. Si autem expresse inveniat consensum non praecessisse, et necessitas urgeat, aut aliqua causa potior reformet actum, potest accedere, aut etiam celebrare non obstante corporis immunditia, aut hebetatione mentis: alias si necessitas non incumbat, videtur non exhibere debitam reverentiam sacramento. Non tamen si celebrat, mortaliter peccat, sed venialiter, sicut cum quis quandoque mentis evagationem patitur. Quando autem ex illusionem accidit, si illusionem causa in nobis praecessit, puta cum quis indevotus ad dormiendum accesserit; idem est iudicium ac de pollutione quae ex cogitatione praecedenti causatur. Si autem in nobis causa non praecesserit, immo magis causa contraria, et hoc frequenter accidat, et praecipue in diebus quibus quis communicare debet; signum est quod diabolus homini fructum eucharistiae percipiendae auferre conatur. Unde in tali casu consultum fuit cuidam monacho, ut in collationibus patrum legitur, quod, communicaret; et sic diabolus videns se non posse consequi intentum, ab illusionem cessavit. Si autem ex cibo praecedenti aut potu acciderit, idem est iudicium ac de pollutione quae ex turpi cogitatione processit; nisi intantum quod non ita de facili accidit peccare mortaliter in sumptione cibi sicut in cogitatione turpi. Et quia aliquando haec pollutio sine imaginatione accidit, illa vero nunquam; illa autem quae ex naturae dispositione accidit, non est signum alicujus peccati, sed potest hebetationem mentis inducere, si cum imaginatione contingat, immunditiam autem corporalem habet; ideo si necessitas imminet, vel devotio exposcat, talis non impeditur, et praecipue quando non cum imaginatione accidit. Tamen si propter reverentiam abstinere, laudandus est, quando infirmitas non est perpetua. Et quia non ita de facili potest percipi ex qua causa contingat, ideo tutius est abstinere, nisi necessitas incumbat. Debet autem abstinere, ut dicunt, usque ad vigintiquatuor horas: quia in tali spatio natura deordinata per corporalem immunditiam et mentis hebetationem, reordinatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum quodlibet veniale magis ad impuritatem pertineat mentis secundum se quam pollutio nocturna, et secundum hoc magis Deo displiceat; tamen peccatum veniale non ita hebetat animam et corpus inquinat, nec ita de facili est signum peccati mortalis, sicut pollutio; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non esset consulendum alicui quod statim post peccatum mortale etiam contritus et confessus, ad eucharistiam accederet; sed deberet, nisi magna necessitas urgeret, per aliquod tempus propter reverentiam abstinere; et praeterea confessio purgat maculam mentis, non autem immunditiam corporalem et hebetudinem, quae contingit in mente ex depressione ipsius ad carnem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod homo debet peccare venialiter, ut alium a peccato mortali impediatur. Sed hoc dictum contradictionem implicat: quia ex hoc ipso quod dicitur peccatum, ponitur indebitum

fieri. Unde si aliquid fit quod nullo modo possit non esse peccatum, non debet fieri, nec etiam bonum est fieri, nec licitum, ut alius a peccato mortali liberetur; quamvis ad hoc ex quadam pietate animi etiam multi boni inclinentur. Sed potest hoc contingere ut aliquid quod alias est peccatum veniale, ex tali causa factum desineret esse peccatum; sicut dicere aliquod verbum jocosum quod non esset otiosum si diceretur causa piae utilitatis; unde si talis pollutio sit, quae in casu necessitatis non impediatur, deberet pollutus in casu proposito celebrare; alias non.

RA4

Ad quartum dicendum, quod turpis cogitatio dicitur non solum quae de turpibus est (quia de eis non potest esse honesta cogitatio); sed quae turpitudinem habet propter delectationem vel consensum adjunctum; et haec quidem turpitude magis horrenda est quam illa quae in cibo accidit: tum quia magis vitari potest, cum difficillimum sit in cibo modum tenere: tum quia est magis propinqua ad mortale peccatum.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod propter immunditiam pure corporalem aliquis a perceptione hujus sacramenti impediatur. Deut. 23, 12: habebis locum extra castra, dicit Glossa: corporalem munditiam diligit Deus. Ergo corporalem immunditiam odit; et ita propter corporalem immunditiam debet homo ab hoc sacramento abstinere.

AG2

Praeterea, major est dignitas hujus sacramenti quam omnium sacramentorum veteris testamenti.

Sed in veteri lege et mulieres post partum, et patientes fluxum menstrui, et seminiflui immundi reputabantur respectu sacramentorum veteris testamenti. Ergo multo fortius debent abstinere a perceptione hujus sacramenti.

AG3

Praeterea, sacerdoti leproso interdicitur facultas celebrandi, ut patet extra. De clerico aegro vel debili: tua nos. Ergo eadem ratione propter lepram debet laicus a perceptione hujus sacramenti abstinere.

SC1

Sed contra, poena non debetur poenae, sed culpa: alioquin consurgeret duplex tribulatio, quod est contra id quod dicitur Nahum 1. Sed omnes praedictae immunditiae corporales poenae quaedam sunt. Ergo propter eas non debet aliquis a sacramento altaris impediri, quod est maxima poena.

SC2

Praeterea, naturalibus non meremur neque demeremur.

Sed omnes praedictae immunditiae ex causis naturalibus accidunt. Ergo propter eas non meretur aliquis a participatione hujus sacramenti impediri.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum iste cibus non sit corporis sed mentis cibus, magis in ejus sumptione consideranda est dispositio mentis quam corporis; et ideo distinguendum est in immunditia corporali tantum: quia aut est perpetua, sicut lepra, aut diuturna; vel est temporalis et cito purgabilis. Si quidem sit perpetua vel diuturna, tunc nullo modo propter hoc quis abstinere debet, ne propter immunditiam corporis perdatur fructus mentis, sicut accidit in leprosis patientibus fluxum sanguinis vel seminis. Si autem sit temporalis et facile expurgabilis, tunc si aliquis in mente sit bene dispositus, sumere non prohibetur; quamvis etiam possit ad tempus laudabiliter abstinere propter reverentiam tanti sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit corporalem munditiam, et immunditiam odit, secundum quod pertinet ad reverentiam vel irreverentiam sacramenti; et ideo si ex devotione mentis, non propter irreverentiam, aliquis cum immunditia corporali accedat, Deus acceptat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prohibitio immundorum in lege a sanctis magis erat propter significationem quam propter ipsas res; et ideo non oportet quod similiter fiat in novo testamento, ubi veniente veritate figurae cessaverunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod interdicitur sacerdoti leproso ne celebret publice coram populo propter horrorem; tamen secrete bene potest ex devotione celebrare, nisi sit adeo corruptus quod ministerium sine periculo explere non possit. Leprosus tamen ad sacerdotium promoveri non debet.

¶a5 Articulus 5: Utrum sacerdos debeat dare corpus Christi petenti si sciat ipsum esse peccatorem.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacerdos dare non debeat corpus Christi petenti, si sciat ipsum esse peccatorem. Medicus enim non debet dare infirmo medicinam quam scit ei esse mortiferam. Sed sacerdos scit peccatori corpus Christi esse mortiferam causam. Ergo non debet ei dare.

AG2

Praeterea, contra veritatem vitae non est faciendum aliquid propter vitandum scandalum.

Sed dare corpus Christi peccatori est contra veritatem vitae, cum sit contra praeceptum Domini, Matth. 7, 6: nolite sanctum dare canibus. Ergo quantumcumque possit sequi scandalum, nullo modo est ei dandum: sicut nec pro aliquo scandalo vitando deberet dari cani, aut in lutum projici.

AG3

Praeterea, de duobus malis minus malum eligendum est. Sed peccatori minus est malum si infametur, quam si corpus Christi manducet indigne.

Ergo magis sacerdos debet ei negare in publico, etiamsi crimen ipsius in notitiam venire debeat, quam ei dare.

AG4

Praeterea, si dat ei hostiam non consecratam, nullum scandalum erit. Ergo videtur quod hoc debet magis facere.

SC1

Sed contra, omnis Christi actio nostra est instructio.

Sed Christus dedit corpus suum in coena Judae, ut habetur Joan. 13, et Dionysius dicit, quamvis sciret eum peccatorem. Ergo et sacerdos peccatori petenti denegare non debet.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit: non prohibeat dispensator pingues terrae, idest peccatores, mensam Domini manducare.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod si sacerdos sciat peccatum alicujus qui eucharistiam petit, per confessionem vel alio quolibet modo, distinguendum est: quia aut peccatum est occultum, aut manifestum. Si est occultum, aut exigit in occulto, aut in manifesto. Si in occulto, debet ei denegare, et monere ne in publico petat. Si autem in manifesto petit, debet ei dare.

Primo, quia pro peccato occulto poenam inferens publicam, revelator est confessionis, aut proditor criminis. Secundo, quia quilibet christianus habet jus in perceptione eucharistiae, nisi illud per peccatum mortale amittat. Unde cum in facie ecclesiae non constet istum amisisse jus suum, non oportet ei in facie ecclesiae denegari: alias daretur facultas malis sacerdotibus pro suo libito punire maxima poena quos vellent. Tertio propter incertitudinem status sumentis: quia spiritus ubi vult, spirat, Joan. 3, 8, unde subito potuit esse compunctus, et divinitus a peccato purgatus, et divina inspiratione ad sacramentum accedere. Quarto, quia esset scandalum, si denegaretur. Si vero peccatum est manifestum, debet ei denegari sive in occulto sive in manifesto petat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potius deberet eligere medicus medicinam esse mortiferam infirmo quam sibi, si alterutrum oporteret. Et similiter sacerdos potius deberet eligere quod peccator assumat ad perditionem suam, quam ipse denegat in perditionem propriam, scandalizando et peccatum occultum revelando. Et praeterea non est certum utrum sit ei mortifera, quia subito homo spiritu Dei mutatur. Et iterum in ipsa petitione peccavit mortaliter in mortale peccatum consentiens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non dimittitur tantum propter scandalum, sed propter alias causas quae faciunt ne esset contra veritatem vitae, si negaret. Dominus ergo non prohibuit simpliciter dare, sed voluntatem dandi, dicens: nolite sanctum dare canibus. Sacerdos autem in casu proposito non dat propria sponte, sed magis coactus. Nec est similis ratio de animalibus brutis, et de projectione in lutum: quia causae praedictae non sunt ibi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum innocentium tertium, cum nemo debeat unum mortale committere ut proximus aliud non committat, eligendum est potius sacerdoti non prodere peccatorem, quam ut ille non peccet; sed peccator debet potius eligere ut abstinendo reddatur suspectus quam communicando manducet indigne.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nullo modo debet dari hostia non consecrata pro consecrata: tum quia in sacramento veritatis non debet esse aliqua fictio: tum quia cum manducans adoret quod manducat, ut dicit Augustinus, daret sacerdos ei occasionem idolatrando. Unde decretalis dicit in casu consimili, quod falsa sunt abjicienda remedia quae sunt veris periculis graviora.

RC

Rationes quae sunt ad oppositum, procedunt solum quando peccator occultus publice petit.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod suspectis de crimine etiam dari debeat. Suspicio enim dubitationem importat. Sed dubia in meliorem partem interpretanda sunt. Ergo videtur quod debeat ei dari ac si esset justus.

AG2

Praeterea, experimentum non sumitur de aliquo crimine, nisi de quo suspicio praecessit.

Sed corpus Christi dandum est aliquando alicui ad experimentum de peccato sumendum sub his verbis: corpus Domini sit tibi ad probationem hodie; ut dicitur in decret. Caus. 2, qu. 4, cap. Saepe contingit. Ergo dari debet suspectis.

SC1

Sed contra, si suspectis de crimine daretur corpus Christi, esset scandalum populo videnti et scienti. Sed scandalum vitandum est. Ergo non oportet eis dari corpus Christi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex est suspicio. Quaedam violenta, ad cuius contrarium non admittitur probatio; sicut si inveniatur solus cum sola nudus in lecto, loco secreto, et tempore apto ad commixtionem.

Alia est probabilis, sicut si inveniatur solus cum sola colloquens in locis suspectis, et frequenter.

Tertia est praesumptuosa, quae ex levi conjectura ortum habet. Haec autem ultima deponenda est; in secunda non debet denegari, quia poena non infligitur ubi culpa ignoratur; sed de prima est idem iudicium quod de peccato. Unde si sit suspicio procedens ex fama publica, non debet ei dari neque in occulto neque in manifesto; si autem sit singularis ipsius sacerdotis, sic debet dari in publico, sed non in occulto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeatur in prima suspicione certitudo sensibilis, vel per demonstrationem, tamen habetur talis certitudo quae sufficit ad probationem juris. Non enim in omnibus est similiter certitudo requirenda, ut dicitur 1 ethic..

RA2

Ad secundum dicendum, quod decretum illud abrogatum est: quia facere tales probationes est tentare Deum. Vel dicendum, quod intentio illius decreti non est ut talis purgatio fiat, sed ut propter timorem talis purgationis a futuris absteat.

Articulus 5C

AG1

Uterius. Videtur quod amentibus corpus Christi dari non debeat. Quia ad hoc quod aliquis corpus Christi sumat, requiritur diligens examinatio, ut patet 1 corinth. 11, 28: probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. Sed hoc non potest in amente procedere.

Ergo non potest ei dari eucharistia.

AG2

Praeterea, inter amentes etiam energumeni computantur, secundum dionysium in Eccl. Hierarch.: energumeni etiam ab inspectione divinatorum arcentur; unde statim post evangelium in primitiva ecclesia per vocem diaconi cum catechumenis excludebantur. Ergo non debet eis dari eucharistia.

SC1

Sed contra cassianus dicit: eis qui ab incommodis vexantur spiritibus, communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictum. Ergo cum tales sint amentes, amentibus debet dari.

SC2

Praeterea, in decret. Caus. 26, qu. 1, cap.: qui recedunt, dicitur: amentibus etiam quaecumque pietatis sunt, conferenda sunt; et loquitur de reconciliatione et sacra communione.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de amentibus distinguendum est. Quidam enim dicuntur large amentes, quia debilem mentem habent, sicut dicitur invisibile quod male videtur; et tamen sunt aliquo modo docibiles eorum quae ad fidem et devotionem sacramenti pertinent: et talibus non oportet corpus Christi denegari.

Quidam vero sunt omnino carentes iudicio rationis; et isti vel fuerunt tales a nativitate, et tunc eis non debet dari, quia non possunt ad devotionem induci quae requiritur ad hoc sacramentum (quamvis quidam contrarium dicant): vel inciderunt in amentiam post fidem et devotionem sacramenti, et tunc debet eis dari, nisi timeatur periculum vel de vomitu vel de exspuitione, aut aliquo hujusmodi. Et hoc patet per hoc quod habetur in decretis, 26, qu. 6: si is qui infirmitate poenitentiam petit et dum sacerdos invitatus ad eum venit, vertatur in phrenesim, accepto testimonio ab astantibus qui petitionem audierunt, et reconcilietur, et eucharistia ejus ori infundatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in isto casu praecedens devotio computatur ei ad dignam manducationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod daemonicis non est deneganda communio, nisi forte certum sit quod pro aliquo crimine a diabolo torqueantur; et de talibus loquitur dionysius. Vel dicendum, et melius, quod ipse vocat energumenos illos in quibus adhuc viget virtus Daemonis propter peccatum originale nondum extirpatum, eo quod nondum baptismi gratiam consecuti sunt, quibus adhibetur exorcismus post catechismum ante baptismum; unde ipse ponit eos secundo loco post catechumenos.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam pueris dandum sit corpus Christi. Quia per baptismum aliquis ascribitur ad corporis Christi sumptionem; unde et baptizato conferendum est, ut dionysius dicit.

Sed pueri baptizati sunt. Ergo et eis corpus Christi debet dari.

AG2

Praeterea, vita spiritualis sicut est per baptismum, ita est per eucharistiam: quia dicitur joan. 6, 58: qui manducat me, vivit propter me.

Sed pueris datur baptismus ut habeant spiritualem vitam. Ergo et similiter debet dari eis eucharistia.

SC1

Sed contra est quod iste cibus est grandium, ut patet per Augustinum.

Sed pueri nondum sunt grandes in fide. Ergo non debet eis dari.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod pueris carentibus usu rationis, qui non possunt distinguere inter cibum spiritualem et corporalem, non debet eucharistia dari; quamvis quidam Graeci contrarium teneant, irrationabiliter autem: quia ad eucharistiae sumptionem exigitur actualis devotio, quam tales pueri habere non possunt.

Pueris autem jam incipientibus habere discretionem, etiam ante perfectam aetatem, puta cum sint decem vel undecim annorum, aut circa hoc, potest dari, si in eis signa discretionis appareant et devotionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pueri baptizati acquirunt jus percipiendi corpus Christi, non tamen statim, sed tempore competenti; sicut et jus percipiendae hereditatis habent, quamvis eam statim non possideant. Dionysius autem assignat ritum baptismi quoad adultos, ut patet inspicienti verba ejus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per baptismum datur primus actus vitae spiritualis, unde est de necessitate salutis; et ideo pueris baptismus dandus est: sed per eucharistiam datur complementum spiritualis vitae; et ideo illis qui perfectionis secundae, quae est per actualem devotionem, possunt esse capaces, debet dari, prout habetur de consecr., distinct. 4, cap. In ecclesia, ubi dicitur: non cogitetis vitam habere posse qui sunt expertes corporis et sanguinis Domini; et loquitur de pueris. Intelligendum est autem quantum ad rem sacramenti, quae est unitas ecclesiae, extra quam non est salus nec vita, et non quantum ad sacramentalem manducationem.

EX

Crede, et manducasti. Intelligendum est de manducatione spirituali, et fide formata. Ideo autem potius fidem commemorat, quia ipsa est quae maxime in sacramentis operatur.

Nos corpus Christi sumus. Ergo spiritualiter manducamus nosipsum. Et dicendum, quod nos non sumus corpus ipsius nisi ratione unionis, quam manducando spiritualiter acquirimus.

Ecce factum est malum. Contrarium dicit supra eodem capite: indigne quis sumens corpus Christi, non efficit ut malum sit quod accipit. Et dicendum, quod non sit malum in se, sed sit malum, id est nocivum, ei.

Ita spiritualiter sumamus. Contra: quia in patria nullus usus sacramenti erit; ergo nec spiritualis sumptio. Et dicendum, quod dicitur sumptio consecutio rei sacramenti, quam sacramentum statim non efficit, sed tantum significat, scilicet fruitio divinitatis, quam etiam significat sacramentalis manducatio.

|+d10.q1 Distinctio 10, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit quod in hoc sacramento tria inveniuntur, aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum, et aliquid quod est res tantum; et secundum hoc diversimode diversi manducant: in parte ista incipit prosequi de singulis dictorum trium in speciali; unde dividitur in partes tres: in prima determinat de ipso vero corpore Christi, quod est sacramentum, et res contenta in sacramento; in secunda de speciebus panis et vini, quae sunt in sacramento tantum; 12 dist., ibi: si autem quaeritur de accidentibus quae remanent...

In quo subjecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subjecto quam esse in subjecto; in tertia determinat de effectu sacramenti, qui est res tantum, in fine dist., ibi: institutum est hoc sacramentum duabus de causis. Prima in duas: in prima ostendit verum corpus Christi in altari contineri sub sacramento; in secunda determinat de transubstantiatione, per quam fit ut ibi sit verum corpus Christi, dist. 11: si autem quaeritur, qualis sit illa conversio... Definire non sufficit. Prima in tres: in prima ponit errorem quorundam negantium veritatem quam asserere intendit, et probationes eorum; in secunda solvit probationes ipsorum, ibi: quae ex eadem ratione omnia accipienda sunt; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi: haec et his similia objiciunt etc.. Secunda pars dividitur in partes tres: in prima exponit auctoritates quas illi errantes pro se inducunt, et expositionem sanctorum praedictam confirmat; in secunda ostendit dubitationem esse de quadam auctoritate Augustini inducta pro se, ibi: deinde addit quod magis movet; in tertia exponit eam, ibi: attende his diligenter.

Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum verum corpus Christi contineatur in hoc sacramento; 2 utrum totus Christus contineatur in sacramento sub speciebus quae manent; 3 qualiter sit ibi; 4 quomodo possit agnosci corpus Christi secundum quod est sub sacramento.

|a1 Articulus 1: Utrum in sacramento altaris contineatur verum corpus Christi.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in sacramento altaris non contineatur verum corpus Christi. In his enim quae ad pietatem et reverentiam pertinent divinam, nihil debet esse quod in crudelitatem vel irreverentiam sonet. Sed manducare carnes hominis sonat in quamdam bestialem crudelitatem manducantis, et irreverentiam manducati. Ergo et in sacramento pietatis, quod ad manducationis usum ordinatur, non debet esse verum corpus Christi quod manducatur.

AG2

Praeterea, sacramenta ordinantur ad utilitatem nostram. Sed joan. 6, 64, dicitur: caro non prodest quidquam. Ergo corpus Christi, sive ejus caro, non debet esse in hoc sacramento, sed solum ejus spiritualis virtus.

AG3

Praeterea, Gregorius dicit in homil. De regulo: corporalem praesentiam Domini quaerebat, qui per spiritum nusquam deerat. Minus itaque in illum credidit, quem non putabat posse salutem dare, nisi praesens esset in corpore. Sed non ponimus quod corpus Christi sit in altari, nisi ut nobis sit causa salutis.

Ergo videtur quod ex infirmitate fidei procedat.

AG4

Praeterea, nihil potest esse nunc ubi prius non fuit, loco praeexistente, nisi ipsum mutetur.

Sed corpus Christi ante consecrationem non erat in altari. Si ergo post consecrationem sit ibi secundum veritatem, oportet quod aliquo modo sit mutatum; quod non potest dici. Ergo non est verum ibi corpus Christi.

AG5

Praeterea, nullum corpus potest esse simul in diversis locis. Sed corpus Christi est in caelo vere, quo ascendit. Ergo impossibile est quod sit in altari. Probatio primae. Nihil continetur extra suos terminos, si termini cujuslibet corporis locati sunt simul cum termino corporis locantis. Ergo nullum corpus locatum in uno loco, potest esse extra terminos illius loci; et ita non potest esse in duobus locis simul.

AG6

Praeterea, eadem ratione potest poni corpus Christi esse in diversis locis et esse ubique, sicut ponentes Angelum esse in diversis locis, dicunt quod est ubicumque velit. Sed ponere quod corpus Christi ubique possit esse, est haereticum: quia hoc solius divinitatis est. Ergo non potest esse in diversis locis simul.

AG7

Praeterea, Angelus est simplicior quam corpus Christi. Sed Angelus non potest esse simul in pluribus locis. Ergo neque corpus Christi: et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, corpus Christi, inquantum corpus, non habet quod sit in pluribus locis, quia sic cuilibet corpori conveniret; neque inquantum gloriosum, quia multo fortius spiritui glorificato conveniret; neque inquantum divinitati unitum, quia unio non ponit ipsum extra limites corporis. Ergo nullo modo sibi competit.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 11, 19: qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. Sed si esset corpus Christi ibi secundum solam significationem, non oporteret dijudicare hunc cibum ab aliis: quia quilibet panis eadem ratione significat corpus Christi.

Ergo oportet ponere quod sit ibi verum corpus Christi.

SC2

Praeterea, veritas in novo testamento debet respondere figuris veteris testamenti. Sed in veteri testamento ipse agnus, qui figurabat Christum, sumebatur in cibum, ut patet Exod. 12: ergo in nova lege ipsum verum corpus Christi quod per agnum significatur, debet manducari.

SC3

Praeterea, deuter. 32, 4 dicitur: Dei perfecta sunt opera. Sed non perfecte conjungeremur Deo per sacramenta quae nobis tradit, nisi sub aliquo eorum ipse vere contineretur. Ergo in hoc sacramento verum corpus Christi continetur: quia non est aliud assignare sacramentum in quo Christus realiter contineatur.

SC4

Ad hoc etiam sunt multae auctoritates in littera positae.

CO

Respondeo dicendum, quod sub sacramento altaris continetur verum corpus Christi, quod de virgine traxit: et contrarium dicere est haeresis, quia derogatur veritati Scripturae, qua Dominus dicit: hoc est corpus meum.

Ratio autem quare oportet quod in hoc sacramento ipse Christus contineatur, in principio hujus tractatus, dist. 8, dicta est: quia scilicet non ita perfecte nobis Christus conjungeretur, si sola sacramenta illa haberemus in quibus conjungitur nobis Christus per virtutem suam in sacramentis illis participatam; et ideo oportet esse aliquod

sacramentum in quo Christus non participative, sed per suam essentiam contineatur, ut sit perfecta conjunctio capitis ad membra. Consequenter autem et aliae utilitates, sicut ostensio maximae caritatis in hoc quod seipsum dat nobis in cibum, sublevatio spei ex tam familiari conjunctione ad ipsum, et maximum meritum fidei in hoc quod creduntur multa in hoc sacramento quae non solum praeter rationem sunt, sed etiam contra sensum, ut videtur; et multae aliae utilitates, quae explicari sufficienter non possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in crudelitatem saperet, et maximam irreverentiam, si corpus Christi ad modum cibi corporalis manducaretur, ut scilicet ipsum verum corpus Christi dilaniaretur et dentibus attereretur. Hoc autem non contingit in sacramentali manducatione: quia ipsum per manducationem non laceratur, sed manducantes integros facit, speciebus, sub quibus latet, divisis, ut infra dicitur, dist. 12.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nihil prodesset caro Christi corporaliter manducata, ut dictum est; multum autem prodest sacramentaliter manducata.

Unde Augustinus dicit: caro non prodest quidquam; sed quomodo illi intellexerunt: sic enim intellexerunt carnem quomodo in cadaver vertitur, aut in macello dilaniatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non dicimus verum corpus Christi esse in altari, eo quod aliter non posset salutem conferre, sicut regulus credebat; sed quia iste est convenientissimus modus salvandi, sicut et convenientissimus modus reparationis humanae fuit per hoc quod verbum caro factum est, et habitavit in nobis: quamvis etiam alius modus reparationis fuit possibilis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non oportet semper illud quod est nunc ubi prius non fuit localiter, mutatum esse: quia potest aliquid esse conversum in ipsum, sicut cum aer in ignem convertitur. Sed tamen ignis mutatur mutatione generationis; et hoc accidit, quia ignis in illa conversione non est terminus generationis, sed compositum ex subjecto generationis, scilicet materia, et termino, scilicet forma; unde forma ipsa quae est terminus, per se non generatur, ut in 7 metaph. Probat: generatur autem per accidens, quia non est per se subsistens, sed in alio, quo mutato mutari dicitur. Corpus autem Christi est in altari cum prius non fuerit, quia panis conversus est in ipsum, ita quod ipsum totum corpus est terminus per se conversionis, sicut ibi erat forma: non tamen est ens in alio sicut forma, sed per se subsistens; et ita non oportet quod sit localiter motum, neque generatum per se, neque per accidens.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nullum corpus comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus quantitatis; et ideo ibi corpus est aliquod ut in loco, ubi commensurantur dimensiones ejus dimensionibus loci; et secundum hoc corpus Christi non est nisi in uno loco tantum, scilicet in caelo.

Sed quia conversa est in corpus Christi substantia panis, qui prius erat in hoc loco determinate mediantibus dimensionibus suis, quae manent transubstantiatione facta; ideo manet locus, non quidem immediate habens ordinem ad corpus Christi secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones panis remanentes, sub quibus succedit corpus Christi substantiae panis; et ideo non est hic ut in loco, per se loquendo, sed ut in sacramento, non solum significante, sed continente ipsum ex VI conversionis factae. Et sic patet quod corpus Christi non est extra terminos loci sui secundum quod ei competit esse alicubi intus vel extra ex dimensionibus propriis, quod est per se alicubi esse intus vel extra; sed est extra terminos loci quasi per accidens, secundum quod competit ei esse alicubi ratione illarum dimensionum quae remanent ex illo corpore quod conversum est in corpus Christi.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut ex dictis patet, corpus Christi non dicitur esse alicubi nisi ratione dimensionum propriarum, et illius corporis quod in ipsum conversum est. Non est autem possibile quod dimensiones ejus propriae sint ubique, neque quod corpus in ipsum convertendum ubique sit; et ideo quamvis corpus Christi sit in pluribus locis aliquo modo, non tamen potest esse ubique.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ratio illa bene sequeretur, si ratione propriorum terminorum esset in pluribus locis, quod multo fortius Angelo conveniret; sed convenit ei inquantum aliquod corpus convertitur in corpus Christi, non autem in Angelum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod hoc non competit corpori Christi neque inquantum est corpus, neque inquantum est glorificatum, neque inquantum divinitati unitum, sed inquantum est terminus conversionis; unde similiter accideret de corpore lapidis, si Deus simili modo panis substantiam in lapidem converteret, quod non est dubium eum posse.

[a2] Articulus 2: Utrum Christus contineatur sub sacramento quantum ad animam.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non contineatur sub sacramento quantum ad animam. Quia Christo non competit esse in altari, ut dictum est, nisi secundum quod panis in ipsum convertitur. Sed constat quod panis non convertitur in animam Christi. Ergo anima Christi non est ibi.

AG2

Praeterea, Christus est in sacramento altaris, ut cibus fidelium. Sed non est cibus secundum animam, sed secundum corpus: quia dicit joan. 6, 56: caro mea vere est cibus. Ergo non est ibi secundum animam.

AG3

Praeterea, forma sacramenti debet respondere sacramento. Sed in forma non fit mentio de anima, sed solum de corpore: quia dicitur: hoc est corpus meum. Ergo non est ibi secundum animam.

SC1

Sed contra, quaecumque non separantur secundum esse, ubicumque est unum, et aliud. Sed unum est esse animae Christi et corporis, sicut materiae et formae. Ergo cum corpus Christi sit in altari, erit ibi anima.

SC2

Praeterea, corpus Christi non est in sacramento inanimatum. Sed corpus sine anima est inanimatum.

Ergo Christus non est ibi secundum corpus tantum, sed etiam secundum animam.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramento altaris continetur aliquid dupliciter: uno modo ex VI sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex VI quidem sacramenti continetur ibi illud ad quod conversio terminatur. Ad quid autem terminatur conversio, sciri potest ex tribus. Primo ex eo quod convertebatur: non enim convertitur materia sacramenti nisi in id ad quod habet similitudinem secundum proprietatem naturae suae, sicut vinum in sanguinem.

Secundo ex significatione formae, cujus virtute fit conversio; unde in illud conversio terminatur quod est significatum per formam. Tertio ex usu sacramenti: quia quod pertinet ad cibum, continetur sub specie panis ex VI sacramenti; quod pertinet ad potum, sub specie vini. Ex naturali autem concomitantia, et quasi per accidens, continetur sub sacramento illud quod per se non est terminus conversionis, sed sine quo terminus conversionis esse non potest. Secundum hoc ergo patet quod cum anima Christi non habeat similitudinem cum substantia panis, nec in forma sacramenti de anima fiat mentio, nec anima conveniat ad usum sacramenti, qui est manducare et bibere; ad animam non terminatur conversio panis nec vini, sed ad corpus et sanguinem Christi, quae ab anima separata non sunt; et ideo anima non continetur ibi ex VI sacramenti, sed tamen continetur ibi ex naturali concomitantia ad corpus quod vivificat.

Unde si fuisset facta conversio panis in corpus Christi quando erat mortuum, anima non fuisset sub sacramento. Et quod dictum est de anima, debet intelligi de divinitate; nisi quod divinitas ejus, etiam praeter sacramentum, est ubique.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod sub specie panis Christus non contineatur in quantum ad carnem animatam.

Quia, ut dictum est, corpus Christi est ibi secundum quod cibus. Sed esse cibum non convenit nisi carni; unde joan. 6, 56: caro mea vere est cibus. Ergo non est ibi aliqua pars corporis, nisi caro.

AG2

Praeterea, quod jam est, non oportet fieri.

Si ergo in pane consecrato sunt omnes partes corporis Christi, erit ibi sanguis; ergo non oporteret quod per consecrationem vini iterum ibi fieret.

AG3

Praeterea, Deus in revelationibus veritatem ostendit: alias revelatio esset causa erroris, quod est inconveniens. Sed species panis ostensa est aliquando ut caro tantum, sicut legitur in vita beati Gregorii. Ergo non est sub specie panis aliquid de corpore Christi nisi caro, et non sanguis vel os, vel aliud hujusmodi.

SC1

Sed contra, sicut corpus Christi significatur in sacramento, ita continetur ibi. Sed significatur secundum quod est; alias significatio esset falsa. Ergo est ibi secundum quod est. Sed caro non est sine sanguine et aliis partibus corporis. Ergo est ibi non solum caro, sed etiam aliae partes corporis.

SC2

Praeterea, in specie panis significatur totum id quod est res tantum sine sacramento, scilicet unitas corporis mystici, et similiter in vino, ut ex dictis, 8 dist., patet. Sed sicut significatur id quod est res tantum, ita significatur et continetur id quod est res et sacramentum. Ergo et totus Christus, qui est res et sacramentum, continetur sub utraque specie.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod duplex est usus sacramenti; scilicet manducare et bibere. Manducare autem est usus cibi sicci; sed bibere est usus cibi humidi, qui potus dicitur; et ideo sub specie panis, qui ad usum manducationis ordinatur, continetur ex VI sacramenti non solum caro Christi, sed os, et omnes hujusmodi partes; non autem sanguis, quia continetur ex VI sacramenti sub specie vini, qui ad usum potus ordinatur; quamvis ex naturali concomitantia et sanguis sit sub specie panis, et caro sub specie vini.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ponitur ibi pars pro toto, scilicet caro pro toto corpore: et hanc partem specialiter posuit, ut per similitudinem manducationis corporalis, cui praecipue caro apta est, manuceret ad sacramentalem, quamvis etiam ossa et aliae hujusmodi partes manducationi aliquo modo competant, cum secundum Avicennam quaedam animalia ipsis nutriantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod jam est, non fit eo modo quo est, sed alio modo potest fieri; quia quod est potentia, fit actu; et ideo sanguis Christi, qui est sub sacramento hostia consecrata non ex VI sacramenti, fit ibi per consecrationem vini ex VI sacramenti existens; sicut etiam quod est in uno loco per accidens, fit ibi per se quandoque.

RA3

Ad tertium dicendum, quod visus corporalis, ut dicitur, non potest videre corpus Christi secundum quod est sub sacramento. Quid autem illud sit quod quandoque in hoc sacramento in specie carnis aut sanguinis apparet, infra dicitur, art. 4, quaestiunc. 2.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit ibi corpus Christi secundum propriam qualitatem. Nihil enim quod manet convertitur in alterum. Sed quantitas panis manet. Ergo non convertitur in quantitatem corporis Christi. Sed corpus Christi non est in altari, ut dictum est, nisi ut est terminus conversionis.

Ergo non est ibi secundum propriam quantitatem.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 3 phys., corpus naturale non potest esse simul cum dimensionibus separatis: quia tunc duae dimensiones essent simul. Sed dimensiones panis manent. Ergo sub eisdem dimensionibus non potest esse corpus Christi cum dimensionibus propriae quantitatis.

AG3

Praeterea, accidens plus dependet a substantia quam substantia ab accidente. Sed ex parte ejus quod est sacramentum tantum, invenitur accidens sine substantia. Ergo multo magis potest poni ex parte ejus quod est res et sacramentum, quod sit substantia sine accidente; et ita corpus Christi sine quantitate.

AG4

Praeterea, sicut dictum est supra, ubicumque est corpus aliquod secundum proprias dimensiones, est ibi ut in loco.

Sed corpus Christi non est sub sacramento ut in loco, quia jam esset extra terminos loci proprii.

Ergo impossibile est quod sit ibi secundum dimensiones proprias.

SC1

Sed contra, subjectum nunquam separatur a propria passione. Sed substantiae corporalis propria passio est quantitas dimensioniva. Ergo cum substantia corporis Christi sit sub sacramento, etiam quantitas ejus dimensioniva erit.

SC2

Praeterea, de ratione corporis vivi est organizatio, ut patet in 2 de anima.

Sed organizatio requirit diversum situm partium; situs autem praesupponit quantitatem. Ergo oportet, cum corpus Christi sit vivum sub sacramento, quod sit ibi sub propria quantitate.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod substantia panis, quae convertitur in corpus Christi, non habet aliquam proportionem similitudinis ad quantitatem vel alia accidentia Christi, sed tantummodo ad substantiam ejus corporis: et ideo, cum nihil convertatur in corpus Christi de pane nisi substantia panis, quia accidentia manent, constat quod conversio illa terminatur directe ad substantiam, non autem ad accidentia, quia accidentia panis remanent; et ideo quantitas et alia accidentia propria corporis non sunt ibi ex VI sacramenti; sunt tamen ibi secundum rei veritatem ex naturali concomitantia accidentis ad subjectum, ut de anima dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod non sit ibi ex VI sacramenti; et hoc concedo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia dimensiones corporis Christi non sunt ibi ex VI sacramenti, sed solum ex eo quod concomitantur inseparabiliter substantiam, constat quod contrario ordine sunt ibi dimensiones propriae

corporis Christi, et dimensiones locati corporis in loco. Corporis enim locati substantia non habet ordinem ad locum nisi mediantibus dimensionibus; et ideo, quia dimensiones corporis locati non possunt esse simul cum aliis dimensionibus, sequitur ex consequenti quod substantia corporis locati non possit esse simul cum aliis dimensionibus, neque separatis, neque in alio corpore existentibus. Sed hic e contrario substantia corporis Christi per se immediate ordinatur ad hoc quod sit sub sacramento; et dimensiones ejus propriae ex consequenti et per accidens. Substantia autem ex hoc quod est substantia non prohibetur esse simul cum dimensionibus quibuscumque, sive conjunctis sibi, sive separatis, aut existentibus in alio subjecto; sicut substantia Angeli potest esse simul ubi est aliud corpus; et ideo etiam corpus Christi sub propria quantitate potest esse sub dimensionibus panis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest fieri sine mutatione panis, quod ejus accidentia sine substantia remaneant; et similiter non posset fieri quod substantia corporis Christi esset sine accidentibus sine sua mutatione. Posset autem Deus hoc facere ut sine accidentibus propriis esset, ad minus aliquibus, absque transubstantiatione intrinseca; et quia non est inconveniens panem mutari, esset autem inconveniens Christum mutari; ideo non est simile quod inducit ratio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis corpus Christi cum quantitate propria sit sub sacramento, non est tamen ibi mediante sua quantitate; et ideo non est ibi ut in loco.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit ibi secundum totam quantitatem suam. Constat enim quod quantitas corporis Christi non invenitur extra corpus Christi, ut corpus Christi sit sine propria quantitate. Sed constat quod corpus Christi non est ultra dimensiones panis, neque aliqua pars dimensionis est in qua non sit corpus Christi. Ergo si est ibi quantitas tota corporis Christi, neque excedit dimensiones panis, neque exceditur. Sed communis animi conceptio est quod duae quantitates, quarum una alteri superposita neque excedit neque exceditur, sunt aequales, ut patet in principio euclidis. Ergo quantitas corporis Christi tota aequatur quantitati panis: quod est falsum; quia contingit esse majorem et minorem.

AG2

Praeterea, nullum corpus secundum totam suam quantitatem potest contineri indifferenter magna et parva quantitate extrinseca. Sed corpus Christi continetur indifferenter sub parva parte vel magna panis consecrati. Ergo non est ibi secundum totam suam quantitatem.

AG3

Praeterea, quandocumque sub aliqua quantitate extrinseca continetur corpus aliquod habens partes distinctas secundum suam intrinsecam quantitatem totam; contingit assignare sub qua parte illius quantitatis singulae partes contineantur. Sed corpus Christi, cum sit organicum, habet partes distinctas. Si ergo secundum totam suam quantitatem continetur sub dimensionibus, erit assignare ubi sit caput ejus et manus et pes; quod est impossibile: quia parvitas quantitatis non sufficit ad talem distantiam; et praecipue cum partes habeant distantias determinatas.

SC1

Sed contra, formalitas corporis attenditur secundum totalitatem quantitatis ejus; quia secundum quantitatem dividitur et partes habet. Sed secundum Augustinum, Christus totus manducatur in sacramento. Ergo est ibi secundum totam suam quantitatem.

SC2

Praeterea, impossibile est aliquid esse alicubi secundum partem quantitatis et non secundum totam, nisi divisa quantitate ipsius. Sed quantitas corporis Christi non dividitur actu, quia corpus illud dividi est impossibile. Ergo cum in sacramento contineatur aliquid quantitatis corporis ejus, impossibile est dicere quod non contineatur in toto.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod qua ratione ponitur ibi pars quantitatis, eadem ratione ibi poni debet etiam tota quantitas: quia sicut corpus Christi non separatur a propria quantitate, ita una pars quantitatis non separatur ab alia: utrumque enim sine mutatione intrinseca corporis Christi non posset evenire.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in superpositione directe quantitas applicatur quantitati.

Et quia quantitas Christi non directe applicatur quantitati panis, quia non mediante ipsa corpus Christi sub dimensione panis est; ideo non est ibi aliqua superpositio quantitatis ad quantitatem, nec aliqua commensuratio quantitatum; et ideo non sequitur quod sint aequales.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut illa quae non habent quantitatem, possunt esse indifferenter sub parva et magna quantitate, sicut patet de anima, quae est indifferenter in magno et parvo corpore; ita illud quod non

ratione suae quantitatis continetur sub aliqua quantitate, potest esse indifferenter in magna et parva quantitate: et sic est in proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod situs, sicut objectio tangit, quantitatem praesupponit; et quia quantitas Christi nullam similitudinem habet ad dimensiones panis, ideo etiam nec situs partium corporis Christi; et ideo quamvis corpus Christi, prout est sub sacramento, habeat partes distinctas, et situatas situ naturali, non est tamen assignare in partibus dimensionum panis, ubi singulae partes corporis Christi jaceant. Nec tamen sequitur quod dicamus corpus Christi confusum, quia ordinem habent partes in se; sed secundum ordinem illum non comparantur ad dimensiones exteriores.

¶a3 Articulus 3: Utrum corpus Christi contineatur sub sacramento circumscriptive.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus Christi contineatur sub sacramento circumscriptive.

Omne enim corpus quod est in loco, circumscribitur.

Sed corpus Christi est sub sacramento sicut in loco: quod patet, quia non est alium modum assignare de modis essendi in quos assignat Philosophus in 4 phys.. Ergo corpus Christi est in loco circumscriptive.

AG2

Praeterea, in sex principiis dicitur, quod proprium est positionis primo loco substantiae inhaerere. Sed corporis Christi substantia non denudatur aliis proprietatibus, prout est sub sacramento.

Ergo neque positione: ergo secundum quod est sub sacramento, est in loco: quia positio ordinem partium in loco dicit.

AG3

Praeterea, omne corpus quod continetur superficie alterius corporis, ita quod non excedit neque exceditur, circumscribitur illa superficie sicut loco. Sed corpus Christi totum, ut dictum est, continetur sub ultima superficie dimensionum panis quae manent, et nec excedit nec exceditur. Ergo est sicut in loco circumscriptive.

AG4

Praeterea, omne quod replet locum, circumscribitur loco. Sed corpus Christi replet locum dimensionum, alias esset vacuum. Ergo corpus Christi circumscribitur speciebus illis.

SC1

Sed contra, omne corpus quod circumscribitur loco, commensuratur loco circumscribenti: quia locus et locatum sunt aequalia, ut dicitur in 4 phys.. Sed corpus Christi non commensuratur quantitati dimensionum, ut dictum est, art.

Praec.. Ergo non est ibi sicut in loco circumscriptive.

SC2

Praeterea, omne corpus quod circumscribitur loco aliquo, partes ejus habent situm determinatum in loco illo. Sed hoc, ut dictum est, non convenit corpori Christi ratione dimensionum illarum. Ergo non continetur eis circumscriptive.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod locus dicitur circumscribere locatum ex eo quod in circuitu describit figuram locati: quia loci proprii et locati oportet esse unam figuram; figura autem est qualitas circa quantitatem.

Et quia corpus Christi non habet ordinem ad species sub quibus continetur mediante quantitate, sed e converso, ut dictum est; ideo neque figura corporis Christi respondet figurae specierum, sicut patet ad sensum. Et ideo patet quod non est sub speciebus circumscriptive, et per consequens nec est in eis sicut in loco: quia nihil per se, proprie loquendo, est in loco ut in loco, nisi quod loco circumscribitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod comparatio corporis Christi ad species sub quibus est, non est similis alicui comparationi naturali; et ideo non potest reduci, proprie loquendo, ad aliquem modorum a Philosopho assignatorum; tamen habet aliquam similitudinem cum illo modo quo aliquid dicitur esse in loco secundum quod esse in loco est esse in aliquo separato extra substantiam suam, quod non est ejus causa: et secundum hoc etiam innocentius dicit corpus Christi esse in pluribus locis, quod continetur sub pluribus speciebus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus Christi non denudetur positione, neque aliqua suarum proprietatum, ex hoc quod est sub sacramento, non tamen sequitur quod secundum quod habet figuram et quantitatem et positionem, comparetur ad species sacramenti; sicut homo non comparatur ad locum ex hoc quod habet animam, vel mediante anima; quamvis hoc quod in loco est, anima non privetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad circumscriptionem plus exigitur, scilicet quod locatum configuretur loco, aut e converso: et hoc non est in proposito, ratione jam dicta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod corpus naturale non habet quod repleat locum ex parte materiae, neque ex parte dimensionum; unde secundum Philosophum in 4 phys., et in 3 metaph., dimensiones separatae si ponantur esse (vel corpus mathematicum, quod idem est), replent locum, et non possunt esse simul cum alio corpore.

Nec obstat quod ipse in 4 phys., cap. 6, de vacuo videtur uti dimensionibus separatis quasi vacuo: quia procedit ex suppositione illorum qui ponebant dimensiones separatas existentes inter terminos corporis continentis, esse locum. Unde sequitur quod quando illae dimensiones fuerunt sine corpore sensibili, dicatur vacuum; sic enim vacuum ponebant. Et ideo dicendum est in proposito, quod cum corpus Christi non comparetur ad locum istum in quo est sub sacramento, mediantibus propriis dimensionibus, non replet locum; neque tamen locus ille est vacuus, quia repletur dimensionibus separatis sacramenti corporis Christi.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod contineatur sub eis saltem definitive. Quia plus distat a natura loci Angelus quam corpus Christi. Sed Angelus non potest esse in loco quin loco definiatur, ut communiter dicitur. Ergo multo fortius corpus Christi est definitive sub speciebus illis.

AG2

Praeterea, omne corporale individuum est determinatum ad hic et nunc. Sed corpus Christi est hujusmodi. Ergo determinatur ad hic et nunc.

Ergo est definitive sub speciebus.

AG3

Praeterea, omne finitum existens alicubi, definitive est ibi. Sed corpus Christi est hujusmodi.

Ergo etc..

SC1

Sed contra, omne quod est definitive alicubi, ita est ibi quod non alibi. Sed corpus Christi non ita est sub speciebus quod non alibi. Ergo non est definitive sub eis.

SC2

Praeterea, omne quod potest sine sui mutatione alibi esse quam hic, non est hic definitive: propter hoc enim ponimus Angelos moveri, quia loco definiuntur.

Sed corpus Christi potest alibi esse quam sub speciebus illis sine omni mutatione vel sua vel specierum; puta, si alibi corpus Christi consecratur. Ergo non erat hic definitive.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit in loco definitive, duo requiruntur. Primum est ut competat ibi esse ei, quia quod non est in aliquo loco, non potest loco illo definiri. Secundum est quod sit ibi sicut in loco commensurato aliquo modo suae quantitati vel virtuti. Corpus enim bicubitale non definitur loco unius cubiti, quamvis aliquo modo sit ibi; neque anima est definitive in manu, quia est in aliis partibus, eo quod non est in manu secundum totam virtutem suam. Et ideo omne quod habet quantitatem finitam, vel virtutem, oportet quod sit definitive in loco in quo est; et ideo Angeli definitive sunt in loco, non tamen Deus. Corpus autem Christi quamvis secundum veritatem sit sub speciebus, non tamen competit ei ratione sui: quia neque ratione suae quantitatatis, ut dictum est, neque ratione suae virtutis, sed ratione illius quod in ipsum conversum est ibi praexistens, cujus dimensiones adhuc manent, quibus ad locum illum determinabatur; et ideo non definitur loco illo, sed simili modo potest esse alibi, ubicumque fuerint panis dimensiones conversi in ipsum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus est in loco quo definitur, non quia aliquid convertatur in ipsum, sed ratione suae operationis, virtutis, et essentiae; et ideo non potest esse nisi in uno loco, quia substantia rei non est nisi semel.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corpus Christi, sicut et alia corpora, determinatur ad unum locum qui competit ei ratione suae quantitatatis, quia ibi est ut in loco; sed non hoc modo sub speciebus est; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finitum et infinitum sunt passiones quantitatatis, secundum Philosophum in 1 phys.; unde cum corpus Christi non habeat ex ratione suae quantitatatis quod sit ubi consecratur, sed magis ex conversione alterius in ipsum corpus Christi; sic esse in pluribus, et non definitive in uno, non pertinet ad ejus finitatem vel infinitatem, sed magis ad numerum eorum quae convertuntur in ipsum.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod corpus Christi non possit esse totum sub qualibet parte specierum.

Dimensiones enim panis remanentes possunt in infinitum dividi. Si ergo in qualibet parte dimensionum illarum esset corpus Christi totum, esset infinities sub eisdem dimensionibus; quod est impossibile.

AG2

Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt simul, sibi invicem sunt simul. Sed si in qualibet parte dimensionum est totum corpus Christi, ubicumque est pars corporis Christi, esset totum corpus Christi. Ergo ubi esset una pars, esset alia.

Sed hoc repugnat distinctioni partium, quae requiritur in corpore organico. Ergo non est possibile quod totum corpus Christi sub qualibet parte specierum sit.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, quod proprium est spiritus quod possit simul in diversis partibus totus esse. Sed corpus Christi non ponitur neque per unionem neque per gloriam extra limites corporis, ut possit percipere proprietatem spiritus. Ergo corpus Christi non est totum in qualibet parte specierum.

SC1

Sed contra est quod Hilarius dicit de cons., dist. 2, cap. Ubi: ubi pars est corporis, et totum; et loquitur de corpore Domini in sacramento. Sed in qualibet parte dimensionum est aliqua pars corporis Domini. Ergo in qualibet parte dimensionum est totum.

SC2

Praeterea, panis consecratus est quoddam totum homogeneum, idest unius rationis in toto et in partibus. Sed sub toto est totum corpus. Ergo sub qualibet parte corporis est totum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod hostia remanente integra, Christus totus est sub tota hostia, non tamen sub qualibet hostiae parte; sed hostia divisa, Christus totus remanet sub qualibet parte. Et ponunt exemplum de speculo; quia Augustinus dicit, quod sicut fracto speculo multiplicantur species vel imagines; sic post fractionem quot sunt partes, toties est ibi Christus: constat autem quod ante fractionem speculi non erat ibi nisi una imago.

Istud autem non potest stare; quia hostia integra manente, aliquo modo est corpus Christi sub partibus hostiae. Si ergo non sit ibi secundum totum, erit secundum partem: sed omne quod est totum in toto, et pars ejus in parte, est ibi situatiter; et ita corpus Christi esset situatiter sub sacramento, et circumscriptive; quod est impossibile. Exemplum autem non est conveniens: quia imago speculi non est ibi ut forma absolute quiescens in subjecto, sed aggeneratur ex reverberatione; et ideo quamdiu est una superficies speculi, fit una reverberatio, et per consequens una imago resultat; fracto autem speculo sunt multae superficies, et per consequens multae reflexiones, et imagines multae resultantes. Si autem esset forma absolute quiescens in subjecto; aut esset consequens quantitatem, sicut albedo quae fundatur in superficie; aut praecedens quantitatem, sicut forma substantialis.

Si primo modo, de necessitate esset tota in toto et pars in parte ante fractionem speculi et post; si autem esset praecedens quantitatem, esset ante et post, et tota in toto, et tota in partibus, sicut tota forma substantialis ligni est in qualibet parte ejus, quia totalitas formae substantialis non recipit quantitatis totalitatem, sicut est de totalitate formarum accidentalium, quae fundantur in quantitate, et praesupponunt ipsam. Corpus autem Christi continetur absolute sub speciebus; et hoc non convenit sibi mediante quantitate, ut dictum est, sed ratione substantiae, inquantum substantia panis est conversa; et ideo etiam ante fractionem est totum in toto, et totum in partibus: quia ubicumque erat tota natura panis, est tota natura corporis Christi, et per consequens etiam totum corpus, et tota quantitas ejus. Et haec est alia opinio quae magis vera videtur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod unitas rei consequitur esse ipsius: partes autem alicujus homogenei continui ante divisionem non habent esse actu, sed potentia tantum; et ideo nulla illarum habet unitatem propriam in actu; unde actu non est accipere ipsarum numerum, sed potentia tantum.

Et propter hoc forma quae est tota in toto tali, et tota in partibus ejus, non dicitur ante divisionem continui esse ibi pluries actu, sed solum potentia: sed post divisionem multiplicatur secundum actum, sicut patet de anima in animalibus anulosis. Et similiter corpus Christi ante divisionem hostiae, quamvis sit totum sub qualibet parte hostiae, non est tamen pluries actu sub partibus illis, sed tantum potentia. Nec est inconveniens quod sit ibi infinities in potentia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod confusio opponitur ordini partium qui pertinet ad rationem situs: et quia corpus Christi non est situatiter sub sacramento, ideo non sequitur ibi aliqua confusio partium ex hoc quod in quolibet signato hostiae est totum corpus Christi, et quaelibet pars ejus.

Quamvis enim non sit accipere ordinem partium corporis Christi secundum comparisonem ad partes hostiae, tamen est accipere ordinem ipsarum partium ad invicem in corpore Christi secundum propriam quantitatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spiritui competit esse totum in toto, et in qualibet parte: quia non habet quantitatem, nec a quantitate substantia ejus dependet. Corpus autem Christi quamvis in se consideratum non absolvatur a

propria quantitate, tamen non comparatur ad hostiam sub qua est, secundum propriam quantitatem; et ideo non est spiritus, sed participat quantum ad aliquid proprietatem spiritus secundum comparisonem ad species sub quibus continetur.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod corpus Christi movetur ad motum hostiae. Omne enim quod desinit esse ubi prius erat, et incipit esse ubi prius non erat, movetur vel per se vel per accidens. Sed corpus Christi translata hostia desinit esse ubi prius erat, scilicet in altari; et incipit esse ubi prius non erat, scilicet in pixide, vel in ore. Ergo corpus Christi movetur ad motum hostiae, vel per se vel per accidens.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 2 topicor., moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Sed corpus Christi vere continetur sub speciebus illis. Ergo speciebus translatis, et ipsum transfertur.

AG3

Praeterea, anima vel Angelus magis recedit a natura loci quam corpus Christi. Sed anima vel Angelus movetur per accidens, moto corpore unito vel assumpto. Ergo multo fortius corpus Christi.

SC1

Sed contra, nullum quietum manens in eodem loco movetur per se vel per accidens. Sed corpus Christi est hujusmodi. Ergo etc..

SC2

Praeterea, quod movetur per accidens ad motum alterius, definitive est in illo; unde Deus non movetur ad motum alicujus, nec anima ad motum manus. Sed corpus Christi non est definitive sub speciebus illis. Ergo non movetur ad motum illarum.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod moveri in loco includit esse in loco; unde ad hoc quod aliquid per se moveatur in loco, oportet quod per se sit in loco, et quod per se moveatur, non ad motum alterius. Sed per accidens aliquid movetur in loco dupliciter: uno modo quia per accidens est in loco, sicut formae moventur per accidens; alio modo quia per se est in loco, sed per accidens movetur in loco, sicut patet in his quae vehuntur; quia locus quem mutant, est per se eorum proprius locus, vel communis.

Corpus autem Christi in loco quem species transmutant, non est per se neque sicut in loco proprio, neque sicut in loco communi, sicut ex dictis patere potest; et ideo per se in illo moveri non potest, neque per accidens, sicut corpora per accidens moventur; sed hoc modo quo aliquid et per accidens est in loco, et per accidens movetur.

Nec differt, ut quidam dicunt differre, utrum species moveantur in eodem loco, aut transferantur de loco ad locum: quia quod in eodem loco secundum substantiam manens movetur, mutat locum non solum secundum partes, sed secundum totum, ut in 6 physic. Probatur.

RA

Et secundum hoc patet solutio ad utramque partem, praeter ultimum.

RC2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non definiatur hoc loco, tamen perfecte est ibi et quantum ad substantiam et quantum ad virtutem, tamen per accidens: non autem in manu perfecte est anima; unde non est simile.

¶a4 Articulus 4: Utrum oculus glorificatus possit videre ipsum verum corpus Christi sub speciebus existens.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod oculus glorificatus possit videre ipsum verum corpus Christi sub speciebus existens. Ipse enim Christus sub speciebus existens, videt seipsum ibi corporali oculo. Sed corpora glorificata conformantur corpori ejus, ut dicitur philipp. 3. Ergo et alius oculus glorificatus, puta virginis, potest hoc idem.

AG2

Praeterea, ideo, ut infra dicitur, corpus Christi sub alia specie proponitur, ut fides habeat meritum. Sed illi qui sunt in gloria, non habent fidem. Ergo ipsi ad ipsam substantiam corporis ejus videndam pertingunt corporali oculo, etiam secundum quod est sub sacramento.

AG3

Praeterea, propter velamen specierum quibus verum corpus Christi velatur, decipitur sensus viatoris. Sed status gloriae non patitur deceptionem neque velamen. Ergo ipsam substantiam corporis Christi sub sacramento vident.

SC1

Sed contra, major magnitudo in aequali distantia visa, sub majori angulo videtur, ut perspectivi probant. Sed major est quantitas corporis Christi quam hostiae hujus, et distantia ad oculum est eadem. Ergo oculus videns corpus Christi et hostiam, videt corpus Christi sub majori angulo.

Sed corpus Christi videtur sub specie hostiae.

Ergo minor angulus continet majorem, quod est impossibile.

SC2

Praeterea, corpus non est natum movere visum nisi moto medio. Sed medium non movetur a colore corporis Christi, quia nos etiam videremus.

Ergo impossibile est quod ab aliquo oculo videatur; nullus enim oculus videt, nisi motus a colore.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod nihil videtur corporali visu, nisi per hoc quod oculus movetur ab objecto secundum similitudinem coloris in ipso existentis: quae quidem similitudo primo fit in medio, et deinde in sensu. Corpus autem Christi non habet ordinem ad species, sub quibus est, ratione quantitatis suae; et ideo non potest aggenerari similitudo coloris ejus in aere contingente species, duplici ratione.

Primo, quia omnis actio corporalis requirit contactum; tactus autem corporalium consequitur quantitatem, quia nihil aliud est quam conjunctio terminorum duarum quantitatum; et ideo corpus Christi non tangit aerem circumstantem; et propter hoc non potest in ipso aggenerare similitudinem coloris sui. Secundo, quia color consequitur quantitatem, cum immediatum subjectum ejus sit superficies: et quia corpus Christi non habet ordinem ad hunc locum ratione suae quantitatis, ideo nec ratione sui coloris; et ideo sicut non conjungitur aeri circumstanti secundum quantitatem, ita non assimilat sibi ipsum, aggenerando similitudinem coloris sui in eo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si oculus Christi esset extra species sacramenti, non videret substantiam suam intra species contentam ex natura gloriae nisi miraculose; et ideo non oportet quod oculus glorificatus videat, nisi forte per miraculum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod comprehensores, quamvis non videant forte corporali visione corpus Christi sub sacramento, vident tamen visione intellectuali plena; et ideo non oportet quod habeant de eo fidem, sed perfectam cognitionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sensus in hoc sacramento non decipitur: quia sensus non habet judicare de substantia, sed de formis sensibilibus; et ideo cum formae sensibiles sint ibi vere, in judicio sensus non est deceptio. Sed potest esse deceptio in judicio intellectus, nisi adsit fides, vel plena cognitio: et quamvis lateat visum corporalem beatorum, non tamen latet ipsos, quia intellectu conspiciunt; sicut etiam essentiam Dei non videt oculus corporis, sed oculus mentis ipsorum, ut Augustinus dicit in Lib. De videndo Deum.

Articulus 4B

AG1

Uterius. Videtur quod quando apparet in specie carnis vel pueri in altari, videatur in specie propria. Corpus enim Christi non est nisi sub specie propria, vel sub specie panis. Sed tunc desinunt ibi esse species panis. Ergo si non est species propria illa in qua videtur, nullo modo erit ibi.

AG2

Praeterea, illa ostensio est ad aedificationem fidei. Sed non confirmaretur fides, si Christus in specie alterius carnis appareret. Ergo in specie propria ibi apparet.

AG3

Praeterea, nihil potest apparere in aliquo quod non est in eo. Sed in sacramento altaris non est nisi species panis quae est tantum sacramentum; et corpus Christi, quod est res contenta; illud autem quod ibi apparet, non est species panis.

Ergo est species corporis Christi.

SC1

Sed contra, cum in hoc sacramento non sit aliqua deceptio, ergo debet secundum veritatem ibi esse illud quod sensus percipit. Sed sensus percipit ibi quasdam parvas dimensiones quarum judicium ad ipsum pertinet. Ergo sunt ibi illae dimensiones. Sed illae non sunt dimensiones corporis Christi, cum sint multo minores. Ergo sunt ibi aliae dimensiones quam dimensiones corporis Christi, et super illas fundantur species quae ibi apparent. Cum ergo species corporis Christi non fundentur nisi super dimensiones proprias, non videtur ibi corpus Christi in propria specie.

SC2

Praeterea, superficies illius speciei quae ibi apparet, tangit aerem circumstantem. Ergo illud cujus est illa superficies, est ibi sicut in loco. Sed corpus Christi non est ibi sicut in loco, ut dictum est. Ergo illa species quae ibi apparet, non est species corporis Christi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod absque omni dubio dicendum est, illud quod ibi apparet, esse verum corpus Christi (alias non adoraretur), sicut et prius erat quando in specie panis videbatur. Sed utrum species illa quae ibi apparet, sit species corporis Christi, difficile est determinare. Quidam enim dicunt, quod species illa carnis vel pueri est tantum in oculo videntis: et hoc forte aliquando verum est, cum ab uno videatur in specie panis, et ab alio in specie carnis vel pueri; ab eodem etiam quandoque post modicum iterum sub specie panis videtur, quod prius sub specie carnis videbatur: et secundum hoc potest fieri divino miraculo ut similitudo corporis Christi fiat in oculo, sicut naturaliter fieret, si corpus Christi praesens esset. Nec est deceptio; quia non fit nisi ad instructionem fidei, et devotionem excitandam. Sed quia aliquando ab omnibus ita videtur, et quandoque ita diu servatur in tali specie; ideo alii dicunt, quod vera species corporis Christi extra visum immutat. Nec obstat quod videtur in minori quantitate, et non in specie gloriosa: quia in potestate corporis gloriosi est, ut se ostendat in toto vel in parte, et in specie gloriosa vel non gloriosa. Sed quia mutatio visus ab aliquo corpore per medium, fit per contactum ejus quod sentitur, ad medium quo sentitur, oportebit secundum hoc dicere quod corpus Christi secundum hoc tangit medium visionis, et per consequens quod sit ibi sicut in loco; et ita quod vel sit simul in pluribus locis, vel quia localiter motum sit de caelo descendens; quod tamen ei non est impossibile.

Sed huic obviat quod Guitmundus dicit, quod de multorum episcoporum consilio sigillatum fuit hoc quod apparebat in specie corporis Christi, et positum in altari: corpus autem Christi, si ibi esset localiter, dispareret postquam apparuisset, sicut accidit discipulis euntibus in emaus; nullo autem modo reservaretur inclusum. Et ideo securius videtur dicere, quod sicut quando videbatur corpus Christi in specie panis, erant quaedam dimensiones subsistentes, et in illis alia accidentia sensibilia fundabantur; ita illae eadem dimensiones manent, et eis alia accidentia superducuntur divina virtute, quae speciem carnis praetendunt, sicut et accidentia quae prius erant, praetendebant speciem panis: et potest esse quod eadem virtute, illis accidentibus recedentibus, iterum accidentia panis reducuntur, cum etiam naturali actione aliquod illorum accidentium quandoque immutari posset, dimensionibus manentibus, sicut odor vini vel sapor, si diu conservaretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod adhuc species panis manent quantum ad dimensiones quae prius subsistebant, et principales erant in sacramento, quamvis color et alia hujusmodi non maneant, divina virtute hoc faciente; et ideo sub illis dimensionibus adhuc manet corpus Christi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aedificatur fides, et excitatur devotio: quia illa accidentia sunt similia omnino accidentibus carnis Christi verae, quod non erat de accidentibus panis; quamvis non sint ipsamet accidentia corporis Christi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa accidentia carnis ibi prius non essent, tamen sunt superinducta ad fidei instructionem divina virtute.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod in hoc casu debeat sumi. Quia in sumente exigitur devotio. Sed talis ostensio fit ad augmentandam devotionem. Ergo tunc magis debet sumi.

AG2

Praeterea, ille qui consecrat, secundum canones debet sumere: quod non posset nisi illud quod sub specie carnis apparet, sumeret. Ergo debet sumere.

SC1

Sed contra, nihil horrendum est committendum in hoc sacramento. Sed horrendum est comedere carnem crudam. Ergo illud quod in substantia carnis crudae apparet, non est sumendum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod usus sacramenti debet materiae sacramenti competere, sicut ablutio aquae in baptismo. Et quia corpus Christi in hoc sacramento sub specie panis nobis proponitur, ideo usus sacramenti est per manducationem, ut supra dictum est. Cum ergo in specie propria, vel in specie carnis cruentatae apparens, vel in simili specie, non habeat rationem cibi, non debet assumi ab eo cui sic apparet, sed ab alio cui sub specie panis apparet.

Si autem omnibus sub specie carnis appareret, tunc deberet cum reliquiis poni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod devotio non excitatur hic ad manducandum, quia non in specie cibi proponitur, sed ad venerandum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in tali casu sacerdos debet iterum celebrare, ut quidam dicunt, et corpus Christi sumere; et si secundo hoc accideret, iterum tertio. Quidam autem dicunt, quod in tali casu sufficit spiritualis

manducatio, nec propter hoc efficitur transgressor constitutionis ecclesiae: quia ad ea quae frequentius accidunt, leges aptantur.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod nec Angelus possit videre corpus Christi sub sacramento. Quia quidam sancti sunt majores quibusdam Angelis, ut habetur per Glossam 1 corinth., 6, super illud: Angelos judicabimus. Sed oculus glorificatus hominis sancti non potest ipsum videre. Ergo nec Angelus.

AG2

Praeterea, quod est visibile, si ab aliquo non videatur, hoc est propter defectum videntis.

Sed oculus glorificatus, qui non videt corpus Christi sub sacramento, ab omni defectu est immunis.

Ergo corpus Christi non est de se visibile sub sacramento existens. Sed quod de se non est visibile, a nullo potest videri. Ergo nec Angelus corpus Christi videre potest sub sacramento.

SC1

Sed contra, Gregorius: quia est quod non videant qui videntem omnia vident? sed Angeli vident Deum videntem omnia, ut patet Matth. 18, 10: Angeli eorum semper vident faciem patris. Ergo vident corpus Christi sub sacramento.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod Angelus nihil videt corporali visione; quia etsi corpus assumat, non tamen conceditur quod videat per corpus assumptum; unde relinquatur quod in ipso non est nisi intellectualis visus, qui quidem non est recipiendo a sensibilibus, ut in 2 Lib. Dictum est, dist. 3, qu. 2, art. 1 ad 2, sed vel per species innatas, quantum ad ea quae naturali cognitione intelligunt, vel per verbum quod vident, quantum ad ea quae supra naturalem cognitionem ipsorum sunt. Et quia Angeli sunt beati, oportet quod habeant plenam visionem eorum omnium de quibus est fides quantum ad visionem gloriosam, quae fidei succedit; et ideo sicut fides credit corpus Christi esse sub sacramento, ita in visione beata Angeli vident. Credo autem quod omnia quae sunt fidei, sunt supra naturalem cognitionem Angelorum, sicut supra rationem naturalem hominum; et ideo mysteria fidei dicuntur esse abscondita a saeculis in Deo, ut dicitur Eph. 3; unde naturali cognitione non vident Angeli corpus Christi sub sacramento, sed solum beata. Daemones vero nullo modo vident plenarie, sed credunt, et contremiscunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beati visione intellectuali gloriae vident corpus Christi sub sacramento, quamvis non corporali, in qua cum Angelis non communicant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de se secundum quod est sub sacramento, non est visibile corpus Christi visu corporali; est tamen visibile visu intellectuali.

Articulus 4E

AG1

Ulterius. Videtur quod comprehendi possit intellectu viatoris. Quod enim est supra intellectum, est supra sermonem, ut patet in Lib. De causis.

Sed nos loquimur de corpore Christi sub sacramento contento. Ergo non est omnino supra intellectum nostrum.

AG2

Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quilibet tenetur concedere, et mente tenere, corpus Christi verum esse sub sacramento. Ergo mente capi potest.

SC1

Sed contra, intellectus noster ortum habet a sensu. Sed corpus Christi sub sacramento non cadit in sensum, ut probatum est. Ergo non cadit in intellectum nostrum.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod sicut in 3 Lib. Dictum est, dist. 34, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1, illa tantum intellectus noster videre dicitur, proprie loquendo, quorum essentiae ei repraesentantur sive lumine naturali, sive lumine gratiae aut gloriae; et ideo per consequens videre dicitur illa a principio quae statim cognitis terminis, quasi visis essentiis terminorum, cognoscuntur, et per consequens tantum illa quae reducuntur in illa principia, sicut conclusiones scientiarum; quae vero nullo modo ordinem habent ad principia naturaliter cognita, nec ad sensus perceptionem, non potest in statu viae videre. Et quia corpus Christi esse sub sacramento nullum ordinem habet ad principia naturaliter cognita, quae sunt principia scientiarum, nec etiam sensu a nobis apprehendi potest; ideo intellectus viatoris nullo modo hoc videre potest, et multo minus comprehendere: quia aliquid videtur quod non comprehenditur, sicut essentia divina in patria: nisi videre largo modo dicto, secundum quod dicimur ea quae sunt fidei, videre in speculo et aenigmate, 1 corinth. 13.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut imperfecte videmus, ita etiam et deficienter loquimur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur videre in praesenti, sed tenetur credere. Fides autem de non visis est, credere autem est possibile.

EX

Non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis.

Intelligendum est per se, idest secundum quod videtur in forma sua.

Ipsum quidem et non ipsum corpus. Videtur esse contradictio. Et dicendum, quod non est: quia ipsum corpus Christi in propria specie non manducatur; et hoc dicit visibiliter Augustinus, quia in propria specie corpus Christi videri potest; sed sub specie panis manducatur; et hoc dicit invisibiliter, quia in propria specie videri non potest.

Sacrificium ecclesiae duobus confici. Non quod ex eis fiat unum in essentia, sed quia ex eis fit unum sacramentum. Qualiter autem persona Christi dicatur composita ex duabus naturis, dictum est, in 3 Lib., dist. 6.

Caro carnis, et sanguis sacramentum est sanguinis.

Videtur hoc esse falsum: quia nihil est signum sui ipsius. Et dicendum, quod carnem quae significat, nominat ipsa species, quae sunt signum carnis; et hoc tropice, ut Magister dicit: et ipsae species cum carne contenta dicuntur caro invisibilis, quia sub specie illa caro Christi non videtur.

Carnem autem significatam nominat ipsam carnem Christi, secundum quod sub propria forma videtur; unde et visibiliter dicitur.

Quis audeat manducare Dominum suum? ad primam harum rationum responsum est in primo articulo hujus distinctionis. Ad secundam patebit solutio ex his quae dicuntur in 2 art. Dist. Sequentis.

Si tantum valuit sermo eliae ut ignem de caelo deponeret, non valebit tantum sermo Christi ut substantias mutet? locus est a minori; unde intelligendum est quod plus valeat sermo Christi, et in persona Christi prolatus: quia sermo eliae in seipso non habebat virtutem aliquam, sed operabatur per modum intercessionis; sermo autem Christi sub forma hujus sacramenti habet virtutem intraneam, de qua supra, dist. 8, dictum est.

Quid ergo hic quaeris naturae ordinem? ergo videtur quod non licet disputare per rationes de hoc sacramento. Et dicendum, quod loquitur contra illos qui nihil in hoc sacramento, et in aliis quae sunt fidei, volunt credere, nisi hoc quod per naturalem rationem probari potest; non autem contra illos qui ex principiis fidei disputant, et qui ex principiis naturalibus non volunt probare quae sunt fidei, sed sustinere: quia quae sunt fidei, quamvis sint supra rationem, non tamen sunt contra rationem: alias Deus esset sibi contrarius, si alia posuisset in ratione quam rei veritas habet.

Si tanta vis est in sermone Domini ut incipiant esse quae non erant, quanto magis operatorius est, ut sint quae erant, et in aliud commutentur? videtur quod haec probatio non valeat: quia sermo quo omnia facta sunt ex nihilo, est verbum increatum; nunc autem loqui debuit de verbo creato, scilicet forma sacramenti. Et dicendum, quod auctoritas hujus virtutis residet in verbo increato, sed in verbo creato est instrumentaliter, ut dictum est.

Sicut per spiritum sanctum vera Christi caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis et vini idem corpus Christi et sanguis consecratur.

Videtur quod ista transubstantiatio non debeatur spiritui sancto, sed magis filio. Et dicendum est, quod appropriatur filio sicut operanti, quia ipse est sacerdos et hostia; spiritui autem sancto sicut quo operatur: quia ipse est virtus de illo exiens ad sanandum, Luc. 6.

|*IN_IV_SENTENTIARUM

|+d11.q1 Distinctio 11, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de re contenta in hoc sacramento, ostendens quod verum corpus ibi continetur, hic intendit determinare de conversione panis in corpus Christi, ex qua contingit ut sub sacramento corpus Christi contineatur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de praedicta conversione panis in corpus Christi; in secunda ostendit qualiter species remaneant substantiali conversione facta, ibi: sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus. Circa primum tria facit: primo inquirat qualis sit praedicta conversio; secundo determinat hanc quaestionem quantum ad id in quo omnes conveniunt, ibi: formalem tamen non esse cognosco; tertio determinat eam quantum ad id in quo diversi diversa opinantur, ibi: quibusdam videtur esse substantialis. Et haec dividitur in partes tres secundum tres opiniones quas ponit; secunda pars incipit ibi: quidam vero sic dicunt etc.; tertia ibi: alii vero putaverunt etc.. Circa primum tria facit: primo ponit opinionem; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: sed huic sententiae sic opponitur ab aliis; tertio ostendit quae locutiones sint concedendae vel negandae secundum hanc opinionem, ibi: nec tamen concedunt quidam quod substantia panis aliquando sit caro Christi.

Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus. Hic ostendit qualiter species remaneant substantiali conversione facta; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quare sub alia specie corpus Christi verum in sacramento exhibeatur; in secunda determinat de usu sive distributione dictarum specierum, ibi: colligitur etiam ex praedictis, quod Christus vinum aqua mixtum dedit discipulis, corpus vero tale

dedit quale tunc habuit. Circa primum tria facit: primo ostendit quare sub alia specie corpus Christi proponatur in sacramento; secundo quare sub duplici, ibi: sed quare sub duplici specie sumitur? tertio de admixtione tertii elementi, scilicet aquae, ibi: aqua vero admiscenda est vino.

Colligitur etiam ex praedictis, quod Christus vinum aqua mixtum dedit discipulis etc.. Hic determinat de distributione specierum; et primo quomodo Christus distribuerit; secundo quomodo nunc distribuendum sit, ibi: eucharistia quoque intincta non debet dari populo pro supplemento communionis.

Hic est triplex quaestio. Prima de conversione panis in corpus Christi, et vini in sanguinem. Secunda de materia hujus sacramenti, cujus species post conversionem remanent. Tertia de usu sacramenti istius in prima sui institutione, qua Christus ipsum discipulis dedit.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum post consecrationem remaneat ibi panis; 2 utrum annihiletur; 3 utrum convertatur in corpus Christi; 4 de locutionibus quae in hac materia concedendae sunt.

¶a1 Articulus 1: Utrum substantia panis remaneat post consecrationem.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod substantia panis remaneat post consecrationem, ut dicit tertia opinio. Damascenus enim dicit: quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum, conjugavit eis divinitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum. Sed conjunctio requirit utrumque conjunctorum existere actu. Ergo panis remanet cum corpore Christi.

AG2

Praeterea, illud quod de pane remanet in hoc sacramento post consecrationem, cum sit sacramentum tantum, debet verum corpus Christi, et etiam mysticum, significare. Sed significatio talis non competit pani nisi ratione substantiae suae secundum quam ex diversis granis conficitur, secundum quam etiam reficere et nutrire habet.

Ergo oportet quod remaneat in substantia panis.

AG3

Praeterea, illud ad quod pauciora difficilia sequuntur, est magis eligendum. Sed ad hanc positionem sequuntur pauciora difficilia, cum nihil aliud sequatur, nisi quod duo corpora sint in eodem loco; quod non est inconveniens de corpore glorioso ratione suae subtilitatis. Ergo haec opinio est alii praeeligenda.

SC1

Sed contra, hoc pronomen hoc, cum sit demonstrativum ad sensum, demonstrat substantiam sub speciebus immediate latentem. Sed si substantia panis ibi remaneret, ipsa sola immediate accidentibus subesset, quia eis afficeretur. Ergo ad ipsam ferretur demonstratio hujus pronominis hoc, cum dicitur: hoc est corpus meum; et sic locutio esset falsa; quod est inconveniens et haereticum, quia est in doctrina religionis proposita. Ergo et praedicta positio est haeretica.

SC2

Praeterea, si substantia panis ibi remaneret, tunc sumens hoc sacramentum non solum sumeret spiritualem cibum, sed corporalem. Sed corporalis cibi sumptio impedit a sacramento ulterius eadem die percipiendo, ut supra, dist. 8, dictum est. Ergo qui semel sumpsisset corpus Christi, non posset iterato sumere; quod est contra ritum hujus sacramenti.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod haec positio, quae ponit substantiam panis ibi remanere post consecrationem simul cum vero corpore, incompetens est huic sacramento, et impossibilis, et haeretica. Incompetens quidem, quia impediret venerationem debitam huic sacramento: esset enim idolatriae occasio, si hostiae veneratio latraria exhiberetur, substantia panis ibi remanente. Esset etiam contra significationem sacramenti: quia species non ducerent in verum corpus Christi per modum signi, sed magis in substantiam panis. Esset etiam contra usum sacramenti: quia jam cibus iste non esset pure spiritualis sed etiam corporalis. Sed quod sit impossibilis, patet ex hoc quod impossibile est aliquid esse nunc cum prius non fuerit, nihil ipso mutato vel aliquo in ipsum: nec posset etiam per miraculum fieri, sicut quod esset animal rationale mortale, et non esset homo: aliter enim se habere nunc et prius est idem quod moveri vel transmutari.

Si ergo corpus Christi verum esset sub sacramento nunc et non prius, oporteret aliquem motum vel mutationem intervenisse. Sed nulla mutatio est ex parte panis facta secundum hanc positionem. Ergo oportet quod corpus Christi sit mutatum saltem localiter, ut dicatur quod corpus Christi est hic, quia per motum localiter huc venit; quod omnino esse non potest: quia cum simul et semel in diversis locis corpus Christi consecratur, oporteret quod simul et semel ad diversa loca unum numero moveretur corpus, quod est impossibile: quia contingeret simul contrarios motus inesse eidem, vel saltem diversos ejusdem speciei.

Quod autem sit haeretica, patet ex hoc quod contradicit veritati Scripturae; non enim esset verum dicere: hoc est corpus meum, sed: hic est corpus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni intelligendum est quantum ad species quibus corpus Christi divinitati unitum modo ineffabili conjungitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod species sic remanentes repraesentant aliquo modo substantiam quam prius afficiebant, et per consequens proprietates ejus; et ita habent rationem significandi per quamdam similitudinem corpus Christi verum et mysticum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hanc positionem sequitur gravius inconveniens quam quod contradictoria sint simul vera: quia ponit definitionem (scilicet aliter nunc quam prius), et non potest ponere definitum (scilicet motum), neque in corpore Domini, neque in substantia panis.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeant species panis remanere. Quia in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed cum accidentia ducant in cognitionem ejus quod quid est, secundum Philosophum in 1 de anima, deceptio videtur, ostendere illius accidentia cujus substantia non manet. Ergo ex quo substantia panis non manet, non deberent accidentia ejus manere.

AG2

Praeterea, causae in littera assignatae non videntur convenientes. Fides enim quamvis experimentum rationis effugiat, tamen rationis contradictionem non requirit: quia ea quae sunt fidei non sunt contra rationem, sed supra. Sed quod sub alia specie videatur, hoc non solum contra rationem, sed etiam contra sensum apparet. Ergo non deberet sub alia specie apparere propter meritum fidei.

AG3

Praeterea, supposita fide hujus sacramenti, per quam corpus Christi sine sui detrimento manducari creditur, non esset horridum istud sumere in quacumque specie appareret. Sed fides necessaria est ad sumendum. Ergo secunda causa quam assignat, nulla est.

AG4

Praeterea, illud quod aliquando fit ad confirmationem fidei, si semper fieret, non esset irrisio, sed major confirmatio. Sed aliquando ad confirmationem fidei alicujus dubitantis de hoc sacramento, ostenditur corpus Christi sub specie carnis, sicut legitur in vita beati Gregorii et in vitis patrum. Ergo non esset ad irrisionem, si semper in specie propria ostenderetur.

SC1

Sed contra, sacramentum est sensibile signum, ut 1 distinct. Dictum est. Sed panis est corporis Christi veri sacramentum. Ergo debet remanere quantum ad sensibilia accidentia.

SC2

Praeterea, usus sacramenti est manducatio, ut supra, dist. 9, dictum est. Sed manducatio requirit divisionem cibi, quae fit per masticationem.

Ergo cum divisio non possit fieri in vero corpore Christi, quod est gloriosum, oportuit quod essent ibi species saltem aliae, quarum fractio esset.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod accidentia panis eadem numero remanent ibi. Quomodo autem ibi sint, utrum sine subjecto vel alio modo, in sequenti distinct., qu. 1, art. 1, dicitur. Sed ratio quare remaneant, assignatur in littera ex parte usus sacramenti, et quantum ad manducationem spiritualem, quae est per fidem, ut scilicet fides esset majoris meriti quantum ad manducationem sacramentalem, ne scilicet esset nobis horrori, si in propria specie sumeretur, et infidelibus irrisioni. Potest assignari et alia causa ex parte ipsius sacramenti: quia spiritualia in sacramentis per signa corporalia consueverunt ostendi: et quia corpus Christi verum non est cibus corporalis, sed spiritualis; ideo oportuit quod per similitudines sensibiles cibus corporalis significaretur, et eis contineretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento non est aliqua deceptio neque fictio.

Non enim sensus decipitur, quia non habet judicare nisi de sensibilibus speciebus, quae quidem vere ibi sunt sicut et sensui ostenduntur; neque etiam intellectus, qui habet iudicium de substantiis rerum per fidem jувatus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod non est contra sensum, sed supra; quia sensus non potest pertinere ad illius substantiae cognitionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod supposita fide, in sumptione corporis Christi in specie propria apparentis non esset horror ex abominatione proveniens, esset tamen horror ex devotione procedens; quia homo non solum refugit immunda tangere ex abominatione, sed etiam sancta ex devotione.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ostensionem talis speciei fides potest aedificari; sed si in hac specie sumeretur, magis esset in fidei destructionem: quia corpus Christi quod est gloriosum, passibile ostenderetur, si masticationi subesset.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam forma substantialis panis debeat remanere. Operatio enim substantialis non potest fieri sine forma substantiali.

Sed nutrire est operatio formae substantialis: quia nutrit in quantum quid cibus, ut dicitur in 2 de anima. Ergo cum species quae in sacramento remanent, etiam corporaliter nutrant, ut a quibusdam dicitur, videtur quod forma substantialis panis remaneat.

AG2

Praeterea, illud quod non mutatur in aliquid corporis Christi, oportet quod post consecrationem maneat. Sed forma substantialis panis non convertitur in aliquid corporis Christi: quia si converteretur, oporteret quod converteretur in animam, quae est forma substantialis corporis Christi, in quam non convertitur aliquid, ut ex praecedenti dist. Patet. Ergo forma substantialis panis manet sicut accidentia.

AG3

Praeterea, panis est quoddam artificiale. Sed formae artificialium sunt accidentia, ut patet in 2 physic.. Cum ergo accidentia maneant, videtur quod forma panis secundum quam est panis, maneat.

AG4

Praeterea, secundum Averroem in Lib. De substantia orbis, et in 1 physic., oportet in materia praeintelligere dimensiones ante formas substantiales aliquo modo in generabilibus et corruptibilibus, alias non possunt esse diversae formae in diversis partibus materiae, cum divisio non fiat nisi secundum quantitatem. Sed dimensiones manent.

Ergo et forma substantialis manet.

SC1

Sed contra, remotis accidentibus et forma substantiali, nihil manet nisi subjectum commune.

Sed illud quod est commune, non potest converti in aliquid. Ergo non posset intelligi aliqua conversio fieri si forma substantialis remaneret.

SC2

Praeterea, species panis et vini sensibiles sunt sacramentum tantum in eucharistia. Ergo debent ducere in illud cuius sunt sacramentum, scilicet in corpus Christi. Sed si remaneret ibi forma substantialis panis, ducerent in ipsam magis quam in corpus Christi, quia sunt ei propinquiores secundum naturam. Ergo videtur quod non remaneat forma substantialis panis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod forma panis substantialis non remanet post consecrationem; et hoc propter tres rationes. Primo, quia in qualibet transmutatione vel conversione terminus a quo est ejusdem generis cum termino ad quem. Illud autem ad quod terminatur conversio, non est forma tantum neque materia tantum, sed substantia existens in actu; et hoc declarant verba substantiva, quae hoc faciunt quod significant. Unde cum in eis exprimitur per hoc pronomen hoc substantia in actu composita, oportet quod illud quod convertitur in corpus Christi, sit etiam substantia composita, non materia panis tantum; et ita forma panis non manet. Secundo, quia frustra remaneret. Accidentia enim manent ut sint signa, quia ad hoc sunt ut per ea de substantia subjacente cognitionem accipiamus, cum sint sensibilia, et ita ad cognitionem intelligibilium via. Sed forma substantialis non est quid sensibile, sed est ordinata ad esse substantiale. Unde cum substantia panis non remaneat, frustra forma substantialis ibi esset. Tertio, quia accidentia non immediate ducerent in corpus Christi, sed in formam substantialem panis remanentem; et ideo deperiret aliquid significationi sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod haec ratio movit quosdam ad ponendum formam substantialem remanere; sed patet quod ratione illa magis ponendum esset quod materia panis remaneat quam quod forma. Panis enim non nutrit, nec aliquis cibus, nisi secundum quod convertitur in illud quod nutritur: quod autem naturali conversione convertitur in alterum, non manet quantum ad formam, sed quantum ad materiam, unde forma substantialis panis, si remaneret, nutrire non posset magis quam accidentia. Utrum autem species illae possint nutrire, in sequenti dist. Dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima non est forma quae perficiat uniformiter suum perfectibile in toto et in omnibus partibus; unde singulae partes ex anima consequuntur perfectionem eis proportionalem; unde quamvis in animam Christi secundum quod est perfectio totius, non convertatur aliquid, tamen transubstantiatur substantia panis tota, et quantum ad formam et quantum ad materiam in ipsum corpus Christi totum, secundum quod intelligitur accepisse congruentes perfectiones in singulis partibus, quia sic est organicum, et propria animae materia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis ars non possit introducere formam substantialem per seipsam, potest tamen introducere virtute naturae qua utitur in sua operatione sicut instrumento; sicut patet in hoc quod aquam in vaporem convertit, et aerem in ignem igne mediante. Et similiter cum occiditur animal, recedente anima, alia forma substantialis succedit, sicut generatio unius est corruptio alterius. Ita etiam per commixtionem farinae et aquae et ustionem ignis potest consequi forma aliqua substantialis quae sit forma substantialis per quam panis est panis. Si autem non esset forma substantialis quae est per artem inducta per quam panis est panis, substerneretur forma substantialis accidentali, scilicet forma farinae; triticum enim jam a sua specie est corruptum; quia non manet ejus operatio ut possit sibi simile generare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dimensio quae praeintelligitur ante formam substantialem in materia, non habet esse completum, quia non est dimensio terminata; terminatio enim dimensionis est per formam. Sed dimensiones quae manent post consecrationem, sunt dimensiones terminatae quae habent certam mensuram et figuram.

¶a2 Articulus 2: Utrum panis facta conversione annihilatur.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod panis facta conversione annihilatur. In qualibet enim mutatione quae est secundum aliquid intraneum rei, terminus a quo non manet nisi in potentia praejacenti; sicut quando nigrum fit album, nigredo non remanet nisi in potentia subjecti; et quando ex aere fit ignis, forma aeris, quae est terminus a quo, non manet nisi in potentia materiae communis, quae subjicitur mutationi. Sed in conversione de qua loquimur, est terminus a quo, tota substantia panis.

Ergo cum non sit accipere aliquid praejacens ad totam substantiam panis, quia non est in subjecto sicut accidens, neque in materia sicut forma, videtur quod omnino annihilatur.

AG2

Praeterea, respectu ejusdem est aliquid natum esse terminus a quo et terminus ad quem; sicut ex albo fit nigrum, et ex nigro album. Sed mutationis, cujus terminus a quo est tota substantia rei, terminus ad quem est simpliciter nihil, sicut patet in creatione. Ergo similiter cum in conversione de qua loquimur, terminus a quo sit tota substantia panis, terminus ad quem erit simpliciter nihil. Ergo substantia panis annihilatur.

AG3

Praeterea, si unum contradictorium est falsum, reliquum de necessitate erit verum. Sed facta conversione, haec est falsa: panis est aliquid, vel: de pane est aliquid. Ergo haec est vera: nihil de pane est. Ergo panis est annihilatus.

AG4

Praeterea, illud annihilari dicitur quod neque in se neque in alio manet. Sed panis substantia non manet in se, facta conversione, ut dictum est, neque manet in corpore Christi, quia sic corpus Christi auferetur. Ergo penitus annihilatur.

AG5

Praeterea, sicut se habet conversio formalis ad formam, ita substantialis ad substantiam. Sed in conversione formali annihilatur forma, sicut patet cum ex aere fit ignis. Ergo in conversione substantiali, qualis haec esse dicitur, annihilatur substantia panis.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit in Lib. 83 qq., quaest. 21: ille ad quem non esse non pertinet, non est causa tendendi ad non esse. Sed Deus est hujusmodi.

Ergo ipse nihil in nihilum reducit. Sed conversio praedicta fit divina virtute. Ergo non reducit substantia panis in nihil.

SC2

Praeterea, illud quod in aliquid convertitur, non annihilatur. Sed panis in corpus Christi convertitur, ut per auctoritates in littera positae ostendi potest. Ergo non annihilatur.

SC3

Praeterea, defectus perfectioni repugnat. Sed hoc sacramentum est maximae perfectionis, ut supra dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 3, quaestiunc. 1.

Ergo cum annihilatio sit via ad defectum, non competit huic sacramento.

CO

Respondeo dicendum, quod haec opinio duo ponit sub disjunctione; scilicet quod substantia panis resolvitur in praejacentem materiam, vel quod annihilatur; et quantum ad utrumque est falsa. Si enim in praejacentem materiam resolveretur, hoc non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo quod esset in materia sine forma omni, quod quidem nec per miraculum esse potest, quia haec positio implicat in se contradictionem. Materia enim per essentiam suam est ens in potentia, et forma est actus ejus. Si ergo ponatur materia sine forma esse actu, ponetur actu materia esse et non esse. Alio modo potest intelligi ita quod resolvatur in materialia elementa; et hoc iterum non potest esse; quia illa materialia elementa aut remanerent in eodem loco, et oporteret quod sub illis speciebus

esset aliud corpus quam corpus Christi, et quod illud materiale corpus esset simul cum dimensionibus panis, et multa hujusmodi inconvenientia sequerentur: vel non essent in eodem loco, et sic esset motus localis illius elementi materialis; quod non potest esse, quia sentiretur talis mutatio, si esset. Praeterea cum motus localis necessario sit successivus, oportet quod illud materiale elementum prius relinqueret unam partem hostiae quam aliam. Transubstantiatio autem fit in instanti, ut dicitur art.

Seq., quaestiunc. 2. Unde sequeretur alterum duorum: vel quod aliquando sub aliqua parte specierum non esset neque corpus Christi, neque substantia panis, neque materiale elementum, quod jam abscessit ab illa parte; vel quod aliquando sub eadem parte hostiae esset corpus Christi et materiale elementum, quod est impossibile; et ideo non potest dici quod resolvatur in praejacentem materiam.

Similiter non potest dici quod annihiletur, eo quod omnis motus denominatur a termino ad quem, sicut motus qui est ad albedinem, dicitur dealbatio; unde illa transmutatio tantum posset dici annihilatio, cujus terminus ad quem esset nihil.

Hoc autem non potest esse in illa conversione, quia oportet hanc conversionem terminari ad corpus Christi: quia nihil potest incipere hic esse cum prius non fuerit, nisi per motum aut mutationem propriam vel alterius terminatam aliquo modo ad ipsum. Unde si conversio praedicta ad corpus Christi non terminaretur, oporteret quod corpus Christi esset hic in altari facta consecratione, ubi prius non erat, per motum proprium; quod supra est improbatum. Unde patet quod opinio illa falsa est, quae ponebat substantiam panis annihilari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in mutationibus naturalibus terminus a quo est forma aliqua, quae quidem non convertitur in terminum ad quem; et ideo non annihilatur, nisi quatenus manet in potentia in suo subjecto: sed illud quod convertitur ad terminum ad quem, est subjectum mutationis, non quidem ut sit illud, sed ut sit sub illo; unde subjectum annihilari non dicitur in quantum in aliud convertitur. Unde cum in hac conversione id quod est terminus a quo, scilicet substantia panis, convertatur secundum se totum in terminum ad quem, scilicet corpus Christi, non quidem ut sit sub ipso, sed ut sit ipsummet, patet quod non est annihilatio substantiae panis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in mutationibus oppositis, quia illud quod est terminus a quo in una, est terminus ad quem in alia; non autem in mutationibus quarum una ordinatur ad aliam sicut perfectum ad imperfectum, sicut mutatio qua acquiritur perfectio secunda.

Conversio autem panis in corpus Christi non est mutatio opposita creationi, sed quodam modo perficiens ipsam, in quantum panis nobilius esse per hanc conversionem consequitur; et ideo non oportet quod sit in hac conversione terminus ad quem, quod in creatione erat terminus a quo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis panis non sit aliquid, tamen illud in quod conversus est panis, est aliquid, conversione facta; et ideo non sequitur quod panis sit annihilatus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis non maneat panis neque in se neque in alio; manet tamen corpus Christi, in quod conversus est panis; et ideo non sequitur quod sit annihilatus.

RA5

Ad quintum dicendum sicut ad primum.

¶a3 Articulus 3: Utrum panis possit converti in corpus Christi.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim mutatio quaedam est. Sed nulla specie transmutationis in corpus Christi panis convertitur; non enim est ibi generatio et corruptio, quia materia panis non manet; nec est alteratio, quia non manet aliqua substantia ejus actu; nec est augmentum, quia non additur aliquid ad corpus Christi, neque motus localis, non enim ipsum corpus Christi de coelo descendit, ut Damascenus dicit. Ergo videtur quod nullo modo panis in corpus Christi convertatur.

AG2

Praeterea, in omni conversione oportet esse aliquid quod mutetur. Mutatur autem quod dissimiliter se habet nunc et prius. Si ergo panis in corpus Christi convertatur, oportet aliquid esse idem numero quod prius fuerit de substantia corporis Christi; quod non ponitur. Ergo panis in corpus Christi non convertitur.

AG3

Praeterea, conversio accidens quodammodo est; omne autem accidens est in subjecto. Non autem potest dici quod subjectum ejus sit panis neque corpus Christi; quia non est idem subjectum mutationis et terminus a quo vel ad quem. Ergo panis nullo modo convertitur in corpus Christi.

AG4

Praeterea, omne quod fit aliquid, acquirit hoc quod fieri dicitur. Sed omne singulare est incommunicabile.

Ergo impossibile est quod aliquod singulare fiat aliud singulare, quamvis possit ei adjungi, et sic esse ejus percipere sicut pars. Sed corpus Christi est quoddam singulare demonstratum.

Ergo non potest esse quod aliquid convertatur in ipsum, ita quod fiat ipsummet; sed solum quod adjungatur ei.

SC1

Sed contra est quod Damascenus dicit, ubi supra: fecit Christus panem et vinum corpus et sanguinem suum, non quoniam ipsum corpus Christi de caelo descendit, sed quoniam panis et vinum transit in corpus et sanguinem Christi.

SC2

Praeterea, illud quod nec in se manet nec annihilatur, oportet quod in aliud convertatur. Sed panis non manet in se, sicut in primo articulo dictum est, nec etiam annihilatur, ut ex secundo articulo patuit. Ergo oportet quod in aliud convertatur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in mutationibus naturalibus invenitur mutatio secundum quam nihil variatur de eo quod est intraneum rei, sed solum hoc quod est extra, sicut patet in motu locali; aliqua vero mutatio in qua variatur illud quod inest rei accidentaliter, scilicet quantitas vel qualitas, ut patet in motu augmenti et alterationis; aliqua vero mutatio est quae pertingit usque ad formam substantialem, sicut generatio et corruptio. Sed naturalis mutatio non potest pertingere usque ad variationem materiae: quia operatur ex supposita materia, sicut quodlibet secundum agens operatur suppositis his quae data sunt sibi a primo agente; et haec principia oportet manere in operatione naturae, ut 1 phys. Dicitur. Sicut autem esse compositi, quod ex suppositione materiae natura producit, operationi naturae subjicitur; ita ipsa materia quam praesupponit natura, subjicitur actioni primi agentis, scilicet Dei, a quo hoc ipsum imperfectum esse (scilicet in potentia), quod habet, accepit; unde divina operatio pertingere potest ad variationem materiae, ut scilicet sicut natura facit hoc totum esse hoc totum, ut ex toto aere totam aquam; ita Deus faciat ex hac materia signata illam. Et quia materia signata est individuationis principium, ideo solius Dei operatione hoc fieri potest, ut hoc individuum demonstratum fiat illud individuum demonstratum; et talis modus conversionis est in hoc sacramento, quia ex hoc pane fit hoc corpus Christi. Ex quo patet quod ista conversio differt ab omnibus naturalibus conversionibus in quatuor. Primo in hoc quod usque ad materiam pertingit, quod in illis non invenitur.

Et quia materia est primum subjectum, et ipsum non est aliud subjectum; ideo secundo differt in hoc quod haec conversio non habet subjectum sicut illae habent. Tertio, quod in naturalibus conversionibus convertitur totum in totum, non autem partes essentielles in partes; totus enim aer convertitur in aquam; sed materia aeris non convertitur in aliquid, quia est eadem: forma etiam non convertitur, quia abscedit illa, et alia introducitur. Sed hic et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi; et partes etiam convertuntur; quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit illa forma quae est corpus Christi. Quarto, quia in naturalibus conversionibus transmutatur et id quod convertitur, et id in quod convertitur. Illud quidem quod in alterum convertitur, semper transmutatur corruptione; sed illud in quod aliquid naturaliter convertitur (si quidem sit simplex conversio) transmutatur per generationem, sicut cum aqua generatur ex aere; si autem sit conversio cum additione ad alterum praeexistens, illud cui additur transmutatur secundum augmentum, vel saltem per restaurationem deperditi, sicut accidit in nutrimento.

Sed hic, illud in quod fit conversio erat praeexistens, et non ei additur, quia, ut dictum est, illud quod convertitur, convertitur in ipsum, et secundum totum et secundum omnes partes ejus; unde hoc in quod terminatur conversio, nullo modo transmutatur, scilicet corpus Christi, sed solum panis qui convertitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod haec conversio sub nulla naturalium mutationum continetur, sed ab omnibus differt, ut ex dictis patet: habet tamen aliquam convenientiam cum transmutatione nutrimenti, inquantum utraque conversio fit in aliquid praeexistens; differt tamen ab ea, inquantum hic non fit aliqua additio sicut ibi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hac transmutatione, seu conversione, est aliquid quod transmutatur, scilicet panis, non quidem ad modum aliarum mutationum naturalium, ut aliquid ipsius maneat, sed secundum totum et omnes partes ejus, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod transmutatio naturalis panis ponit actum imperfectum, ut patet in 5 phys.; et quia idem est subjectum actus perfecti, et imperfecti; ideo oportet quod subjectum transmutationis naturalis sit id quod est subjectum postmodum actus perfecti, scilicet formae, ad quem tendit motus, et non ipsum jam perfectum. Sed transmutatio hujus conversionis non ponit aliquem actum imperfectum, sed solum successionem quamdam perfectorum non solum actuum, sed rerum subsistentium. Successio autem est in succedentibus sibi, sicut et ordo in ordinatis.

Sed secundum regulam in 1 Lib., dist. 26, qu. 2, art. 3, ad 1 et 2, de relativis datam, erit ista relatio ordinis hujus successionis secundum rem quidem in ipso pane qui mutatur, non autem in corpore Christi vero, nisi secundum rationem, quia ipsum immutatum manet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod communicatio importat quamdam collationem; et ideo exigit aliquid recipiens id quod confertur seu datur; unde non habet locum nisi in formalibus conversionibus in quibus mutatio non attingit nisi usque ad formam; et ideo cum in hac conversione nihil maneat cui possit aliquid conferri, non habet locum communicatio.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod ista conversio fiat successive. Fit enim haec conversio virtute verborum.

Sed verba non possunt aliquid facere nisi dum sunt. Ergo cum habeant esse in successione, videtur quod successive conversio praedicta fiat.

AG2

Praeterea, impossibile est in eodem instanti esse aliquid corpus Christi et panem. Ergo non est idem instans in quo est primo corpus Christi, et in quo ultimo est panis. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium, ut probatur in 6 phys.. Ergo conversio panis in corpus Christi est successiva.

AG3

Praeterea, in omni conversione requiritur ut sit aliquid aliter nunc et prius, cum conversio mutatio quaedam sit. Sed ubicumque est nunc et prius, successio est. Ergo in omni conversione et mutatione oportet esse successionem; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, in omni factione est fieri et factum esse. Sed fieri et factum esse non sunt simul: quia quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Ergo est ibi prius et posterius; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est, quia virtus infinita operatur subito. Sed haec conversio fit virtute divina, quae est infinita. Ergo fit subito.

SC2

Praeterea, in omni successiva mutatione prius aliquid est in medio quam in termino. Sed in hac conversione non est invenire aliquid medium inter substantiam panis et corpus Christi. Ergo non est ibi successiva conversio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod causa quare aliqua mutatio non est in instanti, est distantia ejus quod movetur a termino motus. Distantiam autem dico non solum secundum dimensionem loci aut quantitatis, sed secundum repugnantiam formae vel naturae; et ideo ubi nihil est repugnans formae introducendae, forma ibi recipitur in instanti, praesente agente; sicut patet de illuminatione diaphani, cum in eo non sit aliquid contrarium vel repugnans luci; et similiter in forma subito introducenda quando materia est necessitans, contrariis dispositionibus ab ea exclusis. Sicut autem aer subjacet soli ad recipiendum ab eo formam luminis non existente aliquo interposito; ita tota natura creata subditur divino nutui, ut statim fiat omne quod Deus vult; quia quidquid est in natura, est materiale, et non contrarium dispositioni divinae; et ideo ea quae per seipsum facit, potest, cum voluerit, facere in instanti.

Quandoque autem successive facit, ut in nobis secundum modum nostrum operetur. Hoc tamen contingit quando hoc quod transmutatur, potest magis vel minus distare a termino transmutationis, quia secundum hoc fit successio in motu. Cum autem conversio de qua loquimur, ad ipsam materiae essentiam pertingat, ut dictum est, secundum quam separatis per intellectum formis et dispositionibus, una res non magis convenit cum una quam cum alia, non potest accipi major et minor distantia a termino: quia hoc singulare demonstratum, quantum ad hoc quod convertitur in corpus Christi, tantum distat ab alio singulari suae speciei quantum a singulari alterius speciei; et ideo conversio praedicta fit in instanti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verba formae habent sacramentalem virtutem; unde non efficiunt nisi quod significant; et ideo, cum significatio illius formae non sit perfecta nisi in ultimo instanti, tunc habet efficaciam suam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad hoc argumentum multipliciter respondetur a diversis.

Quidam concedunt quod est signare ultimum instans in quo est panis sicut et primum in quo est corpus Christi, propter hoc quod in toto quodam tempore fuit panis, et ita in quolibet instanti illius temporis. Unde quidam istorum dicunt quod unum est instans secundum rem in quo est panis et corpus Christi, sed differt secundum rationem: quia in quantum illud instans est finis praeteriti temporis, est in eo panis; in quantum autem est principium futuri, est in eo corpus Christi. Sed hoc non potest stare: quia contradictoria simul esse secundum rem est impossibile; simul autem secundum rem maxime sunt quae sunt in eodem instanti secundum rem. Unde impossibile est duo contradictoria esse in instanti quod est unum secundum rem, quantumcumque sit differens ratione: quia ex illa ratione non habet ordinem ad mensuratum et ad tempus, cujus est terminus; sed ad animam. Et quia si ponamus simul esse corpus Christi et panem, sequuntur duo contradictoria simul esse; quia dum est

panis non est corpus Christi; ideo impossibile est quod sit unum instans secundum rem in quo nunc ultimo est panis, et nunc primo corpus Christi.

Ideo alii dicunt, quod istud nunc est quodammodo unum realiter, et quodammodo diversum; et ponunt exemplum de duabus lineis se tangentibus, de quibus constat quod habent duo puncta, et tamen illa puncta conjunguntur in uno puncto lineae continentis; contigua enim sunt quorum termini sunt simul. Et similiter dicunt quod esse panem et esse corpus Christi in altari, contiguantur; unde est unum instans extra mensurans, in quo primo est corpus Christi et ultimo panis; sed tamen sunt duo instantia si accipiamus ut duorum temporum quibus mensuratur esse panis in altari et esse corporis Christi: et sic inter duo instantia quasi contiguata non est necesse esse tempus medium, sicut nec inter duo puncta contiguata lineam.

Sed illud non potest stare: quia cum punctum sit terminus lineae, quae potest esse mensura et intranea et extranea, possibile est puncta assignare et intrinseca et extrinseca; sed instans est terminus temporis quod nunquam est nisi mensura extrinseca; unde non est accipere instans nisi quod se habet per modum extra jacentis puncti. Et ideo haec positio redit in idem impossibile cum prima.

Et ideo alii dicunt, quod sicut probatur 4 phys., in toto tempore non est accipere nisi unum nunc secundum substantiam; et quod numerantur duo instantia, hoc est secundum ordinem temporis ad motum, et actionem quam mensurant; prout scilicet tempus excedens mensurat aliquam actionem; et ita principium et finis illius actionis est in tempore; et secundum hoc in tempore numerantur duo instantia; et ideo ordo et habitudo duorum instantium ad invicem est consideranda secundum actiones et motus qui mensurantur.

Unde si accipiantur duo instantia respectu ejusdem motus, prout tempus mensurat principium et finem illius motus, sic oportet quod inter duo instantia sit tempus medium, sicut inter principium motus et finem est motus medius. Si autem accipiantur duo instantia per comparisonem ad diversos motus secundum quod mensurant principium unius et finem alterius, sic inter duo instantia non est tempus medium, sicut nec motus est medius inter principium unius motus et finem alterius; et ideo cum quies mensuretur tempore, sicut et motus, duo instantia sunt se invicem consequentia, quorum unum mensurat finem quietis in quo erat panis, et alterum principium quietis in quo est corpus Christi. Sed hoc iterum non potest stare; quia instantia temporis distinguuntur per comparisonem ad illum motum a quo tempus potest habere unitatem vel multitudinem, ad quam comparatur non solum sicut mensura ad mensuratum, sed sicut accidens ad subjectum; scilicet motum caeli, quia est continuus, et interruptionem non patitur secundum naturam; unde qualitercumque signes duo instantia in tempore, semper est accipere tempus medium, quia est accipere inter quaelibet momenta motus caeli motum medium; et ideo in aliis motibus non differret, sive comparentur diversa instantia ad eundem motum, sive ad diversos. Patet etiam quod haec positio contradicit dicto Philosophi in 8 phys., ubi probat quod inter quoslibet motus contrarios est quies media; quod non oporteret, si duo instantia modo praedicto possent se invicem consequi.

Et ideo alii dicunt, quod ista conversio, cum sit supra naturam, non habet ordinem ad motum caeli; unde non mensuratur tempore, sed instanti, quod est mensura motus caeli; et propter hoc non est inconveniens, si duo instantia succedunt sibi sine tempore medio, sicut in 1 Lib., dist. 37, qu. 4, art. 3, dictum est de motu Angeli. Sed hoc iterum stare non potest; quia ista conversio sequitur motum prolationis verborum, qui habet reduci ad mensuram motus caeli, sicut illuminatio sequitur ad motum localem, quo defertur illuminans; et ideo oportet quod instantia accipiantur in hac conversione secundum mensuram motus caeli.

Et propter hoc alii dicunt, quod non est simul signare duo instantia in quorum uno primo sit corpus Christi, et in alio ultimo sit panis, quia sic de necessitate esset inter ea tempus medium; sed tamen utrumlibet eorum potest per se signari. Sed hoc iterum nihil est; quia designatio nostra nihil facit ad hoc quod tempus intersit vel non intersit; unde si sint duo instantia secundum rem, in quorum uno est panis ultimo, et in alio corpus Christi primo, sive signentur a nobis sive non, oportet esse tempus medium. Praeterea, ex quo instans illud est signabile, non videtur quod possit designatio ejus impediri per designationem alterius instantis, cum istae duae designationes non sint contrariae.

Et ideo aliter dicendum, quod non est designare ultimum instans, sed ultimum tempus in quo est panis. Inter tempus autem et instans non cadit necessario tempus medium, sicut cadit medium inter duo instantia. Et veritas hujus quaestionis apparet ex hoc quod Philosophus dicit in 8 phys., quod quando ex albo fit nigrum, in toto tempore mensurante motum alterationis erat album, sed in ultimo instanti illius temporis est nigrum; unde, secundum ipsum, non est dandum quod in toto illo tempore sit album, sed in toto praeter ultimum nunc. Et quia ante ultimum nunc alicujus temporis non est accipere penultimum, sicut nec ante ultimum punctum lineae penultimum, ideo non est accipere ultimum instans in quo erat album, sed ultimum tempus; et similiter est de illis mutationibus quae sunt termini motus, sicut generatio est terminus alterationis; quia cum ex aere fit ignis, in toto tempore alterationis praecedentis erat aer, praeter ultimum instans, in quo est ignis; et similiter est in illuminatione respectu motus localis. Et ideo cum conversio sit terminus cujusdam motus, scilicet prolationis verborum, in toto tempore praecedenti erat panis, praeter ultimum instans, in quo est corpus Christi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in qualibet mutatione oportet designari nunc et prius secundum duos terminos mutationis, qui sunt incontinentes, ut dicitur in 1 phys.; idest, qui non possunt simul esse. Unde secundum diversitatem terminorum in diversis mutationibus, secundum hoc diversimode signatur ibi nunc et prius.

Aliqua enim mutatio est inter cujus terminos potest accipi medium quod minus distat ab uno extremorum quam aliud; unde antequam perveniatur ad ultimum mutationis terminum, fit recessus ab uno termino et accessus ad alterum, in quo consistit mutationis ratio; et ideo utrumque ad illam mutationem pertinet; et nunc scilicet in quo terminatur accessus et recessus, et prius illud in quo incepit: et ideo talis mutatio non est in instanti, sed in tempore. Aliqua vero mutatio est, inter cujus terminos non potest accipi medium in eodem subjecto, nisi forte per accidens, sicut inter affirmationem et negationem: quia contradictio est oppositio, cujus non est medium secundum se, ut dicitur in 1 poster.. Per accidens autem potest accipi ibi medium ex parte negationis cui aliquid adjungatur, quod magis vel minus distat ab affirmatione, sive illud sit contrarium in eodem genere directe, sive dispositio contraria; sicut inter non album et album accipitur per accidens medium ex parte coloris cui conjungitur negatio albedinis, secundum quod magis vel minus distat ab albedine; et inter non ignem et ignem accipitur medium, secundum quod aliquid est magis vel minus frigidum aut humidum. Unde in omnibus mutationibus, in quibus sunt affirmatio et negatio tantum, seu privatio et forma tantum, per se loquendo, non potest esse recessus a termino vel accessus ad terminum ante perventionem ad ultimum terminum: et ideo illud principium non pertinet, per se loquendo, ad hanc mutationem, sed solum per accidens ratione illius adjuncti ad negationem, secundum quod per accidens negatio recipiebat magis et minus, et per consequens medium; unde, per se loquendo, pertinet ad motum praecedentem, sicut ad alterationem quae praecedit generationem, et ad motum localem qui praecedit illuminationem; et propter hoc istae mutationes dicuntur esse in instanti. Et quia, ut dictum est, inter substantiam panis et substantiam corporis Christi non est accipere medium quod magis sit propinquum corpori Christi quam substantia panis quantum ad hoc quod convertatur in ipsum divina virtute; ideo simile est iudicium de ista conversione et de praedictis mutationibus; unde ad hanc conversionem non pertinet nisi illud nunc in quo desinit esse panis, et incipit esse corpus Christi; sed illud prius pertinet ad totum tempus praecedens quod mensurabat prolationem verborum, quae quodammodo efficit conversionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mutatio, ut dictum est, in instanti est; sed motus praecedens est in tempore. Si ergo includitur in factione tam motus praecedens quam mutatio quae est terminus ejus, sicut generatio alterationis; tunc fieri pertinebit ad motum praecedentem, et factum esse ad terminum motus qui est ipsa generatio: et sic non simul fit et factum est. Si autem factio non extendit se ad mutationem illam, tunc utrumque est simul, et fieri et factum esse; et sic quod fit est (si dicatur fieri ratione ipsius mutationis quae tunc est); sed factum est ratione termini mutationis; sicut dicimus quod simul terminatur motus et terminatus est, simul illuminatur aer et illuminatus est: et similiter etiam est in conversione de qua loquimur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod haec conversio sit miraculosior omni alia mutatione. Quia quanto alicui magis de facili consentit ratio nostra, minus habet de miraculo. Sed non est aliqua miraculosa conversio cui ratio magis non consentiat quam huic; quia creationem etiam quidam Philosophi posuerunt ratione naturali ducti, et etiam quod materia obedit substantiis separatis, et maxime Deo, ad omnem formationem. Ergo ista conversio est miraculosior omnibus mutationibus.

AG2

Praeterea, ubi est plus de resistantia, ibi est major difficultas in convertendo, et per consequens majus miraculum. Sed in hac conversione est maxima resistantia, cum oporteat totum converti in totum. Ergo ista conversio est maximae difficultatis; ergo est maxime miraculosa.

AG3

Praeterea, quanto minus est de potentia ex parte creaturae in qua fit miraculum, tanto est majus miraculum quod fit per potentiam divinam.

Sed in hac conversione minimum est de potentia in creatura: quia in quibusdam conversionibus miraculosa est potentia naturalis, sicut quod aqua conversa fuit in vinum, in quibusdam autem potentia obedientiae tantum: sicut quando costa formata est in mulierem; in creatione autem etsi non praecedat aliqua potentia, tamen non est aliqua repugnantia.

Ergo cum in hac conversione sit repugnantia, et nulla potentia ex parte creaturae, quia non potest esse aliquid in potentia respectu totius compositi; videtur quod haec conversio sit miraculosior omni alia mutatione.

SC1

Sed contra, quanto aliqua sunt magis distantia, tanto difficiliter in invicem mutantur. Sed magis distat non ens simpliciter ab ente, quam hoc ens ab hoc ente. Ergo difficiliter est ex non ente simpliciter facere ens aliquod, quam ex ente hoc facere illud; et ideo creatio est majoris virtutis indicativa quam transsubstantiatio.

SC2

Praeterea, quanto terminus mutationis est altior, tanto mutatio est majoris virtutis; sicut majoris virtutis est facere hominem quam animal. Sed assumptio humanae naturae, quae est mutatio quaedam, terminatur ad personam filii Dei, quae est dignius quid quam corpus Christi, ad quod terminatur transubstantiatio. Ergo magis est miraculosa illa mutatio quam ista conversio.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quanto aliquid est permanentius, tanto difficilius transmutatur. Et quia subjectum in qualibet mutatione manet, ideo in omnibus mutationibus materia est maxime manens, cum sit subjectum omnium mutationum; unde illa mutatio quae ad ipsam materiam attingit, est difficilior et majoris virtutis ostensiva quam quaecumque alia transmutatio ex parte ejus quod transmutatur. Et quia creatio et haec conversio pertingunt usque ad essentiam materiae, ut ex praedictis patet, constat has mutationes esse majoris virtutis ostensivas quibuscumque aliis, in quibus mutatur vel forma substantialis vel accidentalis, vel locus exterior. Sed inter has duas videtur creatio, simpliciter loquendo, praecellere, quia per ipsam materiae essentia producitur; ex quo consequitur ut a producente per hanc conversionem possit in alterum transmutari.

Sed ex parte ejus ad quod est mutatio, mutatio quae est in unione humanae naturae ad divinam personam, praecellit has et omnes alias mutationes in difficultate; unde ipsa est miraculum miraculorum omnium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio ista fit ex existente in existens praeter modum aliarum mutationum, quae fiunt etiam ex existentibus in existentia, ex quarum inspectione intellectus noster sibi suas conceptiones formavit: et ideo haec conversio videtur esse contra conceptiones intellectus; et propter hoc difficilius ei assentitur quam creationi, quae est ex omnino non existenti, cujusmodi mutationem non vidit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in aliqua actione potest esse resistentia dupliciter. Uno modo ex parte agentis, quando scilicet ex contrario agente virtus ipsius debilitatur; alio modo ex parte ipsius effectus, quando ex contraria dispositione impeditur effectus. In omni actione ubi agens non patitur, prima resistentia non habet locum, sed secunda solum; unde in operationibus divinis non attenditur difficultas secundum resistentiam ad agentem, sed secundum impedimentum effectus. Magis autem impeditur effectus per subtractionem potentiae recipientis quam per rationem contrariae dispositionis: quia contraria dispositio non impedit effectum nisi inquantum facit potentiam indispositam. Et ideo major difficultas est in creatione, ubi omnino materia non praeexistit, quam ubi in praeexistenti materia est aliquid quod effectui, contrariando, repugnat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut se habet potentia naturalis ad mutationes naturales, ita se habet potentia obedientiae ad conversiones miraculosas; unde secundum modum miraculosae conversionis modus obedientialis potentiae in creatura in aliud convertenda. Sicut ergo in conversionibus formalibus inest potentia obedientiae ad recipiendum talem formam, ita in hac substantiali conversione inest potentia obedientiae ut haec substantia convertatur in illam; unde majoris virtutis ostensiva est creatio, in qua nulla potentia obedientiae praeexistit, quam haec conversio.

¶a4 Articul^{us} 4: Utrum praedicta conversio possit exprimi per verbum substantivum alterius temporis quam praesentis.

Articul^{us} 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedicta conversio possit exprimi per verbum substantivum alterius temporis quam praesentis, ut dicatur: quod est panis, erit corpus Christi, vel: quod est corpus Christi, fuit panis. Ambrosius enim dicit in Lib. De sacramentis, quod erat panis ante consecrationem.

AG2

Praeterea, major est convenientia, quanto perfectior est conversio. Sed haec conversio est perfectior omnibus aliis: quia in hac convertitur totum in totum et partes in partes, sicut ex praedictis patet. Cum ergo in aliis conversionibus utamur tali modo loquendi, scilicet, quod erat aqua est vinum: vel, quod erat aer est ignis: videtur multo fortius hic quod possit dici: quod est corpus Christi, erat panis.

SC1

Sed contra, quod est relativum suppositi ejusdem.

Sed non est accipere aliquod suppositum quod sit quandoque panis, quandoque corpus Christi, ut ex praedictis patet. Ergo non est dicendum: quod est corpus Christi, fuit panis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod haec conversio in hoc differt ab omnibus aliis mutationibus, quod in omnibus aliis mutationibus est aliquod subjectum commune: in hac autem non, sed solum est accipere duos terminos conversionis; et ideo omnes locutiones exprimentes mutationem per quam importatur ordo termini ad terminum, sunt concedendae in hac materia, sicut haec: panis convertitur in corpus Christi; locutiones vero quae exprimunt identitatem subjecti, non sunt concedendae, proprie loquendo.

Sed quia in hac conversione est aliquid simile identitati subjecti, scilicet communitas specierum, quae manent hinc inde, quamvis illae species non sint mutationis subjectum; ideo etiam tales locutiones aliquando a sanctis positae inveniuntur, ut identitas importata non referatur ad subjectum sed ad species easdem. Unde tales locutiones non sunt extendendae, quia sunt impropriae; et haec locutio quae est: hoc fuit illud, vel: quod est hoc erit illud, expresse important identitatem subjecti mutationis propter naturam relationis; ideo non est simpliciter concedenda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Ambrosii est exponendum: quod erat panis est corpus Christi; idest, quod est sub speciebus panis, primo fuit panis, et postea corpus Christi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 2 de anima, passum in principio est dissimile, sed in fine est simile; unde perfecta conversio requirit perfectam distantiam in principio, et perfectam unitatem in fine. Sed hoc nomen panis importat quod erat in principio, quia importat terminum a quo; ideo quanto perfectior est conversio, tanto minus potest corpus Christi de pane praedicari.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod haec sit vera: panis fit corpus Christi. Ad omne enim facere sequitur fieri. Sed Christus fecit ea, scilicet panem et vinum, corpus et sanguinem suum, ut Damascenus dicit.

Ergo panis fit corpus Christi.

AG2

Praeterea, omne quod convertitur in alterum, fit illud. Sed panis convertitur in corpus Christi.

Ergo fit corpus Christi.

SC1

Sed contra, omne fieri terminatur ad factum esse. Sed haec nunquam erit vera: panis est factus corpus Christi: quia quod factum est, est; panis autem nunquam est corpus Christi. Ergo et haec est falsa: panis fit corpus Christi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum dicitur: hoc fit illud, ex VI locutionis in ly hoc importatur subjectum factionis; unde haec est per se: homo fit albus; sed haec est per accidens: nigrum fit album. Subjectum autem factionis commune est utrique termino; unde patet quod praedicta locutio importat communitatem subjecti, et proprie non est concedenda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod exponendum est verbum Damasceni sicut expositum est verbum Ambrosii, ut relatio importata in ly ea designet unitatem specierum, et non subjecti unitatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hac locutione: panis convertitur in corpus Christi, importatur tantum ordo unius termini ad alterum; in hac autem: panis fit corpus Christi, importatur unitas subjecti; et ideo non est similis ratio de utraque.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod haec sit falsa: de pane fit corpus Christi. Ex eodem enim fit aliquid et factum est. Sed haec est falsa: corpus Christi factum est de pane, vel ex pane. Ergo et haec, corpus Christi fit de pane.

AG2

Praeterea, de notat consubstantialitatem, ut Magister dicit in 1, dist. 36. Sed nulla consubstantialitas est panis ad corpus Christi. Ergo non potest dici quod corpus Christi fit de pane vel ex pane.

SC1

Sed contra, Ambrosius dicit: ubi accessit consecratio, de pane fit corpus Christi.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut patet in 1 physic., hoc fit hoc, dicimus in permanentibus per se, sed in non permanentibus per accidens; sed ex hoc fit hoc dicitur proprie in non permanentibus. Dicimus enim: ex non albo fit album. Et si aliquando dicatur aliquid fieri ex permanente, hoc est in quantum intelligitur cum permanente aliquid non permanens; sicut cum dicitur: ex aere fit statua, intelligitur ex aere infigurato. Et sic patet quod haec locutio: hoc fit hoc, exprimit identitatem subjecti; haec autem locutio: ex hoc fit hoc, principaliter exprimit ordinem terminorum ad invicem, et per consequens quandoque unitatem subjecti; unde quandoque importat tantum ordinem sine hoc quod importet subjectum, ut cum dicitur: ex mane fit meridies, idest post, ut dicitur in 2 metaphys.; et secundum hoc erit incongrua: panis fit corpus Christi; sed haec erit concedenda: ex pane fit corpus Christi, si ly ex non denotet subjectum, et quasi causam materialem, sed tantum ordinem terminorum conversionis ad invicem.

Sed haec: de pane fit corpus Christi, est minus propria: quia haec propositio de notat consubstantialitatem, ut Ambrosius tangit; tamen quandoque de ponitur pro ex, et sic potest concedi quod de pane fit corpus Christi sicut ex pane.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: de pane factum est corpus Christi, ly de potest importare ordinem in essendo: quia quod significatur in factum esse, significatur jam esse; et sic non conceditur quod de pane sit factum corpus Christi: quia significaretur quod panis haberet ordinem ad corpus Christi in essendo, quod falsum est, quia non est materia ejus. Potest etiam importare ordinem in fieri, quod praecessit factum esse; et sic sicut conceditur haec: de pane fit corpus Christi; ita potest concedi ista: ex pane factum est corpus Christi.

RA2

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Articulus 4D

AG1

Potest esse corpus Christi. Motus enim est actus existentis in potentia. Sed panis mutatur in corpus Christi. Ergo panis est potentia corpus Christi: ergo potest esse corpus Christi.

AG2

Praeterea, Ambrosius dicit, quod panis potest esse corpus Christi consecratione, quae fit Christi sermone.

SC1

Sed contra, quod potest esse aliquid nihil prohibet si ponatur illud: quia possibili posito, secundum Philosophum, non sequitur inconueniens.

Sed inconueniens sequitur, si dicatur: panis est corpus Christi. Ergo haec est falsa: panis potest esse corpus Christi.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum potentia pertineat ad subjectum, non est dubium quod cum dicitur: panis potest esse corpus Christi, importatur unitas subjecti; et ideo non est concedenda, quia nihil panis unquam erit aliquid corporis Christi: sed sicut conceditur ista: panis convertitur in corpus Christi, ita potest concedi ista: panis potest converti: quia cujus est potentia, ejus est actus, ut dicitur in Lib. De somno et vigilia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio non habet locum in ista conversione, ut ex praedictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Ambrosii exponendum est, sicut prius dictum est.

|+d11.q2 Distinctio 11, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de materia hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum panis et vinum sint materia hujus sacramenti; 2 qualis panis; 3 quale vinum hujus sacramenti materia esse possit; 4 de aquae admixtione.

|a1 Articulus 1: Utrum sit duplex materia hujus sacramenti.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeat esse duplex materia hujus sacramenti. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto nobilius; unde et simplicissima sunt nobilissima. Sed hoc sacramentum est nobilius aliis. Ergo debet esse simplicius.

Cum ergo alia sacramenta unam tantum materiam habeant, sicut baptismus aquam, confirmatio chrisma; videtur quod non debeat esse duplex materia hujus sacramenti.

AG2

Praeterea, materia sacramenti debet respondere ei quod est sacramentum et res in sacramento, quia est signum ejus. Sed totum illud quod est res et sacramentum, continetur sub specie panis, scilicet totus Christus. Ergo panis est tota materia hujus sacramenti; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad usum fidelium. Sed tantum sub una specie populo hoc sacramentum ministratur, scilicet sub specie panis. Ergo tantum una ejusdem debet esse materia.

AG4

Praeterea, posset contingere quod in aliqua terra triticum haberetur et non vinum, vel e converso.

Ergo in tali casu liceret et in una specie tantum conficere.

SC1

Sed contra, sacramentum eucharistiae a Christo initium sumpsit. Sed Christus discipulis duo in coena dedit, scilicet panem et vinum. Ergo debent esse materia hujus sacramenti.

SC2

Usui sacramenti. Sed manducatio, quae est usus hujus sacramenti, ut supra, dist. 9, qu. 1, art. 1, dictum est, requirit cibum et potum. Ergo hujus sacramenti materia debet esse duplex, una quae competat in cibum, et alia quae competat in potum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia sacramenti debet competere et significationi sacramenti et usui; et utroque modo exigitur duplex materia in hoc sacramento.

Usus enim hujus sacramenti est manducatio, quae ad sui integritatem et cibum et potum exigit; et ideo hujus sacramenti debet esse duplex materia; una quae in cibum sumitur, et alia quae in potum. Significatio autem sacramenti est duplex. Una secundum quod repraesentat praeteritum; et sic in hoc sacramento significatur passio Christi, in qua separatus fuit ejus sanguis a corpore; et ideo separatim in hoc sacramento offerri debet signum corporis et signum sanguinis, duplici materia existente. Alia significatio sacramenti est de effectu per sacramentum inducendo, quia sacramenta efficiunt quod figurant; et sic, cum hoc sacramentum ad salutem corporis et animae sumatur, oportet quod sub specie panis ad significandam salutem corporis, et sub specie vini ad significandam salutem animae hoc sacramentum perficiatur, ut in littera Magister dicit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod simplicitas per se non est causa nobilitatis; sed perfectio; unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilior quam compositum; quando autem e contrario simplex est imperfectum, compositum vero perfectum, tunc compositum est nobilior quam simplex, sicut homo est nobilior terra; et ideo hoc sacramentum quamvis sit magis compositum ratione materiae, est tamen nobilior, quia est magis perfectum. Quod autem ad perfectionem ejus haec compositio exigitur, patet ex dictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis totus Christus sit sub specie panis secundum rei veritatem, non tamen est ibi ex VI sacramenti nisi corpus ejus, ut ex dictis patet, et secundum quod venit in usum fidelium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod populo non datur sanguis propter periculum: quia una gutta sanguinis citius laberetur quam aliqua particula corporis; unde ministris altaris secundum consuetudinem aliquorum datur participatio sanguinis, de quibus praesumitur quod in talibus magis sint cauti. In lege autem veteri de libaminibus nihil habebant offerentes, sed soli sacerdotes; per quae significabatur potus hujus sacramenti: de sacrificiis autem habebant, quibus significabatur cibus hujus sacramenti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis consecratio panis non dependeat a consecratione vini, quod quidam posuerunt, ut supra, dist. 8, qu. 2, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est, tamen potius deberet desistere qui non haberet utrumque quam conficere praeter morem ecclesiae in una tantum specie; quamvis etiam si in una tantum specie consecraret, consecratum esset. Peccaret autem gravior: nisi post consecrationem corporis ante consecrationem sanguinis occideretur, vel alias praeter culpam suam impediretur.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat esse materia hujus sacramenti panis et vinum. Sacramenta enim legis mosaicae propinquiora fuerunt sacramentis legis novae quam sacramenta legis naturae.

Sed in lege mosaica secundum modum sacramenti manducabantur carnes animalium. Ergo hoc magis debet esse materia hujus sacramenti quam panis et vinum, quae sumebantur in lege naturae per modum sacramenti.

AG2

Praeterea, materia sacramenti debet competere usui sacramenti et significationi. Sed expressius significaret caro animalis alicujus carnem Christi quam panis: quia majorem habet convenientiam ad ipsam, et iterum magis reficit. Ergo magis debet caro esse materia hujus sacramenti quam panis.

AG3

Praeterea, sacramenta infirmis ministrari debent, quia medicinae sunt. Sed vinum non datur infirmis. Ergo non debet esse materia hujus sacramenti.

AG4

Praeterea, illud sacramentum non solum praefiguratum fuit in oblatione melchisedech, qui obtulit panem et vinum, ut dicitur genes. 14, sed etiam in favo mellis, quem sumpsit jonathas, ut dicitur 1 Reg. 14. Ergo etiam mel deberet esse materia hujus sacramenti, et praecipue propter suavitatem.

AG5

Praeterea, in hoc sacramento continetur Christus ut cibus parvulorum. Sed parvulis datur in cibum lac. Ergo lac deberet esse materia hujus sacramenti.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod causa quare panis et vinum sunt materia hujus sacramenti inter alios cibos et potus, est institutio divina. Causa autem institutionis multipliciter potest assignari. Prima ex parte usus sacramenti: quia haec duo communius in cibum et potum veniunt; unde convenientius per haec in cibum et potum spiritualem manducimur. Secunda ex effectu sacramenti: quia, ut dicitur in Glossa 1 corinth. 11, panis prae ceteris cibis sustentat corpus, et vinum laetificat cor: et similiter hoc sacramentum sustentat magis et laetificat caritate inebriatos quam alia sacramenta. Tertia ex ritu celebrationis: quia mundius tractantur quam alia quae in cibum et potum veniunt. Quarta ex significatione duplicis rei hujus sacramenti: quia panis ex multis granis conficitur, et vinum ex multis acinis confluit; quod competit ad significandum corpus Christi verum et mysticum, ut supra, dist. 8, dictum est. Quinta ex repraesentatione ejus quod praecessit: nam grana in area conculcantur, et panis in fornace decoquitur, et vinum in torculari exprimitur; quae omnia competunt ad repraesentandum passionem Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum non debuit in specie alicujus sacramenti legis mosaicae institui, ut ostenderetur cessatio legalium, quorum sacerdotium est imperfectius sacerdotio Christi; et ideo convenienter ad illas species in novo testamento reducitur, quibus ostenditur sacerdotium novi testamenti sic praeeminere sacerdotio levitico scilicet ad oblationem melchisedech, ut apostolus probat Hebr. 7.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caro de ratione sui non dicit aliquid ordinatum in cibum, sed quamdam rem naturae; et ideo non ita competenter significaret caro animalis carnem Christi, ut est cibus fidelium, secundum quod in hoc sacramento continetur sicut panis; quia ad hoc confectus est ut cibus sit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vinum quamvis non detur infirmis qui morbo febrili subjacent, datur tamen debilibus ut confortentur; et similiter hoc sacramentum non est dandum his qui sunt in febre peccati, sed ad confortationem debilium qui a peccato liberati sunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mel quamvis habeat suavitatem, est tamen inflativum; et ideo magis congrue significat suavitatem temporalem quae inflat, quam caritatem quae aedificat; unde et in sacrificiis veteris legis apponi prohibebatur; et ideo etiam non competit huic sacramento.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis cibus iste sit parvulorum per humilitatem, est tamen grandium in fide. Unde Augustinus: cibus sum grandium; et ideo non convenit ut sub specie lactis sumatur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod panis et vinum non possint esse materia hujus sacramenti nisi sub determinata quantitate. In sacramentis enim intentio requiritur conformis intentioni ecclesiae. Sed si aliquis vellet consecrare totum panem qui est in foro, et totum vinum quod est in cellario, intentio ejus non esset concors intentioni ecclesiae, quae intendit consecrare ad usum fidelium: quod etiam verba instituentis ostendunt: accipite, inquit, et manducate. Ergo requiritur determinata quantitas panis.

AG2

Praeterea, virtus data verbis et ministro, datur ad venerationem sacramenti, non ad irrisionem.

Sed si immoderata quantitas panis et vini consecraretur, verteretur in irrisionem. Ergo non potest consecrari nisi sub determinata quantitate.

AG3

Praeterea, si aliquis in mari hominem baptizet, illa tantum aqua verbo vitae sanctificatur quae ad usum ablutionis cedit, et non totum mare.

Ergo a simili et hic, tantum de pane et vino consecrari potest, quantum potest venire in usum fidelium.

SC1

Sed contra, secundum Philosophum, omne determinatum est medium duorum extremorum determinantum. Sed quantitas panis qui consecrari potest, non est medium duorum extremorum determinantum: quia nunquam est ita parva quantitas quin possit consecrari.

Ergo non est determinata quantitas etiam secundum magnitudinem.

SC2

Praeterea, constat quod sacerdos habens paucos parochianos potest tantum de pane consecrare, quantum habens multos, quamvis non debeat.

Sed non potest accipi tanta quantitas panis quae non possit venire in usum multorum parochianorum, et praecipue cum unus homo possit et multum et parum in quantitate sumere. Ergo non potest esse tanta materia panis quin possit consecrari etiam a quocumque sacerdote.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod virtus non est data ministro et verbis ad consecrandum panem et vinum sub quacumque quantitate, sed sub tanta quantitate, quanta potest competere ad usum fidelium; sic enim conformabitur intentio consecrantis intentioni ecclesiae. Sed hoc non videtur verum. Non enim potest dici, quod quantitas materiae sit determinata secundum usum qui in praesenti occurrit; quia sic sacerdos in deserto non posset conficere tot hostias, quot sacerdos alicujus civitatis habentis multos parochianos, quod falsum est; sed secundum usum qui nunquam occurrere potest.

Tantum ergo de vino et pane consecrare potest, quantum est sumibile ab omnibus. Ad hoc autem non est quantitas determinata, praecipue cum unus homo possit sumere in magna quantitate et parva quantitate; unde quantitas parva vel magna ad hoc nihil facit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta ad aliquid ordinantur; unde in sacramentis est duplex intentio. Una quae ordinatur ad perfectionem sacramenti; et haec est essentialis sacramento; unde ea praetermissa non est sacramentum. Alia quae ordinatur ad finem sacramenti; et haec consequitur sacramentum, ut ea posita vel remota, nihilominus perficiatur sacramentum; sicut si aliquis intendat baptizare aliquem ut lucrum temporale consequatur, sacramentum baptismi verum est, quia secundum primam intentionem conformatur intentioni ecclesiae, quamvis non quantum ad secundam.

Et similiter in hoc sacramento si aliquis sacerdos intenderet consecrare non ad sumendum, sed ut in veneficiis uteretur, verum corpus Christi esset. Unde etsi aliquis sacerdos intenderet consecrare magnam quantitatem panis et vini non ad usum fidelium, sed in irrisionem, esset consecratum. Non tamen dico quod posset consecrare totum panem qui est in civitate simul, vel qui est in foro; quia ipsa forma pronomine demonstrativo utens, ostendit quod materia consecranda debet esse coram sacerdote.

Unde sacerdos existens in domo sua non posset consecrare panem qui est in altari: quod etiam non potest de toto pane qui est in foro, neque de toto vino quod est in cellario. Sed quantacumque sit quantitas panis et vini quae coram sacerdote proponitur, credo quod possit consecrari ab ipso.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potestas omnis a Deo est, ut dicitur Rom. 13, et quantum est de intentione dantis potestatem, ad bonum est ordinata; nihil tamen prohibet quin potestate accepta abutatur. Unde sicut praelati ecclesiae habent potestatem in aedificationem, et non in destructionem, tamen multa possunt facere quae sunt in destructionem; ita virtus consecrandi data est verbo et ministris ad Dei honorem; tamen potest aliquis abuti, ut ad irrisionem, vel ad lucrum, vel ad aliquid hujusmodi faciat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod perfectio sacramenti in baptismo consistit in ipso usu materiae; et ideo illud tantum aquae consecratur verbo vitae quod in usum venit. Sed perfectio hujus sacramenti consistit in ipsa materiae consecratione, et usus est consequens ad hoc sacramentum; unde perfectio hujus sacramenti non dependet ab usu, sicut est in baptismo.

¶a2 Articulus 2: Utrum oporteat quod sit panis triticeus.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non oportet quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est memoriale dominicae passionis.

Sed magis competeret ad significandum passionem, panis hordei, quod est durum et hispidum, quam granum tritici, quod est delicatum. Ergo ex alio frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti.

AG2

Praeterea, in omni aqua potest perfici sacramentum baptismi, ut nullus propter defectum materiae a sacramenti perceptione fraudetur. Ergo et similiter omnis panis debet esse materia hujus sacramenti, ut nullum inopia excuset.

AG3

Praeterea, figura in naturalibus est signum speciei. Sed quaedam frumenta sunt quae habent similem figuram grano tritici, sicut de farre et spelta. Ergo sunt ejusdem speciei cum grano tritici; et ita panis ex illis frumentis poterit esse materia hujus sacramenti.

AG4

Praeterea, panis, materia hujus sacramenti est, quia ex multis granis confectus unitatem corporis mystici designat, ut supra, dist. 8, dictum est. Sed hoc etiam invenitur in pane de aliis frumentis confecto. Ergo ille panis potest esse materia

SC1

Sed contra est usus ecclesiae, et hoc quod Dominus se grano frumenti comparavit joan. 12, et non aliis leguminibus.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod non potest confici nisi de pane triticeo; cujus causa est divina institutio, quia ipse hoc pane confecit. Ratio autem institutionis potest triplex assignari. Prima ex effectu; quia talis panis melius nutrimentum praestat; unde competit ad significandum excellentiam gratiae quae in hoc sacramento confertur. Secunda ex usu sacramenti: quia panis triticeus est qui communius in usum cibi venit, alii autem panes non fiunt nisi propter defectum tritici; unde et panis simpliciter intelligitur de tritico, sicut et oleum de olivis; unde competit huic sacramento, cujus usus est in manducando, ut supra, dist. 9, dictum est. Tertia ex re contenta, quae est Christus, qui se grano frumenti comparavit dicens, joan. 12, 24: nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in passione Christi non fuit aliqua duritia ex parte Christi qui patiebatur, sed summa benignitas; et quia hostia panis significat et continet ipsum Christum, ideo non ita competit huic sacramento panis hordeaceus, vel alterius modi, sicut panis triticeus, qui est delicatior et suavior.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnis aqua omni aquae est eadem specie, secundum Philosophum; et ideo non differt in quacumque aqua baptismus fiat. Sed non omnia grana ex quibus panis consuevit confici, sunt ejusdem speciei; et ideo non est similis ratio utrobique. Et praeterea sacramentum istud non est tantae necessitatis sicut sacramentum baptismi, ut prius dictum est, dist. 9, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod de spelta potest confici corpus Christi propter similitudinem quam habet ad triticum. Sed, sicut patet intuenti, quantum ad figuram plus appropinquat hordeum ad similitudinem tritici quam spelta, remoto cortice ab utroque, quamvis in colore plus spelta conveniat; sed inter alia omnia hujusmodi plus convenit, maxime in figura, far cum tritico, et similiter in colore. Unde ex identitate figurae non potest haberi quod aliquod istorum sit ejusdem speciei cum grano tritici; sed identitatis speciei potest ex alio experimentum accipi. Generans enim et genitum conveniunt de necessitate in specie, sed non de necessitate in accidentibus, quinimmo accidentia variantur ex causis extrinsecis; unde cum ex grano tritici, ubicumque seminetur, nunquam nascatur spelta vel far aut hordeum, vel aliquid hujusmodi, constat quod omnino ista differunt specie a tritico.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod objectio tangit, est causa quare ex pane fit hoc sacramentum, non autem quare ex tali pane; sed hanc oportet superaddere sicut proprium ad commune.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod, si grano tritici admisceatur aliud frumentum, possit panis exinde confectus esse materia hujus sacramenti. Quia in siccis commixtio non tollit speciem. Sed granum tritici et alia hujusmodi sunt sicca. Ergo si commisceantur, adhuc manet species tritici, et ita potest inde confici corpus Christi.

AG2

Praeterea, vix invenitur farina ex solis granis tritici, nisi studiose fiat. Si ergo ex farina commixta ex diversis granis non posset confici panis qui sit materia hujus sacramenti, rarissime hoc sacramentum perficeretur; quod est absurdum.

AG3

Praeterea, per corruptionem magis receditur a specie quam per mixtionem. Sed de pane corrupto potest fieri hoc sacramentum, cum videamus hostias diutissime a quibusdam conservari. Ergo multo magis de pane ex granis commixtis confecto potest perfici hoc sacramentum.

SC1

Sed contra, medium, neutrum extremorum est.

Sed panis commixtus ex diversis granis, est medius inter panem tritici et aliorum granorum. Ergo non est panis triticeus; ergo de eo non potest perfici hoc sacramentum.

SC2

Praeterea, de amido, ut quidam dicunt, non potest perfici hoc sacramentum. Sed amidum est farina triticea pura. Ergo multo minus potest perfici hoc sacramentum de pane alterius farinae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod admixtio extranei duplex potest esse: uno modo ita quod extraneum adjunctum solvat speciem ejus cui adjungitur, vel trahendo ad speciem suam, sicut si amphorae aquae adderetur phiala vini; vel faciendo mediam speciem, sicut quando utraque aequaliter ponitur, ut aequalitas non accipiatur

secundum quantitatem, sed secundum proportionem virtutis. Alio modo ita quod additum non solvat speciem, sed ipsum assumatur ad speciem ejus cui additur; sicut si gutta aquae amphorae vini apponatur.

Si ergo fiat tanta admixtio extranei quod solvatur species panis triticei, non poterit confici ex pane illo; si autem adeo sit parva admixtio quod species panis triticeae maneat, et illud quod additur, ad naturam tritici convertatur, potest exinde confici sacramentum. Hujusmodi autem signum potest accipi ex accidentibus, scilicet colore, sapore, et hujusmodi; quia accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, secundum Philosophum in 1 de anima.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sicca, cum integra manent, non amittant speciem ex permixtione, tamen quando dividuntur et conficiuntur, sicut in pane accidit, possunt speciem amittere.

RA2

Ad secundum patet solutio ex distinctione praedicta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si sit tanta corruptio quod species panis non maneat, tunc non potest ex eo confici; si autem specie manente sit aliqua dispositio ad corruptionem, potest exinde confici; quamvis graviter peccet conficiens ex tali scienter propter irreverentiam sacramenti. Et quod species maneat, potest ex hoc cognosci, quod continuitas non est soluta, nec alia accidentia omnino ablata.

Et quia amidum fit de farina triticea, quae quidem per attritionem et excolationem et vaporis admixtionem videtur speciem farinae amisisse, vel ad corruptionem omnino esse disposita; ideo ex ea non debet confici, nec potest, secundum quosdam. Quidam autem dicunt, quod amidum cum sit crudum, non potest esse materia hujus sacramenti, sicut nec pasta. Sed si coquatur, poterit exinde confici, quia amidum fit ex farina maxime depurata.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeamus conficere in azymo, sed in fermentato. Nos enim debemus conficere secundum quod Christus confecit.

Sed Christus confecit in fermentato, non in azymo.

Ergo nec nos debemus in azymo conficere. Probatio mediae. Ante Pascha Judaei azymis non utebantur. Sed coena Domini, in qua hoc sacramentum inchoavit, fuit ante Pascha celebratum, ut patet joan. 13, 1: ante diem festum Paschae etc.. Ergo ipse in fermentato, non in azymis confecit.

AG2

Praeterea, veritas debet respondere figurae.

Sed agnus typicus immolabatur luna decimaquarta, ut habetur Exod. 12. Ergo Christus immolatus fuit luna decimaquarta. Sed in die praecedenti corpus suum dedit discipulis manducandum. Ergo hoc fuit luna decimatertia. Sed Pascha incipiebat luna decimaquarta.

Ergo ante Pascha fuit coena Domini, et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, joan. 18, dicitur, quod in die passionis Domini Judaei non intraverunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha. Ergo illa die a Judaeis manducabatur Pascha, et sic coena Domini fuit ante Pascha; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, Luc. 24, dicitur, quod mulieres viso monumento iverunt, et paraverunt aromata.

Sed hoc non licuisset prima die de septem quibus azyma comedebant, quia dies illa erat eis celeberrima, quae quidem dies erat luna decimaquinta.

Ergo Christus passus est luna decimaquarta; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, joan. 20, dicitur, quod dies sepulturae dominicae erat magnus dies sabbati. Sed in solemnitate azymorum sola prima dies erat celeberrima, et vocabatur magna. Ergo dies sabbati fuit prima dies solemnitatis, quod est luna decimaquinta; et sic dies veneris fuit luna decimaquarta; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, artos secundum Graecos significat panem fermentatum. Sed hoc nomen invenitur apud Graecos, ubi nos habemus, accepit Jesus panem.

Ergo de fermentato confecit; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, sacramenta veteris legis tempore revelatae gratiae observata ad litteram, sunt mortifera: quia littera occidit, 2 Cor. 3, 6. Sed hoc erat unum de legalibus, comedere in azymis. Ergo videtur esse mortiferum in azymis conficere.

AG8

Praeterea, hoc sacramentum est specialiter sacramentum caritatis. Sed fermentum caritatem significat, ut patet in Glossa Matth. 13, super illud: simile est regnum caelorum fermento etc.. Ergo maxime debet confici de fermentato.

AG9

Praeterea, sicut album et rubeum sunt accidentia vini; ita azymum et fermentatum sunt accidentia panis. Sed indifferenter conficitur de vino albo et rubeo. Ergo non magis debet attendi de pane an sit azymus vel fermentatus, quam de vino an sit album vel rubeum.

SC1

Sed contra, prima die azymorum nihil fermentatum esse debebat in domibus Judaeorum, ut patet Exod. 12. Sed Dominus confecit prima die azymorum, ut patet Matth. 26, Marc. 14, Luc. 22.

Ergo ipse confecit de azymo; ergo et nos debemus de azymo conficere.

SC2

Praeterea, Christus non venit legem solvere, sed implere, ut dicitur Matth. 5. Sed secundum legem agnus paschalis comedebatur cum azymis, ut patet Exod. 17. Ergo Christus agnum paschalem cum azymis comedit. Ergo de azymo confecit.

SC3

Praeterea, materia debet convenire sacramento.

Sed panis azymus magis competit huic sacramento quam fermentatus propter puritatem. 1 Cor. 5, 8: epulemur non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis. Ergo debet de pane azymo fieri sacramentum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hoc videtur esse diversitas inter Graecos et Latinos: Graeci enim de fermentato, Latini de azymo conficiunt. Causa autem hujusmodi diversitatis est, quia Dominus in azymo confecit, ut ex tribus evangelistis habetur manifeste, et ita in primitiva ecclesia apostoli celebrabant; quem morem Romana ecclesia ab apostolis, qui ipsam fundaverunt, accepit, ut innocentius 3 dicit. Sed postea, ut dicit leo Papa imminente haeresi ebionitarum, qui dicebant simul cum evangelio legalia observanda, sancti patres ne eis consentire viderentur, voluerunt ad tempus instinctu spiritus sancti ex fermentato confici sacramentum: postea cessante illa haeresi, ecclesia Romana ad pristinum morem rediit; Graeci autem servare voluerunt morem ad tempus a patribus introductum, ulterius addentes non posse confici nisi de fermentato: et ad hoc probandum asserere voluerunt Dominum in fermentato confecisse.

Et quia tres evangelistae concorditer dicunt, prima die azymorum Dominum instituisse hoc sacramentum, in tantam infamiam quidam ex eis proruperunt, ut dicerent, evangelistas illos falsum scripsisse, et a joanne fuisse correctos qui ante diem Paschae dicit Dominum coenasse cum discipulis.

Sed quod hoc non contradicat, ostendetur.

Supposito autem quod Dominus decimatertia luna, ut dicunt, coenam celebrasset, adhuc evidenter ostenditur quod de azymo confecit; quia, sicut dicit chrysostomus super Matth., apertissime Dominus demonstravit, quia a principio circumcisionis suae usque ad diem Paschae extremum, non erat contrarius divinarum legum, in quibus praecipiebatur ut cum azymis paschalis agnus comederetur. Et ideo dicendum est, quod Dominus in azymo confecit, et in azymo conficiendum est, quamvis etiam in fermentato confici possit; quamvis peccaret conficiens, ecclesiae morem non servans.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud joannis, Graeci hoc modo intelligunt, sicut in objecto procedit. Sed hic intellectus stare non potest, quia est contrarius aliis evangelistis, quod non est fas in sacra Scriptura dicere. Praeterea non invenitur in lege quod aliquo casu liceret anticipare lunam decimam quartam, sicut dicunt Dominum fecisse praevidens passionem. Unde quidam dixerunt, quod coena qua Dominus lavit discipulorum pedes, et qua corpus suum consecravit, non fuit eadem, sed una aliam praecessit; et de prima loquitur joannes, de secunda alii evangelistae. Sed hoc est contra usum ecclesiae, quae die jovis ablutionem pedum celebrat, et etiam contra textum evangelii: quia sicut ex serie evangelii joannis apparet, eodem sero quo pedes lavit, a Juda post bucellam recedente traditus est. Et ideo dicendum est, quod dies festus Paschae vocabatur prima dies de septem quae erat celeberrima, et haec erat decimaquinta luna, et in vespere praecedenti immolabatur et comedebatur agnus, luna decimaquarta, cum azymis; et tunc Dominus coenam fecit cum discipulis suis; et hanc diem dicunt alii evangelistae primam diem azymorum, et joannes ante diem festum Paschae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod veritas responderet figurae quantum ad omnia; alioquin oportebit nos dicere, quod Dominus ad vesperam passus sit, quia tunc immolabatur agnus, quod est contra omnes evangelistas; sed quantum ad aliquid veritas figurae respondet; quia quamvis ante Christi resurrectionem dies a mane in mane computaretur, sicut in 2 Lib., dist. 13, dictum est, tamen hoc erat speciale in solemnitatibus legis quod computabatur dies a vespera in vesperam.

Unde vespera quartaedecimae diei computabatur quantum ad solemnitatem in numero dierum cum quintadecima, in qua Dominus passus est; et etiam immolatio ejus vespere quartaedecimae diei quodammodo inchoavit; quia tunc traditus fuit, et tunc factus est sudor ejus sanguineus, ut dicitur Luc. 22.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Pascha accipitur ibi pro cibis paschalibus, scilicet azymis, qui per omnes septem dies comedebantur. Chrysostomus tamen dicit super joan., quod intelligitur de agno paschali, quem in alia die ab ea quam lex instituit, comederunt, et legem solverunt, ut animi sui adimplerent desiderium in morte Christi. Christus autem non praeteriit tempus Paschae, diem scilicet jovis, sed in ipso Pascha comedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nulla dies erat adeo celebris quantum ad vacationem ab operibus, sicut dies sabbati; unde in prima die solemnitatis licebat coquere cibos et alia hujusmodi facere quod non licebat facere sabbatis; et ideo mulieres feria sexta paraverunt aromata, videntes quod non sufficerent quae per Nicodemum parata erant; et sabbato secundum legem quieverunt; et transeunte sabbato emerunt aromata, idest empta paraverunt, vel etiam alia superemerunt, videntes non sufficere quae prius feria sexta paraverant, et venerunt ad monumentum. Vel secundum quosdam, opera misericordiae non reputantur inter opera servilia; unde in die solemnibus licebat aromata ad sepulturam praeparare, quia hoc erat opus misericordiae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quocumque die de septem diebus azymorum sabbatum veniret, dicebatur magnus dies sabbati propter geminatam solemnitatem, scilicet sabbati et Paschae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod artos apud Graecos quandoque etiam pro azymo pane ponitur; et ideo Exod. 12, dicitur in Graecos artos ubi nos habemus panes azymos.

RA7

Ad septimum dicendum, quod facere aliquid quod in lege fiebat, ut dicit Anselmus, non est judaizare; alioquin judaizant conficientes ex fermentato, quia in lege praeceptum erat ut panes primitiarum fermentatos offerent. Sed facere aliquid hac intentione ut legalia observentur, est judaizare. Nos autem non ob hoc ex azymo conficimus ut legem servemus, sed ut Christo conformemur, servantes hoc quod huic competit sacramento ab eo instituto.

Significatur enim in azymo puritas vitae, quae semper servanda est, sicut et in thurificatione devotio orationis; unde utrumque in lege nova retinetur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in hoc sacramento continetur Christus ut hostia: et quia puritas praecipue in hostia, etiam secundum legem, exigebatur; ideo magis competit huic sacramento ut significetur Christi puritas per panem azymum, quam quod significetur fervor caritatis per fermentum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod album et rubeum non ita faciunt differentiam in significatione sacramenti circa vinum, sicut azymum et fermentatum circa panem; et ideo non est similis ratio de utroque.

ja3 Articulus 3: Utrum solum de vino vitis debeat sanguis Christi consecrari.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non solum de vino vitis debeat sanguis Christi consecrari. Baptismus enim in qualibet aqua fieri potest. Sed vinum est materia hujus sacramenti, sicut aqua baptismi. Ergo et de quolibet vino potest hoc sacramentum fieri, sicut de vino malorum granatorum vel mororum vel hujusmodi.

AG2

Praeterea, in aliquibus terris non sunt vites, nec ad eas de facili vinum portari potest. Ergo debuit a divina sapientia provideri ut alius aliquis liquor loco vini de vite possit in sacramento assumi.

SC1

Sed contra, sicut Dominus se comparavit grano frumenti, joan. 12, ita comparavit se viti, joan. 15. Ergo sicut non debet in hoc sacramento assumi nisi panis de tritico, ita nec vinum nisi de vite.

AG

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod non potest confici sanguis Christi nisi de vino vitis, quia hoc proprie vinum est.

Alia vero dicuntur vina per similitudinem hujus vini. Hoc etiam vinum communius sumitur in potum, sicut et panis tritici in cibum; et habet proprietates magis convenientes ad effectum sacramenti, inquantum calefacit et laetificat; et ideo Dominus de vino vitis confecit, ut patet per hoc quod dicitur Matth. 26, 29: amodo non bibam de hoc genimine vitis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnis aqua est ejusdem speciei; sed non sic est de vino.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est aliqua terra ad quam non possit tantum de vino portari quantum sufficeret ad celebrandum; unde illa ratio non cogit.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod possit etiam confici de aceto. Quia, secundum Isidorum, acetum est species vini. Sed cum vino vitis potest confici hoc sacramentum. Ergo et de aceto.

AG2

Praeterea, si vinum consecratum in acetum converteretur, non desineret ibi esse Christi sanguis.

Ergo eadem ratione si ante consecrationem sit acetum, potest exinde sanguis Christi consecrari.

SC1

Sed contra, innocentius dicit, quod vinum huic sacramento competit: quia cor bibentis et dilatat et exhilarat.

Sed hoc non facit acetum. Ergo ex aceto non potest consecrari sanguis Christi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum, in 8 metaph., hoc modo fit ex vino acetum, quo ex vivo fit mortuum; unde sicut animal vivum et mortuum non sunt ejusdem speciei, ita nec vinum et acetum; et hoc ostendunt contrariae proprietates: quia vinum est calidum, acetum autem frigidum; et non fit reditus de aceto in vinum, sicut nec de mortuo ad vivum. Et ideo dicendum, quod si vinum sit omnino acetum, de eo non potest confici; sed si sit acidum quasi in via acescendi, est idem iudicium quod de pane qui in via est ad corruptionem; unde sicut de pane illo potest confici, peccat tamen conficiens propter irreverentiam, ita et hic.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ipse largo modo accipit vinum pro omni liquore qui ex uvis ortum habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si vinum consecratum reservatum omnino acetum fieret, esset idem iudicium quod de pane omnino corrupto; unde sicut non remanet ibi corpus Christi, ita nec hic sanguis. Secus autem est de pane qui est in via ad corruptionem, et de vino quod est in via ad acescendum.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod de agresta possit sanguis Christi consecrari. Sicut enim agresta non habet speciem perfectam vini, ita nec mustum.

Sed de musto dulci potest confici sanguis Christi; dicitur enim de consecr., dist. 2: si necesse fuerit, botrus in calice prematur. Ergo et eadem ratione de agresta.

AG2

Praeterea, agresta non differt a vino nisi quia immatura est. Sed maturitas et immaturitas sunt accidentia. Ergo non differunt secundum speciem; et ita videtur quod ex agresta sicut ex vino indifferenter sanguis Christi consecrari possit.

SC1

Sed contra, quod fit, non est, secundum Philosophum.

Sed agresta est in via generationis respectu vini. Ergo nondum est vinum; ergo ex ea non potest sanguis Christi consecrari.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil recipit speciem nisi in termino generationis: agresta autem adhuc est in via generationis ad vinum, sicut sanguis quando coagulari incipit, est in via generationis ad animal; unde sicut ille sanguis non est animal, ita agresta non est vinum; et propter hoc de ipsa non potest confici sanguis Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mustum jam ad completam speciem vini venit: dulcedo enim ipsius attestatur maturationem quae est digestionis species; digestio autem est completio a naturali calore, ut patet in 4 meteor.; et ideo ex musto confici potest, sed non decet, propter impuritatem ipsius, ut ex ipso conficiatur, nisi necessitas emergat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod maturatio est naturalis digestio, per quam digestum ad ultimam perfectionem naturalem perducitur, ut etiam possit alterum generare sibi simile, ut dicitur in 4 meteor.; unde maturum et acerbum differunt sicut completum et incompletum: quae quidem differentia non est tantum accidentalis.

¶a4 Articulus 4: Utrum aqua vino admiscenda sit.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aqua vino admiscenda non sit. De latere enim Domini in cruce pendens effluxit sanguis et aqua, ut dicitur joan. 19; per quae duo, sacramenta praecipue intelliguntur, ut dicit innocentius.

Sed aqua competit sacramento regenerationis, scilicet baptismo. Ergo sanguis tantum competit sacramento redemptionis eucharistiae; et ita vinum sine aqua.

AG2

Praeterea, vinum et aqua sunt alterius speciei.

Si ergo aqua admiscetur vino, erit triplex materia hujus sacramenti, et non solum duplex, ut dictum est.

AG3

Praeterea, hoc sacramentum sub specie panis et vini celebratur, ut in littera dicitur. Sed ad speciem panis nihil additur. Ergo nec vino aliquid addi debet.

SC1

Sed contra est quod dicit Alexander Papa: in sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum offerantur.

Ergo debet admisceri aqua.

SC2

Praeterea, materia sacramenti debet competere rei significatae. Sed populus significatur per aquam, qui ad corpus mysticum pertinet, quod est res ultima hujus sacramenti. Ergo aqua debet apponi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aqua debet apponi vino propter institutionem: quia Dominus apposuisse probabiliter creditur ex more illius patriae: quia vinum ibi sine aqua nunquam bibitur propter vini fortitudinem: quamvis de aqua in evangelio mentio non fiat, quia non est principalis materia in hoc sacramento; sed ejus appositio competit huic sacramento et quantum ad significationem rei hujus sacramenti, quae est corpus mysticum per aquam significatum, quia aquae multae populi multi, apocal. 17, 15; et sic appositio aquae ad vinum significat unionem membrorum ad caput ratione ipsius conjunctionis; et amorem capitis patientis pro membris, ad ipsa, ex hoc quod ex duobus conjunctis unum efficitur; et processum redemptionis a capite ad membra, ex ipsa transformatione aquae in vinum. Unde dicit Glossa Marc. 14 super illud: accepit Jesus panem etc.: neque aqua solum neque vinum solum cuilibet licet offerre, ne videatur caput a membris discernere, vel Christum sine nostrae redemptionis amore pati potuisse, vel nos sine illius passione salvari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius in Moral., quia natura uniuscujusque ex diversitate componitur, in sacro eloquio per rem quamlibet recte diversa significantur.

Aqua ergo secundum quod habet vim abluendi, significatio ejus competit baptismo; secundum autem quod continet in terram decurrit, habet significare populum: 2 Reg., 14, 14: omnes morimur, et quasi aqua dilabimur; et sic ejus significatio competit huic sacramento.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de aqua apposita est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod aqua manet in sua natura, et solum vinum transubstantiatur; unde aqua non apponitur ibi nisi ad significationem. Alii vero dicunt, quod aqua apposita in vinum convertitur, et sic totum in sanguinem Christi transubstantiatur. Quaecumque autem harum opinionum sit vera, aqua non erit materia hujus sacramenti: quia secundum primam non convertitur in corpus vel sanguinem Christi; secundum secundam non manet in propria specie sed vini. Secunda tamen verior apparet, et secundum rationem naturalem; quia modica aqua vino admixta, quod est magis activum, a vino corrumpitur et in speciem vini transit: et quantum ad ritum sacramenti: quia si aqua in propria natura remaneret, sic calix consecratus non esset tantum potus spiritualis sed etiam corporalis; et ita non liceret post primam sumptionem sanguinis iterum sumere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aqua apponitur pani in ipsa sua confectione; et ideo non est necesse ut postea apponatur. Vel dicendum, quod effectus redemptionis a capite pervenit ad membra per sanguinis effusionem; et ideo magis apponitur aliquid ad significandum populi unionem ad sanguinem quam ad corpus.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod absque ea non possit sanguis consecrari. Cyprianus enim dicit: calix Domini non potest esse aqua sola et vinum solum nisi utrumque misceatur, quoniam nec corpus Domini farina esse potest, nisi utrumque, scilicet farina et aqua, adunatum fuerit. Sed constat quod ex farina sine aqua nullo modo potest corpus Christi consecrari.

Ergo nec ex vino sine aqua.

AG2

Praeterea, significatio est de essentia sacramenti.

Sed aqua significat aliquid quod est principale in sacramento, scilicet unionem corporis mystici ad caput. Ergo aqua est de necessitate hujus sacramenti, ut sine ea confici non possit.

AG3

Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed ex latere Domini patientis non solum fluxit sanguis sed aqua. Ergo ex vino sine aqua sacramentum hoc confici non potest.

SC1

Sed contra, Graeci non apponunt aquam, ut Magister dicit; sed tamen conficiunt. Ergo sine aquae admixtione confici potest sacramentum.

SC2

Praeterea, nihil est de substantia sacramenti quod non manet in sacramento. Sed aqua non manet in propria specie in sacramento. Ergo non est de substantia sacramenti.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod materia proportionatur sacramento; unde secundum aliquid est de essentia sacramenti. Dictum est autem supra, quod perfectio hujus sacramenti consistit in ipsa consecratione corporis et sanguinis Christi, et non in usu materiae consecratae, sicut est in baptismo et confirmatione; et ideo ex parte materiae illud tantum est de necessitate sacramenti, quod significat corpus et sanguinem Christi, scilicet panis et vinum; illud autem quod significat usum et effectum hujus sacramenti, scilicet aqua, non est de necessitate hujus sacramenti; unde vinum sine aqua potest consecrari, sed consecrans peccat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod exponendum est verbum Cypriani: non potest, idest non debet; quia illud possumus quod de jure possumus: et ideo quantum ad id quod debet fieri, est simile ex parte corporis et sanguinis; non autem quantum ad id quod fieri potest: quia aqua est de substantia panis, non autem de substantia vini.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non significat aqua aliquid quod sit de substantia hujus sacramenti, ut dictum est, sed effectum vel usum consequentem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod effusio sanguinis in passione Christi directe pertinebat ad effectum ablutionis a peccatis.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod debeat aqua artificialis apponi. Quia sacramentum dicitur esse uniforme.

Sed ex parte corporis est aliquid artificiale, scilicet panis. Ergo ex parte sanguinis debet esse aqua artificialis.

AG2

Praeterea, si panis ex aqua artificiali, ut rosacea, conficeretur, posset ex eo corpus Christi consecrari. Ergo similiter potest apponi in vino aqua artificialis.

SC1

Sed contra, baptismus est sacramentum majoris necessitatis quam eucharistia. Sed in baptismo non potest accipi nisi aqua naturalis, ut supra dictum est. Ergo nec in eucharistia.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum sine aqua possit sanguis consecrari, quantum ad id quod fieri potest non refert quaecumque aqua apponatur, dummodo sit talis aqua quae in vinum converti possit; sed quantum ad id quod fieri debet, non debet apponi nisi aqua naturalis: quia illae aquae non sunt ejusdem speciei, et dicuntur aquae aequivoce, sicut etiam de vino et de pane dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod panis artificialiter factus est ejusdem speciei cum illo pane de quo confecit Christus; non autem aqua artificialis cum aqua quae effluxit cum sanguine de corpore Christi, est eadem speciei; et ideo non est similis ratio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod similiter est ex parte panis, quod de pane confecto ex aqua rosacea potest confici corpus Christi, quamvis peccaret scienter ex tali pane conficiens.

Sed probabiliter videtur quod possit confici: quia panis est principalis materia hujus sacramenti, de cujus substantia et compositione est aqua; et ideo diversificatio aquae secundum speciem, facit diversitatem speciei in materia sacramenti.

Sed aqua non est de substantia vini, quae est principalis materia in hoc sacramento.

RC1

Patet etiam responsio ad id quod in oppositum objicitur: quia aqua in baptismo est principalis materia; et ideo si aqua alterius speciei apponatur, non servatur debita materia, et propter hoc non est sacramentum; sed hic est aliter, ut dictum est.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod debeat in magna quantitate apponi. Quia quod non est, non potest aliquid significare. Sed quod corruptum est, non est. Cum ergo aqua ponatur ad significandum, ut dicitur, videtur quod debeat tantum apponi quod non corrumpatur; et ita tantum quantum de vino vel plus, quia vinum est magis activum.

AG2

Praeterea, de latere Christi sicut sanguis, ita et aqua sensibiliter fluxit. Sed si parum de aqua poneretur, non posset sentiri. Ergo debet in majori quantitate apponi.

AG3

Praeterea, si sufficit in parva quantitate aquam apponi, eadem ratione sufficeret ad sacramentum, si gutta aquae in totum dolium projiceretur.

Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas ponatur.

AG4

Praeterea, quorumdam consuetudo esse dicitur in terris ubi non crescit vinum, quod pannum vino rubeo intinctum et siccatum aqua lavent; de qua cum ruborem vini acceperit, sanguinem Christi conficiunt. Ergo videtur quod aqua in magna quantitate possit apponi.

SC1

Sed contra, illud quod est ex duobus, neutrum illorum est, ut Damascenus dicit.

Sed si magna quantitas aquae apponeretur, esset quaedam mixtio. Ergo non esset vinum; et ita non posset inde sanguis Christi confici.

SC2

Praeterea, oportet quod aqua consumatur a vino ad hoc quod ex parte sanguinis sit tantum una species, sicut ex parte corporis. Sed non posset consumi, si aqua in magna quantitate poneretur.

Ergo non debet in magna quantitate poni.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, aqua apposita vino in vinum convertitur, et sic totum convertitur in sanguinem; unde non tantum de aqua debet apponi quod vinum in aquam convertatur, vel in aliquod medium per mixtionem; et ideo semper tutius est apponere parum: quia quantumcumque apponatur parum, significatio servatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod in vinum convertitur aqua, habet suam significationem: quia nos in Christum mutamur, non ipse in nos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum repraesentat Christi passionem quantum ad redemptionem, quae facta est per effusionem sanguinis; sed baptismus quantum ad ablutionem; et ideo in baptismo oportet quod sensibiliter aqua maneat, sicut et vinum hoc quod sanguini respondet; aqua autem haec apposita a vino absorbetur, sicut nostra mortalitas per virtutem passionis Christi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si apponeretur aqua in dolio, non significaret aliquid; et ideo hoc non sufficeret; sed oportet ut imminente oblatione apponatur ad sacramentum perficiendum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum illud sit magis aqua rubea quam vinum, non potest exinde sanguis Christi consecrari; unde illa consuetudo damnatur in canone de consec., dist. 2, cap. Cum omne.

|+d11.q3 Distinctio 11, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur quomodo Christus hoc sacramento usus sit in ipsa prima sui institutione; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum ipse corpus suum manducaverit; 2 utrum Judae dederit; 3 utrum dederit corpus suum passibile, vel impassibile; 4 utrum si in pixide reservatum fuisset corpus Christi, ibi moreretur; sub qua autem forma consecravit, supra, dist. 8, dictum est.

|a1 Articulus 1: Utrum Christus manducaverit.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipse Christus non manducaverit. Quia de his quae Dominus fecit, non sunt alia asserenda, nisi quae nobis in evangelio narrantur. Sed in evangelio continetur quod Christus accepit panem in manibus, et dedit discipulis suis manducandum. Ergo non debemus asserere quod ipse manducaverit.

AG2

Praeterea, omne quod manducatur, in cibum assumitur. Sed assumens non est assumptum, ut in 3 Lib., dist. 5, dictum est. Ergo Christus corpus suum manducare non potuit.

AG3

Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad spiritualem refectionem. Sed ipse spirituali refectione non indigebat. Ergo hoc sacramentum non sumpsit, quia in vanum accepisset.

AG4

Praeterea, ut supra, dist. 9, dictum est, duplex est modus manducandi; scilicet spiritualis, et sacramentalis. Sed Christo non competebat sacramentaliter manducare, cum esset verus comprehensor, et sine velamine figurarum ad rem sacramenti pertingeret; nec iterum spiritualiter, quia in ipso gratia non augebatur. Ergo ipse non manducavit.

SC1

Sed contra, Hieronymus dicit et habetur de consec., dist. 2: Dominus Jesus ipse cum apostolis conviva et convivium; ipse comedens, et qui comeditur. Ergo ipse corpus suum manducavit.

SC2

Praeterea, sicut Christus instituit baptismum, ita et hoc sacramentum. Sed ipse baptizatus fuit.

Ergo similiter debuit hoc sacramentum assumere.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Christus corpus suum in coena non manducavit, sed tantum manibus accepit; et nituntur solvere auctoritates sanctorum qui contrarium dicunt, quod ipse manducavit et bibit in coena ante consecrationem, sed non corpus suum. Sed expresse habetur Luc. 22, in Glossa super illud: desiderio desideravi etc., quod Christus comedit et bibit in coena, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit; unde quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem; et propter hoc communis tenetur quod manducaverit, secundum quod sancti expresse dicere videntur; unde et ab antiquis versus est factus: rex sedet in caena, turba cinctus duodena: se tenet in manibus, se cibatur ipse cibus.

Non autem manducavit ut aliquem effectum consequeretur a sacramento, sed ut aliis manducandi exemplum daret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in acceptione panis potest utrumque intelligi, scilicet et acceptio in manibus et manducatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus sub specie propria quodammodo distat a seipso sub specie sacramenti; unde nunc in specie propria est in caelo, sed sub specie sacramenti est in altari; et secundum hunc modum non est inconveniens quod seipsum assumat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa manducatio non efficiebat in ipso spiritualem refectionem, sed significabat: nullus enim adeo perfecte in ipso reficitur, sicut ipsemet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christus manducavit, ut dicitur, et sacramentaliter et spiritualiter.

Sacramentaliter quidem, quia verum corpus suum sub sacramento sumpsit. Poterat enim in sacramento rem sacramenti inspicere non ex sacramento, ut etiam Deus videt in effectibus causas, sed non ex effectibus. Spiritualiter autem, inquantum in re sacramenti spiritualiter delectaretur. Non tamen haec spiritualis relectio ex sacramento causabatur, nec augmentabatur; unde nec spiritualis manducatio erat in eo sicut in aliis, nec sacramentalis.

Et ideo quidam dixerunt, quod neque sacramentaliter neque spiritualiter manducavit. Quidam quod sacramentaliter, sed non spiritualiter.

¶a2 Articulus 2: Utrum Christus corpus suum Judae dederit.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus corpus suum Judae non dederit. Ipse enim implevit quod mandavit. Sed mandaverat sanctum non esse canibus dandum, Matth. 7. Ergo ipse non dedit Judae corpus suum sanctissimum.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, Deus non est causa alicui quod deterior fiat. Sed si Judas corpus Christi sumpsisset, ex hoc factus fuisset deterior, quia sumendo peccasset. Ergo Christus corpus suum ei manducandum non dedit.

AG3

Praeterea, sicut supra, dist. 9 quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est, ideo sacerdos debet peccatori dare, quia non est Dominus, sed dispensator, et reddit quod suum est exigenti. Sed Christus erat Dominus sacramenti, nec Judas ibi jus habere poterat, nisi quod Christus sibi daret.

Ergo non debuit Judae corpus tradere.

AG4

Praeterea, Dominus dixit, quod discipuli bibentes bibitori essent secum illud novum in regno patris sui, et quod erat eis in remissionem peccatorum. Sed neutrum Judae competit. Ergo ipse non sumpsit; et haec est ratio Hilarii.

SC1

Sed contra est quod dionysius dicit: symbolorum conditor partitur sanctissima non unimode ei sacra concoenanti, scilicet Judae. Sanctissima autem dicit corpus et sanguinem suum, ut ibidem patet. Ergo Judae dedit corpus suum.

SC2

Praeterea, sine exceptione dicitur Matth. 26, 26: accipite omnes, et comedite. Ergo etiam Judae dedit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Augustinum, Christus corpus suum in coena cum aliis discipulis Judae dedit, ut nobis exemplum daret quod peccatoribus occultis non essent sacramenta deneganda, et ut omnem occasionem ei auferret male faciendi, quam assumere potuisset, si in aliquo ab aliis discipulis ante apertam malitiam fuisset discretus. Hilarius tamen contrarium dicere videtur.

Sed primum communius tenetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Judas in rei veritate canis esset, tamen non in manifesto; et ideo noluit eum detegere coram aliis discipulis, ne desperationem incurreret, et sic liberius peccaret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus non dedit causam nec occasionem Judae peccandi, sed peccatum evitandi ex mansuetudinis suae ostensione ad ipsum; sed ipse ex vitali medicina sumpsit periculum mortis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa non est sola causa, sed etiam ne peccatorem occultum prodat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Judas bibit cum aliis sacramentaliter, sed non spiritualiter; unde nec remissionem peccatorum consecutus est, nec in regno patris secum bibit: quia potus ille tantum spiritualiter bibentibus debetur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod sub bucella corpus suum ei dedit. Dicit enim Augustinus de consec.: non mala erat bucella quae data est Judae a Domino. Salutem medicus dedit; sed ille, quia indignus erat, accepit ad perniciem. Non autem fuisset indignus, si bucella illa tantum panis fuisset. Ergo illa bucella erat corpus Christi.

AG2

Praeterea, diabolus intrare in hominem est effectus peccati. Sed joan. 13, dicitur, quod post bucellam introivit in eum Satanas. Ergo accipiendo bucellam, peccavit: ergo bucella erat corpus Christi.

SC1

Sed contra est quod habetur in Glossa joan. 14, super illud: cui intinctum panem porrexero etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod Christus primo Judae dedit corpus suum cum aliis discipulis; sed postea bucella intincta in ostensionem proditoris ejus ei porrecta, purus panis fuit, sicut patet ex Glossa inducta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur non de bucella intincta, sed de eo quod prius cum aliis discipulis acceperat. Vel dicendum, quod dicitur ad perniciem assumpsisse, quia quod Christus ad salutem suam fecerat porrigendo bucellam, ut videns se deprehensum, ab iniquo proposito desisteret, ille ex hoc magis exasperatus fuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in comestione bucellae intinctae, peccatum Judae augmentatum fuit vel ex hoc quod exasperatus est magis, vel propter praesumptionem qua cum Magistro in catinum manum mittebat, ut audacia bonam conscientiam mentiretur, ut dicitur Matth. 26, super illud: qui intingit manum mecum etc., et ratione hujus augmenti dicitur diabolus post bucellam in eum intrasse; jam praemissum erat enim in evangelio, quod diabolus immiserat in cor Judae simonis Scarioth, ut traderet eum.

¶a3 Articulus 3: Utrum Christus in coena discipulis suis corpus impassibile dedit.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus in coena discipulis suis corpus impassibile dedit. Quia super illud Matth. 17: transfiguratus est ante eos, dicit Glossa: illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in coena, non mortale et corruptibile.

AG2

Praeterea, Lev. 2, super illud: si oblatio tua fuerit de sartagine etc., dicit Glossa: crux super omnia fortis carnem Christi, quae ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit.

Sed Christus in coena dedit carnem suam ut aptam ad manducandum. Ergo dedit eam talem qualis fuit post passionem. Sed post passionem suam fuit impassibilis. Ergo dedit corpus suum impassibile.

AG3

Praeterea, passibile trahitur ad naturam agentis. Sed Christus in coena dedit corpus suum in cibum, non qui in alios mutaretur, sed qui alios in se mutaret. Ergo non dedit corpus suum passibile.

AG4

Praeterea, omne corpus passibile ex contactu patitur. Sed corpus Christi a discipulis manducatum non laedebatur. Ergo non erat passibile.

SC1

Sed contra, innocentius dicit: tale corpus tunc dedit quale habuit, scilicet passibile.

SC2

Praeterea, constat quod Christus discipulis verum corpus suum tradidit. Corpus autem suum verum erat passibile. Si ergo corpus datum erat impassibile, idem erat passibile et impassibile; quod non est possibile.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Hugo enim de s. Victore dicere voluit, quod Christus adhuc existens in carne mortali quandoque unam dotem, quandoque aliam legitur accepisse; sicut claritatem in transfiguratione, subtilitatem in nativitate, agilitatem quando super mare ambulavit; et similiter impassibilitatem quando corpus suum in coena dedit. Non quidem nec tunc simpliciter erat impassibile; sed erat impassibile secundum quod in sacramento dabatur, quia masticatione non laedebatur; sicut etiam in se erat visibile; sed secundum quod in sacramento dabatur, erat invisibile. Sed istud non potest stare; quia substantia corporis Christi eadem est in sacramento et in specie propria; sed comparatio ejus ad exteriora non est eadem; quia in specie propria comparatur ad exteriora secundum situm propriarum dimensionum; sed in sacramento secundum situm dimensionum panis; unde illae proprietates quae insunt absolute corpori Christi, oportet quod eodem modo insint sibi secundum quod est in sacramento, et secundum quod est in specie propria; sed illae quae conveniunt ei ex comparatione ad aliud corpus extra, non eodem modo, sicut patet de visione.

Sed passibilitas est proprietas absolute ipsius corporis; unde cum in propria specie esset passibile, et in sacramento passibile erat, ut alii dicunt, quamvis ibi non pateretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur corpus Christi in sacramento non mortale, non passibile, quia per sacramentalem sumptionem non patiebatur neque moriebatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caro Christi non est apta esui nisi prout est sub sacramento; et quia sacramentum hoc est repraesentativum passionis Christi, ideo dicitur quod crux fecit eam esui aptam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non ratione passibilitatis, sed virtute divinitatis unitae, habebat corpus Christi quod alios in se converteret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod masticatio importat respectum corporis Christi ad aliud extra; et ideo quantum ad hoc non comparatur ad manducantem secundum dimensiones proprias, sed secundum dimensiones panis; et inde est quod nunc non laeditur per masticationem, nisi ratione impassibilitatis, quae in ipso corpore nunc est.

¶a4 Articulus 4: Utrum corpus Christi, si fuisset in pixide servatum, non ibi moreretur.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpus Christi, si fuisset in pixide servatum, non ibi moreretur. Corpus enim Christi non est mortuum nisi crucifixione. Sed ibi non crucifigebatur.

Ergo et ibi non moriebatur.

AG2

Praeterea, actio Judaeorum erat causa mortis Christi, et sanguinis effusio. Sed ibi non effudisset sanguinem, nec actio Judaeorum ibi fuisset.

Ergo non fuisset ibi mortuum.

SC1

Sed contra, unum et idem corpus fuisset tunc in pixide et in cruce. Sed in cruce moriebatur.

Ergo et in pixide.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omnia verba quae significant passionem ab extrinseco illatam, non possunt attribui corpori Christi prout est sub sacramento; cujus ratio ex dictis apparet; unde non potest dici, quod in pixide crucifigeretur vel verberaretur, vel aliquid hujusmodi. Nec ex hoc sequitur quod duo contradictoria sint simul vera; quia non secundum idem comparatur ad extra corpus Christi hic et ibi. Omnia autem verba quae significant passionem innatam, conveniunt ei, ut dolet, patitur, et cetera hujusmodi; et similiter potest dici, quod in altari moritur; unde versus: pixide servato poteris copulare dolorem innatum; sed non illatus convenit illi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod passiones extrinsecae pertingunt ad substantiam corporis Christi mediantibus dimensionibus propriis; et ideo propter impressiones extrinsecas quae ad species panis pertinent, nulla passio intrinseca corpori Christi attribuitur; sed propter impressiones extrinsecas ad dimensiones proprias pertinentes attribuuntur passiones corpori Christi, et extrinsecae sub specie propria tantum, et intrinsecae etiam sub specie aliena; et ideo propter crucifixionem in calvariae loco factam, corpus Christi verum servatum moriebatur sub specie propria, et sub sacramento.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum; quia actio Judaeorum extrinseca erat; fluxus etiam sanguinis ad motum localem pertinet, et sic importat ordinem ad aliquid extra.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod si post mortem Christi aliquis apostolorum confecisset hoc sacramentum, fuisset ibi anima Christi; fuisset enim aliter imperfectum sacramentum. Sed de perfectione sacramenti est non solum corpus, sed etiam anima; quia totus Christus in sacramento continetur. Ergo ibi fuisset anima.

AG2

Praeterea, verba formae non fuissent tunc minoris virtutis quam modo. Sed modo ex VI formae conficitur corpus cum anima. Ergo etc..

SC1

Sed contra, corpus Christi non est perfectius sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed tunc corpus Christi erat exanime. Ergo et sub sacramento.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum animatio sit proprietas intrinseca, constat quod sicut corpus Christi in specie propria erat exanime, ita sub sacramento. Unde si corpus Christi fuisset ab ullo discipulorum consecratum, non fuisset ibi anima. Quidam autem dicunt, quod forma fuit suspensa in illo triduo; et quod si primo consecratum, fuisset reservatum, desineret ibi esse Christo mortuo. Sed haec frivola sunt; quia nec ratione nec auctoritate confirmantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 10, anima non est ibi ex VI sacramenti, sed propter concomitantiam ad corpus; et ideo corpore sine anima existente, nihil deperit perfectioni sacramenti, si anima ibi non contineatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc non est propter defectum virtutis verborum, sed propter diversam dispositionem corporis Christi.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod Deus facere potuerit quod tunc anima esset corpori Christi in sacramento existenti unita. Anima enim Christi majorem convenientiam habebat ad corpus proprium quam ad infernum. Sed anima separata a corpore Christi jacente in sepulcro fuit in inferno. Ergo similiter potuisset esse in loco illo ubi corpus Christi sub sacramento conservabatur.

AG2

Praeterea, corpus Christi, quia est divinitati adjunctum, potest esse in sacramento, et in specie propria. Ergo et anima, cum sit divinitati unita, poterat esse simul in inferno, et in corpore Christi sub sacramento.

SC1

Sed contra, ex hoc sequeretur quod contradictoria essent simul vera, si corpus Christi esset simul animatum et inanimatum. Sed hoc Deus facere non potest, ut Augustinus dicit contra faustum.

Ergo nec primum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus bene poterat facere quod anima Christi a corpore separata jacente in sepulcro, esset in loco ubi erat corpus sub sacramento, quia hoc importat respectum ad extra; sed non quod esset ei unita sub sacramento sicut forma, quia hoc pertinet ad dispositionem interiorem; unde inevitabiliter sequeretur duo contradictoria esse simul.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non concludit, nisi quod esset ibi sicut in loco; et hoc Deus bene potuit facere.

RA2

Et similiter etiam dicendum ad secundum. Tamen non est haec causa quare corpus Christi potest esse aliquo modo in diversis locis, quia est divinitati unitum; sed ratione conversionis alterius corporis in ipsum factae, quae non fit in animam.

EX

De materia de qua in conceptione non fuit factum.

Patet quod ex aequivocatione hujus praepositionis de procedunt: quia cum dicitur: de pane fit corpus Christi, ly de non denotat habitudinem causae materialis, sed solum ordinem mutationis terminorum.

Investigari salubriter non potest, scilicet ut aliquis comprehendere nitatur: quia praesumptuosum est et periculosum, dum aliquis non vult plus credere quam ratione videri potest; sed investigare pro defensione fidei, utile est.

Quis fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri? etc.. Dicuntur caeli aperiri in ipsa immolationis hora propter efficaciam divinae virtutis, quae operatur in sacramento; summa imis sociari, quia ex speciebus et corpore Christi fit unum sacramentum; et iterum membra capiti uniuntur; et iterum in caelum rapitur corpus Christi, in quantum fidelium devotio non sistit in specie sacramenti, sed fertur usque ad Christum, secundum quod est in caelo sub specie propria, per desiderium.

Vinum operatur sanguinem, in quo est sedes animae. Hoc potest intelligi tripliciter. Uno modo ut sedes animae dicatur conservatio vitae, quae est per sanguinem. Alio modo quia sanguis est potentia totum, quia per actum virtutis nutritivae in membra convertitur. Tertio modo quia per sanguinem in corde generatum vitalis operatio in omnia membra diffunditur, ut Philosophus in lib.

De animalibus dicit.

Caro pro corpore vestro offertur, hoc intelligendum est per quamdam adaptationem de salute corporis, quae erit per gloriam resurrectionis, ad quam hoc sacramentum operatur.

Nec debet iterari sacramentum, quantum ad id quod est principale in hoc sacramento, scilicet consecratio materiae, quamvis iteretur quantum ad usum.

Ut mixtio illa non possit separari. Sed contra.

Alchimistae dicunt, quod per immissionem junci decorticati potest separari. Et dicendum, quod a vino aufertur substantia aquae quae ibi est, propter similitudinem junci, quod etiam porosum est; non tamen illa aqua quae fuit apposita, separatur, quia jam facta est vinum.

Nobis vero non potest ignosci, idest, peccatum nostrum non haberet in se causam veniae, cum non ex ignorantia procederet.

Aqua vero nullatenus sine vino potest offerri in sacrificium. Si autem per errorem contingat ut aqua loco vini ponatur, si ante consecrationem vini percipiat, debet aquam effundere, et vinum imponere.

Si autem post, debet incipere consecrationem vini, alio vino super infuso, contritione de negligentia praehabita; vel etiam a capite canonem inchoare super alia hostia, hostia prius consecrata posita seorsum, ut innocentius dicit.

|+d12.q1 Distinctio 12, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de uno trium, in quibus consistit integritas hujus sacramenti, scilicet de eo quod est res et sacramentum; in parte ista intendit determinare de aliis duobus, scilicet de eo quod est sacramentum tantum, et de eo quod est res tantum; unde dividitur in partes duas: in prima determinat de eo quod est res tantum, ibi: institutum est hoc sacramentum duabus de causis. Prima in duas: in prima determinat de accidentibus, quae sunt sacramenta, idest signa utriusque corporis Christi, scilicet veri et mystici; in secunda determinat de actu sacerdotis, qui est sacramentum sive signum passionis Christi, ibi: post haec quaeritur, si quod gerit sacerdos, proprie dicatur sacrificium. Circa primum duo facit: primo determinat de ipsis accidentibus; secundo de fractione, quae in eis fundatur, ibi: solet etiam quaeri de fractione et partitione. Circa hoc duo facit: primo determinat de ipsa fractione; secundo de partium significatione, ibi: quid autem partes illae significant, sergius Papa tradit. Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: ideo quibusdam placet, quod non sit ibi fractio, sicut videtur. Circa quod quatuor opiniones ponit; secunda incipit ibi:

alii vero dicunt etc.; tertia ibi: alii tradunt corpus Christi essentialiter frangi; quarta, ibi: sed quia corpus Christi incorruptibile est, sane dici potest fractio illa et partitio non in substantia corporis, sed in ipsa forma panis sacramentaliter fieri. Et circa hoc duo facit: primo ponit opinionem quartam; secundo confirmat eam, quia prae ceteris vera est, ibi: ne autem mireris vel insultes, si accidentia videantur frangi.

Institutum est hoc sacramentum duabus de causis.

Hic ponit effectum hujus sacramenti; et quia ex effectu rei accipitur usus ejus, ideo circa hoc duo facit: primo ponit effectum; secundo determinat utendi modum, ibi: si autem quaeritur, utrum quotidie communicandum sit; audi quid inde tradit Augustinus.

Hic est triplex quaestio: prima de accidentibus.

Secunda de effectibus hujus sacramenti. Tertia de frequentatione ipsius.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum accidentia sint hic sine subjecto; 2 de operatione illorum accidentium; 3 de fractione quae in eis fundatur.

[a1 Articululus 1: Utrum accidentia sine subjecto esse Deus facere possit.

Articululus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod accidentia sine subjecto esse, Deus facere non possit.

Si enim esse rei separaretur ab ente, ens esset non ens. Sed hoc Deus non potest facere: quia non potest facere quod duo contradictoria sint simul vera. Ergo non potest separare esse rei ab ente. Sed accidentis esse est inesse, secundum Philosophum.

Ergo Deus non potest facere quin accidens insit.

AG2

Praeterea, quicumque separat definitionem a definito, ponit duo contradictoria esse simul vera: quia hoc ipsum quod est homo, est animal rationale mortale; et ita si ponatur esse homo et non esse animal rationale mortale, ponitur esse homo et non esse. Sed definitio accidentis est quod inest substantiae; unde etiam in definitione singulorum accidentium oportet quod ponatur substantia. Ergo cum Deus non possit facere contradictoria simul esse vera, neque facere poterit quod accidens sit sine substantia.

AG3

Praeterea, Deus non potest facere quod definitio insit alicui, et definitum non insit eidem, nec quod inter affirmationem et negationem sit medium. Sed si ponamus accidentia esse sine substantia, oportet alterum dictorum sequi. Ergo Deus non potest hoc facere. Probatio mediae. Non esse enim in subjecto, sed per se existere, est definitio substantiae, et opponitur contradictorie ei quod est esse in subjecto. Sed si ponamus aliquid accidens non esse in subjecto; vel ponemus quod aliquid sit medium inter esse in subjecto et non esse, vel ponemus quod aliquid sit non ens in subjecto, et non sit substantia: quia si est substantia, non est accidens. Ergo si ponamus accidens esse simul subjecto, sequitur alterum duorum: vel quod inter contradictoria sit medium; vel quod definitio separetur a definito, quod iterum implicat contradictoria esse simul vera.

SC1

Sed contra est quod dicitur Lucae 1, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum.

SC2

Praeterea, potest Deus plura facere quam homo possit intelligere vel imaginari. Sed aliqui Philosophi posuerunt dimensiones esse sine subjecto, sicut qui posuerunt mathematica separata. Ergo Deus potest hoc facere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur prima propositione libri de causis, causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae quam ipsa causa secunda. Unde quando causa secunda removet influentiam suam a causato, adhuc potest remanere influentia causae primae in causatum illud; sicut remoto rationali, remanet vivum, quo remoto remanet esse. Cum ergo causa prima accidentium et omnium existentium Deus sit; causa autem secunda accidentium sit substantia, quia accidentia ex principiis substantiae causantur; poterit Deus accidentia in esse conservare, remota etiam causa secunda, scilicet substantia. Et ideo absque omni dubitatione dicendum est, quod Deus potest facere accidens sine subjecto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse. Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam, adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum quem modus ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere quod sit accidens, et non insit: nec tamen esse accidentis ab accidente removebitur, sed modus essendi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut probat Avicenna in sua metaph., per se existere non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse; et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant

secundum esse; sed definitio, vel quasi definitio, substantiae est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur, ut non in alio; et similiter esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest: quia illi rei quae est accidens, secundum rationem suae quidditatis semper debetur esse in alio. Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suae quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat; et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare definitionem a definito; et si aliquando hoc dicatur definitio accidentis, praedicto modo intelligenda est definitio dicta: quia aliquando ab auctoribus definitiones ponuntur causa brevitatis non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi definitio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut ab accidentibus in hoc sacramento removetur esse in subjecto, ita convenit eis non esse in subjecto; unde non ponitur aliquid medium inter affirmationem et negationem.

Nec tamen sequitur quod definitio alicui conveniat cui non convenit definitum; quia non esse in substantia non est definitio substantiae, ut dictum est, sed habere quidditatem cui tale esse competat; et hoc non convenit eis ex ratione suae quidditatis, sed divina virtute.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit congruum huic sacramento quod accidentia sint sine substantia.

In sacramento enim perfectissimo non congruit esse aliquid quod divinae ordinationi repugnet. Sed divina ordinatio est quod accidens sit in subjecto.

Ergo in hoc sacramento non competit quod sit sine subjecto.

AG2

Praeterea, sacramentum veritatis non decet aliqua fallacia. Sed hoc sacramentum est maximae veritatis, quia continet illum qui dixit, joan. 14, 6: ego sum veritas. Cum ergo existentibus accidentibus sine subjecto sequatur fallacia; quia accidentia, quantum est in se, significant substantiam propriam subesse: videtur quod non competat huic sacramento accidentia esse sine subjecto.

AG3

Praeterea, materia debet esse formae proportionata.

Sed ex parte formae sacramenti non competeret quod esset accidens verbi sine essentia verbi. Ergo nec ex parte materiae competit quod sit accidens elementi sine elemento.

SC1

Sed contra, accidens subjecto respondet. Sed substantia panis, qui prius erat subjectum priorum accidentium, mutata est in alterum statum per hoc quod conversa est in corpus Christi. Ergo et accidentia congruit in alterum statum mutari, ut scilicet sint sine subjecto.

SC2

Praeterea, hoc sacramentum dicitur mysterium fidei. Sed fides non solum est supra intellectum, sed etiam supra sensum. Ergo in hoc sacramento non solum debet aliquid esse supra intellectum, sicut quod corpus Christi sub tam parvis panis dimensionibus contineatur; sed etiam supra sensum, scilicet quod accidentibus quae sensui subjacent, substantia propria non subsit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod accidentia remanere in hoc sacramento qualiter congruat, supra dictum est, dist. Praec..

Sed accidentia esse sine subjecto congruit huic sacramento multipliciter. Primo quantum ad significationem; quia species sine substantia existentes expressius ducunt in corpus Christi, quod sub eis continetur, et immediatius; si enim subjectum haberent, ducerent immediate in subjectum illud.

Secundo propter effectum, qui est unio membrorum ad caput, in quo sunt per fidem; et ideo in hoc sacramento oportet aliquid esse supra naturam, per quod intellectus noster assuescat ad ea quae sunt fidei credenda. Tertio quantum ad usum, quia est cibus spiritualis; et ideo competit quod nullum accidentibus subjectum subsit, quod cibus corporalis esse possit. Quarto quantum ad perfectionem; quia enim hoc sacramentum est perfectissimum, ideo omnia quae sunt in hoc sacramento, altissimum statum accipiunt, sicut quod substantia panis in corpus gloriosum divinitati unitum convertitur; et propter hoc etiam accidentibus datur in hoc sacramento sine subjecto esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod divina dispositio quae aliquid ordinat secundum legem communem, etiam sibi aliqua reservat praeter legem communem faciendam ad aliquod privilegium gratiae communicandum; nec ex hoc sequitur aliqua inordinatio, quia divina dispositio unicuique rei ordinem imponit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de substantia rei judicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum, cujus objectum est quod quid est, ut dicitur in 3 de anima; et ideo non accidit ibi aliqua deceptio; quia accidentia sunt

ibi de quibus sensus iudicat; sed de substantia verum iudicium habet intellectus fide iuvatus. Nec est inconueniens quod intellectus absque fide erret in hoc sacramento, sicut et in aliis quae sunt fidei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbo inest virtus transubstantiandi; et ideo ad hoc quod sit vera transubstantiatio, oportet quod sit verum verbum; sed materia est ibi ad significandum; et ideo sufficit quod accidentia remaneant, quibus mediantibus significatio completur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod accidentia non sint in hoc sacramento sine substantia. Esse enim in substantia aequaliter conuenit omnibus accidentibus.

Sed albedo non est hic sine subjecto: quod patet ex hoc quod dividitur per accidens, quod non competit nisi existenti in subjecto. Ergo nec quantitas aut aliquod accidens est hic sine subjecto.

AG2

Praeterea, illud quod sensus percipit in hoc sacramento, est ibi secundum veritatem; alias esset fictio in hoc sacramento. Sed sensus non tantum percipit ibi quantitatem aut albedinem, sed etiam quantum et album. Ergo non est ibi accidens sine subjecto.

AG3

Praeterea, accidens non individuatur nisi ex subjecto, sicut nec forma nisi ex materia. Sed accidentia sunt ibi individuata; alias non essent sensibilia.

Ergo non sunt sine subjecto.

AG4

Praeterea, omnis forma separata a materia est intellectus in actu, ut a philosophis probatur.

Sed si accidentia sunt hic sine subjecto, erunt quaedam formae sine materia: non enim habent materiam partem sui. Ergo erunt intellectus in actu, quod falsum apparet.

AG5

Praeterea, quanto aliquid appropinquat ad diuinam simplicitatem, tanto est simplicius. Sed si sunt haec accidentia sine substantia, magis appropinquant ad diuinam simplicitatem quam Angeli: quia in Angelis est compositio, ad minus ex quo est et quod est; quae in his accidentibus inueniri non potest. Ergo erunt nobiliora Angelis; quod falsum est.

AG6

Praeterea, impossibile est densitatem esse sine materia, neque raritatem: quia haec est definitio densi, quod multum de materia contineatur sub parvis dimensionibus; et contraria est definitio rari. Sed tactus percipit in hoc sacramento densitatem.

Ergo est ibi materia sub dimensionibus; ergo dimensiones non per se existunt, et ita nec alia accidentia.

SC1

Sed contra: sicut, in praecedenti dist., dictum est, ibi non est alia substantia quam corporis Christi.

Sed non sunt accidentia quae apparent, in corpore Christi sicut in subjecto, quia non determinant ipsum. Ergo non sunt in subjecto aliquo.

SC2

Praeterea, species ad hoc remanent in sacramento, ut ducant per significationem in corpus Christi. Sed si essent in aliquo sicut in subjecto, non ducerent in corpus Christi, sed magis in cognitionem sui subjecti. Ergo sunt hic accidentia sine subjecto.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod vera substantia panis simul remaneat sub sacramento cum corpore Christi; et secundum hoc accidentia non essent in hoc sacramento sine subjecto. Sed haec opinio in praecedenti dist. Improbata est.

Alia opinio est quod remanet ibi forma substantialis, et in ea fundantur omnia accidentia quae apparent. Sed non minus difficile est materialem formam substantialem a materia separare quam accidentia a substantiis. Et praeterea quantitas non respicit formam nisi ratione materiae; unde formae immateriales dimensionibus carent; et ideo, cum alia accidentia mediante quantitate referantur ad substantiam, non poterit forma existens sine materia, accidentium sensibilibus subjectum esse. Boetius etiam dicit in Lib. De Trin. Quod forma simplex subjectum esse non potest.

Et ideo alii dixerunt, quod accidentia illa fundantur in aere sicut in subjecto. Sed haec opinio stare non potest. Constat enim quod ante transubstantiationem sub dimensionibus panis non erat aer. Ergo si conversione facta sit ibi aer, oportet quod aer subintraverit per motum localem dimensiones illas; et iste motus non percipitur. Et praeterea inconueniens est quod subjectum moveatur motu locali ad accidens, et quod accidens transeat de subjecto in subjectum. Probatur etiam a philosophis, quod corpus naturale et corpus mathematicum non possunt esse simul; unde cum illae dimensiones quae fuerunt, sint quoddam corpus non naturale, sed mathematicum, non poterit aer cum illis dimensionibus simul esse, nec poterit esse subjectum eorum, quia habet

dimensiones proprias aer. Cum ergo omnes dimensiones sint ejusdem speciei, in quacumque materia sint, quia materia non intrat in definitionem earum; si dimensiones panis iterum sint sicut in subjecto in aere, sequitur quod duo accidentia speciei ejusdem sunt in eodem subjecto; quod est contradictoria esse simul; quia accidentium ejusdem speciei numeratio non est nisi ex subjecto; unde si subjectum sit unum, sequitur illa accidentia esse plura et non plura. Constat etiam quod aer non est susceptivus talium accidentium, scilicet duritiei, figurae determinatae, et aliarum hujusmodi quae ibi apparent.

Et ideo dicendum est, quod accidentia sunt ibi sine subjecto; non enim potest dici, quod sint in corpore Christi sicut in subjecto. Sciendum autem, quod substantia corporalis habet quod sit subjectum accidentium ex materia sua, cui primo inest subjici alteri. Prima autem dispositio materiae est quantitas; quia secundum ipsam attenditur divisio ejus et indivisio, et ita unitas et multitudo, quae sunt prima consequentia ens; et propter hoc sunt dispositiones totius materiae, non hujus aut illius tantum. Unde omnia alia accidentia mediante quantitate in substantia fundantur, et quantitas est prior eis naturaliter; et ideo non claudit materiam sensibilem in ratione sua, quamvis claudat materiam intelligibilem, ut dicitur in 7 metaph.

Unde ex hoc quidam decepti fuerunt, ut crederent dimensiones esse substantiam rerum sensibilium; quia remotis qualitatibus nihil sensibile remanere videbant nisi quantitatem, quae tamen secundum esse suum dependet a substantia, sicut et alia accidentia.

Virtute autem divina confertur dimensionibus quae fuerunt panis, ut sine subjecto subsistant in hoc sacramento, quod est prima proprietas substantiae; et per consequens datur eis ut sustineant alia accidentia, sicut et sustinebant quando substantia eis suberat; et sic alia accidentia sunt in dimensionibus sicut in subjecto, ipsae vero dimensiones non sunt in subjecto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae (unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae); sed qualitas ex parte formae.

Et quia materia est subjectum primum quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc quod est non esse in alio, quantitas quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantitas dimensioniva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse; ideo in praedicando et subjiciendo accipit modum substantiae et accidentis; unde lineam dicimus et quantitatem et quantam, et magnitudinem et magnam; et ideo cum sint ibi dimensiones sine substantia, non tantum videt sensus quantitatem, sed etiam quantum. De aliis autem accidentibus planum est quod est ibi aliquid album, quia albedo est ibi in subjecto.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de ratione individui duo sunt: scilicet quod sit ens actu vel in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens; et ideo primum individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae sive substantiali sive accidentaliter; et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur; unde in carentibus dimensione impossibile est aliquam esse distinctionem nisi per formam, quae facit diversitatem speciei; et propter hoc in Angelis sunt tot species quot individua; quia cum sint formae sive quidditates subsistentes ex seipsis, habent esse in actu et distinctionem; et ideo non indigent ad sui individuationem neque materia neque dimensione. Si ergo quantitas sine materia haberet esse actu, per se haberet individuationem, quia per se haberet divisionem illam secundum quam dividitur materia; et sic una pars differret ab alia non specie, sed numero, secundum ordinem qui attenditur in situ partium; et similiter una linea ab alia differret numero, dummodo acciperetur in diverso situ. Quia ergo in hoc sacramento ponimus dimensiones per se subsistere, constat quod ex seipsis individuantur, et per ea alia accidentia quae in eis fundantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod est intellectus vel intellectum in actu, secundum Philosophos, oportet esse separatum non solum a materia, sed etiam a conditionibus materiae individuantibus; et hoc non est in proposito, ut ex dictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum ista accidentia habeant esse et essentias proprias, et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse et quod est; et ita habent compositionem illam quae in Angelis invenitur, et ulterius compositionem ex partibus quantitatis, quae in Angelis non invenitur; et sic magis recedunt a divina simplicitate.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut subjectum quod ponitur in definitione aliorum accidentium, non est de essentia accidentis; ita etiam materia, quae ponitur in definitione raritatis et densitatis, non est de essentia eorum; non enim est densitas materia multa existens sub parvis dimensionibus, sed proprietas quaedam consequens ex hoc quod materia sic se habet; unde talem proprietatem Deus potest facere, etiam si materia non esset.

¶a2 Articulus 2: Utrum accidentia, quae remanent in hoc sacramento, possint immutare aliquid extrinsecum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod accidentia quae remanent in hoc sacramento, non possunt immutare aliquid extrinsecum. Illa enim agunt et patiuntur ad invicem quae communicant in materia, ut dicitur in 1 de generat..

Sed accidentia illa non communicant in materia cum corporibus exterioribus. Ergo non possunt ea immutare.

AG2

Praeterea, actio naturalis requirit contactum naturalem, ut patet in 1 de generat.. Sed mathematicis, idest dimensionibus separatis, non convenit tactus physicus, sed mathematicus tantum, sicut et locus, ut ibidem dicitur. Ergo cum in hoc sacramento sint dimensiones separatae, in quibus alia accidentia fundantur, ut dictum est, videtur quod non possint agere in aliquid extrinsecum.

AG3

Praeterea, passum, quamvis in principio sit contrarium, tamen in fine est simile. Sed si corpora exteriora immutarentur, ipsa jam immutata non essent formae tantum, sed formae in materia.

Ergo non possunt immutari a dimensionibus quae sunt formae tantum.

SC1

Sed contra, nihil sentitur nisi quod immutat sensum. Sed huiusmodi accidentia sentiuntur.

Ergo immutant.

SC2

Praeterea, omne quod habet esse, habet agere aliquo modo: quia nulla res destituitur propria operatione.

Sed huiusmodi accidentia habent esse.

Ergo possunt agere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agere non est nisi rei per se subsistentis; et ideo neque materia agit neque forma, sed compositum; quod tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus, et actionis principium. Et quia quantitas se tenet ex parte materiae, et qualitas ex parte formae; ideo quantitas non agit nisi mediante qualitate, quae est per se actionis principium; unde qualitates sunt sensibiles primo, quantitates secundo. Quia ergo in sacramento quantitates retinent eundem modum essendi quem habebant substantia panis existente, ideo habent eundem modum agendi, ut immutent et agant naturaliter sicut prius. Quantitatis enim, quae alium modum essendi habet, quia non est in subjecto, non est agere nisi mediante qualitate.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod materia accidentis est proximum subjectum ejus; proximum autem subjectum qualitatis corporalis est quantitas, ut superficies coloris; et ideo qualitas quae est actionis principium, communicat quodammodo in materia cum his quae sunt extra, quia quantitas hinc inde subesse invenitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mathematici non solum abstrahunt a materia, sed a sensibilibus accidentibus.

Et quia dimensiones in hoc sacramento non sunt separatae ab accidentibus sensibilibus; ideo non solum habent tactum mathematicum sicut mathematica, sed etiam physicum: quia ratione illorum accidentium possunt immutare et immutari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantum ad immutationem accidentalem satis simile invenitur hinc inde: quia sicut in sacramento non est albedo separata, sed album quod agit; ita exterius per immutationem non fit albedo, sed aliquid album; et ita, in quantum huiusmodi, passum in fine est simile.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod non possint aliquid extrinsecum immutare substantialiter. Generans enim debet esse simile generato. Sed omne generatum est compositum ex materia et forma. Cum ergo accidentia illa sint formae tantum, non possunt immutare generatum aliquid extra se. Et hac ratione utitur Philosophus in 7 metaph.

Contra Platonem, qui ponebat formas separatas esse causas generationis sensibilibus.

AG2

Praeterea, nihil agit ultra suam speciem, sed citra quandoque: quia effectus non est nobilior causa. Sed substantia est nobilior omni accidente.

Ergo illa accidentia non possunt aliquam substantiam generare.

SC1

Sed contra, species istae habent eandem virtutem quam habebant ante transubstantiationem: quia nihil est eis ablatum, sed additum. Sed ante transubstantiationem poterant aliquid substantialiter immutare. Ergo et post.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in actionibus naturalibus formae substantiales non sunt immediatum actionis principium, sed agunt mediantibus qualitatibus activis et passivis, sicut propriis instrumentis; ut dicitur in 2 de anima, quod calor naturalis est quo anima agit; et ideo qualitates non solum agunt in virtute propria, sed etiam in virtute formae substantialis.

Unde actio earum non solum terminatur ad formam accidentalem, sed etiam ad formam substantialem; et propter hoc generatio est terminus alterationis. Hujusmodi autem virtutem instrumentalem recipiunt eo ipso quo a principiis essentialibus causantur. Unde sicut remotis substantiis remanet accidentibus idem esse secundum speciem virtute divina, ita etiam remanet eis eadem virtus quae et prius; et ideo, sicut ante poterant immutare ad formam substantialem, ita et nunc.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nos non ponimus omnino hujusmodi qualitates separatas, sicut Plato ponebat formas naturales, cum ponamus pro subjecto id quod erat proximum subjectum eorum primo; et ideo non est similis ratio hinc inde. Tamen hic etiam generans non est omnino simile generato: quia generatum est substantia, generans autem non. Sed hoc ideo contingit, quia, ut dictum est, hujusmodi qualitates habent instrumentalem virtutem generandi. Generatum autem non oportet quod assimiletur instrumento, sed principali generanti, ut dicit Commentator in 11 metaph.: quia instrumentum non agit virtute sua sed alterius, et illi assimilatur, non sibi; unde generatio hic assimilatur substantiae quae prius erat. Plato autem formas separatas non ponebat instrumentalia generantia, sed primas causas generationis et principales.

RA2

Ad secundum dicendum, quod propria virtute nihil agit ultra suam speciem: sed virtute alterius, cujus est instrumentum, potest agere ultra speciem suam, sicut serra agit ad formam scamni.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod ista accidentia nullo modo possint corrumpi. Quia ista accidentia sunt formae tantum. Sed forma est invariabili essentia consistens, ut dicitur in Lib. Sex principiorum.

Ergo hujusmodi species non corrumpuntur.

AG2

Praeterea, omnis res per se subsistens sine materia, est incorruptibilis: quia materia est corruptionis principium, sicut patet in Angelis et animabus.

Sed hujusmodi species sunt formae sine materia subsistentes. Ergo sunt incorruptibiles.

AG3

Praeterea, si corrumpuntur, aut corruptio ista est naturalis, aut miraculosa. Naturalis non: quia sicut nihil generatur naturaliter nisi compositum, ita nihil corrumpitur nisi compositum naturaliter.

Similiter neque miraculosa: quia sic sola Dei virtute fieret: Deus autem, secundum Augustinum, non est causa tendendi in non esse. Ergo nullo modo corrumpitur.

SC1

Sed contra, quamdiu sunt accidentia sensibilia sentiri possunt. Sed quandoque desinunt sentiri posse hujusmodi accidentia. Ergo desinunt esse.

SC2

Praeterea, quamdiu species manent, et corpus Christi manet sub sacramento. Sed corpus Christi quandoque desinit esse sub sacramento. Ergo quandoque desinunt esse species illae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod unaquaeque res habet proprium esse suae speciei. Non enim esse in omnibus est unius speciei, sicut nec animalitas est unius speciei in omnibus animalibus, nec humanitas eadem numero in omnibus hominibus, sicut et unaquaeque res habet propriam actionem. Unde sicut in qualitatibus quae remanent in sacramento, remanet actio conformis actioni substantiae prius existentis; ita etiam esse subsistens quod convenit dimensionibus remanentibus, est conforme illi esse quod prius substantia panis habebat. Unde sicut qualitas facit eandem actionem quam prius faciebat, substantia panis et vini existente; ita esse, in quo dimensiones subsistunt, tollitur eisdem passionibus quibus antea tolleretur, eadem substantia existente; et propter hoc eodem modo corrumpuntur accidentia remanentia, sicut et prius corrumpi poterant. Prius autem corrumpi poterant dupliciter. Uno modo manente substantia subjecti, per aliquam accidentalem mutationem: sicut ex parte qualitatum secundum aliquam alterationem vinum saporem vel colorem mutare poterat; et ita color qui prius erat, aut sapor, corrumpebatur; sed quantitas praedicto modo non poterat corrumpi per motum in quantitate, scilicet augmentum, quia vinum et panis non sunt corpora animata, quae possunt esse subjectum augmenti et diminutionis, sed per additionem vel divisionem: quia secundum Philosophum in 3 metaph., in additione quantitatis ad quantitatem una quantitas esse incipit duabus esse desinentibus, et e contrario est in divisione. Alio modo per corruptionem substantiae: quae quidem contingit ex transmutatione accidentium, et ex parte qualitatum: quia sicut generatio, ita et corruptio est terminus alterationis; et ex parte quantitatis: quia cum

unaquaeque res naturalis habeat quantitatem determinatam, intantum poterit divisio fieri quod species non remanebit.

Unde etiam in hoc sacramento aliquando aliqua alteratione facta in qualitatibus, adhuc manet esse illud dimensionum conforme substantiae praecedenti; et tunc ratione ipsius corruptionis accidentium non desinit esse corpus Christi sub sacramento.

Aliquando autem alteratio ad terminum venit, et tunc esse praedictum tollitur, et sic desinit esse sacramentum. Et similiter ex parte quantitatis: quia si fiat divisio in partes tantae quantitatis quae sufficiat ad speciem panis vel vini; sunt quidem aliae dimensiones, quia partes continui, quae erant potentia, fiunt actu; sed esse conforme substantiae praeeexistenti manet, et ideo adhuc est sacramentum. Si autem quantitas partium ad hoc non sufficiat, utrumque esse desinet, et dimensio et esse praedictum; et ideo corpus Christi desinit esse sub sacramento.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod forma dicitur esse invariabilis, quia non est variationis subjectum; tamen per variationem tollitur, sicut patet in alteratione et augmento; et ita largo modo dicuntur corrumpi, prout omne quod esse desinit, dicitur corrumpi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dimensiones, quae sunt proximae dispositiones materiae, retinent in hoc sacramento vicem materiae; et ideo se habent ad esse in quo subsistunt sicut materia ad formam substantialem, et ipsae subsunt sicut subjectum accidentibus; et hoc modo corruptionis principium esse possunt, sicut et materia esset.

Ipsae etiam partes dimensionum, cum sint in potentia, habent quamdam rationem materiae ratione totius dimensionis; et ideo ex parte earum accidit corruptio aliqua in tota dimensione per divisionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod species sic remanere miraculosum est; sed quod sic remanentes corrumpantur, est naturale; sicut miraculosum est quod caecus visum recipiat; sed quod jam visu recepto videat, est naturale. Remanet enim quidam compositionis modus in accidentibus istis, dum quantitas retinet rationem materiae, et qualitas rationem formae, ut dictum est.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod ex eis non possit aliquid generari. Corruptio enim generationi vel factioni opponitur. Sed omne quod non habet materiam partem sui, si fit, oportet quod ex nihilo fiat. Ergo si corrumpitur, oportet quod in nihilum tendat, et nihil ex eo fiat.

AG2

Praeterea, substantia et accidens magis differunt quam corpus et spiritus. Sed ex corpore non potest fieri spiritus, ut patet in lib.

De duabus naturis. Ergo ex speciebus illis quae sunt accidentia tantum, non potest substantia aliqua generari.

AG3

Praeterea, impossibile est ex uno simul et semel multa fieri. Sed si aliquid generatur, in illo est invenire substantiam et accidens. Ergo non potest generari ex accidente tantum.

AG4

Praeterea, si aliquid generatur, aut illa generatio est naturalis, aut miraculosa. Naturalis non: quia generatum et id ex quo generatur naturaliter conveniunt in materia, ut patet in omnibus generationibus naturalibus; quod hic non potest inveniri. Similiter nec miraculosa: quia quod vermes aliquando inde generentur, vel in cinerem resolvantur, hoc est in irreverentiam tanti sacramenti; quod a Deo non est. Ergo nullo modo aliquid ex hujusmodi speciebus generari potest.

SC1

Sed contra est, quod sensibilibus apparet, si diu reserventur, paulatim in aliud mutari.

SC2

Praeterea, innocentius dicit: in quo similitudo deficeret, in eo sacramentum non esset, sed ibi se proderet, et locum fidei auferret. Ergo oportet esse omnimodam similitudinem specierum ad substantiam panis. Sed ex substantia panis poterat aliquid generari.

Ergo et ex speciebus ibi remanentibus.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis illae species possint corrumpi et putrefieri, tamen ex tali putrefactione vel corruptione non generantur vermes, vel aliquid hujusmodi. Sed hoc nihil est. Constat enim quod accidentia quando corrumpuntur, non hoc modo desinunt ut dispareant omnino, ac si totaliter annihilarentur; sed succedit illis accidentibus aliquid sensibile; et hoc oportet esse de novo generatum. Nec est differentia, quidquid sit illud, utrum sit vermis, vel cinis, vel aliquid hujusmodi; quia similis difficultas est de omnibus.

Et ideo alii dixerunt, quod substantia panis ibi remanet, ex qua materialiter aliqua generari possunt.

Sed haec opinio supra improbata est.

Et ideo alii dixerunt, quod ex mutua actione accidentium sacramenti ad corpora circumstantia generantur vermes ex aere continente. Sed hoc non videtur esse verum; quia accidentia illa non habent ibi aliam actionem quam haberent si substantia remansisset; sed quando substantia erat, non poterant vermes ex aere generari, vel cinis, per talem actionem; unde nec modo. Et praeterea, sensibiliter apparet quod in illo loco ubi fuit corpus Christi, est illud quod generatur; et ibidem alteratio praecedens apparet. Aer autem ante ultimum instans corruptionis specierum non erat in loco illo; quia sic subintrasset dimensiones sub quibus erat corpus Christi; quod est impossibile.

Nec etiam movebatur ad locum illum, quia quietus forte manebat. Unde sequitur quod totus motus aeris, et alteratio ipsius et corruptio, et generatio vermium aut cineris, sit in eodem instanti; quod est impossibile. Et praeterea idem accideret, si corpus Christi conservaretur inter aliqua corpora solida quae non subintraret aer, et non appareret aliqua mutatio facta in corporibus solidis circumstantibus.

Et praeterea, si corpus Christi in magna quantitate consecratum esset, idem posset accidere; et tanta inspissatio aeris non posset de facili accidere sine sensibili ipsius immutatione.

Et ideo alii dicunt, quod peracto sacramento, redit substantia panis sub speciebus quae prius suberat, et ex illa generantur vermes, vel aliquid hujusmodi. Sed hoc non potest esse. Quamdiu enim est ibi corpus Christi, non redit substantia panis; quia sic esset corpus Christi sub speciebus cum substantia panis; quod est tertia opinio, quae non sustinetur. Quamdiu autem sunt ibi species, manet sub speciebus corpus Christi; unde quamdiu manent species, substantia panis non redit; remotis autem speciebus illis, jam non est ibi substantia panis, sed vermium vel cineris, vel alicujus hujusmodi.

Nunquam enim est substantia panis sine speciebus panis; unde substantia panis non redit.

Nisi forte dicatur redire quo ad materiam tantum, quia illa eadem materia quae prius erat sub forma panis, postmodum fit sub forma cineris, vel alicujus hujusmodi; et hoc posset stare cum secunda opinione prius tacta quantum ad hoc quod ponebat substantiam panis in praejacentem materiam resolvi; quod stare non potest, ut supra probatum est. Sed quantum ad aliam partem, quae ponebat quod annihilaretur, non potest stare; quia quod in nihilum redactum est, non potest iterum idem numero sumi. Sed quantum ad primam opinionem, quae communiter sustinetur, omnino stare non potest; quia quod conversum est in alterum, non potest redire, nisi alterum in ipsum convertatur; substantia autem panis conversa est in corpus Christi; et haec substantia, scilicet panis, facta est illa, scilicet corporis Christi, ut ex praedictis patet; unde non potest esse quod substantia panis redeat neque quantum ad totum neque quantum ad partem, nisi corpus Christi e converso convertatur in substantiam panis, quod est impossibile. Et ideo impossibile est dicere quod substantia panis redeat neque secundum totum neque secundum partem; si redire proprie sumatur, ut sit idem numero quod redit. Si autem materia panis redire dicatur, non quia eadem numero redeat, sed alia ejusdem rationis; tunc oportebit dicere, quod illa alia materia de novo creatur. Et forte hoc intellexerunt qui dixerunt substantiam panis redire; unde satis probabiliter per hunc modum opinio sustineri potest, ut dicatur, quod ad hoc Deus materiam creat, ne sacramentum deprehendatur, et sic fides meritum perdat. Nec tamen materia corporalis in principio creata augetur; quia quantum de materia conversum fuit in substantiam corporis Christi, tantum de materia creatur nunc de novo.

Potest tamen et aliter dici, quod illae species sicut habent ex hoc quod subsistunt, quod possunt agere quidquid poterant substantiis panis et vini existentibus; ita habent ut possint converti in quidquid converti poterant substantiae praeexistentes, quod sic intelligi potest. Sicut enim Commentator dicit in 1 phys., et in Lib. De substantia orbis, in materia generabilium et corruptibilium oportet intelligere dimensiones interminatas ante adventum formae substantialis; alias non posset intelligi divisio materiae, ut in diversis partibus materiae diversae formae substantiales essent.

Hujusmodi autem dimensiones post adventum formae substantialis accipiunt esse terminatum et completum.

Quidquid autem intelligitur in materia ante adventum formae substantialis, hoc manet idem numero in generato et in eo ex quo generat; quia remoto posteriori oportet remanere prius; dimensiones autem illae interminatae se habent ad genus quantitatis sicut materia ad genus substantiae. Unde sicut in quolibet completo in genere substantiae est accipere materiam, quae est ens incompletum in genere illo; ita in dimensionibus completis, quae sunt in hoc sacramento, est accipere dimensiones incompletas; et his mediantibus materia panis formam reciperet ejus quod ex pane generaretur, pane non converso in corpus Christi; unde sicut dimensionibus illis est datum ut substent et subsint et illi esse quod est conforme esse priori substantiae, et terminationi quantitatis, et omnibus aliis accidentibus; ita etiam datur eis ut possint subesse alteri formae naturali, et aliis accidentibus; quia de natura sua non habent ut subsint tantum accidenti, sed etiam formae substantiali, ut dictum est; et tunc vel ex consequenti adveniet etiam materia propter concomitantiam naturalem formae ad materiam, sicut propter concomitantiam naturalem animae Christi ad corpus, erat anima sub sacramento; et hoc quodammodo redit in primum dictum, ut scilicet materia de novo fiat; vel ipsi dimensionibus virtute divina dabitur natura materiae propter propinquitatem ad ipsam, ut sic illud generatum sit compositum ex materia et forma.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum penultimam opinionem species illae penitus cedunt in nihil; sed substantia praedicto modo redeunte generatur illud quod succedit. Nec dicitur generari ex speciebus secundum quod ly ex dicit causam materialem, sed solum secundum quod dicit ordinem, ut ex mane fit meridies, idest post. Sed secundum aliam opinionem illud totum demonstratum sensibile in sacramento habebat aliquid (scilicet partem sui) simile materiae, scilicet dimensiones interminatas; et illud non cedit in nihil, sed remanet sicut et remaneret, si substantia panis esset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc non est remotum quin Deus possit mutare corpus in spiritum; et tamen quantum ad aliquid dimensiones interminatae magis sunt propinquae materiae corporali quam corpus spiritui.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut quando aer convertitur in ignem, non dicitur quod materia aeris fiat duo, scilicet materia ignis et forma ignis; sed unum tantum, quod fit ignis; ita etiam dimensiones illae non dicuntur fieri duo, sed unum tantum, scilicet materia sic dimensionata; et hoc fit divina virtute.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum quamlibet positionem oportet ponere aliquid in hac generatione esse miraculosum, et aliquid naturale; reditus enim substantiae, vel creatio materiae, vel conversio dimensionum in materia, est miraculosum; sed quod materia jam existens recipiat talem formam, cujus dispositiones praecesserunt in dimensionibus, hoc est naturale.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod non possint nutrire.

Quia omnis cibus qui nutrit, in corpus transit, et superfluitates ex eo resolvuntur. Sed cibus iste non vadit in corpus, ut Ambrosius in littera dicit.

Ergo non nutrit.

AG2

Praeterea, ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, ut dicitur in 2 de generatione.

Sed non sumus ex accidentibus. Ergo ex eis non nutrimur.

AG3

Praeterea, omne quod nutrit quocumque modo, solvit jejunium. Si ergo species istae nutriunt, solvunt jejunium; et sic post sumptionem corporis Christi non posset aliquis communicare; quod falsum est.

SC1

Sed contra est quod dicitur in Glossa, 1 corinth. 11, super illud: alius quidem esurit, alius autem ebrius est, quod aliqui sunt inebriati ex usu specierum hujus sacramenti.

SC2

Praeterea, nihil aufert sitim vel famem, nisi quod nutrit. Sed sensibiliter reperiri potest quod ex potu illo sitis tollitur, praecipue si in multa quantitate sumatur. Ergo nutriunt species illae.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt quod species illae non nutriunt, sed reficiunt et inebriant ex sola immutatione accidentali, sicut aliqui inebriantur odore vini, et reficiuntur et famem amittunt ex sapore et odore.

Sed hoc non potest esse; quia talis immutatio quamvis ad horam reficiat, tamen sustentare non potest; quod tamen facerent species illae, si in magna quantitate sumerentur.

Et ideo alii dixerunt, quod remanet forma substantialis panis, et illa habet eandem operationem quam habebat panis, et ideo nutrit sicut panis nutret. Sed hoc non potest esse; quia operatio formae non est pati, sed agere; nutrimentum autem non nutrit, nisi ex hoc quod convertitur in substantiam nutriti; et ideo nutrit secundum quod ex eo aliquid generatur; quod non potest dici de forma.

Et ideo dicendum est, quod cum generari aliquid ex illis speciebus possit per modum praedictum, eodem modo et nutrire possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, quod cibus iste non transit in corpus, intelligendum est quantum ad rem contentam sub sacramento, scilicet verum corpus Christi, quod non mutatur in manducantem, sed ipsum in se mutat spiritualiter. Sed species in corpus comedentis convertuntur, sicut et in aliquod aliud corpus converti possunt, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accidentia manentia in suo esse accidentali non nutriunt, sed eo modo quo in aliud convertuntur, vel aliud sub eis creatur vel redit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa nutritio non est omnino secundum ordinem naturae, ut dictum est; et ideo talis manducatio jejunium non solvit.

Articulus 2F

AG1

Uterius. Videtur quod nullus liquor possit speciebus illis permisceri. Quia, ut in 1 de generatione, probat Philosophus, accidens non permiscetur substantiae. Sed quilibet liquor substantia quaedam est. Cum ergo illae species sint tantum accidentia, videtur quod nihil possit eis permisceri.

AG2

Praeterea, sicut hoc sacramentum sub certa forma verborum consecratur, ita et aqua benedicta.

Sed si aqua permiscetur aquae benedictae, totum fit benedictum. Si ergo aliquis liquorum permisceri posset vino consecrato, esset totum consecratum; et sic liquor ille transiret in sanguinem Christi sine forma verborum, quod falsum est.

AG3

Praeterea, humidorum permixtorum efficitur superficies una. Si ergo illis speciebus aliquis liquor admisceatur, efficitur una superficies liquoris advenientis et specierum praexistentium. Sed superficies liquoris est in subjecto, superficies autem specierum non est in subjecto. Ergo eadem superficies erit in subjecto et non in subjecto; quod est impossibile.

AG4

Praeterea, corpus Christi non est sub sacramento ex quo sub speciebus illis est alia substantia.

Sed si aliquis liquor subtilis, puta vinum vel aqua, admisceatur illis speciebus, cum non contineatur propriis terminis, oportet quod diffluat ad terminos dimensionum sub quibus erat corpus Christi. Ergo desinunt ibi esse species: ergo corrumpuntur et non permiscuntur.

AG5

Praeterea, sicut album et nigrum sunt differentiae coloris; ita magnum et parvum sunt differentiae quantitatis, vel circa quantitatem. Sed idem color non est albus et niger. Ergo neque eadem dimensiones sunt magnae et parvae. Sed addito aliquo liquore dimensiones illae efficiuntur magnae. Ergo non sunt eadem quae prius; ergo non permiscuntur.

SC1

Sed contra, secundum Philosophum in 1 de generatione, ea quae sunt divisibilia in minima, sunt bene permiscibilia. Sed ita est de speciebus illis. Ergo etc..

SC2

Praeterea, majus est corrumpi quam permisceri.

Sed species possunt corrumpi. Ergo possunt permisceri.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod quicumque liquor addatur speciebus vini in quantacumque quantitate, statim desinit ibi esse corpus Christi; quia dimensiones illae non manent eadem, et iterum liquor additus per totum diffunditur. Unde cum corpus Christi non sit sub speciebus cum alio corpore, oportet quod in toto desinat esse corpus Christi.

Sed haec positio non potest stare. Constat enim quod corpus Christi manet quamdiu illa accidentia manent; illa autem accidentia non corrumpuntur aliter quam ut corrumperetur substantia panis et vini. Constat autem quod ex parvo liquore addito non destrueretur vinum, et ideo nec species vini remanentes. Rationes enim praedictae non cogunt.

Primo, quia non quaelibet dimensionum distinctio tollit sacramentum; sicut enim additio, ita et divisio facit aliam dimensionem, ut ex dictis patet per Philosophum. Divisio autem non tollit veritatem sacramenti, ut patet in pane qui frangitur; unde nec additio; quia illa varietas dimensionum quam facit talis additio et divisio, est quantum ad determinationem ipsarum, non quantum ad indeterminatum esse earum, secundum quod competit eis subsistere; neque quantum ad esse quo subsistunt conformes substantiae praecedenti. Similiter etiam parvus liquor constat quod non potest diffundi per omnes dimensiones; nisi rarefieret et transmutaretur in aliam speciem. Unde non oportet quod occupet omnes dimensiones.

Et ideo aliter dicendum, quod hoc modo admiscetur liquor quicumque speciebus illis, sicut admisceretur substantiae vini. Liquor autem additus si esset aequalis quantitatis vel majoris, pertingeret ad omnes dimensiones vini; et sic si esset alterius speciei, faceret aliam speciem liquoris mediam; si autem esset ejusdem speciei, vinum faceret aliud vinum secundum numerum, maxime quantum ad accidentia. Si autem liquor additus esset minoris quantitatis, non posset pertingere ad omnes dimensiones totius vini, sed ad aliquas, et illas immutaret altero dictorum modorum; et forte immutaretur secundum speciem, si esset alterius speciei. Constat autem quod in hoc sacramento non manet corpus Christi nisi quamdiu illae species manent eadem numero; et ideo si apponatur parvus liquor, corrumpet partem specierum, et sub illa parte desinit esse corpus Christi; non enim est probabile quod una gutta aquae per totum scyphum diffundatur.

Si autem addatur in magna quantitate, sic corrumpet species secundum totum; et ita totaliter desinit ibi esse corpus Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intelligit de accidente cujus subjectum est substantia, quod ei non permiscetur; sic autem non est in proposito.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in aqua benedicta non fit aliqua mutatio substantialis ipsius aquae, sicut est in hoc sacramento, sed acquiritur ei virtus aliqua ex benedictione; ideo illa virtus potest pervenire ad aquam additam. Sed in hoc sacramento vinum convertitur substantialiter in aliud virtute verborum; et ideo non oportet quod vinum additum substantialiter etiam convertatur in sacramentum; sed potest esse quod convertatur in vinum virtute accidentium vini quae remanent, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est inconueniens unam dimensionem secundum unam partem sui esse in hoc sacramento sine subjecto; quia plures partes dimensionis quamvis sint una dimensio in actu, sunt tamen plures in potentia.

RA4

Ad quartum patet solutio ex dictis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod magnum et parvum consequuntur quantitatem secundum quod ad certam mensuram determinatur. In sacramento autem altaris non oportet remanere dimensiones easdem secundum terminationem eandem; quia sic divisis speciebus non remanerent eadem dimensiones, nec per consequens idem sacramentum; sed sufficit ad subsistentiam sacramenti quod remaneant dimensiones eadem secundum quod interminatae intelliguntur.

¶a3 Articulus 3: Utrum ipsum verum corpus Christi frangatur in sacramento.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ipsum verum corpus Christi frangatur in sacramento.

Omne enim quod manducatur, masticatur et frangitur. Sed verum corpus Christi manducatur: joan. 6, 57: qui manducat carnem meam etc..

Ergo et frangitur.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed in passione ipsum corpus Christi est perforatum clavis et lancea. Ergo in sacramento ipsum corpus Christi frangitur.

AG3

Praeterea, sicut corpus Christi est totum in qualibet parte specierum, ita forma substantialis.

Sed forma substantialis materialis dividitur per accidens per divisionem specierum. Ergo et corpus Christi.

SC1

Sed contra, quod frangitur, non manet integrum.

Sed corpus Christi manet integrum, ut in littera dicitur. Ergo non frangitur.

SC2

Praeterea, omne corpus frangibile est passibile.

Sed corpus Christi est impassibile, cum sit gloriosum.

Ergo non frangitur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut supra dictum est, corpus Christi non comparatur ad species sub quibus continetur, mediantibus suis dimensionibus; immo dimensiones ejus sunt ibi quasi ex consequenti; ideo quidquid convenit corpori Christi mediantibus dimensionibus suis, hoc non convenit ei secundum quod est sub sacramento. Cum ergo divisio quantitativa ei convenire non possit nisi mediante dimensione propria, constat quod fractione specierum ipsum corpus ejus non dividitur neque frangitur, etiam si passibile esset, sicut in coena fuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in manducatione sunt multa; et fractio sive masticatio, et trajectio in ventrem sive nutritio. Primum autem convenit ipsis speciebus tantum; sed secundum et speciebus continentibus et corpori contento: quia ubi sunt species, est verum corpus Christi. Sed tertium, si loquamur spiritualiter, convenit corpori Christi, si autem corporaliter, speciebus, ut dictum est. Et ideo manducatio aliquo modo competit corpori Christi, sed non fractio, sive divisio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia hoc sacramentum est signum passionis Christi, et non ipsa passio; ideo oportet quod passio quam significat fractio, non sit in corpore Christi, sed in speciebus, quae sunt signum ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod forma substantialis materialis aliquo modo habet ordinem ad dimensiones, cum dimensiones interminatae praeintelligantur in materia ante formam substantialem, ut dictum est; sed corpus Christi nequaquam; et ideo non est simile de corpore Christi et illis formis.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod nec etiam species frangantur. Signum enim debet respondere signato.

Sed species sunt signum corporis Christi. Cum ergo verum corpus Christi non frangatur, nec ipsae species frangentur.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 4 meteor., corporea dicuntur frangibilia et comminuibilia secundum determinatam dispositionem pororum. Sed species illae non habent poros: quia sub omnibus partibus specierum est aequaliter corpus Christi, et sub nulla aliquid aliud. Ergo species illae neque frangi neque comminui possunt.

AG3

Praeterea, in omni fractione, ea perfecta, aliud est quod continetur sub diversis partibus. Sed omnino est idem quod continetur sub diversis partibus specierum, qualitercumque disponantur. Ergo non proprie dicuntur frangi.

SC1

Sed contra, Matth. 26, dicitur, quod Dominus benedixit et fregit. Sed verba evangelii non possunt esse falsa. Ergo fuit ibi fractio vera. Sed non in corpore Christi, ut probatum est. Ergo in speciebus fuit.

SC2

Praeterea, magis competit quantitati dividi quam corrumpi, vel in aliud converti. Sed hoc contingit dimensionibus ibi remanentibus, ut ex dictis patet.

Ergo et frangi, sive dividi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod fractio secundum rei veritatem non erat in hoc sacramento.

Sed hoc non potest esse: quia fractio importat passionem, sive motum quemdam, et multitudinem ad quam terminatur motus; et utrumque horum est sensibile per se. Sunt enim sensibilia communia, quae contra sensibilia per accidens dividuntur in 2 de anima; et ita iudicium de his pertinet ad sensitivam partem; unde cum sensus iudicet fractionem, si non esset fractio, esset falsum iudicium; quod non competit in sacramento veritatis.

Et ideo alii dixerunt, quod est ibi fractio sine subjecto. Sed hoc non potest dici; quia fractio cum sit quidam motus, secundum rationem suae speciei, requirit terminum a quo et in quem; et ideo oportet ibi esse unum quod in multa dividitur, et hoc est subjectum fractionis. Et praeterea actio vel passio habet magis debile esse quam qualitas; unde cum qualitates in hoc sacramento ponamus in subjecto, multo fortius passionem.

Et ideo, cum fractio non possit esse in corpore Christi sicut in subjecto, ut dictum est, oportet quod sit in speciebus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod signum respondet signato quantum ad id quod est: est enim hoc sacramentum signum rememorativum respectu dominicae passionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut densitas manet in hoc sacramento, ita durities, quae est ejus effectus; et propter hoc etiam species illae sonum facere natae sunt, et sic etiam est ibi porositatem invenire.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud de speciebus quod est in una portione, non est in alia: quia species sunt quae franguntur: corpus autem Christi non frangitur, quia totum remanet sub qualibet parte; et ratio hujus dicta est supra, dist. 10.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter assignetur in littera significatio partium fractionis. Quia partes fractionis fractioni respondent. Sed fractio significat passionem Christi, ut in littera dicitur.

Ergo partes fractionis debent significare partes veri corporis Christi, in quas per passionem divisum est corpus ejus.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum est maxime sacramentum unionis. Sed distinctio partium unioni opponitur. Ergo non competit in hoc sacramento significari partes distinctas corporis mystici.

AG3

Praeterea, hoc non videtur servari secundum communem morem ecclesiae quod aliqua pars usque in finem Missae reservetur. Ergo secundum hoc non debet accipi significatio alicujus partis.

AG4

Praeterea, innocentius, et Hugo de s. Victore, dicunt, quod pars extra calicem servata significat beatos; et ita videtur male dicere, quod significat illos qui sunt in sepulcris.

AG5

Praeterea, beati remedio non indigent. Sed sacramenta ecclesiae in remedium ordinantur. Ergo non debet esse aliqua pars quae beatos significet.

AG6

Praeterea, sicut est diversitas inter mortuos, ita etiam inter vivos. Sed pro mortuis ponuntur duae partes. Ergo et pro vivis duae poni debent ad minus.

AG7

Praeterea, sicut membra distinguuntur ab invicem, ita caput distinguitur a membris. Ergo cum sint tres partes ad significandum diversitatem membrorum corporis mystici, deberet addi et quarta ad significandum ipsum caput.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut in hoc sacramento est duplex res sacramenti, scilicet corpus Christi verum et mysticum; ita etiam fractio duo significat, scilicet ipsam divisionem corporis veri, quae facta est in passione, et haec significatio tangitur in littera, et distributionem virtutis redemptionis Christi per diversa membra ecclesiae; et hanc significationem tangit dionysius in 3 cap. Eccl. Hierar.. Et secundum hoc accipitur significatio partium secundum diversum membrorum statum. Quia quidam sunt adhuc vivi, et hi significantur per partem quae comeditur: quia ipsi atteruntur diversis poenalitibus, et sunt in ipso motu, ut incorporentur Christo. Quidam autem sunt mortui: et hi sunt in duplici statu.

Quia quidam in plena participatione beatitudinis; et hoc est corpus Christi quod jam surrexit, sicut ipse Christus, et beata virgo; et hi significantur per partem in calice Missam, quia illi inebriantur ab ubertate domus Dei. Quidam autem sunt in expectatione plenae beatitudinis, qui vel stolam animae tantum habent, vel neutram, ut hi qui sunt in Purgatorio; et hi significantur per tertiam partem quae reservatur usque in finem: quia hi perfectam gloriam consequuntur in fine mundi, et interim in speciebus quiescunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum corpus Christi verum significat corpus Christi mysticum; unde partes corporis veri significant partes corporis mystici.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ista unio facta est per passionem Christi; et ideo oportet quod sit in hoc sacramento fractio, quae passionem significet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod talis mos fuit in primitiva ecclesia, qui tamen modo cessavit propter periculum; nihilominus remanet eadem significatio partium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est inconueniens per idem diversa significari secundum suas proprietates diversas; unde et calix passionem significat in quantum inebriat; et sic procedit significatio quam ponit innocentius: quia pars extra calicem significat eos qui sunt extra passionem praesentis miseriae, et pars in calice Missa eos qui praedictis passionibus opprimuntur. Sed in quantum potus calicis delectat, significat gaudium aeternitatis; et ita procedit significatio in littera posita, quae continetur sub his versibus: hostia dividitur in partes. Tincta beatos plene: sicca notat vivos, servata sepultos.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc sacramentum non solum est in remedium, sed etiam in gratiarum actionem; et ideo, quamvis beati non consequantur aliquod remedium in isto sacramento, quia tamen est in gratiarum actionem pro eorum gloria, conveniens fuit ut et ipsi in hoc sacramento significarentur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod omnes vivi indigent hoc sacramento ad remedium, sed non omnes mortui; et ideo pro mortuis ponuntur duae partes, sed pro vivis una tantum. Vel dicendum, quod duae ponuntur pro vivis in hoc saeculo, et alia pro vivis in gloria, qui resurrexerunt; et pro omnibus qui adhuc non resurrexerunt, una tantum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod resurrectio membrorum est conformis resurrectioni capitis; quia reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae; Philip. 3, 20: et ideo eadem parte significatur et caput et membra ei perfecte configurata.

|+d12.q2 Distinctio 12, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de effectu hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de effectu ejus quantum ad consecutionem boni; 2 de effectu ejus quantum ad remotionem mali.

la1 Articulus 1: Utrum per hoc sacramentum augeantur virtutes.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per hoc sacramentum non augeantur virtutes. Quia diversarum causarum diversi sunt effectus. Sed augmentum virtutis est effectus baptismi, et etiam confirmationis, ut supra dictum est. Ergo non est effectus eucharistiae.

AG2

Praeterea, per augmentum caritatis ad perfectionem caritatis venit. Si ergo per hoc sacramentum caritas et aliae virtutes auferentur, toties posset sumi quod homo in hac vita ad perfectam caritatem veniret, et ad summum gradum ipsius; quod non est nisi in patria, ut Augustinus dicit.

AG3

Praeterea, omnes virtutes simul augentur.

Si ergo augmentum virtutum esset effectus hujus sacramenti, non magis deberet poni effectus augmentum caritatis quam aliarum virtutum.

SC1

Sed contra, nihil spiritualiter perficitur nisi per augmentum virtutum. Sed secundum dionysium, eucharistia habet virtutem perfectivam. Ergo effectus ejus est virtutis augmentum.

SC2

Praeterea, effectus hujus sacramenti est plenitudo gratiae, ut patet in oratione canonis: quotquot ex hac altaris participatione sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur. Sed ad plenitudinem gratiae per augmentum virtutis pervenitur. Ergo idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprius effectus cujuslibet sacramenti debet assumi ex similitudine ad materiam illius sacramenti; sicut expurgatio veteris vitae est effectus baptismi per ablutionem aquae significata.

Et ideo cum materiale in hoc sacramento sit cibus, oportet quod effectus proprius hujus sacramenti accipiatur secundum similitudinem ad effectum cibi.

Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat, et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit.

Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo, Galat. 2, 20: vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum dicitur dupliciter. Uno modo communiter, prout invenitur in viventibus et non viventibus, secundum quod quaelibet additio augmentum facit; et hoc modo virtutes augentur per omnia sacramenta quae gratiam inveniunt in subjecto, ex eo quod ipsa de se nata sunt gratiam causare. Alio modo augmentum dicitur proprie, prout est in viventibus ex conjunctione nutrimenti; et talis modus augmenti virtutum est proprius huic sacramento.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est perfectio caritatis; scilicet viae, et patriae; et quamvis non possit hoc sacramentum existentes in via perducere ad perfectionem patriae propter diversum statum, potest tamen perducere ad perfectionem viae. Per augmentum enim caritatis ad perfectionem patriae in via pervenire non possumus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caritatis proprium est transformare amantem in amatum, quia ipsa est quae extasim facit, ut dionysius dicit.

Et quia augmentum virtutum in hoc sacramento fit per conversionem manducantis in spiritualem cibum, ideo magis attribuitur huic sacramento caritatis augmentum quam aliarum virtutum.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum prosit etiam beatis ad augmentum gloriae. In collecta enim beati leonis Papae, ut innocentius dicit, ita dicitur: annue nobis Domine, ut animae famuli tui leonis haec prosit oblatio. Sed constat beatum leonem in gloria esse. Ergo prodest beatis ad gloriae augmentum.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum offertur etiam pro parvulis decedentibus in innocentia baptismali.

Sed constat quod tales ad gloriam transeunt. Ergo prodest etiam hoc sacramentum ad augmentum gloriae.

SC1

Sed contra, sacramenta ecclesiae non prosunt alicui qui non sit in statu proficiendi. Sed sancti in patria existentes non sunt in statu proficiendi, cum sint in termino profectus. Ergo eis eucharistia non prodest.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod gloria comprehendit sanctorum praemium; quod quidem est duplex; scilicet essenziale gaudium quod de divinitate habent; et accidentale, idest gaudium quod habent de quocumque bono creato.

Quantum autem ad praemium essenziale, secundum probabiliorem opinionem, eorum gloria augeri non potest; sed quantum ad praemium accidentale usque ad diem iudicii augeri potest; alioquin tunc non augetur gaudium de gloria corporis; unde de omnibus benefactis eis gloria accrescit; quia gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente; Luc. 15, 10; et ita etiam de omnibus quae in Dei honorem fiunt, gaudent, et maxime de his in quibus de eorum gloria Deo gratias agimus. Unde simpliciter loquendo, hoc est quantum ad essentialiam gloriae, hoc sacramentum non auget in beatis gloriam; sed secundum quid, scilicet quantum ad accidentale praemium, auget.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut innocentius solvit, ubicumque talis loquendi modus invenitur, ita debet intelligi, ut ad hoc prosit ut a fidelibus magis ac magis glorificetur in terris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pro pueris baptizatis Missarum solemnia celebrantur, non quia eis juventur quantum ad remissionem alicujus culpa, vel quantum ad augmentum gloriae, sed propter alias rationes: tum propter solatium vivorum; tum ad ostendendum parvulos ad unitatem corporis mystici pertinere, dum idem modus exequiarum servatur in ipsis et in aliis; tum ad commendandum redemptionis mysterium, quod in hoc sacramento commemoratur, per quod parvuli sine proprio merito salutem consequuntur aeternam.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod effectus hujus sacramenti non possit impediri nisi per peccatum mortale.

Quia, sicut Ambrosius in littera dicit, spiritualiter manducat qui innocentiam ad altare portat.

Sed quicumque sine peccato mortali accedit, portat innocentiam ad altare; quia venialia peccata innocentiam non tollunt. Cum ergo spiritualiter manducans effectum sacramenti percipiat, videtur quod effectus sacramenti non possit impediri nisi per peccatum mortale.

AG2

Praeterea, baptismus non est nobilius sacramentum quam istud. Sed nihil impedit effectum baptismi nisi peccatum mortale. Ergo nec effectum hujus sacramenti.

AG3

Praeterea, peccatum veniale non facit fictum.

Sed sola fictio impedit sacramentorum effectum.

Ergo solum peccatum mortale impedit sacramenti effectum.

SC1

Sed contra, nullus percipit effectum hujus sacramenti nisi qui accedit sicut accedendum est.

Sed aliquis debet accedere ad hoc sacramentum cum diligenti conscientiae suae examinatione, ut patet 1 corinth. 11. Cum ergo sine peccato mortali possit hoc praetermitti, videtur quod sine peccato mortali possit effectus hujus sacramenti impediri.

SC2

Praeterea, ad hoc quod aliquis adultus gratiam recipiat, oportet quod se ad gratiam habendam praeparaverit. Sed hanc praeparationem contingit sine peccato mortali impediri. Ergo sine peccato mortali contingit impediri effectum hujus sacramenti.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis perfectio acquirenda impeditur per remotionem propriae dispositionis. Sicut autem dispositiones materiales se habent ad perfectionem formae, ita actus se habent ad perfectionem finis; unde cum hoc sacramentum perficiat conjungendo fini, ut supra dictum est; ad hoc quod effectum suum plene habeat in sumente, oportet quod adsit actualis devotio. Et quia interdum absque mortali peccato actualis devotio impediri potest, cum distractiones variae ipsam impediunt, et peccata venialia virtutum actum tollant; absque peccato mortali potest effectus hujus sacramenti impediri, ita quod aliquis augmentum gratiae non consequatur; nec tamen reatum peccati mortalis incurret, sed forte reatum venialis peccati, ex hoc quod imparatus accedit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod innocentiam portans spiritualiter manducat habitu, sed non semper actu; et ad hoc quod effectum sacramenti percipiat, oportet quod actu spiritualiter manducet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in baptismo datur primum esse spirituale; et ideo effectus ejus non impeditur nisi per propositum peccati mortalis committendi, quod directe vitae spirituali opponitur.

Sed in hoc sacramento fit conjunctio ad finem, quae debet esse per debitam operationem; et ideo defectus talis operationis impedit effectum hujus sacramenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum veniale non faciat fictum simpliciter, facit tamen fictum quo ad aliquid. Nec tamen dicendum quod omne peccatum veniale impediatur effectum hujus sacramenti, sed solum illud quod tollit actualem devotionem quae exigitur in hoc sacramento.

¶a2 Articulus 2: Utrum virtute hujus sacramenti venialia peccata dimittantur.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtute hujus sacramenti venialia peccata non dimittantur.

Qua enim ratione dimittitur unum, et aliud. Sed omnia non dimittuntur; quia sic aliquis esset frequenter absque omni veniali peccato; quod est contra illud quod dicitur 1 joan. 1, 8: si dixerimus quod peccatum non habemus, nosipsos seducimus.

Ergo non delet aliquod peccatum veniale.

AG2

Praeterea, peccatum non deletur nisi per id quod habet oppositionem ad ipsum. Sed veniale peccatum non habet oppositionem ad gratiam, quam hoc sacramentum confert. Ergo virtute hujus sacramenti venialia non dimittuntur.

AG3

Praeterea, baptismus, quia dimittit omnia peccata mortalia et venialia, non requirit luctum exteriorem. Si ergo in hoc sacramento venialia peccata dimittantur, non requiritur quod post sumptionem hujus sacramenti aliquis faceret poenitentiam de peccatis venialibus; quod falsum est.

SC1

Sed contra, innocentius dicit, quod hoc sacramentum venialia delet, et cavet mortalia.

SC2

Praeterea, ut ex verbis Ambrosii in littera positus accipi potest, hoc sacramentum datur in remedium quotidianae infirmitatis. Sed quotidiana peccata dicuntur venialia. Ergo hoc sacramentum tollit venialia.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtute hujus sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem, ut dictum est, et hoc est proprius ejus effectus. Et quia ex fervore caritatis peccata venialia dimittuntur, propter hoc quod dicto fervori contrariantur, ideo ex consequenti, virtute hujus sacramenti, venialia delentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tantus potest esse devotionis fervor, quod omnia venialia peccata delet. Neque est inconueniens quod aliqua hora homo sit absque omni peccato veniali; quamvis hoc diu durare non possit propter difficultatem vitandi peccata venialia. Nec tamen oportet quod semper omnia peccata venialia delet, sed secundum mensuram devotionis: quia non est proximus effectus ejus deletio venialium, sed ex consequenti, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento non solum confertur gratia habitualis, sed excitatur fervor actualis devotionis; et ideo gratiae hujus sacramenti non solum mortalia, sed etiam venialia opponuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet pro principali effectu delere peccatum; et ideo quando non impeditur, delet omnia; sed non est ita in hoc sacramento; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam virtute hujus sacramenti dimittantur mortalia. Dicitur enim in collecta illa: purificent nos, quaesumus Domine, sacramenta quae sumpsimus; et mox: praesta ut hoc tuum sacramentum sit ablutio scelerum. Sed scelera dicuntur mortalia peccata. Ergo delet peccata mortalia.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum expressius passionem Christi repraesentat quam baptismus. Sed baptismus virtute passionis in eo operantis delet peccata mortalia. Ergo et hoc sacramentum.

AG3

Praeterea, minima gratia sufficit ad delendum omnia mortalia. Sed hoc sacramentum gratiam confert. Ergo mortalia delet.

AG4

Praeterea, hoc sacramentum magis operatur in sumente quam in alio; alias frustra quis assumeret.

Sed offertur sacrificium ecclesiae pro aliquibus impiis ut convertantur, et non frustra. Ergo et in ipso qui sumit, mortalia peccata delet.

SC1

Sed contra, Augustinus ad renatum: quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi? sed illi qui sunt membra Christi, non habent peccatum mortale.

Ergo virtute hujus sacramenti non delentur mortalia.

SC2

Praeterea, hoc sacramentum non habet aliquem effectum in indigne accedentibus. Sed quicumque accedit cum mortali, indigne accedit. Ergo non percipit effectum hujus sacramenti; et ita non delet mortalia.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod effectus sacramenti, ut dictum est, respondet his quae exterius in sacramento geruntur. Exterius autem usus hujus sacramenti est per manducationem, quae non debetur nisi rei viventi; et ideo effectus hujus sacramenti praesupponit vitam in sumente. Et quia peccatum mortale vitam spiritualem tollit, ideo hoc sacramentum non est ad abluenda peccata mortalia in sumentibus, sed illos solum defectus qui cum vita esse possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut innocentius dicit, hujusmodi locutiones sunt impropriae.

Dicitur enim hoc sacramentum scelera vel crimina abluere vel tollere, inquantum ea impedit, contra ipsa robur ministrando. Vel dicendum, quod in aliquo potest esse peccatum mortale, qui ejus conscientiam non habet; et talis si devote accedit, veniam consequitur, ut supra, dist. 9, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 2, dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus non solum exprimit passionem Christi, sed etiam facit baptizatum Christo commori. Et quia corruptio unius est generatio alterius, generatio autem est motus in vitam, et non praesupponit vitam, sed privationem ejus; ideo per baptismum possunt peccata mortalia dimitti virtute passionis, non autem per eucharistiam, per cujus sumptionem homo non significatur commori Christo, sed fructu mortis Christi refici, quod vitam praesupponit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia quam eucharistia confert, quantum est de se, habet virtutem mortalia delendi. Sed ratione ordinis quem habet ad vitam quam praesupponit, mortalia invenire non potest, et ideo nec ea delere. Si autem inveniatur in subjecto, non in conscientia, nihilominus ea delet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium.

Inquantum autem est sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexistere.

Sed inquantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum; et ideo, si eos dispositos inveniatur, eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii a quo omnis gratia in nos influxit; et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed inquantum gratiam contritionis eis impetrat.

Et quod in contrarium dicitur, quod non offertur nisi pro membris Christi, intelligendum est pro membris Christi offerri, quando offertur pro aliquibus ut sint membra.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod remittat poenam peccati mortalis. Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit Glossa in principio Hier.. Sed indigne accedens incurrit reatum poenae mortalis peccati. Ergo digne accedens ab eo absolvitur.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum non minus valet vivis quam mortuis. Sed mortuis valet ad remissionem poenae, quia ad hoc pro eis offertur.

Ergo multo magis vivis.

AG3

Praeterea, veritas est majoris efficaciae quam figura. Sed sacrificia veteris testamenti in satisfactionem pro peccatis mortalibus offerebantur. Ergo multo fortius et hoc, cujus sunt illa figura; et sic remittit mortalium poenam.

SC1

Sed contra: quicumque non est debitor poenae, statim moriens evolat. Si ergo hoc sacramento poena mortalis peccati dimitteretur, quilibet munitus hoc sacramento ex hac vita discedens evolare; quod falsum est.

SC2

Praeterea, satisfactio non exigitur nisi ad dimissionem poenae. Si ergo hoc sacramento dimitteretur poena, omnis alia satisfactio tolleretur; quod est inconueniens.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod eucharistia, in quantum est sacramentum, ut dictum est, pro principali effectu habet unionem hominis ad Christum; et ideo per modum sacramenti non aufert nisi ea quae in habente vitam huic unioni opposita inuenit. Poena autem peccato mortali debita, quod iam deletum est, non est huiusmodi: ideo in quantum est sacramentum, non habet effectum poenae mortalis dimissionem; sed in quantum est sacrificium, accipit rationem satisfactionis; et secundum hoc in parte vel in toto poenam tollit, sicut et aliae satisfactiones secundum mensuram poenae debitae pro peccato et devotionis qua sacramentum offertur. Nec tamen semper virtute huius sacramenti tota poena tollitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod indigne accedens cum conscientia mortalis peccati, mortaliter peccat; et ideo reatum poenae debitae mortali peccato incurrit. Digne autem accedens meretur vitam aeternam, ad quam meritum ordinatur, sicut mortale peccatum ad poenam. Non autem ordinatur meritum directe principaliter ad remissionem poenae; et ideo ratio non procedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non totaliter semper aufertur poena per hoc sacrificium illis qui sunt in Purgatorio, nec auferebatur in veteri lege per antiqua sacrificia.

RA3

Unde patet solutio ad tertium.

|+d12.q3 Distinctio 12, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de frequentatione huius sacramenti; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de frequentatione; 2 de cessatione.

|a1 Articulus 1: Utrum debeat homo frequentare hoc sacramentum, vel semel tantum in vita sua sumere.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeat homo frequentare hoc sacramentum, sed semel tantum in vita sua sumere. Injuriam enim facit sacramento qui sacramentum iterat. Sed rei digniori minus facienda est injuria. Cum ergo hoc sacramentum sit dignius aliis quibusdam quae non iterantur, videtur quod non nisi semel accipi debeat.

AG2

Praeterea, apostolus probat, Hebr. 10, ex unitate hostiae vel passionis Christi, unitatem baptismi.

Sed hoc sacramentum magis conuenit cum passione Christi, in quantum est hostia, quam baptismus.

Ergo cum baptismus semel tantum percipiatur, et hoc sacramentum semel tantum debet percipi.

SC1

Sed contra, cum frequentatione mysterii crescit nostrae salutis effectus, ut in collecta dicitur. Sed ad hoc debemus niti ut effectus salutis in nobis crescat. Ergo debemus frequenter sumere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ea quae in hoc sacramento geruntur, habent similitudinem cum his quae accidunt in corporali nutrimento. Quia enim fit quasi continua deperditio naturalis humiditatis per actionem caloris naturalis et exercitium laboris, ideo oportet frequenter corporalem cibum assumere ad restaurationem deperditi, ne perditio continua mortem inducat. Similiter etiam ex concupiscentia innata et occupatione circa exteriora fit deperditio devotionis et fervoris, secundum quae homo in Deum colligitur; unde oportet quod pluries deperdita restaurentur, ne homo totaliter alienetur a Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio huius sacramenti, ut dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1, consistit in consecratione materiae, non in usu ipsius; et ideo consecratio non repetitur super eandem materiam propter reuerentiam sacramenti, sed usus potest repeti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus repraesentat illam hostiam, secundum quod facit in nobis spiritualem vitam; et quia generatio uniuscuiusque non est nisi semel, ideo baptismus non repetitur. Sed eucharistia repraesentat illam hostiam secundum quod reficit; et ideo oportet quod frequenter sumatur.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod qualibet die. Ambrosius enim dicit: iste panis quotidianus est; accipe quotidie quod quotidie tibi prosit.

AG2

Praeterea, isto sacramento excitatur fervor caritatis, qua homo Christo unitur. Sed hoc expedit ut quotidie fiat. Ergo quotidie communicandum est.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib. De Eccl. Dogmat.: quotidie eucharistiam sumere nec laudo nec vitupero. Ergo non est quotidie communicandum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento duo requiruntur ex parte recipientis; scilicet desiderium conjunctionis ad Christum, quod facit amor; et reverentia sacramenti, quae ad donum timoris pertinet. Primum autem incitat ad frequentationem hujus sacramenti quotidianam, sed secundum retrahit. Unde si aliquis experimentaliter cognosceret ex quotidiana sumptione fervorem amoris augeri, et reverentiam non minui, talis deberet quotidie communicare; si autem sentiret per quotidianam frequentationem reverentiam minui, et fervorem non multum augeri, talis deberet interdum abstinere, ut cum majori reverentia et devotione postmodum accederet. Unde quantum ad hoc unusquisque relinquendus est iudicio suo; et hoc est quod Augustinus dicit: si dixerit quispiam, non quotidie accipiendam esse eucharistiam, alius affirmet quotidie sumendam; faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum; et probat per exemplum zachaei et centurionis; quorum unus recipit Dominum gaudens, Luc. 19, alius dicit Matth. 8, 8: non sum dignus ut intres sub tectum meum; et uterque misericordiam consecutus est.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sit semel in anno communicandum tantum. Quia agnus paschalis signum fuit hujus sacramenti. Sed sumebatur tantum semel in anno. Ergo et hoc sacramentum debet semel in anno tantum percipi.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed passionem Domini commemorat ecclesia semel in anno. Ergo tunc tantum debet esse tempus communicandi.

SC1

Sed contra est quod dicit fabianus Papa: et si non pluries, ter saltem in anno communicent homines, scilicet in Pascha, Pentecoste, et natali Domini.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum diversos status fidei diversus mos de hoc inolevit. Nam in primitiva ecclesia, quando vigeat devotio major ex propinquitate passionis Christi, et erat major impugnatio ab infidelibus, quia haec mensa adversus tribulationes ecclesiae praeparatur, quotidie communicandum fidelibus indicebatur; unde callistus Papa dicit: peracta consecratione omnes communicent, qui nolunt ecclesiasticis carere liminibus. Sic enim apostoli statuerunt.

Postmodum indictum fuit ut saltem ter in anno communicarent, ut dictum est, propter solemnitatem illorum dierum. Sed postmodum arctatum est, ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, communicent; et ad hoc etiam multi idonei non inveniuntur. Et quamvis statutum ecclesiae non liceat praeterire, tamen licet pluries communicare.

Unde Augustinus laudat omnibus diebus dominicis communicandum esse; et ita pluries in anno potest communicare quis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod agnus paschalis fuit figura hujus sacramenti ratione passionis Christi, quae semel tantum facta est; et ideo semel tantum in anno sumebatur: sed manna, quod fuit figura hujus sacramenti, inquantum hoc sacramentum est cibus fidelium, quolibet die sumebatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ecclesia tempore passionis recolit ipsam passionem secundum se, et ideo semel in anno tantum recolit, sed in hoc sacramento recolitur passio secundum quod per ipsam reficimur; et quia tali refectio pluries indigemus, ideo pluries hoc modo recolitur dominica passio.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod homo possit una die pluries communicare. Quia majus est celebrare quam communicare. Sed sacerdos potest una die celebrare pluries, si necesse sit. Ergo et alius fidelis potest pluries communicare.

AG2

Praeterea, quotiescumque aegritudo corporalis iteratur, extrema unctio potest iterari. Sed eucharistia ordinatur contra aegritudinem peccatorum venialium, quae uno die pluries iterantur.

Ergo una die potest homo pluries communicare.

SC1

Sed contra est quod dicitur de consecr., dist. 1: sufficit sacerdoti semel in die Missam celebrare; quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit. Ergo etiam semel tantum in die debet quis communicare.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod homo non debet pluries in una die communicare, ut saltem quantum ad unam diem repraesentetur unitas dominicae passionis, et ut quantum ad aliquid reverentia sacramento exhibeatur semel sumendo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos est quasi persona publica, et ideo oportet quod non solum pro se, sed etiam pro aliis celebret; et ideo necessitate cogente potest pluries celebrare in die.

Sed non est eadem ratio de illis qui non sumunt nisi ratione sui.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sunt alia remedia quibus peccatum veniale expiari potest; unde non oportet ut ad ea expianda homo pluries in die communicet.

¶a2 Articulus 2: Utrum liceat omnino a communione cessare.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liceat omnino a communione cessare. Quia nullus tenetur nisi ad ea quae sunt necessitatis. Sed hoc sacramentum, ut supra, dist. 9, qu. 1, art. 1, quaest. 2, dictum est, non est necessitatis. Ergo aliquis potest omnino a sacramenti sumptione cessare.

AG2

Praeterea, quod fit ad reverentiam Dei, non est peccatum. Sed aliquis potest ex reverentia sacramenti omnino cessare. Ergo si omnino cesset, non est peccatum.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, quod de sumptione hujus sacramenti debet quilibet facere quod pie credit faciendum esse.

Ergo non peccat, si omnino cesset, et putat hoc esse faciendum.

SC1

Sed contra est quod innocentius dicit: cavendum est ne si nimium hujus sacramenti sumptio differatur, mortis periculum incurratur. Ergo si omnino cessatur, est mortiferum.

SC2

Praeterea, statutum est ecclesiae, ut saltem semel in anno fideles communicent. Ergo qui omnino cessat, peccat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nulli licet omnino a communione cessare: quia ecclesia statuit tempus in quo fideles communicare debeant; unde qui omnino desistunt, efficiuntur rei transgressionis praecepti. Institutio autem ecclesiae fuit necessaria: quia enim in quotidiana pugna sumus, vita spiritualis in nobis evanesceret, nisi aliquando cibum vitae sumeremus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum de sui institutione prima, quamvis non sit de necessitate salutis, tamen ex institutione ecclesiae necessarium efficitur; et sine hoc etiam necessarium esset non simpliciter, ut sine quo non esset salus, sed ex suppositione finis; si scilicet homo in vita spirituali firmus persistere vellet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod reverentia debita Deo in hoc exhibetur quod homo non se nimis divinis ingerat supra suum modum; sed quod homo omnino se subtrahat, hoc est contemptus, et pusillanimitatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini referendum est ad hoc quod quotidie sumatur, vel non; non autem ad hoc quod omnino quis desistat.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod ille qui consecrat, possit a communione cessare. Quia ubi est major necessitas, ibi secundum ordinem debitum caritatis est magis subveniendum. Sed potest contingere quod postquam sacerdos consecraverit, aliquis infirmetur ad mortem, et instanter petat corpus Christi in ultima necessitate constitutus. Ergo cum sit hoc sacramentum caritatis, debet sacerdos ipse a communione desistere, et infirmo dare.

AG2

Praeterea, gravius est peccatum peccato superaddere quam unum simplex peccatum committere.

Sed habens conscientiam peccati mortalis peccat consecrando, peccat etiam communicando. Ergo ex quo consecravit, debet saltem a sumptione cessare.

AG3

Praeterea, communicatio corporis Domini et sanguinis aequaliter debetur omnibus membris Christi.

Sed aliis datur corpus Christi sine sanguine.

Ergo sacerdos saltem a sumptione sanguinis abstinere potest.

SC1

Sed contra est quod dicitur de consecr., dist. 2, cap. Relatum, ubi reprobatur eorum error qui volebant consecrare corpus Christi, et non sumere.

SC2

Praeterea, hoc idem videtur ex verbis Domini, quibus dixit hoc sacramentum instituens: accipite, et comedite; Matth. 26, 26.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod semper ille qui consecrat, debet sumere corpus et sanguinem Christi, nisi impediatur vel per violentiam, vel per mortem, vel per infirmitatem, vel aliquid hujusmodi: cujus ratio potest sumi ex parte ipsius sacramenti, quod in ipsa sumptione complementum suae significationis accipit: quia, ut dicit Augustinus, dum sanguis in ore fidelium de calice funditur, sanguinis effusio de latere Christi designatur: et etiam complementum suae efficaciae, quia ultimum effectum proprium habet in hoc quod sumitur. Ut ergo sacramentum sit perfectum, oportet illum qui sacramentum celebravit, communicare. Potest etiam sumi ratio ex parte ipsius consecrantis: quia cum ipse sit aliis dispensator divinorum, debet primo in participatione divinorum fieri, ut dionysius dicit in 3 cap. Eccles.

Hierar..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu non oportet quod sacerdos communionem intermitat; sed potest dare infirmo petenti partem hostiae consecratae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod magis peccaret non sumendo, quia sacrilegium committeret pervertens ritum sacramentorum. Nec tamen est perplexus; quia potest ad Deum converti, et conteri: et tunc sine periculo in tali articulo sumet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod perfectio sacramenti hujus in utroque consistit, ut ex supra dictis patet; et ideo sacerdos celebrans qui alterum tantum sumeret, imperfecte sacramentum perageret; unde reus sacrilegii secundum canones judicatur, de consecr., dist. 2, cap. Comperimus.

Secus est autem de aliis qui non perficiunt sacramentum: quia eis subtrahitur sanguis propter effusionis periculum; unde et sacerdos in paraseve, quando non consecrat, corpus sine sanguine sumit.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod laudabilius sit abstinere ab hoc sacramento quam accedere. Quia ad Deum maxime per humilitatem appropinquamus.

Sed quod homo ex reverentia sacramenti a communionem desistit, humilitatis est. Ergo hoc videtur magis meritorium et fructuosum, quam etiam sumere.

AG2

Praeterea, caritatis verae est magis Dei gloriam quam commodum proprium quaerere. Sed iste qui abstinet, videtur propter gloriam Dei facere quam reveretur; qui autem sumit, propter proprium commodum facere, quia fructum sacrum quaerit. Ergo illud est perfectioris caritatis, et ita magis meritorium.

AG3

Sed contra, in aliis sacramentis ei cui licet sacramentum accipere, melius est accipere quam desistere.

Sed hoc sacramentum dignius est aliis. Ergo multo melius est homini parato accipere quam ex reverentia desistere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in his quae sunt ex genere suo bona, peccatum non accidit, nisi ex aliquo accidente, dum inordinate explentur; et ideo ea perficere per se bonum est; sed abstinere ab eis non est bonum nisi ratione accidentis alicujus. Unde cum eucharistiam accipere sit bonum ex genere, assumere eam est bonum per se, abstinere est bonum per accidens, inquantum scilicet timetur ne inordinate sumatur. Et quia quod est per se, praesudicat ei quod est per accidens; ideo simpliciter loquendo, melius est eucharistiam sumere quam ab ea abstinere; sed in casu aliquo nihil prohibet esse melius abstinere, quando aliquis probabiliter praesumit ex sumptione reverentiam minui. Si autem haec duo ad invicem comparemus, adhuc invenitur praevalere sumptio

sacramenti abstinentiae a sacramento, tum ratione effectus sacramenti, tum ratione praeparationis, quantulacumque sit; tum etiam ratione virtutis elicentis actum: quia sumere videtur esse caritatis, in qua radix meriti consistit; abstinere autem timoris: amor autem timori praevallet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quae Deo directe nos conjungit; sed humilitas ad hanc unionem disponit, inquantum hominem Deo subdit; unde meritum magis consistit in caritate quam in humilitate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc maxime est gloria Dei et bonitas, quod se creaturis pro captu earum communicat; unde magis videtur ad Dei gloriam pertinere quod aliquis ad communionem accedat quam quod absteineat.

EX

Sicut et Christus se ostendit etc.. Contra, veritatem non decet aliqua fictio. Ergo non debuit eis aliud ostendere quam quod in ipso erat. Et ideo dicendum, quod Christus eis speciem suam naturalem ostendit, et sensus exterior per eam movebatur; sed propter dubitationem resurrectionis, sensus interioris iudicium impediabatur; unde eum talem inspiciebant exterius, ut Gregorius dicit qualis erat apud eos interius; et ita non erat aliqua deceptio ex parte Christi, sicut non est aliqua deceptio in sacra Scriptura ex hoc quod finguntur figurae Angelis et ipsi Deo; non enim ad hoc fit ut in eis intellectus remaneat, sed ut ex his in significata eorum surgat; et ita etiam per speciem illam in qua eis apparuit, voluit eis Dominus interioriorem eorum dispositionem significare.

Qui confessus est coram Nicolao Papa etc.. Videtur ex hoc quod haec opinio omnino sit tenenda, quia in principio confessionis hujus dicitur: consentio Romanae ecclesiae, et apostolicae sedi. Ergo nulli licet aliter tenere. Et dicendum, quod quia berengarius negaverat verum corpus Christi in altari esse, coactus fuit hanc confessionem facere; unde non intendit dicere, quod ipsum corpus Christi frangatur, sed quod sub speciebus, in quibus est fractio, verum corpus Christi sit; et in hoc se dicit consentire apostolicae sedi, a contrario errore reversus.

Manet integer in corde tuo. Et intelligendum est quantum ad effectum; non quod corpus ejus menti illabatur, quia hoc solius Dei est.

Non est pars corporis etc.. De hoc dictum est supra, dist. 10, qu. Unic., art. 3, quaestiunc. 3.

Indignus est qui aliter celebrat. Aliter celebrare dicitur qui non servat materiam vel formam aut ritum debitum ab ecclesia institutum; et debet talis, si ex contemptu faciat, gradus sui periculo subjacere.

Etsi Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Sciendum est, quod omnia illa verba quae important comparisonem Judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur; quia actus Judaeorum et poena Christi transit. Illa autem quae important comparisonem Christi ad Deum patrem, dicuntur quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare, et hujusmodi, eo quod hostia illa perpetua est; et hoc modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit.

In sacramento recordatio illius fit quod factum est semel. Sacerdos enim non solum verbis, sed etiam factis, Christi passionem repraesentat. Unde et in principio canonis tres cruces facit super illud: haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, ad significandum trinam traditionem Christi, scilicet a Deo, Juda, et Judaeis. Secundo autem super illud: benedictam, adscriptam, ratam etc.

Facit tres communiter super utrumque, ad ostendendum quod tribus Christus est venditus, scilicet sacerdotibus, Scribis, et Pharisaeis. Duas autem facit divisim super corpus et sanguinem, ad ostendendum venditorem et venditum. Tertio facit duas super illud: benedixit et fregit: unam super corpus, aliam super sanguinem, ad ostendendum quod hoc sacramentum valet ad salutem corporis et animae.

Et quia Dominus hoc sacramentum in mortis suae memoriam exercendum mandavit, ideo statim post consecrationem brachiorum extensione crucis effigiem repraesentat. Unde etiam, ut innocentius dicit, verba consecrationis, quae in fine ponenda essent quasi complementum totius, in medio ponuntur ad historiae ordinem observandum; quia verba canonis ad eucharistiam consecrandam principaliter pertinent, sed signa ad historiam recolendam. Quarto facit quinque cruces super illud: hostiam puram etc. Ad repraesentandum quinque plagas. Quinto facit duas super illud: sacrosanctum filii tui corpus etc. Ad signandum vincula et flagella Christi. Et additur tertia, qua sacerdos seipsum signat super illud: omni benedictione; quia Christi vulnera, nostra sunt medicamenta. Vel per has tres cruces significatur triplex oratio, qua Christus orasse legitur Matth. 26, passione imminente. Sexto facit tres super illud: sanctificas, vivificas, benedicis etc. Ad repraesentandum, quod Judaei ter dixerunt: crucifige, verbo crucifigentes Christum, quod fuit tertia hora. Septimo iterum facit tres super illud: per ipsum, et in ipso, et cum ipso, ad repraesentandum secundam crucifixionem, qua a militibus hora sexta post trium horarum spatium crucifixus est; vel ad repraesentandum tres ejus cruciatus, scilicet passionis, propassionis, compassionis. Deinde facit duas extra calicem super illud: est tibi Deo patri omnipotenti in unitate spiritus sancti omnis honor et gloria, ad repraesentandum separationem animae a corpore, quae facta est hora nona; vel propter sanguinem et aquam, quae de latere Christi profluxerunt.

Inclinationes etiam factae a sacerdote, signant Christi obedientiam ad patrem, ex qua mortem sustinuit. Tacita etiam locutio exprimit consilium Judaeorum mortem Christi machinantium, vel discipulorum, qui palam

Christum confiteri non audebant. Quid autem fractio significet, dictum est. Quia autem commixtio corporis et sanguinis unionem animae et corporis significat; ideo illa crucis signatio quae fit super illa verba: pax Domini sit semper vobiscum, magis pertinet ad resurrectionem, quae virtute trinitatis et tertia die facta est. Quod autem quinquies se sacerdos ad populum convertit, significat quod Dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit: primo mariae Magdalенаe, joan. Ult. Secundo Petro, luc.

Ult. Tertio mulieribus, Matth. Ult. Quarto discipulis in emaus, Lucae ultim. Quinto discipulis in unum, joan. Ult.. Salutat autem populum septies ad septiformem gratiam spiritus sancti ostendendam sine quibus mortalis vita duci non potest; quia etsi possumus vitare singula, non tamen omnia.

|+d13.q1 Distinctio 13, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de sacramento eucharistiae, hic determinat de ministris hujus sacramenti; et dividitur in partes duas: in prima determinat propositum; in secunda epilogat, ibi: de hoc caelesti mysterio aliqua perstrinximus, a catholicis fideliter tenenda. Prima in duas: in prima ostendit quis possit consecrare et dispensare hujusmodi sacramentum; in secunda quis possit sumere, ibi: illud etiam sane dici potest. Prima in duas: in prima inquit, utrum potestas consecrandi, per peccatum a ministro tollatur; in secunda ostendit quae requiruntur in ministro ad hoc quod sacramentum consecrare possit, ibi: in hujus autem mysterii expletione sicut formam servare, ita ordinem haberi, scilicet ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi oportet. Prima in duas: in prima inquit, utrum malus sacerdos possit consecrare; in secunda, utrum ab ecclesia praecisi, ibi: illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere.

De hoc caelesti mysterio aliqua perstrinximus a catholicis fideliter tenenda. Hic epilogat; et circa hoc duo facit: primo ponit epilogum; secundo ex incidenti determinat quid faciat haeticum, ibi: ne autem ignores quid faciat haeticum, vel quid sit haeticus, audi breviter quae inde sancti doctores tradant.

Hic est duplex quaestio. Prima de ministro consecrante. Secunda de haeresi.

Circa primum quaeruntur tria: 1 quis possit consecrare; 2 de ritu consecrandi; 3 de dispensatione sacramenti.

|a1 Articulus 1: Utrum etiam laicus possit consecrare.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod etiam laicus possit consecrare. Consecrare enim sacerdotis est. Sed omnis laicus, si sit bonus, sacerdos est; quia, ut dicit chrysostomus, omnis sanctus, sacerdos est; et omnibus fidelibus dictum est, 1 Petr. 2, 9: vos estis genus electum, regale sacerdotium. Ergo bonus laicus potest consecrare.

AG2

Praeterea, homo non potest consecrare virtute propria, sed virtute Dei. Sed bonus laicus magis est particeps divinae virtutis quam malus sacerdos. Ergo magis potest bonus laicus consecrare quam malus sacerdos.

AG3

Praeterea, magis est sumere sacramentum quam conficere; quia hoc ad illud ordinatur. Sed bonus laicus potest sumere sacramentum. Ergo et consecrare.

SC1

Sed contra, hoc sacramentum offertur ad reconciliandum nos Deo, quod est officium mediatoris.

Cum ergo sacerdotis tantum sit medium esse inter Deum et populum, soli sacerdotes hoc sacramentum conficere possunt.

SC2

Praeterea, bonitas virtutis non est manifesta, quia nemo scit utrum sit dignus odio vel amore, Eccle. 9, et praecipue alteri nota esse non potest.

Si ergo potestas consecrandi sequatur bonitatem personae, non poterit esse notum quando consecratum sit vere, et quando non; et ita erit deceptio in sacramentis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ordo ecclesiae derivatus est ab ordine caelestis hierarchiae; unde sicut in Angelis diversis ordinibus diversi actus debentur, ita et in ecclesia militante ad diversos actus diversi ordines applicantur, sicut etiam et in corpore diversa membra diversa habent officia, cui corpus mysticum similatur, ut patet 1 corinth. 11. Ordines autem ecclesiae distingui non possunt per diversitatem interioris bonitatis, quia ignota est, et indeterminati sunt gradus ejus. Et quia bonitas vel virtus alicujus non ordinatur ad hoc quod aliquis alicui possit, sed ad hoc quod bene faciat illud quod potest; habitus enim virtutum non sunt potentia, sicut Philosophus probat; ideo quod unus possit actum quem alius non potest, non contingit ex

diversitate bonitatis vel malitiae, sed ex potestate suscepta, quam habet unus, et non alius; et ideo, quia laicus potestatem consecrandi non accipit, sua bonitas quantumcumque sit, non juvat eum ad hoc quod consecrare possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnis bonus homo dicitur esse sacerdos mystice, quia scilicet mysticum sacrificium Deo offert seipsum, scilicet hostiam viventem Deo, Rom. 12.

RA2

Ad secundum dicendum, quod laicus bonus fit particeps dominicae virtutis ad bene agendum hoc quod poterat prius aliquo modo facere, non autem ad hoc quod possit hoc per virtutem quod prius non poterat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, quamvis acceptio sacramenti sit major in fructu, tamen consecratio est major in potestate; unde non oportet quod qui potest accipere, possit consecrare.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod solus episcopus possit consecrare. Quia in qualibet republica principi debetur actus nobilissimus, sicut etiam Commentator dicit in 11 metaphysic.. Sed summus in nostra hierarchia est episcopus, ut dicit dionysius.

Ergo cum consecrare sit summus actus nostrae hierarchiae, hic actus sibi soli debetur.

AG2

Praeterea, secundum dionysium, loco cit., perficere est tantum episcopi. Sed secundum ipsum, eucharistia est perfectivam habens virtutem. Ergo solus episcopus potest consecrare.

AG3

Praeterea, majus est consecrare corpus Christi quam consecrare altare, vel benedicere virgines.

Sed illa reservantur solis episcopis. Ergo multo fortius consecratio corporis Domini.

SC1

Sed contra est communis usus ecclesiae, et canonum institutio, qui docent potestatem consecrandi et baptizandi episcopis et sacerdotibus esse communem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas consecrandi non solum episcopis, sed etiam sacerdotibus collata est; quia ordo sacerdotis est medius inter episcopum et populum.

Unde sicut in angelica hierarchia illuminationes ad inferiorem ordinem mediante superiore perveniunt, ita omnia sacramenta quae communiter toti populo dispensantur, per sacerdotes conferuntur; et hujusmodi sunt omnia quae non collocant in aliquo statu vel gradu super alios. Et quia eucharistia est hujusmodi, ideo non solum per episcopos, sed etiam per sacerdotes dispensatur et consecratur.

Est etiam alia ratio, ut sit frequentior memoria dominicae passionis, et magis subveniatur vivis et mortuis ex majori frequentia sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, licet iste actus sit maximus in se, tamen non est maximus quantum ad constituendum in ordine ecclesiae; quia per sumptionem hujus sacramenti non constituitur aliquis in gradu vel statu altiori inter membra ecclesiae, sicut fit per ordinem; et ideo non oportet quod ille actus solis episcopis reservetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in rebus ordinatis, ita est quod semper inferior participat aliquid de perfectione superioris, ut dionysius dicit; et hoc modo est in connexione caelestis hierarchiae, ut in 2 Lib., dist. 9, qu. 1, art. 6 dictum est. Et ideo, quia ordo sacerdotis continuus est ordini episcopi, participat etiam aliquid de perfectiva virtute quantum ad illam perfectionem qua quis in seipso perficitur; non autem quantum ad perfectionem qua aliquis in eminentiori gradu constituitur, sicut est in ordine; vel altiori officio, sicut est in confirmatione; et ideo sacerdos participat ab episcopo potestatem consecrandi, non autem confirmandi vel ordinandi.

Et quod ipsam habeat participative, dionysius dicit, quod patet ex hoc quod sacerdos consecrat super altare ab episcopo consecrato, et in vasis consecratis per episcopum, ipse etiam consecratus per episcopum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illae benedictiones non veniunt in usum totius populi, sed aliquarum excellentium personarum; et ideo solis episcopis reservantur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod haeretici et schismatici et excommunicati consecrare non possint. Quia, sicut dicit canon 24, qu. 1, cap. Audivimus, quicumque fuerit ab unitate ecclesiae alienus, exercere potest, consecrare non valet. Augustinus etiam dicit, quod extra ecclesiam non est locus veri sacrificii.

Sed omnes praedicti sunt extra ecclesiam.

Ergo non possunt consecrare.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum pollui non potest.

Sed secundum Hieronymum, haeretici panem pollutum comedunt. Ergo verum sacrificium non habent; ergo non consecrant.

AG3

Praeterea, hoc sacramentum est unionis ecclesiae; unde et communio dicitur. Sed omnes praedicti hac unione carent. Ergo consecrare non possunt.

SC1

Sed contra, sacerdos habet potestatem consecrandi ex ipso caractere; sed character manet in ipso haeretico, schismatico, et excommunicato. Ergo possunt consecrare.

SC2

Praeterea, qualitas personae non exigitur nisi ad actum proprium personae. Sed consecratio non est actus personalis ipsius sacerdotis, sed Dei cuius verbis consecrat. Ergo non impeditur propter propriam qualitatem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod haeretici ab ecclesia praecisi, et similiter excommunicati et schismatici, quia sunt extra unitatem ecclesiae, non possunt consecrare: et hujus opinionis videtur fuisse Magister in littera. Sed quia omne illud quod per consecrationem datur, est perpetuum; ideo, sicut baptismus, qui per consecrationem datur, nunquam amittitur, quantumcumque aliquis in haeresim labatur vel schisma vel excommunicationem; ita nec sacerdotalis ordo aliquo modo amitti potest, ut Augustinus dicit ad parmenianum.

Et quia potestas consecrandi ordinem sacerdotalem consequitur, ut dictum est, ideo haeretici et schismatici et excommunicati consecrant, quamvis ad suam perniciem, dummodo servetur debita forma et materia et intentio, quae etiam in infidelibus esse possunt, ut supra, dist. 5 de baptismo, dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum canonis intelligendum est quantum ad illos qui debitam formam non servant, vel quantum ad executionem quam amittunt; non enim jus consecrandi habent; et hoc solum posse dicimur in jure, quod juste possumus. Vel loquitur de consecratione qua ordines conferuntur; quia ad damnationem potius quam ad sanctificationem recipientium cedit. Et similiter quod Augustinus dicit, quod extra ecclesiam non est locus veri sacrificii, intelligendum est quantum ad effectum; vel extra ecclesiam, id est extra formam ecclesiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dicitur panis pollutus non in se, sed quia ipsi et seipsos polluunt consecrando et sumendo, et alios qui ab eis sacramenta scienter accipiunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in quantum ordinem habet, ad unitatem ecclesiae pertinet, quamvis quantum ad aliquid possit ab ecclesia esse praecisus.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod degradatus non possit consecrare. Nullus enim consecrare potest qui non habet potestatem consecrandi. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, quamvis habeat potestatem baptizandi, ut dicit canon.

Ergo non potest consecrare.

AG2

Praeterea, ex eisdem fit res et corrumpitur, secundum Philosophum in 2 ethic.. Sed aliquis ex potestate episcopi accipit posse consecrare.

Ergo quando ab ipso degradatur, videtur quod hoc posse amittat.

AG3

Praeterea, habens ordinem sacerdotalem non relinquitur puniendus iudicio saeculari. Sed degradatus relinquitur. Ergo non habet ordinem; ergo non potest consecrare.

SC1

Sed contra, si degradatus reconciliatur, non iterum ordinatur. Ergo ordinem non amisit; ergo consecrare potuit.

SC2

Praeterea, hoc idem probatur per indelebilitatem characteris, ut supra.

Utrum autem malus sacerdos, vel Angelus, possit consecrare, eadem ratio est quae et de baptizazione; et ideo quaeruntur supra, dist. 5.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod degradatus, quia ordinem non amittit, potestatem consecrandi retinet; sed jus consecrandi sibi aufertur; et ideo si consecrat, peccat: tamen consecratum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ille canon non loquitur asserendo, sed quasi opponendo, ut ex circumstantia litterae apparet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod episcopus non dedit ordinem, sed Deus per ministerium episcopi; et Deus posset auferre, non episcopus; quia non est constitutus minister auferendi ordinem, sicut conferendi; quia propter efficaciam consecrationis debet esse ordo perpetuus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est essenziale ordini sacerdotali, quod iudicio saeculari relinqui non possit, sed ex privilegio indultum; et ideo manente ordine degradatus sua culpa hoc privilegium amittit.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod Missa mali sacerdotis non minus valeat quam boni. Quia, sicut dicit Augustinus in Lib. De corpore Christi, in mysterio corporis et sanguinis Domini nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote.

AG2

Praeterea, baptismus datus a bono ministro nihil melius valet quam datus a malo. Ergo nec Missa a bono sacerdote vel malo dicta.

SC1

Sed contra, melius est quod est fructuosius.

Sed Missa boni sacerdotis est fructuosior, quia ejus oratio magis exauditur. Ergo est melior.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod de Missa possumus loqui dupliciter: aut quantum ad id quod est essenziale in ea, scilicet corpus Christi; et sic a quocumque dicatur, aequaliter bonum est et virtuosum: vel quantum ad id quod est annexum sacramento, et quasi secundarium; et sic Missa boni sacerdotis melior est, quia non solum habet efficaciam ex opere operato, sed ex opere operante: et ideo ceteris paribus melius est audire Missam boni sacerdotis quam mali.

RA

Et per hoc patet solutio ad utramque partem.

¶a2 Articulus 2: Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione abstinere.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione abstinere.

Quia de beato marco narrat Hieronymus quod sibi pollicem amputaverit, ut sacerdotio reprobis haberetur. Nec hoc fecit nisi indignum se reputans tali sacramento.

Ergo videtur quod si omnino a celebratione absteineat ex reverentia dominici corporis et propriae infirmitatis consideratione aliquis sacerdos, non peccat.

AG2

Praeterea, sicut sacerdotis officium est consecrare, ita et ligare et solvere. Sed non exigitur ut liget et solvat, nisi habeat curam animarum.

Ergo etiam a sacerdote qui non habet populum cui teneatur, non exigitur quod consecret; et ita non peccat omnino abstinendo.

SC1

Sed contra est quod Ambrosius dicit: grave est quod ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus; sed gravius est, si dum peccatum metuimus, etiam sacrificium non reddamus. Sed primum est peccatum mortale. Ergo et secundum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum quosdam non peccat qui dimittit celebrationem, nisi populum habeat commissum, vel ex obedientia teneatur celebrare.

Sed quia secundum Gregorium, cum crescunt dona, rationes crescunt donorum; cum sacerdoti sit data potestas nobilissima, reus negligentiae erit, nisi illa utatur ad honorem Dei et salutem suam, et aliorum vivorum et mortuorum, secundum illud 1 Petr. 4, 10: unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes.

Nisi forte aliquis ex familiari spiritus sancti instinctu dimittat, sicut legitur de quodam sancto patre in vitis patrum, qui ordinatus nunquam postea celebravit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui non habet ordinem, potest ordinem refugere. Sed ille qui habet, tenetur ipsum exequi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum omnes, alios actus ordinum debet homo non soli Deo, sed etiam proximis; quia actus inferiorum sunt ad ministerium sacerdotis. Alii autem actus sacerdotis, ut ligare et solvere, respiciunt corpus mysticum; similiter etiam docere et baptizare; et ideo qui non tenetur aliis vel subiectione vel praelatione, potest ab illis actibus sine peccato cessare. Sed consecratio est actus dignior, et ordinatus ad corpus Christi verum, nec respicit corpus Christi mysticum nisi ex consequenti; et ideo etiam si nulli homini teneatur, tamen tenetur Deo, ut reddat ei sacrificium acceptum; sacerdotibus enim praeceptum est: hoc facite in meam commemorationem.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non possint plures simul eandem hostiam consecrare. Quia plurium agentium sunt plures actiones, maxime quando unusquisque sufficit ad agendum. Sed unus sacerdos tantum potest consecrare. Ergo si plures simul consecrent, sunt plures consecrationes super eandem hostiam; et ita fit injuria sacramento.

AG2

Praeterea, unus dicens verba, virtute verborum consecrat. Sed quod factum est, fieri non potest; quia quod est, non fit. Ergo alii nihil faciunt; ergo superfluum est quod dicunt.

SC1

Sed contra est consuetudo quarumdam ecclesiarum, in quibus novi sacerdotes simul episcopo concelebrant.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum morem quarumdam ecclesiarum plures sacerdotes episcopo concelebrant, quando ordinantur; ad repraesentandum, quod quando Dominus hoc sacramentum instituit, et potestatem consecrandi discipulis dedit, eis concoenavit, sicut episcopus simul cum ordinatis presbyteris celebrat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia intentio requiritur ad perfectionem sacramentorum, ideo, cum omnes habeant intentionem unam consecrationem faciendi, non est ibi nisi una tantum consecratio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut innocentius dicit, omnes celebrantes debent intentionem referre ad illud instans in quo episcopus verba profert; et sic episcopi intentio non defraudatur, nec aliquis ibi facit quod factum est.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat quotidie Missa in ecclesia celebrari. Quia in Missa recolitur dominica passio. Sed ecclesia celebrat memoriam dominicae passionis semel in anno. Ergo non pluries debet in ecclesia Missa dici.

AG2

Praeterea, in die parasceves agitur memoria dominicae passionis, nec tamen tunc consecratio fit.

Ergo multo minus deberet fieri in aliis diebus.

AG3

Praeterea, aliquibus diebus celebratur hoc sacramentum pluries una die solemniter in ecclesia, sicut patet in festo nativitatis, et multis aliis diebus. Ergo videtur quod aliquando deberet praetermitti.

SC1

Sed contra, sacramentum ecclesiae deberet magis assiduari quam sacramentum veteris legis. Sed quotidie in veteri lege offerebatur sacrificium. Ergo multo fortius debet in nova lege fieri.

SC2

Praeterea, panis hujus sacramenti dicitur quotidianus.

Sed non nisi quia quotidie consecratur.

Ergo quotidie consecrari debet.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum innocentium, quinque de causis quotidie Missa in ecclesia celebratur. Primo, quia oportet semper esse paratam medicinam contra quotidiana peccata. Secundo, ut lignum vitae semper sit in medio Paradisi. Tertio, ut nobis quotidie Christus uniatur sacramentaliter, et nos ei spiritualiter.

Quarto, ut sit apud nos vigil memoria passionis. Quinto, ut vero agno loco typici quotidie utamur ad vesperam; quoniam Judaei ad vesperam convertendi esurient, secundum illud psalm. 58, 15: convertentur ad vesperam, et famem patientur ut canes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi prout in capite contingit, semel tantum in anno repraesentatur in ecclesia; sed prout in nos ejus effectus provenit, quotidie debet repraesentari, quia ejus effectus in nobis continuus est, et sic repraesentatur in hoc sacramento.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ecclesia volens populum christianum circa ipsam dominicam passionem prout in capite nostro fuit, mente occupari, statuit ut illa die non consecraretur corpus Christi.

Ne tamen ecclesia omnino sine corpore Christi esset, corpus Christi praecedenti die consecratum et reservatum sumitur; sanguis autem non reservatur propter effusionis periculum. Nec est verum quod quidam dicunt, quod vinum ex immissione partis hostiae in calicem consecratur: quia transubstantiatio non fit sine debita forma verborum; unde post potum illum non liceret eadem die communicare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnis nostra actio per Christum perfici debet; et ideo, quando in una die occurrunt vel diversa Dei beneficia commemoranda, de quibus sunt gratiae Deo reddendae, vel etiam plura a Deo impetranda pro salute vivorum et mortuorum; oportet quod pluries Missa in ecclesia celebretur, si adsit facultas; nec ex hoc sequitur quod aliquando debeat intermitteri.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod hora vespertina deberet Missa celebrari. Quia Christi actio nostra est instructio. Sed ipse Christus hoc sacramentum fecit in coena hora serotina. Ergo et tali hora deberet fieri.

AG2

Praeterea, secundum canones ordines sunt celebrandi circa vespertinam horam. Sed ordines sacri non celebrantur sine Missarum solemnibus. Ergo debet Missa vespertina hora celebrari.

AG3

Item, videtur quod post mediam noctem; quia tunc dies secundum ecclesiae computum incipit.

AG4

Item videtur quod tantum in hora sexta, quia illa hora Dominus passus est; cujus passionis hoc sacramentum est memoriale.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod communiter loquendo Missa debet dici in die, et non in nocte; quia hoc sacramentum ad tempus gratiae pertinet, quod per diem significatur. Rom. 13, 12: nox praecessit, dies autem appropinquavit.

Dies autem judicatur non solum ab ortu solis, sed ex quo incipiunt orituri solis signa manifestari per aliquam aeris illustrationem. Tamen in duabus noctibus Missa decantatur propter privilegium illarum noctium, scilicet in nocte nativitatis, quando Christus natus est, et in nocte resurrectionis circa principium, ut patet ex oratione Deus qui hanc sacratissimam noctem gloria dominicae resurrectionis illustras etc., quamvis hoc non oporteat semper observari. Solemnis autem Missae celebratio tribus horis instituta est fieri; scilicet in tertia diebus festis, in sexta diebus profestis, in nona diebus jejuniorum; quia in Missa recolitur mors Christi, qui quidem hora tertia crucifixus est linguis Judaeorum, hora sexta manibus militum, hora nona expiravit.

Sed quando fiunt ordines, Missa potest cantari etiam post nonam, et praecipue in sabbato sancto, quia ordines pertinent ad diem dominicam; vel etiam ut diligentior fiat praeparatio, differtur quantum differri potest ante prandium; et ideo quando non est dies jejunii, celebratur inter tertiam et sextam, qua hora comeditur communiter; sed in diebus jejunii in nona. Privatae autem Missae possunt dici a mane usque ad tertiam, vel etiam usque ad nonam in diebus jejuniorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est quare Christus hora vespertina consecravit, et quare post coenam; unde sicut non oportet quod imitemur eum in secundo, ita nec in primo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc singulariter est in diebus ordinum ratione jam dicta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in medio noctis secundum ecclesiam incipit dies naturalis, non autem dies artificialis, in qua solum licet celebrare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus hora sexta fuerit in cruce positus, tamen sacramentum passionis suae peractum est in aliis horis; et ideo non oportet quod tunc tantum Missa celebretur.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod non oporteat in loco sacro celebrari. Quia sicut hoc sacramentum non est necessitatis, ita nec confirmatio. Sed confirmatio potest conferri in loco non sacro. Ergo et hoc sacramentum non oportet quod in loco sacro conficiatur.

AG2

Item, videtur quod non oporteat esse altare de lapide. Quia sacrificia veteris legis fuerunt sacrificii hujus figura. Sed ad veteris legis sacrificia altare fiebat de lignis sethim, ut patet Exod. 25, et iterum de auro, ut patet 3 Reg. 7, et iterum de terra, ut patet Exod. 26. Ergo et in nova lege non solum de lapide oportet quod fiat.

AG3

Item, videtur quod in pannis sericis debeat consecrari. Quia panni illi sunt pretiosiores. Ergo ad reverentiam sacramenti magis eis debemus uti.

AG4

Item, videtur quod in calice de petra possit celebrari. Quia calix significat sepulcrum Christi.

Sed illud sepulcrum fuit de petra. Ergo et calix de petra debet fieri.

De indumentis autem sacerdotalibus dicetur in tractatu de ordine, dist. 24, qu. 1, art. 3.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento continetur ille qui est totius sanctitatis causa; et ideo omnia quae ad consecrationem hujus sacramenti pertinent, etiam consecrata sunt; sicut ipsi sacerdotes consecrantes, et ministri, et vestes, et vasa, et omnia hujusmodi; et ideo etiam debet in altari et in domo consecrata celebrari hoc sacramentum. Si autem necessitas adsit, vel propter destructionem ecclesiarum in aliqua terra, vel in itinere constitutis, licet etiam in locis non consecratis celebrare; dummodo habeant altare portatile consecratum, et alia hujusmodi, quae ad consecrationem hujus mysterii requiruntur; alias non licet, nisi episcopo concedente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod confirmationis sacramentum non continet ipsum Christum; et ideo non requiritur loci sanctificatio, sicut in hoc sacramento.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beatus silvester instituit quod altare de cetero non nisi lapideum esset. Quia enim altare consecrari debet, oportet esse aliquam rem fortem et non fragilem, sicut est lignum vel terra, de qua fiat altare. Item quia debet esse in ecclesia copia altarium, ut frequentetur hoc mysterium, ideo debet esse materia communis, non autem aurum vel argentum, vel aliquid hujusmodi, quod non de facili possit haberi. In veteri autem lege erat tantum unum altare ad unum tantum effectum deputatum; et ideo nihil oberat, si de auro fieret. Competit etiam lapis ad significationem altaris, quod Christum significat, qui etiam per petram significatur; 1 corinth. 10, 4: petra autem erat Christus. Sed ante tempus silvestri, propter persecutionem non erat fidelibus certus locus ad manendum; et ideo habebant altare ligneum, quod facile transferretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod panni in quibus corpus Christi consecratur, repraesentant sindonem mundam qua corpus Christi involutum est; et ideo sicut illa linea fuit, ita non licet nisi in pannis lineis corpus Christi consecrare. Linum etiam competit huic sacramento et propter puritatem, quia ex eo panni candidissimi et facile mundabiles fiunt; et propter multiplicem tunctionem Lini qua paratur ad hoc ut ex eo fiat pannus candidus, quae competit ad significandum passionem Christi; unde non deceret de pannis sericis corporale et pallas altaris esse, quamvis sint pretiosiores: neque de panno lineo tincto, quamvis sit pulchrior.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum statum ecclesiae calix debet esse tantum de auro vel argento vel stanno; non autem de aere vel aurichalco, quia ex fortitudine vini rubiginem generaret, et nauseam provocaret; neque ex vitro vel ex crystallo propter fragilitatem; neque ex ligno propter porositatem, quia imbibit liquorem immissum; neque ex lapide, propter ineptitudinem; non enim oportet quod quantum ad omnia, signa signatis respondeant.

Articulus 2F

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquo praedictorum omissis non sit consecratio. Quia, sicut dicit dionysius, operationes hierarchicae ordinantur secundum divinas leges. Sed ille qui praetermittit ritum ab ecclesia institutum, non sequitur divinas leges, quae per partes nobis positae sunt. Ergo talis non consecrat, cum consecrare sit actus hierarchicus, quia est actus ordinis.

AG2

Praeterea, totus ritus sacramenti suam habet significationem. Sed significatio est de essentia sacramenti.

Ergo et ritus consecrandi; et ita, si praetermittatur, non erit vera consecratio.

AG3

Praeterea, actiones spirituales magis sunt ordinatae quam saeculares. Sed si aliqua actio in rebus saecularibus, puta venditio vel emptio vel aliquid hujusmodi, contra statuta principum fiat, pro nulla haberetur. Ergo et si aliquis consecraret contra statutum ecclesiae, consecratio nulla est.

SC1

Sed contra, ea quae sunt de essentia sacramenti, sunt eadem apud omnes. Sed ritus sacramenti non est idem apud omnes, nec secundum omne tempus. Ergo non est de essentia sacramenti; ergo sine hoc potest fieri consecratio.

SC2

Praeterea, in baptismo sunt quaedam quae si omittantur, non reputatur sacramentum irritum, quia sunt ad solemnitatem sacramenti. Ergo et hic si omittantur illa quae pertinent ad solemnitatem consecrationis, vere consecratio erit.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod remotis his quae non sunt de essentia rei, nihilominus res manet; unde cum hujusmodi ritus quantum ad determinationem horae vel loci vel indumentorum, non sint de essentia sacramenti, sed de solemnitatem, si omittantur, nihilominus consecratum est sacrificium, dummodo adsint ea quae sunt de essentia sacramenti, scilicet ordo et intentio ex parte consecrantis, et materia et forma ex parte consecrati. Tamen graviter peccat qui aliter facit, et degradandus esset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod leges divinae quae pertinent ad essentialem institutionem sacramenti, si mutantur, nihil fit, ut si alia materia esset vel forma; secus autem est de legibus quae pertinent ad solemnitatem sacramenti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod significatio rei sacramentalis est de essentia sacramenti; et hoc sufficienter habetur per materiam; et ideo significatio quae superadditur in aliquo ritu, est de solemnitatem, non de essentia sacramenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sacramenta originem habent ex institutione divina; et ideo omissio alicujus quod sit ab ecclesia institutum, non potest impedire quin verum sacramentum fiat. Impediret autem, si sacramenta ex institutione ecclesiae efficaciam haberent, sicut actiones saeculares ex statutis principum ratificantur.

¶a3 Articulus 3: Utrum laicus possit dispensare corpus Christi.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod laicus potest dispensare corpus Christi. Perfectio enim hujus sacramenti in materiae consecratione consistit, ut supra dictum est, non in usu sacramenti.

Sed ordinati, sunt ministri sacramentorum.

Ergo etsi consecratio materiae ad solos sacerdotes pertineat, tamen dispensatio debet ad omnes pertinere.

AG2

Praeterea, ab illis debet dispensari sacramentum qui cum reverentia ipsum tractant. Sed quidam laici sunt majoris reverentiae ad sacramentum quam etiam sacerdotes; et etiam mulieres interdum.

Ergo per eos potest hoc sacramentum dispensari.

AG3

Praeterea, sicut sacerdotis est dispensare corpus Christi, ita et tangere. Sed in aliquo casu licet tangere laico corpus Christi; puta, si videret ipsum in terra jacere, et non esset sacerdos qui tolleret. Ergo et in aliquo casu liceret ei dispensare.

SC1

Sed contra est quod dicitur de consecr., dist. 2, cap. Pervenit, ubi inhibetur ne etiam infirmis per laicos sacerdotes hoc sacramentum transmittant.

SC2

Praeterea, ad eosdem pertinet esse ministros ecclesiae, et dispensatores mysteriorum Dei, 1 Cor. 4: sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. Sed laici non sunt ministri ecclesiae. Ergo non debent esse dispensatores sacramentorum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in corpore naturali sunt quaedam membra principalia, per quae virtutes et operationes vitae a principio vitae ad cetera membra decurrunt; ita et in ecclesia sacerdotes et alii ministri sunt quasi membra principalia quibus mediantibus sacramenta vitae populo dispensari debent; et ideo laicis, quantumcumque sanctis, sicut nec consecratio, ita nec dispensatio hujus sacramenti competit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in essentia sua sacramentum sit perfectum sine usu sacramenti, tamen perfectionem quantum ad effectum sine usu non habet; et ideo etiam usus sacramenti hujus ad dispensationem ministrorum ecclesiae pertinet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento ad reverentiam ipsius non solum exigitur sanctificatio morum, sed etiam sacramentalis sanctificatio: quia et ipse calix in quo sanctitas morum esse non potest, consecratur propter reverentiam sacramenti; et similiter in dispensante hoc sacramentum debet esse utraque sanctificatio; unde et manus sacerdotis unctione sanctificantur, sicut et calix. Et quia laicus hanc sanctitatem non habet, ideo non potest hoc sacramentum dispensare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut baptismum conferre competit sacerdoti ex officio, tamen laicus in casu necessitatis non peccat baptizans; ita tangere corpus Christi ex officio soli sacerdoti competit; sed in casu necessitatis potest et debet laicus corpus Christi tangere, etiam si sit peccator, ut si in aliquo loco immundo jaceret. Sed non est simile de dispensatione sacramenti: quia receptio hujus sacramenti non est necessitatis; unde ei qui non potest sacramentaliter manducare, dicendum est: crede et manducasti.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod diaconus possit dispensare.

Quia beatus Laurentius diaconus fuit. Sibi autem commissa fuit dispensatio dominici sanguinis, ut patet in legenda sua. Ergo diaconus potest dispensare.

AG2

Praeterea, dispensatio hujus sacramenti ad populi curationem pertinet. Sed diaconus potest habere curam animarum. Ergo et ipse est dispensator hujus sacramenti.

SC1

Sed contra est quod dicit canon dist. 93: non oportet diaconum panem dare, idest corpus Christi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod dispensatio hujus sacramenti proprie ad sacerdotem pertinet, eo quod ipse repraesentat Christum, qui fuit mediator Dei et hominum; unde cum hoc sacramentum sit ad reconciliandum nos Deo, oportet per sacerdotem, qui est mediator inter Deum et populum, dispensari. Sed sicut sacerdos, ut dictum est, participat aliquid de virtute perfecta, quae est episcopi, ita diaconus participat aliquid de dispensatione hujus sacramenti: competit enim ei ex officio sanguinem Domini dispensare, sed non corpus: quia dispensator corporis oportet quod ipsum corpus tangat, non autem dispensator sanguinis: diacono autem non licet corpus Christi tangere, cum non habeat manus sacratas; et ideo non debet corpus dispensare nisi de mandato presbyteri vel episcopi, vel presbytero longe posito in casu necessitatis. Vel ideo dispensat sanguinem et non corpus, quia per sanguinem significatur redemptionis mysterium, quod a capite Christi in membra diffunditur officio ministrorum; unde et sanguini aqua, quae populum significat, admiscetur; sed incarnatio, quam corpus Christi significat, non est humano ministerio facta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fuerit dispensator sanguinis, non tamen legitur fuisse dispensator corporis; unde et adhuc hodie in quibusdam ecclesiis sanguis per diaconum ministris altaris dispensatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diaconus potest habere curam animarum quantum ad ea quae jurisdictionis sunt, sed non quantum ad ea quae sunt ordinis: dispensatio autem sacramentorum ad ordinem pertinet.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquis possit licite recipere dispensationem sacramenti a fornicario vel excommunicato vel haeretico sacerdote. Augustinus enim dicit: neque in homine bono, neque in homine malo aliquis sacramenta Dei fugiat. Ergo potest a quolibet sacerdote hoc sacramentum recipere.

AG2

Praeterea, virtus divina praevalet malitiae humanae. Sed sacramentum divina virtute continet gratiam, et causat. Ergo quantumcumque sit malus ille qui dederit, vel haereticus, consequitur gratiam qui ab eo sacramentum recipit.

AG3

Praeterea, iniquitas sacerdotis non potest ipsum corpus Christi inquinare. Sed hoc sacramentum ex ipso opere operato, quod est corpus Christi, gratiam confert. Ergo etiam si aliquis sit excommunicatus vel haereticus, sacramentum ab eo perceptum gratiam confert.

SC1

Sed contra est quod dicit canon: nullus Missam audiat sacerdotis quem scit concubinam indubitanter habere. Ergo peccat qui recipit sacramentum a concubinario sacerdote.

SC2

Praeterea, nullus debet recipere sacramentum praeter institutionem ecclesiae; quia indignus accederet. Sed aliqui secundum institutionem ecclesiae sunt suspensi. Ergo non licet ab eis sacramenta recipere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod si aliquis cum peccato ad hoc sacramentum accedit, magis cedit ei in nocendum quam in profectum. Quicumque autem contra ordinationem ecclesiae accedit, per inobedientiam peccat. Simoniaci autem et schismatici et excommunicati ex statuto ecclesiae a dispensatione hujus sacramenti sunt suspensi: quia sunt extra unitatem ecclesiae, in qua sacramenta conferuntur; et similiter interdictum est concubinariis sacerdotibus propter spiritualitatem maximam quae in hoc sacramento requiritur.

Unde si aliquis ab aliquo praedictorum sacramentum suscipiat, peccat, et sic gratiam non consequitur. Tamen differt de fornicariis et aliis praedictis: quia aliis non debet homo communicare in divinis scienter, quantumcumque sint occulti; sed concubinarii sacerdotes non sunt vitandi, nisi sint notorii. Et dicuntur notorii tribus modis: vel propter sententiam, quia convicti sunt; vel per confessionem in jure factam; vel per rei evidentiam, sicut quando est ita manifestum quod nulla potest tergiversatione celari. Ab aliis autem peccatoribus licet sacramenta recipere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in quantum est malus, non fugitur, sed propter ecclesiae prohibitionem.

Vel dicendum, quod Augustinus dicit quod sacramenta non sunt fugienda, quia cognoscendum est etiam ab eis verum perfici sacramentum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramentum virtutem suam non amittat, tamen in eo qui indigne accedit contra obedientiam ecclesiae faciens, effectum non habet.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium.

|+d13.q2 Distinctio 13, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de haeresi; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid faciat haereticum; 2 utrum haeresis sit majus peccatum aliis; 3 utrum haeretici sint tolerandi.

|a1 Articulus 1: Utrum haeresis dicat perversitatem fidei.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haeresis non dicat perversitatem fidei. Haeresis enim, ut dicit Isidorus, idem est quod divisio. Divisio autem unioni opponitur; unio autem fit per caritatem, quia amor est unitiva virtus, ut dicit Dionysius.

Ergo haeresis non pertinet ad perversitatem fidei, sed magis ad perversitatem odii.

AG2

Praeterea, schisma divisionem importat; et ita videntur schismatici haeretici esse. Sed schismatici non semper habent fidei perversitatem. Ergo haeresis non consistit in perversitate fidei.

AG3

Praeterea, simoniaci non errant in fide. Sed tamen simoniaci sunt haeretici: quia, ut dicit Gregorius in registro: qui per pecuniam ordinatur, haereticus promovetur. Ergo haeresis non importat errorem in fide.

AG4

Praeterea, superstitio religioni opponitur, non fidei. Sed haeresis superstitio dicitur. Ergo non pertinet ad fidei perversitatem, sed magis ad perversitatem religionis.

AG5

Praeterea, Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis. Sed fides non consistit in verbis oris, sed in assensu cordis.

Ergo haeresis non dicit perversitatem fidei.

AG6

Praeterea, multa sunt de his quae ad fidem pertinent, in quibus sunt contrariae opiniones; et sic oportet alteram earum esse falsam; nec tamen aliqua judicatur haeretica. Ergo tota ratio haeresis non consistit in perversitate fidei.

AG7

Praeterea, Judaei habent perversam fidem, nec tamen haeretici dicuntur. Ergo omnis haeresis non consistit in perversitate fidei.

AG8

Praeterea, multi habent perversam fidem qui non habent novam opinionem, sicut Manichaei.

Sed habere novam opinionem est de essentia haeresis, sicut patet per definitionem Augustini.

Ergo etc..

AG9

Praeterea, multi habent perversam opinionem in iis quae sunt fidei, qui ex hoc nullum commodum temporale sperant. Sed hoc est de essentia haeresis, ut patet per Augustinum.

SC1

Sed contra, haeresis est peccatum. Ergo alicui virtuti opponitur. Sed nulla cognitio inter virtutes computatur nisi fides. Ergo cum haeresis ad cognitionem pertineat, ut ex definitione Augustini patet; ubi supra, videtur quod haeresis sit perversitas fidei.

SC2

Praeterea, hoc patet ex communi usu loquendi.

CO

Respondeo dicendum, quod nomen haeresis Graecum est, et electionem importat secundum Isidorum; unde et haeretica divisiva dicuntur. Et quia in electione fit divisio unius ab altero, electio prohaeresis dicitur, ut patet 9 metaphys..

Divisio autem contingit alicui parti per recessum a toto. Prima autem congregatio quae est in hominibus, est per viam cognitionis, quia ex hac omnes aliae oriuntur; unde et haeresis consistit in singulari opinione praeter communem opinionem.

Unde et Philosophi qui quasdam positiones habebant praeter communem sententiam aliorum, sectas vel haereses proprias constituebant. Sed quia nullus denominatur ab eo quod inest sibi imperfecte, sed solum quando confirmatur in illo (sicut non dicitur iracundus cui inest passio irae, sed qui passibilis est de facili ab ea; neque qui habet dispositionem dicitur sanus), ideo neque haeticus nominatur nisi qui in singulari opinione firmam habet stabilitatem; unde etiam competit ei nomen haeresis, secundum quod in electionem sonat: quia quod in electione fit, quasi ex habitu firmato procedit.

Competit ei etiam nomen haeresis, secundum quod Latinum est, ab haerendo dictum: quia suae opinioni vehementer inhaeret. Et quia congregatio corporis mystici per unitatem verae fidei primo constituitur, ideo haeticus secundum nos dicitur qui a communi fide, quae catholica dicitur, discedit, contrariae opinioni vehementer inhaerens per electionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod amor facit completam unionem; sed principium unionis est ex cognitione; et ideo divisio quae est in fide, haeresim constituit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod schisma importat divisionem oppositam caritatis unioni: dicuntur enim schismatici qui concordiam non servant in ecclesiae observantiis, ut ecclesiae praelatis obediant, volentes per se ecclesiam constituere singularem: et isti in principio perversum dogma non habent, sed ab ecclesiae fundamento recedentes in vaniloquium vertuntur, et perversum aliquod confingunt, et sic in fine in haeresim labuntur; unde Hieronymus dicit, quod haeresis et schisma differunt sicut genus et species.

RA3

Ad tertium dicendum, quod simoniaci quandoque dicuntur per similitudinem haeretici: quia sicut haeticus contra fidem sentit, ita simoniacus operatur ac si contra fidem sentiret, dum pretio sacra vult adipisci vel dare, ac si aestimaret donum spiritus sancti pecunia possideri.

RA4

Ad quartum dicendum, quod fides est primum eorum quae ad religionem requiruntur: quia omnis religio, sive cultus Dei, est quaedam fidei protestatio; et ideo veritas fidei dicitur veritas quae secundum pietatem est, Tit. 1; ideo etiam ea quae haeresis sunt, ad superstitionem pertinent.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fides principaliter consistit in corde et primo, sed secundario in ore: quia corde creditur ad justitiam, ore confessio fit ad salutem; Rom. 10, 10; et similiter haeresis principaliter consistit in corde, secundum quod Hilarius dicit: intellective sensus in animo est, sed secundario in ore. Unde Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, non quia haeresis per se in his consistat, sed quia sunt occasio et causa erroris.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in fide sunt aliqua ad quae explicite cognoscenda omnis homo tenetur; unde si in his aliquis errat, infidelis reputatur, et haeticus, si pertinaciam adjungat. Si autem sunt aliqua ad quae explicite credenda homo non tenetur, non efficietur haeticus in his errans; ut si aliquis simplex credat, Jacob patrem fuisse Abrahae, quod est contra veritatem Scripturae quam fides profitetur, quousque hoc sibi innotescat, quod fides ecclesiae contrarium habet: quia non discedit per se loquendo a fide ecclesiae nisi ille qui scit hoc a quo recedit, de fide ecclesiae esse. Et quia quaedam sunt quae in fide ecclesiae implicite continentur, ut conclusiones in principiis; ideo in his diversae opiniones sustinentur, quousque per ecclesiam determinatur quod aliquid eorum contra fidem ecclesiae est, quia ex eo sequitur aliquid contrarium fidei directe.

RA7

Ad septimum dicendum, quod dividi non convenit nisi parti; et ideo illi qui nunquam fuerunt de fide ecclesiae, non reputantur haeretici, si perversam fidem habeant, ut Judaei vel Pagani: quia nunquam fuerunt partes hujus totius quod est ecclesia.

RA8

Ad octavum dicendum, quod omnis opinio quae non habet initium a doctrina Christi, quae est fundamentum, nova reputatur, quantumcumque secundum tempus sit antiqua. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad primos haeresum inventores.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illi qui haeresim confingunt de novo, constat quod aliquod expectant commodum, saltem principatum: volunt enim habere sequaces. Hoc etiam in omnibus ex superbia procedit, quae est amor propriae excellentiae, quod a communi via discedunt animi levitate aut perversitate.

la2 Articulus 2: Utrum haeresis sit maximum peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeresis non sit maximum peccatum. Maxima enim peccata videntur esse principalia peccata: quia illud est maximum in unoquoque genere quod est principale.

Sed haeresis non est principale vitium. Ergo non est maximum.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum in 8 ethic., pessimum opponitur optimo.

Sed fides cui opponitur haeresis, non est optima virtutum. Ergo nec haeresis est maximum peccatum.

AG3

Praeterea, illud quod excusat, non est maximum peccatorum. Sed haeresis vel infidelitas excusat; 1 Tim., 1, 13: sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea. Ergo haeresis non est maximum peccatum.

AG4

Praeterea, secundum mensuram peccati est mensura poenae. Sed secundum Hieronymum, peccatum schismatis est magis punitum quam aliquod aliud peccatum: quia absorpti sunt a terra; ut patet numer. 16. Ergo haeresis non est maximum peccatum.

AG5

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est gravius ceteris peccatis. Sed haeresis non est hujusmodi. Ergo non est gravissimum.

SC1

Sed contra, in epistola clementis dicitur, quod primum locum in poenis habent qui aberrant a Deo. Sed tales sunt haeretici. Ergo etc..

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit: gravissime peccas, si ignoras.

Sed haeretici ignorantiam Dei habent. Ergo gravissime peccant.

SC3

Praeterea, dionysius dicit, quod ille qui habet participationem quamdam sacratissimarum consummationum, non est aequalis universaliter indocto, et non participanti aliquam divinarum teletarum, idest consecrationum. Sed tales sunt haeretici. Ergo alii peccatores non sunt eis aequandi in malo.

CO

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur malum quia nocet. Unde cum haeresis plus noceat quam aliquod aliud peccatum, quia subvertit fundamentum omnium bonorum, sine quo nihil boni remanet; ideo haeresis est ex genere suo maximum peccatorum, quamvis ex accidenti aliquod peccatum possit esse gravius; sicut si multum cresceret contemptus Dei in aliquo quod etiam ex genere suo esset veniale. Sed de eo quod est secundum accidens, non est curandum in arte, ut Philosophus dicit in 5 ethic..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum Philosophum in 7 ethic., bestialitas ponitur extra numerum aliarum humanarum malitiarum, quia humanum modum transcendit; ita a sanctis ponitur haeresis extra numerum peccatorum, quae in fidelibus inveniuntur, quasi gravius eis; et ideo non computatur inter vitia capitalia, nec inter eorum filias: quia vitia capitalia, secundum Isidorum in Glossa deuteronom. 7, signantur per septem populos, qui in terra promissionis non remanserunt. Tamen si ad aliquod de septem capitalibus reduci debeat, poterit ad superbiam reduci, ut per definitionem Augustini in littera positam patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi intelligendum est in his quae non sunt ordinata ad invicem, in quibus destructo uno alterum non destruitur. Sed in ordinatis ad invicem destructio prioris semper est pejor, sive illud sit melius, sive non; quia eo remoto consequentia removentur; sicut aegritudo est pejor quam sanitas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut fides habet aliquid in affectu, ita et haeresis; et quamvis ex illa parte qua habet ignorantiam in intellectu, aliquo modo excusare possit; tamen secundum quod habet duritiam in affectu ad non obediendum primae veritati, nihil prohibet eam esse maximum peccatorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis schisma fuerit gravius punitum quantum ad novitatem poenae (quod expediebat ut praelati ecclesiae non contemnerentur), tamen infidelitas est magis punita quantum ad multitudinem punitorum, ut patet Exod. 20.

RA5

Ad quintum dicendum, quod haeresis, secundum quod pertinaciam importat, species est peccati in spiritum sanctum, quia est impugnatio veritatis agnitae.

la3 Articulus 3: Utrum haeretici sint sustinendi.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod haeretici sint sustinendi. Nihil enim debet impugnari, nisi quod est contra amicitiam. Sed diversitas opinionum non est contra concordiam amicitiae, ut Philosophus in 1 ethic., cap. 6, innuit.

Ergo non sunt impugnandi.

AG2

Praeterea, quod est necessarium, non est impediendum. Sed haeresis est necessaria ecclesiae: 1 corinth. 11, 19: necesse est haereses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant. Ergo non sunt impugnandi.

AG3

Praeterea, Matth. 13, Dominus praecipit ut zizania permitterentur crescere usque ad messem.

Messis autem est finis saeculi. Cum ergo haeretici sint zizania, videtur quod debeant permitti crescere usque ad finem mundi.

AG4

Praeterea, nullus sapiens debet niti ad hoc quod consequi non potest. Sed, sicut dicit quaedam Glossa Isai. 7, quamdiu stabit mundus, sapiens, saecularis, et haeticus sermo dominabuntur.

Ergo non debet ecclesia niti ad haeresum impugnationem.

AG5

Praeterea, nullus credit non volens, ut dicit Augustinus. Sed haeretici in fide errant. Ergo non sunt cogendi.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 5, apostolus praecepit esse extirpandum vetus fermentum, quia totam massam corrumpit. Sed haeretici ecclesiam maxime corrumpunt. Ergo sunt ab ecclesia extirpandi.

SC2

Praeterea, lupi sunt ab ovibus arcendi pastorum officio, ut patet Joan. 2. Sed haeretici sunt lupi, ut patet Act. 20. Ergo debent extirpari.

SC3

Praeterea, vita spiritualis est melior quam corporalis.

Sed homicidae extirpantur, quia auferunt hominibus vitam corporalem. Ergo multo amplius haeretici, qui auferunt hominibus vitam spiritualem.

CO

Respondeo dicendum, quod haeresis est infectivum vitium; unde 2 timoth. 2, 16, dicitur, quod multum proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit; et ideo ecclesia eos a consortio fidelium excludit, et praecipue illos qui alios corrumpunt; ut simplices, qui de facili corrumpi possunt, ab eis sint segregati non solum mente, sed etiam corporaliter; unde per ecclesiam carcerantur et expelluntur. Si autem alios non corrumpent, possent etiam celari. Sed illi qui sunt firmi in fide, possunt cum eis corpore conversari, ut eos convertant; non tamen in divinis, quia excommunicati sunt. Sed iudicio saeculari possunt licite occidi, et bonis suis spoliari, etsi alios non corrumpant; quia sunt blasphemi in Deum, et fidem falsam observant; unde magis possunt puniri isti quam illi qui sunt rei criminis laesae majestatis, et illi qui falsam monetam cudunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de opinionibus speculativis tantum. Sed consensus in unitate fidei est principium communionis in caritate; et ideo dissensus in fide excludit amicitiam familiaritatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod haeresis dicitur necessaria non per se loquendo, sed per accidens, inquantum ex quolibet malo Deus elicit aliquod bonum; quia secundum Augustinum, ecclesia utitur haeticis ad probationem doctrinae suae, dum scilicet eorum falsa dogmata impugnat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Dominus ideo praecepit ut zizania non eradicarentur, ne forte simul cum ipsis eradicaretur et triticum; et ideo hoc locum habet in illis de quibus non constat utrum sint haeretici, vel non.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis ecclesia non possit facere quin sint aliqui haeretici, tamen potest singulariter hunc vel illum coercere; sicut etiam omnia peccata venialia vitare non possumus, tamen singula vitare nitimur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ecclesia non persequitur eos ut per violentiam inducantur ad credendum, sed ne alios corrumpant, et ne tantum peccatum inultum remaneat.

EX

Qui intus sunt nomine et sacramento, etsi non vita. Hoc dicit propter schismaticos et haereticos, qui secundum ipsum non possunt consecrare.

Et quid majus corpore et sanguine? videtur corpus mysticum; quia significatur per ipsum.

Et dicendum, quod in his quae sunt tantum ad significandum, verum est quod signatum praevalet signo, non autem in aliis quae ex consequenti significant.

Et ideo dicendum, quod corpus Christi mysticum, si accipiatur cum ipso capite, est melius quam corpus Christi verum, si tamen corpus Christi verum accipiatur sine divinitate cui est unitum; alias non; quia Deus et omnes creaturae non sunt aliquid melius quam Deus tantum. Si autem accipiatur corpus Christi mysticum absque capite, sic corpus Christi verum est nobilius.

Illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere. Sciendum, quod in hoc opinio Magistri discordat a communi opinione; et ideo contrariae opinioni adhaerendum est.

Missa enim dicitur, eo quod caelestis missus ad consecrandum vivificum corpus adveniat. Praeter hanc rationem nominis assignat Hugo tres alias rationes. Primo, quia Missa dicitur quasi transmissa, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et hominem, preces, vota et oblationes Deo transmittit. Secundo ipsa hostia sacra Missa vocari potest; quia transmissa est prius a patre nobis, ut scilicet nobiscum esset, postea a nobis patri, ut apud patrem pro nobis esset. Tertio Missa ab emittendo dicitur, ut quidam dicunt; quia ut sacerdos hostiam consecrare incipit, per manum diaconi et ostiarii catechumenos et non communicantes foras ecclesiam mittit.

Quarta causa ponitur in littera.

Jube ergo haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum. Angelus sacris mysteriis interesse credendus est, non ut consecret, quia hujusmodi potestatem non habet, sed ut orationes sacerdotis et populi Deo repraesentet, secundum illud Apoc. 8, 4: ascendit fumus aromatum in conspectu Domini de manu Angeli, quae sunt orationes sanctorum. Petit ergo sacerdos ut haec, idest significata per haec, scilicet corpus mysticum, per manus Angeli, idest ministerio Angelorum, perferantur in altare sublime, idest in ecclesiam triumphantem, vel in participationem divinitatis plenam; quia Deus ipse altare sublime dicitur; Exod. 20, 26: non ascendes ad altare meum per gradus; idest, in trinitate non facies gradus. Vel per Angelum ipse Christus intelligitur, qui est magni consilii Angelus, Isai. 9, 6, juxta 70, qui corpus suum mysticum Deo patri conjungit, et ecclesiae triumphanti.

Oblationem ejus consecrare, idest consecratam Deo repraesentare, ut accepta sit in conspectu Dei quantum ad illos qui offerunt; quia quantum ad id quod continetur, semper est Deo accepta.

Maledicam benedictionibus vestris. Hostiae benedictio non est principaliter a sacerdote, sed a Deo; unde haec auctoritas non est ad propositum.

Et intentionem adhiberi oportet. De intentione idem dicendum est quod supra de baptismo, dist. 6, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1.

Illud etiam sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur; etsi videatur.

Quomodo hoc sit verum, supra, dist. 10, dictum est.

Debet autem ille cujus negligentia hoc accidit quod mus species comedat, secundum canones, quadraginta diebus poenitere; et mus si capi potest, comburi debet, et cinis in sacrarium projici. Si autem amissa fuerit hostia, vel pars ejus, ut inveniri non possit, debet viginti duobus diebus poenitere.

Si autem per negligentiam aliquid de sanguine stillaverit in tabulam quae terrae adhaeret, lingua lambetur, et tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, et igni comburetur, et cinis in altari condetur; et sacerdos quadraginta diebus poeniteat. Si autem super altare calix stillaverit, sorbeat minister stillam, et tribus diebus poeniteat. Si super linteam altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus poeniteat. Si usque ad tertium linteam, octo diebus poeniteat. Si usque ad quartum, viginti diebus poeniteat, et linteamina quae stilla tetigit, tribus vicibus lavet minister calice subtus posito; et aqua ablutionis sumatur, et juxta altare condatur. Tutum est etiam ut pars illa lintei abscindatur et comburatur, et cinis in altari condatur. Si autem aliquis per ebrietatem vel voracitatem eucharistiam vomuerit, quadraginta diebus poeniteat; clerici, vel monachi, sexaginta; episcopus nonaginta. Si autem infirmitatis causa vomuerit, septem diebus poeniteat. Dicunt autem quidam, quod poena irrogata fuit ad cautelam, ut negligentia magis caveretur; et ideo circumstantiis pensatis potest minui vel addi ad poenam praedictam.

Sed tutius est ut praedictam peragat. Debet autem secundum quosdam illis diebus jejunare, et a communione cessare. Alii vero dicunt, quod his diebus injungenda est poenitentia arbitraria pensatis conditionibus personae et negotii; et hoc probabilius videtur. Et haec de eucharistia dicta sufficiant.

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de confirmatione et eucharistia, quae sunt sacramenta procedentium, ordinata ad perfectionem in bono; hic incipit determinare de poenitentia, quae ordinatur ad amotionem mali, quod per actum procedentium in vita ista provenit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de his quae pertinent ad essentiam sacramenti; in secunda determinat quaedam accidentia sacramenti hujus, sicut tempus, et hujusmodi; 20 dist., ibi: sciendum est etiam, quod tempus poenitentiae est usque ad extremum articulum vitae. Prima in duas: in prima determinat de sacramento poenitentiae; in secunda de ministro hujus sacramenti, 18 dist., ibi: hic quaeri solet, si peccatum omnino dimissum est a Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens votum habuit confitendi.

Prima in duas: in prima determinat de poenitentia communiter; in secunda descendendo ad partes ejus, 16 dist., ibi: in perfectione autem poenitentiae tria observanda sunt. Prima in duas: in prima determinat quid sit de ratione poenitentiae, et excludit errorem quorundam addentium ad rationem verae poenitentiae quod non est de ratione ipsius; in secunda determinat de integritate ipsius, dist. 15, ibi: et sicut praedictis auctoritatibus illorum error convincitur qui poenitentiam saepius agendam non putant... Ita iisdem eorum oppositio eliditur qui pluribus irretitum peccatis asserunt de uno vere poenitere... Sine alterius poenitentia.

Prima in duas: in prima ostendit quid sit de ratione poenitentiae secundum veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: his verbis quidam vehementius inhaerentes contendunt, vere poenitentem ultra non posse peccare damnabiliter. Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem poenitentiae; secundo inquit quid sit poenitentia, ibi: baptismus tantum est sacramentum; sed poenitentia dicitur et sacramentum, et virtus mentis. Circa quod duo facit: primo ponit ea ex quibus poenitentia definiri potest; secundo ponit definitionem, ibi: poenitentia est, ut ait Ambrosius, mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere. Circa primum duo facit: primo ponit genus; secundo tangit actum, ibi: poenitentia dicitur a puniendo. Circa primum duo facit: primo ponit poenitentiam in genere virtutis, et sacramenti; secundo, quia virtus indiget doctrina hortante, et sacramentum doctrina instruente, ponit doctrinam de poenitentia, ibi: a poenitentia coepit joannis praedicatio.

Poenitentia dicitur a puniendo. Hic tangit poenitentiae actum; et circa hoc duo facit: primo accipit actum ex nominis interpretatione; secundo ostendit actus originem, ibi: poenitentiae virtus timore concipitur.

His verbis quidam vehementius inhaerentes contendunt, vere poenitentem ultra non posse peccare damnabiliter. Hic excludit errorem addentium ad rationem poenitentiae perseverantiam usque in finem; et dividitur in partes duas: in prima ponit errorem; in secunda excludit ipsum, ibi: sed Ambrosius dicit: haec vera poenitentia est cessare a peccato. Circa primum duo facit: primo ponit errorem dictum habere occasionem ex praedicta definitione; secundo ostendit confirmationem ipsius secundum alias auctoritates, ibi: quod etiam aliis muniunt testimoniis. Et ponit quatuor auctoritates: prima est Isidori; secunda Augustini, ibi: item Augustinus; tertia Gregorii, ibi: item Gregorius; quarta Ambrosii, ibi: item Ambrosius.

Sed Ambrosius dicit etc.. Hic excludit praedictum errorem; et circa hoc duo facit: primo excludit errorem per Augustinum; secundo solvit auctoritates positas, ibi: unde illa verba praemissa...

Recte sic accipi possunt. Et hic circa hoc quatuor facit: primo solvit ad definitionem primo positam, ex qua praedictus error sequi videbatur; secundo ad auctoritatem Isidori, ibi: ille autem irrisor est, et non poenitens; tertio ad auctoritatem Augustini, ibi: item illud, inanis est poenitentia quam sequens culpa coinquinat, sic intelligendum est; quarto ad auctoritatem Ambrosii, ibi: illud autem quod Ambrosius ait. Auctoritas autem Gregorii habet similem solutionem aliis. Circa tertium horum tria facit: primo solvit auctoritatem Augustini prius inductam; secundo inducit aliam ad idem, ibi: ita etiam intelligendum est illud quod idem Augustinus alibi ait; tertio solvit eam, ibi: de poenitentia perfectorum, vel ad salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixit. Circa quartum duo facit: primo solvit auctoritatem Ambrosii; secundo probat auctoritate et exemplis, quod poenitentia possit iterari; cujus contrarium auctoritas Ambrosii dicere videbatur; ibi: quod autem poenitentia non semel tantum agatur... Pluribus sanctorum testimoniis probatur.

Hic est duplex quaestio. Prima de ipsa poenitentia.

Secunda de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur quinque: 1 quid sit poenitentia; 2 de comparatione ipsius ad alia; 3 de subjecto ipsius; 4 de continuatione; 5 de solemnitate ejus.

|a1 Articulus 1: Utrum poenitentia sit sacramentum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit sacramentum. In omni enim sacramento novae legis est aliquod materiale, quod est causa gratiae, ut patet ex definitione Hugonis de sacramento, supra, dist. 1, art. 5, quaestiunc. 5, posita. Sed nihil tale est in poenitentia. Ergo non est sacramentum novae legis.

AG2

Praeterea, sicut Magister dixit, in 1 dist., omnia sacramenta novae legis consistunt in rebus et verbis. Sed in poenitentia non sunt aliqua verba determinata, quae sint de essentia sacramenti. Ergo non est sacramentum.

AG3

Praeterea, omne sacramentum a ministris ecclesiae exhibetur. Poenitentia autem non: immo ab intrinseco oritur, quia timore concipitur, ut in littera habetur. Ergo non est sacramentum.

AG4

Praeterea, omnia sacramenta nostra sunt actiones quaedam hierarchicae. Sed dionysius, non determinat de poenitentia inter alias hierarchicas actiones. Ergo

SC1

Sed contra est, quia septem sunt sacramenta novae legis, ut praedictum est, quod non esset, poenitentia amota. Ergo poenitentia est sacramentum.

SC2

Praeterea, sacramenta, secundum Hugonem, sunt quaedam medicinae, quae peccatorum vulneribus adhibentur.

Sed peccatum praecipue poenitentia sanatur. Ergo poenitentia est sacramentum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra, dist. 1, dictum est, sacramentum importat sanctitatem active per modum qui nobis sanctificandis competit, ut scilicet adjungatur significatio sanctificationis invisibilis per visibilia signa, prout nunc de sacramentis loquimur.

Unde ubicumque fit aliqua sanctificatio significata aliquibus sensibilibus signis, ibi est sacramentum; et ideo, cum hoc sit in poenitentia, constat quod poenitentia est sacramentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corporalibus medicinis quaedam sunt quae consistunt in sola passione vel receptione curati, ut sectio vulneris, vel appositio emplastri; quaedam vero quae consistunt in actu laborantis, sicut exercitationes et hujusmodi; ita etiam in sacramentis quaedam non requirunt actum ejus qui sanctificatur quantum ad substantiam sacramenti, nisi per accidens, sicut removens prohibens, sicut patet in baptismo et confirmatione et hujusmodi; quaedam autem requirunt essentialiter et per se actum ejus qui sacramentum recipit, ad essentiam sacramenti, sicut patet in poenitentia et matrimonio. In illis ergo sacramentis quae sine actu nostro complentur, est materia quae causat et significat, quasi medicina exterius apposita. In illis autem sacramentis quae actum nostrum requirunt, non est talis materia; sed ipsi actus exterius apparentes hoc idem faciunt quod materia in aliis sacramentis. Quomodo autem ea quae exterius geruntur, sint causa sanctificationis in poenitentia, ex sequentibus apparebit.

Verum in definitione hac oportet quod materiale elementum accipiatur communiter pro causa sensibili, sive sit materia aliqua corporalis, sive sit actus aliquis sensibilis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento sunt aliquae res, scilicet ipsi exteriores actus, et aliqua verba, scilicet sacerdotis absolventis, quae sunt forma hujus sacramenti, quibus exprimitur absolutionis actus. Sed non requiritur tanta verborum determinatio sicut in baptismo et eucharistia; quia non est hic aliqua materia sanctificanda verbo vitae, sicut in illis sacramentis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam poenitentiae sacramentum a ministris ecclesiae exhibetur; quia sacerdotes absolunt confitentes, et satisfactionem injungunt. Sed quod habeant aliquod principium in nobis, hoc est ex parte illa qua in hoc sacramento exigitur actus noster, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intentio dionysii non fuit in ecclesiastica hierarchia tradere notitiam sacramentorum; unde quaedam determinat quae non sunt sacramenta, sicut consummationes monasticas, et exequias mortuorum; sed monstrare quod exteriores ritus signant spirituales actus. Et quia in poenitentia et matrimonio non est aliquis determinatus ritus, eo quod non habeant materiam, sicut alia sacramenta, ut dictum est; ideo de his duobus non determinavit; nec sequitur quod non sint sacramenta.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod poenitentia non sit virtus. Quia gratiae sacramentales differunt a virtutibus, ut supra, dist. 1, dictum est; unde nec baptismus nec aliquod aliorum sacramentorum ponitur virtus. Sed poenitentia est sacramentum. Ergo non est virtus.

AG2

Praeterea, ut in 2 Lib., dist. 26, quaest. 1, art. 4, dictum est, gratia et virtus differunt per essentiam. Sed poenitentia est gratia, ut ex littera habetur. Ergo non est virtus.

AG3

Praeterea, nulla passio est virtus, neque virtus cum passione est, ut quidam Philosophus dicit. Sed poenitentia est passio, quia est dolor.

Ergo non est virtus.

AG4

Praeterea, omnis virtus est per ordinem ad bonum. Sed poenitentia dicitur per ordinem ad malum. Ergo non est virtus.

AG5

Praeterea, omnis virtus est dispositio perfecti, ut patet in 7 phys.. Sed poenitentia non est dispositio perfecti, sed imperfecti, sicut et verecundia: quia utraque praesupponit malum in eo cui insunt. Ergo poenitentia non est virtus, sicut nec verecundia, ut dicit Philosophus in 4 ethic..

SC1

Sed contra, legis praecepta non debent esse nisi de actibus virtutum: quia hoc intendit legislator, ut dicitur in 2 ethic.. Sed poenitere cadit sub praecepto legis, ut patet in littera.

Ergo poenitentia est virtus.

SC2

Praeterea, non meremur nisi actibus virtutum.

Sed poenitere est meritorium, ut per se patet.

Ergo poenitentia est virtus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in poenitentia se habet homo et ut recipiens et ut agens. Recipit quidem a Deo veniam et reconciliationem per ecclesiae ministros; et secundum hoc habet rationem sacramenti. Sed ex parte actus sunt de ipsa diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod est actus tantum virtutis, et non est virtus. Sed hoc non potest esse; quia cum actus virtutum non sint in dormiente, dormiens non posset dici poenitens; quod falsum est: et ideo aliqui dixerunt, quod ex parte ista poenitentia est virtus; sed non proprie loquendo, sed communiter, prout omnia laudabilia virtutes dicuntur, etiam si sint passiones. Sed hoc non est verum; quia secundum Philosophum in 6 ethic., principale in virtute morali est electio; unde omnis habitus qui facit rectam electionem, potest dici proprie loquendo virtus. Unde cum actus poenitentiae non causetur tantum ex passione, sed magis ex electione, etiam si nulla sit passio; constat quod poenitentia proprie loquendo est virtus, et non improprie, sicut verecundia, et alia hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem poenitentia est virtus et sacramentum; sed in quantum per poenitentiam recipit gratiam curantem peccati vulnus, poenitentia potest esse sacramentum; in quantum autem per habitum infusus ordinatur ad actum rectum, sic est virtus. Et quia aliquis actus rectus non est de essentia baptismi, ideo baptismus nullo modo dicitur virtus, nec etiam confirmatio eadem ratione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poenitentia non est idem quod gratia per essentiam; sed dicitur gratia, quia convenit cum gratia in proprio effectum.

Effectus enim proprius gratiae est justificare, et Deo gratum reddere; et hoc etiam est effectus poenitentiae, ut infra dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenitentia passio non est virtus, nec actus virtutis; sed potest esse virtuti annexum; quia virtutes non sunt quietes vel immobilitates, ut quidam dixerunt, ut dicit Philosophus in 2 ethic.; sed habent et gaudium et tristitiam adjunctam, prout sunt passiones quaedam. Actus enim poenitentiae, prout est virtus, non est ex passione proveniens, sed ex debita electione.

RA4

Ad quartum dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinat immediate, est actus perfectus ipsius; et ideo aliquae virtutes sunt quae principalem actum habent in retrahendo ab aliquo, sicut dictum est, in 3 Lib., dist. 23, de temperantia et modestia et hujusmodi; et similiter actus perfectus poenitentiae est in retrahendo ab aliquo malo; nec propter hoc sequitur quod non sit virtus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod verecundia est timor de turpi; timor autem futuri est; futurum autem non timetur nisi secundum quod habet propinquam dispositionem in causa; et ideo verecundia ponit propinquam dispositionem in eo qui verecundatur ad turpe committendum, prout Philosophus de verecundia loquitur; et ideo de necessitate ponit imperfectionem in eo cui inest; sed poenitentia respicit turpe in praeterito, cui potest succedere perfectio in praesenti; et ideo non est actus imperfecti de necessitate.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sit virtus generalis.

Contrarium enim non expellitur nisi a suo contrario.

Sed poenitentia expellit omne peccatum.

Ergo contrariatur omni peccato; ergo est generalis virtus.

AG2

Praeterea, omnis virtus specialis habet speciale objectum. Sed poenitentia non habet: quia operatur in materia omnium virtutum et vitiorum.

Ergo non est virtus specialis.

AG3

Praeterea, poenitere de malis peractis consequitur ex hoc quod homo habet rectam electionem; unde incontinens est poenitibilis, non autem intemperatus, quia habet malam electionem. Sed quaelibet virtus facit rectam electionem, ut dicitur in 3 ethic.. Ergo poenitere est actus virtutis cujuslibet: ergo poenitentia non est specialis virtus.

AG4

Praeterea, omnis virtus specialis vel est cardinalis, vel pars ejus, si sit moralis. Sed poenitentia, si sit virtus, non potest esse nisi moralis, quia habet passionem annexam. Non autem est cardinalis, neque continetur inter partes alicujus cardinalis virtutis a philosophis enumeratas: quia de virtute poenitentiae nullam mentionem fecerunt.

Ergo non est specialis virtus.

SC1

Sed contra, sicut habitus distinguitur ex objectis, ita et passiones. Sed poenitentia passio est distincta ab aliis passionibus. Ergo poenitentia virtus est distincta ab aliis virtutibus.

SC2

Praeterea, omne quod perficit liberum arbitrium ad actum determinatum, est virtus specialis.

Sed detestari peccatum spe veniae, ad quod perficit poenitentia, est actus specialis reducibilis ad aliam virtutem.

Ergo poenitentia est specialis virtus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod poenitere non est actus alicujus specialis virtutis, sed omnis virtutis communiter.

Sed hoc non potest esse; quia aliud est de ratione poenitentiae, prout nunc de ipsa loquimur, quod non est de ratione virtutis communiter, scilicet de peccato commisso satisfacere.

Et ideo alii dicunt, quod poenitentia est specialis virtus, et specificatur ex hoc quod detestatur peccatum commissum a se. Sed hoc non potest specificare virtutem; quia cum virtus sit peccato contrarium, maxime repugnat ei prout est in eodem subjecto; unde hoc est omni virtuti commune quod vitium repellit a subjecto suo.

Et ideo alii dicunt, quod specificatur ex hoc quod detestatur peccatum a se commissum sub spe veniae. Sed hoc non potest esse; quia nulla virtus recipit speciem ex hoc quod imperatur ab alia virtute. Quod autem dicitur: ex spe veniae, nihil aliud dicit quam imperium spei. Unde ex hoc non haberet quod esset specialis virtus; sicut nec actus castitatis, propter hoc quod a caritate imperatur, speciem recipit virtutis specialis.

Et ideo aliter dicendum, quod poenitentia accipit specialem rationem objecti ex hoc quod respicit peccatum a se commissum ut expiabile per poenitentis actum; et ita actus poenitentiae non est detestari peccatum absolute, quia hoc est cujuslibet virtutis; sed detestari aliquid expiabile per actionem ejus et quantum ad culpam et quantum ad reatum; hoc enim nulla alia virtus facit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnis virtus expellit peccatum oppositum formaliter quantum ad suum actum primum, qui est informare subjectum; sed actus secundus in aliis virtutibus, qui est operatio, non ordinatur principaliter ad repellendum peccatum, sicut est in poenitentia; et ideo poenitentia non formaliter, sed quasi effective peccatum expellit; habet enim peccatum expellendum pro materia, et operatur contra ipsum ut expellatur; unde non opponitur omni peccato formaliter, sed alicui tantum, quod est impoenitentia; et propter hoc non oportet quod sit generalis virtus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis poenitentia habeat actum suum circa materiam omnium vitiorum, et per consequens omnium virtutum, tamen considerat specialem rationem objecti in materia circa quam operatur, ut dictum est; sicut etiam magnanimitas habet quodammodo pro objecto et materia, actus omnium aliarum virtutum in ratione magni; quia operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 ethic., cap. 9; et ideo, sicut magnanimitas est specialis virtus, ita et poenitentia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis detestari absolute mala peracta consequatur omnem virtutem, secundum quod habet electionem rectam; tamen ad expiationem detestari, est proprium specialis virtutis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod haec virtus reducitur ad aliquam cardinalium virtutum, ut dicitur.

Tamen Philosophi de hac virtute ideo mentionem non fecerunt, quia remissio peccati, sive expiatio, pertinet ad providentiam Dei de humanis actibus, in quantum culpa offenditur, et poenitentia placatur. Philosophi autem non consideraverunt virtutes dirigentes in actibus humanis prout ordinantur ad Dei providentiam, sed prout ordinantur ad bonum humanum; et ideo de poenitentia mentionem non fecerunt; sed ex similitudine aliarum quas determinaverunt, possumus nos istam accipere.

Sicut enim est alicujus virtutis, ut homo placet eum quem peccando offendit; ita etiam est alicujus virtutis, ut homo Deum placet, quem peccando offendit.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod sit virtus theologica.

Omnis enim virtus quae habet Deum pro objecto, est virtus theologica. Sed poenitentia est hujusmodi, quia Deo reconciliat. Ergo est virtus theologica.

AG2

Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae.

Sed concupiscentia, quae opponitur caritati, est radix omnium malorum. Ergo caritas est causa destructionis peccatorum, quod est poenitentiae. Ergo poenitentia est caritas.

AG3

Praeterea, justificari est fidei, ut patet Rom. 3. Sed justificatio est effectus poenitentiae. Ergo est idem quod fides; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, omnis virtus moralis consistit in medio circa suam materiam. Sed poenitentia non consistit in medio suae materiae: quia omne peccatum commissum detestatur. Ergo non est moralis virtus: ergo est theologica.

SC1

Sed contra: objectum virtutis theologicae est Deus. Non autem poenitentiae; sed magis peccatum commissum. Ergo etc..

SC2

Praeterea, poenitentia habet passionem adjunctam.

Non autem virtus theologica. Ergo etc..

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod virtus theologica habet idem pro objecto et pro fine. Hoc autem non est in poenitentia: quia objectum ejus est peccatum commissum, quod intendit expiare; finis autem est Deus, cui intendit reconciliari; et ideo non est virtus theologica, sed inter morales virtutes numeranda est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicit, quod poenitentia reconciliat Deo, non tangitur relatio poenitentiae ad objectum suum, sed magis ad finem; sed ordo ejus ad objectum tangitur in hoc quod dicitur peccata commissa flere; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtutes infusae tripliciter se habent ad Deum. Quaedam enim habent Deum pro objecto et fine, sicut theologicae.

Quaedam non pro objecto in quod transeat earum actus, sed pro fine proximo: sicut patet de latria, quae aliquas servitutis protestationes quasi materiam habet, quas immediate ordinat in Deum quasi in finem; et tales virtutes propinquissimae sunt theologicae: unde et actus harum virtutum attribuuntur virtutibus theologicae, sicut proximis imperantibus.

Unde dicitur in Augustino, quod fide, spe et caritate colitur Deus. Quaedam autem non habent Deum pro objecto, neque pro fine proximo, sed ultimo; sicut temperantia quae habet passiones pro materia, et quietem animi pro fine proximo; sed hanc ulterius ordinat ad Deum. Poenitentia autem quamvis non habeat Deum pro objecto, habet tamen Deum pro fine proximo: quia ad hoc in peccata commissa destruenda movetur ut Deo reconcilietur; et ideo actus ejus, scilicet peccatum expellere, vel justificare, quandoque fidei, quandoque caritati ascribitur.

RA3

Unde patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod medium in justitia non eodem modo accipitur, et in aliis virtutibus moralibus, ut in 3 Lib., dist. 33, dictum est. Accipitur enim justitiae medium per adaequationem rei ad rem. Haec autem adaequatio fit in justitia commutativa, quando ab eo qui plus habuit, aliquid subtrahitur; et ei qui minus habuit, additur.

Ille autem qui alterum offendit vel laesit, plus habuit; et qui laesus est, habuit minus; in quantum huic subtractum est quod ei debebatur, et ille usus est propria voluntate in hoc quod non debuit; et ideo vindicativa justitia ab eo qui offensam fecit, quantum habuit plus debito, tantum subtrahit ei, et dat illi qui est laesus, dum ad honorem et in satisfactionem ejus alium punit. Sic ergo vindicativa justitia constituit medium in offensis, quae sunt ejus

materia, non quidem tenendo medium in offensis, ut quasdam retineat et quasdam abjiciat (sicut temperantia ponit medium in delectationibus); sed omni offensae proportionando poenam debitam. Et similiter poenitentia pro quolibet peccato commisso poenam infert sibi ipsi debitam; non autem ita quod dimittat aliquod peccatum, et aliquod retineat.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod non reducatur ad justitiam.

Quia justitia est aequalitas quaedam, secundum Philosophum. Sed poenitens non potest aequalem recompensationem reddere pro offensa Dei. Ergo non est justitia.

AG2

Praeterea, Luc. 6, super illud: beati qui nunc fletis, dicit Glossa: ecce prudentia, qua ostenditur, quam haec terrena sint misera, et quam beata caelestia.

Sed lugere est actus poenitentiae ut in littera dicitur. Ergo poenitentia est prudentia; non ergo justitia.

AG3

Praeterea, Isidorus dicit: illa est perfecta compunctio quae omnes carnalium desideriorum affectus repellit. Compunctio autem est pars poenitentiae, ut dicitur infra, dist. 16. Cum ergo reprimere carnalia desideria sit temperantiae, videtur quod poenitentia ad temperantiam debeat reduci, non ad justitiam.

AG4

Praeterea, virtutes distinguuntur penes objecta.

Sed idem est objectum poenitentiae et verecundiae, scilicet peccatum. Ergo sunt idem. Cum ergo verecundia ad temperantiam reducatur, videtur quod similiter poenitentia, et non ad justitiam.

AG5

Praeterea, chrysostomus dicit quod poenitentia cogit poenitentem omnia sustinere libenter. Sed hoc est actus patientiae.

Cum ergo patientia ad fortitudinem reducatur, videtur quod similiter poenitentia, et non ad justitiam.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit quod poenitentia est quaedam vindicta. Sed vindictio per tullium ponitur pars justitiae. Ergo poenitentia virtus ad justitiam reducet.

SC2

Tunc iudicium quilibet de se sumit, quando per dignam poenitentiam sua prava facta condemnat.

Sed iudicium ad justitiam pertinet. Ergo et poenitentia.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod quia justitia aequalitas quaedam est, ideo non potest esse vera adaequatio ubi non est perfecta ratio justitiae, sed aliquis justitiae modus; sicut dicit Philosophus in 5 ethic., quod Domini ad servum non est simpliciter justum, sed dominativum justum. Cum ergo inter hominem et Deum sit maxima distantia, non poterit ibi esse dicta proprie justitia hominis ad Deum, sed aliquis justitiae modus quasi per similitudinem. Homo autem efficitur debitor alteri homini dupliciter.

Uno modo per hoc quod ab eo sibi est datum, sicut in voluntariis communicationibus, puta in emptionibus et venditionibus. Alio modo per hoc quod ei subtrahit, sicut est in voluntariis communicationibus, ut est furtum, percussio, et hujusmodi. Et similiter aliquis efficitur Deo debitor per hoc quod ab eo aliquid recipit; et hac ratione Deo reddit debitum honorem patriae, sive religio. Alio modo ex hoc quod contra Deum peccavit; et sic reddit Deo debitum poenitentia.

Unde sicut religio ponitur pars justitiae a tullio, non quidem quasi species, sed quasi pars potentialis, in quantum aliquem modum justitiae participat; ita etiam poenitentia pars justitiae debet poni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Philosophus in ethicis, ut habetur ex Lib. 5, cap. 8, virtus non requirit semper aequale, sed sufficit quod possibile est, ut in honoribus ad parentes et deos; unde sicut patriae est pars justitiae, quamvis non reddat aequalem honorem beneficiis acceptis; ita et poenitentia, quamvis non possit aliquid aequale reddere offensae praecedenti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut actus prudentiae conjungitur actibus aliarum virtutum Moralium, ita etiam conjungitur actui poenitentiae; et secundum hoc procedit objectio. Vel dicendum, quod Glossa non loquitur de luctu poenitentiae, sed de luctu quo spretis terrenis ad caelestia suspiramus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenitentia utitur temperantia ad finem suum; et secundum hoc intelligenda est auctoritas Isidori; non quod repellere carnalia desideria sit actus elicetus a poenitentia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verecundia est in alio genere quam poenitentia: quia verecundia est timor, ut dicit Philosophus: sed poenitentia est dolor; et ideo non sunt idem, quamvis objectum utriusque sit turpe factum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod poenitentiae est sufferre difficilia voluntarie assumpta; sed patientia est proprie in sustinendo difficilia ab aliis illata; et ideo non sunt idem.

Articulus 1F

AG1

Ulterius. Videtur quod sit incompetens definitio poenitentiae, quam Gregorius et Ambrosius ponunt: poenitentia est mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere. Virtutes enim non sunt actus, sed habitus, ut in 2 Lib., dist. 27, dictum est. Sed plangere est actus. Ergo non debet poni ut genus poenitentiae, quod est virtus.

AG2

Praeterea, quod pertinet ad corporalem immutationem non est de essentia virtutis; unde Philosophus dicit in 4 ethic., quod verecundia non est virtus, quia verecundati rubescunt. Sed plangere dicit corporalem immutationem. Ergo non est de essentia poenitentiae, quae est virtus; et ita non debet poni in definitione ejus.

AG3

Praeterea, stultum est dolere de eo quod non potest non esse. Sed praeteritum non potest non esse. Ergo stultum est dolere vel plangere de peccatis praeteritis. Sed nullus virtuosus est stultus, ut patet in 4 ethic.. Ergo plangere praeterita non debet poni in definitione virtutis.

AG4

Praeterea, in definitione non debet poni aliquid quod non pertineat ad rationem definiti. Sed poenitentia secundum rationem propriam respicit praeteritum. Ergo non debet poni in definitione ejus: plangenda non committere, quod ad futurum pertinet.

AG5

Praeterea, in Lib. De ecclesiasticis dogmatibus, definitur poenitentia sic: poenitentia vera est poenitenda non admittere, et admissa deflare.

Ergo videtur quod in praemissa definitione male ordinantur partes definitionis.

AG6

Praeterea, quaeritur de aliis definitionibus, quomodo poenitentiae conveniant, cum unius una debet esse definitio.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod poenitentia et vindicativa justitia circa idem aliquo modo sunt, scilicet circa punitionem offensae; sed differunt in duobus. Primo, quia vindicativa proprie inest in iudice poenam infligente, quam reus quandoque invite sustinet; sed poenitentia est in ipso reo, qui voluntarius poenam sustinet pro culpa commissa. Secundo, quia vindicativa respicit offensam communiter; sed poenitentiae virtus respicit offensam Dei; unde oportet quod poenitentia consistat in emendatione offensae voluntarie assumpta, et talis qualis Deo competit. Sicut autem hominibus, qui vident ea quae foris parent, fit offensae recompensatio per aliqua exteriora; ita Deo, qui intuetur cor, oportet quod incipiat recompensatio fieri in ipso cordis affectu. Fit autem bene recompensatio praecedentis offensae exterius in duobus.

Primo in hoc quod aliquis exterius poenam subito pro offensa quam fecit; secundo in hoc quod cavet in futurum ne similis offensa ab eo fiat; et haec duo oportet quod homo in corde exhibeat per poenitentiam: primo dolorem cordis pro malis quae fecit; secundo propositum de cetero talia non committendi; et haec duo praedicta definitio comprehendit, quamvis non in forma definitionis proponatur.

Unde Magister ad formam debitam eam reducens, tria ponit; scilicet genus, in hoc quod dicit quod est virtus; dolorem de praeteritis, in hoc quod dicit: qua commissa mala plangimus; et propositum de futura emendatione, in hoc quod dicit: cum emendationis proposito. Alia vero quae dicuntur, ad idem pertinent, ut in expositione litterae patebit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, ideo consuetum est apud auctores ut habitus per actus definiant, ponentes actus loco habituum; sicut etiam differentiae accidentales interdum in definitionibus ponuntur pro essentialibus propter earum latentiam, ut dicit Philosophus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod pertinet ad corporalem immutationem, non pertinet ad virtutem quasi essentialis actus ejus; sed potest pertinere ad virtutem sicut materiale circa quod operatur virtus, quia etiam passiones corporales sunt materia virtutum; et secundum hoc dicendum, quod ipsius virtutis poenitentiae sensibilis dolor vel corporalis fletus potest esse quoddam materiale, inquantum haec Deo reddit poenitens quasi debitum pro offensa commissa; et ideo si per planctum significatur actus poenitentiae, tunc nihil aliud dicit quam detestationem; si autem dicat materiale poenitentiae, sic potest etiam sensibilem vel corporalem fletum dicere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum sit praeteritum quantum ad actum, manet tamen quantum ad effectum vel reatum vel maculae vel offensae divinae; et sic potest aliquis de peccato dolere inquantum est praesens; dolor enim de praesenti est. Vel dicendum, et melius, quod quamvis voluntas completa non sit de impossibili, est tamen de ipso velleitas quaedam, idest voluntas conditionata: vellemus enim, si esset possibile,

quod hoc non fuisset. Et secundum hoc etiam accipiunt ex conditione praedicta quamdam rationem praesentis, ut de iis possit esse dolor, qui non est nisi de praesentibus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis ad poenitentiam, in quantum est poenitentia, non pertineat respectus ad futurum; tamen in quantum est emendatoria offensae commissae in Deum, exigit respectum in futurum, scilicet propositum de cetero cavendi; et hoc propositum intelligitur in hoc quod dicit: flenda iterum non committere; id est, habere propositum non committendi. Vel intelligitur quantum ad perfectam poenitentiam, ut quod additur, non sit de essentia poenitentiae, sed de perfectione, quia sine hoc non consequitur ultimum fructum suum; vel ut referatur ad idem tempus, ut Magister dicit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Ambrosius ordinat partes definitionis secundum ordinem ad poenitentiam; quia illud quod est magis essenziale poenitentiae, primo ponit. Sed Augustinus ordinat per ordinem ad poenitentem; quia hoc prius occurrit ut a proposito peccandi desistat, quasi removens poenitentiae impedimentum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non est inconueniens de eodem dari diversas definitiones secundum diversa quae in rebus inveniuntur. Definitio igitur praemissa Gregorii et Ambrosii, quam Magister ad formam definitionis reducit, completissima est, quia tangit et genus et actum et objectum, et utrumque illorum quae ad emendationem Deo exhibendam requiruntur. Et in idem redit definitio Augustini posita in littera, scilicet: poenitentia est quaedam vindicta dolentis etc.: nisi quod magis exprimit proximum genus ipsius; quia ponit ipsam non solum in genere virtutis, sed in genere iustitiae, in hoc quod dicit eam vindictam; et differentias etiam magis proximas ad propriam speciem ponit, in hoc quod addit rationem punitionis ad dolorem. Et in idem redit definitio Ambrosii alia, quam ponit, quod poenitentia est dolor cordis et amaritudo animae pro malis quae quisque commisit; nisi quod non ponit unum eorum quae continent praedictae definitiones, scilicet detestationem peccati commissi. Alia autem notificatio, qua dicitur, quod poenitentia est res optima quae omnes defectus revocat ad perfectum, datur per effectum poenitentiae, et dicitur esse optima res non simpliciter, sed in genere declinationis a malo post peccatum commissum. Et similiter etiam illa Damasceni definitio: poenitentia est remotio ab eo quod est contra naturam, in id quod est secundum naturam datur per effectum; et quasi in idem redeunt: quia peccatum quod in prima descriptione dicitur defectus, in secunda dicitur contra naturam esse; status autem gratiae vel virtutis, quae in prima definitione dicitur perfectio, in secunda dicitur secundum naturam esse, quia ad hoc natura est ordinata.

¶a2 Articulus 2: Utrum virtus poenitentiae timore concipiatur.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virtus poenitentiae timore non concipiatur. Quod enim est ex infusione, non habet causam in subjecto.

Sed poenitentia, cum sit virtus, de qua Augustinus dicit, quod Deus eam in nobis sine nobis facit, est ex infusione. Ergo non habet causam in suo subjecto; et ita timore non concipitur.

AG2

Praeterea, illud quod in esse perfectum prodit, non tantum concipitur, sed etiam perfecte generatur.

Sed poenitentia in esse perfectum prodit, quia etiam defectus ad perfectum revocat. Ergo ejus generatio non debet timore concipi.

AG3

Praeterea, plus provocatur homo ad poenitentiam ex expectatione gloriae quam ex comminatione poenae; unde joannes poenitentiam praedicans dixit: poenitentiam agite; appropinquabit enim regnum caelorum; Matth. 3. Sed expectatio gloriae pertinet ad spem, vel caritatem, quam excitat; poenae autem comminatio ad timorem. Ergo magis dicendum fuit, quod oriatur ex spe vel amore, quam ex timore.

AG4

Praeterea, si concipiatur timore; aut timore initiali, aut servili, aut mundano, aut casto. Non mundano, quia ille magis ad peccatum trahit; similiter etiam nec servili, quia ille non est simul cum poenitentia; generans autem et generatum, sive concipiens et conceptum, oportet esse simul; similiter nec initialis, aut castus, aut filialis, quia isti non praecedunt poenitentiam; oportet autem quod concipiens praecedat conceptum. Ergo nullo modo poenitentiae virtus timore concipitur.

SC1

Sed contra, secundum Augustinum, timor introducit ad caritatem. Sed introductio caritatis et aliarum virtutum est per poenitentiam.

Ergo poenitentia a timore initium sumit.

SC2

Praeterea, contrariorum contraria sunt principia.

Sed delectatio peccati ad peccatum attrahit.

Ergo et acerbitas poenae a peccato revocat. Revocatio autem fit per poenitentiam. Ergo timor, qui poenam respicit, est poenitentiae principium.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtutem poenitentiae Deus nobis infundit; sed dispositio aliqua ex parte nostra procedit, et secundum hoc habet aliquam originem in nobis. Sed quia humani actus non procedunt ex necessitate, sed ex libero arbitrio; ideo non potest assignari causa ex parte nostra alicujus actus nostri, ex quo semper procedat, sed ex quo ut in pluribus contingit propter dispositionem existentem in nobis ad hoc, quae tamen non necessario inclinatur; unde omnes sermones morales sunt tales, ut Philosophus in 1 ethic. Dicit, quod ut in pluribus oportet eos intelligere. Cum autem poenitentia sit revocatio a peccato, ut Damascenus dicit, oportet originem ejus in nobis accipi secundum dispositionem existentem in peccato. Ille autem qui in peccato est, non habet gustum sanum, ut ex dulcedine divinae bonitatis a peccato revocetur; sed habet affectum infectum amore sui inordinato; et ideo per poenas quae naturae suae contrariantur et voluntati, a peccato revocatur, ut Philosophus in 10 ethic., dicit de talibus, quod proprias delectationes prosequuntur, et fugiunt oppositas tristitias; boni autem, et vere delectabilis neque intellectum habent, neque gustativi existunt; et ideo in eis ut in pluribus ex timore poenitentia initium sumit; quamvis etiam in aliquibus ex amore poenitentia inchoetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeat causam in subjecto, habet tamen dispositionem in ipso; et secundum hoc origo poenitentiae hic assignatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conceptio proprie dicitur generatio alicujus intra uterum. Et quia primum esse poenitentiae est in corde, postea autem prodit exterius per confessionem et satisfactionem; ideo, ut primam ejus originem designaret, dicit, quod concipitur timore.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonitas Dei et gloria, quantum est de se, magis nata sunt revocare a peccato; sed non quantum est ex parte eorum qui in peccato sunt, qui praedictorum gustum non habent.

RA4

Ad quartum dicendum, quod poenitentia timore servili concipitur, qui poenam respicit. Nec oportet quod timor servilis et poenitentia sint simul: quia timor servilis non est causa esse ipsius poenitentiae, sed generationis ejus; sicut etiam sumptio medicinae est causa sanitatis, non tamen sunt simul.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod poenitentia sit prima virtutum. Matth. 3, super illud: poenitentiam agite, dicit Glossa: prima virtus est per poenitentiam perimere veterem hominem, et vitia odire.

AG2

Praeterea, causa praecedat effectum. Sed poenitentia est causa justificationis, in qua omnes virtutes infunduntur. Ergo est prior aliis virtutibus.

AG3

Praeterea, in quolibet motu prius est recedere a termino quam ad terminum pervenire. Sed poenitentia ordinatur ad recessum a malo, omnes autem aliae virtutes ad consecutionem boni. Ergo poenitentia praecedat omnes alias virtutes.

AG4

Sed contra, fides est causa timoris. Sed timor praecedat poenitentiam sicut causa ejus. Ergo et fides; non ergo poenitentia est prima virtus.

AG5

Praeterea, poenitentia ex recta electione procedit, ut supra dictum est. Sed recta electio procedit ex qualibet virtute. Ergo poenitentia est posterior omnibus virtutibus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutes omnes simul infunduntur quantum ad habitus; sed quod una dicatur prior altera, est quantum ad ordinem consideratum in earum actibus. Cum autem per virtutum actus homo tendat in Deum, oportet ordinem actuum considerari secundum ordinem eorum quae in motu sunt. Motum autem voluntatis, cujusmodi est motus virtutum Moralium, praecedat motus cognitionis: quia appetibile imaginatum vel intellectum movet appetitum, ut dicitur in 3 de anima; et iterum aestimatio possibilitatis: quia electio, quae est principalis motus virtutis, non fit de impossibili aestimato. Motus autem appetitus in duobus consistit; scilicet in fuga mali, et in prosecutione boni: et haec duo diversimode ordinantur. Quandoque enim aliquis fugit malum propter desiderium boni, quandoque autem e converso; et hic motus est ut frequentius in reversione peccatoris ad Deum per poenitentiam, ut dictum est; et ideo motum poenitentiae praecedat motus fidei: quia accedentem ad Deum oportet credere; Hebr. 11, 6; et iterum motus spei conjunctus motui timoris, per quem fit aestimatio de possibilitate veniae consequendae; et ideo dicit Gregorius, quod poenitens movetur inter spem et timorem.

Deinde ut in pluribus sequitur motus poenitentiae, et deinde motus caritatis et aliarum virtutum per ordinem. Quandoque etiam motus amoris motum poenitentiae praecedit, ut dictum est; sed ille amor non est caritatis, quia caritas amissa non recuperatur nisi per contritionem de peccatis praecedentibus, quae est motus poenitentiae virtutis. Et secundum hoc dicendum, quod poenitentia est prior quibusdam, scilicet caritate, et sequentibus ipsam; et posterior aliis, scilicet fide et spe.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fides et spes non habent rationem perfectae virtutis, nisi secundum quod sunt informatae caritate; et secundum hoc poenitentiam sequuntur; et sic aliquo modo verum est quod est prima inter omnes virtutes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides informis et spes etiam sine gratia habentur; et ideo eas in justificatione non oportet superaddi; et sic poenitentia earum causa non est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finis qui est prior in intentione, est ultimus in executione; et ideo, quamvis in motu corporali prius recedatur a termino quam ad terminum perveniatur, tamen in motu voluntatis est e contrario; quia propter bonum aliquod consequendum voluntas recedit a contrario, vel ab impedimento ejus.

RA4

Quartum concedimus, secundum hoc tamen quod fides non est virtus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod poenitentia de malo commisso, quamvis ex electione boni possit provenire, tamen etiam ex alia causa quandoque contingit, scilicet ex fuga mali poenae, ut dictum est; et quando etiam ex electione boni contingit, primus poenitentiae motus non provenit ex electione boni formata per aliquem habitum alterius virtutis, sed per naturalem quemdam appetitum, vel etiam ex ipso habitu poenitentiae virtutis bono; et ideo primus motus poenitentiae praecedit motus aliarum virtutum. Sed non est inconveniens ut motus aliarum virtutum quandoque causent aliquos motus poenitentiae; sicut aliquis ex amore temperantiae, de luxuria praecedente motum poenitentiae habet: quia etiam interdum ex virtute sequente motus praecedentis virtutis oritur; sicut quis movetur in amorem Dei, qui castitatem praecipit, ex hoc quod castitas ei placet.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod poenitentia non sit fundamentum. Illud enim quod sequitur ad fundamentum, non debet dici fundamentum, sed supraaedificatio.

Sed fides, quae est fundamentum, ut habetur Hebr. 11, praecedit poenitentiam, ut dictum est. Ergo poenitentia non est fundamentum aliarum virtutum.

AG2

Praeterea, Eccl. 25, super illud: quam magnus est qui invenit sapientiam etc., dicit Glossa: timor Domini sanctus permanet in saeculum; ipse est fidei fundamentum, et caritatis origo. Sed poenitentia sequitur timorem. Ergo ipsa non est fundamentum aliarum virtutum.

AG3

Praeterea, fundamenti non est fundamentum: quia sic iretur in infinitum. Sed quaedam aliae virtutes sunt fundamentum, sicut fortitudo, ut dicit Glossa, Luc. 12, super illud: ne terremini ab his qui occidunt corpus; et iterum, ut dicit bernardus in Lib. De consider., humilitas est quoddam fundamentum stabile virtutum. Ergo poenitentia non est fundamentum aliarum virtutum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Hebr. 6, 1: non rursus jacentes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis.

SC2

Praeterea, fundamentum est prima pars aedificii.

Sed primum quod est in aedificatione spirituali, est aedificium Satanae destruere; quod poenitentia facit. Ergo poenitentia est fundamentum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod fundamentum dicitur in spiritualibus ad similitudinem corporalis fundamenti; quod duas habet proprietates. Prima est quod ipsum est prima pars aedificii; alia est quod fundamento totum aedificium sustentatur; et ideo in spiritualibus fundamentum dicitur aliquid vel ratione prioritatis, vel ratione conservationis et sustentationis aliorum, aut etiam ratione utriusque. Prioritas autem attenditur dupliciter. Uno modo quantum ad disciplinam spiritualium; et sic illa quae primo occurrunt edocenda in christiana religione, fundamentum dicuntur, Hebr. 6. Alio modo quantum ad vitam spiritualem; et sic fides dicitur simpliciter fundamentum primum; sed timor et poenitentia in genere eorum quae ad affectum pertinent quantum ad fugam mali; caritas autem quantum ad prosecutionem boni, prout dicitur Ephes. 3, 17; in caritate radicati et fundati. Sed ratione sustentationis, in prosperis dicitur humilitas fundamentum, in adversis autem fortitudo. Poenitentia autem et timor in recedendo a malo, diversimode sunt fundamenta: quia timor est primum

in isto toto genere quod est recedere a malo; sed poenitentia quantum ad hanc speciem quae est recedere a malo commisso; et ideo etiam timor praecedit poenitentiam; sicut principia generis praecedunt principia speciei.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit secunda tabula.

Secundum enim non dicitur nisi respectu primi.

Sed prima tabula in littera dicitur baptismus, respectu cuius poenitentia non est secunda, quia non est secundum sacramentum, sed quarto loco Magister ipsum determinat. Ergo poenitentia non est secunda tabula.

AG2

Praeterea, Act. 2, 38, dicit Petrus: poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum. Ergo poenitentia non est secunda tabula post baptismum, sed e converso.

AG3

Praeterea, Isai. 3, super illud: peccatum suum quasi sodoma praedicaverunt, dicit Glossa: secunda tabula post naufragium poenitentia est; et consolatio miseriarum impietatem suam abscondere; et est Glossa Hieronymi. Sed poenitentia non abscondit peccata, sed magis revelat. Ergo non est secunda

SC1

Sed contra est quod Hieronymus dicit in littera: prima tabula propter liberationem a primo naufragio. Sed baptismus liberat a peccato originali, quod est primum naufragium; poenitentia ab actuali, quod est secundum. Ergo baptismus est prima tabula; et poenitentia, secunda.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod locutio Hieronymi est metaphorica. Illi enim qui prospero itinere mare navigant, prima tabula sustentantur, scilicet ipsa navi integra; sed naufragium passi, alicujus tabulae navis fractae auxilio ad portum salutis ducuntur; et haec est secunda tabula quae est post naufragium: non quod sit secunda post naufragium; sed quia existens post naufragium, est secunda a prima quae erat ante naufragium.

Unde consuetudo sua est, ut patet ejus dicta legenti, ut omne illud quod praestat remedium post aliquod periculum eveniens, secundam tabulam post naufragium vocet. Gratia autem baptismalis, per quam in ecclesia collocamur, cujus figura fuit arca Noe, dicitur prima tabula ante naufragium.

Sed quia per peccatum mortale naufragium passis et a gratia innocentiae cadentibus non restat aliquod remedium nisi poenitentia, ideo poenitentia secunda tabula dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non subveniunt naufragium passis per peccatum mortale sine poenitentia; et ideo non possunt dici secunda tabula, sicut poenitentia, quae post lapsum subvenit; unde quamvis non sit secundum sacramentum, est tamen secunda tabula.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Petrus non loquitur ibi de poenitentiae sacramento, sed de poenitentia quae requiritur in baptismo, quae ad primam tabulam pertinet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa absconsio peccati de qua Hieronymus ibi loquitur, non contrariatur illi manifestationi quae fit in poenitentia, sed illi quam faciunt illi qui effrontes in peccatis existentes gloriantur cum male fecerint, et se de peccatis jactant; et haec absconsio ad verecundiam pertinet; et secundum eandem similitudinem dicitur secunda tabula: quia prima tabula prosperae navigationis est ut homo peccatum non committat; secunda, ut de peccato commisso erubescat.

Sed per hanc tabulam non datur sufficiens remedium, nisi quatenus ad emendationem peccati et poenitentiam ducit; et ita non proprie dicitur secunda tabula sicut poenitentia; tamen secunda tabula dici potest: quia tabula secunda in naufragio corporali non semper a periculo liberat, etsi periculum, quantum est de se, aliquo modo impediatur.

|a3 Articulus 3: Utrum poenitentia sit in qualibet VI.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod poenitentia sit in qualibet VI. Nihil enim agit ubi non est. Sed poenitentia expellit peccatum a qualibet VI. Ergo est in qualibet VI.

AG2

Item, videtur quod sit in concupiscibili. Quia poenitentia est dolor. Sed dolor est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo poenitentia est in concupiscibili.

AG3

Item, videtur quod sit in irascibili. Quia poenitentia est quaedam vindicta dolentis. Sed vindicta pertinet ad irascibilem, quia ira est appetitus vindictae. Ergo poenitentia est in irascibili.

AG4

Item, videtur quod sit in memoria. Quia sicut timor est de futuro, et gaudium de praesenti, ita memoria de praeterito. Sed poenitentia est de malo commisso, quod est praeteritum. Ergo est in memoria.

AG5

Item, videtur quod sit in ratione. Quia poenitentia est pars justitiae. Sed justitia est in ratione.

Ergo et poenitentia.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dicunt, subjectum omnis virtutis esse liberum arbitrium. Sed hoc non potest esse; quia omnis actus humanus ordinatus elicitive procedit ab aliqua virtute humana; quaelibet autem potentia humana habet aliquem actum ordinatum (et dico potentiam humanam rationem, vel quae rationi obediat); et ideo in omni tali potentia potest esse virtus, quae eliciat ordinatum actum illius potentiae; et de hoc in 3 Lib., dist. 33, qu. 2, art. 4, quaestiunc. 1, plura dicta sunt.

Et ideo quidam dicunt, quod poenitentia est in omnibus viribus. Sed hoc non potest esse; quia unus habitus non potest esse nisi unius potentiae, sicut una forma nisi unius materiae, et unum accidens non nisi unius subjecti.

Et ideo alii dicunt, quod est in irascibili; quia, ut dicit Augustinus, est vindicta quaedam quam appetit ira.

Sed hoc non potest esse; quia vindictam expetere de altero, quod arduitatem habet, ad irascibilem pertinet; sed vindictam pati non videtur esse irascibilis.

Et ideo quidam dicunt, quod poenitentia est dolor, et propter hoc est in concupiscibili. Sed hoc etiam non valet; quia ille dolor qui est in concupiscibili, est passio; dolor autem qui est actus poenitentiae, non est passio.

Et ideo dicendum cum aliis, quod poenitentia est pars justitiae; et ideo, cum justitia sit in ratione, non quidem quantum ad partem cognitivam, sed quantum ad affectivam; et poenitentia in ratione est, in quantum est virtus; sed poenitentia quae est passio, est in concupiscibili sicut in subjecto, quia est dolor quidam. Sed haec passio est quasi materiale in poenitentia virtute, quia poenitentia virtus hunc dolorem recompensat pro peccatis commissis; sicut et poena quam patitur reus, est materiale in vindicativa justitia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia non expellit omne peccatum formaliter, sed quasi active; unde non oportet quod sit ut in subjecto in qualibet VI ubi potest esse peccatum; sed quod ea quae sunt in illis virtutibus, subjiciantur ei quasi materialia; et hoc poenitentia habet, in quantum est in ratione, cui omnes aliae vires subduntur quasi ab ipsa motae et regulatae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dolor qui est in concupiscibili, non est actus poenitentiae virtutis, sed materiale, ut dictum est; sed dolor qui est detestatio culpae commissae, est actus ejus; et hoc est voluntatis, in qua est justitia, cujus actus est detestari inaequalitatem praeexistentem, et eam ad aequalitatem reducere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod exhibitio vindictae est materialis in poenitentia, sicut etiam in justitia vindicativa; non enim exhibet vindictam ex appetitu vindictae, sed ad aequalitatem restituendam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis poenitentia sit de praeterito, sicut memoria, tamen respicit affectum; memoria autem est potentia pure cognoscitiva; et ideo in ea non potest esse poenitentia.

RA5

Quintum concedimus.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod in innocentibus poenitentia esse non possit. Quia poenitere est commissa mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis poenitentia non est.

AG2

Praeterea, poenitentia ex suo nomine importat poenam. Sed innocentibus non debetur poena.

Ergo non est in eis poenitentia.

AG3

Praeterea, poenitentia in idem coincidit cum vindicativa justitia, ut supra dictum est. Sed omnibus existentibus innocentibus, vindicativa justitia locum non haberet. Ergo nec poenitentia; et ita non est in innocentibus.

SC1

Sed contra, omnes virtutes simul infunduntur.

Sed poenitentia est virtus. Cum ergo innocentibus in baptismo infundantur aliae virtutes; infunditur etiam poenitentia.

SC2

Praeterea, ille qui nunquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo et similiter qui nunquam fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu a vulnere peccati non est nisi per actum poenitentiae, ita nec sanabilitas nisi per habitum. Ergo ille qui nunquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum poenitentiae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod habitus medius est inter potentiam et actum.

Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem e converso; ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiae tollit actum, propter hoc quod actus non potest esse sine materia in quam transit; ideo habitus alicujus virtutis competit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, et ita in actum exire; sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiae, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quae sunt materia magnificentiae, sed potest habere: et ideo cum innocentes in statu innocentiae non habeant peccata commissa, quae sunt materia poenitentiae, sed possint habere; actus poenitentiae in eis esse non potest; sed habitus potest; et hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere; et ideo eis habitum poenitentiae habere competit. Sed tamen habitus iste nunquam in actum exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentiae naturalis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit eis debita poena in actu, tamen in eis est possibile esse aliquid pro quo eis poena debeat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa justitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod sancti homines qui sunt in gloria, non habeant poenitentiam. Quia, sicut dicit Gregorius in moralibus, beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur. Sed poenitentia est dolor cordis, ut dictum est. Ergo sancti in patria non habent poenitentiam.

AG2

Praeterea, sancti in patria sunt Christo conformes.

Sed in Christo non fuit poenitentia, nec fides, quae est principium poenitentiae. Ergo nec in sanctis in patria erit poenitentia.

AG3

Praeterea, frustra est habitus qui ad actum non reducitur. Sed sancti in patria non poenitebunt actu; quia sic esset eis aliquid contra votum. Ergo non erit in eis habitus poenitentiae.

AG4

Sed contra, poenitentia est pars justitiae.

Sed justitia est immortalis et perpetua, et in patria remanebit. Ergo et poenitentia.

AG5

Praeterea, in vitis patrum legitur a quodam patre dictum, quod etiam Abraham poenitebit de hoc quod non plura bona fecit. Sed magis debet aliquis poenitere de malo commisso quam de bono omissio, ad quod non tenebatur; quia de tali bono loquitur. Ergo erit ibi poenitentia de malis commissis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtutes cardinales in patria remanebunt; sed secundum actus quos habent in fine suo, ut in 3 Lib., dist. 33, qu. 1, art. 4, in corp., dictum est; et ideo cum poenitentia virtus, sit pars justitiae, quae est habitus cardinalis, quicumque habet habitum poenitentiae in hac vita, habebit in futura; sed non habebit eundem actum quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eundem actum quem hic habet poenitentia; et hoc concedimus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Christus non potuit peccare, ut in 3 Lib., dist. 12, qu. 2, art. 1, dictum est, et ideo materia hujus virtutis non competit sibi nec actu nec potentia; et propter hoc non est simile de ipso et de aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenitere, proprie loquendo, prout dicit actum poenitentiae qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

RA4

Quartum concedimus.

RA5

Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus poenitentiae erit in patria qui modo est; ideo dicendum ad quintum, quod voluntas nostra in patria erit omnino conformis voluntati Dei; unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente; ita etiam est de beatis; et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto patre poenitentia.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam Angelus, bonus seu malus, sit susceptivus poenitentiae. Quia timor est initium poenitentiae. Sed in eis est timor; jac. 2, 19: Daemones credunt et contremiscunt. Ergo in eis potest esse poenitentia.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in 9 ethic., quod poenitudine replentur mali, et haec est maxima poena eis. Sed Daemones maxime sunt pravi, nec aliqua poena eis deest. Ergo Daemones possunt poenitere.

AG3

Praeterea, facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam quam in id quod est contra naturam; sicut aqua quae per violentiam est calefacta, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit. Sed Angelus potest mutari in peccatum, quod est contra omnem naturam eorum. Ergo multo fortius potest revocari in id quod est secundum naturam. Et hoc facit poenitentia. Ergo sunt susceptibiles poenitentiae.

AG4

Praeterea, idem iudicium est secundum Damascenum, de Angelis et de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse poenitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis quae sunt in patria. Ergo et in Angelis potest esse poenitentia.

SC1

Sed contra, per poenitentiam homo reparatur ad vitam, peccato dimisso. Sed hoc est impossibile in Angelis, ut in 2 Lib., dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est. Ergo non sunt susceptibiles poenitentiae.

SC2

Praeterea, Damascenus, dicit quod homo fungitur poenitentia propter corporis infirmitatem. Sed Angeli sunt incorporei.

Ergo in eis non potest esse poenitentia.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod poenitentia in nobis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est passio; sic enim nihil aliud est quam dolor vel tristitia de malo commisso.

Et quamvis secundum quod est passio, non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis voluntatis actus similitudinarie poenitentia dicitur, quo quidem detestatur quod facit; sicut etiam timor et aliae passiones dantur in intellectivo appetitu, ut in 3 Lib., dist. 26, qu. 1, art. 5 dictum est. Alio modo accipitur secundum quod est virtus; et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito et in tentione expiandi, vel Deum placandi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis inclinatio totaliter tollitur; ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens poenitentia passio, vel similis ei, ut dicitur Sap. 5, 3: intra se gementes, et poenitentiam agentes. Et haec quidem poenitentia, cum non sit habitus, sed passio vel actus, nullo modo in beatis Angelis esse potest, in quibus peccata commissa non praecesserunt; sed in malis Angelis est, cum sit eadem ratio de ipsis et de animabus damnatorum; quia secundum Damascenum, quod est homini mors, hoc est Angelis casus.

Sed peccatum Angeli est irremissibile, ut in 2 Lib., dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est. Et quia peccatum, ut est remissibile vel expiabile, est propria materia istius virtutis quae poenitentia dicitur; ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actu; et ideo nec habitus eis convenit; et ideo Angeli susceptivi poenitentiae virtutis esse non possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis poenitentiae motus, sed non quae sit virtus.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidquid in eis est naturale, totum est bonum, et ad bonum inclinans; sed liberum arbitrium in eis est in malitia obstinatum.

Et quia motus virtutis et vitii non consequitur inclinationem naturae, sed magis motum liberi arbitrii; ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinetur ad bonum, motus virtutis in eis sit, vel esse possit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de Angelis sanctis et animabus sanctis; quia in animabus sanctis praecessit vel praecedere potuit peccatum remissibile, non autem in Angelis; et ita, quamvis sint similes quantum ad statum praesentem, non tamen quantum ad statum praeteritum, quem poenitentia respicit directe.

|a4 Articulus 4: Utrum de ratione verae poenitentiae sit quod usque in finem vitae continuetur.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod de ratione verae poenitentiae sit quod usque in finem vitae continuetur. Poenitentia enim est quasi quaedam recompensatio Deo facta pro offensa commissa.

Sed offensa fuit infinita; unde aeterna poena debetur pro peccato mortali. Ergo et poenitentia delens hanc culpam, ad hoc quod sit vera, oportet quod usque in finem duret.

AG2

Praeterea, nihil destruitur nisi a fortiori se.

Sed poenitentia est fortius quam peccatum, quia expellit ipsum. Cum ergo vera poenitentia non possit discontinuari nisi per peccatum, videtur quod si fuerit vera, nullo modo a statu poenitentiae quis cadere possit.

AG3

Praeterea, facilius est peccatum impedire ne fiat, quam peccatum factum destruere. Sed poenitentia destruit peccatum factum. Ergo multo fortius impedit ne aliquod peccatum committatur; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, baptismus est efficacius sacramentum quam poenitentia, qui etiam totaliter poenam tollit. Sed gratia baptismalis tollitur per peccatum sequens. Ergo multo fortius poenitentia.

SC2

Praeterea, nulla virtus potest remanere sine caritate; et ea habita, omnes habentur. Sed caritatem semel habitam contingit amitti, ut in 3 Lib., dist. 33, qu. 1, art. 1, dictum est. Ergo et poenitentiam.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem quod opinio ista quae posuit quod nullus homo a vera poenitentia possit excidere, est erronea, et conformis illi quae in 3 Lib. Posita est, dist. 26, qu. 1, art. 1, quod caritas semel habita non possit amitti. Sed tamen de caritate videbantur magis moveri, considerantes efficaciam ejus, ex qua apparebat quod non posset per aliquod peccatum vinci. Sed de poenitentia videbantur moveri, quia ad integritatem poenitentiae requiritur continuatio usque in finem vitae. Sed utrumque frivolum est. Primo, quia quantumcumque aliqua virtus efficaciam habeat, flexibilitatem a libero arbitrio non tollit, dum est in statu viae. Similiter illud quod futurum est, non potest esse de substantia vel de integritate alicujus virtutis, nisi secundum quod est praesens in apprehensione vel in voluntate; quia virtus quantum ad habitum non expectat aliquid in futurum; habitus enim virtutis est de rebus permanentibus, non de successivis; unde totam perfectionem suam habet simul in instanti; quae tota simul in unum actum potest effluere, quia actus sunt similes habitibus, ut dicitur in 3 ethic.. Et sic quod futurum est, non est de integritate vel essentia ipsius. Unde cum poenitentia sit virtus, et secundum quod est sacramentum, non se extendat ultra actum virtutis; non est de integritate poenitentiae essentiali futuri continuatio, nisi ut sit in proposito; et ideo potest esse vera poenitentia, et tamen ab ea postmodum aliquis excidet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut offensa habuit infinitatem, ita etiam et unus contritionis actus habet quamdam infinitatem, tum ex virtute gratiae quae dat operibus infinitum valorem, ut scilicet per ea homo infinitum bonum mereatur; tum ex merito Christi, quod operatur in omnibus sacramentis, et in omnibus meritis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nec poenitentia nec aliqua virtus agit de necessitate, sed ex libertate arbitrii; et ideo quamvis poenitentia sit fortior quam peccatum, et per hoc possit peccatum expellere; tamen homo poenitentiae virtutem habens, potest sponte se peccato subjicere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquando homo vincitur a debiliori, qui fortiorem vincit, quia non tantam curam adhibet; et similiter poenitens propter negligentiam a peccato nondum commisso vincitur, qui per poenitentiam a peccato commisso liberatus fuit.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod necesse sit dolorem poenitentiae per gaudium interrumpi. Gaudium enim et dolor sunt affectiones contrariae. Sed contraria non sunt nata esse in eodem. Ergo, cum oporteat poenitentem aliquando de sua poenitentia gaudere, ut in littera dicitur, oportet quod dolor per illud gaudium interrumpatur.

AG2

Praeterea, sicut mali dolent de suo gaudio, ita boni gaudent de suo dolore. Sed Philosophus in 9 ethic. Dicit, quod mali de hoc quod delectati sunt, postmodum dolent; quod non potest esse simul dum delectantur. Ergo nec boni simul cum dolent, possunt gaudere de hoc quod dolent.

AG3

Praeterea, si dicatur quod dolor est causa gaudii, et sic possunt esse simul; contra. Contrarium non est causa sui contrarii. Sed dolor est contrarium gaudio. Ergo non potest esse causa ipsius.

SC1

Sed contra, Galat. 5, super illud: fructus autem spiritus, dicit Glossa interlinealis quod virtutes fructus dicuntur, quia suos possessores sancta delectatione delectant. Sed poenitentia est virtus. Ergo in suo actu, qui est dolere, habet delectationem.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in 2 ethic., signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Sed poenitentia est habitus quidam. Ergo actus ejus habet delectationem; ergo non interruptitur per gaudium.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod gaudium et tristitia secundum genus sunt contraria; non tamen quodlibet gaudium cuiuslibet tristitiae opponitur, sed ei quae est de eodem. Si autem de contrariis sunt vel de diversis, unum potest esse causa alterius, vel materiale ad ipsum; qui enim de praesentia gaudet, eo ipso sequitur quod de absentia tristatur. Similiter etiam quando de aliquo tristari est nobis utile vel decens, tristitia potest esse materia gaudii. Si ergo gaudium et tristitia directe contraria accipiuntur, sic non possunt simul esse in eodem secundum idem; si autem sint de diversis vel contrariis, sic quidem quantum ad causam suam possunt simul esse, quia potest esse voluntas de uno et voluntas de altero; et similiter si unum sit ratio alterius. Sed quantum ad sensum qui requiritur in utroque, quia gaudium non est sine perceptione convenientis, neque tristitia sine perceptione nocivi, impossibile est quod utrumque simul intense insit: quia anima quando intense occupatur circa unum, retrahitur ab altero; sed imperfecte possunt esse simul; ita tamen quod unum nunc sit perfectius, et aliud postmodum. Dolor autem qui est in poenitentia, est de peccato commisso; unde simul cum hoc non potest esse gaudium de eodem; sed potest esse gaudium de spe veniae, quam per dolorem concipit; vel etiam hoc ipso quod in exhibendo dolorem pro peccatis commissis, facit quod debet; et ideo detestatio peccati commissi, quae est causa doloris, et voluntas detestandi, quae est causa gaudii, sunt simul; volens enim detestatur.

Et quia unum est ratio alterius, ideo anima ad utrumque converti potest simul, in quantum ex eis quodammodo fit unum. Quando autem ex aliquibus duobus fit unum, unum est ut materiale, et alterum ut formale; et ideo anima ad unum illorum convertitur per prius, et ad alterum per posterius; et propter hoc non potest inesse utrumque secundum sui completam rationem, sed quandoque unum, quandoque alterum. Quando enim plene convertitur ad spem veniae vel ad decentiam doloris, tunc gaudium est principaliter, et dolor de peccato ex consequenti: quando autem principaliter convertitur ad peccatum commissum, tunc est e contrario.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dolor de peccato et gaudium de dolore non sunt affectiones contrariae, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod objectum gaudii est aliquid conveniens; sed objectum tristitiae est contrarium nocivum; unde dolor de quo quis gaudet, non est contrarius gaudenti, sed conveniens; sed gaudium de quo quis dolet, est contrarium dolenti; et ideo simul cum quis gaudet, non potest esse dolor de gaudio secundum idem; sed simul cum quis dolet, potest esse gaudium de illo.

RA3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod poenitentia iterari non possit. Sicut enim baptismus habet efficaciam a passione Christi, ita poenitentia, et omnia alia sacramenta.

Sed quia passio Christi est una, ideo baptismus iterari non potest. Ergo nec poenitentia potest iterari.

AG2

Praeterea, sicut dicit Gregorius, facilitas veniae incentivum praebet delinquendi. Sed Deus non debet alicui dare peccandi occasionem. Ergo non debet dare locum poenitentiam iterandi.

AG3

Praeterea, spiritualis curatio, quae per poenitentiam fit, signatur per corporales curationes, quas Dominus miraculose fecit. Sed in illis curationibus non legitur quod aliquem bis sanaverit.

Ergo nec per poenitentiam aliquis bis potest spiritualiter curari.

SC1

Sed contra est quod dicitur Eccli. 2, 23: secundum magnitudinem ejus, sic et misericordia illius cum eo est. Ergo et misericordia; non ergo coarctatur per unam poenitentiam, ut postmodum ad se conversis non parcat.

SC2

Praeterea, Matth. 12, dicitur: qui peccat in patrem vel filium, remittetur ei. Sed contingit quod post peractam poenitentiam aliquis peccet per infirmitatem, quod est in patrem peccare; et per ignorantiam, quod est in filium peccare. Ergo tale peccatum remittetur; ergo poenitentia potest iterari.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod erroneum est dicere quod poenitentia non possit iterari, et misericordiae divinae contrarium.

Causa autem quare iteratur, cum baptismus non iteretur, est quadruplex. Prima est, quia poenitentia non imprimit characterem sicut baptismus: character enim indelebilis est. Secunda, quia baptisma est contra morbum non iterabilem, scilicet originale peccatum; poenitentia autem contra actuale peccatum, quod iteratur. Tertia causa est, quia baptismus habet totam efficaciam a passione Christi sine actu nostro; et ideo, quia passio est una tantum, et baptismus unus; sed poenitentia etiam requirit actum nostrum, ut prius dictum est, et ideo ratione ejus iterationem suscipit. Quarta, quia baptismus est generatio spiritualis, sed poenitentia est quaedam sanatio spiritualis: semel autem aliquid generatur, sed pluries curari sive sanari potest, quamdiu in hac vita vivit.

RA1

Et sic patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut justus Dominus summe justitiam diligit, ita summe peccatum odit; et ita, quantum ex ipso est, paratus est ipsum destruere semper, dummodo ex parte hominis non remaneat, qui poenitentiam negligit vel contemnit.

Nec obstat quod quidam ex hoc sumunt occasionem delinquendi: quia ex contrario sumerent occasionem desperandi, quod esset gravius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit scriptum quod idem infirmus frequentius a Domino sit curatus, tamen nec etiam factum negatur; et praeterea hoc occulta fide videmus, quod frequenter homines infirmantur, et divina virtute, quae omnia restaurat, curantur.

¶a5 Articulus 5: Utrum debeat aliqua poenitentia publicari vel solemnizari.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non debeat aliqua poenitentia publicari vel solemnizari.

Quia non licet sacerdoti, etiam metu, peccatum alicujus confiteri, quantumcumque publicum.

Sed per poenitentiam solemnem publicatur peccatum.

Ergo non debet solemnizari.

AG2

Praeterea, iudicium debet esse secundum conditionem fori. Sed poenitentia est quoddam iudicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, sive solemnizari.

AG3

Praeterea, poenitentia omnes defectus revocat ad perfectum, ut Ambrosius dicit.

Sed solemnizatio facit contrarium, quia poenitentem in multis defectibus innectit: non enim laicus potest post solemnem poenitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiorem ordinem. Ergo poenitentia non est solemnizanda.

SC1

Sed contra, poenitentia est quoddam sacramentum.

Sed in quolibet sacramento quaedam solemnitas adhibetur. Ergo et in poenitentia adhiberi debet.

SC2

Praeterea, medicina debet respondere morbo.

Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo et poenitentia, quae est medicina ejus, esse debet solemnitas et publica, qua multi aedificentur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliqua poenitentia debet esse publica et solemnitas propter quatuor. Primo, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam. Secundo, quia maxima confusione in hoc mundo etiam est dignus qui gravissimum scelus commisit.

Tertio, ut sit aliis ad terrorem. Quarto, ut sit ad exemplum poenitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non revelat confessionem, talem poenitentiam injungendo, quamvis suspicio oriatur illum aliquod enorme peccatum commisisse: non enim culpa pro certo scitur ex poena: quia quandoque aliquis poenitentiam pro alio facit, sicut legitur in vitis patrum de quodam, qui ut socium suum ad poenitentiam provocaret, ipse cum eo poenitentiam egit. Si autem sit peccatum publicum, ipse poenitens exequendo poenitentiam, confessionem a se factam manifestat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poenitentia solemnitas, quantum ad injunctionem exigit forum occultum: quia sicut occulte quis confitetur, ita occulta ei poenitentia injungitur: sed executio non exigit forum occultum; et hoc non est inconveniens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenitentia quamvis revocet omnes defectus, restituendo in pristinam gratiam, non tamen restituit in pristinam dignitatem; et ideo etiam mulieres post peractam poenitentiam de fornicatione, non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant; et similiter post publicam poenitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem ut possit ad clericatum assumi; et episcopus talem ordinans, potestate ordinandi privari debet; nisi forte necessitas ecclesiae exposcat, aut consuetudo: tunc enim dispensative recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines.

Primo propter dignitatem ordinum istorum. Secundo propter timorem recidivi. Tertio propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memoria praecedentium peccatorum. Quarto, quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum ejus fuerit publicum.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod solemnitas poenitentiae iterari possit. Sacramenta enim quae characterem non imprimunt, cum sua solemnitate iterantur, sicut eucharistia, et extrema unctio, et hujusmodi.

Sed poenitentia non imprimit characterem. Ergo cum sua solemnitate debet iterari.

AG2

Praeterea, poenitentia solemnizatur propter gravitatem et manifestationem peccati. Sed post peractam poenitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora. Ergo solemnitas poenitentiae iterum debet adhiberi.

SC1

Sed contra, poenitentia solemnitas significat ejectionem primi hominis de Paradiso. Sed haec tantum semel est facta. Ergo et poenitentia solemnitas tantum semel debet fieri.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod solemnitas poenitentiae iterari non debet, propter tria. Primo ne ex iteratione vilescat. Secundo propter significationem: quia est figura expulsionis hominis de Paradiso, quae est semel tantum facta.

Tertio, quia solemnizatio est quasi quaedam professio perpetuo poenitentiam conservandi: et ideo iteratio solemnitati resistit. Si tamen postmodum peccaverit, non clauditur ei locus poenitentiae; sed poenitentia solemnitas iterum ei injungenda non est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito: et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur sibi eadem poenitentia, tamen solemnitatis iteratio non competit propter praedictas causas.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Quaeritur de ritu solemnitas poenitentiae; et videtur quod mulieribus non sit imponenda.

Quia vir, cui imponitur solemnitas poenitentiae, debet comam abjicere, sed hoc non competit mulieri, ut patet 1 corinth. 11. Ergo non debet agere solemnem poenitentiam.

AG2

Item, videtur quod clericis sit imponenda.

Quia imponitur propter gravitatem delicti. Sed idem peccatum gravius est in clerico quam in laico.

Ergo magis debet imponi clerico quam laico.

AG3

Item, videtur quod a quolibet sacerdote possit imponi. Quia absolvere in foro poenitentiali est ejus qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujus poenitentiae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis sollemnis poenitentia est publica, sed non convertitur. Poenitentia enim sollemnis hoc modo fit. In capite Quadragesimae tales poenitentes praesentant se cum presbyteris suis episcopo civitatis ante fores ecclesiae, sacco induti, nudis pedibus, vultibus demissis, coma deposita; et eis in ecclesia introductis episcopus cum omni clero septem Psalmos poenitentiales dicit, et postmodum eis manum imponit, aquam benedictam spargit, et cinerem capitibus imponit, cilicio colla eorum operit, et denuntiat eis lacrymabiliter, quod sicut Adam ejectus est a Paradiso, ita ipsi de ecclesia ejiciuntur; et jubet ministris ut eos ab ecclesia pellant, clero eos sequente cum hoc responsorio: in sudore vultus tui vesceris pane tuo etc.. In coena autem Domini quolibet anno a suis presbyteris in ecclesiam reducuntur, et erunt ibi usque ad octavas Paschae; ita tamen quod non communicabunt, nec pacem accipient; et sic fiat quolibet anno quousque aditus ecclesiae est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio episcopo reservatur, ad quem solum spectat sollemnis poenitentiae impositio. Potest autem imponi viris et mulieribus, sed non clericis propter scandalum. Non autem talis poenitentia debet imponi nisi pro peccato quod totam commoverit urbem. Publica autem est et non sollemnis, quae in facie ecclesiae fit, sed non cum sollemnitate praedicta, sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali; et haec potest iterari, et a simplici sacerdote injungi; et potest etiam clerico imponi.

Quandoque tamen sollemnis ponitur pro publica; et secundum hoc auctoritates quaedam varie loquuntur de sollemni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mulier habet comam in signum subjectionis, non autem vir; et ideo non competit ut in poenitentia mulieri coma deponatur, sicut viro.

RA2

Ad secundum dicendum, quod licet in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus, tamen non injungitur ei poenitentia sollemnis, ne ordo veniat in contemptum; unde non defertur personae, sed ordini.

RA3

Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent majori cautela ad sui curationem; et ideo injunctio poenitentiae sollemnis, quae non nisi pro gravissimis peccatis fit, soli episcopo reservatur.

|+d14.q2 Distinctio 14, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de effectu poenitentiae; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 utrum poenitentia peccata tollat; 2 utrum virtutes restituat; 3 utrum opera praecedentia vivificet; 4 utrum praedicti effectus sint poenitentiae in quantum est virtus, vel in quantum est sacramentum; 5 utrum sine poenitentia possit pervenire aliquis peccator ad salutem.

|a1 Articulus 1: Utrum per poenitentiam semper peccata tollantur.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam non semper peccata tollantur. Hebr. 10, 26: voluntarie enim peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis, jam non relinquitur hostia pro peccato. Sed in poenitentia homo se offert hostiam Deo. Psalm. 50, 19: sacrificium Deo spiritus contribulatus. Ergo poenitentia peccata eorum qui prolapsi sunt post notitiam veritatis, non delet.

AG2

Praeterea, Hebr. 12, super illud: non invenit poenitentiae locum, inquit Glossa interlineali: idest, veniae locum et benedictionis per poenitentiam.

Ergo poenitentia non semper tollit praeterita peccata.

AG3

Praeterea, 2 machab. 9, 13, dicitur de Antiocho: orabat scelestus Deum, a quo non esset misericordiam consecuturus. Ergo cum ipse poeniteret de malis commissis, videtur quod non semper poenitentia peccata praecedentia delet.

AG4

Praeterea, peccatum commissum est quodammodo infinitum, in quantum est offensa Dei. Sed actus nostri sunt finiti. Cum ergo finitum non possit in infinitum, videtur quod poenitentia non possit delere peccatum commissum.

SC1

Sed contra, Lucae 5, 32: non veni vocare justos, sed peccatores ad poenitentiam. Sed inutilis esset ista vocatio poenitentibus, nisi veniam de peccato largiretur. Ergo poenitentia peccata delet.

SC2

Praeterea, major est misericordia Dei quam iniquitas hominis; unde reprehenditur ille qui dixit: major est iniquitas mea quam ut veniam merear. Sed poenitentia misericordiae Dei innitur. Ergo omnia peccata, quantacumque sint, delet.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia potest considerari in quantum est sacramentum, et in quantum est virtus; et utroque modo ad remissionem peccatorum aliquo modo operatur. Secundum enim quod est novae legis sacramentum, gratia in ea datur ad defectum illum sanandum contra quem inducta est, scilicet ad dimissionem culpae actualis. Operatur etiam ad dimissionem peccati, in quantum est virtus, speciali modo prae aliis virtutibus. Quia secundum omnem virtutem formatam ex parte habitus peccata dimittuntur ratione gratiae, quae cum ea infunditur; sed hoc est formaliter remittere: sed poenitentia ex ratione sui actus habet quod per eam peccata dimittantur, secundum quod peccata commissa sunt materia actus ejus. Cum enim peccatum ex hoc remitti dicatur vel retineri, quod habet rationem offensae; illud quod offensam aufert, peccatum tollit. Cum autem offensa, in quantum hujusmodi, sit inaequalitas quaedam, qua unus alii subtrahit quod debitum erat, actu illius virtutis peccatum remittitur quae inaequalitatem praedictam ad aequalitatem reducit. Hoc autem facit poenitentia, ut ex dictis patet, quae in recompensatione divinae offensae spiritum Deo contribulatum offert; et ideo poenitentiae etiam ex parte actus sui competit peccatum tollere; et hoc est efficienter, et non solum formaliter, per poenitentiam peccata dimitti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus loquitur ibi de hostia quae universaliter pro peccatis totius mundi oblata est, scilicet Christo, quae est unica et singularis; nec iterum pro peccatis delendis offertur, sed unica sua oblatione valet ad hoc quod per poenitentiam, et alia sacramenta omnia peccata possint dimitti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ideo esau, de quo apostolus loquitur, locum veniae non invenit, quia non vere poenituit, etsi lacrymas exterius emisit: quod patet ex hoc quod dixit: venient dies luctus patris mei, et occidam Jacob fratrem meum.

RA3

Et similiter dicendum, ad tertium de Antiocho, qui vere non poenituit interius, quamvis exterius verba poenitentiae proferret magis propter infirmitatem corporis quam propter offensam Dei vitandam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod offensa infinita est ex parte aversionis, sed non ex parte conversionis; et similiter etiam actus poenitentiae habet infinitatem ex parte gratiae, quae est Dei similitudo, et in virtute divinae misericordiae operans, quae infinita est, quamvis ex parte actus nostri sit finita. Habet etiam efficaciam ex virtute passionis Christi, quae infiniti valoris quodammodo est, in quantum fuit passio Dei et hominis.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam totaliter reatum tollat. Bonum enim est efficacius ad agendum quam malum, quia malum non agit nisi in virtute boni, ut dionysius dicit.

Sed per unum actum peccati homo et culpam et reatum incurrit. Ergo et per actum contritionis et a culpa et a reatu absolvitur.

AG2

Praeterea, Deus non plus exigit in poena quam erat in culpa. Sed major dolor est in contritione de peccato quam fuerit in peccando delectatio: quia quantitas doloris de peccato est secundum quantitatem amoris Dei, qui est major quam omnis cupiditas rei temporalis, ut dicit Glossa super illud psalm. 118: dilexi mandata tua super aurum et topazion. Ergo non exigit pro peccato aliam poenam quam illam quae est in contritione; et sic poenitentia a toto reatu absolvit.

AG3

Praeterea, magis valet ad removendum peccatum poena propria adjuncta alienae, quam aliena poena tantum. Sed in baptismo non est aliqua poena propria, sed tantum virtute poenae Christi omnia peccata delet et quantum ad culpam et quantum ad reatum. Ergo et poenitentia, in qua cum poena Christi adjungitur poena propria, totus reatus auferri debet.

SC1

Sed contra, poena non injungitur nisi ei qui est debitor poenae. Sed poenitenti injungitur poena aliqua satisfactoria. Ergo adhuc est debitor poenae; et sic non est a toto reatu per poenitentiam liberatus.

SC2

Praeterea, per poenitentiam non aufertur illud quod est expeditum ad profectum. Sed poena remanens satisfactoria est ad profectum virtutum.

Ergo per poenitentiam non tollitur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 5 ethic., tam justitia quam amicitia in aequalitate quadam consistit. Qui ergo aliquem offendit, contra aequalitatem amicitiae peccat, in quantum affectum debitum non impendit; et contra aequalitatem justitiae, in quantum rem debitam subtrahit. Et sicut haec duo in offensa quandoque dividuntur, ita etiam in recompensatione separantur; sicut quando poena per violentiam offendentem infertur, fit recompensatio quantum ad justitiam, sed non quantum ad amicitiam. Similiter quando offendens offensum verbis placat, nondum re subtracta restituta, fit recompensatio amicitiae, sed non justitiae. Peccator ergo per effectum peccati amicitiam Dei violavit, et per inobedientiam divinae legis honorem debitum Deo subtraxit; et ex primo amittit gratiam et incurrit offensam; ex secundo meretur poenam, ut ab eo qui per inobedientiam subtrahit, subtrahatur per poenam; et hoc poenae meritum reatus dicitur; et ideo per poenitentiam, qua homo se Deo supponit, peccata praeterita detestando cum emendationis proposito, remittitur quidem peccatum quantum ad offensam, sed non oportet quod remittatur quantum ad totum reatum nisi poena jam soluta; et sic per poenitentiam non simul cum culpae dimissione totus etiam reatus dimittitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quod est perfectum, est efficacius ad agendum quam imperfectum; ita quod est perfectum, est difficilius ad fiendum; unde sicut bonum est efficacius ad agendum quam malum, ita difficilius est ad constituendum quam malum. In hoc ergo efficacior apparet actio boni quam actio mali, quod actio mali nunquam terminatur ad malum quod non habet admixtum bonum; sed actio boni terminatur ad bonum quandoque cui non admiscetur malum. Non tamen oportet quod, si aliquod malum per unum actum malum incurritur, per unum actum bonum opposita bona reparentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 5 ethic., in recompensatione injuriae justitia commutativa non semper aequalem quantitatem absolute in poena infert ei qui in culpa fuit; non enim si aliquis percussit principem, oportet ipsum solum reperi, sed etiam gravius puniri. Infert tamen aequalem poenam habita prius comparatione ad personam in quam culpa commissa fuit. Et ideo, cum per poenitentiam homo de seipso justitiam Deo faciat, non sufficit tantus dolor in poenitentia quanta fuit delectatio in culpa; quia illa delectatio in injuriam Dei fuit, in quantum Deo praetermisso homo delectationi se subdidit ad peccandum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod baptismus est spiritualis regeneratio; et quia non potest esse generatio unius nisi per corruptionem alterius, ideo oportet quod in baptismo quicquid ad praecedentem vitam pertinebat, totum aboleatur, scilicet et culpa et reatus, nisi sit defectus ex parte recipientis.

Sed poenitentia non est regeneratio, sed magis reparatio vitae prius habitae; et ideo non est similis ratio.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod per poenitentiam etiam reliquiae peccati actualis tollantur, sicut pronitas ad malum, habitudo, et hujusmodi. Quia in generatione naturali non solum tollitur forma contraria, sed etiam dispositiones ad formam illam.

Sed gratia quae per poenitentiam datur, est potentior quam forma naturalis. Ergo non solum tollit culpam, sed etiam hujusmodi reliquias, quae sunt dispositio ad culpam.

AG2

Praeterea, sicut gratia est in essentia animae, ita virtus in potentia. Sed poenitentia restituit gratiam et virtutes, ut dicitur. Ergo sicut per gratiam aufert culpam ab anima ipsa, ita et per virtutes aufert reliquias a potentiis.

SC1

Sed contra, baptismus est efficacior ad removendum peccatum quam poenitentia. Sed baptismus non removet peccati reliquias. Ergo nec poenitentia.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut poenitentia non tollit totaliter reatum per quemlibet actum primum, sed tunc tollit quando ad perfectum perducitur secundum omnes poenitentiae partes; ita etiam non oportet quod per primum poenitentiae actum omnes defectus ex peccato actuali consecuti, qui dicuntur reliquiae, reparentur; sed poenitentia jam perfecta quantum ad omnes sui partes, reliquiae etiam tolluntur peccati actualis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia non comparatur generationi, sed magis sanationi; quia per poenitentiam homini non datur nova vita, sed in pristinam vitam reparatur. In sanatione autem hoc videmus accidere, quod sanitate restituta adhuc reliquiae aliquae morbi manent ante perfectae sanitatis restitutionem; ita etiam ante completam poenitentiam reliquiae actualis peccati manent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum per actum potentiarum commissum est; et ideo in ipsis potentiis praeter privationem virtutum alii etiam defectus ex peccato causantur, sed non in essentia animae, praeter defectum gratiae; et ideo non oportet quod si per adventum gratiae ad essentiam animae, macula, quae nihil aliud erat quam gratiae privatio, tollitur, etiam a potentiis omnes alii defectus tollantur.

¶a2 Articulus 2: Utrum per poenitentiam virtutes restituantur.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam virtutes non restituantur. Virtutes enim de quibus loquimur, non causantur ex actibus nostris; quia secundum Augustinum, Deus eas in nobis sine nobis operatur. Sed poenitentia in actu nostro consistit. Ergo per poenitentiam virtutes non restituuntur.

AG2

Praeterea, nihil restituit virtutem nisi quod est causa virtutis, sicut restituentia sanitatem sunt causa sanitatis. Sed poenitentia non est causa omnium aliarum virtutum; alias esset nobilior aliis virtutibus, quia causa praeeminet effectui. Ergo poenitentia non restituit virtutes.

AG3

Praeterea, quod non est, non potest aliquid restituere; et quod habetur, non potest restitui, sicut neque quod est, fieri. Sed poenitentia non prius quam omnes virtutes habetur, quia omnes virtutes simul infunduntur. Ergo non potest poenitentia virtutes restituere.

AG4

Praeterea, habitus virtutis non manet cum habitu vitii; quia contraria non sunt simul in eodem.

Sed post contritionem adhuc manet habitus vitii, quod patet ex inclinatione ad pristinos actus. Ergo poenitentia non statim omnes virtutes restituit.

AG5

Praeterea, nullus habet virtutem nisi qui sine difficultate et cum delectatione operatur ea quae sunt virtutis. Sed post primam contritionem etiamsi sit vera, adhuc remanet difficultas ad opera virtutis agenda. Ergo virtutes per primum actum poenitentiae non restituuntur.

SC1

Sed contra est quod Ambrosius dicit, quod poenitentia res optima est, quae omnes defectus revocat ad perfectum. Sed hoc non esset, nisi virtutes amissas restitueret.

Ergo per poenitentiam virtutes restituuntur.

SC2

Praeterea, effectus poenitentiae est justificatio, ut infra dicitur. Sed justitia generalis, ex qua aliquis justificari dicitur, omnes virtutes includit, ut dicit Glossa super illud psalm. 118: feci iudicium et justitiam. Ergo omnes virtutes per poenitentiam restaurantur.

SC3

Praeterea, non remittitur peccatum sine gratia.

Sed per poenitentiam peccatum dimittitur. Ergo gratia restituitur. Sed simul cum gratia omnes virtutes infunduntur. Ergo poenitentia omnes virtutes restituit.

CO

Respondeo dicendum, quod gratia et virtutes in anima causantur ex influentia divini luminis; quae quidem influentia impeditur per peccatum, quod animam a Deo avertit, sicut nubes interposita inter nos et solem, radium ejus a nobis prohibet. Unde dicitur Isaiae 59, 2: peccata nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum. Et quia per poenitentiam peccata dimittuntur, ut dictum est, in primo poenitentiae actu quantum ad offensam; ideo sicut ventus auferens nubem, nobis lumen solis restituit, ita poenitentia tamquam removens prohibens, gratiam gratum facientem et omnes virtutes nobis restituit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est per se causa gratiae et virtutum infusarum in nobis; sed nihil prohibet etiam actus nostros esse causas per accidens, sicut removens prohibens, sicut sunt causae etiam gratiae baptismalis, in quantum prohibent fictionem; et hoc modo per poenitentiam virtutes restituuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod causa per accidens non oportet quod sit nobilior effectui, sed solum causa per se. Poenitentiam autem causam per accidens posuimus virtutum, per hoc quod est removens prohibens, scilicet peccata.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in eodem instanti in quo obstaculum luminis primo remotum est, lumen consequitur, et tamen remotio obstaculi est causa illuminationis; ita in eodem instanti in quo est actus poenitentiae, peccatum aufertur, et virtus restituitur; et tamen nihil prohibet per poenitentiam virtutes restitui.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut in 3 Lib., dist. 33, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 4, dictum est, virtus infusa et acquisita non sunt ejusdem speciei: unde cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitae contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infusae, quae habet oppositionem ad peccatum ex parte illa qua est offensiva Dei; unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter tollantur, quamvis impediatur, et etiam diminuatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus; scilicet ex consuetudine praecedente; et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa statim in sui principio: et iterum ex forti inhaesione ad objectum virtutis; et hanc est invenire in virtute infusa statim in sui principio.

¶a3 Articulus 3: Utrum per poenitentiam etiam bona opera in statu peccati mortalis facta ad vitam reputentur.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per poenitentiam etiam bona opera prius in statu peccati mortalis facta ad vitam reputentur. Dicit enim Adamantius, supra Josue: sunt in ecclesia credentes quidam, et acquiescentes divinis praeceptis, erga servos Dei religiosi et officiosi, et ad ornatum ecclesiae vel ministerium satis prompti; sed in conversatione propria obscoenis vitiis involuti, nec omnino deponentes veterem hominem cum actibus suis, nihil adhibent emendationis morum et innovationis. In istis ergo Christus salutem concedit; sed quamdam insaniam notam non evadent. Sed magis videtur quod eis qui per poenitentiam emendationem adhibent, illa opera bona valeant ad salutem. Ergo poenitentia opera sine caritate facta vivificat ad salutem.

AG2

Praeterea, plus appropinquat caritati et gratiae bonum ex genere et bonum virtutis moralis, quam bonum naturale. Sed gratia sequens per poenitentiam restituta, naturalia perficit, et secundum quosdam ipsa naturalia gratuita fiunt. Ergo multo fortius bona ex genere, vel ex circumstantia, aut etiam actus virtutis acquisitae, sine caritate facta, per poenitentiam vivificantur, ut prosint ad vitam.

AG3

Praeterea, remota causa, removetur effectus.

Sed causa quare illa opera non valeant ad vitam erat caritatis defectus et gratiae. Ergo cum poenitentia caritatem et gratiam et omnes virtutes restituat, etiam opera bona sine caritate facta vivificabit.

SC1

Sed contra, ante vivum non generatur aliquid vivum, vel habens potentiam ad vitam. Sed homo sine caritate non vivit spirituali vita. Ergo non potest aliquod opus facere spiritualiter vivum; sed est mortuum, non habens potentiam ad vitam; et ita non est vivificabile.

SC2

Praeterea, omnia vivificabilia sunt aliquo modo meritoria, quia ad minus in potentia. Si ergo opera extra caritatem facta possent aliquo modo vivificari, aliquis sine caritate posset aliquo modo mereri vitam aeternam; quod falsum est.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia de ratione sui ordinatur ad remotionem mali. Unde quod aliqua bona per poenitentiam restituuntur, hoc non est nisi per accidens, inquantum removet prohibens, ut dictum est. Causa autem quae est removens prohibens, exigit causam per se aliquam respectu effectus, cujus ipsa est causa per accidens. Vivificationis autem operum extra caritatem factorum non potest poni aliqua causa per se; quia vita operum ex vita operantis dependet; et ideo a gratia vel caritate habent opera quod vivant. Gratia autem vel caritas quam poenitentia restituit, non potest operibus praecedentibus vitam conferre; quia habitus non format actum nisi qui ab eo procedit; et ita patet quod per poenitentiam opera extra caritatem facta vivificari non possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidorus verba Adamantii ibidem exponere videtur, per salutem intelligitur signum salutis, quod etiam peccatores in sacramentis suscipiunt. Vel dicendum, quod concedit eis salutem in spe, sed non in re.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potentiae naturales sunt magis propinquae caritati et gratiae quantum ad rem, quam actus virtutum acquisitarum, inquantum sunt subjectum gratiae et caritatis; sed quantum ad similitudinem speciei manifestum est quod est e contrario. Et praeterea, potentiae naturales manent, non autem actus virtutum acquisitarum.

Unde illi qui dicebant naturalia fieri gratuita, non intelligebant quantum ad actus qui transeunt, sed quo ad potentias et habitus, qui manent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod causa quare opera illa sunt mortua, est, quia non sunt a caritate elicita; et ideo causa mortis ab eis non tollitur per poenitentiam, ut dictum est.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod opera in caritate facta per peccatum sequens mortificari non possint. Quia quod non est, non potest mortificari. Sed opera quae in caritate facta fuerant, transeunt, et post peccatum sequens non sunt. Ergo non possunt mortificari.

AG2

Praeterea, poena non debet excedere culpam.

Sed in aliquo qui multa bona facit ex maxima caritate, poena culpam excederet, si per unum peccatum mortale parvum, forte ex surreptione factum, omnia bona praecedentia perderet. Ergo peccatum sequens non mortificat omnia bona prius in caritate facta.

AG3

Praeterea, illud quod est mortuum, non potest actum vitae habere respectu alicujus. Sed opera in caritate facta etiam post peccatum facientis, actum vitae habent in aliis sanctis; unde dicitur apocal. 2, unus alterius coronam accipere. Ergo peccatum sequens bona praecedentia non mortificat.

SC1

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 24: si averterit se justus a justitia sua, omnium quae operatus est, non recordabor amplius.

SC2

Praeterea, vita operum ex vita operantis dependet.

Sed per peccatum mortale ille qui prius opera fecerat in caritate, mortificatur. Ergo et opera ab ipso facta mortificantur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod illud proprie vivere apparet quod ex se aliquem motum habet; et inde vitae nomen proprie ad illa omnia trahitur quae ex se habent operationem aliquam sine aliquo principio extra, sicut quae intelligunt et sentiunt, vel moventur vel appetunt vel nutriuntur. Et inde est quod nomen vitae transumitur ad omnia illa quae habent debitam operationem vel effectum; et illa quae privantur hac, dicuntur mortua; sicut dicimus aquam vivam quae est in impetu surgendi. Proprius autem effectus humanorum operum est quod per ea homo ad ultimum finem humanae vitae perveniat, scilicet beatitudinem; et ideo illa opera hominis proprie viva dicuntur quae hominem ad vitam aeternam perducere possunt; illa autem mortua, quae hoc faciendi potestatem amiserunt, cum prius eam habuerint. Et ideo opera bona ex caritate facta, in eo qui gratiam habet, viva sunt; in eo autem qui gratia caret, opera non ex caritate facta mortua sunt. Opera autem prius ex caritate facta, in eo qui gratiam dimittit, per peccatum mortificata sunt; quia peccatum sequens impedit quod homo per illa opera non possit ad vitam introduci.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut opera peccati transeunt actu, sed manent reatu; ita opera bona in caritate facta, quamvis actu transeant, tamen manent in merendo; et secundum hoc possunt mortificari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per ingratitudinem meretur homo accepta beneficia amittere; et ideo per quantumcumque parvum peccatum mortale, quo homo Deo ingratus de beneficiis perceptis fit, omnia bona praecedentia perdit, quantumcumque fuerint ad fructum vitae aeternae; nec propter hoc poena culpam excedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in se mortuum, non potest respectu alterius actum vitae habere. Sed accipiendo vivum metaphorice, ut dictum est, nihil prohibet quod in se vivum est, respectu unius esse vivum, et respectu alterius esse mortuum; quia respectu unius habet effectum suum, sed respectu alterius non habet, propter indispositionem ipsius; sicut oculis aegris odiosa est lux, quae pueris est amabilis.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod opera mortificata per peccatum, per poenitentiam non vivificentur. Hugo de sancto victore dicit, quod nemo debet in spe correctionis peccare; quia quod semel amittitur, ipsum amplius non recuperatur.

Sed opera in caritate facta, sunt per peccatum amissa, ut dictum est. Ergo non possunt amplius per poenitentiam recuperari.

AG2

Praeterea, nihil vivificatur nisi quod natum est habere vitam. Sed vita non est operum, sed opera facientis. Ergo opera non possunt vivificari per poenitentiam.

AG3

Praeterea, quod non est, non potest vivificari.

Sed opera mortificata, non sunt. Ergo non possunt vivificari per poenitentiam.

AG4

Praeterea, illud quod moritur, non solum cadit a vita, sed etiam a potentia vitae; quia principia vitae corrumpuntur, sine quibus non est potentia ad vitam. Sed opera praecedentia in caritate facta, sunt per peccatum sequens mortificata. Ergo non manet in eis potentia ad vitam; et sic non possunt iterum vivificari.

SC1

Sed contra, joel. 2, super illud: reddam vobis, dicit Glossa: non patiar perire ubertatem quam cum perturbationibus animi amisistis.

Sed ubertas illa fuit multitudo bonorum operum.

Ergo illa per poenitentiam restituuntur.

SC2

Praeterea, poenitentia revocat omnes defectus ad perfectum, ut dictum est, art. Praec.. Sed hoc non esset, nisi opera mortificata restitueret ad vitam.

Ergo per poenitentiam vivificantur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod opera in caritate facta, ut dictum est, etsi transeant actu, manent tamen quantum ad meritum in Dei acceptatione; et secundum quod sic manent, habent efficaciam, quantum in ipsis est, inducendi facientem ad vitam aeternam; et sic dicuntur viva manere. Sed quod hunc effectum in peccatore non habeant, est per accidens, propter peccatum quod facit peccatorem indispositum ad percipiendum effectum praecedentium meritorum, non autem quod ab ipsis operibus aliquid dematur, cum in suo fieri efficaciam praedictam obtinerint hoc ipso quod ex caritate sunt elicita, quod eis sequens peccatum auferre non potest; et ideo remota indispositione a peccatore per poenitentiam, opera illa praecedentia effectum suum in ipso iterum habere incipiunt; et secundum hoc vivificari dicuntur. Quidam autem dicunt quod non vivificantur per poenitentiam sequentem, quia non manent, ut vivificari possint.

Sed eadem ratione posset dici quod nec eis qui in justitia perseverant, ad vitam praecedentia opera valeant; quia quod non est, non potest aliquid valere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis est intelligendum quantum ad bona amissa, quae nunquam recuperantur, quia tempus amissum non recuperatur; et ideo ejus jactura est gravissima, ut Seneca dicit; non autem loquitur de bonis mortificatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod opus dicitur vivum metaphorice, inquantum habet effectum debitum, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis non maneant actu, manent tamen merito in divina acceptatione; sicut peccata transeunt actu, et manent reatu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, opera prius viva non moriuntur in se, sed moriuntur per accidens quo ad justum: et ideo remoto illo accidente vivificari dicuntur.

|a4 Articulus 4: Utrum praedicti effectus sint poenitentiae inquantum est virtus.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedicti effectus non sint poenitentiae inquantum est virtus. Diversorum enim diversi sunt effectus.

Sed virtus et gratia differunt, ut in 2 Lib., dist. 26, quaest. 1, art. 2, dictum est. Ergo cum remittere peccatum, et alia praedicta, quae poenitentiae attribuuntur, sit effectus gratiae, non erunt effectus poenitentiae inquantum est virtus.

AG2

Praeterea, quod convenit poenitentiae inquantum est virtus, convenit cuilibet virtuti. Sed remittere peccatum non convenit cuilibet virtuti: quia ad minus virtutibus acquisitis non convenit.

Ergo nec poenitentiae convenit inquantum est virtus.

AG3

Praeterea, poenitentia, secundum quod est virtus, contra fidem dividitur. Sed remissio peccatorum est per virtutem fidei: Act. 15, 9: fide purificans corda eorum. Ergo non est per poenitentiam inquantum est virtus.

AG4

Praeterea, poenitentia alia et alia ratione est virtus, et sacramentum. Sed remittere peccatum convenit ei inquantum est sacramentum; quia sic est medicina contra morbum peccati ordinata.

Ergo non competit ei secundum quod est virtus.

AG5

Praeterea, poenitentia, inquantum delet peccatum, dicitur vel est secunda tabula respectu baptismi. Sed baptismus liberat a peccato inquantum est sacramentum. Ergo et poenitentia inquantum est sacramentum, non inquantum est virtus.

SC1

Sed contra, poenitentia ex actu proprio habet quod a peccato liberet, ut dictum est. Sed ad actum proprium comparatur in quantum est virtus.

Ergo in quantum est virtus, peccatum remittit.

SC2

Praeterea, oppositum tollitur per suum oppositum.

Sed in quantum est virtus, opponitur peccato.

Ergo in quantum est virtus, tollit peccatum.

SC3

Praeterea, omne peccatum ex voluntate committitur; quia nisi sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit.

Sed ex eisdem causis aliquid generatur et corrumpitur, ut in 2 ethic. Dicitur. Ergo oportet quod per voluntatem remittatur. Sed poenitentia habet rationem voluntatis in quantum est virtus. Ergo per eam, in quantum est virtus, peccata remittuntur.

CO

Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari; scilicet ipsa inordinatio quae in actu est, et macula quae ex actu inordinato consequitur in anima; et secundum hoc peccatum dupliciter remittitur. Quia enim ex ipsa actus inordinatione homo, quantum in se erat, injuriam Deo faciebat; ideo ex parte illa peccatum remittitur, secundum quod inaequalitas praedicta injuriae ad aequalitatem justitiae reducitur; quod facit poenitentia, in quantum est virtus quaedam, per suum actum, ut prius dictum est. Sed ex parte maculae peccatum remittitur per gratiam, quae formaliter maculam tollit, sicut albedo nigredinem; et per consequens per alias virtutes gratia formatas. Et quia poenitentia est talis virtus, ideo etiam ipsa formaliter peccatum remittit ex parte habitus; et hoc est quod quidam dicunt, quod remittit peccatum in quantum est gratia. Non enim potest dici gratia nisi in quantum est gratia informata, vel propter similitudinem effectus, ut prius dictum est.

Sed ut est sacramentum, etiam ex parte ista effective peccatum tollit; quia gratiam tribuit, sicut inducens albedinem aufert nigredinem; et secundum hoc poenitentia, in quantum est sacramentum novae legis, est causa instrumentalis gratiae, ut in 1 dist., qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est. Deus autem remittit sicut causa gratiae efficiens, et Christus homo sicut causa meritoria gratiae, et sacerdos sicut minister Dei et sacramentorum dispensator.

Et quia omnes alii effectus consequuntur ex poenitentia in quantum peccata remittit, ut dictum est, ideo similis est ratio de omnibus illis effectibus poenitentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non eodem modo est effectus gratiae et virtutis, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet virtus est gratia informata, nec quaelibet virtus habet actum ordinatum ad praedictam aequalitatem inter Deum et hominem restituendam, ut dictum est; et ideo non oportet quod quaelibet virtus peccata remittat. Hoc enim poenitentiae convenit non in quantum est virtus simpliciter, sed in quantum est virtus quaedam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fides dicitur purificare cor, eo quod primus motus ad justificationem est fidei, et est etiam poenitentiae principium; unde quod est poenitentiae, etiam fidei attribui potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut alia ratione poenitentia est virtus et sacramentum; ita et praedictus effectus alio modo competit sibi in quantum est sacramentum, et in quantum est virtus, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod baptismus remittit peccatum tantum uno modo, quia est tantum sacramentum; sed poenitentia pluribus, quia est virtus et sacramentum.

[a5 Articulus 5: Utrum sine poenitentia peccatorum remissionem quis consequi possit etc..

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sine poenitentia peccatorum remissionem quis consequi possit, et praedictos effectus omnes; et ita non erit necessaria ad salutem. Super illud psalm. 125: qui seminant in lacrymis, dicit Glossa interlinealis: noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax. Sed aliquis potest habere bonam voluntatem sine dolore poenitentiae, vel sine actuali consideratione peccatorum suorum praeteritorum.

Ergo poenitentia non est peccatori necessaria ad salutem.

AG2

Praeterea, Luc. 7, super illud: dimissa sunt ei peccata multa, dicit Glossa Gregorii: ardor caritatis rubiginem peccatorum in ea consumpsit. Sed aliquis potest converti in Deum ardentem per caritatem sine hoc quod convertatur ad peccata praeterita per poenitentiam. Ergo sine poenitentia potest salutem consequi post peccatum.

AG3

Praeterea, sicut se habet aversio a Deo ad damnationem, ita conversio ad Deum ad salutem.

Sed aversio a Deo sine omni delectatione potest esse causa damnationis. Ergo conversio ad Deum sine omni dolore poenitentiae potest esse causa salutis; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, motus fidei, qui praecedit poenitentiam, posset intantum intendi quod sufficienter disponderet ad gratiam habendam. Sed gratia sufficit etiam ad salutem sine operibus. Ergo sine opere poenitentiae peccator posset salutem consequi.

AG5

Praeterea, in ultimo instanti vitae posset infundi gratia. Sed post ultimum instans non remaneret aliquod instans vitae praesentis, in quo tantum poenitentia potest esse fructifera. Ergo sine omni actu poenitentiae potest homo salutem per gratiam consequi.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit: nemo suae voluntatis arbiter constitutus potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae. Sed nullus potest consequi salutem nisi in novitate vitae inveniatur. Ergo sine poenitentia nullus salutem consequi potest.

SC2

Praeterea, sicut baptismus ordinatur contra originale peccatum, ita poenitentia contra actuale.

Sed nemo potest ab originali mundari nisi per baptismum vel susceptum actu, vel proposito saltem.

Ergo nec ab actuali sine poenitentia.

SC3

Praeterea ab omnibus dicitur quod poenitentia est sacramentum necessitatis. Sed hoc non esset, si sine ea posset esse salus. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod manente causa, manet effectus. Causa autem quare aliquis privatur gratia per peccatum, est inaequalitas peccatoris, qua Deum offendit; unde quamdiu ista inaequalitas ad aequalitatem non reducitur, non potest privatio gratiae cessare. Hoc autem facit poenitentia per suum actum, ut dictum est supra; unde sine actu poenitentiae peccatori salus esse non potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bona voluntas, quae ad pacem merendam sufficiat, sine poenitentia esse non potest, quia non est ad aequalitatem reducta; et ideo ratio ex falsis procedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut inter homines non restituitur amicitia post offensam nisi per aliquem de offensa dolorem; ita nec caritas post peccatum, nisi per poenitentiam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in aversione a Deo semper est conversio ad bonum commutabile; et illa quamvis non habeat delectationem sensibilem, semper tamen habet quamdam placentiam voluntatis; et similiter oportet quod conversioni ad Deum adjungatur displicentia; et hic dolor poenitentia dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motus fidei nunquam potest tantum intendi quod gratiae continuetur, nisi poenitentia mediante.

RA5

Ad quintum dicendum, quod forte non est accipere ultimum instans vitae, sed est accipere primum instans mortis; alias inter primum instans vitae et primum instans mortis, cum sit aliud et aliud instans, esset medium tempus. Sed supposito quod sit ultimum instans vitae, tunc in illo eodem instanti et gratia infundetur, et motum poenitentiae homo habebit; et talis poenitentia sufficit ad salutem, ut dicit Augustinus in Lib. De ecclesiasticis dogmatibus, cap. 80.

EX

Post haec de poenitentia agendum est. Videtur quod de poenitentia ante confirmationem et eucharistiam debuerit tractari; quia prius est recedere a malo, quod pertinet ad poenitentiam, quam perfici in bono, quod pertinet ad illa duo sacramenta.

Et dicendum, quod confirmatio et eucharistia sunt de prima intentione sanctificationis; sed poenitentia est de secunda intentione; quia si homo nunquam a gratia baptismali caderet, non indigeret poenitentia; indigeret tamen confirmatione, et eucharistia.

Est enim poenitentia interior, et est exterior.

Secundum hoc etiam videtur quod baptismus sit virtus; quia etiam est baptismus interior, scilicet baptismus fluminis. Et dicendum, quod interior baptismus non dicitur baptismus nisi metaphoricè; sed interior poenitentia dicitur poenitentia vere. Et praeterea interior actus non est de necessitate baptismi, alias pueri non possent baptizari; sed interior actus est de necessitate poenitentiae.

Nihil prosunt lamenta, si replicantur peccata.

Hoc intelligendum est de illis qui voluntate habituali replicant. Vel intelligendum, quod nihil prosint ad vitam consequendam: quia qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit; Matth. 24, 13. Baptismus tamen ratione characteris quem imprimi, aliquid valet, etiam si homo fictus accedat.

Poenae graviori se subjicit. Hoc intelligendum est de illis qui exterius per poenitentiam hypocrisim praetendunt; quia simulata aequitas est duplex iniquitas, ut Augustinus dicit.

Vel hoc dicitur, quia tollitur excusatio de ignorantia vel surreptione in eo quod peccatum advertit, de eo poenitens.

Vera poenitentia est cessare a peccato. Sciendum, quod cessare a peccato non dicit simplicem negationem peccati; quia qui intermittit actum peccati, non dicitur a peccato cessare; sed cessare a peccato proprie dicitur, cui peccatum displicet, et peccatum dimittere intendit; et haec est vera poenitentia.

Cum emendationis proposito. Sed contra, unius habitus unus est actus; hic autem ponuntur quatuor actus poenitentiae, scilicet propositum emendationis, plangere peccata praeterita, et odire, et iterum nolle ulterius committere. Et dicendum, quod ista quatuor se consequuntur in poenitentia, et ideo quasi pro uno actu computantur; quia sicut amor delectationem parit in consideratione amati, ita odium peccati tristitiam de ipso parit, et tristitia ad destructionem ipsius movet; et ideo inter quatuor praedicta primum est odire peccata; secundum ea plangere, tertium ea destruere, quantum ad praeterita cum proposito emendationis, et quantum ad futurum per hoc quod homo plangenda committere nolit, quod est quartum.

Semper puniens in se, habitu vel proposito, sed non semper actu; quia quandoque etiam motibus aliarum virtutum debet commoveri.

De poenitentia perfectorum, vel ad salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixit. Perfectos hic vocat qui in poenitentia sunt perfecti, eam usque ad finem vitae continuantes.

Si nos aliqua culpa mortalis invenerit quae non in crimine mortali vel in morum vitio consistat, haec culpa semper reparari potest. Sciendum, quod culpa mortalis est quae gratiam tollit, per quam est vita animae; et sic omnis culpa mortalis est contra gratiam; sed quaedam est contra rationem, ut perjurium; quaedam etiam contra naturam, ut sodomia; quaedam autem est crimen, quae est digna accusatione in iudicio; quaedam autem est blasphemia, quae est impositio alicujus falsi in Deum, vel ei subtrahendo quod inest, vel attribuendo quod non inest.

Quod tamen in quibusdam ecclesiis non servatur.

Hoc intelligitur de poenitentia publica; sed solemnis, ut quidam dicunt, nunquam iteratur.

Nec minus tribuit quam ante tribuerat, largissima munera vitae et salutis, videlicet quantum in ipso est, dummodo aequaliter se homo ad gratiam habendam praeparet. Non tamen oportet quod semper in aequali caritate resurgat, ut in 3 Lib., dist. 31, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 3, dictum est.

Etiam si ad summum perveniat malorum. Hoc intelligendum est quantum ad actum, non quantum ad potentiam; quia aliquis est ita malus quod nullus alius est pejor, non autem ita quod nullus alius possit esse pejor.

Et tamen graviter postea deliquit. Sed contra: Moyses etiam numeravit, nec tamen dicitur peccasse. Et dicendum, quod Moyses numeravit ex praecepto Domini, sed David ut in populo gloriaretur. Ideo autem eo peccante populus percussus est propter ostendam habitudinem populi ad principem, sicut Augustinus dicit in quaestionibus utriusque testamenti, de acham. Ostenditur enim in ipsa poena acham quantum sit bonum in populo ipsa unitas, ut non in seipsis singula, sed in toto partes aestimentur.

Vel sicut Gregorius dicit, super illud job 34: qui regnare facit hypocritam etc., pro qualitatibus subditorum disponuntur acta regentium, ut saepe propter demerita gregis, etiam vere boni delinquat vita pastoris; et David populum numerando peccavit, et tamen vindictam populus de peccato suscepit. Vel dicendum, quod quia de populi elatione peccavit, ideo in populi occisione punitus fuit, sicut aliquis Dominus in amissione possessionis. Nec tamen populus injuste passus est, quia hoc meruerat, Absalon sequendo.

|+d15.q1 Distinctio 15, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de poenitentia quantum ad sui veritatem, ostendens quid sit poenitentia secundum sui veram rationem, et removens errorem quorundam qui ad rationem poenitentiae addere volebant futuram perseverantiam, hic intendit determinare de poenitentia quantum ad sui integritatem, quorundam errorem removens, qui falso opinabantur posse de uno peccato poenitentiam agi, et non de alio: quod est contra integritatem poenitentiae. Et dividitur in partes duas: in prima ponit rationes quae sunt causa erroris; in secunda improbat ipsum errorem, ibi: satis arbitror illis esse responsum. Prima in duas, secundum quod error praedictus duos habuit modos positionis: in prima enim parte reprobatur rationes eorum qui dicebant, quod de uno peccato sine alio poterat poenitentia agi, et fructuose quantum ad praesens; in secunda illorum qui ponebant quod hoc non erat fructuosum quantum ad praesens, sed quantum ad futurum, quando de peccatis aliis poenitentiam aget, ibi: quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa. Prima in duas: in prima excludit probationem

eorum, quae ex auctoritatibus canonis procedebat; in secunda probationes ex auctoritatibus sanctorum et ratione sumptas, ibi: alias quoque auctoritates inducunt.

Circa primum tria facit: primo ponit objectionem; secundo solvit eam, ibi: sed de his oportet illud tantum intelligi qui praesentibus suppliciis commutantur in bonum; tertio excludit quamdam dubitationem ex praecedenti solutione ortam, ibi: attende lector his verbis.

Alias quoque auctoritates inducunt. Circa hanc partem duo facit: primo ponit probationes illorum, quorum prima est ex auctoritate Gregorii; secunda ex auctoritate Ambrosii; tertia ex ratione sumpta, ut per se patet; secundo solvit eas; et primo ad auctoritatem Gregorii, ibi: hic responderi potest etc.; secundo ad auctoritatem Ambrosii, ibi: illud autem quod Ambrosius ait etc.; tertio ad rationem, ibi: ad hoc autem quod objicitur etc..

Quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa. Hic destruit probationes alterius positionis; et circa hoc duo facit: primo ponit eas; secundo solvit, ibi: sed haec dicta intelligimus de illo qui in caritate quodam tempore bona facit, et bonus est, alio vero tempore malus est. Et ponit duas solutiones, quarum secunda incipit ibi: potest etiam accipi de operibus bonis quae ab aliquo fiunt dum malus est. Et circa hoc duo facit; primo ostendit quod bona extra caritatem facta, etsi valeant ad tolerabilius iudicium sustinendum, non tamen valent ad vitam consequendam; secundo ostendit idem de operibus in caritate factis, quae postea per peccatum mortificantur, ibi: illa etiam quae in caritate quis facit, si postea prolapsus fuerit, nec exsurrexerit, non esse in memoria Dei ezechiel dicit.

Satis arbitror illis esse responsum. Hic improbat ipsum errorem; et circa hoc duo facit: primo improbat errorem; secundo concludit veritatem, scilicet quae sit vera et sufficiens poenitentia, ibi: ex praemissis perspicua fit notitia verae poenitentiae.

Hic est quaerendum de satisfactione et de partibus ejus; unde quatuor hic quaeruntur. Primo de ipsa satisfactione. Secundo de eleemosyna. Tertio de jejunio. Quarto de oratione. His enim tribus homo satisfacit.

Circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit satisfactio; 2 utrum possibile sit a nobis Deo satisfieri; 3 qualiter homo satisfacere possit; 4 per quae; 5 utrum restitutio sit pars satisfactionis.

[a1 Articulus 1: Utrum satisfactio sit virtus, aut virtutis actus.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod satisfactio non sit neque virtus neque virtutis actus.

Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur; quia meritum gratuitum est; sed satisfactio debitum attendit.

Ergo satisfactio non est actus virtutis.

AG2

Praeterea, omnis actus virtutis est voluntarius.

Sed aliquando fit alicui satisfactio de aliquo, eo invito; ut quando aliquis pro offensa in alterum commissa a iudice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum, in virtute moris principale est electio.

Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

SC1

Sed contra, satisfactio ad poenitentiam pertinet.

Sed poenitentia est virtus, ut prius dictum est.

Ergo satisfactio est actus virtutis.

SC2

Praeterea, nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi sit actus virtutis: quia contrarium destruitur per suum contrarium. Sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliquis actus dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo materialiter; et sic quilibet actus qui non habet malitiam implicitam vel defectum debitae circumstantiae, actus virtutis dici potest: quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem, sicut est ambulare, loqui, et huiusmodi.

Alio modo dicitur aliquis actus esse actus virtutis formaliter: quia in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere, dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio medii; unde omnis actus qui rationem medii importat, actus virtutis formaliter est. Et quia aequalitas medium est, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfactum nisi secundum proportionem aequalitatis ad aliquid), constat quod satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen in quantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis; et sic operans facit de necessitate virtutem: ex

hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod necessitatem importat, quae voluntati contrariatur; unde si voluntas necessitate consentiat, ratio meriti non tolletur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui facit, quia illius actus est; et ideo, cum ille in quem iudex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens; non oportet quod in eo voluntaria sit satisfactio, sed in iudice faciente.

RA3

Ad tertium dicendum, quod principale in virtute potest accipi dupliciter. Uno modo principale in ipsa, in quantum est virtus; et sic ea quae ad rationem pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute; et sic electio et interiores actus in virtute, in quantum virtus est, principaliores sunt. Alio modo potest accipi principale in virtute, in quantum est talis virtus; et sic principalius in ipsa est ex quo determinationem recipit.

Actus autem interiores in aliquibus virtutibus determinantur per exteriores: quia electio, quae est communis omnibus virtutibus, ex hoc quod est electio talis actus, efficitur propria hujus virtutis; et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores; et ita etiam est in satisfactione.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit actus iustitiae.

Quia satisfactio fit ad hoc quod reconcilietur ei quem offendit. Sed reconciliatio, cum sit amoris, ad caritatem pertinet. Ergo satisfactio est actus caritatis, et non iustitiae.

AG2

Praeterea, causae peccatorum in nobis sunt passiones animae, quibus ad malum incitatur. Sed iustitia, secundum Philosophum, non est circa passiones, sed circa operationes. Cum ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in littera dicitur, videtur quod non sit actus iustitiae.

AG3

Praeterea, cavere in futurum non est actus iustitiae, sed magis prudentiae, cujus pars ponitur cautela, ut in 3 Lib., dist. 33, quaest. 3, art. 1, quaestunc. 2, dictum est. Sed hoc pertinet ad satisfactionem: quia ipsius est suggestionibus peccatorum aditum non indulgere. Ergo satisfactio non est actus iustitiae.

SC1

Sed contra, nulla virtus attendit rationem debiti nisi iustitia. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus dicit.

Ergo satisfactio est iustitiae actus.

SC2

Praeterea, nulla virtus habet rerum exteriorum adaequationem perficere nisi iustitia. Sed hoc fit per satisfactionem: quia constituitur aequalitas emendae ad offensam praecedentem. Ergo satisfactio est iustitiae actus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 5 ethic., medium iustitiae accipitur secundum adaequationem rei ad rem in proportionalitate aliqua. Unde cum talem adaequationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium satis aequalitatem proportionis designat; constat quod satisfactio formaliter iustitiae actus est. Sed iustitiae actus, secundum Philosophum, est vel sui ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet; vel alterius ad alterum, sicut quando iudex facit iustitiam inter duos. Quando autem actus iustitiae est sui ad alterum, aequalitas in ipso faciente constituitur; quando autem alterius ad alterum, aequalitas constituitur in iustum passo.

Et quia satisfactio aequalitatem in ipso faciente exprimit, dicitur actus iustitiae qui est sui ad alterum proprie loquendo. Sed sui ad alterum potest aliquis facere iustitiam vel in actionibus et passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam injuria fit alteri vel subtrahendo res, vel sub aliquam actionem laedendo. Et quia usus rerum exteriorum est dare; ideo actus iustitiae, secundum quod aequalitatem in rebus exterioribus constituit, proprie dicitur hoc quod est reddere. Sed satisfacere, aequalitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro altero ponatur. Et quia adaequatio non est nisi inaequalium, ideo satisfactio inaequalitatem actionum praesupponit; quae quidem offensam constituit; et ideo habet respectum ad offensam praecedentem.

Nulla autem pars iustitiae respicit offensam praecedentem, nisi vindicativa iustitia, quae aequalitatem constituit in eo qui iustum patitur indifferenter; sive sit patiens idem quod agens, ut quando aliquis sibi ipsi poenam infert; sive non sit idem, ut quando iudex alium punit; ad utrumque vindicativa iustitia se habente. Similiter et poenitentia, quae aequalitatem tantum in faciente importat, quia ipsemet poenam tenet; ut sic quodammodo poenitentia vindicativae iustitiae species fit. Et propter hoc constat quod satisfactio, quae aequalitatem respectu offensae praecedentis in faciente importat, opus iustitiae est quantum ad illam partem quae poenitentia dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio, ut ex dictis patet, est quaedam injuriae illatae recompensatio.

Unde sicut injuria illata immediate ad inaequalitatem justitiae pertinebat, et per consequens ad inaequalitatem amicitiae oppositam; ita et satisfactio directe ad aequalitatem justitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti.

Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cujus finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cujus finem ulterius tendit; ideo satisfactio elicitive est a justitia, sed imperative a caritate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, in quantum sunt operationum causae. Sed sicut justitia cohibet iram ne alteri laesionem injuste inferat, et concupiscentiam ne ad aliorum torum accedat; sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quaelibet virtus moralis participat actus prudentiae, eo quod formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cum secundum eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in 2 ethic..

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod definitio satisfactionis in littera inconvenienter ponatur ab Augustino.

Dicit enim quod satisfactio est peccatorum causas excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere. Causa enim actualis peccati fomes est. Sed in hac vita non possumus fomitem excidere. Ergo satisfacere non est causas peccatorum excidere.

AG2

Praeterea, causa peccati est fortior quam peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multo minus causas peccati; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, satisfactio, cum sit pars poenitentiae, praeteritum respicit, non futurum. Sed non indulgere aditum suggestionibus peccatorum respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

AG4

Praeterea, satisfactio dicitur respectu offensae praeteritae. Sed de offensa praecedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

AG5

Praeterea, Anselmus ponit aliam definitionem in Lib. 1, cur Deus homo, ubi Sup., scilicet: satisfactio est honorem debitum Deo impendere; in qua nulla fit mentio horum quae Augustinus hic ponit. Ergo altera earum videtur esse incompetens.

AG6

Praeterea, honorem debitum Deo potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti.

Ergo definitio Anselmi est male assignata.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod justitia non ad hoc tantum tendit ut inaequalitatem praecedentem auferat puniendo culpam praeteritam, sed ut in futurum aequalitatem custodiat: quia secundum Philosophum in 2 ethic., poenae medicinae sunt; unde et satisfactio, quae est justitiae actus poenam inferentis, est medicina, curans peccata praeterita, et praeservans a futuris; et ideo quando homo homini satisfacit, et praeterita recompensat et de futuris cavet. Et secundum hoc dupliciter potest satisfactio definiri. Uno modo respectu culpae praeteritae, quam recompensando curat; et sic dicitur, quod satisfactio est injuriae illatae recompensatio secundum justitiae aequalitatem; et in idem dicitur redire definitio Anselmi, qui dicit, quod satisfacere est Deo debitum honorem impendere, ut consideretur debitum ratione culpae commissae. Alio modo potest definiri secundum quod praeservat a culpa futura; et sic definit eam hic Augustinus. Praeservatio autem a morbo corporali fit per ablationem causarum ex quibus morbus consequi potest: eis enim ablatis non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita: quia liberum arbitrium non cogitur; unde causis praecedentibus potest vitari, quamvis difficulter causis amotis potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione duo ponit: scilicet abscissionem causarum quantum ad primum, et abstinentiam liberi arbitrii a peccato quantum ad secundum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod accipiendae sunt causae proximae peccati actualis, quae dicuntur duo: scilicet libido ex consuetudine vel actu peccati relicta, et aliquae reliquiae peccati praeteriti; et exteriores occasiones ad peccandum, ut locus, societas mala, et hujusmodi; et tales causae in hac vita per satisfactionem tolluntur; quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia causa mali vel privationis, eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficiens; bonum autem facilius tollitur quam construatur; ideo facilius est causas privationis et mali abscindere,

quam ipsum malum remove, quod non removetur nisi per constructionem boni; quod patet in caecitate et causis ejus.

Et tamen causae peccati praedictae non sunt causae sufficientes, cum ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt actiones quaedam.

Nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine caritate esse non potest, ut dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis poenitentia ex prima sui intentione respiciat praeteritum, tamen etiam ex consequenti futurum respicit, in quantum est medicina praeservans; et sic etiam satisfactio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Augustinus definit satisfactionem secundum quod fit Deo, cui secundum rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis peccator, quantum in se est, aliquid subtrahat; et ideo in satisfactione tali principaliter requiritur emendatio in futurum quam recompensatio praeteritorum; et propter hoc ex parte ista Augustinus satisfactionem definiit. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio praeteritorum, quia fit circa eadem converso modo. In praeterita enim respicientes, causas peccatorum propter peccata detestamur, a peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela a causis incipimus, ut causis subtractis facilius peccata vitemus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est inconueniens quod de eodem dentur diversae assignationes secundum diversa quae in ipso inveniuntur; et sic est in proposito, ut ex dictis patet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum quod debemus Deo ratione culpae commissae: quia debitum poenitentia respicit, ut prius dictum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum homo possit Deo satisfacere.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet aequari offensae, ut ex dictis patet. Sed offensa in Deum commissae, est infinita, quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur; cum plus offendat qui principem percudit quam alium quemcumque.

Cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

AG2

Praeterea, servus, quia totum quod habet, Domini est, non potest aliquid Domino recompensare.

Sed nos servi Dei sumus; et quidquid nos boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactio sit recompensatio offensae praeteritae, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

AG3

Praeterea, ille cujus totum quod habet non sufficit ad unum debitum exsolvendum, non potest alii debito satisfacere. Sed quidquid homo est et potest et habet, non sufficit ad solvendum debitum pro beneficio conditionis; unde Isaiae cap. 40, dicitur, quod Libanus ad succendendum, et animalia ejus non sufficient ad holocaustum. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensae commissae.

AG4

Praeterea, homo totum tempus suum in Dei servitium debet expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari: propter quod est gravis jactura temporis, ut Seneca dicit.

Ergo non potest homo recompensationem Deo facere; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali nullus satisfacere potuit, nisi esset Deus et homo. Ergo neque pro actuali.

SC1

Sed contra, sicut Hieronymus dicit, qui dicit Deum aliquid impossibile homini praecepisse, anathema sit. Sed satisfactio est in praecepto: Luc. 3, 8: facite dignos fructus poenitentiae. Ergo possibile est Deo satisfacere.

SC2

Praeterea, Deus est magis misericors quam aliquis homo. Sed homini possibile est satisfacere.

Ergo et Deo.

SC3

Praeterea, debita satisfactio est cum poena culpae aequatur: quia justitia est idem quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit aequalem poenam sumere delectationi, quae fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dupliciter homo Deo debitor efficitur.

Uno modo ratione beneficii accepti; alio modo ratione peccati commissi. Et sicut gratiarum actio vel latria, vel si quid est hujusmodi, respicit debitum accepti beneficii, ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes et deos, etiam secundum Philosophum, impossibile est aequivalens reddere

secundum quantitatem; sed sufficit ut homo reddat quod potest: quia amicitia non exigit aequalens nisi secundum quod possibile est; et hoc etiam aequale est aliquo modo, scilicet secundum proportionalitatem: quia sicut se habet quod Deo est debitum ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere, ad eum; et sic aliquo modo forma iustitiae conservatur; et similiter est ex parte satisfactionis.

Unde non potest homo satisfacere, si ly satis aequalitatem quantitatis importet. Contingit autem, si importet aequalitatem proportionis, ut dictum est, et hoc sicut sufficit ad rationem iustitiae, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinae majestatis, ita et satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinae misericordiae, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt, quod habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur; sed ex parte conversionis finita est, et sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est; quia satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei: quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis.

Alii vero dicunt, quod etiam quantum ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit, ut in 3 Lib., dist. 18, qu. 1, art. 6, quaestiunc. 1, dictum est; et hoc in idem redit quod prius dictum est; quia per fidem mediatoris gratia data est credentibus.

Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum praedictum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, in quantum est Dominus suorum actuum per liberum arbitrium; et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest; quia quamvis Dei sit, prout a Deo est sibi concessum, libere tamen traditum est, ut ejus Dominus sit; quod servo non competit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod Deo aequalens satisfactio fieri non possit; non autem quod non possit sibi sufficiens fieri.

Quamvis enim homo totum suum posse Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate ut totum quod possit, faciat; quia hoc est impossibile secundum statum praesentis vitae, ut totum posse suum ad aliquid unum expendat, cum oporteat eum circa multa sollicitum esse; sed est quaedam mensura homini adhibita, quae ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; et super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non possit tempus praeteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud quod in praeterito facere debuisset; quia non debuit debito praecepti totum quod potuit, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, etsi minus habeat de ratione peccati quam actuale, tamen est gravius, quia est ipsius humanae naturae infectio; ideo per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

¶a3 Articulus 3: Utrum homo possit de uno peccato sine alio satisfacere.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere.

Eorum enim quae non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem; alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

AG2

Praeterea, Deus est magis misericors quam homo. Sed homo recipit solutionem unius debiti sine alio. Ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

AG3

Praeterea, satisfactio, ut in littera dicitur, est peccatorum causas excidere, nec suggestionibus aditum indulgere. Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut scilicet luxuriam refrenet, et avaritiae insistas. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

SC1

Sed contra, Isaiae 58, dicitur, quod jejunium eorum qui ad contentiones et lites jejunabant, Deo acceptum non erat; licet jejunium sit satisfactionis opus. Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest, qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

SC2

Praeterea, satisfactio est medicina curans peccata praeterita, et praeservans a futuris, ut dictum est. Sed peccata non possunt sine gratia curari.

Ergo, cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato fieri satisfactio sine alio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt quod potest de uno peccato satisfieri sine alio, ut Magister in littera dicit; sed hoc non potest esse. Cum enim per satisfactionem tolli debeat offensae praecedens, oportet quod talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offensae autem ablatio est amicitiae restitutio; et ideo si aliquid sit quod amicitiae restitutionem impediatur, etiam apud homines satisfactio esse non potest. Ergo cum quodlibet peccatum amicitiam caritatis impediatur, quae est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat alio retento; sicut nec homo satisfaceret, qui pro alapa sibi data, se ei prosterneret, et aliam sibi daret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine alio: sed unum et idem est secundum quod omnia peccata remittuntur; et ideo remissiones diversorum peccatorum connexae sunt, et de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inaequalitas iustitiae opposita, quia unus rem alterius habet; et ideo ad restitutionem non exigitur nisi quod restituatur aequalitas iustitiae: quod quidem potest fieri de uno debito, non de alio. Sed ubi est offensae, ibi est inaequalitas non tantum iustitiae opposita, sed etiam amicitiae; et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensae tollatur, non solum oportet quod aequalitas iustitiae restituatur per recompensationem aequalis poenae, sed etiam quod restituatur amicitiae aequalitas; quod non potest fieri, dum aliquid est quod amicitiam impediatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unum peccatum suo pondere ad aliud trahit, ut Gregorius dicit; et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod qui de peccatis omnibus contritus fuerit prius, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quae sibi per contritionem dimissa fuerant, satisfacere possit extra caritatem existens. Dixit enim Daniel, Nabuchodonosori: peccata tua eleemosynis redime. Sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens poena demonstrat.

Ergo potest existens in peccato satisfacere.

AG2

Praeterea, nemo scit an sit dignus odio, vel amore; Eccle. 6. Si ergo non posset fieri satisfactio nisi ab eo qui est in caritate, nullus sciret se satisfacere; et hoc est inconveniens.

AG3

Praeterea, ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed poenitens quando poenitentiam inchoavit, in caritate erat. Ergo tota satisfactio sequens ex illa caritate intentionem ejus informantem efficaciam habebit.

AG4

Praeterea, satisfactio consistit in quadam adaequatione poenae ad culpam. Sed talis adaequatio potest fieri in eo qui caritatem non habet. Ergo etc..

SC1

Sed contra, Proverb. 10, 12: universa delicta operit caritas. Sed satisfactionis virtus est delere delicta. Ergo sine caritate non habet suam virtutem.

SC2

Praeterea, praecipuum opus in satisfaciendo est eleemosyna. Sed eleemosyna extra caritatem facta non valet, ut patet 1 corinth. 13, 3: si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas...

Caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.

Ergo nec satisfactio aliqua est.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod postquam omnia peccata per poenitentiam et contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio ei valeat; ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur.

Sed hoc non potest esse: quia in satisfactione oportet quod, amicitia restituta, iustitiae aequalitas restituatur, cujus contrarium amicitiam solvit, ut Philosophus in 8 ethic. Dicit.

Aequalitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum aequivalentiam, sed magis secundum acceptionem ipsius, ut est dictum; et ideo oportet quod et si jam offensae sit dimissa per praecedentem

contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta, quod dat eis caritas; et ideo sine caritate opera facta non sunt satisfactoria.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur quod a peccato cessaret et poeniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut homo nescit pro certo utrum caritatem habuerit in satisfaciendo, vel habeat, ita etiam nescit pro certo utrum satisfecerit; et ideo dicit ecclesiasticus: de propitiatu peccatorum noli esse sine metu.

Non tamen exigitur quod propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habet. Quamvis enim poenam non expiet per huiusmodi satisfactionem, tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta; sicut nec ille qui accedit ad eucharistiam sine conscientia peccati mortalis, cui subjacet, reatum indignae sumptionis incurrit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa intentio interrupta est per peccatum sequens, et ideo non dat operibus vim aliquam post peccatum factis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non potest fieri adaequatio sufficiens nec secundum divinam acceptationem nec secundum aequivalentiam; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod postquam homo caritatem habuerit, valere incipiat satisfactio praecedens.

Super illud Levit. 25: si attenuatus fuerit frater tuus, dicit Glossa, quod fructus bonae conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit. Sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex caritate sequente. Ergo post caritatem recuperatam valere incipiunt.

AG2

Praeterea, sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia baptismi impeditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo et satisfactio recedente peccato.

AG3

Praeterea, si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint multa jejunia, et in peccatum cadens ea perfecit, non injungitur, cum iterum confitetur, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem, si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per poenitentiam sequentem opera praecedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

SC1

Sed contra, opera extra caritatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per poenitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

SC2

Praeterea, caritas non informat actum nisi qui ab ipsa aliqualiter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint caritate informata. Ergo cum opera facta extra caritatem nullo modo ex caritate processerint, vel de cetero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactionem computari.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera in caritate facta, quae viva dicuntur, sunt meritoria vitae aeternae, et satisfactoria respectu poenae dimittendae; et quod opera extra caritatem facta, vivificantur per caritatem quantum ad hoc quod sunt meritoria vitae aeternae. Sed hoc non potest esse: quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex caritate facta, scilicet ex hoc quod sunt Deo grata; unde sicut caritas adveniens non potest ea gratificare quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi quod fructus computetur a tempore quo primo in peccato fuit; sed a tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo in peccato fuit.

Vel intelligitur, quando statim post peccatum contritus fuit, et fecit multa bona antequam confiteretur.

Vel dicendum, quod quanto est major contritio, tanto magis diminuit de poena; et quanto aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit; et ideo probabile est quod minoris poenae sit debitor; et propter hoc debet a sacerdote discrete computari, ut ei minorem poenam injungat, in quantum invenit eum melius dispositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus imprimit characterem in animam, non autem satisfactio; et ideo adveniens caritas, quae fictionem tollit et peccatum, facit quod baptismus effectum suum habeat; non autem facit hoc de satisfactione.

Et praeterea baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei; et ideo non eodem modo mortificatur sicut satisfactio, quae est opus hominis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquae satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfaciendis, etiam postquam actus satisfactionis transit; sicut ex jejuniis manet corporis debilitatio, ex elemosinis largitis diminutio substantiae, et sic de similibus; et tales satisfactiones in peccatis factae non oportet quod iterentur; quia quantum ad id quod de eis manet, per poenitentiam Deo acceptae sunt. Satisfactiones autem quae non relinquunt aliquem effectum in satisfaciende, postquam actus transit, oportet quod iterentur, sicut est de oratione et similibus. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur; sed oportet quod iteretur.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod opera extra caritatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis.

Quia sicut se habet poena ad malum actum, ita se habet praemium ad bonum. Sed nullum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum; et sic per illud bonum aliquid meretur.

AG2

Praeterea, merces non datur nisi merito.

Sed operibus extra caritatem factis datur merces, ut dicitur Matth. 5, de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod receperunt mercedem suam. Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

AG3

Praeterea, duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere et circumstantia, alius autem nulla, non aequaliter propinque se habent ad accipiendum bona a Deo; alias non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret.

Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis percipit. Ergo iste per bona opera quae facit, aliquid boni a Deo meretur.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod peccator non est dignus pane quo vescitur. Ergo non potest aliquid a Deo mereri.

SC2

Praeterea, qui nihil est, non potest mereri. Sed peccator non habens caritatem nihil est secundum esse spirituale, ut patet 1 corinth. 13. Ergo non potest aliquid mereri.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut in 3 dist. 18, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est, meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinarie, quae respicit debitum ex parte dantis. Aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi; et sic justitia est de essentia divinae bonitatis, sicut Anselmus dicit, quod Deus justus est cum peccatoribus parcat, quia eum decet. Et secundum hoc etiam meritum dicitur dupliciter. Uno modo actus per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur meritum condigni. Alio modo, per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui.

Cum autem in omnibus illis quae gratis dantur, prima ratio dandi sit amor; impossibile est quod aliquis tale sibi debitum faciat, qui amicitia caret; et ideo cum omnia bona et temporalia et aeterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquod illorum, nisi per caritatem ad Deum; et ideo opera extra caritatem facta, non sunt meritoria ex condigno neque aeterni neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adjiciat; ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera extra caritatem facta.

Et secundum hoc opera ista valent ad triplex bonum: scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuetudinem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie meritum dicitur, ideo magis concedendum est quod hujusmodi opera non sint alicujus meritoria, quam quod sint.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 9 ethic., quia filius per omnia quae facere potest, nihil aequale patri reddere potest his quae a patre recipit, ideo nunquam pater debitor filii efficitur; et multo minus homo potest propter aequivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem; et ideo nullum opus nostrum ex quantitate suae bonitatis habet quod aliquid mereatur; sed ex VI caritatis, quae facit ea quae sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra caritatem factum, non facit, proprie loquendo, quod aliquid recipiendi a Deo faciens debitum habeat; sed opus malum ex quantitate suae malitiae secundum aequivalentiam poenam meretur: quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta sicut bona; et ideo quamvis opus malum mereatur ex condigno poenam, non tamen opus bonum sine caritate meretur ex condigno praemium.

RA2

Ad secundum et tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui. Aliae autem rationes procedunt de merito condigni.

Articulus 3E

AG1

Ulterius. Videtur quod opera praedicta non valeant ad poenae infernalis mitigationem. Quia secundum quantitatem culpae, erit quantitas poenae in inferno. Sed opera extra caritatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernalis poenae.

AG2

Praeterea, poena infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intensione finita est. Sed quodlibet finitum consumitur aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra caritatem facta, aliquid subtraherent de poena debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur poena inferni: quod falsum est.

AG3

Praeterea, suffragia ecclesiae sunt magis efficacia quam opera extra caritatem facta. Sed, sicut Augustinus in Enchir. Dicit, damnatis in inferno non prosunt suffragia ecclesiae.

Ergo multo minus opera extra caritatem facta.

AG4

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir.: ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ut tolerabilior fiat damnatio.

AG5

Praeterea, majus est facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitat poenam, etiam in eo qui caritate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod diminuere poenam infernalem potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod quis liberetur a poena quam jam meruit; et sic, cum nullus liberetur a poena nisi sit absolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur neque tolluntur nisi diminuta vel ablata causa; per opera extra caritatem facta, quae neque culpam tollere neque diminuere possunt, poena inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum poenae impediatur; et sic hujusmodi opera diminuunt poenam inferni. Primo, quia homo reatum omissionis evadit, dum hujusmodi opera perficit. Secundo, quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu etiam peccata faciat, ut etiam a multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur.

Sed diminutionem vel dilationem temporalis poenae merentur hujusmodi opera, sicut dicitur de Achab, 3 regum 21, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem. Quidam autem dicunt, quod minuunt poenam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse: quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis; passibilitas autem est secundum mensuram culpae; et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest.

Quidam etiam dicunt, quod diminuitur poena quantum ad vermem conscientiae, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est: quia sicut poena ignis aequatur culpae, ita et poena remorsionis conscientiae; unde similis ratio est de utroque.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

|a4 Articulus 4: Utrum satisfactionem oporteat fieri per opera poenalia.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod satisfactionem non oporteat fieri per opera poenalia.

Quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera poenalia; quia Deus non delectatur in poenis nostris. Ergo non oportet satisfactionem per opera poenalia fieri.

AG2

Praeterea, quanto aliquod opus ex majori caritate procedit, tanto minus est poenale; quia caritas poenam non habet; 1 joan. 4. Si ergo oportet opera satisfactoria esse poenalia; quanto magis sunt ex caritate facta, minus erunt satisfactoria; quod falsum est.

AG3

Praeterea, satisfacere est, ut dicit Anselmus, honorem debitum Deo impendere. Sed hoc etiam aliis quam operibus poenalibus fieri potest. Ergo satisfactionem non oportet poenalibus operibus fieri.

SC1

Sed contra est quod Gregorius dicit: justum est ut peccator tanto majora sibi inferat lamenta per poenitentiam, quanto majora intulit damna per culpam.

SC2

Praeterea, per satisfactionem oportet sanari vulnus peccati perfecte. Sed peccatorum medicinae sunt poenae, ut Philosophus dicit in 2 ethic..

Ergo oportet quod per poenalia opera satisfactio fiat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod satisfactio, ut dictum est, respectum habet ad praeteritam offensam pro qua recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, a qua per eam praeservamur; et quantum ad utrumque exigitur quod satisfactio per opera poenalia fiat. Recompensatio enim offensae importat adaequationem, quam oportet esse ejus qui offendit ad eum in quem offensa commissa est.

Adaequatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habuit justo, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid.

Deo autem quamvis quantum ex parte sui est, nihil subtrahi possit; tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtrahit peccando, ut dictum est; unde oportet ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est hujusmodi, non subtrahit aliquid, sed magis perficit ipsum; unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi poenale sit.

Et ideo ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit; et poenale, ut aliquid peccatori subtrahatur. Similiter etiam poena a culpa futura praeservat; quia non facile homo ad peccata redit, ex quo poenam expertus est; unde secundum Philosophum, poenae medicinae sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in poenis ut sunt poenae, delectatur tamen in eis ut sunt justae, et sic satisfactoriae esse possunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut in satisfactione consideratur poenalitas, ita in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis ex parte ipsius actus diminuit meritum ceteris paribus; sed diminutio difficultatis ex promptitudine voluntatis non diminuit meritum, sed auget. Et similiter diminutio poenalitatis ex promptitudine voluntatis, quod facit caritas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget.

RA3

Ad tertium dicendum, quod debitum pro peccato est recompensatio offensae, quae sine poena peccantis non fit; et de tali debito Anselmus intelligit.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod flagella quibus a Deo in hac vita punimur, non possint satisfactoria esse.

Nihil enim potest esse satisfactorium nisi quod est meritorium, ut ex dictis patet. Sed non meremur nisi per ea quae in nobis sunt. Cum ergo flagella quibus a Deo punimur, non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possint.

AG2

Praeterea, satisfactio tantum bonorum est.

Sed hujusmodi flagella in malis inducuntur, et praecipue eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

AG3

Praeterea, satisfactio respicit peccata praeterita.

Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut de job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

SC1

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 3: tribulatio patientiam operatur; patientia autem probationem et a peccato purgationem, ut Glossa ibidem dicit. Ergo flagella peccata purgant, et sic sunt satisfactoria.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit: etsi fides, idest peccati conscientia, desit, poena satisfacit.

Ergo hujusmodi flagella sunt satisfactoria.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod recompensatio offensae praeteritae potest fieri et ab eo qui offendit, et ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quam satisfactionis rationem habet. Quando autem fit ab ipso qui offendit, etiam rationem satisfactionis habet. Unde si flagella quae pro peccatis a Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipsius, inquantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem ratio eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius; et ideo non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostra, tamen quantum ad aliquid sunt, cum scilicet eis patienter utimur; et sic homo facit de necessitate virtutem; unde et meritoria et satisfactoria esse possunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut ex eodem igne, ut Gregorius dicit, aurum rutilat, et palea fumat; ita eisdem flagellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam; et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio est tantum bonorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod flagella respectum habent ad culpam praeteritam semper, sed non semper ad culpam personae, sed ad culpam naturae.

Si enim in natura humana nulla culpa praecessisset, nulla poena fuisset. Sed quia culpa in natura praecessit, personae alicui divinitus poena infertur sine culpa personae, ad meritum virtutis et cautelam peccati sequentis: et haec duo etiam necessaria sunt in satisfactione. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; et oportet esse virtutum custodiam, ut a futuris peccatis praeservemur.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sunt tria; eleemosyna, jejunium, et oratio. Quia opus satisfactorium debet esse poenale. Sed oratio poenam non habet, cum sit contra poenae tristitiam medicina, sed delectationem; unde dicitur Jacob. 5, 13: tristatur aliquis in vobis? oret, et psallat. Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

AG2

Praeterea, omne peccatum vel est carnale vel spirituale. Sed, sicut dicit Hieronymus, jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis. Ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

AG3

Praeterea, satisfactio necessaria est ad emundationem peccatorum. Sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat; Luc. 11, 41: date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis. Ergo alia duo sunt superflua.

AG4

Sed contra, videtur quod debeant esse plura.

Quia contraria contrariis curantur. Sed multo plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactionis opera computari.

AG5

Praeterea, peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactione, et disciplinae, sive flagellationes; quae non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter numerantur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod satisfactio, ut dictum est, debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei.

Nos autem non habemus nisi tria bona; scilicet bona animae, bona corporis, et bona fortunae, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunae subtrahimus aliquid nobis per eleemosynam; sed ex bonis corporalibus per jejunium; ex bonis autem animae non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficitur Deo accepti sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter; et hoc fit per orationem. Competit etiam iste numerus ex parte illa qua satisfactio peccatorum causas excidit; quia radices peccatorum tres ponuntur 1 joan. 2: concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Et contra concupiscentiam carnis ordinatur jejunium; contra concupiscentiam oculorum, eleemosyna; contra superbiam vitae, oratio ut Augustinus dicit super Matth.. Competit etiam quantum ad hoc quod satisfactionis est, peccatorum suggestionibus aditum non indulgere; quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur oratio; vel in proximum, et contra hoc eleemosyna; vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur jejunium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam duplex est oratio: quaedam quae est contemplativorum, quorum conversatio in caelis est; et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria: alia est quae pro peccatis gemitus fundit; et talis habet poenam, et est satisfactionis pars.

Vel dicendum est melius, quod quaelibet oratio habet rationem satisfactionis: quia quamvis habeat suavitatem spiritus, tamen habet afflictionem carnis: quia, ut dicit Gregorius super Ezech., dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubio fortitudo carnis; unde et nervus femoris Jacob ex lucta Angeli emarcuisse legitur in Genesi cap. 32.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter. Uno modo quod in ipsa delectatione carnis completur, ut gula et luxuria; alio modo quod completur in his quae ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animae magis, ut avaritia; unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia et carnalia; et ideo oportet quod eis etiam respondeat aliqua satisfactio propria, scilicet eleemosyna.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis singula istorum per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, et quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur; tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non

potest unum ex eis perficere, injungatur aliud; et praecipue eleemosyna aliorum vices supplere potest, inquantum alia satisfactionis opera per eleemosynam sibi quisque mercatur quodammodo in illis quibus eleemosynam tribuit; unde non oportet quod si eleemosyna omnia mundat peccata, propter hoc aliae satisfactiones superfluant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices, vel ad illa tria peccatorum genera quibus diximus dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur; et quidquid ad proximi utilitatem expenditur, totum elemosynae rationem habet; et similiter quaecumque latria exhibeatur Deo, orationis accipit rationem; et ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

¶a5 Articulus 5: Utrum restitutio sit satisfactionis pars.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod restitutio sit satisfactionis pars. Quia satisfactio reconciliat Deo et proximo. Sed per restitutionem homo reconciliatur proximo. Ergo restitutio est satisfactionis pars.

AG2

Praeterea, satisfactio fit per contrarium peccati, sicut per jejunium satisfacimus de gula. Sed contrarium peccati malae ablationis est restitutio.

Ergo restitutio est quaedam satisfactionis pars.

AG3

Praeterea, Ambrosius dicit, quod vera poenitentia est a peccato cessare. Sed qui restituit, a peccato cessat: quia quamdiu quis alienum eo invito detinet, peccat.

Ergo restitutio est pars poenitentiae. Sed non nisi ratione satisfactionis. Ergo est pars satisfactionis.

SC1

Sed contra, satisfactio fit Deo, ut patet per definitionem Anselmi supra positam. Sed restitutio fit proximo. Ergo satisfactionis non est restitutio pars.

SC2

Praeterea, satisfactio ponitur in arbitrio sacerdotis poenitentiam injungentis; non autem restitutio.

Ergo restitutio non est satisfactionis pars.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod inaequalitas justitiae opposita duobus modis contingit. Uno modo in rebus exterioribus, ut quando unus rem alienam detinet; alio modo in actionibus et passionibus, sicut cum quis alium per violentiam reverberat; et haec duo aliquando separata sunt, ut per se patet; aliquando autem conjunguntur, ut cum quis per violentiam accipit, in quo ei a quo accepit, injuriam et contumeliam infert; et secundum hoc reparatio aequalitatis justitiae dupliciter significatur. Reparatio enim inaequalitatis existentis in rebus, restitutio dicitur; reparatio autem inaequalitatis existentis in actionibus et passionibus, satisfactio nominatur; et ideo quandoque est satisfactio sine restitutione aliqua, ut cum quis se proximo humiliat de aliquibus contumeliis ei dictis; aliquando autem restitutio sine satisfactione, ut cum quis mutuum reddit; aliquando autem utrumque exigitur; ut cum quis alicui per violentiam rem suam subtrahit: et sic loquimur hic de restitutione rei male ablatae, in quo homo proximum et Deum offendit. Quidam ergo dicunt, quod talis restitutio non est pars satisfactionis, quia non debetur Deo tantum; nec est ad arbitrium sacerdotis, sed est ad satisfactionem praeambulum. Sed hoc nihil est: quia omne peccatum quod in proximum committitur, etiam in Deum commissum est; sicut et in dilectione proximi dilectio Dei includitur; unde et satisfactio proximi conjunctam habet satisfactionem Dei. Nec obstat quod non est ad arbitrium sacerdotis: quia sacerdos non est ibi vicarius proximi, sicut est vicarius Dei; et ideo satisfactio quae est Deo facienda, dependet ex arbitrio ejus; sed satisfactio quae est proximo et Deo simul facienda, non. Et ideo alii dicunt, quod est satisfactionis pars. Sed hoc verum non est: quia satisfactio offensam removet, et a poena liberat. Nullus autem ex hoc ipso quod offendere desistit, consequitur hoc quod de offensa praecedenti reconciliationem inveniatur, vel poenam pro illa debitam evadat; sed hoc solum consequitur, quod majorem offensam et poenam non cumulat; et sic cessare ab offensa nulla pars satisfactionis est, sed est praeambulum ad satisfactionem.

Et ideo, cum restitutio nihil aliud sit quam ab offensa cessare, quia ex hoc ipso quod rem alienam detinet eo invito, offendit; constat quod non est pars satisfactionis proprie acceptae, sed est praeambulum ad satisfactionem; non tamen propter rationem prius assignatam: quia bene concedimus quod satisfactio proximo facta, est pars satisfactionis Deo factae; sed restitutio non est pars satisfactionis neque Deo neque proximo factae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod de offensa homo proximo non reconciliatur per hoc quod sua ei restituit, sed per hoc quod supra hoc aliquid humilitatis ei exhibet; et ita non sequitur quod restitutio sit satisfactionis pars.

RA2

Ad secundum dicendum, quod restitutio non est contrarium ad acceptionem vel detentionem injustam; sed magis est negatio vel privatio ipsius; et ideo non oportet quod hoc sufficiat ad satisfactionem, sicut nec est satisfactorium pro gula ut quis non immoderate comedat, sed ut etiam a moderatis absteineat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cessare a peccato dicitur esse pars poenitentiae, non quidem desistendo a peccato praeterito sicut praeambulum ad poenitentiam, sed praecidendo causas futurorum peccatorum, ut dictum est prius.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod ablatum non semper debet restitui. Fama enim restitui non potest. Sed fama aufertur. Ergo non de omni ablato potest fieri restitutio.

AG2

Praeterea, damna in personam illata, sunt maxima. Sed hujusmodi damna non possunt restitui, ut ablatio virginitatis, abscissio membri alicujus.

Ergo non omne ablatum potest restitui.

AG3

Praeterea, qui impedit aliquem a consecutione alicujus, videtur hoc sibi auferre. Sed hoc non debet ei restituere vel recompensare, sicut si quis impedit aliquem ne praebendam consequatur.

Ergo videtur quod non omne ablatum debeat restitui.

AG4

Praeterea, qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed ille qui subvertit semina in campo projecta, dat occasionem damni de toto fructu qui inde sequi posset; et similiter de illo qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum, ex qua ille poterat lucrari, de toto lucro quod accidere potuisset: nec tamen videtur quod teneatur ad restitutionem totius lucri quod accidere potuisset, vel fructus qui percipiendus esset.

Ergo non oportet quod semper fiat ablatorum restitutio.

AG5

Sed contra, videtur quod homo debet plus restituere quam abstulerit. Quia praeceptum legis veteris est, ut patet Exod. 22, quod ovis reddatur in quadruplum, et bos in quintuplum; et hoc praeceptum, cum sit de moribus, videtur esse morale.

Ergo adhuc manet: ergo tenetur homo in quintuplum vel quadruplum restituere.

AG6

Praeterea, ea quae in Scriptura ponuntur, nobis in exemplum dantur. Sed Luc. 10 dicitur, quod zachaeus se obtulit ad restitutionem in quadruplum eorum quae acceperat per fraudem. Ergo et talis debet esse apud nos restitutionis modus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod per satisfactionem oportet quod homo sicut Deo, ita proximo reconcilietur. Reconciliatio autem nihil aliud est quam amicitiae reparatio. Manente autem causa dissolutionis amicitiae, amicitia reparari non potest; quae quidem causa fuit inaequalitas ex injusta acceptione vel detentione causata; et ideo ille satisfacere non potest, nec Deo reconciliari, qui rem male ablatam, vel detentam male, non restituit. Sed sciendum, quod amicitia, ut Philosophus dicit in 8 ethic., non requirit semper aequale, sed quod possibile; et ideo si aliqua sunt ablata quae omnino restitui non possunt, sufficit voluntas restituendi cum tanta restitutione quanta possibilis est secundum conditionem utriusque ad arbitrium bonorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui malitiam alicujus manifestat et qui habet corrigere, vel etiam, si sit incorrigibilis, in conspectu ecclesiae, ut confusus a peccato desistat, vel saltem ut alii ab ejus consortio corruptivo discedant, servato ordine caritatis fraternae, non injuste famam aufert; unde non tenetur ad famae restitutionem. Si autem intentione diffamandi hoc fecerit, injuste aufert, etiam si verum sit quod dicit; et tunc tenetur ad famae restitutionem vel dicendo se falsum dixisse, si falsum dixit; vel quocumque alio modo, non mentiendo, si verum dixit, sine hoc tamen quod se verum dixisse dicat; quia non debet alterius famam cum mendacio restituere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod restitutio principaliter inventa est in damnis quae inferuntur in rebus fortunae, quae restitui possunt: in his autem quae objectio tangit, quae non possunt ad simile bonum restitui, debet fieri restitutio qualis possibilis est, scilicet ad arbitrium bonorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui impedit aliquem ne praebendam consequatur, si hoc faciat quia indignus est, vel ut de alio melius provideatur, non injuste facit; unde non tenetur ad restitutionem; si autem animo laedendi

ipsum, tenetur ad restitutionem, non quidem tanti quantum valebat praebenda, quia ipse eam non bene erat consecutus; sed pensatis conditionibus utriusque secundum arbitrium bonorum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui subfodit semina, non tenetur ad tantum quantum agri fructus valituri erant, sed quantum ager sic seminatus valere consuevit; quia multis de causis potest impediri agrorum fructus. Et similiter dicendum est de eo cui debitum non restituitur suo tempore; quia non tenetur restituere tantum quantum lucrari potuisset; sed secundum aestimationem lucri quod accidere consuevit, pensato labore, et infortuniis etiam, quae in lucro accidere alias possent; quia lucrum non causatur tantum ex pecunia, sed ex industria et labore.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illud praeceptum legis quamvis sit de moribus, non tamen est morale, sed iudiciale. Talia enim praecepta pro loco et tempore populo illi dabantur; unde tunc non obligant nisi de novo statuerentur ab aliquo qui statuendi haberet potestatem. Nihilominus tamen in quantum habebant aliquid significationis per Christum, impleta sunt huiusmodi praecepta, sicut et caeremonialia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod zachaeus non dixit hoc quasi necessarium, sed ex abundantia.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod solus ille qui accipit, ad restitutionem teneatur. Quia non exigitur plus in restitutione quam illatum est in damno. Si ergo unus solus damnum intulit, ille solus ad restitutionem tenetur: alias multo plura reciperet damnificatus quam ea quae amisit, si a quolibet consentiente deberet sibi in solidum restitutum fieri.

AG2

Praeterea, nulli debetur restitutio nisi ei qui damnum passus est. Sed contingit quod aliquis praecipiat damnificari aliquem, vel consulat, aut consentiat; et tamen ille non damnificatur. Ergo tales non semper ad restitutionem tenentur.

AG3

Praeterea, nullus debet incurrere damnum personae pro evitando damno pecuniae alterius: quia caritas debet esse ordinata. Sed quandoque si aliquis raptorem manifestaret, incurreret personae suae periculum. Ergo non est verum quod teneatur ille qui non manifestat, ad restitutionem, ut quidam dicunt.

AG4

Praeterea, multi etiam boni viri non reprehendunt eos quos vident injuste accipere aliena; unde durum esset dicere, quod tenerentur ad restitutionem omnium. Ergo etiam ille qui non reprehendit, non tenetur, ut a quibusdam dicitur, restituere.

Similiter etiam potest objici de illis qui non obstant, et tamen obstare possunt.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam versus dantur de illis qui tenentur ad restitutionem, tales: jussio, consilium, consensus, palpo, recursus, participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sed tantum quinque istorum sunt quae ad restitutionem semper obligant; quorum primum est jussio, quando aliquis jubet aliquem depraedari: alias tyranni non tenerentur ad restitutionem. Secundus est consensus ad rapinam perpetranda in eo sine quo rapina fieri non poterat. Tertium est recursus, quando scilicet aliquis receptator latronum est, et eis patrocinium praestat. Quartum est participatio, quando aliquis latroni se sociat ad spoliandum, et partem spoliatorum accipit. Quintum est non obstans, cum scilicet ex officio obstare tenetur, ut principes terrae, qui justitiam servare debent, si non obstant cum obstare possint, ad restitutionem tenentur. In aliis autem causis enumeratis non obligatur semper quis ad restitutionem, nisi in certis casibus, quando probabiliter credit quod consilium suum fuit efficax, et quod alias injusta ablatio commissa non fuisset.

Similiter etiam non omnis palpo, idest adulator, ad restitutionem tenetur; sed ille qui adulando ad auferendum incitat, dicens hoc signum strenuitatis esse. Similiter etiam mutus dicitur qui ex officio reclamare tenetur et non reclamat; nec tunc semper tenetur ad restitutionem, nisi operetur ut fiat injusta ablatio; sed debet inducere eum qui abstulit, ut reddat.

Similiter etiam non omnis qui non manifestat, tenetur ad restitutionem; sed ille qui pro latrocinio celat, et particeps est lucri. In omnibus autem his, si principalis restituit, alii deobligantur a debito restitutionis.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit semper restitutio facienda ei qui damnum passus est. Nullus enim potest restituere ei quem non cognoscit. Sed quandoque fur nescit cujus sit res quam furto accepit. Ergo videtur quod non teneatur ei restituere.

AG2

Praeterea, ille qui accipit, non tenetur nisi ad restitutionem. Sed aliquando ad eum cui debet fieri restitutio, non posset pervenire sine magno damno; forte etiam cum majori quam sit pretium rei restituendae. Ergo videtur quod in tali casu non teneatur ei restituere.

AG3

Praeterea, aliquis in depraedatione civitatum injuste accipit aliqua. Sed non potest ei cujus fuit, restituere: quia vel nescit eum, vel mortuus est.

Ergo videtur quod non teneatur restituere.

AG4

Praeterea, aliquis praelatus ecclesiae injuste aliquas res ecclesiae concedit alicui. Sed iste non tenetur reddere ecclesiae, ut videtur, quia venirent ad manus illius praelati, qui non est dignus ea recipere.

Ergo videtur quod non semper ei qui damnum passus est, sit restitutio facienda.

SC1

Sed contra est, quia per restitutionem integratur aequalitas justitiae. Sed aequalitas justitiae est ut quod aufertur a lucro, apponatur ad damnum, ut dicitur in 5 ethic.. Ergo videtur quod restitutio sit semper facienda ei qui damnum passus est.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod restituere est iterato statuere aliquem in suae rei possessione; et ideo patet quod illi qui privatus est re sua, debet fieri restitutio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando incertus est Dominus rerum ablatarum, pauperes sunt heredes; et ideo non deobligatur a debito restitutionis, nisi det pauperibus pro anima illius cui restitutio debebatur, adhibita tamen prius diligentia debita.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si sit res magni valoris, debet sibi transmitti, si potest commode; nec obstat si damnum de remissione patitur, quia ipse sibi causa fuit injuste auferendo. Si autem transmitti non possit, vel res sit non magni valoris, potest eam dare propinquis illius si habet, vel alicui coenobio, si non habet propinquos, cum protestatione tali quod ei reddere teneantur, si requisiverit, vel unquam comparuerit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui illo modo accipit, debet pauperibus illius villae restituere, vel in alios usus communitatis illius civitatis expendere secundum arbitrium episcopi, vel illorum ad quos pertinet cura illius civitatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod debet fieri restitutio ecclesiae, ut res illae deveniant ad successorem illius praelati; quia quamvis ipse eas recipere non mereatur, ecclesia tamen perdere eas non debet.

|+d15.q2 Distinctio 15, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de eleemosyna; et circa hoc quaeruntur sex: 1 quid sit; 2 de effectu sive fructu ejus; 3 de partibus ejus; 4 de quo sit danda eleemosyna; 5 quis possit eam dare; 6 cui debeat dari.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio eleemosynae sit convenienter assignata.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod definitio eleemosynae, quam quidam assignant, scilicet: eleemosyna est opus in quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum, sit inconvenienter assignata. Visitare enim infirmos species eleemosynae est. Sed in hoc opere non datur aliquid. Ergo datio non debet poni in definitione eleemosynae.

AG2

Praeterea, ipsum datum eleemosyna dicitur, quia dicimur eleemosynam dare. Sed ipsum datum non est opus, sed res quaedam. Ergo eleemosyna non est opus.

AG3

Praeterea, in eleemosynis aliquid quandoque datur clericis praebendatis, qui tamen non indigent, sed divites sunt. Ergo non est de ratione eleemosynae quod indigenti detur.

AG4

Praeterea, opus quod fit ex electione, est magis laudabile quam opus quod fit ex passione; quia est Deo conformius, qui nihil ex passione operatur. Sed compassio est passio quaedam; quia nullus compatitur nisi patiatur. Ergo non est ex necessitate eleemosynae quod ex compassione detur.

AG5

Praeterea, actus non respicit speciem a fine ultimo, sed a proximo; alias omnes actus virtutum essent unius speciei. Sed ultimum quod ponitur in definitione debet esse differentia specifica. Cum ergo Deus sit ultimus finis omnium actionum nostrarum, videtur quod non debeat poni in definitione eleemosynae quasi finalis differentia.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna nomen Graecum est, eleemosyni, munus quod inopi datur; et dicitur ab eleos, quod est miseratio, seu misericordia, quae miseriam alienam suam facit. Unde sicut homo miseriam a se expellit quantum potest, ita misericors miseriam alienam expellit ei subveniendo: quae quidem subventio fit per hoc quod ei sua bona communicat; unde ipsa communicatio bonorum propriorum ad miserum, nomen eleemosynae accepit. Haec autem communicatio non potest esse meritoria et virtuosa, nisi quando propter Deum fit; et ideo in definitione praedicta tanguntur omnia quae ad perfectionem eleemosynae concurrunt, secundum quod est meritoria. Ipsa enim miseria aliena, quae est misericordiae principium, tangitur in hoc quod dicit, indigenti; misericordia autem, quae ex miseria aliena nascitur in nobis, tangitur in hoc quod dicit, ex compassione; sed misericordiae effectus in relevando alienam miseriam quasi suam, tangitur in hoc quod dicitur, opus in quo aliquid datur: hoc enim est essentiale ipsi eleemosynae; sed intentio directa in Deum, quae dat ei rationem merendi, tangitur in hoc quod dicitur, propter Deum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, secundum Philosophum in 5 ethic., quod omnia illa quorum pretium numismate potest comparari vel consuevit, potest in ratione dati et accepti venire; et ideo illi actus qui in subventionem alienae miseriae exhibentur, etiam quasi dona accipiuntur, cum sine pretio impenduntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia habitus distinguuntur ex actibus, et actus ex objectis; ideo quandoque nomina aequivocantur ad habitus, actus et objecta; sicut patet de fide, quae potest significare vel habitum fidei vel actum ejus, aut ipsam rem creditam; et similiter eleemosynae nomen aliquando significat ipsam rem datam, et sic non definitur hic; aliquando ipsam dationem, et sic accipitur praedicta definitio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod clericis, etiam si ipsi non indigeant, eleemosynae dantur, ut ministris pauperum, et dispensatoribus eleemosynarum; et ideo, quod eis in eleemosynam datur, per eos pauperibus transmittitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in 3, dist. 26, quaest. 1, art. 5, in corp., dictum est, nomina passionum sensibilium aliquando per quamdam similitudinem transferuntur ad actus voluntatis, qui sine passione sunt; et sic compassio, quae proprie importat passionem tristitiae de aliena miseria, dicitur quandoque de ipso actu voluntatis, quo alicui displicet aliena miseria; et sine tali compassione nunquam eleemosyna danda est: quia non subveniret alicui miseriae alienae, nisi vellet eum non esse miserum; et talis compassio etiam in Deo est, quia ei mala nostra ex voluntate antecedente displicent, et quandoque etiam ex consequente. Sed in nobis etiam quandoque adjungitur compassio proprie dicta, quia appetitus superior natus est appetitum inferiorem movere; unde si sit fortis impressio in superiori, erit etiam in inferiori, nisi aliquid repugnet; et secundum hoc misericordia et verecundia et quaedam aliae passiones laudabiles sunt, inquantum ex debita electione boni procedunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis esse propter Deum non det speciem eleemosynae quantum ad esse suum primum, tamen dat sibi ultimum complementum, secundum quod est misericordia; et ideo ultimo in definitione ipsius ponitur.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod eleemosyna non sit satisfactionis pars. Non enim est necessarium satisfacere nisi ei qui peccavit. Sed si nunquam homo peccasset, necesse haberet eleemosynas dare. Ergo non est satisfactionis pars.

AG2

Praeterea, totum non potest esse perfectum, si pars ei subtrahatur. Sed potest aliquis perfecte satisfacere de aliquo peccato, etiam si nullam eleemosynam det. Ergo satisfactionis pars non est eleemosyna.

AG3

Praeterea, nihil potest esse pars totius nisi differat ab aliis ejus partibus. Sed eleemosyna non differt a jejuniis et oratione secundum quod ad poenitentiam pertinet, quia hoc eis omnibus competit inquantum sunt poenalia, ut ex dictis patet.

Ergo eleemosyna non est satisfactionis pars.

AG4

Praeterea, in sacramentis necessitatis, ut in baptismo, adhibetur remedium quod nulli possit deesse, sicut aqua. Sed poenitentia est sacramentum necessitatis, ut ex praemissis patet. Ergo, cum dare eleemosynam non possit cuilibet competere qui peccare potest, quia non est nisi possidentium aliquid; videtur quod non debeat poni poenitentiae et satisfactionis pars.

SC1

Sed contra, Luc. 3, super illud: facite fructus dignos poenitentiae, dicit Glossa bedae quod dare eleemosynam sit pars poenitentiae. Sed non nisi ratione satisfactionis. Ergo est pars satisfactionis.

SC2

Praeterea, in foro saeculari non solum punitur aliquis per corporis laesionem, sed etiam per bonorum subtractionem. Sed satisfactio in foro poenitentiae fit per opera poenalia. Ergo debet non solum jejunium, quo affligitur corpus, sed etiam eleemosyna, in qua subtrahuntur res temporales, pars poenitentiae esse.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod a peccato desistere non est de essentia satisfactionis, ut ex praedictis patet, sed est ad satisfactionem praeambulum, sicut fundamentum ipsius.

Unde cum aliquis peccet hoc ipso quod non facit hoc quod facere tenetur, constat quod id quod quis alias facere tenetur, non est de essentia satisfactionis, sed praeambulum ad ipsam. Unde cum ad eleemosynarum largitionem quandoque aliquis teneatur, quandoque non, ut postea patebit; constat quod illarum eleemosynarum largitio ad quam quis tenetur, non est pars satisfactionis, sed praeambulum ad ipsam. Illae vero eleemosynae ad quas quis alias non tenetur, possunt satisfactoriae esse, cum sint opera bona et poenalia, quod exigebatur ad opus satisfactorium: punitur enim quis non solum afflictione corporis facta, sed ex subtractione rerum.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum. Quidam tamen dicunt, quod etiam primae satisfactoriae sunt ex largitione divinae misericordiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de parte integrali. Eleemosyna autem non est talis pars satisfactionis, sed magis subjectiva; et ideo etiam sine ipsa satisfactio suam completam rationem habet in qualibet suarum partium per se, sicut animal in qualibet suarum specierum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena dicitur malum in quantum subtrahit aliquod bonum, quia sic naturae nocet. Unde sicut est diversa ratio boni in divitiis, quas appetit concupiscentia carnis, et honoribus, in quos tendit superbia vitae; ita est diversa ratio poenae in eleemosyna quae subtrahit divitias, et in jejunio quod subtrahit delicias, et in oratione, quae altitudinem superbi spiritus deprimit per humilitatem; et propter hoc sunt diversae partes satisfactionis. Nec differt de praedictis bonis utrum sint simpliciter bona, vel aestimata bona, quantum ad rationem poenae, sicut neque quantum ad rationem appetitus; poena enim voluntati contrariatur, ut Anselmus dicit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod eleemosyna non tantum consistit in collatione pecuniae, sed etiam in aliis obsequiis propter Deum proximis factis, ut dictum est; unde etsi alicui pecunia desit, non tamen facultas dandi eleemosynam deest; et si deesset omnino facultas respectu eleemosynarum corporalium propter penuriam rerum et corporis debilitatem, non tamen deesset facultas respectu eleemosynarum spiritualium, quia posset alteri vel consulere, vel orare saltem; et si etiam facultas omnino deesset, voluntas completa sufficeret.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod eleemosyna non sit actus virtutis. Quia 1 timoth. 4, ubi dicitur quod pietas ad omnia valet, exponitur pro eleemosynarum largitione. Sed pietas non est virtus, sed donum.

Ergo eleemosyna non est actus virtutis.

AG2

Praeterea, nulla passio est virtus, ut Philosophus probat in 2 ethic.. Sed eleemosyna ex misericordia procedit, quae passio est, ut patet per Glossam super illud Psal. 36: tota die miseretur: eleemosyna a misericordia incipit.

Ergo non est actus virtutis.

AG3

Praeterea, nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Sed non potest reduci, ut videtur, ad aliquam speciem virtutis: quia tantum tres virtutes inveniuntur circa exteriora bona operari, in quibus non est eleemosyna: scilicet justitia, liberalitas, magnificentia. Eleemosyna autem non est actus justitiae, quia non reddit alienum, sed dat suum: similiter nec actus liberalitatis, quia liberalitas non attendit indigentiam, quam attendit eleemosyna: similiter nec magnificentiae, quia potest esse in parvis et in magnis. Ergo non est actus virtutis.

AG4

Sed contra est. Subvenire miseris est actus iustitiae, ut patet per Augustinum, et habitum est in 3 Lib., dist. 33, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 3. Sed subvenire miseris pertinet ad eleemosynam. Ergo eleemosyna est actus iustitiae, et sic actus virtutis.

AG5

Praeterea, nihil est meritorium nisi actus virtutis: quia felicitas est virtutis praemium, ut etiam Philosophus dicit. Sed eleemosyna est maxime meritoria. Ergo est actus virtutis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum virtus sit habitus quo dirigimur ad bene operandum, oportet quod omnis actus quod de se rectitudinem importat, ad aliquam virtutem reducat, quamvis etiam in sui ratione non exprimat omne illud quod ad perfectionem virtutis requiritur; sicut dare quando dandum est, dicitur esse actus liberalitatis, quamvis in hoc non exprimat omnia debita circumstantia quae ad actum liberalitatis exiguntur. Cum ergo eleemosyna, secundum quod dictum est, importet quamdam rectitudinem, quia significat dationem ordinatam ad subventionem miseriae, quod ipsum nomen declarat, cum eleemosyna ab eleos quod est miseratio, seu misericordia, dicatur, patet quod eleemosyna de se dicit virtutis actum, quamvis non exprimat omnes conditiones quae ad actum virtutis requiruntur. Dationes autem et acceptiones ordinat liberalitas; unde oportet quod eleemosyna sit aliquo modo actus liberalitatis, cuius misericordia pars ponitur a quibusdam, ut in 3 dictum est, dist. 33, quaest. 3, art. 4; eo quod liberalitas conjecat bonum communiter in dationibus; sed misericordia conjecat in eis aliquod speciale bonum, quod est relevatio miseriae aliorum; unde eleemosyna est actus misericordiae, et per consequens liberalitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pietas, secundum Augustinum, 10 de Civit. Dei, more vulgi dicitur ipsa misericordia; et sic ad pietatem pertinere dicitur eleemosyna, et non secundum quod est donum. Qualiter autem pietas donum a misericordia differat, in Lib. 3, dist. 33, quaest. 3, art. 4, quaestiunc. 6, dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod misericordia secundum quod importat compassionem tantum ad miseriam alterius, non est virtus, sed passio; secundum autem quod importat electionem compatiens, secundum hoc virtus est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, ut patet, eleemosyna reducitur ad aliquam virtutem etiam a philosophis assignatam; quia ad misericordiam immediate, et ad liberalitatem mediate. Quamvis enim liberalitas communiter non attendat indigentiam, nihil tamen prohibet aliquam liberalitatis speciem indigentiam attendere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod subvenire miseris, ut ibidem dictum est, non est actus iustitiae ratione sui, sed ratione suae partis, secundum quod liberalitas etiam ad iustitiam reducitur sicut pars.

RA5

Quintum concedimus.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod eleemosyna non cadat in praecepto, Luc. 3, super illud: interrogaverunt eum turbae, dicit Glossa interlinealis: ex verbis joannis terrore percussi consilium quaerunt. Sed joannes respondit quod intenderent eleemosynis. Ergo dare eleemosynas est consilium, et non praeceptum.

AG2

Praeterea, quilibet potest licite sua retinere.

Sed retinendo sua non dat aliquis eleemosynam.

Ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

AG3

Praeterea, si cadit eleemosyna sub praecepto, non cadit nisi sub praecepto negativo: quia Ambrosius dicit: pasce fame morientem: si non pavisti, occidisti.

Non occidere autem est praeceptum negativum. Sed non cadit sub praecepto negativo; alioquin homo teneretur semper eleemosynam dare: quia praecepta negativa obligant semper, et ad semper. Ergo dare eleemosynam non cadit sub aliquo praecepto.

AG4

Praeterea, omne quod cadit sub praecepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale. Sed hoc non est de eleemosyna: quia semper potest probabilis opinio alicui remanere, quod si ipse non subvenit, alius subvenire possit; non enim unus posset omnibus subvenire. Ergo dare eleemosynam non cadit sub praecepto.

SC1

Sed contra est quod dicit Glossa Matth. 6: te autem faciente eleemosynam: conscientiae facienti eleemosynam pro praecepto adimplendo miscet se laudis appetitus. Ergo dare eleemosynam cadit sub praecepto.

SC2

Praeterea, illud sine quo caritas esse non potest, cadit sub praecepto. Sed sine eleemosynarum largitione in aliquo casu caritas esse non potest, ut patet 1 joan. 3, 17: qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas patris manet in ipso? quasi dicat, nullo modo. Ergo dare eleemosynam cadit sub praecepto.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum eleemosyna sit actus virtutis, oportet quod aliquo modo cadat sub praecepto, quia praecepta legislatoris ad virtutem ducere intendunt, ut dicitur 2 ethic.. Reducitur autem ad hoc praeceptum: honora parentes; honor enim ille, secundum Augustinum, ad reverentiam et subventionem in necessariis pertinet; et nomine parentum omnis proximus intelligitur. Sed praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; sed obligant pro loco et tempore, et secundum alias determinatas condiciones. Cum autem usus divitiarum sit ordinatus ad subveniendum necessitatibus praesentis vitae, quae quidem subventio debet esse ordinata; patet quod qui divitiis non utitur, ad subveniendum praesentis vitae necessitatibus, vel inordinate utitur, a virtute recedit. Ordo autem subventionis talis debet attendi quantum ad duo. Primo ex parte eorum quibus subvenitur, ut primo sibi, postea sibi conjunctis subveniat, et deinde extraneis. Secundo ex parte necessitatis talis debet esse ordo, ut prius absolutae necessitati subveniatur quam alicui necessitati conditionatae, quae est cum quis indiget aliquo ad sui status decentem conservationem; et ideo praeceptum legis ad hoc obligat, ut illud quod superest alicui post subventionem sibi factam et sibi conjunctis (puta familiae, quam gubernare debet) respectu utriusque necessitatis, in eleemosynas expendat ad subveniendum aliis respectu utriusque dictarum necessitatum; sicut etiam natura illud quod sibi de alimento superfluit ab actu nutritivae, in quo attenditur quasi necessitas absoluta, et actu augmentativae, in quo attenditur quasi necessitas conditionata, praeparat ad conservationem speciei, generativae virtuti subministrans. Et similiter praeceptum legis obligat, quod etiam necessitati extraneorum absolutae primo subveniatur quam necessitati propriae vel propinquorum conditionatae; et ideo dicitur communiter, quod dare eleemosynam de superfluo, cadit in praecepto; et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; dare autem de eo quod est necessarium necessitate secunda, non autem de eo quod est necessarium necessitate prima, quia hoc esset contra ordinem caritatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod facere aliquid boni, ad quod ex legis praecepto non tenemur, ad supererogationem pertinet, de qua consilia dantur; et ideo, cum dare aliquid de superfluo respectu primae necessitatis, sed necessario secunda necessitate, ad subveniendum majori necessitati, etsi non sit necessitas absoluta, sit bonum, ad quod ex praecepto non obligamur; ideo est supererogationis, et propter hoc de hoc est consilium; et sic intelligitur Glossa illa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut est accipere superfluum et diminutum in datione, ita in retentione et acceptione, ut Philosophus dicit in 5 ethic.; et ideo aliquis, retinendo sua, contra virtutem facit quandoque, et per consequens contra legem Dei, quae ad omnem virtutis actum sufficienter ordinat, quamvis non faciat contra legem saecularis fori, quae non potest perfecte ad omnes virtutes ordinare. Et praeterea, quando alius est in statu extremae necessitatis, efficiuntur sibi omnia communia; unde etsi per violentiam vel furtum acciperet, non peccaret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod eleemosyna, sicut dictum est, reducitur ad praeceptum affirmativum quod est, honora parentes. Sed cum omne praeceptum affirmativum pro tempore ad quod obligat, peccatum omissionis inducat, omne autem peccatum sub prohibitione cadat, praecepta affirmativa habent prohibitiones, sicut praecepta negativa, annexas pro illo tempore ad quod obligant; sicut etiam quaelibet affirmatio habet negationem conjunctam; et secundum quod illud peccatum omissionis potest esse causa vel occasio alterius peccati, secundum hoc intelligitur quod Ambrosius dicit: pasce; si non paveris, occidisti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tempus ad quod obligat praeceptum de eleemosynis faciendis, accipitur ex parte accipientis, et ex parte dantis. Ex parte autem accipientis, quando apparent signa probabilia extremae necessitatis futurae, nisi ei subveniatur; ut cum aliquis videt alios impotentes vel pigros ad subveniendum, et pauperem indigentem cibo et potu, et aliis vitae necessariis, nec sibi satisfacere posse; non enim expectanda est ultima necessitas, quia tunc forte non posset juvari natura jam fame vel siti consumpta. Dicit enim chrysostomus super joannem: non oportet pauperem ululantem deceptorem vocare. Quid dicis, o homo? propter unum panem deceptionem quis complicat? utique, dicis. Quocirca maxime misericordiam consequatur, ut maximae necessitati eripiatur.

Ex parte autem dantis, quando habet homo multa quibus non indiget neque ad sustentationem vitae sui et suorum, neque ad decentem status sui conservationem; etsi pauperes extremae necessitatis non compareant. Neque oportet occasionem futurae necessitatis praetendere ultra probabilia signa futurae necessitatis; quia haec est superflua sollicitudo, quam Dominus prohibet Matth. 6, 31: nolite solliciti esse, dicentes: quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? etc..

¶a2 Articulus 2: Utrum eleemosyna decedentem in peccato mortali a poena infernali liberet.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod eleemosyna decedentem in peccato mortali a poena infernali liberet. Tobiae 4, 2 dicitur: eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animas ire in tenebras. Sed in hoc nulla esset eleemosynae commendatio, si illos a tenebris eriperet qui tenebrarum debitores non erant. Ergo et decedentes in peccato mortali, qui tenebrarum debitores sunt, a tenebris inferni liberat.

AG2

Praeterea, Ambrosius dicit, 1 timoth. 4, super illud: pietas ad omnia valet: pietatem autem sequens, si lubricum carnis patiat, vapulabit quidem, sed non peribit. Non autem potest intelligi de lubrico veniali, de quo quis poenitet: quia etiam sine eleemosynis per illud non periret. Ergo in peccato mortali decedentes, per eleemosynam liberantur a perditione inferni.

SC1

Sed contra, nullus liberatur a poena inferni nisi per gratiam Dei: gratia enim Dei vita aeterna est: Roman. 6. Sed ille qui decedit in peccato mortali, caret gratia. Ergo nec per eleemosynas a poena inferni liberari potest.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod causa poenae infernalis est culpa mortalis. Manente autem causa, manet effectus.

Unde, cum ab eo qui in peccato mortali moritur, non possit ulterius culpa mortalis tolli, sicut nec a Daemonibus; quia, ut dicit Damascenus, quod est hominibus mors, est Daemonibus casus; patet quod neque eleemosyna ab eo prius facta, neque post mortem ejus facta ab alio, potest eum qui in peccato mortali decedit, a poena inferni liberare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod eo modo quo aliquis liberatur a peccato mortali per eleemosynam, liberatur ab infernalibus tenebris. Liberat autem eleemosyna a peccato mortali hominem adhuc in statu viae existentem, dupliciter: vel impediendo futurum peccatum, sicut et alia opera meritoria, quae hominem in gratia confirmant; vel a praeterito liberando, in quantum disponit eum qui in peccatum incidit, ad gratiam recuperandam, sicut et alia opera de genere bonorum recta intentione facta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intelligitur de lubrico mortali. Quod autem dicitur: non peribit, non est secundum necessitatem intelligendum, sed secundum quamdam dispositionem; quia per hoc quod operibus pietatis aliquis vacat in peccato mortali existens, disponit se ad gratiam, ut non facile permittatur in perditionem ire. Vel si intelligatur de veniali, efficacia eleemosynae in hoc ostenditur, quod poena vapulationis diminuitur per eam; vel per ipsam veniale impeditur, ne in mortale trahere possit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod eleemosyna sit minus satisfactoria quam alia opera satisfactionis; Matth. 17, 20, dicitur: hoc genus Daemoniorum in nullo ejicitur nisi in jejuniis et oratione; nec fit aliqua mentio de eleemosyna. Ergo jejunium et oratio sunt efficaciora ad delendum peccatum quam eleemosyna.

AG2

Praeterea, satisfactionis opus oportet esse poenale et Deo acceptum. Sed jejunium est magis poenale quam eleemosyna, et oratio est opus magis Deo acceptum quam eleemosyna, in quantum majorem familiaritatem cum Deo conquirat. Ergo eleemosyna est minus satisfactoria quam jejunium et oratio.

SC1

Sed contra est quod Glossa dicit, 1 timoth., 4, super illud: pietas ad omnia valet: omnis summa disciplinae christianae est in misericordia et pietate. Sed in illo consistit summa rei quod est in re praecipuum. Ergo praecipuum inter alia satisfactionis opera est eleemosyna.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod efficacia satisfactionis invenitur in tribus satisfactionis partibus, sicut virtus totius potentialis in partibus ejus, quae quidem complete in una invenitur, et in aliis diminute: sicut tota virtus animae invenitur in rationali; sed in sensibili anima invenitur diminute, et adhuc magis diminute in vegetabili: quia anima sensibilis includit in se virtutem animae vegetabilis, et non convertitur. Eleemosyna enim includit in se virtutem orationis et jejunii duplici ratione. Primo, quia eleemosyna eum constituit cui datur debitorem ad orandum et jejunandum, et alia bona quae potest faciendum pro eo qui dedit. Secundo, quia eleemosyna propter Deum data, est quasi quaedam oblatio Deo facta; unde Philosophus etiam dicit in 1 ethic., quod bona opera habent aliquid simile Deo sacratis; oblatio autem ipsi Deo facta vim orationis habet. Et similiter in quantum bona exteriora ad corporis conservationem ordinantur, subtractio exteriorum bonorum per eleemosynam quasi virtute continet jejunium, quo maceratur corpus. Similiter etiam oratio virtute continet

jejunium, quia extensio intellectus ad Deum debilitatem corporis parit, ut dictum est. Unde eleemosyna completius habet vim satisfactionis quam oratio, et oratio quam jejunium; et ideo dicitur 1 timoth. 4, 8: corporalis exercitatio ad modicum utilis est. Et propter hoc eleemosyna magis indicitur ut universalis medicina peccati, quam oratio, sicut Luc. 11, 41: date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis; et Dan. 4, 24: peccata tua eleemosynis redime; et tobiae 4, 2: eleemosyna ab omni peccato liberat; et 1 timoth. 4, 8: pietas ad omnia valet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio est medicina et praeservans a peccato futuro, et expians a praeterito. Et quamvis eleemosyna habeat vim expiandi quodcumque peccatum praeteritum, non tamen habet omnem vim praeservandi a futuro peccato: quia oratio et jejunium praeservant a quibusdam peccatis non solum per modum meriti, quod etiam eleemosyna facit, sed per modum contrariae assuetudinis; et sic ibidem dicit Glossa quod jejunio sanantur corporis pestes, sed oratione pestes mentis; et secundum hoc intelligitur quod aliqua peccata tantum jejunio vel oratione sanantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis poena in satisfactione requiratur, tamen principaliter est in ea bonitas actus quam poenalitas. Et quia eleemosyna plus habet de ratione boni quam jejunium, inquantum immediatius se ad caritatem habet, et inquantum non est singulare bonum facientis, sed commune facienti et patienti; eleemosyna plus erit satisfactoria quam jejunium, similiter et quam oratio; quamvis hominem magis familiarem Deo reddat quam eleemosyna, sicut contemplativa plus quam activa; tamen intercessorum per eleemosynam multiplicatio plus valet ad impetrandum peccatorum remissionem quam singularis unius hominis oratio.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod virtus eleemosynae magis consistat in dato exteriori quam in affectu interiori. Ut enim dicitur communiter in suffragiis mortuorum, citius liberantur pro quibus dantur plura, etiam si pro alio bona voluntas impendatur.

Ergo efficacia eleemosynae magis consistit in dato quam in affectu.

AG2

Praeterea, efficacia eleemosynae est in expiando peccatum. Sed ubi est majus datum, majus peccatum expiatur: quia pro majori peccato major summa pecuniae in eleemosynis dandae injungitur.

Ergo efficacia eleemosynae praecipue consistit in dato.

SC1

Sed contra, super illud psalm. 75: qui seminant in lacrymis etc., dicit Glossa: magna voluntas multum dedit, multum seminavit: in hac voluntate illa vidua quae duo minuta misit, non parum seminavit. Ergo efficacia eleemosynae magis pensatur ex magnitudine voluntatis quam ex magnitudine dati.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod eleemosyna, ut ex dictis patet, habet efficaciam et ex ipso faciente, inquantum est quoddam opus meritorium, et ex recipiente, inquantum obligatur ad orandum pro illo qui eleemosynam dedit.

Si ergo consideratur eleemosynae efficacia ex parte recipientis, sic major efficacia in majori dato consistit, inquantum per hoc plures et magis debitores efficiuntur; ex parte autem dantis et respectu praemii essentialis, efficacia eleemosynae magis pensatur ex affectu quam ex dato; sed respectu praemii accidentaliter, ut puta remissionis poenae, vel alicujus hujusmodi, magnificatur efficacia eleemosynae ex magnitudine dati, nisi ex parte altera intentio voluntatis magnitudini exterioris dati praeponderet.

Potest enim tam intensa esse voluntas quod etiam omnem poenam absorbeat et reatum, sicut de contritione dicitur.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta.

[a3 Articulus 3: Utrum superflue assignentur eleemosynae corporales septem.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod superflue assignentur eleemosynae corporales septem, quae hoc versu continentur: visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Visito, scilicet infirmum; poto, scilicet sitientem; cibo, scilicet esurientem; redimo, scilicet incarceratum; tego, idest vestio nudum; colligo, idest recolligo hospitem; condo, idest sepelio mortuum.

Omnis enim eleemosyna ad utilitatem ejus cui datur, debet ordinari. Sed sepultura non est ad utilitatem mortui, ut Seneca dicit.

Ergo non fit eleemosyna in hoc quod mortuus sepeliatur.

AG2

Praeterea, Dominus, Matth. 25, maxime opera commemorat quibus homo a damnatione liberatur, et regnum meretur. Sed ibi non computatur mortui sepultura. Ergo non est aliqua eleemosyna.

AG3

Praeterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus aliorum. Sed quaedam vestes non sunt ad necessitatem, sed ornatum; et quidam cibi et potus non sunt ad necessitatem, sed ad delectationem.

Ergo non videtur quod semper vestire nudum et cibare esurientem sit pars eleemosynae.

AG4

Sed contra, multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae, sicut caecus indiget ductione, claudus vectio. Cum ergo eleemosyna ad omnes necessitates ordinetur, videtur quod insufficienter eleemosynae praedictae numerentur.

AG5

Praeterea, inter omnes necessitates principalis est paupertas. Sed de hac non fit aliqua mentio. Ergo insufficienter eleemosynae praedictae numerantur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna corporalis ordinatur ad subveniendum necessitati corporis; quae quidem est duplex; scilicet communis, et specialis ratione alicujus accidentis. Communis quidem necessitas corporis est duplex; una ex hoc quod jam mortem incurrit, et ad hoc ordinatur sepultura mortui; alia secundum quod est nobis necessarium aliquid praeservans a morte, ne eam aliquis incurrat; et hoc dupliciter. Uno modo prohibens corruptivum interius, quod est defectio nutrimenti; et contra hoc ordinatur cibatio esurientis, et potatio sitientis, secundum quod his duobus indiget ad nutrimentum.

Alio modo prohibens corruptivum exterius; et ad hoc etiam ordinatur duplex eleemosyna, scilicet tegere nudum, et colligere hospitem in domo; quia his duobus contra aeris intemperiem indigemus, scilicet veste, et domo. Similiter etiam necessitas specialis potest esse duplex; vel ex causa intrinseca, sicut infirmitas; et contra hanc ordinatur visitatio infirmorum; vel ex causa extrinseca, sicut detentio incarceratorum; et contra hoc ordinatur redemptio captivorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sepultura non prosit mortuo secundum se corporaliter, prodest tamen ei secundum quod in memoriis hominum remanet; tum quia in confusionem mortui reputatur quod insepultus jacet; tum quia ex ipso tumulo magis in memoria manet, et aliqui ad orandum pro ipso excitantur; unde monumentum dicitur a memoria, ut Augustinus dicit in littera de cura pro mortuis agenda.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Dominus enumeravit illas eleemosynas in quibus major indigentia apparet, ut evidentior appareat justitia judicantis, dum hos pro eleemosynis remunerat, et illos pro omissione condemnat; et tamen in aliis Scripturae locis talis eleemosyna commendatur, sicut patet de tobias et de simone Machabaeo, qui parentibus et fratribus suis sepulcra solemniter aedificaverunt, et etiam Joseph qui corpus Domini sepelivit, et ex hoc laudatur; Matth. 27.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquando illud quod est ad delectationem vel ornatum, in necessitatem vertitur; et hoc dupliciter; vel propter infirmitatem, quia infirmi sunt sustentandi delicatis cibis et vestibus mollioribus, ne natura gravetur; vel propter pristinam consuetudinem, aut etiam dignitatis statum, in quo aliquis, etiam pauper, sine confusione non potest aliis uti; et ideo etiam Augustinus in regula his duobus generibus hominum praecipit uberius subveniendum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnes aliae necessitates ad aliquam istarum reducuntur. Quidquid enim ad subventionem morbi pertinet, hoc totum sub visitatione infirmi continetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut nummus, eo quod est mensura quaedam, ut Philosophus dicit 5 ethic., continet omnia necessaria vitae virtute; ita etiam paupertas continet omnes necessitates; et ideo subvenire pauperi non est specialis eleemosyna ab aliis distincta, sed generalis, quae omnes includit.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam eleemosynae spirituales inconvenienter numerentur, quae hoc versu continentur: consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Consule, id est doce ignorantem, et dirige dubitantem; intelligitur enim in hoc duplex eleemosyna, spiritualis scilicet doctrina, et consilium; castiga delinquentem; solare, id est consolare tristem; remitte delinquentibus in te; fer, id est porta infirmitates aliorum, et gravamina; ora pro omnibus. Eleemosyna cadit sub praecepto, et obligat ad tempus determinatum, ut praedictum est. Sed non est tempus docendi nisi quando aliquis ignorans occurrit. Si ergo eleemosynae pars sit doctrina, videtur quod quodcumque homo videat aliquem ignorantem, debeat eum docere.

AG2

Praeterea, quicumque determinat aliquam quaestionem, docet quaerentem. Sed ille qui dat consilium, quaestionem determinat; quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 ethic..

Ergo non debet alia eleemosyna poni consilium quam doctrina.

AG3

Praeterea, eleemosyna ad liberalitatem reducitur, ut dictum est. Sed severitas contra liberalitatem dividitur, ut in 3 Lib., dist. 33, qu. 3, art. 4, dictum est de partibus iustitiae. Ergo cum castigare delinquentem pertineat ad severitatem, non videtur quod debeat inter eleemosynas poni.

AG4

Praeterea, eleemosyna non computatur inter partes caritatis, sed inter partes iustitiae, cum sit opus satisfactorium. Cum ergo remittere delinquenti et ferre molestias aliorum sit caritatis perfectae, videtur quod non sint partes eleemosynae, quae est actus misericordiae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum quod eleemosynae spirituales dicuntur quibus defectibus proximi in spiritualibus subvenitur: quod quidem fit dupliciter. Uno modo quando aliquis impetrat subventionem a Deo, et hoc facit oratio; alio modo quando aliquis subvenit proximo per seipsum, et hoc vel contra defectum poenae, vel contra defectum culpae. Si primo modo, hoc est dupliciter; quia poena spiritualis vel est in intellectu secundum ignorantiam, et contra hunc defectum est doctrina respectu intellectus speculativi, et consilium respectu intellectus practici; vel est in affectu, scilicet tristitia, et contra hunc defectum est consolatio. Si autem secundo modo, scilicet contra defectum culpae; hoc dupliciter. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cujus inordinationi subvenit castigatio; alio modo ex parte alterius qui ex culpa peccantis laeditur; et sic contra culpam est duplex remedium: scilicet remissio ex parte ejus in quem directe culpa committitur, et supportatio ex parte ejus cui peccantis societas est onerosa.

Vel aliter. Defectus cui subvenitur per eleemosynas spirituales, aut est defectus poenae in intellectu practico, vel speculativo; et sic est doctrina et consilium, ut dictum est, vel in affectu; et sic est consolatio; aut est defectus culpae, et sic vel in seipsum cum spe emendationis, et sic est castigatio; aut sine spe emendationis, et sic non restat nisi per orationem divinum subsidium implorare; vel in proximum, et sic quantum ad culpam indiget remissione; quantum ad poenam quam infert, supportatione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dare eleemosynam corporalem non cadit sub praecepto obligante nisi ad tempus necessitatis, et ut alicui in necessariis vitae subveniatur; ita ad doctrinam alterius non obligatur homo propter debitum officium nisi in his quae sunt de necessitate salutis, et quando non esset qui instrueret, vel quando aliquis alium errantem videret; nisi esset alius qui ex officio id facere teneretur; alias autem docere est consilium, et supererogatio quaedam, sicut et de eleemosynis corporalibus dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non omnis quaestio est consilium, sed quaestio quae est de rebus agendis a nobis. Et quia dubitatio sive ignorantia talis habet rationem specialem defectus, in quantum deficit scientia, quae debet esse regitiva in opere; ideo specialis eleemosyna ponitur consilium praeter doctrinam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenam castigando infligere contingit dupliciter; aut in quantum est afflictiva illius cui infertur; et sic ad severitatem pertinet, quae aequalitatem iustitiae servat, secundum quod poenam culpae recompensat; aut secundum quod cedit in bonum ejus in quem poena infertur; et sic largo modo ad liberalitatem reducitur, prout omne beneficium impensum quodammodo liberalitas est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas est mater omnium virtutum; et ideo non est inconveniens, si actus qui sunt aliarum virtutum quasi elicentium, sint etiam caritatis quasi imperantis.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod eleemosynae corporales praemineant spiritualibus. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum indigentiae. Sed magis indiget corpus quam spiritus. Ergo potior est eleemosyna corporalis quam spiritualis.

AG2

Praeterea, quanto minus recompensatur eleemosyna danti, tanto eleemosyna est acceptior; unde dicitur Matth. 5, 5, quia receperunt mercedem suam qui laudem suam per eleemosynas quaerunt. Sed in corporalibus eleemosynis minor fit recompensatio, quia bona spiritualia aliis communicata in possidente crescunt. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

AG3

Praeterea, quanto eleemosyna magis satisfacit desiderio pauperis, tanto gratior est. Sed magis satisfit desiderio recipientis per eleemosynas corporales quam spirituales; quia defectus corporales magis sentiuntur. Ergo eleemosyna corporalis potior est.

SC1

Sed contra est, quia per eleemosynas spirituales subvenitur spiritui, per corporales autem corpori.

Sed spiritus praeeminet corpori. Ergo et eleemosyna spiritualis corporali.

SC2

Praeterea, quanto est nobilius datum, tanto est nobilior eleemosyna, sicut etiam in eleemosynis corporalibus patet. Sed bonum spirituale, quod in eleemosynis spiritualibus datur, est melius quam corporale, quod datur in corporibus. Ergo eleemosynae spirituales sunt potiores corporalibus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod eleemosyna habet efficaciam, ut dictum est, et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte autem dantis efficacia eleemosynae pensatur per conditionem ipsius actus quo subsidium proximo confertur; et sic, simpliciter loquendo, eleemosyna spiritualis dignior est, quia actus spirituales digniores sunt corporalibus donis. Ex parte autem recipientis potest mensurari eleemosyna dupliciter; vel ratione boni quod confertur, et sic adhuc eleemosyna spiritualis praeeminet: vel ratione necessarij, et sic quaedam spirituales sunt quibusdam corporalibus potiores, scilicet quae contra culpam ordinantur, quibuscumque eleemosynis corporalibus: quia homo magis debet vitare culpam quam aliquem defectum corporalem, etiam mortem. Quaedam vero corporales, quae scilicet sunt ad sustentationem vitae, quibusdam eleemosynis spiritualibus magis sunt necessariae, scilicet quae sunt ad bene esse; sed illae quae sunt ad bene esse spirituale, sunt magis necessariae illis quae sunt ad bene esse corporale. Sic ergo patet quod omnibus corporalibus eleemosynis aliquae spirituales potiores sunt, et similiter in genere loquendo de utrisque.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis corpus habeat plures indigentias quam spiritus, tamen indigentiae spiritus sunt magis fugiendae quam indigentiae corporis, sicut eligibiliores sunt spirituales quam corporales divitiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod recompensatio non diminuit efficaciam eleemosynae, sed intentio recompensationis; unde quamvis aliquis docendo ipse etiam addiscat, non tamen quandoque propter hoc facit, sed solum ut alteri subveniat. Et praeterea intentio acquirendi aliquod spirituale bonum non minuit rationem meriti: quia per ipsum Deo conjungimur, ut frequenter contingit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etsi minus sentiat aliquis defectus spirituales, hoc est propter defectum ejus. Non autem mensuratur eleemosyna per hoc quod acceptat qui recipit, sed secundum quod acceptare debet: alias meritum dantis ex recipientis penderet arbitrio; quod falsum est.

¶4 Articul4 4: Utrum de necessario sit danda eleemosyna.

Articul4 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod de necessario non sit danda eleemosyna. Quia, ut dicit Augustinus, peccat qui praepostere agit. Sed ordo caritatis hoc exigit ut homo magis sibi quam alteri subveniat. Ergo peccat subtrahendo sibi necessarium, ut alteri conferat.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in 4 ethic., quod qui dissipat substantiam suam, idest divitias, destruit seipsum; et hoc praecipue verum est quantum ad necessaria. Sed peccat qui seipsum occidit. Ergo etiam peccat qui de necessariis sibi eleemosynam facit.

AG3

Sed contra est quod qui omnia dat, nihil sibi retinet de necessariis. Sed Dominus consulit Matth. 19, 21: vende omnia quae habes, et da pauperibus.

Ergo sine peccato potest homo de necessariis sibi eleemosynam facere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de rebus exterioribus dicitur nobis aliquid necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo non potest aliquis esse et vivere. Alio modo dicitur nobis necessarium quo indigemus ad honeste vivendum, vel decenter secundum statum nostrum.

Sed talis decentia non consistit in aliquo indivisibili: quia multis additis homo non excedit status sui conditionem; multis etiam subtractis conditio sui status decenter conservatur: sed tantum posset addi, quod esset ultra conditionem status sui; et tantum diminui, quod non servaretur honestas, vel sui status decentia; et hoc quidem sermone determinari non potest, quia de singularibus non est iudicium; sed statur in hoc prudentiae arbitrio, et discretionis, quae docet de omnibus. Utroque autem dictorum modorum potest aliquid esse alicui

necessarium dupliciter: vel ratione sui ipsius, et hoc dicitur a quibusdam necessarium individui; vel ratione eorum quorum curam gerere debet, et hoc dicitur necessarium personae, in quantum persona ad dignitatem pertinet secundum quam alicui competit aliorum curam gerere. Illud ergo sine quo non potest esse vel vivere aliquis, vel ipse, vel illi quorum curam habet, non debet in eleemosynas expendi: hoc enim dicitur necessarium simpliciter quasi necessitate absoluta, nisi forte posset, antequam talis necessitas incumbat, per alium modum resarciri; quia jam excideret ab huiusmodi necessitatis ratione. Similiter etiam illud quo subtracto non potest servari decentia status aliquo modo sui vel suorum, non debet aliquis in eleemosynas expendere, nisi de facile resarciri possit, aut nisi aliquis statum mutare vellet; quia nullus debet indecenter in aliquo statu manere; vel nisi necessitas alia praeponderet, vel alicujus personae specialis in necessitate ultima existentis, vel ecclesiae, vel reipublicae: quia bonum gentis est divinius quam bonum unius. Illud autem quo posito vel subtracto nihilominus decentia status manet, potest in eleemosynam dari; et de hoc est consilium, non praeceptum. Illud autem quod necessarium reputatur ad aliquid quod est ultra decentiam status, debet in eleemosynam dispensari; et hoc cadit sub praecepto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis necessarium, sine quo nullo modo esse vel decenter vivere possit, sibi subtraheret, et alii daret, ordinem caritatis perverteret in beneficiis observandis; non autem si de aliis, sine quibus praedicta esse possunt, plus alteri quam sibi tribuat: quia virtuosi est de talibus bonis corporalibus plus aliis quam sibi tribuere, ut Philosophus in 9 ethic., dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est necessarium secundum primum modum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illi qui omnia dimittunt propter Deum, statum vivendi mutant; cujus status decentia potest conservari per ea quae a fidelibus et devotis vel quotidie ministrantur, vel jam ministrata sunt in possessionibus et redditibus.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam de malo acquisito et possessio possit eleemosyna fieri. Luc. 16, super illud: facite vobis amicos de mammona iniquitatis, dicit Glossa: iniquitas bene dispensata in justitiam vertitur. Ergo videtur quod liceat de inique possessis eleemosynam facere.

AG2

Praeterea, ei qui est in ultima necessitate constitutus, omnibus modis subveniendum est. Sed contingit aliquem qui nihil habet nisi de injusto acquisito et detento, alium in extrema necessitate videre. Ergo debet ei eleemosynam facere; et sic de malo acquisito et detento potest eleemosyna fieri.

SC1

Sed contra est quod Gregorius dicit: non est computanda eleemosyna, si pauperibus dispensetur quod ex illicitis rebus acquiritur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur; unde illicite acquisitum dicitur quod contra prohibitionem legis acquiritur. Sed hoc potest esse dupliciter: quia aut lex prohibuit ipsum lucrum, vel causam lucri tantum. Si ipsum lucrum est prohibitum, tunc impossibile est quod juste detineatur.

Ex hoc enim ipso efficitur aliquis injusti tituli et malae fidei possessor, quod contra legem aliquid habet. Sed in talibus distinguendum est.

Quia aut non transfertur dominium, sicut in rapina et furto, et tunc omnino restituere tenetur; et ideo ex hoc non potest eleemosyna fieri: aut transfertur dominium; et tunc vel competit repetitio ei a quo quis lucratus est secundum aliquod jus, sicut in usura accidit, in qua, ut quidam dicunt, dominium transfertur; et tunc de hoc etiam non potest eleemosyna fieri; aut non competit repetitio secundum turpitudinem sceleris ex parte dantis, sicut in simonia accidit; et tunc tale acquisitum non potest juste retineri, sed debet in eleemosynas erogari. Si autem lex prohibuit actum ex quo quis lucratur, sed non lucrum supposito actu, tunc quamvis acquirendo tali actu contra legem fecerit, tamen tenendo non facit contra legem: sicut cum quis de lenocinio vel meretricio lucratur; et ideo haec retineri possunt, et de eis eleemosyna fieri potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligendum est de illis quae per illicitum actum acquisita sunt, et tamen juste possidentur. Vel aliter dicendum, quod mammona iniquitatis dicuntur divitiae etiam licite acquisitae et possessae, vel in quantum eas sola iniquitas divitias esse reputat, ut Augustinus exponit 21 de civitate Dei; vel in quantum sunt iniquitatis occasio; vel iniquitatis, idest inaequalitatis; quia non aequaliter sunt hominibus distributae, bono aliquando egente, et malo superabundante.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in tali casu, si sine periculo pauperis esse potest, debet ille qui alienum habet, significare ei cui debet; et sive ille licentiam dederit, sive non, debet pauperi in ultima necessitate existenti providere. Nec providet sibi de alieno, quia necessitas talis omnia facit communia.

Unde non tenetur ad restitutionem, nisi ille cui debet, in simili necessitate esset: quia etiam tunc teneretur sibi providere, si nihil habuisset ab eo.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod de turpi lucro non possit fieri eleemosyna, sicut de meretricio, et aleato, et quod per simoniam acquiritur. Quia secundum Philosophum, dona habent aliquid simile Deo sacratis. Sed ex huiusmodi non licet sacrificium vel oblationem Deo offerre; deuter. 23, 18: non offeres mercedem prostibuli nec pretium canis in domum Dei tui. Ergo nec eleemosynae ex huiusmodi fieri debent.

AG2

Praeterea, aleatorum lucrum est turpe lucrum.

Acceptiones enim eorum illiberales sunt, ut Philosophus dicit in 4 ethic.. Sed ex aleato non potest fieri eleemosyna, ut videtur: quia tenetur ad restitutionem ejus. Ergo non potest fieri eleemosyna de turpi lucro.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit: qui habetis aliquid de malo, facite inde bonum. Ergo qui acquisivit aliquid de turpi lucro, potest illud in bonum usum eleemosynae expendere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quando lucrum ipsum est lege prohibitum, ut rapina, usura et simonia, non solum dicitur turpe lucrum, sed iniquum; et de hoc dictum est qualiter eleemosyna fieri possit vel non possit. Sed quando actus quo quis lucratus est, lege prohibitus est, non autem ipsum lucrum, tunc vocatur turpe lucrum, sicut est in meretricio, vel in similibus; et tunc de tali eleemosyna fieri potest, quia non tenetur ad restitutionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod de tali lucro non debet fieri oblatio ad altare, praecipue manifeste, propter scandalum et reverentiam sacrorum, vel sceleris abominationem; sed hae causae non prohibent quin ex tali eleemosyna fieri posset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipsum lucrum aleatorum est lege prohibitum. Sed in hoc distinguendum est; quia aliquid circa ludum justum est prohibitum lege naturali aut divina, ut quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et similes; et iterum quod aliquis alterum trahat ex cupiditate lucrandi; sed secundum jus positivum, omne tale lucrum est interdictum. Quia autem jus positivum per dissuetudinem abrogatur, non autem jus divinum; ideo dicendum videtur, quod si lucratus est ab eo qui non habuit potestatem alienandi, tenetur ad restitutionem ei, et sic non potest facere eleemosynam inde. Si autem lusit cum eo qui habet potestatem alienandi quae sua sunt, si tractus lusit et amisit, potest repetere; si lucratus est, non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere; nisi jus positivum per contrariam consuetudinem esset alicubi abrogatum.

Si autem alium traxerit, si amisit, non competit ei repetitio; si autem lucratus est, tenetur ad restituendum illi a quo lucratus est, et non potest inde facere eleemosynam.

¶a5 Articulus 5: Utrum uxor possit de rebus mariti facere eleemosynam.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod uxor possit de rebus mariti facere eleemosynam.

Quia, sicut dicit Augustinus, uxor in societatem matrimonii assumitur, propter quod non de capite neque de pedibus femina formata est, sed de latere. Si ergo vir potest facere eleemosynas de rebus domus, quae sunt ei communes ratione praedictae societatis, et uxor poterit facere.

AG2

Praeterea, de Lucia legitur, quod dabat eleemosynas ignorante sponso; nec ex hoc reprehenditur, sed laudatur. Ergo uxor potest sine consilio mariti eleemosynas dare.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 11, 3: vir caput est mulieris. Sed membrum non potest aliquid sine capite facere. Ergo nec uxor potest sine viro eleemosynas dare.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in extrema necessitate existenti, quae facit omnia communia, quilibet praedictorum potest eleemosynam facere; quia debet praesumere quod suo superiori placeat, cum ipse dare teneretur, si praesens esset; et si etiam prohiberetur, idem dicendum videtur sicut de illicito lucro dictum est prius, ad cujus restitutionem aliquis tenetur.

Alias autem de uxore distinguendum est; quia si habet alias res praeter dotem, vel est lucrosa, tunc potest tales eleemosynas dare quae virum non depauperent, etiam non requisito assensu viri, dummodo non prohibeat; et si etiam prohiberet verbo, posset probabiliter credere quod eam non intenderet simpliciter ab eleemosynis coercere, sed a superfluitate eleemosynarum, nisi aperte pateret ei contrarium. Si autem praedicta duo defuerint, non debet dare eleemosynas sine consensu viri, nisi aliquas eleemosynas communes et modicas, de quibus satis ei constare potest quod viro placeret, si necessitatem pauperis inspiceret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis uxor ad societatem assumatur, et in ipso actu matrimonii sit aequalis; tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent, vir caput est mulieris; et ideo non est similis ratio de utroque.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beata Lucia erat adhuc sponsa tantum, nec erat matrimonium consummatum, aut ratificatum; et ideo de consensu matris, sub cuius cura erat, poterat eleemosynam facere.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur, quod filius familias possit etiam dare. Quia quilibet quod suum est, potest alteri dare. Sed res paternae sunt filii familias, quia ipse est heres. Ergo potest de his eleemosynam facere.

AG2

Praeterea, usus divitiarum laudabilior est, si ad bonum spirituale quis magis eis utatur quam ad bonum corporale. Sed ad usum corporis sui potest filius familias rebus patrimonii sui uti. Ergo multo fortius ad bonum spirituale, quod est per eleemosynas.

SC1

Sed contra, nullus potest aliquid dare quod non est in potestate ejus. Sed patrimonium non est in potestate filiifamilias. Ergo non potest de eo dare eleemosynam.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod filius familias non potest dare eleemosynam sine consensu parentum, nisi panem et hujusmodi, quae non inferunt sensibile damnum; de quibus satis constare potest quod parentibus placeat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis filius familias sit heres, non tamen adhuc est Dominus rerum; et ideo dare non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad victum corporalem tenentur ei parentes, nisi ex culpa sua remaneat; ideo potest uti rebus parentum ad necessitatem suam, non autem aliis dare.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod servus vel ancilla possunt facere eleemosynam de rebus dominorum. Quia de quolibet praesumendum est bonum, nisi probetur contrarium. Sed facere eleemosynam est bonum.

Ergo debet praesumi quod Domino suo placeat; et ita sub spe ratihabitionis poterit eleemosynam facere.

AG2

Praeterea, eleemosynae etiam a famulis factae valere ad salutem dominorum possunt, sicut patet in mortuorum suffragiis. Sed servus debet procurare bonum Domini sui non solum corporale, sed spirituale magis. Ergo potest de rebus Domini eleemosynas facere.

SC1

Sed contra, nullus debet eleemosynam facere in alieno. Sed res dominorum non sunt servorum.

Ergo servi de eis eleemosynas facere non debent.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum est de servis et ancillis, et etiam de famulis, quamvis sint liberae conditionis, quod non possunt eleemosynas dare de rebus dominorum sine eorum consensu, nisi panem et hujusmodi, quae, ut dictum est, non inferunt sensibile nocumentum; quia etsi sit dispensator rerum, non tamen ponitur dispensator quasi potestatem aliquam in re Domini habens, sed quasi tractans eam ad utilitatem Domini. De pretio autem sui servitii constat quod posset eleemosynam dare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod praesumamus de quolibet quodlibet bonum, sed illud ad quod tenetur, quo praetermissio peccat; quia nullum debemus credere malum, nisi constet nobis de malitia ejus; et ideo non oportet quod famulus credat quod Domino placeat, nisi in illa necessitate pauperis in qua Dominus de necessitate tenetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod suffragia non prosunt mortuis per alios facta, nisi in quantum meruerunt ut eis prodesse, dum adhuc viverent, ut Augustinus dicit; et ideo sunt aliquo modo eorum illae eleemosynae quae pro eis fiunt. Et similiter oportet quod eleemosynae quae pro viventibus fiunt, si debeant eis prodesse, debeant esse eorum: quod non potest esse, si eis displiceat; et ideo non debet facere eleemosynam pro Domino famulus de rebus Domini, nisi constet sibi quod ei placeat.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod monachi possint eleemosynas facere sine licentia abbatis. Unum enim bonum non praedjudicat alteri. Sed religio est bonum quoddam. Ergo non praedjudicat eleemosynae, quae etiam bonum quoddam est, quin eam dare possit.

AG2

Praeterea, eleemosynae maxime in Scriptura commendantur. Si ergo monachi non possunt eleemosynas dare, tunc sunt peioris conditionis quam alii.

SC1

Sed contra, eleemosyna non est danda nisi de proprio. Sed monachus non habet proprium, prohibente paupertatis voto. Ergo monachus non potest eleemosynam dare.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod monachus, si habet dispensationem rerum monasterii, potest et debet facere eleemosynam de superfluis nomine capituli. Si autem non habet dispensationem, tunc in monasterio existens non debet dare sine licentia, nisi in extrema necessitate vel absente abbate aliquid modicum sub spe rati habitationis; extra monasterium vero existens, puta in studio, potest eleemosynam facere; quia cum dantur ei expensae, committitur ei earum dispensatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconueniens bonum perfectum bono imperfecto repugnare; non quidem propter contrarietatem ad ipsum, quia bonum, in quantum est bonum, non est bono contrarium; sed propter contrarietatem ad ejus imperfectionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod monachus non est factus ex hoc peioris conditionis: quia multo magis est accepta Deo universalis rerum abdicatio quam particularis distributio, quae fit per eleemosynas.

¶a6 Articulus 6: Utrum aliquis possit sibi eleemosynam facere.

Articulus 6A

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit sibi eleemosynam facere. Eleemosyna enim est actus liberalitatis vel iustitiae. Sed hae virtutes propter hoc quod in communione consistunt, non sunt nisi ad alterum, ut de iustitia dicitur in 5 ethic.. Ergo eleemosyna non potest esse ad seipsum.

AG2

Praeterea, nullus dat nisi quod habet; nec aliquis recipit nisi id quod non habet. Sed nullus potest aliquid simul habere et non habere. Ergo non potest sibi dare eleemosynam.

SC1

Sed contra, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed proximum ita debet diligere affectu, quod etiam affectu ei beneficiat. Ergo et sibi debet benefacere, et eleemosynas dare.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna potest dupliciter fieri, ut ex praedictis patet: scilicet per collationem alicujus rei temporalis, et hoc modo nullus sibi ipsi eleemosynam facere potest; vel per exercitium alicujus actus spiritualis, vel corporalis. Et quia homo ratione diversarum partium in seipsum agere potest; sicut anima movet corpus, et una pars animae aliam, et una pars corporis aliam: ideo talem eleemosynam aliquis potest facere sibi. Sed ad subveniendum sibi in corporalibus natura satis inclinatur; et ideo de hoc non oportuit dari praecipuum, sed solum de subveniendo animae, ad quam non ita multi inclinantur; unde dicitur Eccli. 30, 44: miserere animae tuae, placens Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas, secundum quod consistit in dationibus, non potest esse ad seipsum; sed secundum quod consistit in sumptionibus, potest esse ad seipsum, sicut et illiberalitas.

Sunt enim aliqui illiberales ad seipsos, qui propter cupiditatem rerum sibi necessaria subtrahunt.

Sed iustitia nullo modo potest esse ad seipsum, quia habet rationem aequalitatis, quae semper ad alterum esse debet.

RA2

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Articulus 6B

AG1

Uterius. Videtur quod malis non sit eleemosyna danda, per id quod dicitur Eccli. 12, 4: da misericordi, et non suscipias peccatorem; et iterum: benefac humili, et non des impio.

AG2

Praeterea, proditor Domini sui reputaretur qui de rebus a Domino sibi concessis hostes Domini sui nutrirer. Sed omnis peccator est hostis Domini. Ergo non debet ei eleemosyna de rebus a Deo nobis concessis dari.

SC1

Sed contra, Matth. 5, 44: estote filii patris vestri qui in caelis est, qui solem suum facit oriri super bonos et malos. Sed hoc non dicitur nisi propter imitationem. Ergo debemus et bonis et malis dare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Augustinum, sic diligendi sunt homines, ut eorum non diligentur errores. Et quia exhibitio beneficii dilectioni correspondet, ideo peccatori ad sustentationem naturae debemus eleemosynam facere, si indigeat, cum praecipitur nobis benefacere amicis et inimicis; sed ad fovendum eorum malitiam non debemus eis aliquid dare. Vel si constaret quod de eo quod eis datur, in peccatum abuterentur, non deberet eis dari aliquid, nisi necessitas extrema exposceret; et hoc modo intelligenda est auctoritas inducta.

RA1

Unde patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccator, etsi sit inimicus Dei quantum ad culpam, non tamen quantum ad naturam: quia Deus nihil odit eorum quae fecit; Sap. 11.

Articulus 6C

AG1

Uterius. Videtur quod meliori sit magis subveniendum semper. Quia eleemosyna datur propter Deum, ut ex ipsius definitione patet. Sed bonus est Deo propinquior quam malus. Ergo meliori semper magis eleemosyna est danda.

AG2

Praeterea, eleemosyna habet efficaciam ex parte etiam recipientis, qui obligatur ad orandum pro eleemosynam dante. Sed opus boni est efficax ad merendum magis. Ergo magis semper debet dari eleemosyna magis bono.

AG3

Sed contra, eleemosyna, cum sit actus misericordiae, miseriam intuetur. Sed malus est magis miser quam bonus. Ergo magis est eleemosyna malis danda quam bonis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cui magis benefaciendum sit, ut dicit Philosophus 9 ethic., non est facile determinare propter multas diversitates boni et necessarii.

Tamen hoc est tenendum, quod semper magis reddendum est debitum quam beneficium impendendum, ut ipse ibidem dicit, nisi ex parte altera adsit major bonitas vel necessitas; et ideo parentibus et propinquis et benefactoribus, et eis a quibus spiritualia accipit, magis debet eleemosynam facere, si indigeant, et ceteris paribus, melioribus magis, et magis etiam indigentibus magis; et sic secundum has tres conditiones debet gradus in eleemosynis constitui, scilicet secundum honestum et necessarium et debitum. Assignare autem in singulis quando unum alteri eorum praeferatur, est impossibile: quia singulares eorum conditiones, quae attendendae sunt, sunt infinitae, et non cadunt sub arte. De his autem ratio docet, et prudentiae consilium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deo propinquior sit semper melior, non tamen semper debet ei magis dari: quia eleemosynarum largitio ad necessitatem proximi sublevandam divinitus instituta est; unde si indigentia ex parte altera nimis excedat, magis servabitur intentio instituentis eleemosynam quam si meliori daretur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod principaliter consideratur efficacia eleemosynae ex parte dantis quam ex parte recipientis; et ideo ex parte dantis debet esse ordinata datio, quae eleemosynae efficaciam auget.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccator sit magis miser in spiritualibus, non tamen in corporalibus; et ideo non est sibi semper magis providendum per corporales eleemosynas.

|+d15.q3 Distinctio 15, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de jejunio; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 quid sit jejunium; 2 quis teneatur ad jejunium; 3 de tempore jejunii; 4 de solventibus ipsum.

|a1 Articulus 1: Utrum Isidorus convenienter jejunium definiat.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Isidorus inconvenienter definiat jejunium, dicens: jejunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.

Parsimonia enim a parsi praeterito hujus verbi parco venit. Est enim parcere, inter alia quae habet significata, idem quod abstinere. Ergo idem videtur esse parsimonia victus et abstinentia ciborum; et sic alterum superfluit.

AG2

Praeterea, Matth. 17, super illud: hoc genus Daemoniorum etc., dicit Hieronymus: jejunium est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere.

Cum ergo Isidorus definiat jejunium tantum per abstinentiam ab escis, videtur quod incompetens sit assignatio.

AG3

Praeterea, ad observationem jejunii videtur non solum pertinere abstinere a cibis, sed etiam lugere, et unguento non uti, ut patet Dan. 10, 2: in diebus illis lugebam ego Daniel trium hebdomadarum diebus. Sed de his non fit mentio in praedicta assignatione. Ergo insufficiens est.

AG4

Praeterea, multi servant parsimoniam in victu et abstinentiam in cibis, qui tamen pluries in die manducant. Sed tales non dicuntur jejunantes.

Ergo definitio praedicta non convertitur cum jejunio.

AG5

Praeterea, nullus est jejunus nisi jejunio, sicut nec albus nisi albedine. Sed aliquis etiam immoderate cibis utens, est quandoque jejunus antequam comedat. Ergo tali non competit definitio assignata jejunii; ergo est incompetens.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod jejunium dupliciter dicitur; scilicet jejunium naturae, et jejunium ecclesiae. A primo jejunio dicitur aliquis quolibet die jejunus antequam cibum sumat; a secundo autem dicitur jejunans, quasi ordinatam ab ecclesia propter peccatorum satisfactionem abstinentiam servans. In satisfactionem autem peccatorum non solum oportet quod ab illis homo abstineat quae lex virtutis prohibet, sed etiam ab illis quibus salva virtute uti possemus; quia qui illicita commisit, oportet etiam a licitis abstinere, ut Augustinus dicit.

Unde jejunium ab ecclesia institutum supponit abstinentiam illam quae ad virtutem exigitur, et addit abstinentiam quamdam ab illis quae medium virtutis non corrumpunt.

Et ideo Isidorus haec duo in praedicta definitione jejunii comprehendit; scilicet abstinentiam ab illis quae virtutem corrumpunt, in hoc quod dicit, parsimonia victus; et ab illis quibus salva virtute alias uti liceret, in hoc quod dicit, abstinentiaque ciborum.

RA1

Ad primum ergo patet ex dictis solutio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod definitio illa Hieronymi intelligitur de jejunio spirituali, et non de jejunio corporali.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jejunium ex suo nomine directe importat abstinentiam in cibis; unde illae observationes quae a jejunantibus patribus observatae leguntur, non sunt de essentia jejunii, sed ad modum jejunandi pertinent; et propter hoc non oportet quod in definitione jejunii mentio de eis fieret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intelligenda est in praedicta definitione talis abstinentia a cibis, alias licitis, qualem ecclesia jejunantibus determinat; et sic objectio cessat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod praedicta definitio non datur de jejunio quo aliquis dicitur jejunus, sed de jejunio ecclesiae, ut dictum est.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod jejunium non sit actus virtutis. Virtus enim sicut abundanti, ita et diminuto corrumpitur. Sed jejunium importat diminutionem a cibo, in quo conservari potest medium virtutis. Ergo jejunium non est virtutis actus.

AG2

Praeterea, omnis virtutis actus est in aliquid operando. Sed jejunium dicit cessationem ab actu.

Ergo non est virtutis actus.

AG3

Praeterea, jejunium consistit non solum in abstinendo a superfluis cibis, quia hoc est de necessitate virtutis, sed etiam a necessariis. Sed qui subtrahit necessarium cibum, dat sibi occasionem mortis; non autem, ut Hieronymus dicit, differt utrum magno vel parvo tempore te interimas. Ergo cum nulli liceat seipsum occidere, videtur quod nulli liceat jejunare; et sic jejunium non erit actus virtutis.

AG4

Praeterea, sicut dicit Augustinus in 10 confess., alimentum sic sumi debet ut famis medicamentum. Sed magis infirmo minus est medicina subtrahenda. Cum ergo in primo statu Adam peccasset si cibo abstinisset donec praeoccuparetur fame, ut in 2 Lib., dist. 19, quaest. 1, art. 2 ad 3, dictum est, videtur quod etiam nunc jejunando peccat homo, cum natura humana sit infirmior; et sic jejunium non erit virtutis actus.

SC1

Sed contra est quod Hieronymus dicit: jejunium non est perfecta virtus, sed ceterarum virtutum fundamentum.

SC2

Praeterea, Isidorus dicit, jejunium esse abstinentiam, ut ex definitione praemissa apparet. Sed abstinentia est virtus. Ergo jejunium est actus virtutis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnis actus qui in sua ratione includit aliquid quod ad modum virtutis pertineat, actus virtutis dici potest, quantum est de se; quamvis possit et bene et male fieri ob hoc quod forte non includit in sui ratione omne illud quod ad virtutem exigitur. Quia autem virtus infirmitati naturae subvenit, quae ad malum de facili inclinatur; ideo omnium virtutum circa delectationes corporales existentium, ex quarum superabundantia praecipue peccatum contingit propter connaturalitatem nostri ad eas, modus est in retrahendo ab eis, sicut patet in temperantia, et in omnibus partibus ei assignatis. Quia ergo nomine jejunii actus nobis quidam exprimitur quo quis a delectationibus tactus, scilicet cibus, se abstrahit, constat quod in ratione sua modum virtutis importat; et ideo actus virtutis dici debet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod medium virtutis non est medium secundum aequidistantiam ab extremis, sed accipitur secundum rationem rectam; et ideo contingit id quod est parum uni, esse satis alteri; sicut quod est parum sano in cibus, esse satis infirmo qui per abstinentiam curari debet.

Curatio autem spiritualis morbi affinior est virtuti quam curatio morbi corporalis; unde et illud quod alias esset modicum, vel minus debito, tamen volenti vulnus peccati curare, satis est; et sic jejunium medium virtutis non corrumpit. Tamen sciendum, quod medium virtutis non consistit in indivisibili, sed habet aliquam latitudinem in qua virtus salvatur, quamvis termini illius latitudinis, quos praetergredi salva virtute non licet, non possunt sermone determinari; et ideo qui dimittit aliquid quo licite posset uti, non oportet quod statim a medio virtutis discedat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jejunium a quo quis jejunus dicitur, non nominat aliquem actum, sed privationem praecedentis cibi; et ideo secundum ipsum non dicitur aliquis jejunare. Sed jejunium ecclesiae nominat actum quemdam, secundum quem in cibus sumendis se regulat aliquis secundum ecclesiae statutum; et secundum hoc jejunium dicitur aliquis jejunare; et ideo hoc jejunium potest esse actus virtutis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod necessarium dupliciter accipitur in cibus. Primo ad conservationem vitae; et tale necessarium non licet subtrahere per jejunium, sicut nec interimere seipsum. Sed hoc necessarium est valde modicum, quia modicis natura contenta est. Alio modo dicitur necessarium ad conservandam valetudinem corporis: quae quidem accipitur in duplici statu. Primo secundum sufficientiam habito respectu ad ea quae incumbunt ex officio, vel ex societate eorum ad quos convivit, necessario agenda; et tale etiam necessarium subtrahi non debet; hoc enim esset de rapina jejunii offerre, si aliquis propter jejunium impediretur ab aliis operibus ad quae alias obligatur. Unde Hieronymus dicit: de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria immoderate corpus affligit. Si etiam sit tanta abstinentia quod homo ab operibus utilioribus impediatur, quamvis ad ea de necessitate non teneatur, indiscretum est jejunium, etsi non sit illicitum. Unde Hieronymus dicit ubi supra: rationalis homo dignitatem amittit, qui jejunium caritati, vel vigiliis sensus integritati praefert. Secundo accipitur valetudo corporis secundum optimam corporis dispositionem; et quia caro in suo robore consistens, difficilius spiritui subditur, ideo necessarium ad valetudinem sic acceptam etsi licite accipi possit, tamen laudabiliter subtrahi potest; et talis subtractio non multum mortem accelerat, cum corpus humanum inveniatur frequentius ex superfluitate quam ex defectu

mortales aegritudines incurrere; unde etiam Galenus dicit quod summa medicina est abstinentia. Inveniuntur etiam ad sensum, abstinentes ut frequenter diutius vivere; et ideo praedicta subtractio non potest dici mortis occasio, cum se habeat ad utrumque, scilicet ad prolongandum et breviandum vitam. Subtractio autem ejus quod non est necessarium, nec hoc nec illo modo est de necessitate virtutis temperantiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo post statum peccati magis infirmetur quantum ad passibilitatem corporis, ex qua fames causatur, cui per alimentum subvenitur; tamen ex altera parte est gravior infirmitas et periculosior, cui jejunium subvenit; scilicet concupiscentiae morbus, qui in statu innocentiae non erat; et ideo ad hunc morbum extirpandum magis intendere oportet, sicut etiam medici periculosiori morbo sollicitius subveniunt.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod jejunium non sit actus temperantiae. Quia canon dicit de consecr., dist. 5: jejunium quadragesimale est decima totius anni. Sed dare decimam est actus justitiae. Ergo et jejunare; non igitur temperantiae.

AG2

Praeterea, ad fortitudinem pertinet molestias perferre. Sed hoc accidit in jejunio. Ergo jejunium est actus fortitudinis; non ergo temperantiae.

AG3

Praeterea, prudentiae pars est cautela, ut in 3 Lib., dist. 33, qu. 3, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est. Sed jejunium ad cautelam peccatorum carnis inductum est. Ergo est actus prudentiae.

SC1

Sed contra, materia propria temperantiae sunt delectabilia tactus, ut dicitur in 3 ethic..

Sed circa hujusmodi est jejunium, quia est circa cibos. Ergo jejunium est actus temperantiae.

SC2

Praeterea, abstinentia est species temperantiae.

Sed jejunium est abstinentia. Ergo est temperantiae actus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quamvis aliquis actus a pluribus virtutibus possit procedere, sicut ab imperantibus ipsum vel dirigentibus ad eum, vel quocumque modo ad ipsum juvantibus; tamen illius virtutis proprie actus dicitur quae elicit ipsum, a qua scilicet procedit formaliter quasi in similitudinem speciei, sicut calefactio a calore. Sed tam virtutes quam actus virtutum penes objecta distinguuntur; et ideo actus ab illa virtute elicitur quae secum convenit in propria ratione objecti. Et quia jejunium in objecto cum temperantia convenit quantum ad illam temperantiae partem quae abstinentia dicitur; ideo ejus actus proprie jejunium est, quamvis ab aliis virtutibus procedere per dictos modos etiam possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus justitiae est reddere debitum. Non autem est debitum facere decimam de tempore, sed de rebus possessis aliquo modo. Dicitur autem jejunium decima totius anni per quamdam adaptationem; et ideo non oportet quod sit actus justitiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fortitudinis est perferre molestias ab exteriori illatas: hoc autem non est in jejunio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in omnibus virtutibus moralibus actus dirigitur prudentia, ut in 3 Lib., dist. 38, quaest. 2, art. 5, dictum est; et sic actus aliarum virtutum sunt etiam prudentiae.

Articulus 1D

AG1

Uterius. Videtur quod jejunium non cadat in praecepto. Nam super illud psalm. 44: omnis gloria ejus filiae regis ab intus, dicit Glossa Augustini, quod gloria ecclesiae in interioribus virtutibus consistit, sicut fides, spes, caritas. Sed omne praeceptum ecclesiae ad gloriam ecclesiae ordinatur.

Ergo de jejunio exteriori non potest esse praeceptum.

AG2

Praeterea, ea quae sunt supererogationis, ad consilium pertinent, ad quod nullus obligatur nisi ex voto. Sed jejunium est hujusmodi. Ergo non obligatur ad ipsum aliquis ex praecepto.

AG3

Praeterea, quicumque transgreditur praeceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium institutum ab ecclesia cadit sub praecepto, tunc si aliquis unum diem tantum frangeret Quadragesimae, mortaliter peccaret; quod videtur grave dicere.

CO1

Sed contra, statutum ecclesiae obligat per modum praecepti, sicut praeceptum Dei; quia Dominus discipulis suis dixit, Luc. 10, 16: qui vos audit, me audit. Sed ad illud jejunium obligamur ex statuto ecclesiae. Ergo cadit sub praecepto.

CO2

Praeterea, majoris perfectionis est lex nova quam vetus, et magis a carnalibus desideriis abstrahens.

Sed in lege veteri erat jejunium in praecepto. Ergo multo fortius in lege nova.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod duplex est praeceptum, scilicet juris naturalis et juris positivi. Praecepto juris naturalis prohibentur ea quae sunt secundum se mala; sed praeceptis juris positivi prohibentur ea quae possunt esse occasiones malorum; vel praecipuntur aliqua ordinantia ad virtutem, quam legis positor inducere intendit; et propter hoc, jus positivum, ut dicit tullius, est a naturali derivatum; unde ad legem positivam pertinet, ut dicit Philosophus in 10 ethic., ordinare nutritiones juvenum et adinventiones virorum, idest opera et studia, ut arceantur a malis, et perducantur ad bona. In jejunio ergo est aliquid quod ad praeceptum juris naturalis pertinet, scilicet tantam abstinentiam carni adhibere ne spiritui rebellet. Temperantia enim, ut dicit Philosophus in 3 ethic., mensuram accipit ex conservatione salutis corporalis; unde multo magis ex conservatione salutis spiritualis. Medium autem temperantiae non excedere, ad jus naturale pertinet; sed determinatio talis abstinentiae secundum determinatum tempus et determinata cibaria, ad jus positivum pertinet, quod moderatur hominum actus; et hoc modo jejunium sub praecepto ecclesiae cadit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod decor ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eundem decorem pertinent, in quantum ab interiori progrediuntur, et in quantum interiorum decorem conservant; et sic jejunium ad decorem ecclesiae ordinatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est genus supererogationis. Quoddam quod totaliter excedit necessitatem salutis; et hoc non potest cadere sub praecepto, sed sub consilio; 1 corinth. 7, 25: de virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do. Aliud genus supererogationis est quod aliquo modo ad necessitatem salutis pertinet, quamvis non secundum hunc vel illum modum, sicut de jejunio ex dictis patet, et ideo determinatio modi in talibus potest cadere sub praecepto ecclesiae vel cujuscumque legislatoris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praecepta juris positivi magis obligant ex intentione legislatoris quam ex ipsis verbis; et ideo transgressor talis praecepti magis est reputandus qui obviat intentioni legislatoris quam qui deviat in aliquo a legis ordinatione.

Intentioni autem legislatoris obviat qui ex contemptu vel sine aliqua rationabili causa ordinationem non servat. Si autem in aliquo casu non servat in quo probabiliter credi potest, si legislator adesset, eum obligare non velle, talis non est reputandus praecepti transgressor. Et ideo non est necessarium quod quicumque aliquem diem ab ecclesia institutum jejunare omittit, mortaliter peccet: potest enim hoc aliquando omnino sine peccato contingere, aliquando sine mortali cum veniali, aliquando etiam cum mortali; et hoc secundum diversas occasiones quibus homo inducitur ad jejunium frangendum.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod jejunium non sit satisfactorium.

Quia satisfactio est justitiae actus, ut prius dictum est. Sed jejunium est actus temperantiae.

Ergo non est satisfactorium.

AG2

Praeterea, illud ad quod ex praecepto astringimur, non est satisfactorium, sed satisfactionem praecedit, sicut de eleemosyna dictum est. Sed quoddam jejunium cadit sub praecepto, ut dictum est. Ergo ad minus illud non est satisfactorium.

AG3

Praeterea, satisfactio debet fieri ab eo qui peccavit. Sed anima est quae peccat; jejunium autem non est animae, sed corporis. Ergo non est satisfactorium pro peccato.

AG4

Praeterea, sicut contingit peccare ex superfluitate cibi, ita ex subtractione. Sed contra subtractionem cibi non datur, ut satisfactio, cibi abundantia.

Ergo nec contra abundantiam dari debet, ut satisfactorium, cibi subtractio per jejunium.

AG5

Praeterea, 1 timoth., 4, 8: corporalis exercitatio ad modicum utilis est. Sed jejunium est hujusmodi.

Ergo non est satisfactorium pro peccato.

SC1

Sed contra, opera satisfactoria oportet esse poenalia.

Sed jejunium habet magis rationem poenae quam eleemosyna. Cum ergo eleemosyna sit satisfactoria, ut ex dictis patet, et jejunium debet esse satisfactorium.

SC2

Praeterea, satisfacere est peccatorum causas excidere. Sed jejunio aliquis abscondit peccatorum causas; quia maxime jejunio reprimatur caro, quae ad peccata incitat. Ergo etc..

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod jejunium actus satisfactorius est: quia et pro libidine peccati praeteriti subtractionem delectationis recompensat, afflictionem etiam addens; et futura peccata impedit, concupiscentiam debilitans.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod jejunium quamvis elicitive sit actus temperantiae, tamen a justitia imperari potest, et sic erit satisfactorium; sicut etiam adulterium intemperantiam admixtam injustitiae habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praeceptum legis naturae non est nisi de eo quod est necessarium ad salutem; et ideo quod sub tali praecepto cadit, non est satisfactorium, sed ad satisfactionem exigitur; et sic est de eleemosyna, secundum quod cadit sub praecepto. Sed praeceptum ecclesiae potest ad idem ordinari ad quod ordinatur satisfactio; et ideo jejunium quod sub praecepto ecclesiae cadit, satisfactorium esse potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod neque corpus peccat neque anima, proprie loquendo, sed homo; et ideo ipse qui peccat, punitur, sive sit poena corporalis, sive spiritualis. Tamen etiam poena corporalis in animam redundat, quae ipsam sentit, sicut et per corpus delectatione illicita fruebatur in peccato.

RA4

Ad quartum dicendum, quod superabundantia cibi non habet poenam, et est inordinata; et ideo non potest esse satisfactoria, sicut jejunium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intelligitur ad modicum valere corporalis exercitatio in comparatione ad pietatem: vel quia ad unum tantum valet, scilicet ad concupiscentiam domandam.

|a2 Articulus 2: Utrum ad jejunium ab ecclesia institutum omnes teneantur absque dispensatione.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad jejunium ab ecclesia institutum omnes teneantur absque dispensatione. Praecepta enim ecclesiae obligant sicut praeccepta Dei; unde apostolis dicitur Luc. 10, 16: qui vos audit, me audit. Sed ad praeccepta Dei omnes tenentur absque dispensatione.

Ergo et ad praeccepta ecclesiae.

AG2

Praeterea, illud quod utiliter statutum est, non potest sine nocumento relaxari. Sed non sine utilitate statutum est ecclesiae jejunium. Ergo non potest per dispensationem sine nocumento relaxari.

AG3

Praeterea, secundum bernardum in Lib. De dispensatione et praeccepto, in praeccepto superioris non potest inferior dispensare.

Sed quaelibet singularis persona est inferior quam ecclesia, quae jejunium sub praeccepto statuit, nisi forte ille qui est caput totius ecclesiae, vel loco capitis, scilicet Papa. Ergo nullus alius potest in jejunio dispensare nisi Papa.

SC1

Sed contra, innocentius III in quadam decretali, loquens de materia ista, dicit, quod non subjacet legi necessitas.

Ergo necessitate imminente potest aliquis sine peccato jejunium ab ecclesia institutum praetermittere per dispensationem.

SC2

Praeterea, praeccepta legis naturalis non possunt per aliquod statutum immutari. Sed praecceptum legis naturalis est ut homo ad necessitatem cibum sumat. Ergo si necessitas exposceret, posset jejunii abstinentiam non servare.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per praeccepta juris positivi, ut dictum est, remouentur aliqua quae non sunt de se mala et semper; unde in aliquo casu possunt esse bona et necessaria quae talibus prohibentur praecceptis; et ideo non fuit intentio legislatoris ut semper observaretur praecceptum suum, nisi in illis casibus in quibus bonum virtutis potest conservari.

Et ideo dicendum ad primam quaestionem de jure naturali et positivo, quod jus positivum a jure naturali procedere dicitur, in quantum per jus positivum modus observandi jus naturale determinatur; quia intentio cujuslibet legislatoris est inducere homines ad virtutes, ut dicitur in 2 ethic., quae pertinent ad jus naturale. Modus autem observandi ea quae sunt de lege naturali, non potest esse uniformis in omnibus propter diversitates

quae in singularibus contingunt, sicut nec idem modus curationis potest adhiberi omnibus laborantibus eadem aegritudine; et ideo legislator non potest aliquod praeceptum ponere quod non oporteat in casu aliquo praetermitti. Tamen considerans quod frequentius accidit, legem ponit, in illis casibus in quibus modus determinatus per legem non competit iudicium reservans aliquibus qui hoc habeant definire; et haec est dispensatio praelatis commissa in jejunio ab ecclesia instituto, et in aliis hujusmodi ecclesiae praeceptis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta Dei sunt de eo quod est de necessitate salutis secundum se; et ideo in quolibet casu observare illa oportet; sed praecepta ecclesiae quamvis vim obligandi habeant ex actu praecipientium, non tamen semper obligant propter materiam in qua proponuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum utilitatem quae ut frequentius accidit, utiliter hujusmodi praecepta instituta sunt; sed propter necessitatem in aliquo casu emergentem etiam utiliter dimittuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inferior potest dispensare in praecepto superioris quando dispensatio sibi a superiori relinquitur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod justus non teneatur ad jejunium ecclesiae, 2 corinth. 3, 17: ubi spiritus Domini, ibi libertas. Sed justus spiritu Dei sunt imbuti. Ergo liberi sunt ab onere statutorum ecclesiae; et sic non obligantur ad jejunium ab ecclesia institutum.

AG2

Praeterea, Matth. 9, 15, Dominus dicit: non possunt filii, quamdiu cum eis est sponsus, lugere.

Jejunium autem ad luctum pertinet. Sed cum justus sponsus ecclesiae Christus spiritualiter est; Eph. 3, 17: habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Ergo cum spiritualis praesentia corporali praemineat, videtur quod non teneatur ad jejunium.

AG3

Praeterea, nullus tenetur satisfacere qui non peccavit. Sed jejunium est quaedam satisfactionis pars. Ergo si sunt aliqui justus qui nunquam peccaverunt, videtur quod tales ad jejunium non tenentur.

SC1

Sed contra, apostolus perfecte justus fuit. Sed ipse corpus suum castigavit per jejunia et alia corporalia exercitia, ut dicitur 1 corinth. 9, 27: ne forte reprobus efficiar. Ergo et alii justus debent jejunare.

SC2

Praeterea, justitia hominis ordinem ecclesiae non subvertit, sed perficit. Sed quamdiu manet ordo, manet obedientia inferioris ad superiorem praecepta: quia hoc eis est debitum. Ergo per justitiam homo non absolvitur quin teneatur jejunare, et alia praecepta ecclesiae Dei debeat servare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeceptum a legislatore positum, tunc solum ad observandum non obligat, quando observatio intentionem legislatoris evacuat vel impedit, qua intendit homines inducere ad virtutem, vel bonum statum eorum quibus legem proponit. Cum autem justitia profectum jejunii quem legislator intendit, non impediat, sed augeat, quia efficitur magis meritorium ex hoc quod aliquis est justus, non absolvitur a jejuniorum observatione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod libertas quam spiritus Dei inducit, est libertas justitiae, quae opponitur servituti peccati, sed conjungitur servituti Dei; et ita ad obedientiam mandatorum ejus, et eorum qui vicem Dei gerunt in terris obligatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est jejunium; luctus, et exultationis; et dicitur jejunium luctus, quod quidem cum amaritudine peccatorum vel praesentis miseriae geritur; jejunium vero exultationis, cum ex spirituali jucunditate a carnalibus se abstrahit; quia gustato spiritu, desipit omnis caro justis. Ergo semper habitu spiritualiter sponsus praesens est, sed non est semper actu; immo quandoque est eis praesens ut iudex, cum sua peccata recogitant, vel quae fecerunt, vel in quae cadere possunt, nisi carnem cohibeant; et tunc eis competit jejunium moeroris. Aliquando autem est eis praesens actu, ut sponsus, quando ejus dulcedine perfruuntur: et tunc competit eis exultationis jejunium, et non maeroris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jejunium non tantum inducitur pro peccatis praeteritis, sed etiam ad praeservandum a futuris; et ideo in his quae non peccaverunt, competit ut medicina praeservans.

Tamen praesens vita sine peccato omnino agi non potest, quamvis a criminibus aliquis abstineat, ut Augustinus in Lib. De poenitentia dicit; et ideo sicut omnibus in hac vita existentibus competit poenitentia, ita et jejunium.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam pueri teneantur ad jejunium. Joel. 2, 15, dicitur: sanctificate jejunium; et postea sequitur: congregare parvulos, et sugentes ubera. Ergo parvuli ad jejunium tenentur.

AG2

Praeterea, magis propinquus est praecepto puer quam bestia. Sed jonae 2, 7, dicitur: homines et jumenta... Non gustent quidquam, nec aquam bibant. Ergo multo magis pueri ad jejunium tenentur.

AG3

Praeterea, pueri plus possunt jejunare quam (ut videtur) proveci, quia habent plus de humido.

Sed qui plus habet, magis tenetur. Ergo pueri magis tenentur ad jejunium quam proveci.

SC1

Sed contra, praeceptum ecclesiae necessitatem cibi subtrahere non debet. Sed pueri indigent frequenti cibo: quia non possunt semel tantum sine laesione alimentum accipere quod eis ad totam diem sufficiat, propter debilitatem naturae. Ergo ad jejunium non tenentur.

SC2

Praeterea, jejunium est ordinatum ad satisfaciendum, et concupiscentiam comprimendum. Sed satisfactio pro peccatis praeteritis non competit pueris; quia innocenti vita degunt, et a puritate pueri dicuntur; similiter nec est in eis concupiscentia impugnans, etsi habitus eis insit, ut Augustinus dicit.

Ergo non tenentur ad jejunium.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod pueri indigent multo cibo, eo quod cibus in eis non solum exigitur ad actum nutritivae, sed etiam ad actum augmentativae virtutis, quia de residuo nutrimenti fit augmentum. Et quia virtus naturae in eis nondum convaluit, non possunt simul multum de cibo assumere, quia naturalis virtus illud convertere non posset; et ideo indigent frequenti cibi sumptione; et propter hoc eis non competit jejunium, dum sunt in augmento. Tempus enim augmenti, secundum Philosophum, est usque ad finem tertii septennii ut in pluribus, quia res naturales non currunt semper eodem modo, sed ut frequenter; et ideo ante hoc tempus non arctantur pueri ad omnia jejunia ecclesiae servanda. Sed quia quanto ad terminum praedictum appropinquant, tanto virtus naturae magis roboratur, et augmentum tardius procedit, cum in primis quinque annis perveniat puer ad medietatem totius augmenti, ut Philosophus dicit; ideo secundum quod magis appropinquant ad praedictum terminum, sunt eis jejunia magis commensuranda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur in casu quando magna tribulatione imminente major afflictio ad placandum Deum superaddenda est.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri plus habeant de humido quam proveci; quia tamen illud est minus inspissatum, citius potest a calore consumi; et ideo frequentiori refectioe indigent.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod proveci et sani non excusentur a jejunio propter peregrinationem. Est enim dimittendum illud quod non est necessitatis, ut servetur id quod est necessitatis. Sed peregrinatio non est necessitatis. Cum ergo jejunium ab ecclesia institutum sit necessitatis, quia cadit sub praecepto; videtur quod non debeat propter peregrinationem aut iter, jejunium intermittere.

AG2

Praeterea, videtur quod nec ratione paupertatis.

Quia paupertas de se inducit ad jejunandum.

Ergo non est causa quare aliquis jejunare non debeat.

AG3

Praeterea, videtur quod nec ratione operis alicujus servilis quis a jejunio excusetur. Quia lucrum spirituale debet praeponderare lucro corporali.

Sed hujusmodi opera ad lucrum corporale ordinantur, jejunium autem ad spirituale. Ergo non est jejunium propter hujusmodi opera intermittendum.

SC1

Sed contra, afflictio non est addenda afflicto.

Sed omnia praedicta habent de se afflictionem.

Ergo aliquo modo excusantur ab afflictione jejunii.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, intentio legislatoris est conservare homines et inducere ad bonum statum virtutis; qui quidem consistit in conservatione vitae, et valetudine sufficienti ad opera quae quis facere debet; nec tamen suo praecepto exigit ab homine totum quod potest, cum non intendat ordinare statum hominis quantum ad unum diem vel ad parvum tempus, sed ad totam vitam; a quo deficeret, si semel homo totum quod posset, faceret; et ideo sive aegritudine imminente, sive labore viae, sive quocumque alio, cum quo simul et jejuniio praedictus status conservari non potest, non tenetur ex praecepto jejunare; sed secundum dispensationem superioris, ut supra dictum est, jejunium solvere potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si sit talis peregrinatio quae possit sine incommodo differri, debet peregrinationem differre, si simul cum ea jejunare non potest. Si autem peregrinatio commode differri non potest, vel quia tempus jejunii hominem in via praeoccupat, vel quia dies festus alicui imminet, ad quem ex devotione homo pergere cupit, vel quia mora in poenitentia periculum habet vel spirituale vel corporale, potest cum dispensatione sui superioris omnia praedicta pensantis peregrinari, et jejunium solvere. Hoc tamen intelligitur de his qui labore itineris adeo affliguntur, quod simul cum jejuniio itinerari non possunt. Nec obstat quod praeceptum debet praeponi consilio; quia intentio praeceptum hujusmodi dantis non est alias pias et magis necessarias causas excludere. Secus autem est de praeceptis legis naturae, quae hoc prohibent quod secundum se et semper malum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod paupertas non semper excusat a jejuniio, sed in illo casu quando simul habere non potest tantum hora comestionis quod ad victum totius diei sufficiat, sicut frequenter egenis contingit, qui frustatim eleemosynas quaerunt; vel etiam quando ex praecedenti inedia tantum debilitati sunt quod jejunium sufferre non possunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de operariis distinguendum videtur: quia si jejunando possunt competenter victum pro persona sua habere, et pro familia cujus cura eis incumbit (sive quia alias divites sunt, sive quia de eo quod minori labore fit, qui secum jejunium compatiatur, lucrari sufficientia possunt), a jejuniio non excusantur. Si autem alias non possunt tantum laborare quod victum sufficientem acquirant, nisi jejunium frangendo; possunt secundum dispensationem sacerdotis sui jejunium solvere, et laborare. Ex quo patet quod intentio majoris lucri non necessarii eos a peccato non excusat, si jejunium frangant: nec iterum illi a peccato immunes sunt qui operarios conducere nolunt nisi tali pacto ut jejunium solvant, nisi forte sit causa necessaria, quae festinationem operis pro quo laboratur, exposcat.

¶a3 Articulus 3: Utrum hujusmodi tempora debeant esse ad jejunium determinata, sicut ecclesia instituit.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hujusmodi tempora non debeant esse ad jejunium determinata, sicut ecclesia instituit. Quia sicut jejunium est satisfactionis pars, ita eleemosyna. Sed eleemosynarum tempus non est determinatum. Ergo nec jejunii.

AG2

Praeterea, sicut legislator novi testamenti, scilicet Christus, Quadragesimam jejunavit; ita et legis veteris lator, scilicet Moyses. Sed populo veteris testamenti non indicebatur quadragesimale jejunium.

Ergo nec populo novi testamenti indici debet.

AG3

Praeterea, Christus statim post baptismum legitur, Matth. 4, jejunium in deserto inchoasse.

Si ergo nos in actibus nostris Christo conformari debemus, statim post epiphaniam, quando baptismus Christi celebratur, debemus quadragesimale jejunium inchoare.

AG4

Praeterea, in veteri testamento habebant jejunium quarti mensis, et quinti, et septimi et decimi, quae non erant distincta per quatuor anni tempora. Ergo videtur quod nec nos per quatuor anni tempora nostra jejunia distinguere debeamus.

AG5

Praeterea, temporibus laetitiae jejunium non competit; unde et tempore paschali intermittitur jejunium vigiliae apostolorum Philippi et Jacobi, et tempore nativitatis, jejunium vigiliae beati joannis evangelistae. Sed infra octavas Pentecostes adhuc durat gaudium paschalis festivitatis. Ergo tunc jejunium non erit observandum.

AG6

Praeterea, in sanctorum solemnibus eorum gloriam recolimus, ad quam translati sunt. Sed jejunium statui gloriae non competit: quia non esurient neque sitient amplius. Ergo in vigiliis solemnium jejunium non competit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ad legislatorem pertinent ea quae sunt ad vitam humanam necessaria, lege ordinare qualiter congruentius fieri possunt; et ideo cum aliquod tempus sit alio magis jejunio congruum, convenienter ab ecclesia determinatum tempus est ad jejunia institutum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod eleemosynae ordinantur ad subveniendum defectibus aliorum; et ideo non potest eleemosynis tempus determinari, sicut nec defectibus quibus subvenire oportet. Sed jejunium est institutum ad comprimendum concupiscentiam carnis, et satisfaciendum pro peccatis praeteritis; et quia jejunium concupiscentiam comprimit, etiam postquam factum est, secundum quod ejus effectus manet in jejunante, ideo potest jejunio tempus praefigi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Moyses fuit legislator non tamquam Dominus legis, sed tamquam famulus; Christus autem tamquam Dominus; et ideo non inducebat lex vetus ad conformitatem Moysi, sicut nova lex inducit ad conformitatem Christi: quia etiam Angelorum intentio, quia non sunt Domini, sed servi, non est ut alios in seipsos reducant, sed in Deum, ut dionysius dicit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus non jejunavit quasi ipse jejunio indigeret, sed ut ad gratiam ejus suscipiendam exemplo sui jejunii nos praepararet; et ideo post baptismum suum, in quo plenitudo gratiae ipsius declarata est testimonio patris et spiritus sancti, et etiam joannis, decebat ut exemplum jejunii sui nobis proponeret. Nobis autem competit jejunium, ut praeparemur ad suscipiendam gratiam ipsius; unde, quia sacramenta gratiae ejus praecipue proponuntur circa festum Paschae, ideo immediate ante solemnitatem paschalem quadragesimale jejunium impletur; et etiam quia tempus veris, quod tunc incipit, maxime est concupiscentiae aptum; et quia significatur quod ad gloriam resurrectionis per tribulationes praesentis vitae pervenimus, sicut et Christus per passionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum Hieronymum, Judaei habebant speciales causas quare illa jejunia observabant. In Julio enim, qui est quartus mensis ab Aprili, quem ipsi primum habent, jejunabant: quia illo mense septima die mensis Moyses descendens de monte legis tabulas confregit propter peccatum vituli conflatis, et eodem mense muri hierusalem a Nabuchodonosor destructi sunt. In quinto autem mense, idest in augusto, propter peccatum murmuris ex verbis exploratorum orti: illo etiam mense templum incensum est a Nabuchodonosor, et postea etiam a tito. In septimo autem mense propter interfectionem Godoliae, sub quo reliquiae populi conservabantur, ut patet hieremiae 41. In decimo autem mense in memoriam mortuorum quos Dominus in deserto percusserat. Nos autem praeter jejunium quadragesimale, in quo omnium dierum quasi decimam solvimus, in singulis quadris anni, tres dies jejunii instituti sunt, qui quasi in primitias computentur, et ad expiandum peccata singularum quartarum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut dicit leo Papa: post sanctae laetitiae dies, quos in honorem Domini resurgentis et in caelum ascendentis exegimus, et post acceptum spiritus sancti donum, salubriter et necessario consuetudo ordinata est jejunii, ut si quis forte inter ipsa festivitatis gaudia negligens libertate et licentia immoderata aliqua praesumpsit, hoc abstinentiae censura castiget. Tamen etiam est jejunium exultationis, quod illis qui spiritum sanctum acceperunt, competit: cum gaudio enim spirituali etiam afflictio corporalis se compatitur; unde non fit genuflexio, et alleluja cantatur; quod in aliis jejuniis non observatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in solemnitatibus praecipuis vigiliis jejunamus, ut paratiores ad devotionem festi simus, et ut gaudium aeternum, quod per solemnitates temporales significatur, ad tribulationes praesentis vitae, quas sancti passi sunt, subsequi demonstretur.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod in aliquo tempore jejunium sit interdictum, secundum quod Gregorius in 2 dialogorum, cap. 1, narrat quemdam sacerdotem divinitus missum beato benedicto dixisse: dies resurrectionis est: non licet tibi hodie abstinere. Ergo videtur quod in solemnitatibus illicitum est jejunare.

AG2

Praeterea, in esdra dicitur: sanctus dies Domini est, nolite contristari; et additur: comedite pingua etc.. Ergo videtur quod in diebus solemnibus non liceat jejunare.

SC1

Sed contra est quod Honorius tertius in quadam decretali dicit, quod die natalis sexta feria venienti non sunt prohibendi qui propter devotionem voluerint jejunare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod jejunium, quantum est de se, nullo tempore est prohibitum. Unde, sicut dicit Isidorus, sancti patres in deserto tempore paschali jejunabant, excepto die dominicae resurrectionis, in

quo non videtur conveniens jejunare, eo quod tota ecclesia laetitiae festum agit. Unde non est conveniens quod aliquis illo die operibus afflictionis intendat, quia turpis est omnis pars quae suo toti non congruit, ut dicit Augustinus in Lib. 3 confess..

Sed per accidens potest esse jejunium alicujus in die festo illicitum, si adeo pertinaciter jejunium teneret, quod non crederet per devotionem festi utilitatem jejunii compensari posse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dies resurrectionis, ut dictum est, totus est laetitiae; unde et cantatur: haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea; et ideo in illa prae aliis non congruit tristitiae signa ostendere: et quia in singulis dominicis memoria resurrectionis agitur, ideo in diebus dominicis secundum communem consuetudinem ecclesiae jejunia intermittuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia illi in magna tristitia demersi erant propter tribulationes undique imminentes, ideo ab his quae tristitiam ingerere possunt, abstrahebantur, ut in spe divini auxilii gauderent.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod hora nona non debeat esse tempus determinatum ad manducandum in diebus jejunii. Quia circumstantiae secundum conditionem personarum sunt determinandae. Sed non sunt ejusdem conditionis quantum ad potentiam abstinendi omnes quibus jejunium indicitur.

Ergo non esset eis omnibus una hora determinanda.

AG2

Praeterea, status novi testamenti est perfectior quam status veteris. Sed in veteri testamento jejunabant usque ad vesperam. Ergo et usque ad vesperam homo debet comestionem nunc differre in diebus jejunii.

SC1

Sed contra est consuetudo.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod competens hora comedendi in diebus jejunii est hora nona; et haec est ab ecclesia instituta, et communiter observata: quia secundum communem cursum comedendi est hora sexta; quia cibus non debet apponi quousque natura circa cibum praecedentem occupata est. Occupatur autem in cibo assumpto dupliciter. Primo digerendo ipsum; et quoniam digestio fit per calorem, ideo illud tempus digestionis est congruum in quo calor naturalis ad interiora revocatur, scilicet propter subtractionem radiorum solis, et propter somnum, in quo intenduntur virtutes naturales. Secundo cibus jam decoctum deducendo per membra, quibus debet assimilari; et ad hoc requiritur quod calor nutrimentum deducens usque ad extremas partes corporis evocetur: calor autem solis calorem naturalem ad exteriora evocat; et ideo quando completur solis ascensus (quod fit hora sexta, quia tunc est circa medium), tunc ejus opus completum est; et ideo tunc est tempus communiter sumendi cibum. Et quia jejunium ecclesiae debet esse poenale et satisfactorium, ideo supra hoc aliquid additur; non autem tantum quod penitus humor cibi assumpti exsiccet, aut virtus naturalis debilitetur; unde partito residuo tempore, hora nona occurrit, in qua cibus secundum ecclesiae statutum in diebus jejunii sumendus est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod legislator ponens legem communem, attendit ea quae in pluribus accidunt: sed adaptationem ad singulos relinquit illis qui constituuntur legis dispensatores.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nos nostro jejunio conformamur novo homini, qui per passionem suam nos a vetustate et tenebris revocavit; et ideo illo tempore jejunium primum solvimus, quando Christus passionem suam finivit, scilicet hora nona.

Sed ante hanc renovationem competeat vespertinum tempus jejunantium comestioni, ad significandum quod per cibum veteris hominis in tenebras peccati et mortis dejecti erant, a quibus non eruebantur, etiam post tribulationes praesentis vitae; quia in morte ad Limbum descendebant, qui erat tenebrosus locus.

|a4 Articulus 4: Utrum per binam comestionem jejunium solvatur.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod per binam comestionem jejunium non solvatur.

Quia jejunium est determinatum ad subtractionem nutrimenti. Sed non solum nutrimur cibo, sed etiam potu. Cum ergo potus assumptus praeter comestionem statutum ab ecclesia jejunium non solvat, videtur quod nec etiam cibi bina assumptio.

AG2

Praeterea, aqua potata impedit sumptionem eucharistiae, sicut et sumptio alterius cibi: quia solvit jejunium naturae, quod requiritur in eucharistiam sumentibus, sicut et alii cibi. Si ergo aqua potata non solvit jejunium ecclesiae, videtur quod nec alius cibus assumptus.

AG3

Praeterea, electuaria etiam cibi quidam sunt.

Sed eorum assumptio jejunium non solvit; quod patet ex communi consuetudine multorum, qui etiam diebus jejunii absque conscientia fractionis jejunii electuaria in magna quantitate manducant.

Ergo nec ciborum aliorum iterata assumptio jejunium solvit.

AG4

Praeterea, odor jejunium non solvit. Sed odore aliqui reficiuntur, sicut et cibo. Ergo nec cibus.

SC1

Sed contra est, quia in hoc distinguuntur jejunantes a non jejunantibus, quia semel manducant.

Si ergo bina comestio jejunium non solveret, non esset differentia inter jejunantes et non jejunantes.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod jejunium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad meritum, ita quod homo vel non meretur, vel minus meretur; et de hac solutione jejunii non intendimus ad praesens: quia conditiones quae meritum alicujus actus augent vel minuunt, indeterminatae sunt, eo quod quandoque accidentaliter se habent ad actum meritorium. Alio modo solvitur jejunium, secundum quod est ab ecclesia institutum; ex qua solutione homo efficitur transgressor statuti ecclesiae de jejunio servando, vel saltem non observator, nisi ex dispensatione vel causa legitima dimittat; et de hac solutione jejunii nunc quaerimus. Ad hoc autem praecipue valet considerare intentiones statuentis. Intendit autem ecclesia certum modum statuere manducandi, ut scilicet semel in die jejunans manducet; et ideo si aliquorum sumptio, secundum quae manducatio solet compleri, iteretur, jejunium praedicto modo acceptum solvitur. Si autem aliqua sumantur quae ad manducandum de se ordinata non sunt, sed ad alium usum, qui usus communiter manducatio non vocatur; talis cibi vel potus sumptio praeter manducationem unam ante vel post, non facit esse binam manducationem; et ideo talis sumptio jejunium non solvit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquis potus aliquo modo nutriat, tamen de se non ordinatur ad nutriendum, sed magis ad dispositionem bonam eorum quae nutriunt, ut scilicet per membra deducantur, et in stomacho non comburantur; unde sumptio potus manducatio non dicitur: et ideo ille qui potat extra horam unice comestionis, non dicitur bis manducare; et propter hoc nec statutum ecclesiae frangit, nisi fraudem faciat: quia legem violat qui in fraudem legis aliquid facit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aqua etsi solvat jejunium naturae, quia aliquo modo nutrit; non tamen solvit jejunium ecclesiae; quia ecclesia non attendit in statuendo id quod quocumque modo nutrire potest, sed id quod principaliter ad nutriendum ordinatum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod si electuaria comedantur ad delectationem, solvunt jejunium; si autem causa medicinae sumantur, non solvitur jejunium. Sed statutum positivae legis non attendit intentionem observantis, sed ipsum actum; eo quod modus virtutis non cadit in praecepto, sed est finis praecepti; sed ex intentione potest aliquis mereri vel demereri. Et ideo dicendum, quod electuaria etsi aliquo modo nutriant, non tamen hic est principalis usus eorum; unde nec loco manducationis sumi consueverunt; et ideo talis sumptio jejunium ecclesiae non solvit, quamvis homo possit totaliter vel in parte ex hoc meritum jejunii perdere; vel etiam mortaliter peccare, si sit immoderata libido. Non tamen est transgressor praecepti ecclesiae nisi in fraudem sumeret, aut si eis quasi aliis cibis uteretur ad famem extinguendam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod odor non nutrit, ut patet per Philosophum in libro de sensu et sensato, sed aliquo modo confortat; unde non solvit neque jejunium naturae neque jejunium ecclesiae.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod esus carni jejunium non solvat. Quia jejunium est institutum ad comprimendum concupiscentiam. Sed vinum magis inflamat concupiscentiam quam carnes. Cum ergo potus vini non solvat jejunium, nec esus carni solvet.

AG2

Praeterea, legumina inflativa sunt, et sic ad luxuriam provocant. Sed esus eorum non solvit jejunium.

Ergo nec esus carni.

AG3

Praeterea, pisces aliqui ita delectabiliter comeduntur sicut carnes aliorum animalium. Sed nulla caro piscium comesta jejunium solvit. Ergo nec carnes avium aut quadrupedum.

AG4

Praeterea, sicut in diebus quadragesimalibus abstinetur a carnibus, ita ab ovis et lacticiniis. Sed in diebus jejunii quidam lacticiniis et ovis utuntur.

Ergo et carnibus uti possunt sine hoc quod jejunium solvatur.

SC1

Sed contra est generalis consuetudo ecclesiae, quae jejunantibus usum carniū interdicat.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ille dicitur jejunium ecclesiae solvere qui modum abstinendi statutum ab ecclesia non servat. Cum autem jejunium ecclesia instituerit ad satisfaciendum, et concupiscentiam reprimendum, sicut determinavit ad abstinētiā jejunii quantum ad numerum, ut scilicet semel tantum jejunans comederet ad afflictionem carnis propter satisfactionem; ita taxavit ut a carnibus abstinēretur, quia hoc genere cibi praecipue concupiscentia fovetur et roboratur; unde comestio carniū jejunium solvit ab ecclesia institutum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vinum concupiscentiam incitat inflammando per modum alterantis; et quia tales alterationes non diu manent, ideo potus vini non adeo efficaciter operatur ad concupiscentiae fomentum, sicut esus carniū, quo praecipue materia concupiscentiae ministratur, et calor naturalis confortatur radicitus magis; et ex alia parte subtractio vini nimis debilitaret naturam propter digestionis impedimentum.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum de inflatione leguminum, quod est accidentalis causa concupiscentiam provocans, et cito transit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pisces frigidiores sunt naturaliter quam carnes, nec alimentum ita conveniens corpori praestant sicut aliae carnes; unde non fuit tanta necessitas prohibendi pisces, sicut carnes.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quadragesimale jejunium arctius observatur quam alia jejunia, quia eo Christi jejunium secundum modum nostrum imitatur; et ideo, quamvis usus casei et ovorum in Quadragesima sit generaliter interdictus, tamen in aliis jejuniis apud diversos in his est diversus abstinētiāe modus.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod anticipatio temporis jejunium non solvat. Sicut enim non servat tempus ab ecclesia institutum qui tardat comestionem, ita nec ille qui anticipat. Sed ille qui tardat, non solvit jejunium ab ecclesia institutum. Ergo nec ille qui anticipat.

AG2

Praeterea, jejunium est actus abstinētiāe.

Sed abstinētia impeditur non solum per anticipationem horae comestionis, sed etiam per alias conditiones, quae hoc versu continentur: praepropere, laute, nimis, ardentē, studiose.

Ergo cum nimis comedere quantum ad quantitatem non solvat jejunium, nec ardentē quantum ad aviditatem comedendi, nec laute, quantum ad pretiosa quae in cibum quaeruntur, nec studiose, quantum ad exquisitum modum cibaria praeparandi (alias mortaliter peccarent qui in diebus jejuniorum hoc facerent, quasi transgressores praeepti ecclesiae; quod durum est dicere): videtur quod nec praepropere comedere, quod est tempus anticipare, jejunium solvat.

SC1

Sed contra est quod dicit Concilium cabilonense: in Quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare qui ante manducaverunt quam vespertinum celebretur officium. Ergo anticipatio temporis solvit jejunium.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, ille jejunium solvit qui ecclesiae determinationem non servat. Unde cum ecclesia instituit certum tempus comedendi jejunantibus; qui nimis notabiliter anticipat, jejunium solvit. Non enim ecclesia arctare intendit ad subtilem temporis inspectionem; nec oportet astrolabium accipere ad horam comestionis cognoscendam. Unde sufficit si circa horam illam quam ecclesia instituit, jejunans sumat cibum, etiam si aliquantulum propter aliquam necessitatem anticipet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omittere praeeptum ecclesiae non licet, sed supererogare licet; et ideo cum tardatio horae ad poenalitatem jejunii faciat, licet tardare per horam, sed non anticipare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ea in quibus non potest accipi certa mensura, non cadunt sub determinatione legislatoris. Et quia non potest accipi certa mensura in quantitate cibi vel aliis conditionibus numeratis, sicut in tempore accipi potest; ideo conditiones aliae quatuor non cadunt sub determinatione praeepti ecclesiae; et ideo quamvis per inordinationem circa illas circumstantias peccet, et meritum jejunii amittat vel in toto vel in parte, non tamen ecclesiae statutum transgreditur; et ideo jejunium non solvit.

|+d15.q4 Distinctio 15, Quaestio 4

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de oratione; et circa hoc quaeruntur septem: 1 quid sit oratio; 2 de modo orandi; 3 de speciebus orationis; 4 quid sit in oratione petendum; 5 quis possit orare; 6 cui competit orare; 7 de efficacia orationis.

|a1 Articulus 1: Utrum oratio sit quidam actus affectivae partis.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod oratio sit quidam affectivae partis actus. Primo per Augustinum, qui sic definit orationem: oratio est purus affectus mentis in Deum directus.

AG2

Praeterea, Hugo de s. Victore dicit quod oratio est devotio quaedam ex compunctione procedens. Sed devotio ad affectum pertinet. Ergo et oratio.

AG3

Praeterea, imperium et oratio non differunt nisi secundum relationem ad superiorem et ad inferiorem, secundum quod imperatur inferiori, sed oratur superior. Sed voluntas est quae imperat aliis viribus. Ergo ipsa etiam est cujus est orare et petere.

AG4

Praeterea, oratio exterior interius desiderium insinuat orantis. Sed oratio interior est quae per exteriorem innotescit. Ergo oratio interior nihil aliud est quam interius desiderium; et sic ad affectivam pertinet.

SC1

Sed contra, super illud psalm. 63: exaudi Deus orationem meam etc. Dicit Glossa, quod oratio est quando vota nostra Deo pandimus. Sed pandere, sive demonstrare, est actus rationis. Ergo et orare.

SC2

Praeterea, secundum Damascenum, oratio est petitio decentium a Deo. Sed decentia importat ordinem alicujus ad alterum. Cum ergo ordinare sit rationis, et oratio rationis erit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicit cassiodorus in psalm. 85, oratio dicitur quasi oris ratio. Unde ex suo nomine oratio significat expressionem alicujus actus rationis per effectum oris. Habet autem ratio duos actus, etiam secundum quod est speculativa. Primus est componere et dividere; et iste actus rationis exprimitur ore per orationem, quam Philosophus in 1 periherm. Describit. Secundus actus rationis est discurre de uno in aliud innotescendi causa; et secundum hoc syllogismus oratio quaedam dicitur. Et quia sermones rhetorici, qui conciones dicuntur, continent argumentationes ad persuadendum accommodatas, inde est quod etiam orationes dicuntur, et rhetores oratores. Et quia orationes istae, praecipue quantum ad genus causarum quod judiciale dicitur, ordinantur ad hoc quod aliquid a iudice petamus; unde et in iure advocaciones postulationes dicuntur; ideo translatum est ulterius hoc nomen ad significandum petitionem quam Deo aliquis facit velut iudici, qui habet curam nostrorum actuum; et sic definit Damascenus orationem: oratio est petitio decentium a Deo; sic enim loquitur hic de oratione; et ideo cujus actus est petitio, ejus actus est oratio. Sciendum est ergo, quod homo ab aliis animalibus differt quantum ad virtutem et motivam partem, in duobus. Primo quantum ad volitum vel concupitum; quod quidem aliis animalibus ex natura determinatum est, homini autem non.

Secundo quantum ad prosecutionem voliti sive concupiti; quia alia animalia habent determinatas vias et instrumenta, quibus sua desideria expleant; et ideo quam cito in eis fit desiderii motus, tam cito membra ad actum applicant, nisi sit aliquid prohibens per violentiam: homo autem non habet vias et instrumenta determinata; et ideo ratio hujusmodi subvenit in his duobus; quia et inquirat proprium et determinatum bonum quod desiderari oporteat, et instrumenta ad opus determinat in prosecutione desiderati; et ideo in nobis actus rationis praecedit et sequitur actus voluntatis. Praecedit quidem, inveniens per consilium quid per voluntatem eligi oporteat; sequitur autem per imperium, ordinando unicuique instrumento quod ei oporteat facere; et hunc rationis actum imperativus modus exprimit in verbis. Instrumenta autem quae ratio applicat per imperium ad prosecutionem vel consecutionem desiderati, non solum sunt vires animae et membra corporis, sed etiam exteriores homines; quia quae per amicos fiunt, aequaliter per nos fiunt, ut Philosophus dicit in 3 ethic.. Sed etiam exteriores amici non sunt in potestate nostra, sicut sunt membra corporis et vires animae; et ideo applicatio praedicta eorum qui extra nos sunt, ad consecutionem desiderati, quandoque dicitur imperium vel praeceptum, quando scilicet illi sunt in potestate nostra: quandoque autem dicitur petitio, quando non sunt in potestate nostra quasi nobis subjecti; vel etiam deprecatio, si supra nos sunt; unde sicut imperium est actus rationis, ita petitio et

deprecatio; et hoc patet per Philosophum in 1 ethic., qui dicit, quod ratio ad optima deprecatur. Unde et per consequens oratio rationis est actus, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra, sed supra nos, scilicet Deum. Unde definitio Damasceni: oratio est petitio decentium a Deo, verissime essentiam orationis declarat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dirigere affectum mentis in Deum contingit dupliciter. Uno modo sicut in objectum; et hoc modo affectus in Deum directus, est amor Dei; et sic non loquitur hic Augustinus. Alio modo affectus in Deum dirigitur, ut in illum quo affectus mentis desiderantis explendus est; et hanc directionem affectus in Deum facit ratio praedicto modo, applicando ad ipsum illud quod desiderat affectus; et ipsa directio affectus in Deum oratio est; unde definitio illa materialis est, secundum quod per rem directam significatur ipsa directio; sicut etiam quandoque per fidem significatur res credita; et similis modus loquendi est cum dicitur, quod ratio est desiderium boni, in Glossa 1 Thess. 5, quia ipsum desiderium est res orata expleri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut in petitione exteriori dicitur aliquid esse petitio dupliciter; scilicet secundum veritatem, ut cum dicimus, da mihi hoc; et secundum interpretationem quamdam, ut cum aliquis manum porrigit, vel necessitatem exponit: ita etiam interior oratio quae fit ad Deum, est quidem secundum rei veritatem actus rationis, ut dictum est, quodammodo Deum pulsantis; sed recogitatio necessitatum propriarum et erectio spei ad Deum sunt quaedam orationes per quamdam interpretationem; et sic etiam devotio oratio dicitur ab Hugone de s. Victore, ubi supra.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui petit aut imperat aut deprecatur, advocat aliquid ad consecutionem finis vel prosecutionem intenti. Hoc autem non est voluntatis, quia ipsa simpliciter et absolute fertur in suum objectum, quod est finis; sed est rationis, cujus est ordinare unum ad aliud; et ideo proprie accipiendo imperium, non est voluntatis.

Sed dupliciter dicitur voluntas imperare. Uno modo per quamdam interpretationem, sive aequivalentiam; quia enim imperans per imperium suum movet, ideo actus animae ad quem motus statim sequitur, imperium dicitur, et quia ad actum appetitivae, si sit completus, statim sequitur motus in corporalibus organibus, ideo appetitivae virtutes dicuntur imperantes motum. Alio modo inquantum principium imperii in voluntate est. Advocare enim aliquem ad finem suum, quod ad imperium pertinet, praesupponit appetitum finis, et est quaedam prosecutio illius; et propter hoc potentiae, vel artes operativae seu habitus qui sunt circa finem, dicuntur imperare istis quae sunt circa ea quae sunt ad finem; et secundum hoc voluntas, quae habet finem pro objecto, dicitur imperare, inquantum imperium, quod est actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet desiderium finis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum exterius prolatum est signum alicujus dupliciter. Uno modo immediate, illius scilicet ad quod significandum principaliter institutum est; sicut hoc nomen ignis, significat elementum quoddam. Alio modo mediate, scilicet quando ipsa res quae primo significatur, accipitur ut signum alterius rei; sicut ignis significat caritatem propter aptitudinem quam habet illa res ad significandam caritatem ex similitudine quadam. Oratio igitur exterior vocalis significat immediate actum rationis deprecantis, si etiam oratio exterior per modum rationis proponatur, ut cum dicitur, Sap. 9, 4: da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam. Sed mediata significatione ipsum desiderium exprimit, sicut principium a quo procedit, ut ex dictis patet; et secundum hoc intelligenda est praemissa descriptio orationis, quod oratio est quando vota nostra Deo pandimus.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod sit actus doni, et non virtutis. Quia, secundum Hugonem de s. Victore, ubi supra, oratio est contemplationis pars. Sed contemplatio ad sapientiam pertinet; quia ea perficitur superior pars rationis, quae contemplandis aeternis inhaeret, ut Augustinus dicit.

Ergo oratio est actus sapientiae.

AG2

Praeterea, ut dicit Damascenus, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed ascendere ad donum intellectus pertinet; unde sexta beatitudo, qua dicitur: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt; intellectus dono attribuitur, ut patet in Glossa, Matth. 5. Ergo oratio est actus intellectus doni.

AG3

Praeterea, Gregorius dicit: orare est amarus gemitus in compunctione resonare. Sed gemere est actus scientiae doni; quia tertia beatitudo, qua dicitur: beati qui lugent, ad donum scientiae reducit: Matth. 5, in Glossa, et ab Augustino, 2 Lib. De doctr. Christ..

Ergo oratio est actus doni.

SC1

Sed contra, videtur quod sit actus virtutis. Jac. 1, 6: postulet autem in fide nihil haesitans. Sed fides est virtus. Ergo oratio quae est postulatio, est actus virtutis.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit: fides credit, spes et caritas orant, et orando impetrant. Sed spes et caritas sunt virtutes. Ergo oratio est actus virtutis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio actus quidam est. Dicimus autem actum aliquem esse virtutis actum, si in sui ratione aliquid claudat quod ad ordinem virtutis pertineat, etiam si non omnia quae ad virtutem requiruntur, in sui ratione contineat; et ideo oportet quod illius virtutis actus ponatur ad quam pertinet illa conditio quae sibi ordinem virtutis tribuit. Oratio autem non importat aliquam rationem virtutis ex genere actus; quod genus est petitio; sed absolute actum potentiae demonstrat, nulla circumstantia vel in bonum vel malum, vestitum. Adduntur autem a Damasceno ubi Sup. Duae differentiae, quae ordinem virtutis demonstrant, scilicet decentium et a Deo; quod est petere quod oportet, et a quo oportet.

Sed prima conditio non complet rationem orationis, quia si ab homine decentia petamus, talis petitio oratio non dicitur; nec etiam est de essentia orationis, quia si etiam quis indecentia petat a Deo, orat quidem, sed carnaliter orat; unde illa conditio magis pertinet ad bene esse orationis quam ad rationem suae speciei. Relinquitur ergo quod ex hoc oratio speciem trahit et ad rationem virtutis trahitur, quod est a Deo petitio. Cum autem petitio, sive deprecatio quae ad superiorem fit, reverentiam habeat adjunctam ex qua impetrare nititur quod intendit; constat quod oratio ex hoc efficaciam habet ad impetrandum illud pro quo oratur, quod Deo reverentiam exhibet; unde cum Deo reverentiam exhibere sit actus latria, ut in 3 Lib., dist. 9, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1 ad 3, dictum est, oratio actus latria erit elicitive. Nec obstat quod latria in voluntate est, non in ratione, cujus actus est oratio; quia justitia, cujus pars est latria, materialiter utitur actibus omnium virium, ut ex eis reddat cuilibet quod suum est; unde cohibet actum concupiscibilis, ne aliquis moechetur; et actum irascibilis, ne quis occidat; et similiter utitur actu rationis, ut ex eo Deo reverentiam exhibeat. Et quia latria est virtus, et non donum, ut dictum est in 3 Lib., dist. 34, qu. 1, art. 1, ideo oratio erit actus virtutis, et non doni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis; et sic contemplatio est sapientiae actus.

Alio modo communiter pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat: quod quidem contingit dupliciter; vel in quantum homo Deum loquentem in Scripturis audit, quod fit per lectionem; vel in quantum Deo loquitur, quod fit per orationem. Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea; quia ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu praesentatur; et sic praesentati ei, vel praesentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem; et ideo posuit Hugo, ubi Sup., tres contemplationis partes; primam lectionem, secundam meditationem, tertiam orationem. Nec tamen oportet quod sit oratio sapientiae actus ab ea elicitus, quamvis sapientia per meditationem viam orationi praeparet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ascensus intellectus in Deum est duplex. Unus quo ascendit in ipsum cognoscendum; et talis ascensus pertinet ad donum intellectus; sed de hoc non loquitur Damascenus.

Alius est ascensus in Deum ut in quo auxilium quaerit, ut in psalm. 122, 1, dicitur: ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis; et talis ascensus est oratio. Unde non sequitur quod sit actus doni intellectus; sed potest ipsum praesupponere, sicut secundus ascensus praesupponit primum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gemitus sive fletus non est oratio per essentiam, sed est quasi fundamentum orationis. Superflua enim videtur petitio, ubi necessitas deest; et ideo cognitio suae miseriae, qua indigentem se aliquis videt, et sibi subvenire non potest, quae gemitum in affectu facit, quasi oratio reputatur a Deo; et propter hoc Augustinus dicit, quia orationis negotium plus gemitibus quam verbis agitur, et plus fletu quam affatu.

RC

Ad ea quae in contrarium objiciuntur, dicendum, quod fides, spes, et caritas praesupponuntur ad latriam, ut in 3 Lib., dist. 9, dictum est, et sic actus orationis eis attribuitur. Tamen etiam ad orationem secundum propriae speciei rationem habent aliquam convenientiam, et praexiguntur ad eam.

Petitio enim frustra ad aliquem dirigitur, nisi credatur quod petitum praestare possit, et speretur quod velit; et est praesumptuosa petitio, nisi ei fiat qui aliquo modo petenti unitus sit; unionem autem caritas facit.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod oratio non sit actus cadens in praecepto. Quod enim voluntatis est, non est necessitatis. Sed oratio maxime est voluntatis, quia est quaedam volitorum petitio. Ergo non necessitatis; et ita non cadit sub praecepto.

AG2

Praeterea, petitio non videtur aliquid aliud esse, nisi ut nostrum desiderium alteri innotescat.

Sed superfluum est alicui exponere quod ipse scit.

Ergo cum christiana religio non contineat aliqua superflua praecepta, alias superstitio esset; videtur quod non cadat sub praecepto orare Deum, cui omnia desideria nostra sunt nota.

AG3

Praeterea, Deus liberalissime sua bona dat.

Sed liberalius datur quod sine precibus datur; quia, sicut Seneca dicit, nulla res carius emitur quam quae precibus empta est. Ergo non debet per praeceptum exigere preces de eo quod vult dare; nec iterum de eo quod non vult dare; quia quod Deus non vult, nos non debemus velle, ut sic sit conformitas nostrae voluntatis ad Deum; et quod non debemus velle, non debemus petere. Ergo nullo modo oratio cadit sub praecepto.

SC1

Sed contra, super illud Luc. 18: oportet semper orare etc. Dicit chrysostomus: dum dicit: oportet, necessitatem dicit.

Sed necessitas talis non potest esse nisi ex praecepto.

Ergo oratio cadit sub praecepto.

SC2

Praeterea, oratio contra jejunium et eleemosynam dividitur. Sed utraque illarum est in praecepto.

Ergo et oratio.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod oratio cadit sub praecepto et determinate et indeterminate. Determinate quidem ad aliquas orationes ex praecepto tenentur illi qui ex officio sunt medii inter Deum et populum constituti, sicut ministri ecclesiae; unde ex officio eis incumbit preces ad Deum in persona totius ecclesiae fundere; et ideo ex statuto ecclesiae tenentur ad horas canonicas dicendas. Sed indeterminate ad orationem quilibet tenetur ex hoc ipso quod tenetur ad bona spiritualia sibi procuranda, quae non nisi divinitus dantur; unde alio modo procurari non possunt, nisi ut ab ipso petantur; et etiam ex hoc ipso quod caritatis praecepto tenetur proximum sicut seipsum diligere, tenetur ei in necessitate beneficus esse non solum per corporales eleemosynas, sed etiam per spirituales; quarum una est oratio, ut prius dictum est. Sed omnibus etiam qui ecclesiae ministerio non funguntur, videtur ab ecclesia determinatum tempus orandi statutum esse, cum ex canonum statuto teneantur diebus festis divinis officiis interesse, ut ministris pro populo orantibus suam intentionem conforment.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquid est voluntatis, excluditur necessitas absoluta etiam coactionis, non autem necessitas ex suppositione finis; quia amor, qui maxime voluntarius est, necessarius est, si quis velit ad salutis finem pervenire; et hoc modo etiam oratio necessaria est, et sub praecepto cadens respectu eorum quorum voluntas sub necessitate praedicta cadit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per orationem praecipimur vota nostra Deo pandere, non ut eum doceamus quid desideremus, sed ut affectum et intellectum nostrum dirigamus in illum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus orationem acceptat, et de eo quod dare vult, et interdum de eo quod dare non vult. De eo quidem quod dare vult, ut idonei simus ab ipso accipere; quod non esset, si ab eo non speraremus quod desideramus.

Nec esse durum homini debet, se Deo per orationem subjicere, sicut homini per preces: quia in hoc totum bonum nostrum consistit quod Deo subditi simus; non autem in hoc quod homini subdamur. De eo autem quod dare non vult; quia ipse vult nos pie velle quod ipse juste non vult, sicut in fine primi libri dictum est.

¶2 Articulus 2: Utrum oratio debeat esse vocalis, an mentalis tantum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis, sed mentalis tantum.

Oratio enim debet esse occulta, et ad Deum tantum; quia est petitio decentium a Deo; unde dicitur Matth. 6, 6: tu autem, cum oraveris, intra cubiculum, et clauso Ostio, ora patrem tuum. Sed oratio vocalis non est occulta, nec ad Deum tantum esse videtur; quia Deus ad cor respicit, non ad voces. Ergo oratio sine voce esse debet.

AG2

Praeterea, oratio est pars contemplationis.

Sed contemplatio non existit in aliquo exteriori actu, sed tantum in interiori. Ergo oratio non debet voce exteriori fieri.

AG3

Praeterea, per orationem debet intellectus in Deum ascendere, secundum Damascenum, et affectus in Deum dirigi, secundum Augustinum. Sed occupatio animae circa corporales actus retrahit ascensum intellectus et affectus ad divina; quia anima non potest intense circa diversa occupari.

Ergo oratio debet esse sine voce tantum in corde.

SC1

Sed contra est quod dicitur in Psal. 141, 1: voce mea ad Dominum clamavi.

SC2

Praeterea, oratio est actus patriae, ut dictum est. Sed actus patriae non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus consistit. Ergo oratio non solum debet esse in corde, sed etiam in voce.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est oratio: scilicet privata, quam quisque pro se facit; et publica, quae facienda incumbit ministris ecclesiae, ut dictum est.

Et quia haec publica oratio non fit ab orante solum pro se, sed pro aliis; ideo non debet solum esse mentalis, sed vocalis etiam, ut per orationem voce expressam etiam alii ad devotionem excitentur, et ad continuandum intentionem suam orantibus; et propter hoc etiam cantus ab ecclesia instituti sunt.

Unde Augustinus dicit de seipso, quod flebat uberrime in hymnis et canticis suave cantantis ecclesiae, et quod voces illae influebant auribus ejus, et eliquabatur veritas in cor ejus. Oratio autem privata est quam quis pro seipso facit; et haec quidem potest et voce et sine voce fieri, secundum quod magis orantis animo suppetit. Sed tamen vox orationi adjungitur propter quatuor. Primo ut homo excitet seipsum verbis ad devote orandum. Secundo ut intentionem custodiat ne evagetur; magis enim tenetur ad unum, si verba etiam orantis affectui conjunguntur. Tertio ex vehementia devotionis in orante vox sequitur; quia motus superiorum virium, si sit fortis, etiam ad inferiores redundat; unde et cum mens orantis per devotionem accenditur, in fletus et suspiria et jubilos et voces inconsiderate prorumpit. Quarto propter debitum justitiae; quia Deo, cui reverentia exhibetur, non solum mente, sed etiam corpore serviendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Gregorius, bonum opus sic debet agi in publico, ad aedificationem scilicet, ut semper intentio maneat in occulto; unde ille qui publice orat, si exterius non gloriam hominum, sed solius Dei quaerit, in occulto manet intentio, et soli Deo orat per intentionem; etsi etiam proximo innotescat oratio ad aedificationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus immediate ad Deum directi, etiamsi exteriores sint, ad vitam contemplativam pertinent, et sunt contemplationis partes, secundum quod large accipitur; quamvis non sint, secundum quod stricte sumitur pro ipsa meditatione sapientiae, ut dictum est. Unde etiam lectio, quae immediate ad meditationem divinorum ordinatur, pars contemplationis ponitur, quae fit voce quandoque.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando duae vires ordinatae sunt ad idem, una non impedit aliam in suo actu, sed magis juvat, sicut sensus imaginationem, quando ad idem ordinantur; sic intentio expressa per vocem non impedit ascensum intellectus ad Deum, nisi nimia cura in verbis proferendis fiat, sicut illi qui verba composita in oratione proferre nituntur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod oratio non debet esse diuturna. Matth. 6, 7: orantes autem nolite multum loqui. Sed qui diu vocaliter orat, multum loquitur.

Ergo oratio vocalis ad minus non debet esse diuturna.

AG2

Praeterea, divinum praeceptum non est praetergrediendum.

Sed Dominus praecepit orantes sic orare: pater noster etc.. Ergo videtur quod non oportet alias orationes addere.

AG3

Praeterea, oratio ad Deum fusa, debet esse cum fiducia, Jacob. 1, 6: postulet autem in fide nihil haesitans. Sed prolixitas petitionis est signum diffidentiae in petitionibus quae ad homines diriguntur; unde verba multiplicantur ad hoc quod animus ejus ad quem petitio dirigitur, flectatur.

Ergo oratio ad Deum non debet esse diuturna.

SC1

Sed contra est, 1 timoth. 5, 5: quae vere vidua est et desolata... Vacet orationibus die ac nocte. Ergo oratio debet esse diuturna.

SC2

Praeterea, omnis Christi actio nostra est instructio.

Sed Christus legitur diutius orasse, ut patet Lucae 22. Ergo oratio nostra debet esse diuturna.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in oratione praecipue attenditur orantis devotio; et ideo tantum debet oratio protendi, quantum devotio orantis conservari potest; et ideo si diu possit devotio conservari, debet oratio esse diuturna et prolixa; si autem prolixitas fastidium vel taedium pariat, oratio non est diutius protrahenda.

Unde Augustinus in Lib. De orando Deum: dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas et raptim quodammodo jaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per diuturniores moras evanescat atque hebetetur intentio; ac per hoc ipsi satis ostendunt hanc intentionem sicut non esse obtundendam si durare non potest, ita si perduraverit, non esse rumpendam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum ibidem, absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio; nam multum loqui est in orando rem necessariam verbis superfluis agere; multum autem precari est ad eum quem precamur, diuturna et pia cordis exercitatione pulsare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus in eodem Lib. Dicit, liberum est aliis atque aliis verbis, scilicet ab his quae in oratione dominica petuntur, eadem tamen secundum rem in orando dicere; sed non debet esse liberum alia secundum rem in orando dicere. Et ideo praecepto dominico non obligamur ad verba illa, sed solum ad res illas petendas a Deo; quia, ut in eodem Lib. Dicit, quaelibet alia verba dicamus, quae affectus orantis vel praecedendo format ut clareat, vel consequendo accendit ut crescat, nihil aliud dicimus quam quod in oratione dominica positum est, si recte et congruenter oramus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod petitio fit homini ad hoc quod desiderium petentis ei innotescat ad flectendum ipsum verbis; sed orationem ad Deum fundimus, ut desiderium nostrum exerceamus; et ideo utile est diu orare, si diuturna exercitatione desiderium crescat.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod nunquam debeat aliquis ab oratione cessare. Lucae 18, 1: dicebat autem ad illos similitudinem, quoniam oportet semper orare, et nunquam deficere.

AG2

Praeterea, 1 thessal., ult.: sine intermissione orate.

AG3

Praeterea, oratio est quaedam Annuntiatio desiderii ad eum per quem explendum expectatur.

Sed homo semper debet desiderare ea quae oranda sunt, scilicet bona spiritualia. Ergo oratio debet esse semper.

SC1

Sed contra, quando homo orat, non potest operibus misericordiae vacare. Sed quandoque tenetur eis vacare. Ergo homo non semper debet orare.

SC2

Praeterea, oratio, secundum Hugonem, est pars contemplationis. Sed homo non semper debet vacare contemplationi, sed quandoque ad actionem se extendere. Ergo non debet semper orare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquis actus dicitur durare dupliciter: aut secundum essentiam; aut secundum virtutem, sive effectum suum: sicut motio ejus qui lapidem projicit, durat per essentiam actus dum manum lapidi movendo apponit; sed virtus motionis manet dum lapis ex VI impulsione primae movetur. Similiter etiam dico, quod orationis duratio dupliciter potest considerari: vel secundum essentiam actus; et sic non debet aliquis continue orare, vel semper, quia oportet etiam interdum circa alia occupari: vel secundum virtutem; et sic ejus virtus praecipue quantum ad sui initium manet in omnibus operibus aliis quae facimus ordinate, quia omnia ad vitam aeternam habendam ordinare debemus; et ideo desiderium vitae aeternae, quod est orationis principium, manet in omnibus operibus bonis secundum virtutem: et propter hoc dicitur in Glossa 1 thessal.: non cessat orare qui non cessat bene agere. Et sicut virtus motionis primae continue debilitatur, ut quandoque lapis impulsus quiescat, vel contrario modo moveatur, nisi iterum impellatur; ita, ut dicit Augustinus, curis vitae desiderium quodammodo tepescit; et ideo certis horis ad negotium orandi mentem revocamus, ne desiderium quod tepescere inceperat, omnino frigescat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per hoc quod dixit, quod oportet semper orare, non intendit quod orationis actus nunquam interrumpatur, sed quod non interrumpatur quasi nunquam resumendus; quod quidem faciunt qui si statim non exaudiuntur, ab oratione cessant; quia orationis diuturnitate impetratur quod petitur, sicut per exemplum Dominus probat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit, sine intermissione orare, nihil aliud est quam beatam vitam sine intermissione desiderare. Vel dicendum, quod sine intermissione orare ibi accipit apostolus, ut ab oratione statutis horis non desistamus; vel ut per beneficia pauperibus exhibita, eorum orationes nostras faciamus, etiam quando nos ab oratione desistimus, ut in vitis patrum quidam sanctus exponit.

RA3

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod actualis attentio sit de necessitate orationis. Quia, sicut dicit Gregorius, illam orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit. Sed ad hoc fit oratio ut a Deo exaudiatur. Ergo supervacua est oratio, si sit sine attentione.

AG2

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit: si cum orationem fundimus, aliud quodlibet in corde versamus, etiam si illud bonum sit, a culpa liberi non sumus. Sed oratio quae habet culpam adjunctam, non habet suam efficaciam. Ergo requiritur ad orationem actualis attentio.

AG3

Praeterea, oratio est ascensus intellectus ad Deum, secundum Damascenum, ut supra. Sed quando deest attentio, intellectus non ascendit in Deum.

Ergo non est oratio.

AG4

Praeterea, omne opus virtutis debet ex electione procedere. Sed oratio est opus virtutis. Ergo debet esse cum attentione, sine qua non est electio.

SC1

Sed contra est quod nullus tenetur ad impossibile.

Sed impossibile est mentem diu attentam teneri ad aliquid quin ad alia subito rapiatur. Ergo non est de necessitate orationis quod semper comitetur ipsam attentio.

SC2

Praeterea, in aliis operibus meritoriis non requiritur quod semper adsit actualis attentio; sicut non oportet quod ille qui peregrinatur, semper de peregrinatione sua cogitet. Ergo videtur quod nec in oratione sit necessarium.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod attentio actualis requiritur ad orationem aliquo modo, vel ad vitandum transgressionem, quae est in illa oratione quae est in praecepto, vel ad meritum in illa quae non est in praecepto; sed non omnibus modis. Sicut enim dictum est, aliquis actus manet per essentiam et virtutem quandoque; sed quandoque transit actu et manet virtute, sicut in exemplo de projectione lapidis patuit; et sic manere actum in virtute est quidam medius modus inter ipsum esse et in habitu et in actu; quia quod in habitu est, neque virtute neque per essentiam actus est. Secundum hoc ergo dico, quod attentio in oratione manere debet semper secundum virtutem, sed non requiritur quod semper maneat per essentiam actus. Manet autem secundum virtutem, quando aliquis ad orationem accedit cum intentione aliquid impetrandi, vel Deo debitum obsequium reddendi, etiam si in prosecutione orationis mens ad alia rapiatur; nisi tanta fiat evagatio, quod omnino deperat vis primae intentionis; et ideo oportet quod frequenter homo cor revocet ad seipsum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii intelligendum est, quando attentio nullo modo conjungitur orationi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum Hugonis intelligendum est quando aliquis ex proposito mentem ad alia distrahit in orando; tunc enim sine culpa non est, praecipue si in aliis sponte se occupat quae mentem distrahunt, sicut sunt exteriora opera; et si ad contrarium mens evagetur, etiam culpa mortalis erit. Si autem sine hoc quod percipiamus, mens ad alia evagetur; vel culpa caret, vel parvissima culpa est; nisi praecedens cogitatio, ex qua contingit evagatio talis, in culpa esse dicatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ascendit intellectus in Deum, quando orationem ad Deum ordinavit, et virtus illius ascensus in tota oratione manet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in operibus virtutis non oportet quod semper actualis electio adsit, sicut non oportet quod ille qui eleemosynam dat, semper de eleemosyna cogitet; sed sufficit semel cogitasse, dum eleemosynam dare disposuit; nisi contraria cogitatione praecedens intentio interrumpatur.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod attentio orationi noceat.

Quia, ut dicit Hugo de sancto victore, pura est oratio, quando ex abundantia devotionis mens ita accenditur ut cum se postulatura ad Deum converterit, etiam suae petitionis obliviscatur. Sed qui obliviscitur suae petitionis, non videtur attendere orationi. Ergo cum oratio maxime debeat esse pura, videtur quod impediatur oratio per attentionem.

AG2

Praeterea, sicut intentio orationem dirigit, ita etiam alios exteriores actus. Sed in aliis exterioribus actibus plurimum noceret, si actualis intentio semper adesset; quia optimus citharaedus pessimus redderetur, ut Avicenna dicit. Ergo nocet attentio, si continue adsit orationi.

AG3

Praeterea, non potest mens humana ad plura simul intenta esse. Sed aliquando oportet orantem esse attentum ad finem quem intendit, vel ad cogitandum de Deo, cui orationem fundit: quod omittere orationi nocet. Ergo nocivum est oranti, si semper ad orationem quam facit, attentionem habeat.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit in regula: Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.

SC2

Praeterea, joan. 4, 24: spiritus est Deus: et eos qui adorant eum, oportet in spiritu et veritate adorare. Ergo attentio quae facit spiritu orare, orationi non nocet.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod attentio in oratione potest esse duplex: primo enim est attentio ad verba quibus petimus; deinde ad petitionem ipsam; et ad ea quae petitionem ipsam circumstant, sicut est necessitas pro qua petitur, Deus qui rogatur, et alia hujusmodi; et quaecumque harum attentionum adsit, non est reputanda inattenta oratio. Unde etiam illi qui non intelligunt petitionis verba, ad orationem attentim esse possunt. Sed tamen ultima attentio est laudabilior quam secunda, et secunda quam prima. Et quia anima non potest vehementer attendere ad diversa, ideo prima attentio potest nocere, ut minor sit orationis fructus, si secundam evacuat; vel secunda, si tertiam omnino tollat; sed non e contrario.

Tamen attentio, communiter accipiendo, non nocet, sed multum prodest, ut ex verbis Augustini inductis apparet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando mens per dilectionem in Deum ita rapitur, ut petitionis suae immemor sit, attentio orationi adest, ut dictum est, quamvis non secunda vel prima, sed tertia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de prima attentione, quae, si sit nimia, ineptam interruptionem faciet, scilicet si in singulis verbis homo cogitare velit qualiter formanda sunt; quandoque etiam faciet errorem, quia sic cogitanti minus verba occurrent. Talis autem attentio sufficit ut sit tanta quanta sufficit ad integram verborum pronuntiationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ea quae habent ordinationem ad invicem, possunt simul intelligi in quantum hujusmodi; quia in quantum ad invicem ordinata accipiuntur, sic intellectus eorum ordinem comprehendendo, ea unum facit; et ideo simul potest intellectus ferri et ad orationem et ad orationis finem. Tamen in quodcumque feratur, orationi debita attentio non deest.

¶a3 Articulus 3: Utrum convenienter species orationis distinguantur.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species orationis distinguantur, 1 Tim. 2, 1: obsecro igitur primo omnium obsecrationes fieri, orationes, postulationes, gratiarum actiones.

Obsecrationes enim sunt adjurationes pro rebus difficilibus, ut dicit Glossa, ibidem; adjuratio autem quasi quamdam coactionem importat; et sic reverentiam minuit, quae orationi debetur. Ergo obsecratio non est orationis species.

AG2

Praeterea, non potest esse idem totum et pars. Sed oratio est cui hae partes assignantur.

Ergo non debet oratio etiam inter has partes assignari.

AG3

Praeterea, postulatio est idem quod petitio.

Petitio autem est orationis genus, ut dictum est.

Ergo postulatio non debet poni orationis pars.

AG4

Praeterea, omnis oratio est petitio decentium a Deo, secundum Damascenum.

Sed gratiarum actio non est petitio, quia est de jam acceptis. Ergo non est orationis species.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod partes orationis dupliciter accipi possunt; scilicet per modum partium integralium, et per modum partium subjectivarum. Partes autem integrales orationis distinguuntur per ea quae ad completam orationem requiruntur; partes autem subjectivae distinguuntur vel

secundum diversitatem eorum quae petuntur, vel secundum diversum modum petendi. Partes ergo orationis quas apostolus assignat, utramque distinctionem habent adjunctam.

Quia enim ea quae a Deo petimus, non ex nostris meritis impetrare praesumimus, et viam impetrationis claudit qui non de acceptis gratiam agit; ideo ad complementum orationis primo requiritur sacrorum commemoratio, quorum virtute difficilia quaecumque impetrantur; et hoc fit per obsecrationem; unde dicit Glossa, quod de difficilibus est, sicut de conversione impii. Secundo ipsa petitio, quae est vel de his quae ad id quod principaliter petimus, ordinantur; et sic est oratio, quae dicitur respectu bonorum viae: vel de his quae principaliter petimus, sicut sunt bona patriae; et respectu horum sunt postulationes. Sequitur autem gratiarum actio, in qua oratio consummatur, ut sequenti orationi aditus pateat. Et secundum hoc etiam, ut Glossa ibidem dicit, partes Missae distinguuntur: quia ea quae ante consecrationem dicuntur, sunt quasi quaedam obsecrationes; eo quod fit commemoratio Christi et doctrinae ipsius et sanctorum ejus: ea autem quae in consecratione dicuntur, orationes, quia sacramentum, quod illis verbis conficitur, in via nos adjuvat; unde et viaticum dicitur: quae vero postea adduntur, sunt postulationes, quia bona aeterna postulatur et mortuis et vivis: quae autem post communionem dicuntur, gratiarum actiones sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in juramento assumitur divina veritas quasi firmior in testimonium veritatis a nobis dictae; ita in adjuratione semper assumitur potentior virtus ad impetrandum quod nos ex nostra infirmitate non possumus impetrare; unde semper adjurans in se defectum profitetur. Sed quandoque illud quod adjuramus, assumitur ad inclinandum per violentiam; sicut cum sancti Daemones adjurant, ut de obsessis corporibus exeant; quandoque autem assumitur ad inclinandum per benevolentiam, et sic Deum adjuramus per filium suum, vel per sanctos suos, qui ei accepti supra nos fuerunt; et ideo reverentia per obsecrationem non minuitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod consuetum est quod nomen commune ad illam speciem trahatur quae nihil addit dignitatis, vel minus quam aliae species, supra commune; sicut nomen Angeli, quod omnibus ordinibus commune est, infimo ordini attribuitur; et similiter nomen orationis ad illam speciem trahitur secundum quamdam appropriationem, quae habet minus de dignitate, scilicet qua petitur viae bonum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod postulatio importat quamdam protensionem desiderii in id quod petitur: et quia illud quod principaliter et per se desideratur, est finis; ideo postulatio proprie addit supra petitionem communiter dictam determinatum petitem, scilicet finem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod gratiarum actio non ponitur pars orationis quasi species ejus; et ideo non oportet quod definitio orationis ei conveniat.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam distinctio partium orationis quam ponit Ambrosius, sit incompetens. Dicit enim, orationem dividi in Dei laudem, supplicationem, et postulationem, et gratiarum actionem. Non enim laudatur nisi aliquid quod ad alterum ordinatur, ut patet in 1 ethic.. Sed Deus non est ad aliquid ordinandus, sed ad ipsum omnia alia. Ergo non est laudandus, sed magis honorandus; et ita laus Dei non est pars orationis.

AG2

Praeterea, laus, proprie, enuntiando aliquid de aliquo fit. Oratio autem non per modum indicativum, quo enuntiatio completur, habet fieri, sed magis per modum imperativum. Ergo laus non est orationis pars.

AG3

Praeterea, supplicatio omnis est postulatio quaedam. Ergo non debet unum contra alterum dividi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut oratio rhetorica habet exordium partem sui, ita et oratio ad Deum fusa; unde et introitus in Missa cantatur. Sed hoc interest, quia in oratione rhetorica exordium ponitur propter illos ad quos oratio fit, ut benevoli, dociles, vel attentii reddantur; sed in oratione de qua loquimur, exordium requiritur quandoque ad excitandum orantis desiderium ad devote petendum. In exordio autem quod ad benevolentiam captandam inducitur, quatuor modis secundum tullium proceditur. Quia vel captatur benevolentia ex persona iudicis, dum laudatur; vel ex negotio, dum ejus dignitas ostenditur; vel ex persona petentis, sicut dum ostendit meritum ejus in eos quos alloquitur; vel ex persona adversariorum, dum contra eos audientium animos concitantur. In oratione autem quam ad Deum fundimus, pro nobis tantum intercedimus, non ut alii offensam incurrant. Negotium etiam pro quo oramus, ipse Deus est, ad quem sunt omnia desideria nostra ordinanda. Unde dupliciter orantis affectus ad devotionem quasi quodam exordio excitatur; scilicet ex parte Dei, dum ipsum laudamus; et ex parte nostra, dum nostram infirmitatem recogitamus; et quantum ad primum ponit Ambrosius laudem Dei orationis partem; quantum autem ad secundum supplicationem, quae est humilis et devota precatio; in qua etiam potest includi negotium pro quo oramus, in quantum ex necessitate quae nos impellit ad orandum,

spiritus noster humiliatur. Postulatio autem ad progressum orationis pertinet; sed gratiarum actio ad terminum, ut prius dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod laus largo modo accipitur secundum quod se habet communiter ad laudem et honorem. Vel dicendum, quod quamvis Deus non ordinetur ad aliquid, tamen ipse omnia directe in se ordinat; et per hoc sibi laudis ratio competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod laus non ponitur pars subjectiva, sed integralis, et quasi ad complementum esse orationis pertinet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod supplicatio non ponitur hic quantum ad hoc quod includit postulationem vel petitionem, sed quantum ad modum petendi quem importat. Potest etiam dici, quod partes Ambrosii reducuntur ad partes apostoli, ut laus Dei dicatur adjuratio, quia per ea quae ad laudem ipsius pertinent, ipsum adjuramus; supplicatio autem idem est quod oratio, quia utrumque quamdam reverentiam importat; alia autem etiam secundum nomen sunt idem.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam partes quas Hugo de sancto victore assignat, sint inconvenienter positae.

Dicit enim quod orationis partes sunt tres, scilicet supplicatio, postulatio, insinuatio. Insinuatio enim, ut dicit tullius est quidam modus exordii. Sed ad Deum accedentes non indigemus exordio; quia non est verbis flectendus. Ergo non est orationis pars.

AG2

Praeterea, exordium praecedit omnes alias partes orationis rhetoricae. Si ergo orationi ad Deum partes assignantur per similitudinem ad illam, videtur quod insinuatio sit prima pars orationis, et non ultima.

AG3

Praeterea, supplicatio addere videtur supra postulationem modum quemdam humilitatis in postulando.

Sed quod se habet ex additione ad aliud, est posterius. Ergo post postulationem supplicationem ponere debuit.

AG4

Praeterea, Matth. 7, 7, Dominus videtur tres orationis partes ponere, dicens: petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur. Cum ergo hae partes in omnibus praedictis divisionibus omittantur, videtur quod omnes sint insufficientes.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod partes ab Hugone positae sunt partes subjectivae, et distinguuntur secundum diversos modos; quia omnis petitio per narrationem determinatur, et ipsa narratio est quaedam interpretativa oratio.

Sic ergo utrumque concurrere potest ad orationem, et sic dicitur postulatio; unde ipse dicit, quod postulatio est determinatae petitioni inserta narratio: vel alterum tantum; et sic vel petitio indeterminata sine narratione; et sic est supplicatio; unde ipse dicit, quod supplicatio est sine determinatione petitionis, humilis et devota precatio; aut narratio sine petitione, et sic est insinuatio quae secundum ipsum est sine petitione per solam narrationem, voluntatis facta significatio.

RA1

Ad primum ergo patet solutio ex dictis in secunda quaestione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod insinuatio per tullium, ubi Sup., in hoc differt ab exordio, quod exordium expresse benevolentiam captat, vel docilitatem, vel attentionem facit; sed insinuatio facit idem occulte, et per quosdam circuitus; et ideo insinuatio est proprie quando aliud dicitur, et aliud intenditur; et ideo Hugo istum orationis modum quo narratio proponitur, et petitio intenditur, insinuationem nominavit; et ideo non ponitur pro exordio, sed pro illo modo petitionis qui cum quodam exordii genere similitudinem habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, postulatio medium est inter insinuationem et supplicationem; et ideo media secundum ordinem ab ipso ponitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum illa tria distinguuntur secundum ea quae sunt necessaria viatori. Primo ut adsit virtus ad ambulandum per sanitatem; et quantum ad hoc dicitur: petite et accipietis. Secundo ut adsit scientia ad dirigendum, ne via ignoretur; et quantum ad hoc dicitur: quaerite et invenietis. Tertio ut adsit facultas ad perveniendum; et quantum ad hoc dicitur: pulsate et aperietur vobis. Et sic patet quod hic distinguuntur orationis subjectivae partes diversae secundum diversitatem eorum quae petuntur; et ideo oratio quae in distinctione apostoli est posita, includit petitionem et quaestionem; sed postulatio pulsationem: gratiarum autem actio et obsecratio non sunt hoc modo subjectivae partes secundum diversitatem petitorum distinctae.

¶4 Articulus 4: Utrum homo debeat aliquid determinate petere in oratione.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo non debeat aliquid determinate petere in oratione.

Quia periculosum est petere quod petere non oportet. Sed quid oremus, sicut oportet, nescimus; Rom. 8, 26. Ergo non debemus aliquid determinate petere.

AG2

Praeterea, in oratione homo debet spem suam jactare in Deum, sicut dicitur in Psal. 54, 23: jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet. Sed ille qui aliquid in oratione determinat, non videtur super Dominum curam suam jactare totaliter. Ergo talis oratio est reprehensibilis.

AG3

Praeterea, determinatio petitionis non fit nisi ad innotescendum desideratum. Sed Deus, quem oramus, melius scit desideria nostra quam nos ipsi.

Ergo non debemus in oratione aliquid determinate petere.

SC1

Sed contra, Dominus congruam formam orandi tribuit. Sed in oratione dominica determinatae petitiones continentur. Ergo oportet aliquid determinate petere.

SC2

Praeterea, postulatio est orationis pars. Sed habet determinatam petitionem, ut Hugo dicit, ubi Sup.. Ergo determinate aliquid petendum est.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod determinatio ejus quod in oratione petendum est, ad tria valet. Primo ad hoc quod attentio orantis determinetur ad aliquid, quae plurimum est in oratione necessaria. Secundo ut nobis innotescat desiderium nostrum, et quantum in ipso profecerimus. Tertio ut ferventius petamus: quia bona quanto particularius inspiciuntur, tanto ferventius concupiscuntur sicut de delectabilibus corporalibus Philosophus dicit 3 ethic..

Unde Augustinus in Lib. De orando Deum, dicit: ideo per certa intervalla ipsum etiam verbis determinatis oramus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantum ad primum; et quantum in ipso desiderio profecerimus, nobis innotescamus, quantum ad secundum; et ad hoc agendum nos ipsos acrius excitemus, quantum ad tertium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus ibidem solvit, apostolus hoc dicit propter tribulationes temporales, quae ad profectum nostrum plerumque immittuntur, et tamen ab eis omnibus liberari petimus, quia in se malae sunt, quamvis secundum quid sint bonae: sed de quibusdam bene scimus quod ea petere oportet, sicut et quod desiderare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in dubiis debet homo quantum ad hoc curam suam jactare in Deum, ut si aliter expediat quam petatur, divino arbitrio relinquatur: quam formam orandi Dominus exemplo suo tradidit, cum dixit, Matth. 26, 39: non sicut ego volo, sed sicut tu. Sed in illis quae Deus nos vult velle, oportet quantum ad hoc curam nostram in ipsum projicere ut eorum impetrationem ejus auxilio expectemus.

RA3

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod in oratione non sint temporalia petenda. Matth. 6 super illud: primum quaerite regnum Dei, et haec omnia adjicientur vobis, dicit Glossa ordinaria: intelligendum est non quod post regnum illa quaerantur. Ergo nullo modo licet temporalia orando petere.

AG2

Praeterea, quicumque orat pro aliquo, sollicitus est pro illo. Sed pro temporalibus etiam necessariis solliciti esse non debemus, ut patet Matth. 6, 25: nolite solliciti esse quid manducetis. Ergo temporalia non sunt petenda in oratione.

AG3

Praeterea, non debemus orando petere nisi quod est bonum nostrum. Sed temporalia non sunt bona nostra, ut patet per Augustinum in Glossa super illud Matth. 6: primum quaerite regnum Dei.

Ergo temporalia non sunt in oratione petenda.

SC1

Sed contra est quod in oratione dominica continetur: panem nostrum quotidianum da nobis hodie: in qua non solum spiritualis, sed etiam corporalis panis petitur, ut patet per Glossam Lucae 11. Ergo licet pro temporalibus orare.

SC2

Praeterea, bernardus dicit: petenda sunt temporalia quantum necessitas petit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio est quaedam desiderii executio; et ideo illud quod licet desiderare, licet orando petere eo modo quo licet illud desiderare. Sed in illis quae desiderantur, est duplex distinctio attendenda: prima est quia quaedam desiderantur propter seipsa, quaedam propter aliud: secunda est, quia quaedam non habent superfluitatem desiderii, sicut virtutes; quaedam autem habent, sicut voluptates, divitiae, et huiusmodi. Bona autem temporalia et propter aliud desideranda sunt, et cum quadam mensura, scilicet secundum quod sunt necessaria ad vitam praesentem agendam; et ideo hoc etiam modo orari pro eis potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nec primo nec secundo debent quaeri temporalia, quasi principaliter intenta; possunt autem quaeri ut propter aliud desiderata: quod quidem desiderium est electionis, non voluntatis proprie, quia voluntas est finis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod superflua sollicitudo prohibetur illis verbis, non autem necessaria.

RA3

Ad tertium dicendum, quod temporalia non sunt bona nostra secundum se, sed secundum quod ordinantur ad alia; et sic accipiunt rationem boni utilis; et sic pro eis orari potest, ut Philosophus dicit in 5 ethic.: oportet non haec, scilicet temporalia bona, orare, sed quod homo eis bene utatur.

Articulus 4C

AG1

Uterius. Videtur quod homo non debeat pro alieno bono orare. Primo per hoc quod dicitur hierem. 7, 16: tu ergo noli orare pro populo hoc.

AG2

Praeterea, praesumptuosum est ut homo se ad ea quae supra se sunt, ingerat. Sed redundantia gratiae ex uno in alium pertinet ad excellentiam plenitudinis quae fuit in Christo secundum quod est caput nostrum. Ergo non debet sibi aliquis usurpare ut pro alio oret.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 44: orate pro persequentibus et calumniantibus vos.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum praecepto caritatis homo debeat proximum sicut seipsum diligere, eadem ei debet optare quae sibi; et ideo etiam eadem pro eis potest orare quae et pro se orat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad hoc quod in illo populo erant impedimenta, quare oratio prophetae exaudiri non poterat, scilicet incorrectus error illorum, et finalis impenitentia, ut Glossa ordinaria, ibidem, dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille qui orat, non propria virtute nititur obtinere quod petit, sed virtute ejus quem orat; et ideo quando aliquis pro alio orat, non sibi usurpat gratiam plenitudinis, sed ei attribuit quem orat, a quo gratiam proximo dandam petit.

¶a5 Articulus 5: Utrum solus Deus debeat orari per definitionem orationis.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod solus Deus debeat orari, per definitionem orationis: quia Damascenus dicit, quod oratio est ascensus intellectus in Deum.

AG2

Praeterea, oratio est actus latriae, ut dictum est. Sed latria soli Deo debetur. Ergo et oratio.

AG3

Praeterea, virtus orationis plus in affectu consistit quam in voce: quia hoc negotium, ut Augustinus dicit, plus gemitibus quam vocibus agitur. Sed solius Dei est cogitationes cordium et affectiones percipere. Ergo ei soli fit oratio.

AG4

Sed contra est quod dicitur job 5, 1: voca si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere. Ergo oratio potest fieri ad sanctos Dei, non solum ad Deum.

AG5

Praeterea, orationis species est supplicatio.

Sed supplicatio homini fieri potest. Ergo et oratio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud quod orando petimus, est beata vita, ut Augustinus dicit: quia omnia alia quae petimus, non petimus nisi secundum quod ad hanc ordinantur.

Beatam autem vitam dat directe solus Deus. Sed tamen etiam sancti cooperantur nobis ad hoc quod beatam vitam obtineamus; et ideo oratio directe et proprie fit ad Deum, sicut a quo expectamus quod orando petimus; sed tamen orantis intentio ad sanctos convertitur, ut quorum auxilio a Deo impetrat quod expectat; et ideo dicit cassianus collatione 9, quod oratio proprie fit ad Deum, sed deprecatio ad sanctos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in definitione debent poni ea quae per se sunt. Quamvis autem aliquo modo ad sanctos oratio fieri possit, sicut ad intercessores pro nobis, tamen proprie et per se oratio in Deum fertur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod oratio est actus latriae; nec tamen cum sancti orantur, eis latria exhibetur; sed illi a quo petitio orantis explenda speratur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sancti agnoscunt in verbo omnia quae ad eorum gloriam pertinent.

Et quia ad magnam eorum gloriam est quod alios juvare possunt, quasi Dei cooperatores existentes; ideo statim in verbo vident vota eorum qui eos interpellant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ad aliquem sanctorum nos convertendos esse docet, ut ad mediatorem orationis, non ad quem principaliter oratio dirigatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod oratio hic accipitur ad similitudinem rhetoricae orationis, ut ex dictis patet, et ideo sicut illa soli iudici fit, quamvis etiam aliis superioribus supplicationes fieri possent, vel aliquae petitiones; ita etiam oratio ad solum Deum directe dirigatur; sed supplicatio etiam directe ad alios dirigi potest.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod possit oratio dirigi etiam ad sanctos non in patria existentes. Non enim ad sanctos orationem fundimus, nisi in quantum sunt Deo viciniore nobis: quia Deus per ea quae sunt sibi magis propinqua, in distantia radios suae bonitatis emittit, ut dionysius dicit.

Sed sancti etiam in hoc mundo existentes sunt nobis superiores. Ergo debemus eos orare.

AG2

Praeterea, illi qui sunt in Purgatorio, sunt certi de sua salute. Ergo sunt in meliori statu quam nos sumus. Ergo possumus eos orare.

AG3

Praeterea, in dialogis legitur quod Paschasius, qui etiam post mortem miraculum fecit, revelatus est beato germano capuano episcopo in Purgatorio esse.

Ergo videtur quod ad eos qui non sunt in patria, possit oratio dirigi.

SC1

Sed contra, quia non est ejusdem orari, et quod pro eo oretur. Sed pro omnibus sanctis qui sunt in mundo, vel Purgatorio, oratur. Ergo non debent ipsi orari.

SC2

Praeterea, sancti non orantur nisi in quantum sunt in plena divinitatis participatione. Sed non participant plene divinitatem nisi in quantum participant beatitudinem, ut boetius probat in 2 de consolatione. Ergo sancti qui sunt in beatitudine, tantum orandi sunt.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod nihil petitur ab aliquo qui non habet; unde cum beata vita sit quae in orando petitur, ad illos solos dirigi potest qui jam beatam vitam habent, non autem ad illos qui in mundo sunt, neque ad illos qui in Purgatorio sunt: quamvis illis qui in mundo sunt supplicatio vel petitio aliqua fieri possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sancti in mundo existentes sint nobis superiores, et possint pro nobis orare; non tamen adhuc ad illum gradum superiorem pervenerunt, ut scilicet beatitudinem, quam nos non habemus, illi habeant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis illi qui sunt in Purgatorio, sint in majori securitate quam nos, tamen sunt in majori afflictione; et iterum non sunt in statu merendi: et ideo magis indigent quod pro eis oratur, quam quod ipsi orent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in miraculis praecipue attenditur fides et devotio orantis; unde etiam Dominus mulieri quam sanavit, dixit, Matth. 9, 22: fides tua te salvam fecit. Et quia ille propter excellentiam meritorum credebatur in patria esse, ideo orabatur; et talis oratio propter fidem orantium exaudiebatur tunc, ut vita illius approbaretur, non quod ille pro aliis in Purgatorio existens oraret.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod oratio non fiat ad Deum ratione essentiae, sed magis ratione personae.

Quia hoc modo debemus orare, sicut Christus nos docuit. Sed ipse docuit nos ad personam patris orationem dirigere; joan. 16, 23: si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis. Ergo oratio fit ad Deum ratione personae.

AG2

Praeterea, illud quod attribuitur Deo ratione divinae naturae, toti trinitati competit, et singulis personis. Sed ecclesia non dirigit aliquam orationem ad spiritum sanctum. Ergo non oratur Deus ratione naturae, sed ratione personae.

SC1

Sed contra, secundum hoc aliquis oratur quod bona sua communicare potest. Sed communicare seipsum competit Deo in quantum est bonus. Cum ergo bonitas sit attributum essentialiale, videtur quod oratio dirigatur ad Deum ratione naturae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus praecipue oratur, in quantum est beatus, et aliis beatitudinem largiens; et quia hoc convenit ei ratione essentiae, ideo ratione essentialium attributorum oratur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt essentiae, a patre sunt in aliis personis; et ideo fit quaedam reductio ab aliis personis in patrem, ut patet per Hilarium; et propter hoc etiam dicitur pater principium totius deitatis; et sic nos in patrem, sicut in principium non de principio, reducens Christus, nos ad patrem orationem dirigere per filium docuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spiritus sanctus ex personali proprietate habet quod sit donum; et ideo magis competit quod ipse petatur quam quod ab eo aliquid petatur: quamvis etiam ad spiritum sanctum ecclesia orationes aliquas dirigat, et hymnos, qui loco orationum in ecclesia recitantur; sicut patet: nunc sancte nobis spiritus, et veni creator spiritus, et hujusmodi.

¶a6 Articulus 6: Utrum divinae personae sit orare.

Articulus 6A

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divinae personae sit orare. Ejus enim est orare cujus est accipere. Sed personae Dei est accipere ab alio, sicut filii et spiritus sancti. Ergo ejus est orare.

AG2

Praeterea, joan. 14, 16: ego rogabo patrem, et alium Paraclitum dabit vobis; et sunt filii verba. Ergo filii est orare.

AG3

Praeterea, Rom. 7, 26, dicitur: spiritus postulat...

Gemitibus inenarrabilibus. Sed spiritus sanctus est tertia in trinitate persona. Ergo personae divinae est orare.

SC1

Sed contra, orare importat defectum virtutis in orante. Sed hoc divinae personae non competit.

Ergo oratio non est divinae personae.

SC2

Praeterea, oratio est actus patriae, quae est servitus Dei. Sed servire non competit divinae personae.

Ergo nec orare.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod oratio requirit distinctionem orantis ad eum qui oratur: quia nullus a seipso aliquid petit. Oratio autem fit ad Deum ratione attributorum essentialium, in quibus personae non distinguuntur; et ideo uni personae non competit aliam orare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod acceptio illa qua una persona accipit ab alia, est per naturalem fecunditatem, et non per gratuitam collationem, pro qua impetranda oratio funditur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc filius dicit de seipso, non ratione personae, sed ratione naturae assumptae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spiritus dicitur postulare, inquantum nos postulare facit.

Articulus 6B

AG1

Ulterius. Videtur quod nec sanctis qui sunt in patria, competat orare. Quia sancti qui sunt in patria, sunt Christo conformes, inquantum est homo.

Sed Christo, inquantum est homo, non competit orare; alias diceremus: Christe ora pro nobis.

Ergo nec aliis sanctis competit orare.

AG2

Praeterea, sancti in patria aequales sunt Angelis Dei, Matth. 22. Sed Angelis non competit orare: quia oratio, ut dictum est, est actus rationis, qui in Angelis non est, cum in umbra intelligentiae oriatur, ut Isaac dicit. Ergo nec aliis sanctis qui sunt in patria, oratio competit.

AG3

Praeterea, quicumque orat pro alio, alteri meretur. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo nec in statu orandi.

SC1

Sed contra est quod dicimus: sancte Petre, ora pro nobis.

SC2

Praeterea, sancti in patria magis fervent caritate quam in via. Sed caritas facit ut sancti in via pro aliis orent. Ergo multo magis in patria pro nobis orant.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam haeretici dixerunt, quod sancti non possunt juvare orando pro nobis, quia unusquisque recipit secundum ea quae gerit; sed hoc est contra articulum fidei, qui est sanctorum communio, quae per caritatem fit; et ideo cum etiam in sanctis qui sunt in patria, sit perfectissima caritas, competit eis pro nobis orare; non autem pro se, quia omnia eis ad votum succedunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, inquantum homo, orat pro nobis; sed ideo non dicimus Christe ora pro nobis, quia Christus supponit suppositum aeternum, cujus non est orare, sed adjuvare; et ideo dicimus, Christe audi nos, vel miserere nostri: et in hoc etiam evitamus haeresim Arii et Nestorii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod est rationis, est etiam multo nobilius in intellectu: quia quod potest virtus inferior, potest superior; et ideo Angeli orare possunt, in quibus intellectus est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam dicit, quod non sunt in statu merendi quantum ad praemium essenziale, sed quantum ad praemium accidentale; et ideo etiam aliis mereri possunt. Sed quia meritum tantum viatorum est; ideo dicendum, quod aliud est impetrare, et aliud mereri, ut dicetur, et ideo sancti si non possint mereri, possunt tamen nobis suis orationibus aliquid impetrare.

Articulus 6C

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam brutorum animalium sit orare. Quia in Psal. 146, 9, dicitur: qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum. Sed invocare Deum est ipsum orare. Ergo etiam animalia orant.

AG2

Praeterea, oratio est denuntiativus appetitus.

Sed animalia bruta appetunt bonum divinum suo modo. Ergo orant.

SC1

Sed contra, oratio non fit nisi ad Deum. Sed Deus non potest cognosci nisi intellectu, quo bruta carent. Ergo orare non competit eis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod brutis nullo modo competit orare: tum quia non sunt participes beatæ vitæ, quæ principaliter in oratione petitur: tum quia etiam Deum, cui oratio offertur, non apprehendunt: tum etiam quia petere est actus rationis, cum importet ordinationem quamdam, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut animalia bruta, secundum Augustinum, 10 super gen.

Ad litteram, dicuntur jussis Dei obedire non quasi percipientes mandatum, sed inquantum naturali instinctu ab ipso moventur; ita etiam dicuntur Deum invocare improprie, inquantum aliquid naturali desiderio, desiderant, quod a Deo obtinent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod appetitus, ut dictum est, importat simplicem motum in appetibile: sed oratio, sive petitio, ordinem quemdam, qui est rationis; et ideo appetitus potest brutis competere, non autem petitio, vel oratio.

¶a7 Articulus 7: Utrum oratio sit satisfactoria.

Articulus 7A

AG1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod oratio non sit satisfactoria. Quia omnis oratio vel est vocalis, vel mentalis. Sed mentalis non est satisfactoria, quia non habet poenam, sed jucunditatem: nec iterum vocalis, quia, sicut Isidorus dicit, reconciliat Deo non sonus vocis, sed pura et simplex mentis intentio.

Ergo oratio non est satisfactionis pars.

AG2

Praeterea, latraria, ut in praecedenti dist. Quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 5, in corp., dictum est, contra poenitentiae virtutem dividitur. Sed satisfactio est actus poenitentiae virtutis, oratio autem latrariae.

Ergo oratio non est satisfactoria.

AG3

Praeterea, satisfactio fit ad reconciliandum eum qui offensus est. Sed oratio reconciliationem sequitur: quia praesumptuosum esse videtur petere ab eo quem offendimus. Ergo oratio non est satisfactoria.

SC1

Sed contra est quod Hieronymus dicit: oratione sanantur pestes mentis, sicut et jejunio pestes corporis. Sed jejunium est satisfactorium. Ergo et oratio.

SC2

Praeterea, oratione petimus nobis debita relaxari, nec frustra, cum hoc a Domino sit institutum.

Sed relaxatio debitorum per poenitentiam fit. Ergo oratio ad aliquam partem poenitentiae pertinet: non nisi ad satisfactionem: ergo oratio est satisfactoria.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod satisfactio respicit et culpam praeteritam, pro cujus offensa recompensationem facit, et culpam futuram, contra quam est medicina salvans; et haec duo operationi competunt.

Initium enim peccati et radix est superbia; et ideo per quod homo spiritum suum humiliter Deo subdit in oratione, et pro superbia praecedentis offensae recompensationem facit, et aditum futurae culpae aufert, radicem ei amputans; et ideo oratio plene habet satisfaciendi rationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod oratio mentalis et vocalis satisfactoria est, si in caritate fiat.

Vocalis quidem, quia habet exteriorem laborem, et sic poenam quemdam; et inquantum in ea manet virtus praecedentis intentionis, habet etiam rationem boni meritorii, quae duo ad opus satisfactorium requiruntur. Et sic patet quomodo respondendum sit ad auctoritatem Isidori; quia sonus vocis non reconciliat Deo inquantum hujusmodi, sed inquantum manet in ipsa purae intentionis efficacia.

Similiter etiam oratio mentalis satisfactoria est: quia quamvis habeat jucunditatem, habet tamen et poenam admixtam: quia dicit Gregorius: orare est amarus gemitus in compunctione resonare, vel pro peccatis, vel pro dilatione patriae; et praeterea ipsa mentis elevatio est carnis afflictio, ut supra dictum est; et afflictio carnis redundat in mentem, inquantum ei unita est, et etiam in superbientem spiritum, cujus vulnus oratio sanat; et idcirco sine poena oratio humilis esse non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens actum unius virtutis imperari a virtute quae contra ipsum dividitur, sicut actum temperantiae interdum fortitudo imperat; et sic etiam actum latrariae potest poenitentia imperare, et sic erit satisfactorius; sicut etiam sacrificia pro peccatis in veteri lege fiebant, et nunc fiunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis ab homine veniam petit humiliter, animum offensi hominis placat, et multo fortius misericordis Dei.

Articulus 7B

AG1

Ulterius. Videtur quod oratio non sit meritoria.

Opus enim meritorium solum in Deum intentionem dirigit: quia mercenaria intentio virtutem meriti evacuat. Sed orans non solum ad Deum habet oculum, sed ad proprias indigentias, quibus petit subveniri. Ergo non est opus meritorium.

AG2

Praeterea, si est meritoria, nullius magis quam ejus quod postulat. Sed ejus quod postulat, non est meritoria: quia quandoque non exauditur, etiam si ab eo qui in caritate est, offeratur.

Ergo oratio non est meritoria.

AG3

Praeterea, natura non facit per duo quod potest facere per unum: quia non invenitur aliquid vanum in operibus naturae, et multo minus in operibus gratiae. Sed ad merendum sufficienter ordinantur opera. Ergo videtur quod oratio non sit meritoria.

SC1

Sed contra, omne opus virtutis potest esse meritorium.

Sed oratio est opus virtutis, ut dictum est. Ergo est meritoria.

SC2

Praeterea, in psalm. 34, 13, dicitur: oratio mea in sinu meo convertetur. Ergo ex oratione aliquid oranti accrescit; et ita illius videtur esse meritoria.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ratio meriti in omnibus actibus nostris est ex caritate; unde, cum contingat aliquando ex caritate orationem fieri, constat quod potest esse meritoria eadem ratione qua et alia opera ex caritate facta meritoria sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod habere oculum ad aliud quam ad Deum, sicut ad principalem finem, evacuat rationem meriti; non autem si respiciat aliud sicut quo ad Deum cito perveniendum; et hoc modo oratio relevationem propriarum indigentiarum respicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod meritum in actibus aliarum virtutum est ex VI caritatis. Et quia caritas habet pro objecto quod aliae habent pro fine; ideo meritum in actibus aliarum virtutum non est solum objectum illius actus, sed finis orantis.

Hoc autem quod petitur, non est finis orantis, sed objectum actus; et ideo non oportet quod meritum attendatur ratione illius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod opera nostra non sunt sufficientia a seipsis ad obtinendum omne illud quo indigemus; et ideo oportet quod illud quod nobis deest, ex divina misericordia suppleatur; et hanc oratio pulsatur; et ideo orationis meritum exigitur ad supplendum defectus omnium aliorum nostrorum meritorum. Unde Gregorius in moralibus dicit: multum utique apud Deum haec summe sibi necessario congruunt, ut et oratione operatio, et operatione fulciatur oratio.

Articulus 7C

AG1

Uterius. Videtur quod inconvenienter assignentur conditiones quae praestant efficaciam orationi.

Dicitur enim in Glossa Lucae 11, super illam parabolam: quis vestrum habebit amicum? etc., quod quatuor conditiones exiguntur ad hoc quod oratio sit efficax: scilicet ut petatur pie, et pro se, et perseveranter, et ad salutem. Qui enim est in peccato, pietatis virtutem non habet. Sed peccatorum oratio aliquando exauditur: quia etiam per peccatores mirabilia fieri possunt. Ergo non oportet quod pie petatur, ad hoc quod oratio sit efficax.

AG2

Praeterea, oratio quae ex caritate fit, semper efficaciam habet; joan. 15, 7: si manseritis in me, et verba mea in vobis manserint; quodcumque volueritis, petetis, et fiet vobis. In Deo autem manere facit caritas, ut patet 1 joan. 4. Omnis autem oratio quae fit pie, ex caritate procedit. Ergo habet efficaciam: non ergo oportet addere alias conditiones.

AG3

Praeterea, quanto caritas est amplior, tanto majorem habet efficaciam merendi. Sed caritas tanto est amplior, quanto ad plures se extendit. Ergo videtur quod magis sit efficax oratio ex caritate procedens, quae fit pro aliis, quam illa quae fit pro ipso orante; et ita non requiritur pro se fieri.

AG4

Praeterea, ab eodem habet oratio efficaciam merendi, et opus, scilicet a caritate. Sed opus ex caritate procedens est meritorium, etiam si non perseveranter fiat. Ergo ad orationis efficaciam non requiritur quod perseveranter fiat.

AG5

Praeterea, ea quae ad salutem pertinent, desiderata, vel petita, iram Dei non provocant. Sed aliquando Deus orantibus concedit aliqua, de quorum petitione irascitur: sicut filiis Israel regem petentibus, quibus in indignatione regem dedit.

Ergo non oportet ad hoc quod oratio sit efficax, quod petantur ea quae sunt ad salutem.

AG6

Praeterea, videtur quod multae aliae conditiones requirantur: videlicet quod fideliter et confidenter petatur; Jac. 1, 6: postulet autem in fide nihil haesitans; et quod oratio sit humilis; Psal. 101, 18: respexit in orationem humilium, et non sprexit preces eorum. Paupertas etiam petentis ad efficaciam orationis facit; Psal. 9, 38: desiderium pauperum exaudivit Dominus. Fervor etiam devotionis; unde etiam Augustinus dicit de orando Deum ad probam, cap. 9: dignior sequitur effectus, quando ferventior procedit affectus. Ergo insufficienter illae quatuor conditiones enumerantur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod oratio ad duo ordinatur; scilicet ad objectum proprium, et ad finem: et secundum hoc habet duplicem efficaciam: scilicet efficaciam merendi ratione finis, qui est vita aeterna, ad quam omnia merita ordinantur; et efficaciam impetrandi ejus quod petitum est, quod est orationis objectum. Et inter haec duo differentia est: quod meritum importat ordinem justitiae ad praemium, quia ad justitiam pertinet retribuens ut merenti praemium reddat: sed impetratio importat ordinem misericordiae vel liberalitatis ex parte donantis; et ideo meritum ex seipso habet unde perveniatur ad praemium; sed oratio impetrare volentis non habet ex seipsa unde impetret, sed ex proposito vel liberalitate dantis. Unde patet quod oratio ex caritate semper habet efficaciam merendi, sed non habet semper efficaciam impetrandi: quia aliquid est quod repugnat impetrationi in providentia Dei, ad quem oratur. Et ad haec impedimenta tollenda ponuntur quatuor conditiones praemissae, quibus positae semper habet oratio efficaciam impetrandi. Potest ergo impedimentum orationis esse vel ex parte orantis.

Si orationem inordinate emittat; et quantum ad hoc removendum dicitur pie, in quo importatur modus latria, quae alio nomine pietas dicitur, secundum quam oratio modificari debet: vel ex eo quod petitur, quia quandoque etiam petenti non expedit, et sic dicitur quod sit ad salutem: vel ex parte ejus pro quo petitur; et hoc impedimentum vel est tunc quando oratio fit; quod non potest esse quando oratio fit ab aliquo pro seipso, si pie petat, sed quando fit pro alio; et ideo additur alia conditio, quod fiat pro se: vel potest esse post intermedium inter orationem et consecutionem petiti; et hoc excluditur per hoc quod dicit perseveranter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod istae conditiones non hoc modo requiruntur ad efficaciam impetrandi, quasi nihil impetretur si aliqua desit; quia etiam quandoque aliquis pro alio orans auditur: sed quia his positae semper oratio efficaciam habet impetrandi, quia impetrationis virtus magis est ex proposito ejus cui oratur, quam ex orantis merito; et ideo quandoque peccatores audiuntur, quando eorum oratio divino proposito concordat.

Tamen sciendum est, quia quandoque aliquis pie petit, qui pietatis virtutem non habet; sicut aliquis aliquando justa facit qui justitiae habitum non habet; et sic etiam peccatores aliquando possunt pie orare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas magis est de fine quam de illo quod propter finem petitur; et ideo quando Deus videt non concordare quod petitur, cum fine pro quo pie orans petit, magis audit ejus desiderium non faciens quod petitur, quam si faceret; et ideo finaliter accipiendum est hoc quod dicit: quodcumque volueritis, petetis, etc.. Finis autem petitionis est salus nostra, et Dei gloria: hoc autem esset contra Dei gloriam, si peccatorem impenitentem salvaret; et esset contra salutem petentis, si aliquid contrarium suae saluti sibi daretur; et ita exauditur desiderium, et tamen petitum non impetratur, quando aliquis imperseveranter, vel pro alio petit, vel contraria saluti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oratio quae fit ex caritate pro alio, semper habet efficaciam merendi ei qui orat; sed nunc loquimur de efficacia impetrandi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod impetratio importat consecutionem ejus quod petitur; sed meritum non importat consecutionem, sed ordinem justitiae ad consecutionem; et ideo impedimentum interveniens per instabilitatem, tollit rationem impetrationis, quia tollit consecutionem; sed non tollit ordinem ad consecutionem, et ideo non tollit meritum; unde meretur etiam qui non perseveraverit; sed non impetrat nisi perseverans.

RA5

Ad quintum dicendum, quod omnes homines habent beatitudinem sui desiderii finem, quem maxime desiderant; et ideo magis audit illos quibus non dat quod petunt, si sit impediens a beatitudine, quam eos quibus dat; unde talis impletio orationis quae fit cum Dei indignatione, non dicitur impetratio, proprie loquendo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod omnes illae conditiones quae requiruntur ex parte orantis in quantum est orans, includuntur in hoc quod dicit pie, quod includit omnes circumstantias virtutis, quibus ordinantur actus ex parte agentis.

EX

Non consurget duplex tribulatio. Contra. Hierem. 17, 18: duplici contritione contere eos. Et dicendum, quod tribulatio, si accipiatur commensurata peccato, duplex non consurgit, quia Deus non punit ultra condignum; sed si accipiatur pro poena absolute, tunc duplex poena debetur, vel secundum duas partes peccantis, poena corporis et animae; vel secundum duo quae sunt in peccato, scilicet aversio et conversio, poena sensus et damni; vel secundum duas radices peccati, quae sunt amor et timor, ignis et frigus; vel secundum duos status, praesens poena et futura; utraque enim est citra condignum; et praecipue si accipiantur divisim. Tamen praesens poena et futura in eo qui non corrigitur, unam poenam constituunt; unde Gregorius in moralib.

Dicit: eorum percussio hic coepta, illic perficitur, ut incorrectis unum flagellum sit quod hic temporaliter incipit, sed in aeternis suppliciis consummatur.

Quinque enim modis flagella contingunt. Sed contra Hieronymus dicit: quidquid patimur, peccata nostra meruerunt. Ergo omnia sunt ad punitionem.

Praeterea, Augustinus dicit: quidquid permiserit Deus pati, scias esse flagellum correctionis.

Ergo omnes alii modi superfluunt.

Praeterea, impium videtur alteri nocere, ut cessans a nocemento aliquis gloriam habeat, et Daemonum operibus simile, ut patet ex vita b. Bartholomaei.

Praeterea, ad multa alia, flagella ordinari in Scriptura leguntur, sicut ad probationem, ad exemplum justii iudicii Dei, et hujusmodi.

Et dicendum, quod isti quinque modi distinguuntur penes bona quae ex poenis a Deo inflictis in praesenti consequuntur, quae sunt a Deo intenta.

Hoc autem bonum aut est in altero, et sic est quartus modus: aut in eo qui punitur, et sic est ordo justitiae, qui semper divino flagello adjunctus est, quia omnis poena justa; et hoc cum praecisione aliorum est in quinto modo: aut est utilitas quam ipse flagellatus consequitur; quae quidem potest esse vel quantum ad recessum a malo, et sic est modus tertius; vel in ordine ad bonum conservandum, et sic est secundus modus; aut augendum, et sic est primus.

Ad primum ergo dicendum, quod poenam semper praecedit peccatum in natura, sed non semper in persona puniti.

Ad secundum dicendum, quod flagellum quantum est de se, semper est corrigens; sed ex defectu recipientis quandoque ad hunc effectum non pervenit.

Ad tertium dicendum, quod impium esset, si poena justa non esset. Nec tamen Deus tunc vult gloriam suam divulgari propter suam utilitatem, sed nostram.

Ad quartum dicendum, quod omnia alia possunt ad ista reduci: quia probatio est ad augmentum meriti, et exemplum justii iudicii Dei ad gloriam Dei, et sic de aliis.

Non praevent sententiam iudicis: quia etsi sententia hominis praecedit non concordans sententiae Dei, adhuc sententia Dei restat; si autem concordat, est sententia Dei.

Levis enim culpa levi supplicio compensatur.

Supplicium enim mortis praesentis leve dicitur in comparatione ad futurum supplicium: culpa etiam praenominatae leves dicuntur in comparatione ad culpas majores, quae quandoque minoribus poenis temporalibus puniuntur.

Ex fonte gratiae Dei id cordi instillatur, ut vel sic paulatim ad poenitentiam veniat, vel eo minus a Deo puniatur.

Non loquitur hic de gratia gratum faciente: quia haec non datur ante perfectam poenitentiam; sed de gratuitis bonis, sicut fides informis, et timor servilis, et hujusmodi.

Si enim propter misericordiam qua quis proximo suo non miseretur, et quae dimissa sunt replicantur ad poenam; multo magis quae nondum sunt dimissa, propter odium fraternum ad poenam reservari probantur. Hic dicit secundum quamdam opinionem, de qua infra habetur, dist. 21, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 1.

Qui diligit iniquitatem, odit animam suam, non affectu, sed effectu.

Immundis nihil est mundum: quia ipsi ex his quae in se munda sunt, sicut sacramenta, munditiam non consequuntur.

Nihil prodest jejunare et orare, et alia bona agere, nisi mens revocetur a peccato; scilicet ad vitam aeternam consequendam.

Nunquam aliquem sanavit. Contra, joan. 9, dicit Glossa: quaeritur quomodo sine fide aliquem illuminaverit Christus. Ergo ille fidem non habuit, et sic non totum curavit. Et dicendum, quod Christus quemcumque curavit, totaliter curavit, et mente et corpore quantum ad omnes infirmitates corporales; et ille totus fidem recepit primo, sed indistinctam. Glossa tamen aliter solvit, quod scilicet hoc intelligitur de illis qui pro peccato morbum incurrunt.

Quaedam impietas infidelitatis est ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam: quia sequeretur quod vel Deus non sciret omnia peccata, vel non omnia horreret, vel non omnia remittere posset.

Ad baptismi puritatem: quantum ad remotionem omnium culparum.

Abluat lacrymis mentis, idest interiori dolore, quem lacrymae exteriores significant; et est locutio metaphorica.

Sciat, se culpabiliter durum; si scilicet contingat exteriorum lacrymarum defectus ex defectu doloris, ut homo minus doleat de peccato quam de damno temporali. Sed quandoque abundantia doloris lacrymas exsiccat propter dolorem concitatum; quandoque autem homo se continet, ut coram solo Deo doleat; quandoque etiam ex duritia complexionis est quod homo non potest flere corporaliter pro peccatis, etsi fleat pro morte amici, quia dolor ille est magis sensibilis, et ideo magis vicinus ad resolvendum corpus in lacrymas. Emundare nequiverit, scilicet in statu tali manens; alias non esset ei imputandum.

|+d16.q1 Distinctio 16, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister determinavit de poenitentia generaliter, hic ad partes poenitentiae descendit; et dividitur in partes duas: in prima distinguit poenitentiae partes; in secunda movet quasdam quaestiones circa comparationem partium poenitentiae ad invicem, 17 dist., ibi: hic oritur quaestio multiplex. Prima in duas: in prima distinguit partes quasi poenitentiam integrantes, scilicet contritionem, confessionem, et satisfactionem; in secunda distinguit partes quasi subjectivas, ibi: praedictis vero adjiciendum est etc.. Prima in duas: in prima distinguit poenitentiae partes; in secunda docet poenitendi modum secundum partes illas, ibi: ideo discretio poenitenti necessaria est. Circa primum duo facit: primo ostendit numerum partium; secundo singulas partes prosequitur, ibi: compunctio nobis commendatur.

Ideo discretio poenitenti valde necessaria est.

Hic ostendit modum poenitendi; et circa hoc duo facit: primo ostendit modum dignae poenitentiae; secundo modum falsae, ibi: et sicut sunt digni fructus poenitentiae, ac vera satisfactio; ita et indigni fructus. Circa primum tria facit: primo assignat ex verbis Augustini modum poenitendi quantum ad contritionem cordis; secundo quantum ad confessionem oris, ibi: caveat ne ductus verecundia dividat apud se confessionem; tertio quantum ad satisfactionem operis in abstinendo a sacris et ab illicitis, ibi: caveat etiam ne prius ad dominicum corpus accedat quam confortetur bona conscientia.

Praedictis vero adjiciendum videtur etc.. Hic assignat alias poenitentiae partes quasi subjectivas; et circa hoc duo facit: primo distinguit eas; secundo prosequitur de altera earum, et scilicet poenitentia venialium, quae habet specialem dubitationem, ibi: quae autem pro venialibus sit satisfactio sufficiens, Augustinus insinuat.

Hic quaeruntur quatuor. Primo de partibus poenitentiae.

Secundo de remissione venialium in hac vita, quae ad unam partem poenitentiae pertinet.

Tertio de circumstantiis peccati, secundum quas formari debet poenitentiae modus. Quarto de impedimentis verae poenitentiae.

Circa primum quaeruntur duo: 1 de partibus poenitentiae quasi integralibus; 2 de partibus secundo assignatis.

|a1 Articulus 1: Utrum poenitentia habeat partes.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod poenitentia partes non habeat. Nullum enim simplex habet partem. Sed secundum Ambrosium omne sacramentum est simplex. Ergo poenitentia, cum sit sacramentum, non habet partes.

AG2

Praeterea, baptismus multiplicior est virtute quam poenitentia: quia originale et actuale quantum ad culpam et poenam totaliter tollit; quod de poenitentia non est verum. Ergo cum baptismo non assignentur partes, nec poenitentiae partes assignari debent.

AG3

Praeterea, medicina debet proportionari morbo.

Sed peccatum, quod est morbus spiritualis, cuius est medicina poenitentia, non habet hujusmodi partes. Ergo nec poenitentiae partes assignandae sunt.

SC1

Sed contra, poenitens poenam sibi infert pro peccato debitam. Sed pro peccato in Deum commisso non solum debetur poena interior, sed exterior, ut patet in inferno. Ergo ad perfectionem poenitentiae utraque poena requiritur. Ergo poenitentia habet partes.

SC2

Praeterea, morbus spiritualis majori diligentia est curandus quam corporalis. Sed curatio quae fit contra morbum corporalem secundum aliquas partes distinguitur, quia primo tollitur morbus, et postea morbi reliquiae. Ergo et poenitentia, quae est spiritualis morbi curatio, partes habere debet.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in poenitentia non est pro materia aliqua exterior res, sicut in baptismo aqua; sed ipse actus humanus loco materiae in hoc sacramento se habet, qui per quamdam recompensationem offensam culpae praecedentis tollit. In actibus autem humanis est gradus quidam ad perfectionem pertingendi propter diversas partes hominis, quarum una aliam movet; et ideo oportet quod diversa secundum ordinem ad perfectionem poenitentiae considerentur; et haec dicuntur poenitentiae partes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dubitatur de illa auctoritate, utrum sit Ambrosii. Si tamen concedatur, intelligendum, quod sacramentum est simplex ratione effectus principalis, et virtutis simplicis quam operatur; sed materiale in sacramento potest esse compositum, sicut patet in confirmatione et eucharistia; et sic etiam ex parte actus nostri, qui est quasi materialis in poenitentia, partes ei assignantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod partes non assignantur poenitentiae ex parte virtutis sacramentalis, sed ex parte ejus quod est materiale in ipsa. In baptismo autem est materiale res exterior, in qua non est accipere nisi unum esse; et ideo baptismo partes non assignantur: quia etsi sit aliquis actus noster in baptismo, ille non est de essentia baptismi, sed dispositio ad baptismum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonum, secundum dionysium, causatur ex una integra causa; sed ex singulis defectibus consurgit malum; et ideo ad integritatem peccati sufficit in quocumque gradu humani actus defectus inveniatur; et propter hoc peccato partes quasi integrales non assignantur, sicut poenitentiae, quae bonitatem amissam reparat.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter assignentur ei hae tres partes; scilicet contritio, confessio, et satisfactio. Sacramentum enim a ministris ecclesiae confertur secundum omnem sui partem. Sed contritionem non confert poenitenti aliquis ecclesiae minister. Ergo non est pars poenitentiae sacramenti.

AG2

Praeterea, per poenitentiae sacramentum peccatum dimittitur. Sed ante confessionem peccatum quandoque dimittitur, ut infra, dist. Seq., Magister ostendit. Ergo non est pars poenitentiae.

AG3

Praeterea, in sacramento novae legis gratia suscipienti confertur. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo non est sacramenti pars.

AG4

Praeterea, non est idem fructus rei et pars.

Sed satisfactio dicitur in littera poenitentiae fructus.

Ergo satisfactio non est pars poenitentiae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, poenitentia offensam culpae praecedentis abolet per modum recompensationis cujusdam. Haec autem recompensatio differt a recompensatione vindicativae justitiae in duobus. Primo quia in vindicativa justitia ille qui peccavit, se habet ad recompensationem ut patiens tantum, in quantum poena per quam fit culpae recompensatio, est ab alio inflicta; et ideo non praesupponitur ad recompensationem dolor de peccato, sed ex poena recompensante dolor infligitur. In poenitentia autem ille qui peccavit, se habet ad recompensationem etiam ut agens; quia ipse sponte sua ad poenam recompensantem accedit; et ideo displicentia culpae praeexigitur. Secundo differt, quia in vindicativa justitia taxatur poena recompensans secundum arbitrium judicis, non ejus in quem commissum est peccatum. Sed in poenitentia oportet quod poena recompensans taxetur secundum arbitrium ejus in quem peccatum commissum est; quia talis recompensatio fit ad reconciliandum animum offensi; quae reconciliatio esse non potest, nisi poena recompensantis voluntati ejus sufficiat; et ideo oportet in poenitentia quod modus poenae satisfactoriae secundum arbitrium sacerdotis, qui vicem Dei obtinet, servetur. Utrique ergo recompensationi hoc commune est quod non fiat recompensatio secundum arbitrium ejus qui peccavit, sed alterius hominis.

Arbitrium autem rectum requirit cognitionem culpae: quae quidem si ei qui debet poenam taxare, per eum qui peccavit fiat, confessio dicitur; si autem alias, dicitur contritio. Et quia in poenitentia, qui peccavit, ad recompensationem faciendam sponte accedit, requiritur satisfactio. Et sic recompensatio tribus gradibus perficitur. Quorum primus est displicentia culpae praeteritae; alias non sponte ad recompensationem accederet; et hic per contritionem perficitur. Secundus est ut culpam suam notificet Deo per sacerdotem; alias non se ad recompensationem secundum arbitrium ejus in quem peccavit, offerret; et quantum ad hoc est confessio. Tertius est ut compenset secundum arbitrium sacerdotis; et quantum ad hoc est satisfactio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramentis quae habent pro materia aliquam rem corporalem, est duplex actus ministri ecclesiae; scilicet sanctificatio materiae per verbum Dei, et applicatio materiae ad eum qui

sacramentum suscipit. Sed in hoc sacramento, quod habet pro materia ipsum humanum actum, non potest ex ministerio sacerdotis materia applicari ad eum qui sacramentum suscipit, quia actus non sunt ab exteriori; et ideo ad ministerium ipsius pertinet ipsorum actuum consummatio secundum absolutionem et poenae injunctionem; quod est quasi quaedam sanctificatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis peccatum dimittatur ante actualem confessionem, nunquam tamen dimittitur ante confessionem in proposito existentem; sicut etiam ante baptismum actualiter susceptum aliquis rem baptismi consequitur ex proposito suscipiendi baptismum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex proposito satisfaciendi gratia confertur, quamvis satisfactio actualis gratiam praesupponat. Vel dicendum, quod per satisfactionem consequitur poenitens perfectum effectum gratiae peccatum abolentis, quia liberatur totaliter a reatu peccati.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ultimum in quo consummatur res, dicitur finis rei, sicut forma habet rationem finis; et quia satisfactio est ultima pars in qua poenitentia consummatur, ideo dicitur fructus, qui in rationem finis sonat.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sint partes subjectivae.

Quia istae partes poenitentiae, ut in littera patet, sumuntur secundum peccatum cordis, oris, et operis. Sed hae sunt partes subjectivae peccati.

Ergo et partes poenitentiae assignatae, sunt partes subjectivae ipsius.

AG2

Praeterea, totum integrale non sequitur ad suam partem: non enim sequitur: si paries est, domus est. Sed poenitentia sequitur ad quamlibet partium assignatarum: sequitur enim: coneritur, ergo poenitet; et similiter de aliis. Ergo non sunt partes integrales, sed subjectivae.

AG3

Praeterea, partes integrales alicujus totius quod habet esse permanens, sunt simul. Sed poenitentia habet esse permanens, sicut et alia sacramenta.

Ergo, cum poenitentiae partes non sint simul, non erunt partes integrales, sed subjectivae.

SC1

Sed contra, partes subjectivae non requiruntur ad perfectionem totius universalis: quia in qualibet parte perfecta ratio totius invenitur, sicut perfecta ratio animalis in homine. Sed partes poenitentiae assignatae, ad ejus perfectionem requiruntur, ut in littera dicitur. Ergo non sunt partes subjectivae.

SC2

Praeterea, nihil unum aliquid habet partes subjectivas, sicut unum animal non habet partes subjectivas.

Sed unius poenitentiae partes sunt assignatae partes: quod patet ex hoc quod de uno peccato non agitur nisi una poenitentia, inquantum praedicta tria inveniuntur. Ergo non sunt partes subjectivae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod sunt partes subjectivae uno modo poenitentiam considerando secundum quod habet tantum rationem poenae: quia quaelibet harum partium est punitio quaedam. Sed hoc non potest esse: quia totum universale non praedicatur in singulari de suis partibus pluralibus simul acceptis, sive sit genus, sive species: tres enim homines non sunt animal, sed animalia. Unde cum tres partes poenitentiae non sint tres poenitentiae, sed una, non potest esse quod sint partes subjectivae.

Praeterea, poena quam poenitens patitur, tota in rationem satisfactionis cadit: non enim sola exteriori poena homo satisfacit, sed etiam interiori; alias oratio mentalis non esset satisfactoria. Unde et poena quae est in contritione, et quae est in confessione, in partem satisfactionis cadit; et quia satisfactio est ultima pars, totum sacramentum a poena denominatur, sicut res denominatur ab ultimo sui.

Et ideo alii dicunt, quod sunt partes potentiales.

Sed hoc iterum non potest esse: quia in partibus potentialibus totum adest secundum essentiae suae rationem cuilibet parti completae, sicut essentia animae cuilibet potentiae; sed tota ratio poenitentiae secundum speciem non est in quolibet horum. Praeterea unum eorum non includit in se vim omnium aliorum, quod requiritur in partibus potentialibus; sed unumquodque ad suum officium servit.

Ideo dicendum est cum aliis, quod sunt partes integrales. Sed sciendum, quod partes integrales sunt duplices. Quaedam sunt partes quantitatis; quae sunt quandoque unius rationis, ut in totis homogeneis; quandoque vero diversarum rationum, ut in totis heterogeneis. Quaedam vero sunt partes essentiae, sicut materia et forma, non quantitatis; et hae semper sunt diversarum rationum, et habent ordinem naturae ad invicem, et quandoque etiam ordinem temporis in his quorum esse non est simul; et hujusmodi partes sunt hae de quibus loquimur: quia poenitentiae sacramentum secundum rationem speciei suae ex his tribus integratur; et una est prior altera

secundum naturam, et quandoque etiam secundum tempus; eo quod actuum humanorum, qui sunt in poenitentia materiales, non est totum esse simul, sed succedunt sibi invicem: sed quandoque plures eorum, quorum unus est altero prior per naturam, sunt simul tempore.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod partes poenitentiae non respondent illis peccati partibus singula singulis secundum veritatem: quia pro quolibet illorum peccatorum oportet esse poenitentiae tres partes: sed per adaptationem quamdam, considerata similitudine medicinae ad morbum quantum ad idem instrumentum. Quidam enim dicunt, quod in quolibet peccato est invenire illa tria: quia est os interius et exterius; et actus interior et exterior; et sic etiam ista tria erunt partes subjectivae peccati. Sed patet hoc non esse secundum intentionem litterae, quae de ore exteriori et opere loquitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in partibus successivorum ex qualibet parte potest concludi totum; sicut: hora tertia est, ergo dies; non tamen totum de una parte praedicatur: non enim dicimus, quod hora sit dies: sed tamen de omnibus partibus simul acceptis aliquo modo invenitur praedicari totum, licet improprie; et sic etiam de qualibet parte poenitentiae poenitentia concluditur, eo quod poenitentia non habet totum esse suum simul; non tamen totum de partibus praedicatur neque divisim neque conjunctim, proprie loquendo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod est materiale in poenitentia, est actus nostri; et quia actus non habent esse permanens, ideo nec poenitentia; et sic objectio ex falso procedit.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod sint partes etiam poenitentiae virtutis. Sicut enim dicitur in 10 ethic., ad perfectionem virtutis moralis requiritur actus interior et exterior. Sed poenitentia est virtus moralis, cum sit pars justitiae. Ergo de perfectione ejus est contritio interior, et confessio, et satisfactio exterior; et sic sunt partes ejus sicut poenitentiae sacramenti.

AG2

Praeterea, satisfactio est actus alicujus virtutis, nec alterius quam poenitentiae; et similiter de aliis. Ergo sunt partes poenitentiae virtutis, non solum sacramenti.

AG3

Praeterea, justitia exigit ut per quae quis peccat, per haec puniatur. Sed haec tria quae assignantur poenitentiae partes, sunt quaedam poenitentiae respondentes illis quibus peccamus. Ergo ad perfectionem justitiae exiguntur. Sed non nisi quantum ad partem illam quae poenitentia dicitur. Ergo sunt partes poenitentiae virtutis.

SC1

Sed contra, actus non est pars habitus. Sed poenitentia virtus est habitus; haec autem tria sunt actus quidam. Ergo non sunt partes poenitentiae virtutis.

SC2

Praeterea, subjectum virtutis est mens, secundum Augustinum; sed confessio non est in mente sicut in subjecto, similiter nec satisfactio. Ergo non sunt poenitentiae virtutis partes.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod ab eo quod sequitur rem, non accidit aliqua compositio in re, quia componentia sunt priora compositis; unde cum actus nostri sint posteriores virtutibus a quibus eliciuntur; diversi actus, qui secundum ordinem a virtute aliqua progrediuntur, non faciunt compositionem aliquam in virtute: et ideo praedicta tria non sunt partes poenitentiae virtutis, sed poenitentiae sacramenti: quia ipsi actus sunt quasi materia sacramenti, et penes divisionem materiae partes rei sumuntur quandoque.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus exteriores requiruntur ad perfectionem secundam virtutum Moralium; partes autem integrales oportet quod sint de perfectione prima.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis tria praedicta sint actus poenitentiae virtutis, non tamen sequitur quod sint partes ejus: quia in quolibet dictorum actuumveniuntur omnes circumstantiae quibus integratur medium virtutis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad poenitentiam virtutem requiruntur ista tria, sed non ut actus, ut dictum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum poenitentia ante baptismum debeat poni pars poenitentiae.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poenitentia ante baptismum non debeat poni pars poenitentiae. Baptismus enim janua sacramentorum est, et poenitentia dicitur secunda tabula respectu baptismi. Sed secundum non est ante primum. Ergo poenitentia non est aliqua ante baptismum.

AG2

Praeterea, ei qui non est generatus in aliqua natura, non competit actio illius naturae. Sed baptismus est quaedam generatio in spiritualem vitam. Ergo ei qui non est baptizatus, non convenit aliqua actio spiritualis vitae. Sed poenitentia est hujusmodi, cum sit quoddam sacramentum. Ergo non potest alicui competere ante baptismum.

AG3

Praeterea, poenitentia non ordinatur nisi contra culpam actualem. Sed culpa actualis sufficienter in baptismo deletur. Ergo non oportet quod poenitentia baptismum praecedat.

SC1

Sed contra, Matth. 3, super illud: tunc exhibant ad eum etc., dicit Glossa: jam tunc exemplum baptizandis dabatur confitendi peccata, et promittendi meliora. Sed hoc pertinet ad poenitentiam.

Ergo ante baptismum debet esse poenitentia.

SC2

Praeterea, super illud Psal. 4: in cubilibus vestris compungimini, dicit Glossa: ut extincto veteri homine per poenitentiam, sacrificium justitiae per regenerationem novi hominis offeramus Deo. Sed regeneratio ad baptismum pertinet. Ergo poenitentia aliqua est ante baptismum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia potest accipi dupliciter; scilicet ut est virtus, et ut est sacramentum.

Secundum autem quod est virtus, importat detestationem peccati cum proposito abolendi ipsum secundum conditionem status peccantis. Et quia quicumque non detestatur peccatum, adhuc voluntatem in peccato fixam habet, cum voluntas semel ad aliquid fixa, ab illo non divellatur quin actu vel habitu in eo maneat, nisi per actualem dissensum ab illo, vel in speciali, vel saltem in genere; voluntas autem in peccato fixa manens, non est susceptiva gratiae baptismalis; ideo requiritur ante baptismum, quasi removens prohibens, peccati commissi detestatio, et destructionis ejus propositum. Et ideo patet quod ante baptismum requiritur poenitentia secundum quod est virtutis actus, vel quae sit prior baptismo tempore vel saltem natura. Sed poenitentia, secundum quod est sacramentum, consistit in dispensatione ministrorum ecclesiae. Et quia ecclesiae sacramenta non dispensantur nisi illis qui sunt de ecclesia, ideo ante baptismum sacramentum poenitentiae non competit, cum per baptismum homo de ecclesia fiat.

RA1

Et per hoc patet solutio ad objecta praeter tertium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenitentia non requiritur ante baptismum propter baptismi insufficientiam, sed propter impedimentum removendum gratiae baptismalis, ut baptismus suum effectum habere possit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod poenitentia ante baptismum non solum sit de actuali, sed et de originali peccato. Nam Augustinus Lib. De poenitentia, dicit loquens de poenitentia ante baptismum: exceptis parvulis, nullus ad Christum transit, nisi incipiat esse quod non erat, nisi poeniteat eum fuisse quod erat. Sed erat infectus non solum actuali, sed etiam originali peccato: nisi enim de hac infectione loqueretur, parvulos non exciperet, qui aliam infectionem non habent. Ergo de peccato originali debet esse poenitentia ante baptismum.

AG2

Praeterea, poenitens infert sibi poenam, ut evadat illam quae a Deo sibi infligenda erat. Sed pro peccato originali poena a Deo infligitur. Ergo pro eo debet hanc poenitentiam agere.

AG3

Praeterea, secundum hoc de peccato actuali poenitentiam agimus quod nobis ipsum displicet.

Ergo de eo debemus poenitentiam agere.

SC1

Sed contra, poenitentia est respectu voliti. Sed peccatum originale contrahimus nolentes. Ergo de ipso non est poenitentia.

SC2

Praeterea, medicina debet respondere morbo.

Sed peccatum originale non contrahitur per aliquam delectationem ejus qui ipsum contrahit. Ergo videtur quod non sit ejus curatio per aliquam poenam; et ita non per poenitentiam, quae suo nomine poenam exprimit.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod poenitentia potest sumi large et proprie. Proprie quidem poenitentia importat dolorem de peccato commisso in praeterito; et sic nullo modo potest esse poenitentia de originali

peccato, quia non est commissum. Large autem potest dici poenitentia omnis displicentia mali praeteriti; et sic in eo qui liberum arbitrium habet, debet esse poenitentia de originali: quia ex hoc ipso quod alicui placet aliquid, displicet ei quod ad illud impedimentum praestitit. Peccatum autem originale impedimentum gloriae fuit, ad quam quilibet desiderio tendere debet.

Non tamen de eo debet esse confessio, quae non est nisi factorum; nec satisfactio; quia pro peccato originali non debetur nisi poena damni, poenitentia autem importat poenam sensus.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat post baptismum aliqua poenitentia venialium distingui. Quia superfluum est facere per multa quod per unum potest fieri. Sed veniale peccatum curatur per eucharistiam.

Ergo superfluum est quod ad ipsum curandum poenitentia ordinetur.

AG2

Praeterea, de eo quod non est in potestate nostra, non requiritur poenitentia. Sed peccata venialia vitare non est in potestate nostra: quia nullus potest omnia peccata venialia vitare. Ergo de venialibus non est poenitentia.

AG3

Praeterea, diversorum morborum diversae sunt medicinae: quia secundum Hieronymum, non sanat oculum quod sanat calcaneum. Sed poenitentia est remedium contra mortale. Cum ergo veniale a mortali in infinitum differat, ut poena ostendit, videtur quod contra veniale poenitentia non ordinetur, sed contra mortale.

SC1

Sed contra, quod potest majus, potest et minus.

Sed poenitentia destruit mortale, quod est difficilius.

Ergo et veniale.

SC2

Praeterea, secundum Augustinum, poenitentia est vindicta puniens in se quod dolet commisisse.

Sed aliquis debet dolere de hoc quod commisit veniale, et hoc in se punire. Ergo poenitentia quaedam est de venialibus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod veniale peccatum ex nostro actu incurrimus, et ei poena sensibilis debetur; et ideo ad peccati venialis dimissionem poenitentia operatur quantum ad contritionem, confessionem et satisfactionem; non solum poenitentia secundum quod est virtus, sed etiam secundum quod est sacramentum: quia post baptismum aliquis venialiter peccat, quando est susceptivus sacramentorum ecclesiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad eundem effectum principaliter inducendum, superfluum est plura inducere, si quodlibet sit sufficiens; sed nullum sacramentum inducitur ad peccati venialis dimissionem, sicut ad principalem effectum, ut supra in 2 dist., quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est; et ideo non est inconueniens, si ex multis sacramentis peccati venialis dimissio consequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra vitare omnia venialia, est tamen in potestate nostra vitare singula.

RA3

Ad tertium dicendum, quod veniale et mortale quamvis sint diversi morbi, tamen conveniunt in una ratione actualis peccati; et ideo contra utrumque poenitentia medicina est.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod teneamur ad poenitentiam venialium. Quia sicut tenetur homo tendere ad gloriam, ita tenetur impedimentum gloriae remove. Sed homo non potest ad gloriam pervenire nisi dimissis venialibus peccatis. Ergo cum non remittantur sine poenitentia, videtur quod ad poenitentiam agendam de venialibus homo teneatur.

AG2

Praeterea, quoddam veniale peccatum per consensum fit mortale: quia consensus in delectationem mortalis peccati est mortale peccatum. Sed homo tenetur vitare mortale peccatum. Ergo tenetur dissentire a veniali peccato aliquando. Sed dissensus a peccato est poenitentia. Ergo tenetur homo de peccato veniali aliquando poenitere.

SC1

Sed contra, nullus tenetur abolere jam factum, quod non tenetur vitare antequam fiat. Sed homo non tenetur vitare veniale peccatum antequam faciat; alias peccaret mortaliter faciens ipsum. Ergo multo minus tenetur poenitere de eo.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum dicitur aliquis ad aliquid teneri, quaedam necessitas importatur ad illud. Necessitas autem est duplex. Una est absoluta; et secundum hanc homo tenetur facere illa sine quibus non est salus; et sic non tenetur ad peccati venialis poenitentiam, quia mortem ex hoc non incurrit; nisi forte de contemptu dimittat. Alia est ex suppositione alicujus finis; sicut dicitur aliquid esse necessarium sine quo non possumus finem intentum consequi; et hoc modo necessarium est quod homo de venialibus poeniteat, si ei remitti debeant in hac vita. Sed secundum hoc non proprie dicitur teneri aliquis ad aliquid; et ideo dicendum, quod homo non tenetur ad poenitentiam venialium, nisi large sumendo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si nunquam de venialibus poeniteat, potest ad vitam pervenire: quia etiam post hanc vitam venialia remittuntur, ut infra dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dissensus dicit poenitentiam ad peccatum futurum; sed poenitentia dicit displicentiam peccati praeteriti; et ideo non oportet quod dissensus ad poenitentiam pertineat.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod partes istae tres non sint sufficientes. Quia sicut post baptismum peccatur venialiter et mortaliter; ita ante baptismum.

Sed post baptismum distinguitur poenitentia venialis et mortalis peccati. Ergo et ante baptismum; et sic sunt quatuor.

AG2

Praeterea, plus distat poena a culpa quam veniale a mortali. Sed de poenis praesentis miseriae oportet poenitere, ut Augustinus dicit in lib.

De poenitentia.

Ergo cum distinguatur poenitentia venialium a poenitentia mortalium, debet etiam distingui poenitentia qua nos poenitet de poenis hujus peregrinationis, a poenitentia venialium.

AG3

Praeterea, poenitentia solemnis est quidam poenitentiae modus, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 1, art. 5. Ergo cum de ipsa mentionem non faciat, videtur insufficienter partes ponere.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod istae partes poenitentiae distinguuntur secundum diversos modos quibus poenitentia agitur; unde sunt partes subjectivae poenitentiae virtutis, non poenitentiae sacramenti: quia una pars non pertinet ad poenitentiae sacramentum, quamvis aliae duae ad poenitentiam, secundum quod est sacramentum, pertinere possint. Et accipiuntur isti modi secundum diversum statum poenitentis: quia aut est extra ecclesiam etiam numero, et sic est prima poenitentia quae est ante baptismum; aut est extra merito, sed non numero; et sic est secunda, quae est de mortalibus; aut omnino est intra ecclesiam; et sic competit ei tertia, quae est de venialibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod status hominis ante baptismum non diversificantur per veniale et mortale quantum ad hoc quod est esse de ecclesia vel non esse; sed diversificantur per veniale et mortale post, quia per mortale post baptismum commissum efficitur aliquis extra ecclesiam merito, sed non per veniale; et ideo non est similis ratio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de poenis dicitur esse poenitentia ab Augustino, secundum quod inclinant ad culpam, large etiam poenitentiam pro displicentia sumendo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenitentia solemnis non diversificat statum poenitentis quantum ad id quod dictum est; et ideo de ea non fit hic mentio.

|+d16.q2 Distinctio 16, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de remissione venialium; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de modo remissionis; 2 de causa remissionis.

1a1 Articulus 1: Utrum peccatum veniale possit dimitti voluntate manente ad illud.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit dimitti voluntate manente ad illud. Voluntas enim peccati venialis gratiam non excludit. Sed nullum peccatum veniale est quod gratia remitti non possit, cum remittatur per virtutem gratiae mortale, quod multo difficilius est.

Ergo veniale dimitti potest adhuc manente voluntate ad illud.

AG2

Praeterea, sicut peccatum mortale caritati opponitur, ita veniale fervori caritatis. Sed illud quod secum compatitur caritas, non impedit dimissionem peccati mortalis. Ergo cum voluntatem permanentem in peccato veniali compatiatur fervor caritatis, videtur quod veniale remitti possit in eo qui adhuc habet voluntatem adhaerentem veniali.

AG3

Praeterea, sicut dictum est, ad hoc quod voluntas removeatur ab eo in quo semel fuit fixa, requiritur actualis displicentia. Sed aliquando veniale peccatum dimittitur ei qui non habet displicentiam de veniali peccato, sicut patet in martyribus, qui statim evolvant, quamvis forte de peccatis venialibus non cogitent, nec actualem displicentiam habeant. Ergo videtur quod peccatum veniale dimitti possit adhuc manenti in illo.

SC1

Sed contra, manente causa non potest tolli effectus.

Sed adhaerentia voluntatis inordinata ad aliquid erit causa venialis peccati. Ergo manente voluntate fixa in illo, non potest remitti ipsum peccatum.

SC2

Praeterea, affectus ad opus habet rationem peccati, sicut et ipsum opus peccati. Sed ipsum opus venialis peccati, dum manet, non permittit peccatum veniale dimitti. Ergo nec affectus ad ipsum manens.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod peccatum quodlibet debet remitti quantum ad duo: scilicet quantum ad culpam, et quantum ad reatum: et non potest esse secunda remissio sine prima; quia quamdiu manet culpa, manet debitum poenae. Culpa autem in deordinatione voluntatis consistit; unde non potest culpa tolli nisi reordinetur voluntas; quod esse non potest quamdiu in ipsa deordinatione manet, alias essent duo opposita simul vera; et ideo nullo modo veniale dimitti potest, quamdiu voluntas ad illud manet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est ex defectu gratiae quin illud veniale in quo adhuc voluntas manet, remitti non possit; sed ex defectu ejus cui remittendum est, in quo impedimentum remissionis invenitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quodlibet peccatum mortale opponitur cuilibet quantumcumque parvae caritati; non autem quodlibet veniale opponitur cuicumque fervori caritatis. Dicitur enim fervor caritatis per similitudinem, secundum quod ad exteriora quodammodo ebulliendo refunditur. Ex illa autem parte qua veniale committitur, caritatis fervor non apparet, sed aliquid praeter caritatem.

Unde quamvis sit fervor caritatis quantum ad aliqua, potest tamen esse tepiditas quantum ad alia; et sic non quilibet fervor opponitur cuilibet veniali; unde non est similis comparatio peccati mortalis ad caritatem, et venialis ad fervorem caritatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas quae fuit fixa in aliquo, non removetur inde nisi per actualem dissensum, si illud memoriae occurrat, alias sufficit habitualis; sicut etiam de mortalibus contingit quod oblita remittuntur.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod unum peccatum veniale non possit dimitti sine alio. Quia, sicut in praecedenti dist. dictum est, Dominus nullum sanavit quem non omnino liberaret. Sed non potest alicui veniale peccatum dimitti, nisi Domino ipsum sanante. Ergo si absolvitur ab uno veniali, absolvitur ab omnibus.

AG2

Praeterea, peccatum veniale est majoris adhaerentiae quam mortale; unde remisso mortali adhuc manet veniale. Sed unum mortale non potest remitti nisi omnia alia dimittantur. Ergo nec unum veniale nisi aliis remissis.

AG3

Praeterea, ei qui displicet Deo, peccatum non remittitur. Sed veniale displicet Deo. Ergo quamdiu manet unum, aliud non remittitur.

SC1

Sed contra, majoris gratiae est remissio mortalis peccati quam venialis. Sed unum peccatum veniale manens fixum in corde, non impedit remissionem mortalis peccati. Ergo multo minus impedit remissionem alterius venialis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ea quae non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine altero; sed quae habent aliquo modo connexionem, unum non potest sine alio auferri. Peccata autem mortalia, quamvis non habeant connexionem ex parte conversionis, habent tamen connexionem ex parte aversionis, quia ab uno incommutabili bono avertunt: et ideo unum sine alio remitti non potest, cum remissio culpae magis respiciat per oppositum aversionem quam conversionem; quia culpa remittitur secundum restitutionem ad illud a quo culpa separavit. Venialia autem non habent connexionem neque quantum ad conversionem neque quantum ad aversionem, quia in eis nulla est aversio a fine, etsi sit aliquis defectus in actu eorum quae expediunt ad finem; et ideo potest unum veniale sine alio dimitti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod remissio venialis non comparatur, proprie loquendo, sanationi: quia infirmitas, quae per sanationem curatur, destitutionem virtutis importat; non autem est aliqua destitutio vel debilitatio virtutis spiritualis in culpa veniali, sed solum dispositio ad virtutis destitutionem; et ideo ratio illa non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non dicitur esse majoris adhaerentiae quam mortale quasi ex parte sua firmiter in anima maneat; sed ex parte nostra, quia peccata venialia non ita facile devitamus sicut mortalia, ad quae dimittenda ex necessitate obligamur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale ita Deo displicet, quod etiam facit ipsum peccantem Deo displicentem, inquantum pulchritudinem gratiae, quam Deus in ipso amat, aufert. Sed peccatum veniale quamvis Deo displiceat, quia inordinatum est, non tamen facit peccantem Deo displicentem: quia non aufertur claritas gratiae, sed quodammodo obnubilatur, inquantum ejus processus ad exteriora impeditur; et ideo Gregorius dicit, quod peccatum veniale obscurat, sed mortale obtenebrat: et propter hoc, unum peccatum veniale non impedit quin aliud remitti possit, quamvis mortale unum impediatur dimissionem alterius.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali. Joan. 8, super illud: qui sine peccato est vestrum etc., dicit Augustinus, quod omnes illi erant in peccato mortali: venialia enim eis dimittebantur per caeremonias. Ergo veniale potest dimitti non dimisso mortali.

AG2

Praeterea, mortale et veniale contrarie dividuntur.

Sed mortale potest dimitti sine veniali.

Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

AG3

Praeterea, peccato quod sufficienter punitum est, non debetur alia poena: quia non vindicat bis Deus in idipsum. Sed peccatum veniale potest aliquis, in mortali existens, sufficienter in seipso punire, cum debeatur ei poena finita.

Ergo non reservabitur ulterius ad poenam. Sed nunquam aliquis absolvitur a reatu poenae, nisi prius absolvatur a culpa; alias culpa inordinata remaneret sine poena. Ergo manente peccato mortali, potest veniale remitti.

SC1

Sed contra, Gregorius dicit, quod veniale peccatum obscurat mentem, sed mortale obtenebrat.

Sed obscuritas non removetur nisi per lucem; lux autem spiritualis est gratia, quae etiam mortale delet. Ergo non potest dimitti veniale sine dimissione mortalis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod remoto priori removetur posterius, nec posterius restituitur nisi priori restituto: fervor autem caritatis, cui veniale opponitur, est posterior ipsa caritate; unde quamdiu caritas non restituitur, nec fervor caritatis reparari potest; in qua reparatione consistit venialis peccati dimissio, sicut etiam in reparatione caritatis dimissio mortalis; et ideo non potest veniale dimitti ei cui mortale non dimittitur.

Potest etiam ex parte remittentis ratio assignari: quia a Deo, qui solus peccata dimittit, peccatum mortale separat; et ideo effectum ejus in remissione peccati venialis habens peccatum mortale non percipit; sicut assignata est ratio ex parte ejus quo fit remissio, scilicet caritatis, quae universa delicta operit, Prov. 10, quam peccatum mortale tollit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi venialia irregularitates quas secundum legem contrahebant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veniale non avertit a Deo, neque caritatem tollit, sicut mortale; et ideo non impedit dimissionem mortalis, sicut e contrario.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena, etiam omnis, offensam non tollit, nisi ab eo in quem peccatum commissum est, acceptetur; nec acceptari potest quamdiu inimicitia ad ipsum manet; et ideo manente inimicitia hominis ad Deum per peccatum mortale, poena quantacumque veniale non purgat; unde Isaiae 38, Dominus dicit, non esse accepta jejunia eorum qui ad lites et contentionem jejunabant.

¶a2 Articulus 2: Utrum peccatum veniale possit dimitti sine infusione novae gratiae.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale non possit dimitti sine gratiae novae infusione. Peccatum enim veniale transiens actu, in anima manet reatu. Sed reatus fundatur super macula. Cum ergo macula non possit ab anima abstergi nisi per gratiam, sicut nec tenebra nisi per lucem, videtur quod veniale dimitti non possit sine gratiae infusione.

AG2

Praeterea, veniale peccatum consistit in hoc quod minus amatur Deus quam debet. Sed minoratio ista non potest tolli nisi caritate augmentata, secundum cujus augmentum nova missio spiritus sancti attenditur, ut in 1 Lib., dist. 15, quaest. 5, art. 1, quaestiunc. 2, in corp., dictum est, et per consequens nova gratia. Ergo peccatum veniale sine gratiae infusione remitti non potest.

SC1

Sed contra, novae gratiae additio gratiam praeexistentem auget, si eam inveniat. Sed cum peccatum veniale gratiam non auferat; si sine gratiae infusione dimitti non posset, oporteret quod quodcumque dimittitur veniale, gratiae gratia adderetur.

Ergo semper homo post veniale rediret in majorem gratiam; quod falsum est: quia tunc frequens iteratio venialium non disponderet ad mortale.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod homo in peccato mortali a Deo avertitur, sibi alium finem constituens: et ideo lumen gratiae amittit, sicut et lumen solis qui visum a sole avertit; et propter hoc non potest peccatum mortale remitti nisi per gratiae infusionem.

Sed homo per peccatum veniale non adhaeret commutabili bono quasi fini; et ideo non avertitur a fine, quod est incommutabile bonum; unde per veniale homo gratiam non amittit; et ideo non oportet quod ad hoc quod remittatur veniale, gratia aliqua infundatur de novo; sed sufficit quod gratia quae jam habetur, in actum prodeat: quia ipsum veniale non tollebat habitum, sed solummodo impediabat virtutis actum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod macula potest esse dupliciter. Uno modo per privationem pulchritudinis: et sic in veniali non manet aliqua macula, quia gratiam non tollit, quae est animae decor.

Alio modo per hoc quod pulchritudo quae est gratiae, impeditur ne exterius appareat, sicut per pulverem pulchritudo faciei foedatur; et talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiae ne in actibus exterius ostendatur: unde non oportet quod talis macula per infusionem gratiae tollatur, sed per actum qui gratiae impedimentum tollat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veniale peccatum non consistit in hoc quod homo minus amet Deum in habitu: quia veniale non diminuit caritatem; alias eam quandoque totaliter tolleret: sed in hoc quod amor Dei non ostenditur in omnibus actibus hominis, aliqua deordinatione in eis existente.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod gratia sine contritione possit peccatum veniale remittere. Quia, sicut dicit Gregorius, quod est aqua ad caminum, hoc est veniale ad fervorem caritatis. Sed fervor caritatis potest esse sine contritione: potest enim aliquis in Deum ferventer converti, et tamen de peccato non dolere, quod est conteri. Ergo peccatum veniale potest dimitti sine contritione.

AG2

Praeterea, contritio non solum importat dolorem de praeterito peccato, sed etiam propositum non peccandi de cetero. Sed alicui dimittitur veniale peccatum, qui non habet tale propositum: quia scit se sine peccato veniali praesentem vitam agere non posse. Ergo sine contritione peccatum veniale dimitti potest.

AG3

Praeterea, aliquis in peccato veniali existens, potest dormiens mori, et taliter quod statim evolet; puta si propter fidem prius confessam constanter occidatur. Sed dum dormit, conteri non potest.

Ergo cum ei peccatum veniale dimittatur, videtur quod possit sine contritione peccatum veniale dimitti.

SC1

Sed contra, si gratia sine aliquo adjuncto peccatum veniale remittere posset, gratia secum veniale non compateretur. Sed compatitur secum veniale. Ergo oportet aliquem motum contritionis advenire ad peccati venialis dimissionem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum veniale non dimittitur, ut dictum est, quamdiu voluntas manet in illo. Ipsam autem recedere voluntatem ab eo quod quis prius volebat, est displicere ei quod voluit. Talis autem displicentia dolor contritionis dicitur, quando est gratia informata; et ideo peccatum veniale sine contritione non dimittitur. Sed sciendum, quod contritio potest accipi tripliciter: vel actu, vel habitu, vel medio modo. Habitu quidem contritio existens non sufficit ad peccati venialis dimissionem: quia tunc quicumque haberet poenitentiae virtutis habitum, cuius actus est quaelibet contritio, consecutus esset peccati venialis dimissionem; et sic peccatum veniale cum gratia esse non posset. Nec iterum requiritur quod semper sit actualis contritio; quia sequeretur quod peccatum quod quis in memoria vel in cognitione non habet, remitti non posset. Et ideo dicendum, quod requiritur contritio medio modo, quia scilicet etsi actu peccatum non displiceat explicite, displicet tamen implicite: quia ex virtute actus quem agit, sequeretur displicentia explicita peccati venialis, si cogitatio ad illud ferretur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fervor caritatis possit esse dum homo in Deum fertur motu caritatis, sine hoc quod actu de peccato veniali cogitet explicite; tamen in illo motu implicite continetur displicentia venialis peccati, vel unius, vel omnium; quia si ferventer in Deum fertur, displicet ei omne quod a Deo retardat; unde potest esse tam fervens motus caritatis in Deum quod omnia peccata venalia consumat etiam sine actuali cognitione ipsorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccata mortalia sunt in potestate nostra, ut vitentur non solum singula, sed etiam omnia; venialia autem, etsi singula vitari possint, non tamen omnia; quod ex infirmitate naturae contingit: et ideo in contritione de venialibus non exigitur propositum non peccandi venialiter, sicut in contritione de mortali exigebatur; sed quod displiceat ei et peccatum praeteritum, et infirmitas qua ad peccatum veniale inclinatur, quamvis ab eo omnino immunis esse non possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod passio pro Christo suscepta vim baptismi obtinet, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 3, art. 3, quaestiunc. 3; et ideo purgat ab omni veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem renitentem invenerit: et propter hoc illud peccatum veniale quod forte etiam post confessionem frequenter incurrit, non tardat ipsum quin evolet, et praecipue cum ipsa poena martyrii habeat vim purgandi. De aliis autem qui moriuntur dormientes, dicendum, quod dimittitur eis illud veniale etiam quantum ad culpam post mortem.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod de peccato veniali teneatur homo etiam confiteri. Jacob. 5, 16: confitemini alterutrum peccata vestra; in quo praeceptum confessionis datur, ut in littera dicitur. Sed secundum Glossam loquitur de confessione venialium et mortalium; quia dicit quod majora solis sacerdotibus, sed leviora sociis confiteri possumus.

Ergo tenemur confiteri venialia.

AG2

Praeterea, de venialibus tenetur homo satisfacere: quia satisfacere est actus iustitiae: ad iustitiae autem actum tenemur. Sed satisfactio debet esse secundum arbitrium sacerdotis, qui vicem Dei obtinet; quod esse non potest nisi confessione praecedente.

Ergo de venialibus homo confiteri tenetur.

AG3

Praeterea, praeceptum ecclesiae est ut homo semel in anno saltem confiteatur. Sed aliquis est qui non habet nisi venialia. Ergo tenetur illa confiteri.

SC1

Sed contra, nullus tenetur ad impossibile. Sed confiteri omnia venialia est impossibile, cum cognitionem nostram effugiant. Ergo non tenemur illa confiteri.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod confessio ad hoc necessaria est ut poenitens satisfactionem accipiat secundum modum delicti.

Peccato autem veniali non debetur poena satisfactoria taxata, quia poena illa esset proportionata poenae peccati mortalis, a qua peccatum veniale in infinitum distat; unde per solam contritionem interiorem peccatum veniale remitti potest. Et quod aliqua satisfactio exterius injungitur, hoc est magis ad devotionem excitandum vel contritionem, quam ad satisfaciendum; et ideo ad confessionem venialium non tenemur neque necessitate absoluta: quia sic nec de eis poenitere, nec ea vitare tenemur: nec etiam necessitate quae est ex suppositione finis, scilicet remissionis eorum: quia etiam sine confessione vel actu, vel proposito existente possunt venialia remitti; tamen perfectionis est ea confiteri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Jacobi quantum ad peccata mortalia est praeceptum; sed quantum ad venialia est consilium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex falsa suppositione, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in casu illo, propter praeceptum ecclesiae, dicunt aliqui quod tenetur homo venialia confiteri. Alii vero dicunt, quod sufficit quod se repraesentet sacerdoti, et se immunem a peccato mortali ostendat, ut ad communionem admitti possit. Praeceptum enim ecclesiae est ad obligandum illos qui habent aliqua quae confiteri debeant: cadit enim sub praecepto magis taxatio temporis quam ipse confessionis actus; unde si alicui per gratiam collatum esset ut a peccato veniali immunis esset, sicut beatae virgini est collatum, non teneretur ad illud praeceptum.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod per benedictionem episcopalem, aquam benedictam, et hujusmodi, peccatum veniale remitti non possit. Quia ex eisdem causis aliquid fit et corrumpitur, ut dicitur in 2 ethic.. Sed peccatum veniale causatur ex actu nostro. Ergo oportet quod aliquid in nobis sit per quod dimittatur; et ita, cum ista sint extra, per ea peccatum veniale dimitti non potest.

AG2

Praeterea, peccatum veniale, ut dictum est, non dimittitur sine contritione. Sed ipsa contritio per se sufficit ad dimissionem. Ergo praedicta nihil operantur ad dimissionem.

AG3

Praeterea, praedicta omnia aequalem habent habitudinem ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea aliquod veniale dimittitur, omnia dimittuntur; et sic frequentissime homo esset sine veniali; quod non videtur verum.

SC1

Sed contra est quod communiter dicitur, quod multa sunt remedia contra venialia peccata; scilicet tunsio pectoris, aspersio aquae benedictae, unctio extrema, et omnis sacramentalis unctio; benedictio episcopi, panis benedictus, generalis confessio, compassio alieni delicti, dimissio, eucharistia, oratio dominica, et alia quaecumque levis poenitentia.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, veniale peccatum dimittitur per fervorem caritatis, qui explicite vel implicite contritionem contineat; et ideo illa quae nata sunt de se excitare fervorem caritatis, peccata venialia dimittere dicuntur: hujusmodi autem sunt quae gratiam conferunt, sicut omnia sacramenta, et quibus impedimenta fervoris et gratiae auferuntur, sicut aqua benedicta, quae virtutem inimici reprimat, et episcopalis benedictio, vel etiam exercitium humilitatis ex parte nostra; sicut tunsio pectoris, et oratio dominicalis, et hujusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus noster requiritur ad dimissionem venialis; sed ista dicuntur peccatum veniale remittere, in quantum in actum, nostrum fervorem excitant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ista sine contritione non delent peccatum veniale; sed dicuntur delere, in quantum contritionem causant.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum quantitatem fervoris est quantitas remissionis; et ideo secundum quod per ista major vel minor concitatur, qui de pluribus vel paucioribus, implicite ad minus, contritionem contineat, secundum hoc plura vel pauciora venialia dimittuntur, et non omnia semper.

|+d16.q3 Distinctio 16, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de circumstantiis peccati: et circa hoc quaeruntur duo: 1 de ipsis circumstantiis secundum se; 2 qualiter se habeant ad peccatum.

¶1 Articulus 1: Utrum circumstantia sit proprietas moralis actus sive ejus conditio.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non sit proprietas moralis actus, sive ejus conditio. Dicit enim boetius in 4 topicor., quod circumstantiae sunt quae convenientes substantiam rhetoricae quaestionis efficiunt. Sed quaestio rhetorica non pertinet ad genus morale, sed magis ad genus philosophiae rationalis. Ergo circumstantia non est conditio moralis actus.

AG2

Praeterea, illud quod est circa aliquid, non est in eo. Sed conditio actus moralis in ipso est.

Ergo non potest talis conditio circumstantia dici.

AG3

Praeterea, ipsi actus morales sunt circumstantiae quaedam, a quibus confirmatur oratio rhetoris: est enim circumstantia, secundum tullium, per quam recipit argumentatio fidem et auctoritatem, et firmamentum adjungit oratio. Sed circumstantiae non est circumstantia, sicut nec accidentis accidens; alias in infinitum iretur. Ergo circumstantia non est conditio vel proprietas moralis actus.

SC1

Sed contra, ignorantia circumstantiae excusat moralem actum a peccato. Sed hoc non esset, nisi essent moralis actus conditiones. Ergo sunt conditiones vel proprietates moralis actus.

SC2

Praeterea, medium virtutis ad morale genus pertinet. Sed medium in virtutibus moralibus accipitur secundum circumstantiarum debitam limitationem, ut quando oportet, et ubi, et quomodo, sicut Philosophus 3 ethic. Docet. Ergo sunt conditiones morales.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus nostri dicuntur morales secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis; ex hoc enim habent rationem boni vel mali.

Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio quae actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quae ad actum concurrere possunt; et ista commensuratio circumstantia dicitur. Et quia in qualibet proportionem oportet esse ad minus duos terminos (nihil enim sibi ipsi proportionatur, sed alteri); ideo circumstantia moralis actus dupliciter accipi consuevit: quia potest dici circumstantia, vel illud quod est ad actum concurrentis ad quem proportionatur, sicut locus aut tempus; vel ipsa conceptio quae ex illis relinquitur, ut quando vel ubi.

Sic ergo ultimo modo accipiendo circumstantiam, erit conditio vel proprietas actus; sed primo modo accipiendo, quaedam circumstantia est proprietas actus, ut modus agendi, et quaedam extra, ut locus et tempus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quaestio rhetoris secundum quodlibet genus causae attendit bonum et malum: quia in judiciali praemium vel poena expectatur, quae actui bono vel malo debentur; in demonstrativo autem laus personae vel vituperium quaeritur, quae bonis actibus vel malis debentur; in deliberativo autem quaeritur quid sit utile ad agendum; in quo et rationem boni et mali attendere oportet; et ideo ex eisdem ex quibus actus morales boni et mali redduntur, rhetores argumenta sumunt ad persuadendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circa aliquid dicitur stare omne illud quod non est de essentia rei, sive insit, sicut albedo corpori, sive non insit, sicut locus locato; et ideo conditiones vel proprietates circumstantiae actus dici possunt, et praecipue ratione habitudinis ad exterius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod accidentis non est accidens, quasi ipsum sit per seipsum accidentis subjectum; sed accidentis potest esse accidens in quantum unum accidens adhaeret substantiae mediante alio, sicut color corpori mediante superficie; et sic etiam ipsius actus circumstantia, vel proprietas aliqua, quamvis ipse sit conditio personae agentis.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter enumerentur circumstantiae in hoc versu: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Illud enim quod est causa rei, non potest esse circumstantia ejus, cum causa sit prior, circumstantia posterior quasi proprietas. Sed persona agens quae notatur cum dicitur quis, est causa moralis actus. Ergo non debet poni circumstantia.

AG2

Praeterea, non potest idem esse circumstantia sui ipsius. Sed quid importat substantiam actus moralis, cujus circumstantiae quaeruntur. Ergo non debet inter circumstantias computari.

AG3

Praeterea, non est idem circumstantia rei et quod dat rei speciem, quia illud est rei intraneum.

Sed moralia recipiunt speciem a fine; unde Ambrosius: intentio operi tuo nomen imponit. Ergo cur, quod finem importat, non debet dici circumstantia.

AG4

Praeterea, illud quod continet alia, non debet aliis connumerari. Sed in modo comprehenduntur omnes aliae circumstantiae. Ergo non debet poni quomodo inter alias circumstantias.

AG5

Sed contra, videtur quod sint plures circumstantiae.

Philosophus enim in 3 ethic., ponit circa quid, et quo instrumento. Haec autem hoc versu non continentur. Ergo videtur quod insufficienter enumeratae sint.

AG6

Praeterea, circumstantiae propter hoc vocantur, quia secundum eas variatur medium virtutis.

Sed secundum quantum et quoties, variatur medium virtutis. Ergo sunt circumstantiae. Cum ergo non contineantur praedicto versu, videtur quod insufficienter enumerentur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod versus ille distinguit circumstantias secundum assignationem tullii et boetii, secundum quod a rhetore considerantur, qui ex eis argumenta sumit ad excusandum vel accusandum. Sumitur enim argumentum rhetoricum vel ex eo quod est attributum personae; et sic est quis: vel ex eo quod est attributum negotio de quo agitur; et hoc vel continetur cum ipso negotio, et sic est quid quantum ad substantiam facti exterius, cur quantum ad intentionem facientis interius: vel in ipsa prosecutione negotii continetur; et sic sunt quatuor; scilicet quomodo quantum ad qualitatem actus, ubi et quando quantum ad mensuram, quibus auxiliis quantum ad instrumenta. Secundum autem quod ad moralem pertinent, potest aliter earum numerus accipi. Proportio enim actus ad finem potest accipi vel secundum id quod est in ipso actu, vel secundum id quod extra. Si primo modo: aut quantum ad speciem actus, et sic est quid; aut quantum ad modum ipsius; et sic est quomodo. Si autem per comparisonem ad extra; vel per comparisonem ad causam, vel per comparisonem ad mensuram. Si primo modo: vel ad causam finalem, et sic est cur; vel ad causam efficientem vel instrumentalem, et sic est quibus auxiliis; vel principalem, et sic est quis. Si autem per comparisonem ad mensuram; aut ad locum, et sic est ubi; aut ad tempus, et sic est quando.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia illa quae sumitur ex parte agentis, magis respicit condiciones personae quantum ad proprietates ipsius, quam illam substantiam personae. Ex hujusmodi enim conditionibus variatur substantia actus, quia aliquid competit uni quod non competit alii. Praeterea, quamvis persona agens sit prior, tamen conditio quae relinquitur in actu ex agente, circumstat ipsum actum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliqui actus ex suo genere sunt mali vel boni, et ideo ex ipso genere actus potest sumi circumstantia actus moralis.

Hoc autem ex quo actus reperitur in tali genere, quamvis sit de substantia ejus in quantum est ex genere moris, tamen est extra substantiam ipsius secundum quod consideratur ipsa substantia actus absolute; unde aliqui actus sunt idem in specie naturae qui differunt in specie moris; sicut fornicatio et actus matrimonialis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod est duplex finis, scilicet ultimus et propinquus. Ultimus quidem non potest poni circumstantia, quia omnes circumstantiae sumuntur in proportione ad ipsum. Propinquus etiam est duplex. Quidam qui est finis operis, secundum quod Philosophus dicit in 2 ethic., quod quaedam conjuncta sunt malo fini; et iste finis dat speciem actui; unde vel non est circumstantia, si consideretur tantum genus moris; vel referendo ad ipsam substantiam actus, includitur in hac circumstantia quid. Alius vero est finis agentis, qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel e converso; et hic finis dicitur haec circumstantia cur. Ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed quasi communem, secundum quod actus imperati induunt speciem virtutis vel vitii imperantis supra speciem quam habent ex habitu elicente.

RA4

Ad quartum dicendum, quod modus rei est in ipsa re consequens substantiam ejus. Et quia quaedam circumstantiae sumuntur ab eo quod est extra rem, quaedam vero ab ipsa specie actus (quae duo ad modum non pertinent); ideo in modo non includitur omnis alia circumstantia, si modus proprie accipiatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Philosophus in 3 ethic., assignat etiam septem circumstantias; sed differt a praedicta assignatione sua assignatio in duobus. Primo, quia Philosophus ponit duas circumstantias, quid, et circa quid, quae in praedicta assignatione tullii in una includuntur; eo quod objectum quod dicitur circa quid, dat rationem

actui quod dicitur quid; sed Philosophus distinguit eas, quia praeter universalem rationem objecti, quae dat speciem actui, possunt in objecto considerari speciales conditiones, quae diversificant actum in bonitate et malitia in illis actibus qui ex se malitiam non implicant, in quibus etiam malitiae quantitatem diversificant. Secundo, quia Philosophus pro una circumstantia ponit quando et ubi, propter hoc quod utrumque sumitur a mensura extrinseca; sed in praedicta assignatione distinguuntur propter diversam rationem mensurae.

Quod autem Philosophus dicit: quo instrumento, idem est ei quod tullius dicit, quibus auxiliis: quia omnia auxilia sunt quasi instrumenta actionis, quibus agens utitur ad suum finem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum modus mensuram importet, omnia quae ad mensuram pertinent vel per modum quantitatis continuae vel discretiae, importantur in quomodo. Vel dicendum, quod quantitas actus ex tribus pensari potest. Primo ex ipsa intensione actus, et sic idem est quod quomodo; secundo ex quantitate objecti, et sic includitur in quid; tertio ex tempore; et sic includitur in quando: quoties autem semper reducitur ad modum.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod circumstantiae quae in littera ab Augustino dicuntur, inconvenienter ponantur.

Circumstantia enim, ut dictum est, est conditio moralis actus. Sed quod diu aliquis in peccato perseveret, magis respicit peccantis statum quam actum. Ergo non debet circumstantia dici.

AG2

Praeterea, impugnatio vel tentatio praecedens quandoque non est in potestate nostra, quando scilicet tentatio est ab hoste. Sed circumstantiae, cum sint conditiones moralis actus, sunt in potestate nostra, ut videtur. Ergo non debet inter circumstantias poni, quanta tentatione aliquis ceciderit.

AG3

Praeterea, poena consequens peccatum non est circumstantia peccati. Sed amissio virtutum est poena damni ex peccato consequentis. Ergo non debet poni inter circumstantias.

AG4

Praeterea, unum peccatum non est circumstantia alterius. Sed ingratitude est per se peccatum.

Ergo non debet poni ut circumstantia peccati.

AG5

Praeterea, illae circumstantiae nec a Philosopho ponuntur in 3 ethic., nec a tullio in rhet., nec a boetio in 4 topic.. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur ab Augustino.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Augustinus numerat hic circumstantias secundum quod a poenitente considerandae sunt, qui de peccatis dolere debet; et ideo numerat illas quae praecipue ad dolorem de peccato inducere possunt.

Hae autem sunt duae; scilicet privatio boni, et quantum ad hoc dicit quod debet dolere, quia se virtute privavit; et positio mali, quod quidem aggravatur vel per accidens in quantum tollitur excusationis occasio; et sic debet dolere, si nulla tentatione vel modica praeventus peccavit: vel per se ex aliqua circumstantia addente deformitatem ad actum, et sic quantum ad personam agentis considerare docet statum peccantis, et beneficium prius a Deo susceptum; quantum ad omnes docet considerare quo tempore et quando peccavit; docet etiam considerare circa quid, in hoc quod dicit: secundum modum meretricis; item quomodo, in hoc quod dicit, et modum sui operis; et locum, in hoc quod dicit: si in loco sacro.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliquis diu in peccato permansit, respicit conditionem actus, vel transgressionis, si frequenter peccatum iteravit vel continuavit; vel omissionis, si poenitere distulit de peccato etiam semel commisso.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis tentatio non sit in potestate nostra; tamen resistere vel non resistere est in potestate nostra; et ideo secundum hoc ex tentatione praecedenti circumstantia peccati sumi potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod amissio virtutum, quamvis consequatur peccatum secundum naturae ordinem, tamen concomitatur secundum tempus; et ideo circumstantia potest poni. Et praeterea, etiam quaedam circumstantiae, secundum tullium, sumuntur ab eo quod sequitur substantiam facti, secundum quod ex comparatione ad ipsam actus in bonitate vel malitia variatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ingratitude uno modo speciale est peccatum; alio modo circumstantia peccati; et qualiter hoc sit, dicitur infra, dist. 22, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1.

RA5

Ad quintum dicendum, quod omnes istae circumstantiae possunt reduci ad septem superius enumeratas: quia ingratitude reducitur ad conditionem personae, ut ex dictis patet; tentatio autem praecedens reducitur ad cur, quia

tentatio praecipue consistit in appetitu alicujus propter quod homo ad peccatum incitatur: privatio autem virtutum reducitur ad quid; quia ipsum peccatum secundum speciem suam habet quod virtutem tollat. De aliis autem facile est videre.

|a2 Articulus 2: Utrum circumstantiae peccatum aggravent.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circumstantiae peccatum non aggravent. Nihil enim augetur nisi ex suo simili; unde intensio qualitatis quantitatem non auget corporalem, sed additio alterius corporis. Sed circumstantiae non sunt peccata, sed sunt quaedam peccati accidentia. Ergo peccatum non aggravant.

AG2

Praeterea, tota ratio mali in peccato est ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis.

Sed omnes circumstantiae sequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non aggravant malitiam peccati.

AG3

Praeterea, privationes non intenduntur neque remittuntur. Sed malum privatio quaedam est boni, ut Augustinus dicit Lib. 3 confess., cap. 7, et in enchirid.. Ergo malitia peccati per circumstantias intendi non potest.

SC1

Sed contra, ex quibus causatur unumquodque, ex eisdem augeri potest. Sed ex circumstantiis inordinatis fit peccatum, inquantum per defectum circumstantiae modus virtutis corrumpitur. Ergo circumstantiae aggravant peccatum.

SC2

Praeterea, rhetores ex circumstantiis trahunt argumenta ad accusandum vel excusandum, laudandum vel vituperandum, ut dictum est. Sed accusatio vel excusatio, laus et vituperium fiunt de bono vel malo, aut minus bono aut minus malo.

Ergo circumstantiae augent actus bonitatem et malitiam.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, sicut dicit Augustinus in 6 de Trin..

In his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod est esse melius in bonis, sicut et similiter in malis idem est esse majus quod est esse pejus. Malitia autem in actu peccati ex hoc est quod deficit a debita proportione ad finem, ad quem proportionatus redditur per debitam commensurationem circumstantiarum, ut dictum est; et ideo defectus debita circumstantiae malitiam in actu causat. Et quia per unam circumstantiam deficientem vel oppositam magis elongatur terminus a debita proportione ad finem; ideo circumstantia facit actum magis malum vel minus; et secundum hoc dicitur aggravare peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in illis in quibus est augmentum per additionem; in illis enim in quibus est augmentum per intensionem non oportet additionem similis in specie fieri, sicut non oportet quod albedo albedini addatur ad hoc quod fiat magis album, ut dicitur in 4 phys.: et similiter non oportet quod peccatum peccato addatur ad hoc quod fiat magis peccatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex inordinata conversione ad commutabile bonum redditur actus improportionatus ad conversionem ad finem; et ideo fundamentum aversionis est conversio in peccato; et propter hoc circumstantiae quae ex parte conversionis se tenent, possunt peccati malitiam augere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis privationes non intenduntur ex seipsis, tamen intendi ex causis suis quandoque dicuntur, sicut caecitas per elongationem ab actu videndi; et similiter ex inordinata conversione malitia in actu intenditur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur, quod inter omnes circumstantias magis aggravent locus et tempus. Quia, sicut dicit Philosophus in 3 ethic., principalia sunt in quibus est actus, de hujusmodi circumstantiis loquens. Sed in quo signat ipsum tempus et locum. Cum ergo principales circumstantiae magis aggravent, videtur quod tempus et locus maxime aggravant.

AG2

Praeterea, videtur, quod quis. Quia ex voluntate principaliter oritur peccatum. Sed voluntas se tenet ex parte agentis. Ergo conditio personae magis aggravat.

AG3

Praeterea, videtur quod ingratitude in Deum.

Quia peccatum accipit rationem mali ex aversione.

Sed ingratitude directe pertinet ad aversionem.
Ergo ex hoc magis gravitas peccati consideratur.

AG4

Praeterea, videtur quod tentatio praecedens.

Quia per illas circumstantias maxime aggravatur peccatum, per quas redditur venia dignum vel indignum.

Sed peccatum quod ex infirmitate agitur veniale dicitur, quasi venia dignum, quod est cum aliquis gravi tentatione praevenitur: peccatum autem quod ex malitia agitur, dicitur irremissibile, quia non habet in se aliquid venia dignum; quod contingit cum aliquis ex electione tentationem praeveniens, malum operatur. Ergo haec circumstantia maxime aggravat.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod bonum dicitur secundum ordinem ad finem, ut in 3 metaph. Dicitur. Cum ergo malum sit privatio boni, dupliciter potest contingere malum; vel secundum ipsam relationem in finem, vel secundum aptitudinem relationis in finem; et ideo peccatum dupliciter contingit: vel ex eo quod actus non est proportionatus fini, sicut in his quae ex se mala sunt; vel quia inordinate refertur in finem, sicut patet in his quae mala intentione fiunt, etiamsi ex se bonum sit quod fit. Et quia propter quod unumquodque, et illud magis; ideo quantitas malitiae peccati magis consideratur secundum relationem inordinatam in finem, quam etiam secundum improportionem ad finem. Ad ordinem autem ad finem pertinet cujus gratia; et ideo super omnes alias consideranda est in iudicando de gravitate peccati. Ad hoc autem quod actus sit improportionatus fini, pertinet haec circumstantia quid, per quam importatur ratio mali in actu; et ideo omnia quae possunt peccato speciem tribuere, in hac circumstantia inducuntur; et haec sunt in quibus consistit actus moralis quantum ad bonitatem vel malitiam; et ideo haec est secunda circumstantia in aggravando; et propter hoc Philosophus dicit in 3 ethic., quod principalissima in actu sunt in quibus consistit actus, et cujus gratia. Aliae autem circumstantiae magis et minus aggravant, secundum quod his magis vel minus propinquae sunt; et ideo tempus et locus minus aggravare nata sunt, quia sunt omnino extrinseca. Sed inter ea conditio personae magis: quia agens directius respondet fini; et post hoc modus qui respondet actui, et post hoc instrumentum quod pertinet ad modum agendi. Et hoc quidem ut in pluribus accipiendum est ita esse; tamen nihil prohibet in aliquo aliter se habere: quia sermones qui sunt in moribus, nihil determinatum habent, ut dicitur in 2 ethic..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non intendit principalissima esse illa in quibus est actus sicut in mensurantibus ipsum, sed sicut in complementibus rationem ipsius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas quamvis sit agentis sicut subjecti, tamen est finis sicut objecti; et ideo trahit rationem magis a fine quam a conditione agentis, et ad finem magis reducit: quia potentiae et habitus distinguuntur penes objecta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ingratitude secundum quod est circumstantia, non ponit actualem contemptum, sed quasi interpretatum; et ideo non oportet quod magis aggravet quam perversa intentio, quae actualem aversionem a fine debito causat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod venia dignum dicitur peccatum quod est veniale ex causa, secundum quod privat voluntarium, vel diminuit vel per ignorantiam vel per impotentiam; et ideo tota illa diversitas ad cujus gratia reducit: quia voluntarium intentionem finis respicit.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod circumstantia non possit trahere in aliam speciem vel in aliud genus peccati. Quia accidentia non variant speciem.

Sed circumstantiae sunt accidentia actus, ut dictum est. Ergo ex eis species peccati non variantur.

AG2

Praeterea, actus habet speciem ex objecto.

Sed diversae circumstantiae non mutant objectum actus. Ergo non trahunt in aliud genus peccati.

AG3

Praeterea, sicut circumstantiae concurrunt ad actum peccati, ita ad actum virtutis. Sed non variatur actus virtutis secundum speciem. Ergo nec actus peccati.

SC1

Sed contra, illud quod est causa alicujus, potest variare illud secundum speciem. Quia ex diversis causis diversi sequuntur effectus. Sed circumstantiae deficientes sunt causa peccatorum; unde secundum dionysium, malum contingit ex particularibus defectibus.

Ergo diversitas circumstantiarum potest speciem variare.

SC2

Praeterea, praepropere, laute, nimis, ardentem, studiose, sunt diversae species gulae. Sed sumuntur secundum diversas circumstantias, ut per se patet. Ergo circumstantiae variant speciem peccati.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquando circumstantiam trahere in aliam speciem peccati manifestum est; sed quomodo possit esse, est dubium. Quidam enim dicunt, quod hoc accidit in quantum illae circumstantiae accipiuntur ut fines voluntatis, quia a fine actus moralis accipit speciem. Sed hoc non videtur sufficienter dictum: quia aliquando variatur species peccati sine hoc quod intentio feratur ad circumstantiam illam; sicut fur ita libenter acciperet vas aureum non sacratum sicut sacratum; et tamen in aliam speciem peccatum mutatur, scilicet de furto simplici in sacrilegium; et praeterea secundum hoc sola illa circumstantia quae dicitur cujus gratia, speciem peccati mutare posset; quod falsum est. Et ideo aliter dicendum, quod omnis circumstantia potest speciem peccati mutare, sed non semper mutat. Cum enim privationes et negationes differant specie secundum differentiam habituum et positionum oppositarum, et malum sit privatio boni; oportet quod ubi diversum bonum ad virtutem necessarium aufertur, ibi sit diversa species peccati. Una autem sola circumstantia peccati rectitudinem virtutis aufert: unde si aliae circumstantiae nullam aliam obliquitatem peccato tribuant, nisi ex suppositione praecedentis, non mutabunt speciem peccati, sed forte aggravabunt quantitatem peccati illius. Quandoque etiam neque quantitatem peccati aggravabunt: quia etiam ex suppositione praecedentis nullam inordinationem addunt.

Quandoque etiam peccatum diminuit, si aliqua circumstantia rationem peccati subtrahat; sicut accipere rem alienam habet rationem peccati ex circumstantia quid, in quantum res aliena est. Quod autem manu dextera vel sinistra accipiat, aut de mane aut de sero, nihil ad rationem mali pertinet; et ideo istae circumstantiae non excusant nec aggravant, nec speciem mutant. Quod autem accipiat multum vel parum, ex se deformitatem aliquando non importat, nisi ex suppositione primi: quia multum de alieno recipere est ab aequalitate magis discedere; unde talis circumstantia aggravat, sed peccatum non mutat. Quod autem rem alienam consecratam accipiat, aliam deformitatem importat: quia quaecumque irreverentia circa res sacras adhibita, specialem rationem peccati habet; et ideo talis circumstantia dicitur speciem mutare. Si autem coactus accipiat, talis circumstantia peccatum excusat in parte: quia causa peccati, scilicet voluntarium, minuitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quaecumque circumstantia aliquam speciem peccati in actu causat, ad speciem actus, in quantum est moralis, pertinet; unde non habet jam rationem circumstantiae peccati, quamvis circumstet substantiam actus, ut prius dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnis actus secundum suam substantiam habet speciem ab objecto; sed secundum rationem malitiae habet speciem a defectu; et ideo secundum diversa quae deficere possunt, diversae species causantur malitiae; et secundum hoc distinguuntur species peccati, non solum ex objecto. In actibus autem virtutum secus est: quia non constituitur ex qualibet singulari circumstantia, sicut actus peccati ex quolibet singulari defectu rationem peccati habet.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Articulus 2D

AG1

Uterius. Videtur quod circumstantia aggravat in infinitum. Quia una circumstantia corrumpit virtutem. Sed virtus non corrumpitur nisi per peccatum mortale, quod habet quantitatem infinitam.

Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum nullum est adeo veniale, quin fiat mortale dum placet. Sed placentia est quaedam circumstantia, et reducitur ad quomodo. Ergo circumstantia facit de veniali mortale; et sic aggravat in infinitum.

AG3

Praeterea, plus distat actus virtutis ab actu peccati mortalis, quam actus venialis peccati a mortali. Sed una circumstantia mutata facit de actu virtutis actum peccati mortalis, sicut cognoscere suam ut non suam. Ergo multo magis facit de veniali mortale; et sic idem quod prius.

AG4

Sed contra, quantitas accidentalis non excedit quantitatem substantialem. Sed quantitas ex circumstantia peccati proveniens est ei accidentalis.

Cum ergo quantitas venialis peccati sit finita, quantitas ex circumstantia non erit infinita; et ita non aggravat in infinitum.

AG5

Praeterea, ea quae in infinitum differunt, non conveniunt in genere. Sed eorum quae non conveniunt in genere, unum non potest in aliud transmutari, sicut linea in colorem. Ergo non potest per circumstantiam actus peccati trahi ad infinitam quantitatem.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod circumstantia, ut ex dictis patet, quandoque aggravat peccatum et speciem mutat; quandoque autem aggravat, sed speciem non mutat. Quando autem speciem non mutat, sed aggravat; adhuc manet in ratione circumstantiae, et non potest in infinitum quantitatem peccati augere, ut ex veniali mortale fiat: quia, ut dictum est, circumstantia taliter aggravans ex suppositione praecedentis deformitatis habet rationem majoris deformitatis ex ejus virtute; unde si etiam illa sit infinita, non potest infinitam deformitatem addere. Si autem speciem mutet, tunc potest in infinitum aggravare; sed non semper hoc facit: quia quando ex deformitate speciali, quam circumstantia addit, habet directe oppositionem ad caritatem, quod ostenditur ex hoc quod est directe contra praeceptum legis, cujus finis est caritas; tunc in infinitum gravitatem addit, scilicet peccati mortalis. Quando autem illa deformitas non directe habet oppositionem ad legem, ut sit contra eam, sed praeter eam, tunc non aggravat in infinitum, sive sit peccatum veniale cui additur, sive mortale; sicut ad actum gulae qui est praepropere, addit haec circumstantia laute, specialem deformitatem, quae etiam ex se peccatum faceret; sed non est directe contra legem; et ideo non aggravat in infinitum. Et quia circumstantia quae speciem mutat, non est jam ut circumstantia computanda, ut dictum est, ideo dicitur a Magistris, quod circumstantia non aggravat in infinitum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus secundum habitum non corrumpatur nisi per peccatum mortale; tamen actus ejus corrumpitur et impeditur etiam per peccatum veniale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod placentia nunquam de veniali facit mortale, nisi intantum crescat quod adhaereatur ei ut fini, et per consequens supra Deum diligatur; et ita in contemptum Dei talis placentia adducitur, quae habet de se specialem rationem peccati, et propter hoc est circumstantia trahens in aliam speciem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de circumstantia quae trahit in aliam speciem, quae jam rationem circumstantiae respectu actus moralis, in quantum hujusmodi, amittit.

RA4

Et quia aliae rationes videntur concludere quod nullo modo circumstantia aggravet in infinitum: ideo dicendum ad quartum, quod quantitas ex circumstantia proveniens, quae in novam speciem trahit, non est quantitas accidentalis, sed essentialis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod peccatum veniale et mortale differunt in infinitum ex parte aversionis, sed non ex parte conversionis, quia utrobique est placentia finita: peccata autem speciem sortiuntur ex parte conversionis, quia ex parte aversionis non differunt.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod omnis circumstantia sit confitenda. Genes. 19, praecipitur Loth de sodomis exeunti, ne moraretur in omni loco circa regionem. Sed poenitens de sodomis, idest de peccato, per confessionem exit. Ergo non solum peccatum, sed omnes circumstantias peccati confiteri debet.

AG2

Praeterea, poenitens debet peccatum suum sacerdoti confiteri, ut ab eo modum satisfactionis accipiat. Sed pro graviore peccato major injungitur satisfactio. Ergo debet sacerdoti circumstantias notificare, quibus qualitas peccati consideratur.

AG3

Praeterea, confessio debet contritioni respondere.

Sed homo debet de singulis circumstantiis conteri, ut in littera Augustinus dicit. Ergo videtur quod omnes debeat confiteri.

AG4

Sed contra, secundum Philosophum in 3 ethic., delectabile carnis quanto magis in particulari consideratur, tanto magis appetitum movet. Sed homo debet fugere appetitum talis delectabilis per consilium apostoli 1 corinth. 6. Ergo videtur quod peccatorum carnalium ad minus non debeat aliquis omnes singulares circumstantias confiteri.

AG5

Praeterea, ex circumstantiis recitatis aliquando alicujus personae peccatum innotescit. Sed homo in confessione debet se accusare, non alterum infamare. Ergo videtur quod non debeamus circumstantias confiteri.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod omnes circumstantias confiteri est impossibile; quasdam autem confiteri est necessitatis: sed in hoc est differentia opinionis. Quidam enim dicunt, quod omnes circumstantiae

quae aliquam notabilem quantitatem peccato addunt, confiteri necessitatis est, si memoriae occurrunt. Alii vero dicunt, quod non sint de necessitate confitendae nisi circumstantiae quae ad aliud genus peccati trahunt; et hoc probabilius est; sed addendum est, quae ad aliam speciem mortalis trahunt: cujus ratio est, quod venialia non sunt de necessitate confessionis, sed solum mortalia, quae quantitatem infinitam quodammodo habent; et quia circumstantiae aggravantes quae aliam speciem peccato non tribuunt, vel quae tribuunt quidem, sed non mortalis peccati, non sunt de necessitate confessionis. Tamen eadem confiteri perfectionis est, sicut et de venialibus dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis de sodomis, idest de peccato mortali, non possit homo exire, nisi per confessionem ad minus in proposito existentem; tamen de illis quae circa sunt, idest de venialibus, et circumstantiis quae venialibus aequivalent, potest homo sine confessione exire.

RA2

Ad secundum dicendum, quod determinata quantitas peccati non potest sacerdoti innotescere, quia nec ipse peccator scit: unde sufficit quod cognoscat quantitatem quae ex specie peccati consurgit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nec in contritione oportet quod de singulis circumstantiis doleat poenitens, quantum est de necessitate salutis; sed oportet quod de singulis peccatis ad minus in prima contritione doleat, et de circumstantiis quae peccati speciem mutant. Hoc autem quod Augustinus dicit, pertinet ad perfectionem contritionis.

RA4

Sed quia aliae rationes videntur concludere quod circumstantiae nullo modo sint confitendae; ideo dicendum ad quartum, quod circumstantiae particulares peccati carnalis, quae in aliam speciem peccati mortalis trahunt, semper sunt confitendae: quia gratia quae in sacramento poenitentiae datur, restaurat, si qua inclinatio ad peccatum ex talium cogitatione proveniat vel in confitente vel in sacerdote.

Unde dicit Gregorius in pastorali: fit plerumque ut dum rectoris animus aliena tentamenta cognoscit, auditis tentationibus etiam ipse pulsetur. Sed haec nequaquam pastori timenda sunt: quia tanto facilius a sua eripitur, quanto misericordius ex aliena tentatione fatigatur. Si tamen sacerdotem lascivum et ad hujusmodi peccata pronum viderit, debet accipere licentiam confitendi alteri sacerdoti: et si non dederit, ad superiorem recurrere. Si autem circumstantiae non aggravant in infinitum, novam speciem peccati mortalis conferendo, quandoque laudabiliter reticentur adhibita debita discretione secundum considerationem turpitudinis circumstantiae, et prout inclinationis ad peccatum ex ejus confessione in ipso confitente vel in sacerdote.

RA5

Ad quintum dicendum, quod homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest, sed suam conscientiam magis purgare debet: et ideo si circumstantia quae ducit in cognitionem personae, sit de necessitate confessionis, secundum regulam datam, tunc debet confiteri occultando personam quantum potest. Si autem non sit de necessitate confessionis, debet dimittere, ne peccatum alterius prodatur.

|+d16.q4 Distinctio 16, Quaestio 4

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de impedimentis verae poenitentiae; et circa hoc quaeruntur duo: 1 de hypocrisi, quae impedit interius; 2 de exterioribus impedimentis.

|a1 Articulus 1: Utrum hypocrisis sit peccatum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod hypocrisis non sit peccatum. Quia peccatum non dicitur secunda tabula post naufragium. Sed secundum Hieronymum, secunda tabula post naufragium est peccatum abscondere, quod ad hypocrisim pertinet. Ergo non est peccatum.

AG2

Praeterea, vitare scandalum proximorum et famam propriam custodire quilibet debet. Sed haec fiunt per hypocrisim. Ergo non est peccatum.

SC1

Sed contra, Matth. 6, super illud: nolite fieri sicut hypocritae tristes, dicit Glossa: hypocrita est qui simulat quod non est, repraesentator alterius personae. Sed simulare quod non est, semper est peccatum, sicut et mendacium. Ergo hypocrisis semper est peccatum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hypocrita proprie dicitur qui personam alterius repraesentat, quasi submissus, vel suppositus loco alterius; unde in theatris illi qui personam aliorum gerebant repraesentantes, dicebantur hypocritae; et sic accipit hypocritas Philosophus in 3 ethic.: et ideo ille qui cum non sit virtuosus, personam virtuosus ostentat, hypocrita dicitur: hypocritis enim Graece, Latine dicitur simulator. Et quia ostentare de se melius quam sit, est vitium jactantiae, sive verbis, sive factis fiat, ut dicitur in 4 ethic.; ideo hypocrisis semper est peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est peccatum occultum non propalare, quod discretionis est, et secunda tabula dicitur eo modo quo supra, dist. 14, qu. 1, art. 2, qu. 3, dictum est; et aliud virtutem ostentare, cum aliquis peccato subjacet, quod hypocrisis est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum occultare sufficit ad vitandum scandalum; sed peccatum sub specie virtutis palliare hypocrisis est, et malum semper; et per hoc quis famam non conservat, sed furatur.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit speciale peccatum.

Quia peccatum simulationis dividitur contra peccatum apertae malitiae. Sed aperta malitia non est speciale peccatum. Ergo nec hypocrisis.

AG2

Praeterea, omne peccatum speciale in aliquibus actibus consistit specialiter. Sed hypocrisis in omnibus actibus virtutum consistit, et praecipue in oratione, jejunio, et eleemosyna, ut patet in evangelio Matth.. Ergo hypocrisis non est speciale peccatum.

SC1

Sed contra, peccatum simulationis virtuti opponitur quae dicitur veritas. Sed veritas est specialis virtus, ut patet in 4 ethic.. Ergo et simulatio, sive hypocrisis, est speciale peccatum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod privationes specificantur per habitus oppositos; et ideo illud peccatum est generale quod aufert aliquam conditionem quae requiritur in qualibet virtute, sicut inobedientia, prout est generale peccatum.

Hypocrisis autem aufert conformitatem signi ostendentis conditionem personae ad rem significatam; quae quidem conformitas ad unam virtutem specialiter pertinet, scilicet veritatem; et ideo est speciale peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apertum, non importat aliquam specialem rationem peccati; et ideo aperta malitia non nominat peccatum speciale, sicut simulatio, quae specialem rationem peccati importat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconueniens quod aliquod speciale peccatum vel specialis virtus utatur actibus aliarum virtutum vel vitiorum materialiter, sicut magnanimitas utitur omnibus aliis actibus virtutum, ut in eis magna operetur, ut dicitur in 4 ethic.: et similiter cum hypocrisis sit quaedam species jactantiae, quia non jactat quodlibet, sed sanctitatem, utitur omnibus actibus quae sanctitatem ostendere possunt, et praecipue illis in quibus magis sanctitas ostenditur, sicut est oratio jejunium, et eleemosyna.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod semper sit mortale peccatum. Quia peccatum veniale non impedit veniam de peccatis mortalibus. Sed hypocrisis impedit, ut in littera patet. Ergo est mortale peccatum.

AG2

Praeterea, Hieronymus dicit, quod in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. Sed aperte peccare est peccatum mortale. Ergo et sanctitatem simulare semper.

AG3

Praeterea, Philosophus dicit, quod illi qui amicitiam simulant, magis sunt accusandi quam illi qui numisma violant, quanto contra melius fraudem committunt. Sed qui numisma violant, semper mortaliter peccant. Ergo et hypocritae.

AG4

Praeterea, omne quod excluditur a visione Dei est peccatum mortale. Sed hypocrisis est hujusmodi, ut patet job 13, 16: in conspectu ejus non veniet omnis hypocrita. Ergo semper est mortale peccatum.

SC1

Sed contra, veritatis virtus corrumpitur tam per mendacium oris, quam per simulationem operis.

Sed mendacium non est semper mortale. Ergo nec simulatio.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod hypocrisis habet eandem rationem peccati, sicut et mendacium: mendacium autem non semper est peccatum mortale, sed quando est perniciosum; et similiter hypocrisis non semper est peccatum mortale, sed quando est perniciosa, cedens in nocumentum alterius personae, dum propter creditam sanctitatem alium defraudat re quam habet, vel habere debet; aut in nocumentum fidei et ecclesiae, dum propter sanctitatem creditam de ipso, ei contra fidem et ecclesiam creditur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale quod poenitentiam non impedit, non impedit remissionem peccati mortalis, quae per poenitentiam fit; sed per aliquod peccatum veniale potest impedi poenitentiae opus ne sit poenitentiae; quia peccatum veniale impedit actum virtutis, quamvis non tollat habitum; et sic impedire potest veniam peccati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum Hieronymi intelligendum est secundum quid, et non simpliciter: quia quantum ad unam circumstantiam unum peccatum potest esse gravius illo quod est gravius simpliciter. Vel dicendum, quod etiam aperte peccare non semper est mortale, sed quandoque veniale.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur, quando simulatio amicitiae in nocumentum personae redundat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod loquitur de hypocrita qui totum bonum quod agit, ad ostentationem ordinat. Vel dicendum, quod loquitur quantum ad hoc quod opera bona ex hypocrisi facta ad conspectum Dei non perducunt.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod hypocrisis non debeat poni impedimentum poenitentiae prae aliis vitiis.

Quia quanto aliquod peccatum est gravius, tanto magis poenitentiam impedit. Sed alia interiora peccata quaedam sunt maiora quam hypocrisis. Ergo illa magis debent poni impedimentum poenitentiae.

AG2

Praeterea, hypocrisis, secundum Gregorium, est filia inanis gloriae.

Sed causa magis operatur ad aliquid quam effectus.

Ergo magis debet poni inanis gloria impedimentum poenitentiae quam hypocrisis.

SC1

Sed contrarium in littera apparet.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod opera poenitentiae, exteriora praecipue, nata sunt sanctitatem ostendere; et ideo eis utitur hypocrisis intentionem poenitentiae rectae excludens; et propter hoc directius impedit poenitentiae effectum quam alia vitia etiam graviora.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inanis gloria surgit quandoque ex operibus etiam recta intentione factis; sed hypocrisis semper intentionem factorum pervertit, et ideo magis impedit poenitentiae fructum.

¶a2 Articulus 2: Utrum ludi poenitentiam exterius impediunt.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ludi poenitentiam exterius impediunt. Illud enim in quo potest consistere virtus, poenitentiam non impedit.

Sed in ludis consistit virtus eutrapeliae, ut in 4 ethic. Patet. Ergo ludus poenitentiam non impedit.

AG2

Praeterea, oportet operibus laboriosis requiem interponere, eo quod impossibile est semper agere.

Sed ludus est requies quaedam. Ergo oportet inter opera poenitentiae aliquando ludere; ergo ludus poenitentiam non impedit.

SC1

Sed contra, Eccle. 3, tempus ridendi aliud describitur a tempore flendi. Sed tempus poenitentiae est tempus flendi: quia poenitentia est commissio flere. Ergo non est tempus ludendi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ludorum est triplex differentia. Quidam enim ludi sunt qui ex se ipsis turpitudinem habent; et tales ludi ab omnibus vitandi sunt, et praecipue a poenitentibus, qui per fletum peccata corrigere debent, sicut ludi qui in theatris agebantur ad luxuriam provocantes. Alii ludi sunt qui ex gaudio devotionis procedunt, sicut David dixit: ludam, et vilior fiam coram Domino: 2 regum 6, 21 et 23; et tales

ludi non sunt vitandi, sed laudandi et aemulandi. Quidam autem ludi sunt nullam turpitudinem habentes, quos Philosophus liberales vocat; et hi sunt materia virtutis, scilicet eutrapeliae; et ideo servatis debitis circumstantiis, possunt laudabiliter fieri ad quietem propriam, et aliis delectabiliter convivendum. Sed contingit in eis esse peccatum, eo quod debita circumstantiae non servantur; unde in talibus ludis aliquid decet unum quod non decet alium; et in his etiam ludis poenitens se debet habere aliter quam alii, inquantum poenitentia fletum requirit. Tamen eis moderate uti potest, secundum quod ad recreationem animi pertinent, aut ad societatem eorum cum quibus homo convivit; unde Seneca dicit: sic te gere sapienter, ut nullus te habeat tamquam asperum, nec contemnat quasi vilem.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod spectacula non impediunt poenitentiam. Spectacula enim ad utilitatem hominum sunt instituta. Sed poenitentia non resecat utilia, sed superflua. Ergo poenitentia per spectacula non impeditur.

AG2

Praeterea, in spectando aliud non potest esse nisi peccatum curiositatis. Sed aliae curiositates, ut scientiarum, non ponuntur impedimenta poenitentiae.

Ergo nec spectaculum impedimentum poenitentiae dici debet.

AG3

Praeterea, alia sunt multo graviora peccata quam spectacula et ludi. Ergo illa multo magis debent poni impedimenta poenitentiae quam ista.

SC1

Sed contra, illud ex quo homo peccator constituitur, non competit poenitenti. Sed inspectores talium adulteros et inverecondos ipsa spectacula constituunt, ut chrysostomus dicit.

Ergo non competunt poenitenti.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod huiusmodi spectacula si sunt rerum turpium, ad peccatum provocantium, studiosa eorum inspectio peccatum est, et quandoque etiam mortale, tanta potest libido adhiberi; unde a tali inspectione omnes se arcere debent, et praecipue poenitentes. Quaedam vero spectacula sunt de rebus utilibus et ad vitam necessariis, sicut sunt venationes, et cetera huiusmodi; et talia spectacula distrahunt animum; unde quamvis possit sine peccato eis intendi, servata discretione debita quantum ad conditiones personae, et aliarum circumstantiarum; tamen poenitenti sunt vitanda propter hoc quod debet cor ad Deum collectum habere, nisi quantum necessitas exposcit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia etiam quaedam utilia resecat, inquantum poenam infert pro culpa praeterita: unde in littera dicitur, quod aliquid sufficit ei qui non peccavit, quod non sufficit ei qui de peccatis poenitentiam agit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per huiusmodi spectacula sensibilia magis animus ad vanitates distrahitur quam per intelligibilia: et ideo ista magis sunt cavenda; quamvis peccatum curiositatis in omnibus cavendum sit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ista peccata specialiter ex inepta laetitia procedere videntur; et quia poenitentia tristitiam habet adjunctam, ideo specialem oppositionem ad poenitentiam ista peccata habent.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod exercitium militiae vel negotiationis poenitentiam non impedit. Quia illa sine quibus non potest respublica conservari, non sunt vitia, sed magis ad virtutem ordinata. Sed non potest conservari sine militia, per quam hostes comprimuntur, et sine negotiatione, per quam necessaria populo procurantur. Ergo talia officia sine peccato possunt exerceri; ergo non impediunt poenitentiam.

AG2

Praeterea, joannes poenitentiam docebat, ut patet Matth. 3. Sed ipse non prohibebat homines a militia, neque publicanos ab officio suo, ut patet Lucae 3. Ergo videtur quod talia officia non impediunt.

SC1

Sed contra est quod Gregorius in littera dicit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod officium militiae et negotiationis, et publicanorum, qui vectigalia publica exigunt, ex propinquo habent peccatum annexum, quamvis sine peccato quandoque exerceri possunt. Et quia poenitens debet occasionem peccati vitare satisfaciendo, etiam talia officia laudabile est si evitet; non est

tamen de necessitate poenitentiae: quia poenitens non potest omnes peccati occasiones vitare, dum in mundo isto vivit; et ideo sufficit, si peccatum in istis officiis vitet; ut quod miles secundum consilium joannis, neminem concutiat, et stipendiis justis contentus sit, et non utatur officio militari ad ostentationem, sed ad utilitatem ecclesiae et reipublicae, et ad exercitium virium; et quod negotiator non habeat conditionem in se, quae ipsum ab officio hoc prohibeat; sicut clericis et monachis non licet negotiari, quamvis liceat propria vendere; et quod tempore debito mercationes faciant, non diebus festivis, et tempore quod caritatem inducere possit, tale officium exerceatur; et modus debitus, ut sine fraude fiat, et secundum licitum contractum.

In publicanis autem, ut de auctoritate principis, et causa communis utilitatis, scilicet ad defensionem terrae, et non immoderata recipiantur telonea. Quod autem Gregorius dicit in littera, intelligendum est non quia non possit sine peccato fieri, sed quia frequenter ad peccatum implicat.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EX

Cogit peccatorem omnia libenter ferre. Intelligendum est de illis quae sunt necessaria ad peccati remissionem; et sic est accommodata distributio.

Sunt enim tres differentiae peccati etc.. Contra.

Omittit peccatum oris.

Praeterea, Gregorius, addit super illud job 3: quare non in vulva mortuus sum? quartum, scilicet fomentum adulationis.

Et dicendum quod haec distinctio peccatorum differt a prima: quia prima est secundum diversitatem instrumentorum, haec autem secundum progressum peccati, quod primo de intus, secundo ad extra procedit, tertio confirmatur per consuetudinem; et adaptatur partibus poenitentiae: quia contritio in corde latet, confessio ad exteriora poenitentiam manifestat, sed satisfactio boni operis consuetudinem adjungit. Non tamen hoc ita est intelligendum, quasi singulae poenitentiae partes singulis conditionibus peccati respondeant, sed per adaptationem, sicut et de aliis dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum habet eundem gradum quantum ad manifestationem cum ipso facto; et ideo in facto includitur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod Gregorius addit, non est in ipso peccante, sed in alio; et ideo Augustinus illud omittit.

Satisfactio praecipitur a joanne etc., non quod joannes fuerit auctor praecepti, sed denunciator; Christus autem sacramenti institutor, et partium ejus.

Ponat se omnino in iudicio. Ergo videtur quod si sacerdos injungat alicui quod intret religionem, teneatur facere; et praecipue quia quidam canones videntur istam poenitentiam taxare; et similiter quod quantumcumque magnam poenitentiam pro parvo peccato injungat, poenitens facere teneatur.

Et dicendum, quod intelligendum est de his quae sacerdos, in quantum habet clavem scientiae et auctoritatis per divinum iudicium, et non secundum humanum errorem, injungit. Introitus autem in religionem cum sit voluntatis, non potest alicui injungi; et si alicui canones injungere inveniuntur, magis est consilium quam praeceptum: qualibet enim poenitentia taxata, levissima religio est major satisfactio, in quantum homo abdicat propriam voluntatem, qua nihil est homini carius.

Caveat ne ductus verecundia dividat apud se confessionem. De hoc inquiretur, cum de confessione quaestio erit.

Caveat etiam ne prius ad dominicum corpus accedat quam confortetur bona conscientia. Bona conscientia confortatur, quando certis signis conjicere potest peccatum sibi dimissum; et hoc quando facit quod in se est; et ideo qui habet copiam sacerdotis, et necessitate non urgetur ad communicandum, sicut urgentur sacerdotes parochiales, non debet accedere ante confessionem; sed etiam post contritionem et confessionem gravium peccatorum, consilium videtur esse Augustini, quod non statim accedat propter reverentiam sacramenti, et ut magis seipsum probet.

Quae non secundum auctoritatem sanctorum imponuntur.

Non tamen oportet quod semper ad litteram serventur poenitentiae in canone injunctae; sed consideratis conditionibus peccati et peccatoris poenitentiae sunt moderandae.

Quae fit pro illis peccatis quae legis Decalogus continet, sicut directe contra Decalogi praecepta existentia, ut mortalia; non autem sicut praeter praecepta, sicut sunt peccata venialia.

Sic veraciter dicitur: sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Videtur quod ille qui non habet peccatum aliquod, peccet in dicendo: pater noster: quia confitetur debita se habere quae non habet.

Praeterea, videtur idem de illo qui debita non dimittit, quod peccet dicendo, pater noster.

Et dicendum ad primum, quod hoc non est alicui certum quod omnino a peccato, saltem veniali, vel quantum ad aliquem reatum, immunis sit. Si tamen per revelationem sciat, non peccat dicens in persona ecclesiae.

Et similiter dicendum de secundo, quod in persona ecclesiae dicit se debita dimittere; unde non peccat hoc dicendo; sed remissionem non consequitur, nisi dimittat.

*IN_IV_SENTENTIARUM

|+d17.q1 Distinctio 17, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam distinxit Magister poenitentiae partes, hic movet quasdam quaestiones de partibus illis; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestiones; in secunda prosequitur eas, ibi: dicunt enim quidam sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato mundari. Et haec pars dividitur in duas: in prima prosequitur unam quaestionem de comparatione contritionis ad confessionem, utrum scilicet per solam contritionem aut confessionem peccatum dimittatur; in secunda prosequitur quaestiones de ipsa confessione, ibi: jam secundum quaestionis articulum inspiciamus.

Circa primum tria facit: primo ponit rationes ad partem affirmativam; secundo ad negativam, ibi: quod qui negant, eas determinare laborant; tertio determinat veritatem, ibi: quid igitur super his sentiendum sit, quid tenendum? jam secundum quaestionis articulum inspiciamus.

Hic prosequitur quaestiones de ipsa confessione secundum se; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur quaestiones superius motas de confessione ex parte ejus cui facienda est confessio; in secunda concludit ex dictis responsum ad quamdam quaestionem de necessitate confessionis, ibi: si ergo quaeritur ad quid confessio sit necessaria...

Dicimus, quia poenitentia peccati est. Prima in tres: in prima prosequitur secundam quaestionem superius motam, scilicet utrum oporteat homini confiteri, et an sufficiat confessio Deo facta, ponendo rationes ad veritatem, et contra veritatem; in secunda prosequitur tertiam quaestionem, scilicet an oporteat sacerdoti confiteri, vel possit fieri cuicumque, ibi: nunc priusquam praemissis auctoritatibus...

Respondeamus, tertiam quaestionem intueamur; in tertia respondet ad objectiones secundae quaestionis contra veritatem factas, ibi: cum igitur ex his aliisque pluribus testimoniis perspicuum fiat... Peccata primum Deo, deinde sacerdoti esse confitenda... Illud joannis chrysostomi non est ita intelligendum etc.. Prima in duas: in prima objicit contra veritatem; in secunda pro ipsa, ibi: sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi... Sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur.

Nunc priusquam praemissis auctoritatibus...

Respondeamus, tertiam quaestionem intueamur. Hic duo facit: primo ostendit quod quando facultas adest, confessio facienda est sacerdoti; secundo distinguit in hoc de confessione venialium vel mortalium, secundum modum, ibi: beda vero inter confessionem venialium et mortalium distinguit.

Hic est triplex quaestio. Prima de justificatione impiorum. Secunda de contritione. Tertia de confessione.

De satisfactione autem in 15 dist. Dictum est.

Circa primum quaeruntur quinque: 1 quid sit justificatio impiorum; 2 quae praexiguntur ad ipsam; 3 quae concurrunt ad ipsam; 4 de ordine ipsorum; 5 qualis sit.

|a1 Articulus 1: Utrum assignatio justificationis quae ponitur Rom. 8, sit competens.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec assignatio quae ponitur Rom. 8, in Glossa interlineali sit incompetens, scilicet: justificatio est remissio peccatorum, et consummatio bonorum operum.

Peccata enim inficiunt omnes potentias. Sed justificatio est in sola voluntate; quia secundum Anselmum, justitia est rectitudo voluntatis pro se servata. Ergo cum justificatio nihil aliud sit quam justitiae adeptio, videtur quod non sit remissio omnium peccatorum.

AG2

Praeterea, bernardus dicit, quod justificatio est revelatio divini consilii. Sed divinum consilium revelatur aliquando eis quibus non dimittitur peccatum, sicut patet de Nabuchodonosor, Dan. 2. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

AG3

Praeterea, justificatio, ut quidam dicunt, est effectus justitiae generalis, in qua de impio fit pius. Remissio autem peccatorum non est effectus justitiae, sed gratiae. Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

AG4

Praeterea, consummatio bonorum operum in poenitente fit per satisfactionem. Sed homo justificatur per solam contritionem ante satisfactionem, ut ex littera habetur. Ergo justificatio non est consummatio bonorum operum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justificatio de sui ratione importat motum ad justitiam. Justitia autem, secundum Philosophum in 5 ethic., tribus modis dicitur. Uno enim modo est specialis virtus aequalitatem constituens in commutationibus et distributionibus communicabilium bonorum, quae sunt necessaria in vita. Alio modo est nomen generale ad omnes virtutes, secundum quod actus earum ad bonum commune ordinat secundum directionem legis. Tertio modo importat quemdam statum rectitudinis in homine

quantum ad partes ipsius, prout scilicet aliqua pars animae suo superiori subditur, sive alii parti, sive ipsi Deo; et hanc justitiam nominat Philosophus metaphoricam, eo quod diversae partes hominis computantur quasi diversae personae. Haec autem rectitudo per quodlibet peccatum tollitur, et per gratiam reparatur: unde haec justitia generalis etiam dicitur, inquantum omnes virtutes includit, non quidem per modum totius universalis, sicut praecedens justitia; sed generalis dicitur per modum totius integralis: et ad hanc justitiam motus justificatio dicitur. In quolibet autem motu est recessus a termino, et hoc in praedicta assignatione tangitur in hoc quod dicitur: remissio peccatorum, et accessus ad terminum, qui tangitur in hoc quod dicitur: et consummatio bonorum operum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tota ista rectitudo a voluntate originaliter est, quae est principium merendi et demerendi; sed etiam est in aliis partibus animae quasi rectificatis, sicut in subjecto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod revelatio sumitur ibi materialiter, pro eo scilicet in quo consilium revelatur. Consilium autem divinae praedestinationis fuit de justificatione; unde hoc consilium revelatur per ipsam justificationem, sicut effectus per causam; et sic objectio cessat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod justificatio potest sumi dupliciter: vel secundum quod respondet ad justificari; et sic dicit motum ad justitiam praedictam: vel secundum quod sumitur ad justificatum esse; et sic est effectus formalis justitiae praedictae, quia ea aliquid formaliter justificatum est, sicut albedine albatum. Sicut autem ab essentia animae potentiae fluunt, ita rectitudo potentiarum a gratia, quae est essentiae perfectio; et inter ipsas potentias voluntas quae alias movet, et eis rectitudinem quodammodo largitur; et ideo praedictae justitiae causa prima est gratia, et consequenter caritas, quae voluntatem ad finem perficit, a quo est rectitudo praedicta; et propter hoc ipsa justificatio et peccatorum remissio est effectus justitiae generalis sicut causae formalis proximae; sed caritatis et gratiae sicut causarum causae proximae; sicut aliquis aequatus dicitur et aequalitate, et quantitate quae est aequalitatis causa. Et quia a proximis causis vel terminis aliquid denominari debet; ideo praedictus motus vel terminatio motus magis denominatur a justitia quam a caritate vel gratia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod consummatio bonorum operum potest accipi vel in executione ipsorum, et sic procedit objectio, et sic non accipitur hic; vel in infusione habituum, a quibus opera bona perfectionem habent; et sic dicitur hic consummatio bonorum operum justificatio.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod justificatio sit aliud quam vocatio. Quia, Rom. 8, quatuor per ordinem recitantur: scilicet praedestinatio, vocatio, justificatio, magnificentio. Sed secundum horum distat a primo. Ergo et tertium differt a secundo.

AG2

Praeterea, vocatio etiam est in peccato existentium.

Prov. 1, 24: vocavi et renuistis. Sed justificatio non, cum sit peccatorum remissio. Ergo justificatio non est vocatio.

AG3

Praeterea, vocatio importat distantiam in eo qui vocatur. Sed justificatio importat approximationem ad Deum in eo qui justificatur. Ergo justificatio non est vocatio.

SC1

Sed contra, Glossa, Rom. 8, dicit, quod vocare est cognitionem de fide adjuvare. Sed istud adjutorium non est per gratiam gratis datam; quia sic esset etiam malorum; quod est contra intentionem Glossae, ibidem. Ergo est per gratiam gratum facientem.

Sed infusio gratiae gratum facientis est justificatio. Ergo vocatio est idem quod justificatio.

SC2

Praeterea, idem per essentiam est motus a termino et ad terminum oppositum, sicut de albedine ad nigredinem. Sed vocatio dicit motum a termino, scilicet a peccato; justificatio dicit accessum ad terminum, scilicet justitiam. Ergo justificatio et vocatio sunt idem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod vocatio est duplex: quaedam exterior, ut quae fit per praedicatorem; et haec non est justificatio, sed disponit ad eam: quaedam vero interior: et haec quandoque quidem non pertingit ad finem suum ex vocati defectu; et haec vocatio nihil aliud est quam aliquis instinctus, vel motus ad bonum, a Deo immisus; et haec etiam vocatio non est idem quod justificatio, sed via ad illam: quandoque autem pertingit ad finem, quando scilicet aliquis audit vocantem, et venit ad Christum, ut dicitur joan. 6, 45: omnis qui audivit a patre et didicit, venit ad me: et haec vocatio idem est quod justificatio secundum substantiam, sed differt ratione: quia vocatio dicitur secundum quod per infusionem gratiae et auxilium homo a peccato retrahitur; sed justificatio

respicit terminum ad quem, scilicet praedictae rectitudinis statum; et sic vocatio sumitur Rom. 8, ut patet per Glossam. Auxilium enim quod fidei, nos vocando, Deus praestat, est gratia, quae facit fidem per dilectionem operari; unde illorum quatuor quae ibi ponuntur, praedestinatio est causa justificationis in justificante, vocatio autem est idem justificationi, ratione differens, ut dictum est; sed magnificentio est justificationis complementum, sive referatur ad perfectionem gratiae, sive ad perfectionem gloriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vocatio ibi praeponitur justificationi: quia prius est recessus a termino quam accessus ad terminum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obiectio procedit de primis duabus justificationibus, non de tertia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille non justificat quantum ad terminum a quo erat distans, sed quantum ad terminum ad quem est prope; et hoc competit ei quod dictum est.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod justificatio non sit idem quod renovatio mentis, et sanatio. Quia justificari potest aliquis in hac vita, non autem renovari vel sanari. Ergo justificatio neutrum illorum est. Probatio mediae quantum ad justificationem est ex hoc quod dicitur Roman. 3, 24: justificati gratis per gratiam ipsius. Quantum ad sanationem patet per id quod dicitur in Glossa interlineali ex Augustino super illud psalm. 102, 3: qui sanat omnes infirmitates tuas, quod in fine sanabit languores, quando corruptibile hoc induet incorruptionem; quod non erit in hac vita. Quantum ad renovationem autem ex hoc quod dicitur in Glossa super illud Rom. 6: in novitate vitae ambulemus; quod in futuro in immortalitate perficietur.

AG2

Praeterea, quorum opposita differunt, ipsa etiam differunt. Sed opposita horum sunt diversa et nomine et ratione; quia justificationi opponitur impietas, renovationi vetustas, sanationi infirmitas.

Ergo non sunt idem.

SC1

Sed contra, renovatio mentis et sanatio fit per peccatorum dimissionem. Sed justificatio nihil aliud est quam peccatorum remissio. Ergo videtur quod justificatio sit idem quod renovatio vel sanatio mentis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod praedicta iustitiae rectitudo metaphorice sanitas animae dicitur et novitas ipsius, eo quod sanitas commensurationem debitam in partibus corporis importat; novitas autem integritatem et virtutem et decorem habet; et per haec omnia patet quod rectitudo potentiarum animae, quae iustitia dicitur, continet haec omnia per similitudinem. Sed quia res aliqua non est ita similis uni quin possit etiam alteri assimilari; inde est quod ea quae metaphorice dicuntur, non ita conveniunt uni quin et aliis convenire possint, sicut leo metaphorice et Deus et diabolus dicitur; unde sanitas et novitas per similitudinem integritatem gratiae significare possunt, quae per culpam tollitur; unde culpa etiam similitudinarie dicitur vetustas et languor animae; et etiam possunt significare integritatem naturae, quam tollit poena, quae etiam vetustas et languor dicitur.

Sed quia culpa est causa poenae, ideo vetustas in vetustate et languor in languore includitur, sicut effectus in causa. Patet ergo quod ipsa justificatio, per quam gratia acquiritur et culpa tollitur, renovatio et sanatio dici potest; quamvis etiam ablatio poenae renovatio et sanatio dici possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad culpam potest fieri renovatio in hac vita, sed non quantum ad poenam omnino; et similiter est de sanatione; et sic loquuntur auctoritates illae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa etiam per similitudinem signant idem quod impietas, ut ex dictis patet.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod justificatio non reducatur ad attributum misericordiae. Quia secundum Augustinum, majus est de impio facere pium quam creare caelum et terram.

Sed creatio caeli et terrae, propter hoc quod infinitam potentiam ostendit, reducitur ad attributum potentiae. Ergo et justificatio impii; et non ad misericordiam.

AG2

Praeterea, Deus, in quantum est bonus, facit omnia bona. Ergo in quantum est justus, facit homines justos. Sed justificare nihil aliud est quam justum facere. Ergo justificatio reducitur ad attributum iustitiae magis quam misericordiae.

AG3

Praeterea, Ambrosius dicit, quod praecedit quiddam in peccatoribus quo digni sunt justificatione. Sed ad justitiam pertinet reddere alicui hoc quo dignus est.

Ergo justificatio reducitur ad attributum justitiae.

SC1

Sed contra, miseria hominis in peccato principaliter consistit; miseros enim facit populos peccatum ipsum. Sed miseriam remove ad misericordiam pertinet. Ergo cum justificatio sit peccatorum remissio, videtur quod ad attributum misericordiae reducatur.

SC2

Praeterea, justificatio fit per gratiam. Sed gratia est effectus misericordiae, ut patet per illud quod apostolus inducit Rom. 9, 15: miserebor cujus miserebor, et misericordiam praestabo, cujus miserebor.

Ergo pertinet ad misericordiam.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod in omni actione quam Deus in creatura facit omnia attributa concurrunt (alias ejus actio non esset perfecta), sed tamen aliqua ipsius actio vel effectus actionis uni attributo appropriatur magis quam alteri, inquantum illud attributum magis manifestatur per talem actionem vel effectum quam per aliud; sicut per revelationem futurorum manifestatur plenitudo divinae sapientiae; et ideo sapientiae appropriatur. Et quia in justificatione impii maxime divina misericordia manifestatur, ideo ad hoc attributum reducitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod difficultas quae est in justificatione impii, maxime est ex incongruentia impii ad justificationis effectum suscipiendum; et ideo quando talis effectus in ipsum inducitur, magis indicat misericordiam quam potentiam.

Sed effectus creationis difficultatem habet propter magnitudinem facti, vel propter modum faciendi, quia ex nihilo fit aliquid; et ideo manifestat maxime potentiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod justificatio manifestat justitiam divinam sicut causam exemplarem, sed misericordiam sicut causam efficientem: effectus autem proprie causae efficienti respondet. Sed bonitas creaturae manifestat bonitatem divinam utroque modo: quia bonitas movet ipsum ad communicandum similem bonitatem. Sed misericordia magis movet ad justificandum quam justitia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud non est intelligendum, quod aliquis ante justificationem sit sufficienter dignus; alias gratia non esset gratia; sed quia est in ipso aliqua dispositio ad justificationem, qua est minus indignus quam alii; unde talis dignitas ad justitiam non sufficit.

¶a2 Articulus 2: Utrum praeparatio, per quam aliquis facit quod in se est, ad justificationem praexigatur.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praeparatio, per quam aliquis facit quod in se est, ad justificationem non praexigatur. Ille enim qui ad peccandum nititur, non praeparat se ad faciendum quod in se est. Sed aliquando aliquis justificatur qui ad peccatum tendit, sicut de Paulo patet actuum 9. Ergo praedicta praeparatio ad justificationem non praexigitur.

AG2

Praeterea, major est caritas in Deo quam illa quam homini praecipit. Sed homini praecipit ut beneficiat inimicis, Matth. 5. Ergo ipse multo fortius beneficit justificando his qui peccando inimicitias contra ipsum exercent; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, Dei bonitate nihil majus cogitari potest. Sed bonum est diffusivum sui, secundum dionysium. Cum ergo major diffusio bonitatis esset, si etiam renitentibus daretur gratia, videtur quod gratiae infusio, per quam fit justificatio, praeparationem non praexigat.

SC1

Sed contra, ille qui clausum habet oculum materiale, non potest lumen materiale suscipere. Sed ille qui se non praeparat faciendo quod in se est, non aperit oculum spirituale, quem peccando clausit. Ergo non potest lumen gratiae spiritualis recipere; et sic non potest justificari.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit: qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Ergo praexigitur praeparatio ex parte nostra.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod voluntas, quae est susceptiva perfectionis justitiae, non potest huic perfectioni subjici ab extrinseco agente cui nil conferat; quia hoc esset per violentiam agens, quae in

voluntatem non cadit, cum cogi non possit; et ideo oportet quod ipsa cooperetur ad suam perfectionem; et haec cooperatio dicitur praeparatio ad gratiam, quae facit quod in se est. Sed non semper oportet quod talis praeparatio tempore justificationem praecedat, sicut oportet in mutationibus naturalibus quod alteratio tempore semper praecedat generationem; quia cum actus voluntatis sit in sua potestate, a principio potest esse tantum intensus, quantum sufficit ad praeparationem; sed dispositio naturalis ad formam successive ad hanc intentionem procedit. In illis autem qui non per propriam voluntatem culpam incurrunt, et usum voluntatis non habent, non exigitur ex parte eorum aliqua praeparatio, sicut de pueris patet in baptismo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod justificatio, de qua nunc loquimur, semper est cum cooperatione voluntatis, quae praeparatio dicitur. Sed haec cooperatio, ut dictum est, quandoque diu ante incipit quam gratia infundatur; quandoque autem, quia perfecta est, statim justificationem adjunctam habet; unde potest contingere quod aliquis dum est in proposito et intentione peccandi, subito ejus voluntas convertatur ad Deum, vel ex aliquo exteriori occasionem accipiens, sicut fuit in Paulo; vel etiam ex aliquo interiori instinctu, quo cor hominis movetur a Deo. Unde non sequitur quod talis gratiam habeat non faciens quod in se est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homini non praecipitur quod illa bona faciat inimicis suis quorum capaces non sunt, sed illa quae suscipere possunt; et hoc Deus maxime implet, quia bona quibus capaces sunt, scilicet naturalia, eis largitur qui contra ipsum peccando inimicitias exercent. Boni tamen gratiae capaces non sunt nisi voluntate consentiente; et sic quod ipse paratus est dare, illi recipere nolunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod talis diffusio boni non potest intelligi nisi aliquis perfectionem illam suscipiat, cui renitens non est capax; et ideo ratio illa procedit ex falso.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod nihil sit in homine quod facere possit ut ad gratiam habendam se praeparet. Quia super illud Exod. 7, induravit cor ejus etc., dicit Glossa, quod ita induratum est cor ejus, quod nihil poterat facere acceptabile Deo. Sed nihil ad gratiam habendam praeparat nisi opus acceptabile Deo. Ergo non erat in eo facere aliquid per quod se praepararet; et eadem ratio est de aliis.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod cum fides justificationem impetrat, voluntas concomitatur gratiam, non ducit; est pedissequa, non praevia. Sed si homo posset se ad gratiam nondum habitam praeparare, voluntas ejus esset praevia gratiae. Ergo non potest homo aliquid facere per quod se ad gratiam praeparet.

AG3

Praeterea, nullus potest se ad gratiam praeparare nisi recte agendo. Sed secundum Augustinum in Lib. Retract., a mortalibus recte non vivitur nisi prius liberum arbitrium a peccati pravitate liberetur; quod fit per gratiam.

Ergo ante gratiam habitam non potest se ad gratiam praeparare.

AG4

Praeterea, fides intentionem dirigit. Sed operatio quae sine recta intentione fit, non potest ad gratiam praeparare. Ergo oportet quod fides praecedat praeparationem; et ita cum fides ad gratiam pertineat, ut Augustinus ex verbis apostoli probat; ante gratiam praeparatio ad gratiam esse non potest.

SC1

Sed contra, Deus non praecipit homini impossibile.

Sed praecipit ei quod se ad gratiam aliquid faciendo praeparet, ut patet Jac. 4, 8: appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Ergo possibile est homini facere quod se ad gratiam praeparet.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeparatio quae exigitur in materia ad hoc quod formam suscipiat, duo includit; scilicet quod sit in debita proportione ad formam et ad agens quod debet formam inducere; quia nihil se educit de potentia in actum. Debita autem proportio ad suscipiendum actum agentis attenditur secundum debitam approximationem ad agens. In spiritualibus autem non est intelligenda localis approximatio, sed spiritualis, quae est dupliciter. Primo per similitudinem naturae, secundum quod res corruptibiles dicuntur magis a primo distare quam incorruptibiles in 2 de gener., et propter hoc debilius esse recipiunt; et similiter spiritualia propinquiora esse Deo quam corporalia; et propter hoc Angeli, secundum dionysium, abundantius de divina bonitate recipiunt.

Secundo secundum affectum; quia, secundum Augustinum, Deo non loco, sed affectu propinquamus. Sed debita proportio materiae ad formam est dupliciter; scilicet per ordinem naturalem materiae ad formam, et per remotionem impedimenti. Ad hoc ergo quod voluntas se ad gratiam justificantem praeparet, oportet quod se in debita proportione ad Deum qui dat et ad gratiam quae datur, ponat. Sed proportio ad Deum per naturae similitudinem non est in potestate voluntatis; similiter nec proportio capacitatis gratiae, quia haec ei praeexistunt a creatione; unde relinquatur quod in ipsa voluntate sit appropinquare Deo per affectum et desiderium, et ordinari

ad gratiam per remotionem impedimenti, quod quidem impedimentum est peccatum; et ideo per displicentiam peccati et affectum ad Deum se aliquis ad gratiam praeparat; et quando haec duo efficaciter facit, dicitur facere quod in se est; et gratiam recipit.

De primo horum dicitur Jac. 4, 8: appropinquate Deo, et appropinquabit vobis; de secundo Apoc. 3, 20: si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si opus Deo acceptabile dicatur opus meritorium, tunc planum est quod nec Pharaon nec aliquis in peccato mortali existens, potest facere opus Deo acceptum. Si autem omne opus quod est bonum ex genere, et bona intentione factum, dicatur opus acceptabile Deo; tunc dicitur Pharaon non potuisse, non quia omnino non potuerit, sed propter fixationem obstinatae voluntatis ad malum, in quam inciderat divina gratia desertus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae, et nullo modo praeuia; quia ipsa voluntas bona, quae gratiam gratum facientem praecedat, ex Deo nobis provenit, qui gratuita sua voluntate nos ad hoc provocat vel flagellis, vel aliquo auxilio interiori aut exteriori. Nec tamen voluntas haec est praeuia, sed pedissequa respectu gratiae gratum facientis; quia non est causa ipsius, sed aliquantulum ad ipsam viam parat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sine gratia gratum faciente non potest recte a mortalibus vita duci, secundum quod ly recte importat rectitudinem ad finem ultimum pertinentem; potest tamen etiam sine ea recte aliquid agi rectitudine quam habet actus ex materia et circumstantiis et fine debito, sed non sine gratia quae dicitur gratuita Dei voluntas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod recta intentio ad finem ultimum determinate perducens, non potest esse sine fide; sed tamen finis ultimus, scilicet Deus, potest esse in intentione ejus etiam qui finem non habet, per generalem vel naturalem cognitionem quam de Deo habet; unde etiam ille qui fidem non habet, potest se ad fidem habendam praeparare et ad gratiam, si secundum suam cognitionem peccatum sibi displiceat, et in Deum affectus ejus feratur.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit necessarium eum qui facit quod in se est, justificari. Illud enim quod fit gratis, fit ex liberalitate, non ex necessitate.

Sed justificamur gratis, ut patet Rom. 3.

Ergo non est necessarium quod justificemur, quantumcumque simus praeparati.

AG2

Praeterea, Deus comparatur ad nos sicut figulus ad lutum, ut patet Isai. 64, et hierem. 18, et Rom. 9. Sed quantumcumque lutum sit praeparatum, non est necessarium quod ex eo formetur vas. Ergo quantumcumque homo sit praeparatus, non est necessarium quod ei gratia infundatur.

AG3

Praeterea, illud quo posito necesse est alterum esse, videtur sufficienter ad illud ordinari. Sed actus noster, qui sufficienter ad aliquid ordinatur, dicitur esse meritorius illius. Ergo aliquis merebitur justificationem secundum opera quibus se praeparavit, si necessario ad praeparationem illam sequitur justificatio.

SC1

Sed contra, impossibile est summam veritatem mentiri. Sed ipsa veritas promisit se gratiam daturum ei qui quod in se est, facit. Zach. 1, 3: convertimini ad me, et ego convertar ad vos; et Apoc. 3, 20: si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.

Ergo necesse est eum qui facit quod in se est, justificari.

SC2

Praeterea, Rom. 5, super illud: justificati ex fide, dicit Augustinus in Glossa: Deus recipit confugientes ad se; aliter in eo esset iniquitas. Sed impossibile est in Deo esse iniquitatem. Ergo necessarium est quod justificet illos qui faciunt quod in se est.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est necessitas; scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam recipere qui se sufficienter ad gratiam parat; quia neque per se necessitas, secundum quam Deum necesse est esse, neque necessitas coactionis vel prohibitionis, in his quae divina voluntate fiunt, cadere potest. Loquendo autem de necessitate quae est ex suppositione divini propositi, quo propter benevolentiam suae bonitatis voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem, necessarium est quod cuilibet materiae praeparatae forma infundatur. Non tamen eodem modo est in omnibus formis; quia formae quae mediantibus secundis agentibus in

materia producuntur, necessario in materia disposita recipiuntur necessitate conditionata in comparatione ad Deum, cujus virtute cetera agentia agunt; sed necessitate absoluta per comparationem ad agentia proxima, quae necessitate naturae agunt propter ordinem divinitus eis impositum, quem praeterire non possunt.

Formae autem quae immediate a Deo inducuntur, non habent necessitatem absolutam ex parte agentis, sed quaedam ex parte recipientis, sicut in perfectionibus quae sunt de esse naturae, ut est anima rationalis. Formae autem quae non debentur naturae, sicut gratia et virtutes, immediate a Deo productae, nihil habent de necessitate absoluta, sed solum de necessitate ex suppositione divini ordinis, ut dictum est.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta; quia primae rationes procedunt de necessitate (absoluta: nos autem loquimur de necessitate) ex suppositione divini propositi.

¶a3 Articulus 3: Utrum gratiae infusio requiratur ad justificationem.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratiae infusio non requiratur ad justificationem. Non enim minus est justificare quam creare. Sed Deus creat sine medio. Ergo et justificat sine gratia media.

AG2

Praeterea, in contrariis mediatis unum potest removeri sine hoc quod alterum ponatur. Sed inter statum gratiae et culpa est medium innocentiae status. Ergo potest removeri culpa per justificationem sine hoc quod gratia infundatur.

SC1

Sed contra, nulli dimittitur peccatum, nisi ratione caritatis; quia caritas est quae universa delicta operit; Proverb. 10. Sed caritas non potest esse sine gratia, quia nunquam est informis. Ergo nec remissio peccatorum potest fieri sine gratiae infusione.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod necessitas ponendi virtutum habitus in anima infusos, est ex hoc quod actus illi qui homini necessarii sunt ad vitam aeternam consequendam, sunt supra humanae naturae facultatem: quia propriae vires non sufficiunt ad merendum infinitum bonum. Sicut autem beatitudo futura infinitatem habet ex objecto, et per consequens facit actus suos meritorios aliquo modo infinitae virtutis, ut sint tali fini proportionati; ita offensa in Deum commissa habet quamdam infinitatem ex eo in quem commissa est; et ideo ad culpa remissionem non sufficit humana natura; et propter hoc oportet quod ad ejus remissionem, sicut ad merendum vitam aeternam, gratia infundatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratia in remissione culpa non se habet sicut agens medium, sed sicut causa formalis, qua peccatum remittitur; sicut ignis frigus aufert, calorem in subjecto causando, non sicut instrumentum, sed sicut forma contraria; et in creatione etiam est forma naturalis, qua res creata esse formaliter accipit, vel etiam ipsum quo est, quidquid sit illud.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum consecutionem argumenti non sequatur positio gratiae ad remotionem, id est negationem, culpa; tamen destructio culpa prius existentis non potest fieri nisi per gratiam: quia illa innocentiae bonitas, quae inter utrumque media videtur, non sufficeret ad hoc quod dignum redderet ab immunitate personae, vel ab infinita offensa commissa prius, quamvis sufficeret ut immunem redderet illum in quo peccatum non praecessit. In eo enim qui peccavit, requiritur non solum quod peccatum absit actu, sed etiam quod peccatum prius commissum expietur, et quodammodo tegatur; quod fieri non potest, nisi aliquo habente infinitam virtutem.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod non sit necessarius ad justificationem motus liberi arbitrii in Deum.

Ille enim qui trahitur, non movetur libero arbitrio.

Sed ille qui venit ad Deum per justificationem, trahitur. Joan. 6, 44: nemo venit ad me, nisi pater meus traxerit illum. Ergo in justificatione non est necessarius motus liberi arbitrii.

AG2

Praeterea, sicut gratia est a Deo, ita et sapientia. Sed ad hoc quod aliquis accipiat sapientiam a Deo, non exigitur motus liberi arbitrii; unde dormienti datur, ut patet 3 Reg. 3, de Salomone; et job 33, 15, dicitur: in somno... Tunc aperit aures virorum. Ergo et ad gratiam justificantem suscipiendam non requiritur motus liberi arbitrii.

AG3

Praeterea, per baptismum aliquis justificatur.

Sed in baptismo non requiritur motus liberi arbitrii ad effectum ejus suscipiendum; quia pueri et dormientes ejus effectum suscipere possunt, ut dicit decretalis innocentii III.

Ergo ad justificationem non requiritur motus liberi arbitrii in Deum.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit: qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Ergo requiritur motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem.

SC2

Praeterea, bernardus dicit, quod donum gratiae tam absque consensu recipientis esse non potest, quam absque gratia dantis. Sed consensus non est sine motu liberi arbitrii.

Ergo motus liberi arbitrii ad justificationem requiritur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia quae datur ad recte vivendum et peccatorum remissionem, per prius respicit voluntatem quam alias potentias: per eam enim peccatur et recte vivitur; et ideo oportet quod infusio gratiae justificantis sit secundum talem modum qui voluntati competat; et propter hoc oportet quod a tali infusione omnis ratio violentiae excludatur, quia violentiae capax non est. Ad hoc autem quod violentia ab actione tollatur, oportet quod patiens cooperetur agenti secundum modum suum; unde in illis quae nata sunt agere, requiritur quod active cooperentur; in illis autem quae sunt nata recipere tantum, sicut materia prima, sufficit ad violentiam tollendam naturalis inclinatio ad formam; et ex hoc dicitur generatio naturalis. Sed quantum est ibi de contrarietate, tantum est ibi de violentia; unde quando voluntas non habet actum contrarium, sicut est in pueris, sine violentia voluntatis potest infundi gratia per sacramentum, sicut pueris baptizatis; et sine sacramento, sicut patet in sanctificatis in utero. Sed quando voluntas habet suum actum, sicut est in adultis, requiritur actus voluntatis ad gratiam suscipiendam, animam ad datorem ordinans; et ideo ad justificationem, quae per infusionem gratiae fit, requiritur motus liberi arbitrii in Deum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tractio illa de qua Dominus loquitur, non importat coactionem, sed inductionem, vel adjutorium ad bene operandum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sapientia magis respicit intellectum quam voluntatem, sed gratia magis voluntatem, ut dictum est; et quia intellectus cogi potest, non autem voluntas; ideo ad sapientiam percipiendam, et alias intellectus perfectiones, non requiritur consensus suscipientis, sicut ad perfectionem gratiae; unde in somno fiunt revelationes eorum quae ad sapientiam pertinent, ut patet Num. 2: non autem gratiae infusio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per baptismum etiam adulti gratiam suscipere possunt in dormiendo: quia quamvis non adsit actualis dispositio ex actuali motu voluntatis, adest tamen habitualis dispositio ex motu liberi arbitrii praecedente: qui quidem quandoque ad gratiam percipiendam sufficienter disponit, et tunc gratia infunditur statim, ut dictum est; quandoque autem insufficienter, et tunc talis insufficientia non potest suppleri nisi per alium actum liberi arbitrii, vel per sacramentum, quod ad gratiam dispositive operatur, ut supra, dist. 1, dictum est; et propter hoc sine sacramento nullus adultus justificari potest, nisi actualiter motu liberi arbitrii existente; sed per sacramentum potest, si tamen praecessit motus liberi arbitrii prohibens fictionem.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod iste motus liberi arbitrii in Deum non sit motus fidei. Quia ad hoc quod Deus appropinquet nobis per justificationem, oportet quod nos appropinquemus ei per affectum.

Sed per affectum facit nos appropinquare Deo caritas.

Ergo iste motus liberi arbitrii in Deum, non est fidei, sed caritatis.

AG2

Praeterea, isa. 26, 18, dicitur: a timore tuo, Domine, concepimus spiritum salutis. Ergo cum ista conceptio in justificatione fiat, videtur quod sit motus timoris, non fidei.

AG3

Praeterea, dispositio et perfectio debent esse in eodem. Sed motus fidei est in intellectu, justificatio autem specialiter in affectu. Ergo non est motus fidei.

SC1

Sed contra, Rom. 5, 1: justificati per fidem; et Act. 15, 9: fide purificans corda eorum.

SC2

Praeterea, justificatio est opus gratiae praevenientis.

Sed gratia praeveniens est fides, ut dixit Magister in 2 Lib., dist. 27. Ergo motus fidei requiritur in justificatione.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omne quod natum est ex pluribus sequi, attribuitur ei quod primum est; sicut vita attribuitur animae nutritivae, quia ipsa est prior inter principia vitae in viventibus corporaliter. Similiter dicitur animal esse animal per sensum primum, qui est tactus, ut patet in 3 de anima.

Unde si justificatio sequitur ad motum liberi arbitrii in Deum, oportet quod attribuatur illi motui qui naturaliter prior in justificatione apparet. Movetur autem mens in Deum et per intellectum et per affectum, et hi duo motus mentis simul esse possunt, quamvis non simul cogitari possint: quia unus est regula alterius, et per actum intellectus praesentatur suum objectum voluntati, quia objectum ejus est bonum imaginatum vel intellectum, ut Philosophus dicit in 3 de anima. Sed naturaliter motus intellectus praecedit, sicut objectum naturaliter praecedit actum potentiae; unde cum motus intellectus in Deum sit per fidem, justificatio motum fidei requirit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod motum liberi arbitrii, cum quo gratia infunditur, oportet accipi in sua ultima perfectione. Actus autem fidei perfectus non est, nisi actu affectus perfecto existente: nullus enim credit nisi qui vult, ut Augustinus dicit; et ideo cum actu fidei in justificatione semper adjungitur actus caritatis; et his duobus anima Deo appropinquat. Non enim potest esse dubium quin actui caritatis semper actus fidei conjungatur, ex quo objectum per fidem caritati praesentatur: sicut etiam intelligere nostrum nunquam est in actu nisi per imaginationem in actu existentem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod timor est remota dispositio ad gratiam: nunquam enim ad gratiam attingit, nisi amor adjungatur. Nos autem loquimur hic de dispositione ultima ad gratiam, cum qua gratia datur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non oportet in eodem esse dispositionem et perfectionem in rebus ad invicem ordinatis: quia dispositio facta in priori ordinat ad perfectionem factam in posteriori, sicut motus imaginationis est dispositio ad perfectionem intellectus; et similiter motus in intellectu factus potest esse dispositio ad motum affectus.

Articulus 3D

AG1

Uterius. Videtur quod non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum, sive contritio. Luc. 7, 47: dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum; dicit Glossa, quod ardor caritatis rubiginem peccatorum in ea consumpsit. Sed ardor caritatis potest esse sine motu in peccatum. Ergo ad justificationem non requiritur motus in peccatum.

AG2

Praeterea, conversio ad Deum potentior est ad bonum quam conversio ad rem temporalem ad malum. Sed conversio ad bonum commutabile sufficienter induxit culpam. Ergo et conversio ad Deum sufficienter justificat; et sic non requiritur motus in peccatum.

SC1

Sed contra est quod dicit Glossa in Psal. 50, super illum locum: sacrificium Deo spiritus contribulatus etc.: spiritus contribulatus et contritus est sacrificium in quo peccata solvuntur.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in generationibus naturalibus, in quibus una forma expellitur et altera introducit, propter hoc quod generatio unius est corruptio alterius, oportet esse disponens ad utrumque; ita in justificatione, qua gratia confertur et culpa expellitur, oportet esse dispositionem voluntatis secundum proprium actum ad utrumque. Et ideo sicut per motum liberi arbitrii in Deum disponitur ille qui justificatur, ad gratiam obtinendam; ita per motum liberi arbitrii in peccatum, oportet quod ad culpae expulsionem disponatur; et ideo in justificatione qua innocens justificatur, oportet esse dispositionem solum ad gratiam inducendam; sed in justificatione qua justificatur impius, oportet dispositionem esse duplicem; unam ad introducendum gratiam, scilicet motum liberi arbitrii in Deum; alteram ad expellendam culpam, scilicet motum liberi arbitrii in peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fervor dilectionis de necessitate secum conjunctum habet odium contrarii; et ideo fervor dilectionis ad dimissionem culpae non operatur sine peccati detestatione, quae directe dimissioni culpae respondeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conversio ad Deum sufficit ad gratiam obtinendam quantum in se est, sicut conversio ad bonum commutabile sufficit ad culpam; sed requiritur conversio ad peccatum quasi removens impedimentum. Vel dicendum, quod etiam in peccato conversio non facit culpam sine aversione; et similiter oportet duo esse in justificatione.

Articulus 3E

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat addi quartum, scilicet peccatorum remissio. Quia effectus non connumeratur causae. Sed gratiae infusio et contritio sunt causae remissionis peccati. Ergo non debet connumerari eis.

AG2

Praeterea, remotio privationis nihil aliud est quam positio habitus. Sed culpa est privatio gratiae.

Ergo idem est remotio culpae et infusio gratiae; et ita non debent ad invicem connumerari.

SC1

Sed contra, generatio unius est corruptio alterius; et tamen generatio corruptioni connumeratur.

Ergo cum infusio gratiae sit remissio culpae, debet unum alteri connumerari.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod illa quae per accidens se habent ad aliquid, non includuntur ab illo. Remissio autem culpae se habet accidentaliter ad gratiae infusionem, quia accidit ex subjecto in quo culpam invenit: posset enim esse infusio gratiae sine hoc quod culpa remitteretur, sicut in statu innocentiae fuit, et in Christo homine quantum ad primum instans suae conceptionis; et ideo infusio gratiae non includit culpae remissionem. Unde cum ad justificationem impii, de qua loquimur, sit necessaria culpae remissio, oportet quod connumeretur gratiae infusioni; et sic sunt quatuor quae requiruntur in ipsa justificatione: scilicet gratiae infusio, culpae remissio, motus liberi arbitrii in Deum, et motus liberi arbitrii in peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de effectu proportionato causae qui includitur in ipsa causa; non est autem ita de peccati remissione, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum et gratia non se habent sicut affirmatio et negatio, vel sicut privatio et habitus: quia aliquis potest esse gratia destitutus, et tamen non habebit peccatum, sicut patet de Adam secundum illos qui dicunt eum non fuisse in gratia creatum, quia peccatum aliquid ponit vel esse vel fuisse in peccante. Transeunte enim actu peccati, adhuc peccatum praecedens manet aliquo modo in ipso peccante, secundum quod ex eo reus apud Deum efficitur, sicut etiam actus meritorii manent, ut supra, dist. 14, dictum est; et ideo ratio non procedit.

|a4 Articulus 4: Utrum culpae remotio naturaliter praecedat gratiae infusionem.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod culpae remotio naturaliter praecedat gratiae infusionem.

In psalm. 62, ubi super illud: sic in sancto apparui tibi, dicit Glossa: nisi quis prius sitiit in isto deserto (idest malo) in quo est, nunquam perveniet ad bonum. Ergo remissio mali culpae est prior quam perventio ad bonum gratiae.

AG2

Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent sicut illuminatio et purgatio. Sed purgatio praecedit illuminationem, secundum dionysium.

Ergo et remissio culpae praecedit gratiae infusionem.

AG3

Praeterea, in quolibet motu recessus a termino a quo, praecedit accessum ad terminum ad quem: vel tempore, si sit motus successivus; vel saltem natura, si sit mutatio subita. Sed justificationis terminus a quo est culpa; terminus ad quem est gratia.

Ergo remissio culpae praecedit infusionem gratiae.

SC1

Sed contra est, quia causa naturaliter praecedit effectum. Sed infusio gratiae est causa remissionis culpae, quia infundendo gratiam Deus peccata remittit.

Ergo infusio gratiae praecedit.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit, quod perfecta virtus in animam intrans, iniquitatem tollit. Sed prius est unumquodque naturaliter quam agat. Ergo prius est virtus et gratia, quam peccatum tollat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omnis prioritas secundum ordinem naturae aliquo modo reducitur ad ordinem causae et causati: quia principium et causa sunt idem. In causis autem contingit quod idem est causa et causatum, secundum diversum genus causae, ut patet in 2 physic., et in 5 metaph.: sicut ambulatio est causa efficiens sanationis, et sanatio est causa finalis ambulationis; et similiter de habitudine quae est inter materiam et formam: quia secundum genus causae materialis materia est causa formae quasi sustentans ipsam, et forma est causa materiae quasi faciens eam esse actu secundum genus causae formalis. Ex parte autem causae materialis se tenet secundum quemdam reductionem omne illud per quod materia efficitur propria hujus formae, sicut dispositiones et remotiones impedimentorum; et ideo in generatione naturali quando corruptio unius est

generatio alterius per hoc quod forma una inducitur et alia expellitur, remotio formae praeeistentis se tenet ex parte causae materialis; et ideo secundum ordinem causae materialis praecedat naturaliter introductionem alterius formae; sed secundum ordinem causae formalis est e contrario. Et quia forma et finis et agens incidunt in idem numero vel specie, ideo etiam in ordine causae efficientis introductio formae prior est: quia forma prior introducta, est similitudo formae agentis, per quam agens agit; et similiter in ordine causae finalis: quia natura principaliter intendit introductionem formae, et ad hanc ordinat expulsionem omnis ejus cum quo non potest stare formae introductio. Unde cum gratiae infusio et remissio culpae, ut ex dictis patet, se habeat sicut introductio unius formae et expulsio alterius, constat quod secundum ordinem causae materialis remissio culpae praecedat infusionem gratiae; sed secundum ordinem causae formalis, efficientis et finalis, infusio gratiae natura prior est; et propter hoc etiam utrumque invenitur dici causa alterius.

Infusio enim gratiae est causa remissionis culpae per modum causae formalis; sed extirpatio vitiorum dicitur operari virtutum ingressum per modum causae materialis.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod motus liberi arbitrii praecedat gratiae infusionem. Quia dispositio praecedat naturaliter perfectionem. Sed motus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam. Ergo naturaliter praecedat gratiae infusionem.

AG2

Praeterea, gratiae infusio et culpae remissio se concomitantur. Sed motus contritionis, qui est motus liberi arbitrii in peccatum, causat culpae remissionem.

Ergo est prior quam gratiae infusio.

AG3

Praeterea, justificatio impii, ut ex dictis patet, est culpae remissio. Ergo illud quod sequitur ad culpae remissionem, sequitur ad justificationem.

Sed motus liberi arbitrii non sequitur ad justificationem, sed est de essentia. Ergo non sequitur peccati remissionem; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, motus liberi arbitrii, scilicet contritio, est meritorius. Ergo est informatus gratia.

Sed gratia informans actum est prior eo, cum sit causa ejus. Ergo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt motum liberi arbitrii.

SC2

Praeterea, actus primus praecedat actum secundum.

Sed gratiae infusio et culpae remissio pertinent ad actum primum, qui est forma; motus autem liberi arbitrii sive in Deum sive in peccatum, pertinent ad actum secundum, qui est operatio.

Ergo prior est eis gratiae infusio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod de ordine illorum motuum liberi arbitrii ad gratiae infusionem et remissionem culpae, est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod motus praedicti praecedunt; et concedunt quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei non formatae, sed informis; et motus liberi arbitrii in peccatum est motus attritionis, non contritionis: quia omne quod praecedat gratiam, non potest esse per gratiam formatum.

Sed hoc non potest esse: quia in ipso motu contritionis justificatur poenitens, sicut in ipso actu ablutionis baptismalis justificatur puer baptizatus.

Tunc autem aliquis justificatur quando gratiam recipit; unde simul cum gratiae infusione et justificatione est motus contritionis; sed motus attritionis praecedat quasi praeparatorius. Nos autem nunc non loquimur de praeparatoriis ad justificationem, sed de his quae intrant substantiam ipsius.

Et ideo quidam dicunt, quod gratiae infusio praecedat motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ut possit eos informare; sed culpae remissio sequitur ad utrumque. Sed hoc non potest esse: quia inter gratiae infusionem et culpae remissionem non cadit medium, quia hoc est ejus effectus primus et principalis. Et praeterea, sicut ad contritionis motum requiritur quod adsit gratia; ita quod absit culpa; quia cum ea esse non potest.

Et ideo alii dicunt, quod gratiae infusio et culpae remissio praecedunt motus praedictos simpliciter.

Sed hoc etiam non videtur usquequaque verum: quia illi motus non requirentur ad justificationem, nisi aliquam causalitatem haberent respectu illius.

Et ideo dicendum est, quod aliquo modo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt; aliquo autem modo praedicti motus: quod patet ex simili in generatione naturali, quae est terminus alterationis.

In eodem enim instanti terminatur alteratio ad dispositionem quae est necessitas, et generatio ad formam; et tamen secundum ordinem naturae utrumque est prius altero aliquo modo: quia dispositio quae est necessitas, praecedat formam secundum ordinem causae materialis; sed forma est prior secundum ordinem causae formalis;

et secundum hunc modum illa qualitas consummata est etiam formalis effectus formae substantialis, secundum quod forma substantialis est causa accidentalium; et ideo cum isti motus, qui sunt in ipsa justificatione impii, sint quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem suo modo, praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis; et ideo nihil prohibet eos esse formatos, quia hoc ad rationem et perfectionem esse formalis pertinet; sicut qualitates quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem: et sicut qualitas praedicta ante sui consummationem et formae introductionem non erat formata, sed informis; ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem. Nec est inconueniens: quia etsi sit aliquo modo idem secundum genus naturae, non tamen est idem secundum genus moris.

Contingit enim unum motum secundum genus naturae esse virtutis et vitii secundum genus moris, sicut patet de illo qui eundo ad ecclesiam mutat intentionem de malo in bonum.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus 4C

AG1

In peccatum praecedat motum liberi arbitrii in Deum. Quia motus liberi arbitrii in peccatum maxime videtur ad timorem pertinere. Sed timor praecedat caritatem, ut Augustinus dicit.

Ergo et motus liberi arbitrii in peccatum praecedat motum liberi arbitrii in Deum, qui est caritatis.

AG2

Praeterea, motus liberi arbitrii in peccatum est quasi removens prohibens. Sed non sequitur motus ad terminum debitum nisi remoto prohibente, sicut patet in motu locali. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum praecedat motum liberi arbitrii in Deum quasi in finem debitum.

AG3

Sed contra, motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei; motus autem liberi arbitrii in peccatum est motus poenitentiae. Sed fides praecedat poenitentiae virtutem, sicut supra dictum est. Ergo videtur quod motus liberi arbitrii in Deum sit prior quam motus liberi arbitrii in peccatum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod motus liberi arbitrii in Deum, ut ex dictis patet, directe respondet gratiae infusioni; motus autem liberi arbitrii in peccatum directe respondet remissioni culpae; unde eadem ratio est de ordine istorum ad invicem, et de ordine remissionis culpae ad infusionem gratiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de timore servili, cujus actus non est motus liberi arbitrii qui est simul cum justificatione: quia timor servilis non est simul cum gratia, qua iste motus informatur; et ideo ratio non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit, quod sit prior in via causae materialis, ad quam reducitur remotio impedimenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ordo qui attenditur inter virtutes, est secundum quod eliciunt actus suos, quod per modum causae formalis faciunt; et ideo ratio illa procedit secundum viam causae formalis.

¶a5 Articulus 5: Utrum justificatio impii sit miraculosa.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod justificatio impii sit miraculosa. Quia, sicut dicit Augustinus, majus est de impio facere pium quam creare caelum et terram.

Sed creatio caeli et terrae est miraculosa. Ergo et justificatio impii.

AG2

Praeterea, quanto est major resistentia, tanto difficilior actio. Sed in creatione non est aliqua resistentia: quia quod non est, non potest resistere; in justificatione autem impii est contrarietas resistens, scilicet impietas inventa in eo. Ergo est difficilior; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, omnis actio divina, quae fit praeter ordinem illius rei in quam operatur, est actio miraculosa; sicut praeter ordinem cadaveris est quod ad vitam reparatur; et ideo resuscitatio mortui divina virtute facta, est miraculosa. Sed quod voluntas ad aliquid trahatur, contra ordinem ipsius est, inquantum est libera. Cum ergo in justificatione impii trahatur a Deo ad bonum, videtur quod justificatio sit miraculosa.

SC1

Sed contra, justificatio non est praeter spem proveniens. Sed hoc est de ratione miraculi. Ergo justificatio non est miraculosa.

SC2

Praeterea, miracula dicuntur quae raro accidunt.

Sed frequenter aliqui justificantur. Ergo non est miraculosa actio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de ratione miraculi secundum se sumpti tria sunt: quorum primum est, quod illud quod fit per miraculum, fit supra virtutem naturae creatae agentis; secundum, ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem, sed solum potentia obedientiae ad Deum; tertium, ut praeter modum consuetum tali effectui ipse effectus inducatur. Exemplum primi est de gloria corporum in resurrectione, ad quam natura non attingit: exemplum secundi est de illuminatione caeci, in quo non est potentia naturalis ad suscipiendum visum: exemplum tertii est de conversione aquae in vinum praeter cursum naturae. Et haec tria aliquo modo semper concurrunt ad actum miraculosum: quia etsi visiva potentia non excedat vires naturae absolute loquendo, quia eam per generationem inducit; excedit tamen vires naturae considerata impotentia recipientis; et si adsit potentia absolute aliquando, sicut in conversione aquae in vinum, tamen per comparisonem ad modum fiendi, neutrum adest; et ideo in definitione miraculi ponitur arduum quantum ad primum; praeter spem, scilicet naturae, quantum ad secundum; insolitum quantum ad tertium; et ideo ille effectus qui immediate est a Deo tantum, et tamen inest recipienti ordo naturalis ad recipiendum illum effectum non per alium modum quam per istum, non erit miraculosus; sicut patet de infusione animae rationalis. Et similiter est de justificatione impii: quia ordo naturalis inest animae ad justitiae rectitudinem consequendam: nec alio modo eam consequi potest quam a Deo immediate; et ideo justificatio impii de se non est miraculosa; sed potest habere aliquid miraculosum adjunctum, quod justificationi viam parat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad id quod fit: quia in creatione fit res secundum esse naturae, quod est minus quam esse gratiae, quod datur in justificatione: sed quantum ad modum faciendi difficilius est creationis actus, qui potentiam non praesupponit; et tamen de creatione quidam dicunt quod non est miraculosa, eo quod est alius modus producendi illas res in esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod contrarium inventum in subjecto resistit actioni dupliciter. Uno modo in quantum agit in ipsum agentem, quod patet in mutuo agentibus et patientibus; alio modo impedimentum praestando in ipso susceptibili ad receptionem formae. Primo modo non potest esse aliqua resistentia ad divinam actionem; quia ipse est agens nullo modo patiens; et ideo resistentia in actione ejus non est nisi ex parte effectus recipientis; contrarium autem impedit ne suum contrarium in subjectum recipiatur formaliter, non active, in quantum scilicet facit potentiam non esse propriam illi formae. Unde patet quod plus resistit isto modo illud quod omnino subtrahit potentiam, quam quod posita potentia facit eam non esse propriam; et ideo difficilius est aliquid facere ex nihilo quam ex contrario. Hoc autem potest natura, primum autem non potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod voluntas non trahitur in justificationem per modum coactionis; sed ut libere velit illud ad quod Deus eam movet.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod infusio gratiae et remissio culpae non sint in eodem instanti. Gratia enim non datur nisi digno. Sed nullus est dignus in quo culpa est. Ergo gratia datur ei a quo culpa jam remota est; et sic non sunt simul.

AG2

Praeterea, gratia adveniens expellit culpam.

Sed nihil agit nisi postquam est. Gratia autem non prius est quam insit. Ergo oportet quod gratia prius sit in subjecto quam culpam expellat; et ita non sunt simul tempore gratiae infusio et culpae remissio.

AG3

Praeterea, culpa et gratia non sunt in eodem instanti in anima: quia contraria non sunt simul in eodem. Ergo instans in quo ultimo est culpa in anima, est aliud ab illo instanti in quo primo est gratia in ipsa. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo prius tempore expellitur culpa ab anima quam gratia infundatur.

SC1

Sed contra, inter prius et posterius temporis cadit tempus medium. Sed postquam culpa est expulsa ab anima, non est in ipsa, nec gratia inest antequam infundatur. Ergo si prius tempore culpa expellatur quam gratia infundatur, erit aliquod tempus in quo anima gratia et culpa carebit; quod est impossibile: quia dato quod in illo tempore moreretur, neque iret ad infernum neque ad Paradisum finaliter; quod est impossibile.

SC2

Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent in justificatione sicut introductio unius formae et expulsio alterius in generatione naturali. Sed illa duo sunt in eodem instanti. Ergo et haec duo. Probatio mediae. Quia terminus cujuslibet motus est in instanti. Sed utrumque praedictorum est terminus alterationis, ut in 6 physic.

Dicit Commentator. Ergo sunt in eodem instanti.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod expulsio formae dicit terminum motus illius qui est ad corruptionem ordinatus; et introductio formae dicit similiter terminum motus illius qui praecedit generationem; quia tam generatio quam corruptio sunt termini motus. Omne autem quod movetur, quando est in termino motus, disponitur secundum illud ad quod motus ordinatur; et ideo, cum motus corruptionis tendat in non esse, generationis vero ad esse; quando forma introducitur, forma est; quando autem expellitur, non est. Et quia introduci dicitur forma quando primo est; expelli autem, quando primo non est; non potest esse materia sine forma hac vel illa; et ideo simul est ibi expulsio unius formae et introductio alterius.

Cum ergo similiter anima non possit esse sine culpa vel gratia; simul est infusio gratiae et remissio culpae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut albedo nunquam est in non albo, quia sua praesentia facit album; ita gratia nunquam est in indigno, quia sua praesentia facit dignum; et propter hoc non oportet quod prius sit dignus quam gratiam habeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia non agit ad destructionem culpae per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, quae simul est cum suo effectu formali, qui est esse hoc, et non esse contrarium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis anima secundum se sit supra tempus, ut dicitur in lib.

De causis; tamen actus ejus per accidens mensuratur tempore quod est mensura primi motus, inquantum scilicet motus animae intellectivae habent connexionem cum motibus animae sensitivae, qui exercentur corporalibus organis, et dependent quodammodo ex eis. Unde non videtur dicendum quod ejus alterationes secundum vitam quam nunc agit, alio tempore mensurentur quam illo quod mensurat motum caeli, sicut dicebatur in 1 Lib. De motu Angeli: et propter hoc inter quodlibet instans sui temporis et aliud instans est accipere tempus medium.

Et ideo dicendum est, quod non est assignare ultimum instans in quo est culpa, sed primum in quo non est; sed est assignare primum instans in quo est gratia; et quomodo hoc sit verum, patet ex his quae dicta sunt supra, dist. 11, qu. 1, art. 3, qu. 2, de transubstantiatione panis in corpus Christi.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod sit successiva. Quia nullus motus est in instanti. Sed in ipsa justificatione est motus liberi arbitrii. Ergo non est in instanti, sed successiva.

AG2

Praeterea, sicut intellectus est simplex, ita et liberum arbitrium est simplex. Sed propter simplicitatem intellectus impossibile est simul plura intelligere. Ergo propter simplicitatem liberi arbitrii impossibile est liberum arbitrium simul ferri ad diversa. Ergo cum in justificatione impii sit motus liberi arbitrii in Deum, et in peccatum, non erit justificatio impii in instanti, sed successiva.

AG3

Praeterea, impossibile est idem simul esse et non esse. Sed quod fit, non est in permanentibus; quod autem est factum, est in eisdem. Ergo impossibile est simul fieri et factum esse. Sed justificatio est quoddam fieri. Ergo impossibile est simul justificari et justificatum esse: ergo justificatio est successiva: quia inter quodlibet prius et posterius instans temporis, cadit tempus medium, ut dictum est.

AG4

Praeterea, formae quae suscipiunt magis et minus, non inducuntur subito in subjectum. Sed gratia suscipit magis et minus. Ergo successive infunditur in subjecto; et sic justificatio est successiva.

SC1

Sed contra, efficacior est virtus divina ad agendum quam virtus naturae. Sed virtute naturae generatio, qua fit ignis, est in instanti. Ergo multo fortius aliquis fit justus virtute divina in instanti.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est modus formarum. Quaedam enim formae sunt quae recipiunt magis et minus secundum elongationem a contrario, et secundum accessum ad causam propriam, sicut albedo; et ideo talis forma etiam successive in subjecto recipitur; et postquam recepta est, intenditur et remittitur.

Quaedam autem forma est quae non recipit magis nec minus, neque sic neque sic: quia introductio ejus est in indivisibili; sicut forma substantialis; et talis forma neque recipitur successive in subjecto, neque intenditur neque remittitur postquam suscepta fuerit. Quaedam autem forma medio modo se habet; quia non recipit magis aut minus secundum elongationem a contrario, eo quod nullo modo suo contrario commiscibilis est, et in hoc convenit cum forma substantiali; sed tamen suscipit magis et minus secundum accessum ad suam causam; sicut

patet de luce; et ideo talis forma non recipitur successive in subjecto, sicut nec forma substantialis; sed tamen postquam inest, potest intendi et remitti, sicut forma accidentalis contrarium habens; et talis forma est gratia, quia nullam commixtionem patitur cum suo opposito, eo quod suum oppositum magis habet naturam privationis quam alicujus positionis, sicut et tenebra; et ideo oportet quod recipiatur subito in subjecto; et tamen potest intendi et remitti secundum accessum ad causam gratiae; et ideo sicut in instanti est introductio formae substantialis in materiam, et in eodem instanti expulsio alterius formae, et in eodem instanti completa dispositio, quae est necessitas ad formam, et per se terminus alterationis; ita infusio gratiae est in instanti, et in eodem instanti est remissio culpae, et motus liberi arbitrii, qui est quasi dispositio completa ad suscipiendam gratiam; et sic totum quod ad justificationem requiritur, est in instanti; unde justificatio non est successiva, sed subita.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod motus dupliciter dicitur, ut patet in 3 de anima.

Est enim quidam motus qui est actus imperfecti, qui est exitus de potentia in actum; et talis oportet quod sit successivus, quia semper expectat aliquid in futurum ad perfectionem suae speciei, eo quod pars motus est alterius speciei a toto motu, ut dicitur in 10 ethic.; sicut patet in alteratione de motu qui est ad albedinem, cujus pars est motus ad medium colorem specie differens, si divisim accipiatur. Alius motus est actus perfecti, qui magis operatio dicitur, qui non expectat aliquid in futurum ad complementum suae speciei, sicut sentire; et talis motus non est successivus, sed subitus; et si contingat quod talis motus sit in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur in quolibet instanti illius temporis in quo dicitur esse; sicut esse hominem, in tempore est et in instanti; et talis motus est motus liberi arbitrii, de quo loquimur; et ideo est in instanti.

Secus autem esset, si esset motus collativus; quia tunc non posset esse in instanti, propter discursum de uno in aliud.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intellectus quando intelligit aliquid in ordine ad aliud, intelligit utrumque. Non tamen sequitur quod plura intelligat, quia intelligit ea ut unum, sicut intelligit relationem unius ad alterum. Similiter etiam liberum arbitrium potest simul moveri in diversa, ita quod in unum per ordinem ad aliud; et propter hoc motus virtutis imperatae est simul cum motu virtutis imperantis, quia motus virtutis imperatae ordinatur ad finem virtutis imperantis: sicut qui vult sustinere mortem propter Deum, simul movetur liberum arbitrium ejus motu fortitudinis, et motu caritatis, qui actus fortitudinis imperat. Unde cum motus liberi arbitrii in peccatum elicitus a poenitentia, imperatus a caritate sit, quia propter Deum detestatur quis peccatum quod commisit; simul uterque motus esse potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in mutationibus quae sunt termini motus, idem secundum rem est fieri et factum esse, sicut terminari et terminatum esse; sed diversimode significatur in fieri, scilicet secundum respectum ad motum praecedentem, cujus est terminus in facto esse secundum se; et ideo non sequitur quod simul sit et non sit, sed quod habeat esse post non esse.

RA4

Ad quartum patet solutio ex praedictis.

|+d17.q2 Distinctio 17, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de contritione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit; 2 de quo esse debeat; 3 quanta esse debeat; 4 de duratione ipsius; 5 de effectu ejus.

|a1 Articulus 1: Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contritio non sit dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi, ut quidam definiunt.

Dolor enim in hoc a timore differt, quod dolor est de malo praesenti, timor de malo futuro.

Sed peccata de quibus homo conteritur, non sunt quando est contritio, ut ex dictis patet. Ergo de eis non potest esse dolor.

AG2

Praeterea, secundum Augustinum, in Lib. De CIV. Dei, dolor est de his quae nobis nolentibus accidunt. Sed peccata non sunt hujusmodi.

Ergo etc..

AG3

Praeterea, si dolet de peccatis praeteritis; aut vult ea non esse, aut non fuisse. Si vult ea non esse, et jam non sunt; ergo habet quod vult; ergo magis gaudium est quam dolor. Si autem vult ea non fuisse, hoc autem est impossibile, quia quod factum est non potest non fuisse; ergo voluntas sua stulta est; quod non est dicendum de contrito; quia nullus qui secundum virtutem operatur, est stultus, ut dicitur in 4 ethic.; ergo contritio nullo modo est dolor.

AG4

Praeterea, sicut in contritione requiritur dolor, ita et pudor, et etiam gaudium. Ergo non magis debet dici dolor quam gaudium, vel pudor.

AG5

Praeterea, contritio omnia peccata sanat. Sed contraria contrariis sanantur. Ergo contritio debet esse contraria omnibus peccatis. Sed quaedam peccata sunt dolores, sicut invidia et accidia. Ergo contritio non est dolor.

AG6

Praeterea, contritio nobis a Deo datur. Sed quod datur, non assumitur. Ergo contritio non est dolor assumptus.

AG7

Praeterea, quandoque contritio sequitur confessionem.

Sed ille qui nunc est confessus de peccato uno, non tenetur iterum confiteri, ut infra dicitur, dist. 22, qu. 1, art. 4. Ergo non oportet in contritione esse propositum confitendi.

AG8

Praeterea, satisfactio et confessio sunt necessaria ad hoc quod poena remittatur, quae in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper quod contritus habeat propositum confitendi et satisfaciendi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod initium omnis peccati est superbia, per quam homo sensui suo inhaerens, a mandatis divinis recedit; et ideo oportet quod illud quod destruit peccatum, hominem a sensu suo discedere faciat. Ille autem qui in sensu suo perseverat, rigidus et durus per similitudinem vocatur; unde et frangi aliquis dicitur, quando a sensu suo divellitur. Sed inter fractionem et comminutionem, sive contritionem, in rebus materialibus, unde haec nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur in 4 meteor., quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur; sed comminui vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur quod homo totaliter affectum peccati dimittat, per quem quamdam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat; ideo actus ille quo peccatum remittitur, contritio dicitur per similitudinem. In qua quidem contritione plura possunt considerari; scilicet ipsa substantia actus, modus agendi, principium et effectus; et secundum hoc de contritione inveniuntur diversae definitiones traditae. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur praedicta definitio.

Et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars poenitentiae sacramenti; ideo manifestatur in praedicta definitione in quantum est actus virtutis, per hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet dolor, et objectum in hoc quod dicit, pro peccatis; et electio quae requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicit, assumptus; sed in quantum est pars sacramenti, per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cum dicit, cum proposito confitendi etc..

Alia etiam definitio invenitur, quae definit contritionem secundum quod est actus virtutis tantum; sed additur ad praedictam definitionem differentia contrahens ipsum ad specialem virtutem, scilicet poenitentiam: dicit enim, quod poenitentia est dolor voluntarius, semper pro peccato puniens quod dolet commisisse. In hoc enim quod additur punitio, ad specialem virtutem contrahitur; et de virtute hujus supra, dist. 14, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est; quia ibi est posita quasi similis definitio de poenitentia, cui praecipue competit ratio contritionis.

Alia autem definitio invenitur Isidori, quae talis est: contritio est compunctio et humilitas mentis cum lacrymis, veniens de recordatione peccati et timore iudicii; et haec quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit: humilitas mentis; quia sicut per superbiam aliquis in sensu suo rigidus dicitur, ita per hoc quod a sensu suo contritus recedit, humiliatur.

Tangit etiam modum exteriorem in hoc quod dicit: cum lacrymis; et principium contritionis in hoc quod dicit: veniens de recordatione peccati et timore iudicii. Alia sumitur ex verbis Augustini, quae tangit effectum contritionis, scilicet: contritio est dolor remittens peccatum. Alia sumitur ex verbis Gregorii, quae talis est: contritio est humilitas spiritus annihilans peccatum, inter spem et timorem; et haec tangit rationem nominis in hoc quod dicit, quod contritio est humilitas spiritus; et effectus ejus, in hoc quod dicit, annihilans peccatum; et originem in hoc quod dicit, inter spem et timorem; nec solum ponit causam principalem, quae est timor, sed etiam secundariam quae est spes, sine qua timor desperationem facere posset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dolor non est nisi de eo quod aliquo modo praesens est.

Peccatum autem praeteritum, etsi non sit praesens, est tamen praesens quantum ad aliquem effectum ejus, vel dispositionem ad peccandum, vel reatum aut maculam, vel etiam damnum temporis, quod aliquo modo non potest recuperari etiam poenitentia peracta; vel etiam amissionem dignitatis innocentiae, ad quam nunquam redire potest, per quam dicere potuisset: non reprehendit me cor meum in omni vita mea; job 27, 6. Vel dicendum, quod peccatum praeteritum dolorem excitat, in quantum praesentialiter in memoria manet; sicut etiam

memorando praeterita tristia, sic eis afficimur ac si praesentia essent. Potest etiam dici, quod sicut memoria quae est in intellectiva parte, non est tantum praeteritorum, sed etiam praesentium, ut in 1 Lib., dist. 3, qu. 1, art. 4, dictum est, quamvis memoria quae est sensitivae partis, sit tantum praeteritorum; ita dolor, qui est in appetitu intellectivae partis, potest esse et praeteritorum et praesentium, quamvis dolor sensitivae partis tantum sit praesentium, eo quod intellectus abstrahit a qualibet temporis differentia, sicut et ab aliis conditionibus materialibus quas sensus concernit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt, tamen quando de eis conterimur voluntaria non sunt; et ideo nobis nolentibus acciderunt, non quidem secundum voluntatem quam habuimus cum ea volebamus, sed secundum illam quam nunc habemus, qua vellemus ut nunquam fuissent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas completa non possit esse alicujus sapientis de impossibili; tamen voluntas conditionata, quae et velleitas dicitur, esse potest de impossibilibus; qua etiam sapiens vellet quod impossibile est, si possibile foret: et ista voluntas sufficit ad dolorem causandum; et praecipue quando impossibilitas obtinendi quod volumus, ex nobis provenit; et sic est in proposito.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis sit in contritione gaudium et pudor, tamen gaudium non respicit directe peccatum, sed magis gratiam recuperatam, vel etiam ipsum dolorem, per quem gratia recuperatur. Similiter pudor respicit effectum peccati, qui est ingloriatio, quia verecundia secundum Philosophum est timor ingloriationis; sed dolor directe ipsum peccatum respicit; et ideo contritio, quae ad deletionem peccati ordinatur, magis dicitur dolor quam aliquid supra dictorum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod dolor non solum opponitur gaudio secundum genus, sed etiam opponitur specialiter dolor de bono, dolori de malo, sicut gaudium de bono, gaudio de malo; unde etiam aliquando aliquis dolet se prius doluisse; et secundum hoc contritio, quamvis sit dolor, potest sanare peccata quae in dolore consistunt. Vel dicendum, quod quamvis aliqua peccata in dolore consistant, tamen illius doloris causa est delectatio, vel amor illicitus; et secundum hoc dolore, quasi contrario, sanari possunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod contritio est a Deo solo quantum ad formam qua informatur; sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, et a Deo, qui operatur in omnibus operibus et naturae et voluntatis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod contritio naturaliter praecedit confessionem; sed quod aliquando sequatur, est per accidens ex defectu poenitentis; et tamen tunc etiam debet habere propositum confitendi, si aliquid memoriae occurrat quod confessus non sit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis tota poena possit per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio: tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens; tum quia confessio et satisfactio sunt in praecepto; unde transgressor constitueretur, si non confiteretur et satisfaceret.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod contritio non sit actus virtutis. Passiones enim non sunt actus virtutum; quia eis non laudamur neque vituperamur, sicut dicitur in 2 ethic.. Sed dolor est passio.

Cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

AG2

Praeterea, omnis actus virtutis est ab eo qui habet virtutem. Sed contritio non significatur ut procedens a contrito, sed magis ut in ipsum ab alio effectu procedit; et similiter compunctio, secundum quod alio nomine dicitur. Ergo contritio non est actus virtutis.

AG3

Praeterea, sicut contritio dicitur a terendo, ita et attritio. Sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo nec contritio.

AG4

Praeterea, actus virtutum sunt secundum omne tempus eodem modo, eo quod sunt de lege naturali: sed contritio non videtur quod semper sit eodem modo in veteri et nova lege; quia nec confessio, nec satisfactio, contra quae dividitur. Ergo contritio non est actus virtutis.

SC1

Sed contra, nihil est meritorium nisi actus virtutis.

Sed contritio est actus quidam meritorius.

Ergo est actus virtutis.

SC2

Praeterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita declinare a malo, eo quod utrumque est iustitiae generalis pars, quae est omnis virtus. Sed declinamus a malo per contritionem. Ergo contritio est actus virtutis, sicut actus quibus aliquid boni facimus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio secundum proprietatem sui nominis non significat actum virtutis, sed magis quamdam corporalem passionem. Sed hic non quaeritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriae voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere; ita illius voluntatis annihilatio et comminatio quaedam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum commissum est; et ideo contritio, quae hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis; et propter hoc est actus virtutis illius cuius est peccatum praeteritum detestari et destruere, scilicet poenitentiae, ut patet ex his quae in 14 dist., qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dicta sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato. Unus in parte sensitiva, qui passio est; et hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ipsius. Sicut enim poenitentiae virtus exteriorem poenam suo corpori infligit ad recompensandum offensam quae in Deum commissam est officio membrorum; ita etiam et ipsi concupiscibili poenam infert doloris praedicti, quia ipsa etiam ad peccatum cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, in quantum est pars sacramenti; quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus, et in rebus sensibilibus, nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est quam displicentia alicujus mali, secundum quod affectus voluntatis nominatur per nomina passionum, ut in 3 Lib., dist. 26, qu. 1, art. 5, in corp., dictum est; et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis poenitentiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod contritio passive accepta, de ratione sui dicit passionem alicui corpori inhaerentem; sed quod ab alio sit inflata, hoc non dicit ex ratione sui nominis, sed ex consequenti, scilicet ex natura patientis, quod non est natum in seipsum agere; et ideo quando transfertur ad actum voluntatis, quae seipsam nata est movere, salvatur ibi similitudo et actionis et passionis in ipsa voluntate. In quantum enim ille rigor quo propriam voluntatem quis secutus est, dissolvitur, sic ipsius voluntatis quasi quaedam passio est contritio; in quantum autem non alio cogente, sed sua sponte hoc accidit, seipsam conterere dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod attritio non dicit accessum ad perfectam contritionem; unde in corporalibus dicuntur attrita quae aliquo modo sunt comminuta, sed non perfecte; sed contritio dicitur quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima: et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod contritio, secundum quod in se consideratur, fuit semper eodem modo in qualibet lege. Sicut enim futurum peccatum semper oportet vitare, ita semper et de commissio dolere. Sed secundum quod importat ordinem ad alias poenitentiae partes, non semper fuit eodem modo, eo quod aliae partes eodem modo non semper fuerunt; unde non oportet quod semper eodem modo fuerit propositum confitendi et satisfaciendi, quod in definitione contritionis ponitur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod attritio possit fieri contritio.

Differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi. Sed fides informis fit formata.

Ergo attritio potest fieri contritio.

AG2

Praeterea, materia recipit perfectionem remota privatione. Sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad formam; quia gratia informat dolorem.

Ergo dolor qui prius erat informis, culpa existente, quae est privatio gratiae; remota culpa recipiet perfectionem informationis a gratia; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, illud quod totum esse suae speciei habet in instanti, manet idem in diversis instantibus temporis, sicut esse hominem est idem in primo instanti generationis, et in omnibus sequentibus.

Sed motus liberi arbitrii est huiusmodi, ut supra dictum est. Ergo potest manere idem in diversis instantibus temporis; ergo est idem numero cum gratia et sine gratia; et sic videtur quod ille motus liberi arbitrii qui prius erat informis, postea possit esse formatus; et sic attritio fiet contritio.

SC1

Sed contra, quorum principia sunt diversa omnino, eorum non potest fieri unum id quod est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor initialis. Ergo attritio non potest fieri contritio.

SC2

Praeterea, naturalia non fiunt gratuita secundum communiorem opinionem. Sed naturale dicitur quod est ante gratiam; et sic attritio inter naturalia computabitur. Ergo non potest fieri contritio, cum sit gratuitum bonum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod super hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, non potest esse; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, nunquam tamen actus fidei informis fit actus fidei formatae; quia actus ille informis transit, et non manet veniente caritate. Attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum; habitus enim virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cum caritatem consequantur, ut in 3 Lib., dist. 23, qu. 3, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est. Unde antequam gratia infundatur, non est habitus, a quo actus contritionis postea elicitur; et sic nullo modo attritio potest fieri contritio; et hoc alia opinio dicit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de fide et contritione, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod remota privatione a materia quae manet perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet caritate adveniente; et ideo formari non potest. Vel dicendum, quod materiae essentia non habet originem a forma, sicut actus habet originem ab habitu quo formatur; unde non est inconueniens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est quod aliquid idem numero oriatur a principio a quo prius non oriebatur; quia res semel tantum in esse procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis motus intellectus et voluntatis habeat totam suam speciem in uno instanti, sicut res permanens; tamen secundum accidens mensuratur tempore, secundum quod causae suae variabiles sunt per tempus. Sic enim esse hominem, quod est in instanti, tempore mensuratur; et quamdiu causae esse hominis manent eadem, et ipsum esse manet; sed mutatis causis, mutatur illud esse, priori destructo: quia generatio unius est corruptio alterius. Et similiter ipsa dispositio voluntatis quae talem actum causabat, mutatur et transit, et actus ille idem non manet, nec semel transiens potest iterum resumere.

¶a2 Articulus 2: Utrum homo debeat conteri de poenis, non solum de culpis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo debeat conteri de poenis, non solum de culpis.

Augustinus enim in Lib. De poenitentia dicit: nemo vitam aeternam desiderat, nisi eum hujus vitae mortalis poeniteat.

Sed mortalitas vitae quaedam poena est. Ergo debet poenitens etiam de poenis conteri.

AG2

Praeterea, supra habitum est ex verbis Augustini, quod poenitens debet dolere ex hoc quod virtute se privavit. Sed privatio virtutis quaedam poena est. Ergo contritio est dolor etiam de poenis.

SC1

Sed contra, nullus tenet id de quo dolet. Sed poenitens, secundum suum nomen, poenam tenet.

Ergo non dolet de poena; et sic contritio, quae est dolor poenitentialis, non est de poena.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod contritio importat, ut dictum est, alicujus et duri et integri comminutionem.

Haec autem integritas et duritia invenitur in malo culpa; quia voluntas, quae est ipsius causa, in eo qui male agit, in suis terminis stat, nec praecepto legis cedit; et ideo hujus mali displicentia contritio per similitudinem dicitur. Haec autem similitudo non potest adaptari ad malum poenae, quia poena simpliciter diminutionem dicit; et ideo de malis poenae potest esse dolor, sed non contritio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia, secundum Augustinum, debet esse de hac vita mortali, non ratione ipsius mortalitatis, nisi poenitentia large dicatur omnis dolor; sed ratione peccatorum ad quae ex infirmitate hujus vitae deducimur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille dolor quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus; sicut cum aliquis movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde consecutum est.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod contritio esse debeat de originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus in quantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis, quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est a Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, sicut et actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

AG2

Praeterea, per peccatum originale homo fuit a Deo aversus, quia poena ejus erat carentia divinae visionis. Sed cuilibet debet displicere se fuisse a Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis, et sic debet de ipso conteri.

SC1

Sed contra, medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est. Ergo non requiritur quod per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio, ut dictum est, est dolor respiciens, et quodammodo comminuens voluntatis duritiem; et ideo de illis solis peccatis esse potest quae ex duritia nostrae voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale non nostra voluntate inductum est, sed ex vitiatae naturae origine contractum; ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo; sed displicentia potest esse de eo, vel dolor.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contritio non est de peccato ratione substantiae actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali: neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpae, sed quandoque importat poenam. Debet autem de peccato esse contritio, in quantum importat utramque deformitatem ex actu voluntatis proveniente; et hoc non est in peccato originali; et ideo de eo non est contritio.

RA2

Similiter dicendum ad secundum; quia aversio voluntatis est illa cui debetur contritio.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod non de omni actuali peccato commisso a nobis debeamus conteri. Quia contraria contrariis curantur. Sed quaedam peccata per tristitiam committuntur, sicut acidia et invidia.

Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quae est contritio, sed gaudium.

AG2

Praeterea, contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet.

Sed quaedam peccata sunt quae in cognitione non habemus, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

AG3

Praeterea, per voluntariam contritionem delentur illa quae per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philosophum in 3 ethic.. Ergo de eis quae per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

AG4

Praeterea, de illo peccato non debet esse contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quaedam peccata sunt quae non tolluntur per contritionem, scilicet venialia, quae adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis praeteritis debet esse contritio.

SC1

Sed contra, poenitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed poenitentia non est aliquorum quorum non sit contritio, quae est prima pars ejus. Ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

SC2

Praeterea, nullum peccatum remittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est. Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis actualis culpa ex hoc contingit quod voluntas nostra legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel praeter eam agendo.

Et quia durum est quod habet potentiam ut non facile patiat; ideo in omni actuali peccato duritia quaedam est voluntatis; et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit non sequentis imperium divinae legis; non autem ex parte ejus quod est in peccato materiale; et hoc est super quod cadit electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum virium, quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius. Voluntas enim vult se velle aliquid; et sic electio voluntatis cadit supra dolorem illum seu tristitiam quae invenitur in peccato invidiae et hujusmodi, sive ille dolor sit in sensu, sive in ipsa voluntate; et ideo illius peccatis dolor contritionis opponitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod oblivio de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quod totaliter a memoria exciderit; et tunc non potest aliquis inquirere illud; aut ita quod partim a memoria exciderit, et partim maneat; sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali; et tunc requiro in memoriam ad recognoscendum.

Et secundum hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter: aut ita quod in generali memoria maneat, sed non in speciali; et tunc debet homo recogitare ad inveniendum peccatum, quia de quolibet mortali peccato homo tenetur specialiter conteri. Si autem invenire non possit, sufficit de eo conteri secundum quod in notitia tenetur; et debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quae ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino a memoria excidit, tunc ex impotentia faciendi excusatur a debito, et sufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit. Sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam peccatum revocatur, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper qui non potest solvere quod debet, excusatur; et tamen tenetur cum primo potuerit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si ignorantia omnino tolleret voluntatem male agendi, excusaret, et non esset peccatum; sed quandoque non totaliter tollit voluntatem, et tunc a toto non excusat, sed a tanto; et ideo de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri.

RA4

Ad quartum dicendum, quod post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali; et ideo de venialibus etiam debet esse contritio, eo modo quo et poenitentia, sicut supra, dist. Praeced., dictum est.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii. Sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quam ad praeterita; quia electio, quae est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur in 3 ethic..

Ergo contritio est magis de peccatis futuris quam de praeteritis.

AG2

Praeterea, peccatum aggravatur ex consequenti effectu. Unde Hieronymus dicit, quod poena Aarii nondum est determinata, quia adhuc est possibile aliquos per ejus haeresim corrumpere, quibus corrumpentibus semper ejus poena augetur; et similiter est de illo qui judicatur homicida, si letaliter percussit, etiam antequam percussus moriatur. Sed in illo intermedio debet peccator conteri de peccato. Ergo non solum secundum quod habet quantitatem ex praeterito actu, sed etiam secundum quod habet quantitatem ex futuro: et sic contritio respicit futurum.

SC1

Sed contra, contritio est pars poenitentiae. Sed poenitentia semper respicit praeteritum. Ergo et contritio; et sic non est de peccato futuro.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod in omnibus motoribus et mobilibus ordinatis ita est quod motor inferior habet motum proprium, et praeter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui praeter motus proprios sequuntur motum primi orbis.

Omnibus autem virtutibus moralibus motor est ipsa prudentia, quae dicitur auriga virtutum; et ideo quaelibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiae; et ideo, cum poenitentia sit quaedam virtus moralis, quia est pars justitiae, cum actu proprio consequitur prudentiae motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium, quod est peccatum commissum; et ideo ejus actus principalis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum praeteritum; sed ex consequenti respicit futurum, secundum quod habet aliquid de actu prudentiae adjunctum, et non tantum in illud futurum ratione propriae speciei movetur; et propter hoc ille qui conteritur, dolet de peccato praeterito, et cavet futurum: sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quae est pars prudentiae contritioni adjuncta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de objectis actuum; quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus praeteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est; et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse praeteritum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille effectus consequens qui peccatum aggravat, jam in actu praecessit velut in causa; et ideo, quando commissum est, totam suam quantitatem habuit, et ex effectu consequenti non accrescit aliquid quo ad culpae rationem, etsi accrescit quo ad poenam accidentalem, secundum quod plures habebit

rationes dolendi in inferno de pluribus malis consecutis ex suo peccato; et sic loquitur Hieronymus; unde non oportet quod contritio sit nisi de peccatis praeteritis.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam nisi de peccato de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur in Psal. 18, 13: ab alienis parce servo tuo. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

AG2

Praeterea, homo ex caritate tenetur diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem sui et de malis suis dolet, et bona desiderat. Ergo cum teneamur proximo desiderare bona gratiae sicut et nobis, videtur quod debeamus de culpa ejus dolere, sicut et de nostris. Sed contritio nihil aliud est quam dolor de peccatis. Ergo homo debet conteri de peccatis alienis.

SC1

Sed contra, contritio actus poenitentiae virtutis est. Sed nullus poenitet nisi de his quae ipse fecit.

Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod illud idem conteritur quod prius durum et integrum fuit; unde patet quod contritio pro peccato sit in eodem in quo peccati duritia praecessit; et sic de alienis peccatis non est contritio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ab alienis peccatis sibi parci propheta precatur, in quantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit, sicut scriptum est, psalm. 17, 22: cum perverso perverteris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quod de eis conteramur, quia non omnis dolor de peccato praeterito est contritio, ut ex dictis patet.

Articulus 2F

AG1

Ulterius. Videtur quod non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata.

Ergo non oportet quod sit contritio de singulis.

AG2

Praeterea, contritio debet esse de peccatis secundum quod avertunt a Deo; quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia conveniunt in aversione. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

AG3

Praeterea, plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quam actualia et originale.

Sed unus baptismus delet omnia actualia, et originale.

Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

SC1

Sed contra, diversorum morborum diversae sunt medicinae: quia non sanat oculus quod sanat calcaneum, ut Hieronymus dicit. Sed contritio est medicina singularis contra unum tantum mortale.

Ergo non sufficit una communis de omnibus.

SC2

Praeterea, contritio per confessionem explicatur.

Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo et de singulis conteri.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod contritio potest dupliciter considerari; scilicet quantum ad sui principium, et quantum ad terminum.

Et dico principium contritionis cogitationem qua quis cogitat de peccato et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis; terminus autem contritionis est, quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod sit de singulis peccatis quae quis in memoria habet; sed quantum ad terminum sufficit quod sit una communis de omnibus; tunc enim ille motus agit in VI omnium dispositionum praecedentium.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia peccata mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causa et modo aversionis, et quantitate elongationis a Deo; et hoc est secundum diversitatem conversionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod baptismus agit in virtute meriti Christi, quod habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata; et propter hoc unus sufficit contra omnia. Sed in contritione requiritur cum merito Christi actus noster; et ideo oportet quod singulis peccatis respondeat singillatim, cum non habeat infinitam virtutem. Vel dicendum, quod baptismus est spiritualis generatio; sed poenitentia quantum ad contritionem et alias sui partes est spiritualis quaedam sanatio per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus quae est cum corruptione alterius, quod una generatione remouentur omnia accidentia contraria rei generatae, quae erant accidentia rei corruptae; sed in alteratione removetur tantum unum accidens contrarium accidenti, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus simul delet omnia peccata novam vitam inducendo; sed poenitentia non delet omnia peccata nisi ad singula feratur; et ideo oportet de singulis conteri et confiteri.

¶a3 Articulo 3: Utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod contritio non sit major dolor qui esse possit in natura. Dolor enim est sensus laesionis. Sed aliquae laesiones magis sentiuntur quam laesio peccati, sicut laesio vulneris. Ergo non est maximus dolor contritio.

AG2

Praeterea, ex effectu sumimus iudicium de causa. Sed effectus doloris sunt lacrymae. Cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales de peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione, vel de aliquo hujusmodi; videtur quod contritio non sit dolor maximus.

AG3

Praeterea, quanto aliquid plus habet de permixtione contrarii, tanto est minus intensum.

Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum: quia contritus gaudet de liberatione, spe veniae, et de multis hujusmodi. Ergo dolor suus est minimus.

AG4

Praeterea, dolor contritionis displicentia quaedam est. Sed multa sunt quae magis displicent contrito quam peccata sua praeterita; non enim vellet poenam inferni sustinere potius quam peccare, nec iterum sustinuisse omnes poenas temporales, aut etiam sustinere; alias pauci invenirentur contriti. Ergo dolor contritionis non est maximus.

SC1

Sed contra, secundum Augustinum, omnis dolor in amore fundatur.

Sed amor caritatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo dolor contritionis est maximus.

SC2

Praeterea, dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse magis dolor. Sed culpa est magis malum quam poena. Ergo dolor de culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, in contritione est duplex dolor. Unus in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est quam displicentia praeteriti peccati; et dolor talis in contritione excedit alios dolores; quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet: finis autem super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur; et ideo peccatum quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet.

Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore, vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum; vel ex electione, secundum quod homo poenitens in seipso voluntarie excitatur ut de peccatis doleat; et neutro modo oportet quod sit maximus dolorum: quia vires inferiores vehementius moventur ab objectis propriis, quam ex redundantia superiorum virium; et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur earum motum; et ideo major dolor est in sensitiva parte ex laesione sensibili quam sit ille qui in ipsa redundat ex ratione; et similiter major qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato, non est major aliis doloribus qui in ipsa sunt; et similiter nec dolor qui est voluntarie assumptus; tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut passio tanta sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones a ratione assumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quamdam, quam quandoque dolor qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu laesionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi; et ideo quamvis laesio peccati secundum sensum exteriorem non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiorem rationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corporales immutationes immediate consequuntur ad passiones sensitivae partis, et eis mediantibus ad affectiones appetitivae superioris; et inde est quod ex dolore sensibili, vel etiam sensibili nocivo citius superfluunt lacrymae corporales quam de dolore spirituali contritionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gaudium illud quod de dolore poenitens habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget secundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in 10 ethic.: sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam, melius addiscit; et similiter qui gaudet de displicentia, vehementius displicentiam habet. Sed bene potest esse quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultante.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quantitas displicentiae de aliqua re debet esse secundum quantitatem malitiae ipsius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur, in quantum est ei indigna; et ex eo qui peccat, in quantum est ei nociva. Et quia homo debet plus Deum quam se diligere, ideo plus debet odire culpam in quantum est offensa Dei, quam in quantum est nociva sibi. Est autem nociva sibi principaliter, in quantum separat ipsum a Deo; et ex hac parte ipsa separatio a Deo, quae poena quaedam est, magis debet displicere quam ipsa culpa, in quantum hoc nocumentum inducit (quia quod propter alterum oditur, minus oditur); sed minus quam culpa in quantum est offensa in Deum. Inter omnes autem poenas attenditur ordo malitiae secundum quantitatem nocumenti; et ideo, cum hoc sit maximum nocumentum quo maximum bonum privatur, erit inter poenas maxima, separatio a Deo. Est etiam alia quantitas mali accidentaliter, quam oportet in displicentia attendere secundum rationem praesentis et praeteriti: quia quod praeteritum est, jam non est; unde habet minus de ratione et malitiae et bonitatis; et inde est quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in praesenti vel in futuro, quam horreat de praeterito; unde nec aliqua passio animae directe respondet praeterito; sicut dolor respondet praesenti malo, et timor futuro; et propter hoc de duobus malis praeteritis illud magis abhorret animus cujus major effectus in praesenti remanet, vel in futurum timetur, etiam si in praeterito minus fuerit. Et quia effectus praecedentis culpae non ita percipitur quandoque sicut effectus praeteritae poenae, tum quia culpa perfectius sanatur quam quaedam poena; tum quia defectus corporalis magis est manifestus quam spiritualis; ideo homo etiam bene dispositus quandoque magis percipit in se horrorem praecedentis poenae quam praecedentis culpae; quamvis magis esset paratus pati eandem poenam quam committere eandem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpae et poenae, quod quaedam poenae inseparabiliter habent conjunctam Dei offensam, sicut separatio a Deo; quaedam etiam addunt perpetuitatem, sicut poena inferni. Poena ergo illa quae offensam annexam habet, eodem modo vitanda est sicut et culpa; sed illa quae perpetuitatem addit, est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separetur ratio offensae, et consideretur tantum ratio poenae, minus habet de malitia quam culpa, in quantum est offensa Dei, et propter hoc minus deberet displicere. Sciendum est etiam, quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de his tentandus est; quia homo affectus suos non de facili mensurare potest; et quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere; quia est propinquius sensibili nocumento, quod magis est nobis notum.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non possit esse nimis magnus contritionis dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatus quam ille qui proprium subjectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quod mortem vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis. Dicit enim Anselmus: utinam sic impingentur viscera animae meae, ut medullae corporis mei exsiccentur; et Augustinus de contritione cordis, cap. 10, dicit se esse dignum oculos caecare plorando. Ergo dolor contritionis non potest esse nimis.

AG2

Praeterea, dolor contritionis ex caritatis amore procedit. Sed amor caritatis non potest esse nimis. Ergo nec dolor contritionis.

SC1

Sed contra, omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam et defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet poenitentiae, cum sit pars iustitiae. Ergo potest esse superfluous dolor de peccatis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentiae, quo peccatum displicet in quantum est offensa Dei, non potest esse nimia, sicut nec amor caritatis, quo intenso talis displicentia intenditur, potest esse nimis; sed quantum ad dolorem sensibilem potest esse nimia, sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia, ut supra, dist. 15, in quaestione de jejuniis, ex verbis Hieronymi

patuit. In his enim omnibus debet accipi pro mensura conservatio subjecti et bonae habitudinis sufficientis ad ea quae agenda incumbunt; et propter hoc dicitur Rom. 12, 1: rationabile obsequium vestrum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignus se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum aeterna, sed temporali morte dignus est; non tamen volebat sibi oculos caecare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de dolore qui est in ratione; tertia autem procedit de dolore sensitivae partis.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod non debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio. Hieronymus enim collaudat Paulam de hoc quod minima peccata plangebant sicut magna.

Ergo non magis est dolendum de uno quam de alio.

AG2

Praeterea, motus contritionis est subitus. Sed non potest unus motus esse intensior simul et remissior.

Ergo contritio non debet esse major de uno peccato quam de alio.

AG3

Praeterea, de peccato praecipue est contritio, secundum quod a Deo avertit. Sed in aversione omnia mortalia peccata conveniunt; quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo conjungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus aequalis debet esse contritio.

SC1

Sed contra, Deut. 25, 2, dicitur: secundum mensuram peccati erit et plagarum modus. Sed contritioni de peccatis plagae commensurantur; quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum.

Ergo contritio magis debet esse de uno peccato quam de alio.

SC2

Praeterea, de hoc debet homo conteri quod debuit vitare. Sed homo magis debet vitare unum peccatum quam aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incumberet. Ergo et similiter de uno, scilicet graviori, magis quam de alio dolere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de contritione dupliciter possumus loqui. Uno modo secundum quod singillatim singulis peccatis respondet: et sic quantum ad dolorem superioris affectus requiritur quod de majori peccato quis doleat magis; quia ratio doloris est major in uno quam in alio, scilicet offensa Dei; ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur. Similiter etiam cum majori culpa major poena debeatur, etiam dolor sensitivae partis, secundum quod pro peccato ex electione assumitur quasi poena peccati, debet esse major de majori peccato: secundum autem quod ex impressione superioris appetitus innascitur, in inferiori attenditur quantitas doloris secundum dispositionem partis ad recipiendam impressionem a superiori, et non secundum quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio secundum quod est simul de omnibus, sicut in actu justificationis; et haec quidem contritio vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum manet virtute in ipso; vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum; et sic etiam habitualiter est magis de uno quam de alio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Paula non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis doleret aequaliter; sed quia de parvis peccatis tantum dolebat ac si essent magna, per comparisonem ad alios qui de peccatis dolent; sed ipsa multo amplius de majoribus doluisset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit, tamen invenitur ibi eo modo, ut dictum est, et etiam alio modo, secundum quod singula peccata ordinem habent ad illud de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensa Dei. Qui enim aliquod totum appetit vel diligit, etiam diligit partes ejus, quamvis non actu: et hoc modo, secundum quod habent ordinem ad totum, quasdam plus, quasdam minus; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit plus et minus secundum eorum ordinem in bono communi; et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendet de diversis, implicite dolet diversimode secundum quod plus vel minus per ea Deum offendet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo avertat, et gratiam tollat; tamen quoddam plus elongat quam aliud, in quantum habet majorem dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinae bonitatis quam aliud.

¶a4 Articulus 4: Utrum tota haec vita sit contritionis tempus.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non tota haec vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita et pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato, et, sicut dicit Ambrosius, nihil habet quod erubescat cui peccatum dimissum est. Ergo videtur quod nec contritio, quae est dolor de peccato.

AG2

Praeterea, 1 joan. 4, 18, dicitur, quod perfecta caritas foras mittit timorem, quia timor poenam habet. Sed dolor etiam poenam habet. Ergo in statu perfectae caritatis non potest dolor contritionis manere.

AG3

Praeterea, de praeterito non potest esse dolor, qui proprie est de malo praesenti, nisi secundum quod aliquid de praeterito in praesenti manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hac vita in quo nihil de praeterito peccato manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet ulterius de illo peccato dolere.

AG4

Praeterea, Rom. 8, 28 dicitur, quod diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, etiam peccata, ut dicit Glossa ibidem. Ergo non oportet post remissionem peccati quod de peccato doleat.

AG5

Praeterea, contritio est pars poenitentiae contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet semper conteri de peccato.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit in Lib. De vera et falsa poenit.: ubi dolor finitur, deficit poenitentia; ubi deficit poenitentia, nihil relinquitur de venia. Ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quod oporteat semper dolere de peccato.

SC2

Praeterea, Eccli. 5, 5, dicitur: de propitiati peccatorum noli esse sine metu. Ergo semper debet homo dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in contritione, ut dictum est, est duplex dolor. Unus rationis, qui est detestatio peccati a se commissi; alius sensitivae partis, qui ex isto consequitur; et quantum ad utrumque, contritionis tempus est totus praesentis vitae status.

Quamdiu enim aliquis est in statu viae, detestatur incommoda quibus a perventione ad terminum viae impeditur vel retardatur. Unde, cum per peccatum praeteritum viae nostrae cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, ut supra dictum est; oportet quod semper in vitae hujus tempore status contritionis maneat quantum ad peccati detestationem; similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut poena a voluntate assumitur; quia enim homo peccando poenam aeternam meruit, et contra aeternum Deum peccavit, debet, poena aeterna in temporalem mutata, saltem dolor in aeterno hominis, idest in statu hujus vitae remanere; et propter hoc dicit Hugo de sancto victore, quod Deus absolvens hominem a culpa et poena aeterna, ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod erubescencia respicit peccatum solum inquantum habet turpitudinem; et ideo postquam peccatum quantum ad culpam remissum est, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non solum de culpa est, inquantum habet turpitudinem, sed etiam inquantum habet nocumentum annexum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod timor servilis quem caritas foras mittit, oppositionem habet ad caritatem ratione suae servitutis, qua poenam respicit; sed dolor contritionis ex caritate causatur, ut dictum est; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis per poenitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam et immunitatem a reatu poenae, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiae; et ideo semper ex peccato praeterito aliquid in ipso manet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut homo non debet facere mala ut veniant bona; ita non debet gaudere de malis: quia ex eis proveniunt occasionaliter bona, divina providentia agente; quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta; sed divina providentia ea causavit; et de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod satisfactio attenditur secundum poenam taxatam, quae pro peccatis injungi debet; et ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere; haec enim poena praecipue proportionatur culpa ex parte conversionis, ex qua finitatem habet. Sed dolor contritionis respondet culpa ex parte aversionis, ex qua habet quamdam infinitatem; et ita vera contritio debet semper permanere. Nec est inconveniens, si remoto posteriori, maneat prius.

Articulus 4B

AG1

Uterius. Videtur quod non expediat continue de peccato dolere. Expedi enim quandoque gaudere, ut patet Philip. 4, super illud: gaudete in Domino semper; ubi dicit Glossa, quod necessarium est gaudere. Sed non est possibile simul gaudere et dolere. Ergo non expediat continue de peccato dolere.

AG2

Praeterea, illud quod est de se malum et fugiendum, non est assumendum, nisi quatenus est necessarium ut medicina ad aliquid, sicut patet de ustione et sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est; unde dicitur Eccli. 30, 24: tristitiam longe expelle a te; et subditur causa: multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa. Hoc etiam Philosophus dicit expresse in 7 et 10 ethic.. Ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi quatenus sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam tristitiam contritionis peccatum deletum est. Ergo non expediat ulterius dolere.

AG3

Praeterea, bernardus serm. 11 dicit: dolor pro peccatis necessarius est, etsi non sit continuus; mel enim absynthio admiscendum est.

Ergo videtur quod non expediat continue dolere.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit: semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat.

SC2

Praeterea, actus in quibus consistit beatitudo, expediat semper continuare, quantum possibile est.

Sed hujusmodi est dolor de peccato, quod patet Matth. 5, 5: beati qui lugent. Ergo expediat dolorem continuare quantum est possibile.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod haec est conditio in actibus virtutum inventa, quod non potest in eis accipi superfluum et diminutum, ut in 2 ethic. Probatur. Unde, cum contritio quantum ad id quod est displicentia quaedam in appetitu rationis, sit actus poenitentiae virtutis, nunquam ibi potest esse superfluum, sicut nec quantum ad intentionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundum quod actus unius virtutis impedit actum alterius virtutis magis necessarium pro tempore illo. Unde quanto magis homo continue in actu hujus displicentiae esse potest, tanto melius est, dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundum quod oportet. Sed passiones possunt habere superfluum et diminutum et quantum ad intensionem et quantum ad durationem; et ideo, sicut passio doloris quam voluntas assumit, debet esse moderate intensa, ita debet moderate durare; ne, si nimis duret, homo in desperationem et pusillanimitatem, hujusmodi vitio, labatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium saeculi impeditur per dolorem contritionis, non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ecclesiasticus loquitur de tristitia saeculi, et Philosophus loquitur de tristitia quae est passio, qua moderate utendum est, secundum quod expediat, ad finem ad quem assumitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bernardus loquitur de dolore qui est passio.

Articulus 4C

AG1

Uterius. Videtur quod etiam post hanc vitam animae de peccatis conterantur. Amor enim caritatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in aliquibus caritas et quantum ad actum, et quantum ad habitum; quia caritas nunquam excidit, ut patet 1 corinth., 13. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quae essentialiter est contritio.

AG2

Praeterea, magis dolendum est de culpa quam de poena. Sed animae in Purgatorio dolent de poena sensibili, et de dilatione gloriae. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

AG3

Praeterea, poena Purgatorii est satisfactoria de peccato. Sed satisfactio habet efficaciam ex VI contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

SC1

Sed contra, contritio est pars poenitentiae sacramenti.
Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

SC2

Praeterea, contritio potest esse tanta quod deleat et culpam et poenam. Si ergo animae in Purgatorio conteri possent, posset VI contritionis eorum reatus poenae eis dimitti, et omnino a poena sensibili liberari; quod falsum est.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in contritione tria consideranda sunt. Primum est contritionis genus, quod est dolor. Secundum est contritionis forma, quia est actus virtutis gratia informatus. Tertium est contritionis efficacia, quia est meritorium, et sacramentalis, et quodammodo satisfactorius. Animae ergo post hanc vitam, quae in patria sunt, contritionem habere non possunt, quia carent dolore propter gaudii plenitudinem.

Illae vero quae sunt in inferno, carent contritione; quia si dolorem habeant, deficit tamen eis gratia dolorem informans. Sed illi qui in Purgatorio sunt, habent dolorem de peccatis gratia informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi.

In hac autem vita omnia tria praedicta inveniri possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non causat istum dolorem nisi in illis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii a beatis omnem capacitatem doloris excludit; et ideo, quamvis caritatem habeant, tamen contritione carent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod animae in Purgatorio dolent de peccatis, sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena illa quam animae in Purgatorio sustinent, non potest proprie dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur satisfactio poenae debitae solutio.

¶a5 Articulus 5: Utrum peccati remissio sit contritionis effectus.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos sumus aliquo modo causa, quia actus noster est. Ergo contritio non est causa remissionis culpae.

AG2

Praeterea, contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur culpae remissionem; quia culpa et virtus non sunt simul in anima. Ergo contritio non est causa remissionis culpae.

AG3

Praeterea, nihil impedit a perceptione eucharistiae nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad eucharistiam. Ergo nondum est consecutus remissionem culpae.

SC1

Sed contra est quod dicitur in Glossa super illud psalm. 50: sacrificium Deo spiritus contribulatus: contritio cordis est sacrificium, in quo peccata solvuntur.

SC2

Praeterea, virtus et vitium eisdem causis corrumpuntur et generantur, ut dicitur in 2 ethic..

Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore caritatis ordinatum causatum solvitur; et sic peccatum contritio delet.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod contritio potest dupliciter considerari; vel in quantum est pars sacramenti, vel in quantum est actus virtutis; et utroque modo est causa remissionis peccati, sed diversimode: quia in quantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis, in 1 dist., quaest. 1, art. 4 quaestiunc. 1, patuit: in quantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem, ut supra dictum est. Dispositio autem reducitur ad causam materiale, si accipiatur dispositio quae disponit materiam ad recipiendum; secus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus causae efficientis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati; sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis; et similiter causa sacramentalis: quia formae sacramentorum sunt verba a nobis prolata, quae habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, qua peccata remittuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccati remissio uno modo praecedit virtutem et gratiae infusionem, et alio modo sequitur: et secundum hoc quod sequitur, actus a virtute elicited potest esse causa aliqua remissionis culpae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dispensatio eucharistiae pertinet ad ministros ecclesiae; et ideo ante remissionem peccati per ministros ecclesiae non debet aliquis ad eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quo ad Deum remissa.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod contritio non possit totaliter tollere reatum poenae. Quia satisfactio et confessio ordinantur ad liberationem a reatu poenae.

Sed nullus ita perfecte conteritur, quin oporteat eum confiteri et satisfacere. Ergo contritio nunquam est tanta quod deleat reatum totum.

AG2

Praeterea, in poenitentia debet esse quaedam recompensatio poenae ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam poenae recompensationem ut per quae peccat quis per haec torqueatur; videtur quod nunquam possit poena talis peccati per contritionem exsolvi.

AG3

Praeterea, dolor contritionis est finitus. Sed pro aliquo peccato, scilicet mortali, debetur poena infinita. Ergo nunquam potest esse tanta contritio quod totam poenam deleat.

SC1

Sed contra est, quod Deus plus acceptat cordis affectum quam etiam exteriorem actum. Sed per exteriores actus absolvitur homo a poena et a culpa.

Ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

SC2

Praeterea, exemplum hujus de latrone habetur cui dictum est: hodie mecum eris in Paradiso; propter unicum poenitentiae actum.

Utrum autem totus reatus per contritionem semper tollatur, supra, dist. 14, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 2, quaesitum est, ubi de poenitentia hoc ipsum quaerebatur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod intensio contritionis potest attendi dupliciter.

Uno modo ex parte caritatis, quae displicentiam causat; et sic contingit tantum intendi caritatem in actu, quod contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem, sed etiam absolutionem ab omni poena. Alio modo ex parte doloris sensibilis quem voluntas in contritione excitat; et quia illa poena etiam quaedam est, tantum potest intendi, quod sufficiat ad deletionem poenae et culpae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non potest esse certus quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem poenae et culpae; et ideo tenetur confiteri et satisfacere; maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum; quod debet ad effectum deduci etiam propter praeceptum quod est de confessione datum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam et dolor interior ad exteriora membra derivatur; unde dicitur Prov. 17, 22: spiritus tristis exsiccat ossa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis sit finitus quantum ad intensionem, sicut etiam et poena peccato mortali debita finita est; habet tamen infinitam virtutem ex caritate qua informatur; et secundum hoc potest valere ad deletionem culpae et poenae.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio est medicina peccati. Sed corporalis medicina quae sanat morbum corporalem minorem, non sufficit ad sanandum majorem. Ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

AG2

Praeterea, supra dictum est, quod oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, nisi sit secundum quod oportet.

Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

SC1

Sed contra, quaelibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia simul cum ea stare non potest. Sed quaelibet contritio est gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque sit parva, delet omnem culpam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod contritio, ut saepe dictum est, habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui est displicentia peccati commissi; et hic potest esse adeo parvus quod non sufficiet ad rationem contritionis, ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere separatio a fine; sicut etiam amor potest esse ita remissus, quod non sufficiat ad rationem caritatis.

Alium dolorem habet in sensu; et parvitas hujus non impedit rationem contritionis: quia non se habet essentialiter ad contritionem, sed quasi ex accidenti ei adjungitur; et iterum non est in potestate nostra. Sic ergo dicendum, quod quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod medicinae spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita quae in eis operatur; et ideo illa medicina quae sufficit ad curationem parvi peccati, sufficit etiam ad curationem magni; sicut patet de baptismo, quo et magna et parva peccata solvuntur; et similiter est de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc sequitur ex necessitate, quod unus homo plus doleat de peccato majori quam de minori, secundum quod magis repugnat amori qui dolorem causat. Sed tamen si unus alius haberet tantum de dolore pro majori quantum ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpae.

|+d17.q3 Distinctio 17, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de confessione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 de necessitate confessionis; 2 quid sit confessio; 3 cui sit facienda; 4 qualis esse debeat; 5 de effectu confessionis.

|a1 Articulus 1: Utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod confessio non sit necessaria ad salutem. Sacramentum enim poenitentiae contra remissionem culpae ordinatum est. Sed culpa per gratiae infusionem sufficienter remittitur. Ergo ad poenitentiam de peccato agenda non est necessaria confessio.

AG2

Praeterea, aliquibus est peccatum remissum sine hoc quod confessi legantur, sicut patet de Petro, et de Magdalena, et etiam de Paulo. Sed non est minoris efficaciae gratia remittens peccatum nunc quam tunc fuit. Ergo nec nunc de necessitate salutis est quod homo confiteatur.

AG3

Praeterea, peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commisit, debet ex seipso tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur poenitentia. Ergo confessio non est de necessitate poenitentiae.

AG4

Praeterea, confessio ad hoc desideratur in iudicio, ut secundum quantitatem culpae poena infligatur. Sed homo potest sibi ipsi poenam infligere majorem quam etiam ab alio sibi infligatur.

Ergo videtur quod non sit confessio de necessitate salutis.

SC1

Sed contra, boetius in Lib. De consolat.: si medicinam expectas, oportet quod morbum detegas. Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo et de necessitate salutis est quod morbum per confessionem detegat.

SC2

Praeterea, in iudicio saeculari non est idem iudex et reus. Sed iudicium spirituale est ordinarius.

Ergo peccator, qui est reus, non habet esse sui ipsius iudex, sed ab alio iudicari; et ita oportet quod ei confiteatur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod passio Christi, sine cujus virtute nec actuale nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent: ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta

quae ordinantur contra culpam cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis; et ideo sicut baptismus, quo deletur originale, est de necessitate salutis; ita et poenitentiae sacramentum.

Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris ecclesiae subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti; ita etiam per hoc quod fatetur peccatum suum, se ministro ecclesiae subjicit, ut per sacramentum poenitentiae ab eo dispensatum remissionem consequatur; qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis; et ideo confessio est de necessitate salutis ejus qui in peccatum actuale mortale cecidit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gratiae infusio sufficit ad culpae remissionem: sed post culpam remissam adhuc est peccator debitor poenae temporalis.

Sed ad gratiae infusionem consequendam ordinata sunt gratiae sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu vel proposito aliquis gratiam non consequitur, sicut in baptismo patet; et similiter est de confessione; et ulterius per confessionem, erubescitiam, et vim clavium, quibus se confitens subjicit, et satisfactionem injunctam quam sacerdos moderatur secundum qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, poena temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confessio ad poenae remissionem, non habet quod sit de necessitate salutis: quia poena ista est temporalis, ad quam post culpae remissionem aliquis ligatus remanet; unde sine hoc quod in praesenti vita expiatur, esset via salutis; sed habet quod sit de necessitate salutis ex hoc quod ad remissionem culpae modo praedicto operatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etsi non legatur illorum confessio, potuit tamen fieri. Multa enim sunt facta quae non sunt scripta; et praeterea Christus habet potestatem excellentiae in sacramentis; unde sine his quae ad sacramentum pertinent, potest rem sacramenti conferre.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet; sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit: eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum inducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio incipiat: quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ut dicitur in 3 ethic.; et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod satisfactio non sufficeret ad expiandum poenam peccati ex quantitate poenae quae in satisfactione imponitur: sed sufficit in quantum est pars sacramenti, virtutem sacramentalem habens; et ideo oportet quod per dispensatores sacramentorum imponatur; et ideo necessaria est confessio.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod sit de jure naturali.

Adam enim et cain non tenebantur nisi ad praecepta legis naturae. Sed reprehenduntur de hoc quod peccatum suum non sunt confessi. Ergo confessio peccati est de lege naturali.

AG2

Praeterea, praecepta illa quae manent in lege veteri et nova, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in lege veteri; unde dicitur Isai. 43, 26: narra, si quid habes, ut justificeris. Ergo est de lege naturali.

AG3

Praeterea, job non erat subjectus nisi legi naturali. Sed ipse peccata confitebatur, ut patet per hoc quod ipse de se dicit: si abscondi ut homo peccatum meum. Ergo est de lege naturali.

SC1

Sed contra, Isidorus dicit, quod jus naturale est idem apud omnes. Sed confessio non est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

SC2

Praeterea, confessio fit ei qui habet claves. Sed claves ecclesiae non sunt de naturalis juris institutione.

Ergo nec confessio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in 1 dist., quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, sacramenta sunt quaedam fidei protestationes; unde oportet ea fidei esse proportionata.

Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis; unde etiam sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamina. Et quia jus naturale est quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit, ut tullius dicit; ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supranaturale; et quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est naturale quod ei a suo creatore imponitur: tamen proprie naturalia dicuntur quae ex principiis naturae causantur; supra naturam autem quae ipse Deus sibi reservat sine naturae

ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum; et sic confessio quae sacramentalem necessitatem habet, non est de jure naturali, sed divino.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur de hoc quod peccatum suum coram Deo non recognovit. Confessio enim quae fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali. Nunc autem loquimur de confessione quae fit homini.

Vel dicendum, quod confiteri peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cum quis in iudicio constitutus a iudice interrogatur: tunc enim non debet mentiri peccatum excusando vel negando; de quo Adam et Cain vituperantur; sed confessio quae fit homini sponte ad remissionem peccatorum consequendam a Deo non est de jure naturali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis naturae manent eodem modo in lege Moysi et in lege nova. Sed confessio quamvis aliquantulum esset in lege Moysi, non tamen eodem modo sicut in lege nova, nec sicut in lege naturae. In lege enim naturae sufficiebat interior cognitio peccati apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiae pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse: non autem oportebat quod speciale peccatum a se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Job loquitur de illa absconsione peccati quam facit in iudicio deprehensus peccatum negando aut excusando, ut ex Glossa ibidem haberi potest.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non omnes ad confessionem teneantur. Quia, sicut dicit Hieronymus, poenitentia est secunda tabula post naufragium. Sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi. Ergo eis non competit poenitentia; et sic nec confessio, quae est poenitentiae pars.

AG2

Praeterea, confessio facienda est iudici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habent hominem iudicem supra se. Ergo non tenentur ad confessionem.

AG3

Praeterea, aliquis est qui non habet peccata, nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri.

Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

SC1

Sed contra est, quia confessio contra satisfactionem et contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem et satisfactionem. Ergo et omnes tenentur ad confessionem.

SC2

Praeterea, hoc patet ex decretali de poenitentis et remissionibus, ubi dicitur quod omnis utriusque sexus, cum ad annos discretionis venerit, debet peccata confiteri.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt post baptismum. Alio modo, ex praecepto juris positivi; et sic tenentur omnes ex institutione ecclesiae edita in Concilio generali sub Innocentio III: tum ut quilibet se peccatorem recognosceret, quia omnes peccaverunt, et egent gratia Dei: tum ut cum majori reverentia ad eucharistiam accedat: tum ut ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus inter gregem lateat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo in hac vita post baptismum naufragium evadere possit, quod est per peccatum mortale; non tamen potest evadere venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quae etiam poenitentia ordinatur; et ideo manet poenitentiae locus etiam in illis qui non mortaliter peccant, et per consequens confessionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nullus est qui non habeat iudicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet; qui quamvis eo inferior sit in quantum ipse praelatus est, tamen eo est superior, in quantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex VI sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur.

Vel potest dici, secundum quosdam, quod ex decretali praedicta non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia; quod patet ex hoc quod dicit, quod debet omnia peccata confiteri; quod de venialibus intelligi non

potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc etiam ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium, sed sufficit ad praeceptum ecclesiae implendum ut se sacerdoti repraesentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod statim teneatur confiteri.

Dicit enim Hugo de sancto victore: si necessitas non est quae praetendatur, contemptus non excusatur. Sed quilibet tenetur vitare contemptum.

Ergo quilibet tenetur statim confiteri cum potest.

AG2

Praeterea, quilibet tenetur plus facere ad evadendum a morbo spirituali quam ad evadendum a morbo corporali. Sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quod non possit esse sine detrimento salutis quod aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, de peccato confiteatur.

AG3

Praeterea, illud quod sine termino debetur, statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim.

SC1

Sed contra, in decretali simul datur tempus determinatum de confessione et de eucharistiae perceptione.

Sed aliquis non peccat si non percipiat eucharistiam ante tempus a jure determinatum.

Ergo non peccat, si non ante tempus illud confiteatur.

SC2

Praeterea, quicumque omittit illud ad quod ex praecepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confitetur quando habet copiam sacerdotis, si ad confitendum statim tenetur, peccaret mortaliter; et eadem ratione in alio tempore, et sic deinceps; et ita multa mortalia peccata homo incurreret pro una poenitentiae dilatione, quod videtur inconveniens.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum, quando ad contritionem tenetur; scilicet quando peccata memoriae occurrunt, cum praecipue in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione peccatum oporteat eum incurrere; sicut cum teneatur ad celebrandum, si desit copia sacerdotis, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter.

Uno modo per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere nisi confessus: tunc enim confiteri tenetur, sicut si debeat eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale, nisi confessus, accedere debet, copia sacerdotis oblata, et necessitate non urgente; et inde venit obligatio qua ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum: quia instituit ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacram communionem accipiant; et ideo ante tempus illud confiteri tenetur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem per se; et sic videtur eadem ratio esse de confessione et de baptismo differendo: quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum baptismi, ita quod peccet mortaliter, nisi statim baptizetur: nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod si baptismum differat, peccatum mortale incurrat. Sed potest contingere quod in dilatione baptismi erit peccatum mortale vel non erit; et hoc pensandum est ex causa dilationis: quia, sicut dicit Philosophus in 8 phys., voluntas non retardat facere opus volitum, nisi propter aliquam causam rationalem. Unde si causa dilationis baptismi peccatum mortale annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale; alias non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quae non est majoris necessitatis quam baptismus. Et quia ea quae sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hac vita implere; ideo si periculum mortis immineat, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendam tunc, vel baptismum suscipiendum; et propter hoc etiam Jacobus simul praeceptum edidit de confessione facienda, et extrema unctione suscipienda; et ideo videtur probabilis eorum opinio qui dicunt, quod non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt, quod tenetur contritus ad statim confitendum debita opportunitate oblata secundum rectam rationem. Nec obstat quod decretalis terminum praefigat, ut semel in anno confiteatur: quia ecclesia non indulget dilationem, sed prohibet negligentiam in majori dilatione.

Unde per decretalem illam non excusatur a culpa dilationis quantum ad forum conscientiae, sed excusatur a poena quantum ad forum ecclesiae, ut non privetur debita sepultura, si morte praeventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum: quia praecepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum, non quidem ex hoc quod tunc commode impleri possunt (quia sic si non daret aliquis eleemosynam de superfluo quandocumque pauper offerretur, peccaret mortaliter, quod falsum est): sed ex hoc quod tempus necessitatem urgentem adducit: et ideo non oportet quod si statim oblata opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter; sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis

inducitur. Nec hoc est ex indulgentia ecclesiae, quod non teneatur ad statim, sed ex natura praecepti affirmativi; unde ante ecclesiae statutum etiam minus debebatur.

Quidam vero dicunt, quod saeculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis poenitentiae tempus; sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis poenitentiae tempus.

Sed hoc nihil est: quia religiosi non tenentur ad alia quam alii homines, nisi ad quae se ex voto obligaverunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis qui sine sacramento decedunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est de necessitate salutis corporalis quod statim medicum quaerat, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali.

RA3

Ad tertium dicendum, quod retentio rei alienae invito Domino contrariatur praecepto negativo, quod obligat semper et ad semper; et ideo tenetur statim ad reddendum. Secus autem est de impletione praecepti affirmativi, quod obligat semper, sed non ad semper; unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini. Praecepta enim quae sunt de jure positivo, subjacent dispensationi praelatorum ecclesiae. Sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo potest dispensari cum aliquo ut non confiteatur.

AG2

Praeterea, illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere.

Sed confessio non legitur a Deo instituta, sed ab homine. Jacob. 5, 16: confitemini alterutrum peccata vestra. Habet autem Papa potestatem dispensandi in his quae per apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare, ne confiteatur.

SC1

Sed contra, poenitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut et baptismus.

Cum ergo in baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod ministri ecclesiae instituuntur in ecclesia divinitus fundata; et ideo institutio ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia ecclesia fundatur in fide et sacramentis; ideo ad ministros ecclesiae nec novos articulos fidei edere, aut editos remove, aut nova sacramenta instituere, aut instituta remove, pertinet; sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est ecclesiae fundamentum. Et ideo, sicut Papa non potest dispensare ut aliquis sine baptismo salvetur; ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa VI sacramenti; sed potest dispensare in confessione secundum quod obligat de praecepto ecclesiae, ut possit aliquis diutius confessionem differre quam ab ecclesia institutum sit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta juris divini non minus obligant quam praecepta juris naturalis; unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione non est ab homine puro institutum, quamvis sit a Jacobo promulgatum; sed a Deo institutionem habuit, quamvis expressa institutio ipsius non legatur: tamen quaedam praefiguratio ipsius invenitur et in hoc quod joanni confitebantur peccata, qui baptismo ipsius ad gratiam Christi praeparabantur; et in hoc etiam quod Dominus sacerdotibus leprosos transmisit: qui quamvis non essent novi testamenti sacerdotes, tamen in eis novi testamenti sacerdotium significabatur.

¶a2 Articulus 2: Utrum Augustinus convenienter confessionem definiat.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Augustinus inconvenienter confessionem definiat, dicens: confessio est per quam morbus latens spe veniae aperitur. Morbus enim contra quam confessio ordinatur peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere morbum latentem esse, cujus confessio est medicina.

AG2

Praeterea, principium poenitentiae est timor, ut in 14 dist., quaest. 1, art. 2 dictum est. Sed confessio est pars poenitentiae. Ergo non debuit pro causa confessionis ponere spem, sed magis timorem.

AG3

Praeterea, illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur; sed clauditur magis. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur.

Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

AG4

Praeterea, inveniuntur quaedam aliae definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit, quod confessio est peccatorum detestatio, et ruptio vulneris. Quidam vero dicunt, quod confessio est legitima coram sacerdote peccatorum declaratio. Quidam autem sic: confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescencia, et per claves ecclesiae satisfactoria, obligans ad peragendam poenitentiam injunctam. Ergo videtur quod praeassignata causa non omnia contineat quae in his continentur, et ita quod insufficiens sit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in actu confessionis plura consideranda occurrunt. Primo ipsa substantia actus, sive genus ejus, quod est manifestatio quaedam. Secundo de quo fit, scilicet peccatum. Tertio cui fiat, scilicet sacerdos. Quarto causa cujus, scilicet spes veniae.

Quinto effectus ejus, scilicet absolutio a parte poenae, et obligatio ad aliam partem exsolvendam.

In prima ergo definitione Augustini tangitur et substantia actus in apertione, et de quo fit confessio cum dicitur morbus latens, et causa in spe veniae; et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam iudex aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut iudex; et quantum ad hoc per confessionem aperitur.

Vel dicendum, quod quamvis actus peccati exterior in aperto sit, actus interior, qui tamen principalior est, in occulto est; et ideo oportet quod per confessionem aperiat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod confessio praesupponit caritatem, qua jam vivus aliquis efficitur, ut in littera dicitur; contritio autem est in qua datur caritas; timor autem servilis, qui est sine spe, est praevis ad caritatem. Sed habens caritatem magis movetur ex spe quam ex timore; et ideo causa confessionis potius ponitur spes quam timor.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum in confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non oportet in qualibet definitione omnia tangere quae ad rem definitam concurrunt; et ideo inveniuntur quaedam definitiones, sive assignationes, datae penes unam causam, quaedam penes aliam.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali: quia ad virtutes apti sumus a natura, ut Philosophus dicit in 2 ethicorum. Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

AG2

Praeterea, actus virtutis magis potest convenire innocenti quam ei qui peccavit. Sed confessio peccati de qua loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

AG3

Praeterea, gratia quae est in sacramentis, aliquo modo differt a gratia quae est in virtutibus et donis, ut in prima distinctione dictum est. Sed confessio est sacramenti pars. Ergo non est actus virtutis.

SC1

Sed contra, non meremur nisi actibus virtutum.

Sed confessio est meritoria, quia aperit caelum, ut in littera Magister dicit. Ergo videtur quod sit actus virtutis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis dicatur actus virtutis, ut prius dictum est, sufficit quod in sui ratione aliquam conditionem implicet quae ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quae ad virtutem requiruntur, importet confessio; tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus quod in conscientia tenet aliquis; sic enim simul in unum os et cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non teneat, non confessio, sed fictio dicitur. Haec autem conditio ad virtutem pertinet, ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet; et ideo confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis; sed tamen potest male fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad confessionem veri debito modo faciendam ubi oportet et cui oportet, in generali inclinatur ratio naturalis; et secundum hoc confessio est de jure naturali. Sed determinatio circumstantiarum, quando et quomodo et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione, de qua loquimur.

Et sic patet quod jus naturale inclinatur ad confessionem mediante jure divino, quo circumstantiae determinantur, sicut pene est in omnibus quae sunt de jure positivo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illius virtutis cuius objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet innocentia permanente, ut supra de poenitentia dictum est; et ideo etiam confessio peccatorum, de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia sacramentorum et gratia virtutum sit alia et alia; non tamen sunt contrariae, sed disparatae; et ideo non est inconveniens ut idem sit actus virtutis secundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit, et sit sacramentum vel pars sacramenti secundum quod est medicina in remedium peccati ordinata.

Articulus 2C

AG1

Poenitentiae virtutis. Quia actus illius virtutis est quae est causa ejus. Sed causa confessionis est spes veniae, ut ex definitione inducta apparet. Ergo videtur quod sit actus spei, et non poenitentiae.

AG2

Praeterea, verecundia est pars temperantiae, ut in 3 Lib., dist. 33, dictum est. Sed confessio ex erubescencia operatur, ut ex praeassignata definitione apparet. Ergo est actus temperantiae, non poenitentiae.

AG3

Praeterea, actus poenitentiae innititur divinae misericordiae. Sed confessio magis innititur sapientiae propter veritatem, quae in ipsa esse debet.

Ergo non est actus poenitentiae.

AG4

Praeterea, ad poenitentiam movet articulus de iudicio propter timorem, qui poenitentiae origo est. Sed ad confessionem movet articulus de vita aeterna, quia est propter spem veniae. Ergo non est actus poenitentiae.

AG5

Praeterea, ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem qualis est. Sed hoc facit confitens. Ergo est actus virtutis quae dicitur veritas, et non poenitentiae.

SC1

Sed contra, poenitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem confessio ordinatur.

Ergo est actus poenitentiae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in virtutibus hoc considerandum est, quod quando supra objectum virtutis additur specialis ratio boni et difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres et donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in 2 et 4 ethic.; et similiter est in confessione veri, quae quamvis ad veritatis virtutem pertineat absolute, tamen secundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit; et ideo dicit Philosophus in 4 ethic., quod confessio quae fit in iudiciis, non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad iustitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem patriae; et ita etiam confessio peccatorum ad remissionem eorum consequendam non pertinet elicitive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem poenitentiae; imperative autem ad multas virtutes pertinere potest, secundum quod in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spes est causa confessionis non sicut eliciens, sed sicut imperans.

RA2

Ad secundum dicendum, quod erubescencia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cum magis nata sit impedire confessionis actum, sed quasi concausa ad liberandum a poena, in quantum ipsa erubescencia poena quaedam est; et sic etiam claves ecclesiae concausae confessionis ad hoc sunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam adaptationem partes poenitentiae tribus attributis personarum adaptari possunt; ut contritio misericordiae vel bonitati respondeat propter dolorem de malo; confessio sapientiae propter veritatis manifestationem; satisfactio potentiae propter satisfaciendi laborem: et quia contritio est prima poenitentiae pars efficaciam aliis partibus praebens, ideo eodem modo iudicatur de tota poenitentia sicut de contritione.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia confessio magis ex spe procedit quam ex timore, ut dictum est, ideo magis innititur articulo de vita aeterna, quem respicit spes, quam articulo de iudicio, quem respicit timor; quamvis poenitentia ratione contritionis e converso se habeat.

RA5

Ad quintum patet solutio ex dictis.

ja3 Articulus 3: Utrum sit necessarium sacerdoti confiteri.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divina institutione.

Sed divina institutio nobis proponitur Jacob. 5: confitemini alterutrum peccata vestra; ubi non fit mentio de sacerdote. Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

AG2

Praeterea, poenitentia est sacramentum necessitatis, sicut et baptismus. Sed in baptismo propter sacramenti necessitatem est minister quilibet homo. Ergo et in poenitentia; ergo sufficit cuilibet confiteri.

AG3

Praeterea, confessio ad hoc est necessaria, ut taxetur poenitenti satisfactionis modus. Sed aliquando aliquis non sacerdos discretius posset poenitenti dare satisfactionis modum quam multi sacerdotes.

Ergo non est necessarium quod confessio fiat sacerdoti.

AG4

Praeterea, confessio ad hoc est ordinata in ecclesia, ut rectores pecorum suorum vultum cognoscant.

Sed quandoque rector, sive praelatus, non est sacerdos. Ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

SC1

Sed contra, absolutio poenitentis, propter quam fit confessio, non pertinet nisi ad sacerdotes, quibus claves ecclesiae commissae sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

SC2

Praeterea, confessio praefiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solis discipulis praecepit ut Lazarum solverent, ut patet joan. 11.

Ergo sacerdotibus facienda est confessio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod gratia quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit; et ideo ille solus est minister sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum; quod solius sacerdotis est, qui consecrare eucharistiam potest; et ideo, cum in sacramento poenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos est minister hujus sacramenti, et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quae ministro ecclesiae debet fieri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur ex praesuppositione divinae institutionis; et quia divinitus institutio praecesserat de confessione sacerdotibus facienda per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet joan. 20; ideo intelligendum est quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus est magis sacramentum necessitatis quam poenitentiae sacramentum, quo ad confessionem, et absolutionem: quia quandoque baptismus praetermitti non posset sine periculo salutis aeternae, ut patet in pueris, qui nondum habent usum rationis. Sed non est ita de confessione et absolutione, quae tantum ad adultos pertinet, in quibus contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum a morte aeterna; et ideo non est simile de baptismo et confessione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est dist. 15, quaest. 1, art. 2, in satisfactione non solum est attendenda quantitas poenae, sed etiam virtus ejus secundum quod est pars sacramenti; et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio quam a sacerdote quantitas poenae taxari possit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cognoscere vultum pecoris ad duo necessarium est. Primo ad hoc quod coordinentur gregi Christi; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastoralem, quae incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes. Secundo ad hoc quod provideatur ei conveniens medicamentum salutis; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum cujus est medicamentum salutis, scilicet sacramentum eucharistiae et alia praebere, scilicet ad sacerdotem; et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod in nullo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri. Quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex supra posita definitione habetur. Sed dispensatio sacramenti ad illum tantum pertinet qui est

sacramenti minister. Cum ergo minister sacramenti poenitentiae sit sacerdos, videtur quod nulli alii sit confessio facienda.

AG2

Praeterea, confessio in quolibet iudicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso non a suo iudice lata, nulla est; et ideo nec facienda est confessio nisi iudici. Sed iudex in foro conscientiae non est nisi sacerdos, qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda.

AG3

Praeterea, in baptismo, quia quilibet baptizare potest, si baptizat laicus sine necessitate, non debet a sacerdote baptismus iterari. Sed si aliquis confitetur laico in casu necessitatis, iterum debet sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat.

Ergo confessio sacerdotis non potest fieri laico in casu necessitatis.

SC1

Sed contra est quod in littera determinatur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Baptismus autem, qui est sacramentum necessitatis, habet duplicem ministrum: unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem; alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur. Et ita etiam minister poenitentiae, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento poenitentiae non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse a ministro in quantum eam injungit, et a poenitente in quantum eam implet; et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere quando possibile est; sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest: qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod est ex parte sacerdotis, absolutionem scilicet, tamen defectum sacerdotis summus sacerdos supplet.

Nihilominus confessio laico ex desiderio sacerdotis facta, sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis laicus non sit iudex ejus qui ei confitetur absolute, tamen ratione necessitatis accipit iudicium super eum, scilicet secundum quod confitens ex desiderio sacerdotis se ei subdit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam ecclesiae oportet quod reconcilietur. Ecclesiae autem reconciliari non potest nisi sanctificatio ecclesiae ad eum perveniat.

In baptismo autem sanctificatio ecclesiae ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitae sanctificatur secundum formam ecclesiae a quocumque; et ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in poenitentia ecclesiae sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum: quia non est ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat; et ideo quamvis ille qui laico confessus est in articulo necessitatis, consecutus sit veniam a Deo, eo quod propositum confitendi secundum mandatum Dei, quod concepit, sicut potuit, implevit; non tamen adhuc ecclesiae reconciliatus est, ut ad sacramenta ecclesiae admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur; sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad eucharistiam non admittitur; et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit; et praecipue quia, ut dictum est, sacramentum poenitentiae perfectum non fuit; unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti plenorem effectum consequatur, et ut mandatum de poenitentiae sacramento recipiendo impleat.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod extra casum necessitatis non posset aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. Quia sacramentum aliquod committitur dispensandum laico ratione necessitatis.

Sed confessio venialium non est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo non committitur laico.

AG2

Praeterea, contra venialia ordinatur extrema unctio, sicut et poenitentia. Sed illa non potest dari a laico, ut patet jac. Ult.. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

SC1

Sed contra est quod dicit beda in littera.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis ecclesiae separatur; et ideo non indiget novae gratiae collatione ad ejus dimissionem, nec indiget reconciliatione ad

ecclesiam; et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur: quia ipsa confessio laico facta, sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et ex caritate procedens; et talibus natum est veniale remitti, sicut per tunctionem pectoris, et per aquam benedictam.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum; quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem sui, sed sufficit ibi aliquod sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquod sacramentum, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. Gregorius enim dicit: apostolico moderamine et pietatis officio a nobis constitutum est quod sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus, liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere. Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliquorum, cum non habeant curam animarum.

Ergo cum confessio fiat propter absolutionem, sufficit quod fiat cuicumque sacerdoti.

AG2

Praeterea, sicut sacerdos est hujus sacramenti minister, ita et eucharistiae. Sed quilibet sacerdos potest conficere. Ergo quilibet sacerdos potest sacramentum poenitentiae ministrare. Ergo non oportet quod fiat proprio sacerdoti.

AG3

Praeterea, illud ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum. Sed sacerdos cui confiteri debemus, est in nostra electione constitutus, ut patet per Augustinum in littera; dicit enim: qui vult confiteri peccatum, ut inveniatur gratiam, quaerat sacerdotem qui sciat ligare et solvere. Ergo videtur quod non sit necessarium quod sacerdoti proprio aliquis confiteatur.

AG4

Praeterea, quidam sunt, sicut praelati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cum non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem.

Ergo non semper tenentur homo confiteri proprio sacerdoti.

AG5

Praeterea, illud quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat, ut bernardus dicit. Sed confessio, quae pro caritate instituta est, contra caritatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut puta, si peccator sciat sacerdotem suum haereticum, vel sollicitorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis ei confitetur, sit pronus; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimatur; vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quod non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

AG6

Praeterea, in eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediatur a via salutis. Sed magna arctatio videtur, si oporteat uni homini confiteri de necessitate: et per hoc multi possunt a confessione retrahi vel timore vel verecundia, vel aliquo hujusmodi. Ergo cum confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio sacerdoti confiteantur.

SC1

Sed contra est decretalis innocentii qui instituit quod omnes utriusque sexus semel in anno proprio sacerdoti confiteantur.

SC2

Praeterea, sicut se habet episcopus ad dioecesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni episcopo in dioecesi alterius episcopale officium exercere, secundum statuta canonum.

Ergo nec licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod alia sacramenta non consistunt in hoc quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat, sicut patet in baptismo, et hujusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendum utilitatem sacramenti in eo qui est suae voluntatis arbiter constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio, satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis. Actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab alio dispensari nisi per imperium; unde oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum jurisdictionem; et ideo de necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem; et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem; et

propter hoc oportet sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri. Cum enim sacerdos non absolvat nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiae cura est commissa; de quibus aliqui dicebant, quod hoc ipso quod monachi erant, non poterant absolvere, et poenitentias injungere; quod falsum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramentum eucharistiae non requirit imperium in aliquem hominem; secus autem est in hoc sacramento, ut dictum est, et ideo ratio non sequitur; et tamen non licet eucharistiam ab alio quam a proprio sacerdote accipere, quamvis sit verum sacramentum quod ab eo percipitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut nostro arbitrio facienda, sed de licentia superioris; si forte propius sacerdos esset minus idoneus ad apponendum peccato salutare remedium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia praelatis incumbit sacramenta dispensare, quae non nisi mundi tractare debent, ideo concessum est eis a jure quod possunt sibi eligere proprios confessores, qui quantum ad hoc sunt eis superiores; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non in quantum est medicus, sed in quantum est infirmus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in casibus illis in quibus probabiliter timet poenitens periculum sibi vel sacerdoti ex confessione ei facta, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi. Quod si licentiam habere non possit, idem est iudicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis; unde magis debet eligere laico confiteri. Nec in hoc transgreditur aliquis praeceptum ecclesiae; quia praecepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem praecipientis, quae est finis praecepti. Haec autem est caritas secundum apostolum. Nec iterum fit aliqua injuria sacerdoti; quia privilegium meretur amittere qui concessa sibi abutitur potestate.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in hoc quod oportet proprio sacerdoti confiteri, non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad praebendam licentiam confitendi alteri; quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine confessione morentur quam tali sacerdoti confiterentur; unde illi qui sunt nimis solliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis laqueum damnationis injiciunt, et per consequens sibi ipsis.

Articulus 3E

AG1

Ulterius. Videtur quod non possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio, vel mandato superioris. Quia non potest aliquod privilegium indulgeri in praejudicium alterius.

Sed hoc est in praejudicium alterius sacerdotis, si alius confessionem subditi audiat. Ergo non potest per privilegium vel licentiam seu mandatum superioris obtineri.

AG2

Praeterea, illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum, vel privilegium, alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores ecclesiarum ut diligenter vultum pecoris sui agnoscant, Proverb. 23: quod impeditur, si alius quam ipse confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium vel mandatum ordinari.

AG3

Praeterea, ille qui audit confessionem alicujus, est proprius iudex ejus: alias non posset eum ligare et solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii iudices, vel proprii sacerdotes; quia tunc teneretur pluribus obedire; quod esset impossibile, si contraria praeciperent vel impossibilia.

Ergo non potest alicui alicui confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

AG4

Praeterea, injuriam facit sacramento qui sacramentum iterat super eandem materiam: vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio sacerdoti, si petat: quia non est absolutus ab obedientia qua ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licite fieri quod alii quam proprio sacerdoti confiteatur.

SC1

Sed contra, ea quae sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo qui illa facere potest. Sed superior, ut episcopus, potest audire confessionem illius qui est de parochia alicujus presbyteri: quia etiam aliquando aliqua sibi reservat, cum sit principalis rector. Ergo et potest committere alicui sacerdoti alteri quod ipse audiat.

SC2

Praeterea, quicquid potest inferior, potest superior.

Sed ipse sacerdos potest dare licentiam suo parochiano quod alteri confiteatur. Ergo multo fortius hoc ejus superior potest.

SC3

Praeterea, potestatem quam habet sacerdos in populo, habet episcopus. Sed ex illa potestate potest confessionem audire. Ergo et eadem ratione alius, cui episcopus potestatem concedit.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat. Uno modo propter defectum jurisdictionis: alio modo propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati, et degradati, et hujusmodi. Quicumque autem habet jurisdictionem, potest ea quae sunt jurisdictionis committere; et ideo si aliquis impediatur quod alterius confessionem audire non possit per jurisdictionis defectum, potest sibi per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi quod confessionem audiat et absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per episcopum, sive per Papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi quod confessionem audiat per eum qui impedimentum amovere potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praejudicium non fit alicui nisi subtrahatur quod est in favorem ipsius indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis, et ad honorem Dei; et ideo si superioribus praelatis expedire videatur ad salutem plebis et ad honorem Dei promovendum, quod aliis quae sunt jurisdictionis committant, in nullo fit praejudicium inferioribus praelatis, nisi illis qui quaerunt quae sua sunt, non quae Jesu Christi, et qui gregi praesunt, non ut eas pascant, sed ut ab eis pascantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod rector ecclesiae debet vultum pecoris sui agnoscere dupliciter. Uno modo per sollicitam exterioris conversationis considerationem, qua invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hac cognitione non oportet quod credat subdito; sed certitudinem facti, in quantum potest, inquiret. Alio modo per confessionis manifestationem; et quantum ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere quam ut subdito credat, quia hoc est ad subveniendum conscientiae ipsius; unde in foro confessionis creditur homini et pro se et contra se, non autem in foro exterioris iudicii; et ideo ad hanc cognitionem sufficit quod credat subdito dicenti, se alteri absolvere valenti confessum fuisse; et sic patet quod talis cognitio pecoris per privilegium alicui indultum de confessione audienda non impeditur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inconveniens esset, si duo aequaliter super eandem plebem constituerentur; sed quod duo, quorum unus alio principalior est, super eandem plebem constituantur, non est inconveniens; et secundum hoc super eandem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis et episcopus et Papa; et quilibet eorum potest ea quae sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, dupliciter potest committere. Aut ita quod eum vice sui constituat, sicut Papa et episcopus suos poenitentiarios constituunt; et tunc talis est principalior quam inferior praelatus, sicut poenitentiarius Papae quam episcopus, et poenitentiarius episcopi quam sacerdos parochialis; et magis tenetur ei confitens obedire. Alio modo ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat; et quia coadjutor ordinatur ad eum cui coadjutor datur, ideo adjutor est minus principalis; et ideo poenitens non tantum obedire tenetur ei quantum proprio sacerdoti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nullus tenetur confiteri peccata quae non habet; et ideo si aliquis poenitentiario episcopi, vel alteri ab episcopo commissionem habenti, confessus fuerit, cum sint sibi dimissa peccata et quo ad Deum et quo ad ecclesiam, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat. Sed propter statutum ecclesiae de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere sicut ille qui habet solum venialia; talis enim debet solum venialia confiteri, ut quidam dicunt; vel etiam profiteri se a peccato mortali immunem; et sacerdos in foro conscientiae ei credere tenetur. Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo confessus fuisset; quia quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto plus de poena ei remittetur, tum ex erubescencia confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur, tum ex VI clavium. Unde toties posset aliquis confiteri quod ab omni poena liberaretur; nec reiteratio injuriam facit sacramento, nisi illi in quo sanctificatio adhibetur vel per characteris impressionem, vel per materiae consecrationem; quorum neutrum est in poenitentia; unde bonum est quod ille qui auctoritate episcopi confessionem audit, inducat confitentem quod confiteatur proprio sacerdoti. Quod si noluerit, nihilominus eum absolvere debet.

¶a4 Articulus 4: Utrum confessio esse possit informis.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod confessio esse non possit informis. Eccli. Enim 17, 26, dicitur: a mortuo, velut qui non est, perit confessio.

Sed ille qui non habet caritatem, est mortuus; quia ipsa est animae vita. Ergo absque caritate non potest esse confessio.

AG2

Praeterea, confessio dividitur contra contritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio nunquam possunt extra caritatem fieri. Ergo nec confessio.

AG3

Praeterea, in confessione oportet quod os cordi concordet; quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati quod confitetur, non habet cor ori conforme; quia corde peccatum tenet quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

SC1

Sed contra, quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata; quia cum nullus sciat se caritatem habere, nullus sciret se confessum fuisse.

Ergo non est de necessitate confessionis quod sit caritate formata.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod confessio est actus virtutis, et pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie; et sic confessio non valet sine caritate, quae est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves ecclesiae, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundum hoc confessio etiam potest esse in eo qui non est contritus, quia potest peccata sua sacerdoti innotescere, et clavibus ecclesiae se subicere. Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam est in aliis sacramentis; unde non tenetur iterare confessionem qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est quantum ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra caritatem existens percipit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod contritio et satisfactio fiunt Deo; sed confessio fit homini; et ideo de ratione contritionis et satisfactionis est quod homo sit Deo per caritatem unitus, non autem de ratione confessionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccata quae habet, narrat, vere loquitur, et sic cor concordat verbis quantum ad substantiam confessionis, quamvis cor discordet a confessionis fine.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis. Quia erubescencia facit ad diminutionem poenae. Sed quanto pluribus sacerdotibus quis confitetur; tanto majorem erubescenciam patitur. Ergo fructuosior erit confessio, si pluribus sacerdotibus dividat.

AG2

Praeterea, confessio ad hoc necessaria est in poenitentia, ut poena secundum arbitrium sacerdotis, peccato taxetur. Sed sufficiens poena potest imponi a sacerdotibus de diversis peccatis. Ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

AG3

Praeterea, potest contingere quod post confessionem factam et satisfactionem perfectam recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod dum confitebatur, in memoria non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis, cui primo confessus fuerit, habere non poterit. Ergo poterit illud solum peccatum alteri confiteri; et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

AG4

Praeterea, sacerdoti non debet fieri confessio de peccatis nisi propter absolutionem. Sed quandoque sacerdos qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu non oportet quod confessio sit integra.

SC1

Sed contra, hypocrisis est impedimentum poenitentiae, ut in praecedenti dist. Dictum est. Sed dividere confessionem, ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit. Ergo confessio debet esse integra.

SC2

Praeterea, confessio est poenitentiae pars. Sed poenitentia debet esse integra, ut in 20 dist. Magister ostendit. Ergo et confessio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in medicina corporali oportet quod medicus non solum unum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat; sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius

infirmi, eo quod unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur; et medicina quae uni morbo competeret, alteri nocumentum praestaret; et similiter est in peccatis: quia unum aggravatur ex adjunctione alterius; et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum praestaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in pastorali docet; et ideo de necessitate confessionis est quod homo omnia peccata confiteatur quae in memoria habet: quod si non facit, non est confessio, sed confessionis simulatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etsi erubescencia sit multiplicior quando dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnae sicut illa una qua quis omnia peccata sua simul confitetur: quia unum peccatum per se consideratum non ita demonstrat malam dispositionem peccantis, sicut quando cum pluribus aliis consideratur: quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poena a diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens: quia quilibet consideraret tantum unum peccatum per se, et non gravitatem ipsius quam habet ex adjunctione alterius; et quandoque poena quae contra unum peccatum daretur, esset promotiva alterius peccati.

Praeterea sacerdos confessionem audiens vicem Dei gerit; et ideo debet ei hoc modo fieri confessio sicut fit Deo in contritione; unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus contereretur; ita non esset confessio, nisi quis de omnibus quae memoriae occurrunt, confiteatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod quando aliquis recordatur eorum quae prius oblitus fuit, debet iterum etiam ea quae confessus fuerat, confiteri; et praecipue si non potest eundem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpae quantitas uni sacerdoti innotescat.

Sed hoc non videtur necessarium: quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius. Peccatorum autem de quibus confessus est, manifestavit quantitatem quam ex seipsis habent.

Ad hoc autem quod sacerdos utramque quantitatem hujus peccati cujus fuerat oblitus, cognoscat, sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite, et alia in generali, dicendo, quod cum alia multa confiteretur, hujusmodi oblitus fuit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiamsi sacerdos non possit de omnibus absolvere, tenetur sibi omnia confiteri, ut quantitatem totius culpae cognoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod possit per alium quis confiteri, vel per scriptum. Quia confessio ad hoc necessaria est, ut per eam conscientia poenitentis sacerdoti pandatur. Sed homo potest etiam per alium, vel per scriptum, suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo non sufficit per scriptum, vel per alium, confiteri.

AG2

Praeterea, quidam non intelliguntur a propriis sacerdotibus propter linguae diversitatem; et tales non possunt nisi per alios confiteri. Ergo non est de necessitate sacramenti quod per seipsum quis confiteatur; et ita videtur quod si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, quod sufficiat ei ad salutem.

AG3

Praeterea, de necessitate sacramenti est quod homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet.

Sed aliquando proprius sacerdos est absens, cui non potest poenitens propria voce loqui; posset autem per scriptum, suam conscientiam ei manifestare.

Ergo videtur quod per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

SC1

Sed contra, homo tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei. Sed confessio fidei est ore facienda, ut patet Rom. 10. Ergo et confessio peccatorum.

SC2

Praeterea, qui per seipsum peccavit, per seipsum debet poenitere. Sed confessio est poenitentiae pars.

Ergo poenitens debet confiteri propria voce.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod confessio non solum est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti. Quamvis autem ad eam secundum quod est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret, etsi non esset tanta difficultas in uno modo sicut in alio; tamen secundum quod est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam. Et sicut in baptismo ad significandam interiorem abluionem assumitur illud elementum cujus est maximus usus in abluendo; ita in actu sacramentali ad manifestandum ordinate assumitur ille actus quo maxime consuevimus manifestare, scilicet per proprium verbum: alii enim modi sunt inducti in supplementum istius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum; ita nec in poenitentia sufficit qualitercumque peccata manifestare, sed oportet quod per actum determinatum manifestentur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in eo qui usum linguae non habet, sicut mutus, vel qui est alterius linguae, sufficit quod per scriptum aut nutum aut interpretem confiteatur: quia non exigitur ab homine plus quam possit: quamvis homo non debeat baptismum accipere nisi in aqua, quia aqua est omnino ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est a nobis; et ideo, quando non possumus uno modo, debemus secundum quod possumus confiteri.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in absentia proprii sacerdotis potest etiam laico fieri confessio; et ideo non oportet quod per scriptum fiat: quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus quam ille cui fit confessio.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod illae conditiones sexdecim quae a Magistris assignantur, his versibus contentae, non requirantur ad confessionem: sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis, atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda, integra, secreta, lacrymabilis, accelerata, fortis et accusans, et sit parere parata.

Fides enim et simplicitas et fortitudo sunt per se virtutes. Ergo non debent poni conditiones confessionis.

AG2

Praeterea, purum est quod non habet permixtionem: similiter simplex compositionem et mixtionem aufert. Ergo superflue utrumque ponitur.

AG3

Praeterea, peccatum semel commissum nullus tenetur confiteri nisi semel. Ergo si homo peccatum non iterat, non oportet quod sit poenitentia frequens.

AG4

Praeterea, confessio ordinatur ad satisfactionem.

Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo et confessio non semper debet esse secreta.

AG5

Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non requiritur a nobis. Sed lacrymas emittere non est in potestate nostra. Ergo non requiritur a confitente.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod dictarum conditionum quaedam sunt de necessitate confessionis, quaedam de bene esse ipsius.

Ea autem quae sunt de necessitate confessionis; vel competunt ei secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo; aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus. Ex ipsa autem ratione actus virtutis in genere sunt quatuor conditiones, ut in 2 ethic. Dicitur.

Prima est ut aliquis sit sciens; et quantum ad hoc confessio dicitur esse discreta, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur; est autem haec discretio ut majora cum majori pondere confiteatur.

Secunda conditio est ut sit eligens, quia actus virtutum debent esse voluntarii; et quantum ad hoc dicit libens.

Tertia conditio est ut propter debitum finem operetur; et quantum ad hoc dicit, quod debet esse poenitentia pura, ut scilicet recta sit intentio. Quarta est ut immobiliter operetur; et quantum ad hoc dicit quod debet esse fortis, ut scilicet propter verecundiam non dimittat.

Est autem confessio actus poenitentiae virtutis; quae quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati; et quantum ad hoc confessio debet esse verecunda, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam saeculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso; et quantum ad hoc debet esse lacrymabilis. Tertio in abjectione sui terminatur; et quantum ad hoc debet esse humilis, ut se miserum confiteatur et infirmum. Sed ex propria ratione hujus actus qui est confessio, habet quod sit manifestativa: quae quidem manifestatio per quatuor impediri potest.

Primo per falsitatem; et quantum ad hoc dicit fidelis, idest vera. Secundo per obscuritatem; et contra hoc dicit nuda, ut non involvatur obscuritate verborum. Tertio per multiplicationem verborum; et contra hoc dicit, quod sit simplex, ut non recitet in confessione nisi quod ad quantitatem peccati pertinet. Quarto ut non subtrahatur aliquid de his quae manifestanda sunt; et contra hoc dicit integra. Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit iudicium sacerdotis, qui est minister sacramenti; unde oportet quod sit accusans ex parte confitentis; parere parata per comparisonem ad sacerdotem; secreta quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiae agitur. Sed de bene esse confessionis est quod sit frequens, et quod sit accelerata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens quod conditio unius virtutis in actu alterius inveniatur, qui ab ipsa imperatur; vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam aliae virtutes per participationem habent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod haec conditio, pura, intentionis excludit perversitatem, a qua homo mundatur; sed simplex, alieni admixtionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc non est de necessitate confessionis, sed ad bene esse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod propter scandalum aliorum, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto. Ex poena autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis; quia quandoque pro parvo vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intelligendum est de lacrymis mentis.

¶a5 Articulus 5: Utrum confessio liberet a morte peccati.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod confessio non liberet a morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat a morte peccati.

AG2

Praeterea, sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem fit veniale quod prius erat mortale, ut in littera dicitur. Ergo per confessionem non remittitur culpa, sed culpa in culpam mutatur.

SC1

Sed contra, confessio est pars sacramenti poenitentiae.

Sed poenitentia a culpa liberat. Ergo et confessio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia in quantum est sacramentum, praecipue in confessione perficitur; quia per eam homo ministris ecclesiae se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet; et satisfactio pro iudicio sacerdotis cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento poenitentiae gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo; ideo eodem modo confessio ex VI absolutionis conjunctae remittit culpam sicut baptismus.

Liberat enim baptismus a morte peccati non solum secundum quod actu recipitur, sed etiam secundum quod in voto habetur, sicut patet in illis qui jam sanctificati ad baptismum accedunt; et si aliquis impedimentum non praestaret, ex ipsa collatione baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si prius sibi remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione, adjuncta absolutione; quod, secundum quod in voto poenitentis praecessit, a culpa liberavit; postmodum autem in actu confessionis et absolutionis gratia augetur: et etiam remissio peccatorum daretur, si praecedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse tunc obicem gratiae non praerberet.

Et ideo sicut de baptismo dicitur quod liberat a morte, ita et de confessione dici potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contritio habet votum confessionis adjunctum; et ideo eo modo liberat a culpa poenitentes sicut desiderium baptismi baptizandos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veniale non sumitur pro culpa, sed pro poena de facili expiabili; unde non sequitur quod culpa in culpam convertat, sed penitus annihilat. Dicitur enim veniale tripliciter. Uno modo ex genere, sicut verbum otiosum.

Alio modo ex causa, idest veniae causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate. Alio modo ex eventu, sicut hic accipitur; quia per confessionem hoc evenit quod de culpa praeterita homo veniam consequatur.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod confessio non liberet aliquo modo a poena. Quia peccato non debetur nisi poena aeterna, vel temporalis. Sed poena aeterna per contritionem dimittitur, poena autem temporalis per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de poena.

AG2

Praeterea, voluntas pro facto reputatur, ut in littera dicitur. Sed ille qui confessus est, habuit propositum confitendi. Ergo tantum valuit sibi sicut si fuisset confessus; et ita per confessionem quam postea facit, nihil de poena dimittitur.

SC1

Sed contra, confessio poenam habet. Sed per alia opera poenalia expiatur pena peccato debita.

Ergo et per confessionem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod confessio simul cum absoluteione habet vim liberandi a poena dupliciter. Uno modo ex ipsa VI absoluteionis; et sic quidem liberat in voto existens a poena aeterna, sicut et a culpa; quae quidem poena est poena condemnans, et ex toto exterminans, a qua homo liberatus, manet adhuc obligatus ad poenam temporalem, secundum quod poena est medicina purgans, et promovens; et haec poena restat in Purgatorio patienda etiam his qui a poena inferni liberati sunt; quae quidem poena est improporcionata viribus poenitentis in hoc mundo viventis; sed per vim clavium intantum diminuitur quod proporcionata viribus poenitentis remanet; ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest.

Alio modo diminuit poenam ex ipsa natura actus confitentis, qui habet poenam erubescenciae annexam; et ideo quanto aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tanto magis poena diminuitur.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod voluntas pro facto non reputatur in his quae sunt ab alio, sicut est de baptismo; non enim valet voluntas suscipiendi baptismum sicut ipsius susceptio; sed reputatur voluntas pro facto in his quae sunt omnino ab homine; et iterum quantum ad praemium essenziale, non autem quantum ad poenae remotionem, et hujusmodi, respectu quorum attenditur meritum accidentaliter et secundario; et ideo confessus et absolutus minus in Purgatorio punietur quam contritus tantum.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod non aperiat Paradisum.

Quia diversorum diversi sunt effectus. Sed apertio Paradisi est effectus baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

AG2

Praeterea, in id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens Paradisum intrare potest. Ergo confessio non aperit Paradisum.

SC1

Sed contra, confessio facit hominem subjici clavibus ecclesiae. Sed per eas aperitur Paradisus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod a Paradisi introitu prohibetur aliquis per culpam, et reatum poenae; et quia haec impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet, ideo dicitur Paradisum aperire.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis baptismus et poenitentia sint diversa sacramenta, tamen agunt in VI unius passionis Christi, per quam Paradisi aditus est apertus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ante votum confessionis Paradisus clausus erat peccanti mortaliter; quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem, apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam: non tamen obstaculum reatus est totaliter remotum ante confessionem et satisfactionem.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod confessionis effectus poni non debeat quod tribuat spem salutis; quia spes ex omnibus meritoriis actibus provenit; et sic non videtur esse proprius effectus confessionis.

AG2

Praeterea, per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom. 5. Sed tribulationem homo praecipue in satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis quam confessionis.

SC1

Sed contra, per confessionem homo fit humilior et mitior, sicut in littera Magister dicit. Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum; et quia homo per confessionem se subjicit clavibus ecclesiae ex passione Christi virtutem habentibus, ideo dicitur quod confessio spem salutis tribuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia redemptoris; et quia confessio gratiae redemptoris innititur, ideo spem salutis tribuit non solum ut actus meritorius, sed ut sacramenti pars.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriae virtutis et purgationem a poena; sed confessio etiam modo praedicto.

EX

Dicunt enim quidam, sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato mundari.

Tertia opinio est quam Magister non tangit, quod dimittatur culpa per contritionem sub conditione, scilicet si confiteatur. Sed haec opinio minus habet de ratione quam aliae: quia status salutis non dependet ex futuro: quia, sicut dicitur Eccle. 11, 3: lignum ubi ceciderit, ibi erit. Unde nihil est dictu quod homo ad statum salutis per dimissionem peccati reducatur sub conditione confessionis simpliciter.

Votum pro operatione iudicatur. Hoc intelligendum est tam in bonis quam in malis, quando est votum plenum, ita quod nihil ab executione retardat nisi impotentia. Si autem operatio adjuncta addat aliquid ad voluntatem, sicut in illis operibus quae habent in ipso actu delectationem voluntatem provocantem, tunc operatio addit etiam quantum ad meritum vel demeritum substantiale; alias non, sed superaddit operatio quantum ad aliquid adjunctum, quod est utilitas consequens actum in bonis ut effectus ejus, vel nocumentum in malis.

Non dicitur: si ore confessus fuerit; sed, conversus ingemuerit. Ergo videtur quod non requiratur oris confessio. Et dicendum, quod ipse gemitus habet votum vocalis confessionis adjunctum.

Nemo potest confiteri, scilicet confessione efficaci ad salutem.

Quae ut est vita corporis, ita ejus vita Deus est. Non oportet quod sit similitudo quantum ad omnia, sed solum quantum ad hoc quod sicut anima corpori sensum et motum praebet per hoc quod est in corpore, ita Deus animae spiritualiter quam inhabitat per gratiam.

Non potest quisquam gratiam Dei accipere, nisi purgatus ab omni peccato per poenitentiae confessionem et per baptismum. Haec tria purgantia sic distinguuntur: quia baptismus purgat a culpa originali et actuali; sed poenitentia quantum ad contritionem a culpa actuali tantum; confessio autem actu exercita directe a poena.

Nemo dicat occulte, ita scilicet quod sacerdoti non manifestet.

Si erubui in conspectu populi peccata mea confiteri; job 31, 33. Ergo videtur quod liceat publice confiteri. Et dicendum, quod nostra littera, quae verior est, habet: si abscondi ut homo peccatum meum; in quo negatur abscondio contra mandatum Dei facta. Sustinendo autem litteram quae hic ponitur; dicendum, quod non licet publice confiteri, nisi forte sit peccatum manifestum: quia talis humilitas proximo praejudicaret, qui ex peccato manifestato posset scandalizari. Sed satisfactio in manifesto facta quodammodo peccatum in conspectu populi confitetur.

Nullus debitaе gravioris poenae accipit veniam, nisi qualemcumque... Solverit poenam. Haec auctoritas et sequens ostendunt quod sine satisfactione peccatum non dimittitur; quod etiam haec opinio dicebat.

Quibusdam visum est sufficere, si soli Deo fiat confessio. Hoc quod ponitur hic pro opinione, haeresis est, non quod explicite sit contra aliquem articulum, vel praecedens vel sequens ad ipsum; sed implicite aliquid contrarium fidei continet: quia sequitur quod claves ecclesiae non sint necessariae ad salutem; et in talibus antequam determinetur per ecclesiam quod ex eis sequatur aliquid contrarium fidei, non iudicatur haeresis esse; et sic Magister et Gratianus hoc pro opinione ponunt. Sed nunc post determinationem ecclesiae sub innocencio III factam, haeresis reputanda est.

Revela viam tuam ante Dominum. Hic non loquitur de revelatione sacramentali, sed de revelatione quae fit in supplicatione orationis.

Non dico ut confitearis ea conservo tuo, ut tibi exprobret. Dico Deo, qui curat ea. Qui enim confitetur sacerdoti etc. Non confitetur ei ut conservo, sed ut Deo.

In se voluntariae excommunicationis ferunt sententiam: non quod aliquis seipsum excommunicare possit, sed excommunicatio hic large ponitur pro voluntaria cohibitione, qua aliquis se subtrahit a sacris ex humilitate.

Justitia enim sola damnat. Haec loquitur Augustinus ex hypothesi, idest si Deus tantum justitia uteretur contra nos sine misericordia: quia ad gratiam ipsius post peccatum sine misericordia redire non possemus.

Quanto pluribus confitetur: non dividens peccata, sed integre omnibus. Consequitur autem majorem veniam saltem propter erubescenciam et sacerdotis intercessionem; vel etiam ex VI clavium, ut quidam dicunt. Sed de hoc in propinqua dist. Dicitur.

Qui sciat ligare et solvere. Haec scientia, etsi non sit major, tamen tanta debet esse ut sciat distinguere inter peccatum et non peccatum, et peccatum mortale et veniale; et si in aliquo esset dubitatio, posset ad discretiores recurrere. Ponuntur autem multae conditiones aliae, quae ad confessorem requiruntur, ut confitentes alliciat, quae his versibus continentur: confessor dulcis, affabilis, atque suavis.

Prudens, discretus, mitis, plus, atque benignus.

Non petat sacerdotes per aliquam culpam ab ecclesiae unitate divisos: quia tales executionem ordinis non habent, et jurisdictione carent; et loquitur de divisione per haeresim, aut schisma, aut excommunicationem.

|+d18.q1 Distinctio 18, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de poenitentia quantum ad totum et partes ejus, hic incipit determinare de potestate ministrorum, quibus hujus sacramenti dispensatio est commissa; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsa potestate, quae claves ecclesiae dicuntur; in secunda determinat de habentibus claves, 19 dist., ibi: postquam ostensum est quae sint claves apostolicae, et quis eorum usus, superest investigare quando istae claves dentur, et quibus. Prima in duas: in prima movet quaestionem ex praedictis de potestate ministrorum; in secunda determinat eam, ostendens quae dicantur claves ecclesiae, et ad quid se extendant, ibi: claves istae non sunt corporales, sed spirituales. Et haec pars in duas: in prima determinat de clavibus ecclesiae ordinatis ad peccatorum remissionem; in secunda determinat de quibusdam circa peccatum existentibus, per quorum ablationem peccatum remitti dicitur, ibi: hic quaeritur, quae sit illa macula, et quae sint illae tenebrae interiores, a quibus Deus interius animam purgat. Prima in duas: in prima determinat de clavibus, in secunda de effectu earum, ibi: sed quaeritur, utrum a peccato solvere valeat sacerdos.

Circa primum duo facit: primo ostendit quid sint claves; secundo ostendit quid sit usus earum, ibi: usus vero harum clavium multiplex est.

Sed quaeritur, utrum a peccato solvere valeat sacerdos. Hic inquirit de effectu clavium; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod potestas clavium non se extendit ad remissionem culpa; quia hoc solius Dei est. In secunda ostendit per quem modum sacerdotes dicuntur peccata remittere, ibi: nec ideo tamen negamus sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata.

Circa primum tria facit: primo ponit opinionem quorundam qui dicebant, quod potestas clavium se extendat ad remissionem poenae aeternae, quamvis non se extendat ad remissionem culpa; secundo ponit aliam, quae dicit, quod ad neutrum horum se extendit, ibi: alii vero dicunt, solum Deum, non sacerdotem, debitum aeternae mortis dimittere. Tertio confirmat hanc secundam opinionem, cui consentit per rationes et auctoritates, ibi: cui sententiae ratio suffragatur, et auctoritates attestantur.

Nec ideo tamen negamus, sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata. Hic inquirit modum quo sacerdotes dicuntur peccata remittere; et circa hoc tria facit: primo ostendit per auctoritates, quod sacerdotes aliquo modo peccata remittunt; secundo ostendit quod sacerdotes aliter quam Deus peccata remittant, ibi: hoc sane dicere ac sentire possumus; tertio movet quamdam dubitationem ex modis assignatis, ibi: secundum hos ligandi et solvendi modos quomodo verum est quod dicitur? etc.. Circa secundum tria facit: primo ostendit quomodo se habeat sacerdos in ligando et solvendo quantum ad culpam; secundo quomodo se habeat quantum ad poenam in foro conscientiae injungendam, ibi: ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem poenitentiae confitentibus imponunt; tertio quantum ad poenam excommunicationis, quae infligitur in foro contentioso, ibi: est et alius modus ligandi et solvendi.

Hic est duplex quaestio. Prima de clavibus.

Secunda de excommunicatione.

Circa primum quaeruntur tria: 1 de clavibus secundum se; 2 de remissione peccatorum, ad quam ordinantur claves; 3 de effectu clavium.

[a1 Articul1: Utrum claves in ecclesia esse debeant.

Articul1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod claves in ecclesia esse non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum, cujus Ostium est apertum. Sed Apoc. 4, 1, dicitur: vidi, et ecce in caelo Ostium apertum; quod Christus est, qui de seipso dicit Joan. 10, 7: ego sum Ostium.

Ergo ad introducendum in caelum ecclesia clavibus non indiget.

AG2

Praeterea, clavis est ad aperiendum et claudendum.

Sed hoc solius Christi est, qui aperit, et nemo claudit; claudit, et nemo aperit; Apoc. 3, 7.

Ergo ecclesia in ministris suis claves non habet.

AG3

Praeterea, cuicumque clauditur caelum, aperitur infernus, et e contrario. Ergo quicumque habet claves caeli, habet claves inferni. Sed ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves caeli habet.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: tibi dabo claves regni caelorum.

SC2

Praeterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quae dispensat. Sed ministri ecclesiae sunt dispensatores divinatorum mysteriorum, ut patet 1 Cor. 4. Ergo debent habere claves.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo Ostium aperitur. Regni autem Ostium nobis clauditur per peccatum et quantum ad maculam, et quantum ad reatum

poenae; et ideo potestas qua tale obstaculum regni removetur, dicitur clavis. Haec autem potestas est quidem in sanctissima trinitate per auctoritatem; et ideo dicitur a quibusdam quod habet clavem auctoritatis; sed in Christo homine fuit haec potestas ad removendum praedictum obstaculum per meritum passionis, quae etiam dicitur januam aperire; et ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentiae.

Sed quia ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus ecclesia fabricatur; ideo in sacramentis ecclesiae efficacia passionis manet; et propter hoc etiam in ministris ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua manet ad praedictum obstaculum removendum, non propria virtute, sed virtute divina, et passionis Christi; et haec potestas metaphorice clavis ecclesiae dicitur; quae est clavis ministerii.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Ostium caeli, quantum est de se, semper est apertum; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in caelum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humanae naturae ex peccato primi hominis consecutum, per passionem Christi amotum est; et ideo joannes post passionem vidit in caelo Ostium apertum; sed adhuc quotidie alicui manet clausum per peccatum originale quod contrahit, vel actuale quod committit; et propter hoc indigemus sacramentis, et clavibus ecclesiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de clausione qua Limbum clausit, ne aliquis ultra in illud descendat; et de apertione qua Paradisum aperuit, remoto impedimento naturae per suam passionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod clavis inferni qua aperitur et clauditur, est potestas gratiam conferendi; per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta, et clauditur, ne homo ultra in peccatum labatur gratia sustentatus.

Gratiam autem conferre solius Dei est; et ideo clavem inferni solus retinuit. Sed clavis regni est potestas etiam dimittendi reatum poenae, per quem homo a regno prohibetur; et ideo magis potest dari homini clavis regni quam clavis inferni: non enim idem sunt, ut ex dictis patet. Aliquis enim ex inferno educitur per remissionem aeternae poenae, qui non instanti in regnum introducit propter reatum temporalis poenae quae manet. Vel dicendum, ut quidam dicunt, quod idem est clavis inferni et caeli; quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum; sed denominatur a digniori.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod clavis non sit potestas ligandi et solvendi, qua ecclesiasticus iudex dignos recipere, indignos excludere debet a regno, ut ex littera habetur, et ex Glossa Hieronymi Matth. 16. Potestas enim spiritualis in sacramento collata, est idem quod character, ut supra, dist. 4, dictum est. Sed clavis et character non videntur idem esse; quia per characterem homo Deo comparatur, per claves autem ad subditos.

Ergo clavis non est potestas.

AG2

Praeterea, ecclesiasticus iudex non dicitur nisi ille qui habet jurisdictionem, quae simul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis susceptione conferuntur. Ergo non debuit de ecclesiastico iudice in definitione clavium mentio fieri.

AG3

Praeterea, ad id quod aliquis habet ex seipso, non indiget aliqua potestate activa, per quam inducatur ad actum. Sed eo ipso quod aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnummittere.

AG4

Praeterea, peccatores indigni sunt regno.

Sed ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est.

AG5

Praeterea, in omnibus agentibus ordinatis ultimus finis pertinet ad principale agens; non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad Deum pertinet ad regnummittere, quod est ultimus finis, et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum vel minister.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 2 de anima, potentiae per actus definiuntur. Unde cum clavis sit potestas quaedam, ut dictum est, oportet quod per actum sive usum suum definiatur; et quod in actu objectum exprimatur a quo speciem recipit actus; et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut caelum aperiatur absolute, quia jam apertum est, ut dictum est; sed ut quantum ad hunc aperiatur; quod quidem ordinate fieri non potest, nisi idoneitate ejus cui aperiendum est caelum pensata; et ideo in praedicta definitione clavis, ponitur genus, scilicet potestas, et subjectum potestatis, scilicet iudex ecclesiasticus, et actus, scilicet excludere et recipere secundum duos actus

materialis clavis, aperire et claudere; cuius objectum tangit in hoc quod dicit: a regno; modus autem in hoc quod dignitas et indignitas in illis in quos actus exercetur, pensatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad duo quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit; ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest ligare et solvere, si jurisdictio adsit; nec differt nisi ratione secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur, sustinendo quod sit idem quod spiritualis potestas; ideo character, et potestas confitendi, et potestas clavium, est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione; et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subjecta per jurisdictionem; et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium: et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet caelum apertum: aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur; et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est caelum, potestas clavium recipit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus non obdurat impariando malitiam, sed non conferendo gratiam; ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet: quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoverit; et ideo rogatur Deus, ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non sint duae claves, sed tantum una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera ad quam amovendam ordinantur ecclesiae claves, est peccatum.

Ergo contra unum peccatum non indiget ecclesia duabus clavibus.

AG2

Praeterea, claves in collatione ordinis conferuntur.

Sed scientia non est ex infusione semper, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, et a quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis; et sic est tantum una clavis, scilicet potestas iudicandi.

AG3

Praeterea, potestas quam habet sacerdos super corpus mysticum, dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas confitendi corpus Christi verum est una tantum.

Ergo clavis, quae est potestas respiciens corpus Christi mysticum, est una tantum.

AG4

Sed contra, videtur quod sint plures quam duae. Quia sicut ad actum hominis requiritur potentia et scientia, ita et voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, et similiter potentia iudicandi.

Ergo et voluntas absolvendi deberet dici clavis.

AG5

Praeterea, tota trinitas peccata remittit. Sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum.

Ergo debet habere tres claves, ut trinitati configuretur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere; scilicet iudicium de idoneitate recipientis, et expletio actus; et ideo etiam in actu iustitiae, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse iudicium quo discernatur an fit dignus, et ipsa redditio; et ad utrumque horum auctoritas quaedam, sive potestas, exigitur. Non enim dare possumus nisi quod in potestate habemus: nec iudicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod iudicium jam ad unum determinatur: quae quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum quibus resisti non potest: et in rebus practicis per vim imperativam in iudicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia recipit per clavem iudex ecclesiasticus dignos, et excludit indignos, ut ex dicta definitione patet; ideo indiget iudicio discretionis, quo idoneitatem iudicat, et ipso

receptionis actu; et ad utrumque horum potestas quaedam, sive auctoritas, requiritur; et secundum hoc duae claves distinguuntur, quarum una pertinet ad iudicium de idoneitate ejus qui absolvendus est, et alia ad ipsam absolutionem; et hae duae claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, qua utrumque ex officio sibi competit, sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium praesupponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur; et hoc est in proposito. Secunda enim clavis, quae dicitur potestas ligandi et solvendi, est quae immediate seram aperit peccati; sed clavis quae dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit clavis illa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circa clavem scientiae duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod scientia, secundum quod est habitus acquisitus vel infusus, dicitur haec clavis; et quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem dicitur; et ideo quando est sine alia clavi, clavis non dicitur, sicut in viro litterato qui non est sacerdos. Et similiter etiam quandoque hac clavi aliqui sacerdotes carent, quia non habent scientiam neque acquisitam, neque infusam, qua absolvere et ligare possint; sed quandoque industria naturali ad hoc utuntur, quae secundum eos claviola dicitur; et sic clavis scientiae quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine quod sit clavis, quod prius non erat; et haec videtur opinio Magistri fuisse. Sed haec non videtur verbis evangelii concordare, quae claves Petro dandas promittunt; et ita non solum una, sed duae in ordine dantur. Et propter hoc alia opinio est, quod scientia quae est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiae exercendi, quae quandoque sine scientia est, quandoque autem scientia sine ipsa, sicut patet etiam in iudiciis saecularibus. Aliquis enim est iudex habens auctoritatem iudicandi qui non habet juris scientiam; et aliquis e converso habet scientiam juris qui non habet auctoritatem.

Et quia actus iudicii ad quem quis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientia habita, sine utroque bene fieri non potest; ideo auctoritas iudicandi, quae clavis est, sine scientia non potest sine peccato accipi; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis; et ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur sicut potestas clavium, quae est ad diversos actus, quamvis secundum auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod velle unicuique est liberum; et ideo ad volendum non exigitur auctoritas; et propter hoc voluntas non ponitur clavis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod trinitas tota eodem modo remittit peccata sicut una persona; et ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est trinitatis, claves habeat tres: et praecipue cum voluntas, quae spiritui sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est.

¶a2 Articulus 2: Utrum macula aliquid positive in anima sit.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod macula aliquid positive in anima sit. Si enim est privatio tantum, non erit privatio nisi ejus quod per peccatum aufertur. Sed haec est gratia. Ergo cum omne peccatum gratiam auferat, omnium peccatorum erit una macula; et sic secundum peccatum nullam maculam animae adjiciet praeter maculam primi peccati.

AG2

Praeterea, privatio quae ex peccato in anima relinquatur, dicitur caecitas, vel tenebra, quae ad intellectum pertinet. Sed haec macula non est hujusmodi, cum ad effectum pertinere videatur. Ergo macula non est privatio tantum, sed aliquid ponit.

AG3

Praeterea, macula quam quis et tactu alicujus immundi contrahit, quae et contagio dicitur, aliquid positive est. Sed macula peccati etiam contagio dicitur. Ergo est aliquid positive.

AG4

Praeterea, privatio quaedam poena est. Sed in peccato macula contra poenam vel reatum dividitur. Ergo macula non est privatio tantum gratiae; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, ex peccato non remanet positive aliquid in anima nisi dispositio, vel habitus, quae consequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit. Sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus: quod patet ex hoc quod dispositio et habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem, quae forte

habitum contrarii vitii inducit expellentem contrarium habitum et dispositionem; macula autem sine gratia non aufertur.

Ergo macula non ponit aliquid positive in anima.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex hoc aliquid maculatum dicitur, quia debita pulchritudinis patitur detrimentum.

Unde macula, secundum quod hujusmodi, non habet quod aliquid ponat; sed per comparisonem ad illud quod pulchritudinis detrimentum causat, aliquid quandoque ponere dicitur: ut aliquid in faciem inductum quod candorem faciei tegit aut privat.

Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam. Sicut autem perceptio claritatis corporalis a sole prohibetur a nobis per aliquod obstaculum interpositum; ita etiam claritas gratiae prohibetur ab anima per peccatum commissum, quod dividit inter nos et Deum, ut dicitur isa. 59; unde ipsa macula, quantum in se est, non ponit de essentia sua nisi privationem gratiae, sed ponit ut causam obstaculum peccati, quod obstat ad gratiae receptionem; et propter hoc etiam macula tenebra dicitur ratione praedictae similitudinis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quantum ad ipsam privationem gratiae non differant maculae peccatorum, differunt tamen quantum ad causam, ex qua macula consequitur; et secundum hoc etiam quodlibet peccatum unam maculam addit, inquantum novum obstaculum gratiae ponit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gratia est in essentia animae, ex qua vires cognitivae et affectivae procedunt; et ideo gratiae lumen et intellectum dirigit, et affectum movet; sed peccatum in utroque defectum inducit; in intellectu quidem, quia omne peccatum ex errore est, secundum Ambrosium, et secundum Philosophum omnis malus ignorans; et principaliter in affectu, quia omne peccatum in voluntate est; et ideo macula, et quantum ad ipsam privationem, et quantum ad causam, scilicet peccatum, et intellectum et affectum respicit, sed principaliter affectum. Unde non est inconveniens, si macula, et caecitas et tenebra dicatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod macula dicitur contagio, non quantum ad privationem ipsam, sed quantum ad causam privationis; quia ex hoc ipso quod peccatum affectum quodammodo tangit, privatio dicta in ipso consequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod macula quantum ad causam dividitur ab omni poena; sed quantum ad privationem ipsa dividitur a poena inflictata, non autem a poena quae peccatum concomitatur.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod peccatum nunquam possit remitti quo ad maculam. Quia ex hoc ipso quod aliquis peccavit, pulchritudinem innocentiae amisit. Sed non potest hanc pulchritudinem recuperare, nisi contingeret ipsum non peccasse. Ergo cum hoc sit omnino impossibile, impossibile est quod alicui peccatum remittatur quo ad maculam.

AG2

Praeterea, ex hoc ipso homo turpitudinem quamdam habet, quod tempus debitum servitio creatoris, in peccatum expendit. Sed tempus illud quod jam effluxit recuperari non potest. Ergo nec macula mundari.

SC1

Sed contra est quod dicitur Ephes. 6, quod Christus conjunxit sibi ecclesiam non habentem maculam neque rugam. Sed aliqui sunt membra ecclesiae, qui quandoque maculati fuerunt. Ergo peccatum quo ad maculam remitti potest.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod macula obscuritatis ex interpositione causata non potest auferri, nisi obstaculum interpositum amoveatur. Peccatum autem, quod erat obstaculum interpositum, prohibens gratiae claritatem, non potest removeri ut factum non sit, sed ut effectum avertendi Deum a nobis non habeat, qui propter aversionem qua ab eo aversi propter peccatum fuimus, a nobis aversus manebat; et ideo secundum hoc quod se ad nos sua benignitate convertit, dicitur peccatum nostrum remittere; sicut nos offensam alicui remittimus, cum ad eum propter offensam praeteritam ulterius malevolentiam non servamus; quae quidem in Deum secundum effectum accipienda sunt, ut in 3 Lib. Dist. 32, dictum est; et propter hoc etiam Deus remittendo peccatum dicitur ipsum tegere, quasi non aspiciens ad praeteritum peccatum, ut ratione ejus gratiam nobis deneget.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non reparetur pulchritudo animae quantum ad aliquod accidens, quod erat dignitas innocentiae; reparatur tamen quantum ad decorem gratiae quae restituitur.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum: quia non semper homo recuperat omnia damna quae passus est vel temporis, vel aliorum; sed recuperat amissam pulchritudinem quantum ad essentiam decoris spectat.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod si remittatur peccatum quo ad maculam, remittatur quo ad omnem poenam. Quia remota causa removetur effectus. Sed causa quare aliquis erat reus poenae, est macula culpae. Ergo remota macula, removetur poena.

AG2

Praeterea, quicumque absque culpa existens punitur, injuste punitur. Sed ille cui remissum est peccatum quo ad maculam, est absque culpa. Ergo injuste puniretur; et ita videtur quod non sit aliqua poena dignus, et sit sibi reatus poenae remissus.

SC1

Sed contra, peccatum non punitur per hoc quod remittitur quo ad maculam. Sed omni peccato debetur poena secundum divinam justitiam.

Ergo etiam post dimissionem culpae aliquis poenae reatus remanere potest.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in peccato duo sunt, scilicet conversio ad commutabile bonum, et aversio ab incommutabili bono; et secundum hoc duo sunt effectus peccati.

Unus est indignatio Dei ad nos, aversioni peccati respondens: alius est poena inordinatam conversionem ordinans. Et quia primo in peccato ex parte nostra est conversio; et quod est prius in generatione, est posterius in destructione; ideo ex parte Dei primo est reconciliatio ipsius ad nos, et secundum hoc est liberatio a debito poenae. Sed poena est duplex; scilicet exterminans hostes, et talis poena ex reconciliatione ipsa removetur; alia poena est quae corrigit civem, et filium, vel amicum; et debitum ejus potest remanere reconciliatione jam facta; et ideo simul cum peccato remittitur quo ad maculam, remittitur quo ad poenam aeternam, quae est exterminans, sed non quo ad poenam temporalem, quae est corrigens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut actus praeexistens fuit causa maculae, et tamen transeunte actu non transit macula; ita actus mediante macula fuit causa debiti; et ideo non oportet quod cessante macula debitum poenae cesset, quia cessante primo effectu non oportet quod cesset secundus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod iste cui remissa est culpa quantum ad maculam, adhuc dignus est propter actum quem commisit, poenam sustinere; quamvis non sit dignus a Deo alienus esse.

¶a3 Articulus 3: Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpae.

Joan. 20, 25, dicitur discipulis: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum, ut Magister in littera dicit, quia sic sacerdos novi testamenti non haberet majorem potestatem quam sacerdos veteris testamenti. Ergo exercet potestatem in culpae remissione.

AG2

Praeterea, in poenitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex VI clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte poenae, sed ex parte culpae, videtur quod sacerdos ad remissionem culpae operetur ex VI clavium.

AG3

Praeterea, majorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, ut corpus tangat, et cor abluat, secundum Augustinum.

Ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor a culpae macula abluere possit.

SC1

Sed contra, supra Magister dixit, dist. 5, quod Deus hanc potestatem non contulit ministro quod ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quo ad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non se extendit ad culpae dimissionem.

SC2

Praeterea, peccatum non dimittitur nisi per spiritum sanctum. Sed dare spiritum sanctum non est alicujus hominis, ut in 1 Lib. Magister dixit, dist. 14. Ergo nec peccata remittere quo ad culpam.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta, secundum Hugonem, ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed haec sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione; et tunc vis sacramentalis est in utroque conjunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiae, sicut est in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia.

Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri, sine aliqua sanctificatione materiae: et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in poenitentia.

Unde eodem modo se habet potestas clavium quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe, quod non est de aliis sacramentis; sed in hoc differunt, quia sacramentum poenitentiae, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur praeparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris, et aliis carentibus usu rationis; et ideo per baptismum datur gratia et remissio peccatorum pueris sine aliqua sui praeparatione praecedente; non autem adultis, in quibus praexigitur praeparatio removens fictionem: quae quidem praeparatio quandoque praecedit, sufficiens ad gratiae susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi, post tempus propositae veritatis. Quandoque autem talis praeparatio tempore non praecedit, sed est simul cum baptismi susceptione; et tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpae confertur. Sed per poenitentiae sacramentum nunquam datur gratia nisi praeparatio adsit, vel prius fuerit; unde virtus clavium operatur ad culpae remissionem vel in voto existens, vel etiam in actu se exercens, sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit ut principale agens; sed ut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae; ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam, et in virtute ejus agit instrumentaliter et baptismus ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum Philosophum in 8 ethic.; et ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione, et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, sed ad dimissionem poenae tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpae remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta quae non ordinantur ad culpam, sed contra poenam. Sed hoc facit videri quod non ordinantur ad culpae dimissionem: quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat, requirit praeparationem ex parte recipientis sacramentum; et similiter videretur de baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Magister dicit in littera, sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est; sed ut operationem Dei remittentis ostendant tamquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis. Uno modo ut ostendant eam non praesentem, sed promittant futuram sine hoc quod aliquid operentur ad ipsam; et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantum, et nihil operabatur. Alio modo ut significant praesentem, et nihil operentur ad eam; et sic quidam dicunt quod sacramenta novae legis significant collationem gratiae, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; et secundum hanc opinionem quae in 1 dist. Tacta est, etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in remissione culpae in ipsa sacramenti collatione facta. Tertio modo ut significant divinam operationem in remissionem culpae praesentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur; et sic secundum aliam opinionem, quae sustinetur communius, sacramenta novae legis emundationem ostendunt divinitus factam; et hoc modo etiam sacerdos novi testamenti ostendit absolutos a culpa: quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis et potestate ministrorum. Nec obstat quin claves ecclesiae ad remissionem culpae disponant, quia culpa jam remissa est; sicut nec quod baptismus disponat, quantum in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum poenitentiae neque sacramentum baptismi operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpae remissionem, sed dispositive.

RA3

Unde etiam patet responsio ad tertium.

RC

Aliae rationes ostendunt quod ad remissionem culpae directe clavium potestas non operetur; quod est concedendum.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non possit remittere peccatum quo ad poenam. Peccato enim debetur poena aeterna et temporalis. Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet poenitens obligatus ad poenam temporalem in Purgatorio vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo poenam.

AG2

Praeterea, sacerdos non potest praejudicare divinae justitiae. Sed ex divina justitia taxata est poena poenitenti quam debet subire. Ergo sacerdos de ea non potest aliquid remittere.

AG3

Praeterea, ille qui parvum peccatum commisit, non est minus susceptivus effectus clavium quam ille qui commisit majus peccatum. Sed aliquid de poena per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur. Possibile est ergo esse aliquid parvum peccatum, cui non debeatur plus de poena quam illud quod de majori peccato dimissum est.

Ergo poterit totam poenam illius parvi peccati dimittere; quod falsum est.

AG4

Praeterea, tota poena temporalis peccato debita est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de poena, et per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid remitti; et sic tantum poterit multiplicari absolutio, quod VI clavium tota poena tollatur, cum secunda absolutio non sit minoris efficaciae quam prima; et sic peccatum remanebit omnino impunitum; quod est inconveniens.

SC1

Sed contra, clavis potestas est ad ligandum et solvendum. Sed potest sacerdos adjungere poenam temporalem. Ergo et potest absolvere a poena.

SC2

Praeterea, sacerdos non potest dimittere peccatum quantum ad culpam, ut in littera dicitur, nec quantum ad poenam aeternam pari ratione. Si ergo non potest remittere quantum ad poenam temporalem, nullo modo remittere poterit; quod est omnino contrarium dictis evangelii.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod idem iudicium est de effectu quem potestas clavium actualiter exercita complet in eo in quo contritio tempore praecessit, et de effectu baptismi qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem et contritionem praecedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum quantum ad culpam consecutus est; sed quando actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur, et a reatu poenae totaliter absolvitur, eo quod fit particeps passionis Christi. Et similiter ille qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur, ex VI clavium ex passione Christi efficaciam habentium augetur gratia, et poena remittitur temporalis, cujus reatus adhuc remanserat post culpae remissionem; non tamen totus, sicut in baptismo, sed pars ejus: eo quod in baptismo homo regeneratur configuratus passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quae sufficit ad omnem poenam delendam, in se suscipiens; ut nihil de prioris peccati actualis poena remaneat: quia non debet alicui imputari ad poenam, nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens fit per gratiam baptismalem novus homo; et ideo nullus reatus poenae remanet in eo pro praecedenti peccato. Sed in poenitentia homo non mutatur in aliam vitam, quia non est regeneratio, sed sanatio quaedam; ideo ex VI clavium, quae operatur in sacramento poenitentiae, non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit, ut dictum est; nec solum a poena illa quam habet, vel suscipit ab ea poenitens in confitendo, ut quidam dicunt: quia sic confessio et sacerdotalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novae legis: sed etiam de illa poena quae in Purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus in Purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non remittit poenam totam temporalem, sed partem; et ideo adhuc manet obligatus ad poenam satisfactoriam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi; et ideo sine praejudicio divinae justitiae aliquid de poena sibi debita remitti potest, secundum quod effectus passionis ad ipsum per sacramenta ecclesiae pertingit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam poenam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum praestetur; et ideo, quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas poenae debita pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas poenae dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia aliquid peccatum secundum hoc remaneret omnino sine poena; sed virtute clavium de poenis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod in prima absolutione tantum dimittitur VI clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio tum propter instructionem, tum propter majorem certitudinem, tum propter intercessionem confessoris, tum propter verecundiae meritum.

Sed hoc non videtur verum: quia etsi haec esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, praecipue in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de praecedenti absolutione (ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam): sicut videmus quod sacramentum extremae unctionis non iteratur super eundem morbum, eo quod totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et praeterea in secunda confessione non requiretur quod haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operatur. Et ideo dicunt, quod etiam in secunda absolutione VI clavium de poena remittitur, quia in secunda absolutione gratiae confertur augmentum; et quanto major gratia recipitur, minus de impuritate peccati praecedentis manet; et ideo minor poena purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus et minus de poena dimittitur VI clavium, secundum quod plus se ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex VI contritionis tota poena tollatur, ut praedictum est, dist. 17, quaest. 3, art. 3 quaestiunc. 2, in corp.. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota poena tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo poena Christi satisfecit.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtutes enim sacramentales ordinantur contra peccatum ut medicina.

Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quae est vis sacramentalis, non potest ligare.

AG2

Praeterea, sicut absolvere vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere.

Sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex alio imponi non potest, quia non nisi voluntate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

AG3

Praeterea, claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis.

Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis.

SC2

Praeterea, potestates rationales sunt ad opposita.

Sed potestas clavium est potestas rationalis, cum habeat discretionem adjunctam. Ergo habet se ad opposita. Ergo si potest solvere, potest et ligare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est. Deus autem habet operationem et in culpam et in poenam; sed in culpam ad solvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, inquantum obdurare dicitur dum gratiam non largitur; sed in poenam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia et poenam parcat, et poenam infligit. Similiter ergo sacerdos, etsi in absolvendo ex VI clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpae dimissionem modo jam dicto, non tamen in ligando aliquam operationem habet in culpam; nisi ligare dicatur inquantum non absolvit, sed ligatos ostendit. Sed in poenam habet potestatem et ligandi et solvendi; solvit enim a poena quam dimittit, sed ligat ad poenam quae remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur. Uno modo considerando ipsam quantitatem poenae in communi; et sic non ligat nisi inquantum non solvit, sed ligatum ostendit. Alio modo, considerando poenam hanc vel illam determinate; et sic ligat ad poenam, imponendo eam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud residuum poenae ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obstaculum regni non solum peccatum est, sed etiam poena; quam qualiter sacerdos imponat, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam passio Christi obligat nos ad poenam aliquam, per quam ei conformemur.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit: mensuram temporis in agendo poenitentiam non satis aperte praefigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis

dicant qualiter unumquodque sit emendandum; sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt. Ergo videtur quod ipse secundum suum arbitrium possit ligare et solvere.

AG2

Praeterea, Dominus laudavit villicum iniquitatis, quod prudenter fecisset, quia debitoribus Domini sui remisisset largiter. Sed Deus magis pronus est ad miserendum quam aliquis Dominus temporalis. Ergo videtur quod laudabilior sit quantum plus de poena dimiserit.

AG3

Praeterea, omnis Christi actio, nostra est instructio.

Sed ipse quibusdam peccantibus nullam poenam imposuit, sed solum emendationem vitae, ut patet de adultera, joan. 8. Ergo videtur quod ad arbitrium suum possit etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, poenam totam dimittere, vel partem.

SC1

Sed contra, Gregorius dicit: falsam poenitentiam dicimus quae non secundum auctoritatem sanctorum patrum pro qualitate criminis imponitur.

Ergo videtur quod non omnino sit in arbitrio sacerdotis.

SC2

Praeterea, ad actum clavium requiritur discretio.

Sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere, et imponere de poena quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio: quia nunquam ibi indiscretio posset accidere. Ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum et minister Dei. Nullum autem instrumentum habet efficacem actum nisi secundum quod movetur a principali agente; et ideo dicit dionysius in Eccl. Hierar., quod sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quando divinitas eos moverit; in cujus signum, Matth. 16, ante potestatem clavium Petro traditam, fit mentio de revelatione ei facta divinitatis; et joan. 20, praemittitur potestati remissionis apostolis datae spiritus sancti donum, quo filii Dei aguntur. Unde si quis praeter istum motum divinum uti sua potestate praesumpserit, non consequeretur effectum, ut dionysius dicit; et propter hoc a divino ordine averteretur; et sic culpam incurreret. Et quia poenae satisfactoriae infligendae ut medicinae sunt; sicut medicinae in arte determinatae, non omnibus competunt, sed variandae sunt secundum arbitrium medici, non propriam voluntatem sequentis, sed medicinae scientiam; ita poenae satisfactoriae in canone determinatae non competunt omnibus, sed variandae sunt secundum arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum.

Sicut autem medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quae ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturae majus periculum oriat; ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam poenam quae uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine poenae desperet, et a poenitentia totaliter recedat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit; et ideo in remissione poenae debitae discretio adhibenda est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus habuit potestatem excellentiae in sacramentis; unde ipse ex auctoritate poenam totam vel partem poterat dimittere sicut volebat; nec est simile de his qui operantur tantum ut ministri.

|+d18.q2 Distinctio 18, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de excommunicatione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 de ipsa excommunicatione; 2 quis possit excommunicare; 3 de modo excommunicationis; 4 de communicatione cum excommunicatis; 5 de absolutione ab excommunicatione.

|a1 Articulus 1: Utrum competens sit definitio excommunicationis a quibusdam posita.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sit haec definitio excommunicationis a quibusdam posita: excommunicatio est separatio a communione ecclesiae quo ad fructum, et suffragia generalia. Suffragia enim

ecclesiae valent eis pro quibus fiunt. Sed ecclesia orat pro eis qui extra ecclesiam sunt, sicut pro haereticis et Paganis.

Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra ecclesiam sunt; et sic eis suffragia ecclesiae valent.

AG2

Praeterea, nullus amittit suffragia ecclesiae nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed poena. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis a suffragiis ecclesiae communibus.

AG3

Praeterea, fructus ecclesiae non videtur aliud esse quam suffragia; non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia haec excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

AG4

Praeterea, excommunicatio minor, quaedam excommunicatio est. Sed per eam homo non perdit suffragia ecclesiae. Ergo definitio non est communis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ille qui per baptismum in ecclesia ponitur, ad duo ascribitur; scilicet ad coetum fidelium, et ad sacramentorum participationem; et hoc secundum praesupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant; et ideo aliquis potest extra ecclesiam fieri per excommunicationem, dupliciter. Uno modo ita quod separetur tantum a participatione sacramentorum; et haec erit excommunicatio minor. Alio modo ita quod excludatur ab utroque; et sic erit excommunicatio major; quae hic definitur. Non autem potest esse tertium; scilicet quod excludatur a communione fidelium, et non a participatione sacramentorum, ratione jam dicta, quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est duplex. Quaedam in spiritualibus; sicut sunt mutuae orationes, et conventus ad sacra percipienda; quaedam in corporalibus actibus legitimis; qui quidem legitimi actus et licita communio his versibus continentur: si pro delictis, anathema quis efficiatur; os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Os, scilicet ne detur osculum; orare, ne cum excommunicatis oremus; vale, ne salutentur; communio, ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet; mensa negatur, ne aliquis cum eis comedat.

Praemissa ergo definitio importat separationem a sacramentis in hoc quod dicit, quantum ad fructum; et a communione fidelium, quantum ad spiritualia, in hoc quod dicit: et suffragia ecclesiae communia. Alia autem definitio invenitur quae datur secundum separationem ab utrisque actibus, quae talis est: excommunicatio est a qualibet licita communione ac legitimo actu separatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pro infidelibus oratur; sed ipsi fructum orationis non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes quae pro membris ecclesiae fiunt; et tamen fructum non participant, quamdiu in excommunicatione manent: sed oratur ut detur eis spiritus poenitentiae, ut ab excommunicatione solvantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod suffragia alicujus valent alicui secundum quod ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter.

Uno modo ex VI caritatis, quae omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur psalm. 118, 63: particeps ego sum omnium timentium te; et hanc continuationem excommunicatio non intercipit: quia juste excommunicari quis non potest nisi pro culpa mortali, per quam jam a caritate divisus est, etiamsi non excommunicetur. Injusta autem excommunicatio caritatem alicui auferre non potest, cum sit de maximis bonis, quae non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quae in aliquem fertur pro quo fiunt; et hanc continuationem excommunicatio intercipit: quia ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia ecclesiae ei non prosunt quae pro tota ecclesia fiunt; nec ex persona ecclesiae oratio pro eis inter membra ecclesiae fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad ejus conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fructus spiritualis ecclesiae non solum est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum et ex convictu fidelium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat; et ideo non oportet quod ei totaliter excommunicationis definitio conveniat, sed solum quo ad aliquid.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod ecclesia nullum debeat excommunicare. Quia excommunicatio maledictio quaedam est. Sed Rom. 12, prohibemur maledicere.

Ergo ecclesia excommunicare non debet.

AG2

Praeterea, ecclesia militans debet imitari triumphantem. Sed, ut in epistola Judae legitur, michael cum altercaretur de corpore Moysi cum diabolo, non est ausus iudicium blasphemiae inferre, sed ait: imperet tibi Deus. Ergo nec ecclesia militans debet alicui iudicium maledictionis vel excommunicationis inferre.

AG3

Praeterea, nullus est in manum hostis tradendus, nisi omnino desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manum Satanae, ut patet 2 corinth. 5. Cum ergo de nemine sit desperandum in vita ista, ecclesia nullum debet excommunicare.

SC1

Sed contra est quod apostolus 1 corinth., 5, mandat quemdam excommunicari.

SC2

Praeterea, Matth. 18, 17, dicitur de illo qui ecclesiam audire contemnit: sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Sed ethnici sunt extra ecclesiam.

Ergo et illi qui ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra ecclesiam sunt ponendi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod iudicium ecclesiae conforme debet esse iudicio Dei. Deus autem multipliciter peccatores punit, ut eos ad bonum trahat. Uno modo flagellis castigando; alio modo hominem sibi relinquendo, ut auxiliis subtractis, quibus a malo praepediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, a quo superbus abscessit; et quantum ad utrumque ecclesia in excommunicationis sententia divinum iudicium imitatur: inquantum enim eum a communione fidelium separat ut erubescat, imitatur divinum iudicium quo per flagella castigat; inquantum autem a suffragiis et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum iudicium quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio potest esse dupliciter. Uno modo ita quod in malo quod irrogat vel dicit, per intentionem sistat; et sic maledictio omnibus modis prohibita est. Alio modo ita quod malum quod quidem maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet qui maledicitur; et sic maledictio quandoque est licita et salutifera: sicut et medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diabolus incorrigibilis est; et ideo non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis poenam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis suffragiis ecclesiae privatur, triplex incommodum incurrit per oppositum ad tria quae quis ex suffragiis ecclesiae consequitur. Valent enim ad augmentum gratiae eis qui habent, vel ad merendum eis qui non habent; et quantum ad hoc Magister in littera dicit, quod gratia Dei per excommunicationem subtrahitur. Valent etiam ad custodiam virtutis; et quantum ad hoc dicit, quod protectio subtrahitur; non quod omnino a Dei providentia excludatur, sed quod ab illa protectione qua filios ecclesiae speciali modo custodit. Valent ad defendendum ab hoste; et quantum ad hoc dicit, quod diabolo major potestas saeviendi in ipsum datur et spiritualiter et corporaliter. Unde in primitiva ecclesia quando oportebat per signa ad fidem homines invitare, sicut spiritus sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione a diabolo innotescebat. Nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus, hosti datur: quia non datur ei quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cum in potestate ecclesiae sit ex ejus manu ipsum eripere cum voluerit.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari. Quia poena non debet excedere culpam. Sed poena excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus praeeminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

AG2

Praeterea, nulli malum pro malo reddere debemus, secundum apostoli praeceptum. Sed hoc esset malum pro malo reddere, si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

SC1

Sed contra est quod Petrus Ananiam et Saphiram pro defraudatione pretii agri sententia mortis damnavit. Ergo et ecclesiae licet pro temporalibus damnis excommunicare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per excommunicationem iudex ecclesiasticus excommunicatos excludit a regno quodammodo. Unde cum non debeat excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit; nec aliquis reddatur indignus nisi per peccatum mortale amiserit caritatem, quae est via ducens ad regnum; ideo nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus

temporalibus, aliquis mortaliter peccat, et contra caritatem facit; ideo pro damno temporali illato ecclesia aliquem excommunicare potest.

Sed quia excommunicatio est gravissima poenarum; poenae autem medicinae sunt, secundum Philosophum in 2 ethic.; sapientis autem medici est a levioribus medicinis incipere, et minus periculosis; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit; vel non veniendo ad iudicium, vel ante terminationem iudicii sine licentia recedendo, vel determinationi non parendo: tunc enim postquam monitus fuerit, si obedire contempserit; contumax reputatur, et excommunicari debet a iudice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod culpae quantitas non mensuratur ex nocimento quod quis facit, sed ex voluntate qua facit, contra caritatem agens; et ideo, quamvis poena excommunicationis excedat nocimentum, non tamen excedit quantitatem culpae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum aliquis per poenam aliquam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum: quia poenae medicinae sunt, ut dictum est.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod excommunicatio injuste lata nullo modo effectum habeat. Quia per excommunicationem protectio et gratia Dei subtrahitur, quae non injuste subtrahi potest. Ergo excommunicatio injuste lata non habet effectum.

AG2

Praeterea, Hieronymus dicit, quod hoc est de supercilio Pharisaeorum aestimare esse ligatum vel solutum qui ligatur vel solvitur injuste. Sed eorum supercilium erat superbum et erroneum. Ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

SC1

Sed contra, secundum Gregorium, praecepta pastoris, sive justa sive injusta, timenda sunt. Non autem essent timenda, nisi aliquid nocerent etiam injusta. Ergo etc..

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod excommunicatio potest dici injusta dupliciter.

Uno modo ex parte excommunicantis; sicut cum ex odio vel ira excommunicat; et tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicat peccet: quia iste juste patitur quamvis ille injuste faciat. Alio modo ex parte ipsius excommunicationis: vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia infertur sententia, juris ordine praetermissa; et tunc, si sit talis error ex parte sententiae qui sententiam nullam faciat esse, non habet effectum, quia non est excommunicatio; si autem sententiam non annullat, habet effectum suum, et debet excommunicatus humiliter obedire, et erit ad meritum, vel absolutionem petere ab excommunicante, vel ad superiorem iudicem recurrere.

Si autem contemneret, eo ipso mortaliter peccaret.

Contingit autem quandoque quod est debita causa ex parte excommunicationis, quae non est debita ex parte excommunicati; sicut cum aliquis pro falso crimine in iudicio probato excommunicatur; et tunc si humiliter sustinet, humilitatis merito recompensat excommunicationis damnum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei injuste amittere non possit, potest tamen injuste amittere illa quae ex parte nostra sunt, quae ad gratiam Dei disponunt; sicut patet, si subtrahatur alicui doctrinae verbum quod ei debetur; et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex praedictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus loquitur quantum ad culpas, et non quantum ad poenas, quae possunt etiam injuste infligi a rectoribus ecclesiarum.

¶a2 Articulus 2: Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet potest excommunicare.

AG2

Praeterea, majus est absolvere et ligare in foro poenitentiae quam in foro iudicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro poenitentiali absolvere et ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

SC1

Sed contra, ea in quibus imminet periculum, sunt majoribus reservanda. Sed poena excommunicationis est valde periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet committi sacerdoti.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in foro conscientiae causa agitur inter hominem et Deum; in foro autem exterioris iudicii causa agitur hominis ad hominem; et ideo absolutio vel ligatio quae unum hominem obligat quo ad Deum tantum, pertinet ad forum poenitentiae; sed illa quae hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris iudicii pertinet. Et quia per excommunicationem homo a communione fidelium separatur; ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet, et illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro iudiciali; et propter hoc soli episcopi propria auctoritate, et majores praelati, secundum communioem opinionem, possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales non, nisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus, sicut in furto et rapina, et hujusmodi, in quibus est eis a jure concessum quod excommunicare possint.

Alii autem dixerunt, quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare. Sed praedicta opinio est rationabilior.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris iudicii; sed sententia excommunicationis, quamvis in exteriori iudicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod ecclesia militans est via ad triumphantem; ideo etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici; et secundum hoc a quibusdam distinguitur, quod est clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent; et clavis jurisdictionis in foro iudiciali, quam habent soli iudices exterioris fori; utramque tamen Deus Petro contulit, Matth. 16; et ab ipso in alios descendit qui utramque habent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conscientiae, sed non quantum ad forum iudiciale; quia non possunt coram eis conveniri in causis contentiosis; et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro poenitentiali; et quamvis forum poenitentialis sit dignius, tamen in foro iudiciali major solemnitas requiritur; quia in eo oportet quod non solum Deo, sed etiam homini satisfiat.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sacerdotes excommunicare non possint. Quia excommunicatio est actus clavium, ut in littera dicitur. Sed non sacerdotes non habent claves. Ergo non possunt excommunicare.

AG2

Praeterea, plus requiritur ad excommunicationem quam ad absolutionem in foro poenitentiae.

Sed non sacerdos in foro poenitentiae absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

SC1

Sed contra est quod archidiaconi, legati et clerici excommunicant, qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta, in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet; et ideo ipsi soli possunt absolvere et ligare in foro poenitentiali; sed excommunicatio non directe respicit gratiam, sed ex consequenti, in quantum homo suffragiis ecclesiae privatur, quae ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant; et ideo etiam non sacerdotes, dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ista duo se habent sicut excedentia et excessa; et ideo alicui competit unum cui non competit aliud.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod excommunicatus vel suspensus excommunicare possit. Ille enim qui est excommunicatus vel suspensus, neque ordinem neque jurisdictionem amittit; quia neque reordinatur cum absolvitur, neque cura ei iterum committitur.

Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus et suspensus excommunicare possunt.

AG2

Praeterea, majus est conficere corpus Christi quam excommunicare. Sed excommunicati conficere possunt, ut supra, dist. 13, dictum est. Ergo possunt excommunicare.

SC1

Sed contra, ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quam corporale. Ergo excommunicatus non potest excommunicare, cum excommunicatio sit vinculum spirituale.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem; et ideo, cum omnis excommunicatus a communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur. Et quia excommunicatio est jurisdictionis privatio, ideo excommunicatus excommunicare non potest; et eadem ratio est de suspensio a jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantum, tunc non potest ea quae sunt ordinis, sed potest ea quae sunt jurisdictionis; et e converso, si sit suspensus a jurisdictione, et non ab ordine; si autem ab utroque, tunc neutrum potest.

RA1

Amittat jurisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conficere sequitur potestatem characteris qui indelebilis est; et ideo homo, ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licet non semper ei liceat.

Secus autem est de excommunicatione quae jurisdictionem sequitur, quae auferri potest et ligari.

¶3 Articulus 3: Utrum aliquis possit seipsum, vel aequalem, vel superiorem, excommunicare.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum, vel aequalem vel superiorem, excommunicare. Quia Angelus Dei major erat Paulo.

Matth. 11, 2: qui minor est in regno caelorum, major est illo, quo nemo inter natos mulierum major. Sed Paulus excommunicavit Angelum de caelo, ut patet Gal. 1. Ergo homo potest superiorem excommunicare.

AG2

Praeterea, sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi.

Sed potest contingere quod ipsemet fecit, vel superior, vel aequalis. Ergo aliquis potest se, vel aequalem vel superiorem, excommunicare.

AG3

Praeterea, aliquis potest superiorem absolvere in foro poenitentiali, vel aequalem, sicut cum episcopi suis subditis confitentur, et cum unus sacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quod etiam excommunicare aliquis superiorem vel aequalem possit.

SC1

Sed contra, excommunicatio est actus jurisdictionis.

Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse reus et iudex; nec iterum in superiorem aut aequalem.

Ergo non potest aliquis superiorem vel aequalem, aut se, excommunicare.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia est iudex ejus; ideo nullus habet in seipsum, vel superiorem vel aequalem jurisdictionem, et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem vel aequalem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus loquitur sub hypothesi, idest si poneretur Angelus peccare; sic enim non esset apostolo superior, sed inferior. Nec est inconueniens quod in conditionalibus quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in tali casu nullus excommunicatur; quia par in parem nullum habet imperium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod absolutio et ligatio in foro confessionis est quo ad Deum tantum, apud quem aliquis alio inferior redditur pro peccato. Sed excommunicatio est in iudicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso quod peccat. Unde non est similis ratio de utroque foro.

Et tamen in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem nec aequalem, de mortali, nisi ex commissione sibi facta; de venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur; unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim quod aliqua universitas sibi in malitia colligatur. Sed pro malitia in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

AG2

Praeterea, illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio a sacramentis ecclesiae.

Sed aliquando tota civitas interdicitur a divinis. Ergo excommunicari aliqua universitas potest.

SC1

Sed contra est Glossa Augustini Matth. 13, quae dicit, quod princeps et multitudo non est excommunicanda.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali; peccatum autem in actu consistit; actus autem non est communitatis sed singularium personarum ut frequenter; et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas; et si etiam quandoque actus sit totius alicujus multitudinis, ut quando multi navim trahunt, quam nullus trahere posset; non tamen est probabile quod aliqua communitas ita tota ad malum consentiat quin aliqui sint dissentientes. Et quia non est Dei, qui judicat omnem terram, ut condemnet justum cum impio, ut dicitur Gen. 18; ideo ecclesia, quae iudicium Dei imitari debet, satis provide statuit ut tota communitas non excommunicetur, ne collectis zizaniis simul eradicetur et triticum.

RA1

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod suspensio non tanta poena est quanta excommunicatio, quia suspensi non fraudantur ecclesiae suffragiis sicut excommunicati; unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur, sicut et totum regnum supponitur interdicto pro peccatis regis; et ideo non est simile de excommunicatione et suspensione.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod ille qui semel est excommunicatus, ulterius excommunicari non possit. 1 corinth. 5, 12 dicit apostolus: quid mihi est, de his qui foris sunt iudicare? sed excommunicati jam sunt extra ecclesiam. Ergo super eos ecclesia iudicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

AG2

Praeterea, excommunicatio est separatio quaedam a divinis, et a communione fidelium. Sed postquam est aliquis privatus aliquo, non potest iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non debet iterum excommunicari.

SC1

Sed contra, excommunicatio quaedam poena est, et medicinale remedium. Sed poenae et medicinae iterantur, cum causa exigit. Ergo et excommunicatio iterari potest.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ille qui excommunicatus est una excommunicatione, potest iterum excommunicari per ejusdem excommunicationis iterationem ad majorem sui confusionem, ut vel sic a peccato resiliat, vel propter alias causas; et tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causae pro quibus aliquis excommunicatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus loquitur de Paganis et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint in populo Dei. Sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet aliquo modo de ecclesia baptizatus; et sic semper ecclesia de ipso iudicare potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod privatio, quamvis non recipiat magis et minus secundum se, recipit tamen magis et minus secundum causam suam; et secundum hoc excommunicatio potest iterari; et magis est elongatus a suffragiis ecclesiae qui pluries est excommunicatus quam qui semel tantum.

|a4 Articulus 4: Utrum liceat excommunicato communicare in pure corporalibus.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod liceat excommunicato communicare in pure corporalibus.

Excommunicatio enim est actus clavium.

Sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantum. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare possit.

AG2

Praeterea, quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat. Sed praecepto caritatis tenemur inimicis subvenire; quod sine aliqua communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth., 5, 11: cum ejusmodi nec cibum sumere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut praedictum est, duplex est excommunicatio. Una est minor, quae separat tantum a participatione sacramentorum, sed non a communione fidelium; et ideo tali excommunicato licet communicare, sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est major excommunicatio; et haec separat hominem a sacramentis ecclesiae, et a communione fidelium; et ideo excommunicato tali excommunicatione communicare non licet. Sed quia ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum, inducit; excipiuntur ab hac generalitate quaedam in quibus communicare licet; scilicet in his quae pertinent ad salutem: quia de talibus homo licite cum excommunicato loqui potest; et etiam alia verba interserere, ut facilius salutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quaedam personae, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati, scilicet uxor, servus, filius, rusticus, et serviens. Sed hoc intelligendum est de filiis non emancipatis; alias tenerent vitare patrem; de aliis autem intelligitur quod licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderunt; non autem si post.

Quidam autem intelligunt e converso; scilicet quod superiores possunt licite communicare inferioribus.

Alii vero contra dicunt. Sed ad minus in his eis communicare debent in quibus eis sunt obligati: quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum.

Sunt etiam quidam casus excepti; sicut quando ignoratur excommunicatio; et quando aliqui sunt peregrini et viatores in terra excommunicatorum; qui licite possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam; et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate: quia tunc ex praecepto caritatis tenetur ei providere. Et haec hoc versu continentur: utile, lex, humile, res ignorata, necesse; ut utile referatur ad verba salutis, lex ad matrimonium, humile ad subjectionem; cetera patent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corporalia ad spiritualia ordinantur; et ideo potestas quae se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia potest se extendere; sicut ars quae est de fine, imperat de his quae sunt ad finem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in illo casu in quo aliquis ex praecepto caritatis communicare tenetur, non prohibetur communicatio, ut ex dictis patet.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod participans excommunicato non sit excommunicatus. Plus est enim separatus ab ecclesia gentilis quam excommunicatus.

Sed ille qui participat gentili, aut Judaeo, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat christiano excommunicato.

AG2

Praeterea, si ille qui participat alicui excommunicato, est excommunicatus; eadem ratione qui participat participantem, erit excommunicatus; et sic in infinitum procedet: quod videtur absurdum.

Ergo non est excommunicatus qui excommunicato participat.

SC1

Sed contra est quod excommunicatus positus est extra communionem. Ergo qui ei communicat, a communione ecclesiae recedit; et sic videtur quod sit excommunicatus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod excommunicatio potest inferri in aliquem dupliciter. Aut ita quod ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus; et tunc non est dubium quod quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione. Aut est excommunicatus simpliciter; et tunc aut participat aliquis ei in crimine, praebendo ei consilium et auxilium et favorem, et sic iterum est excommunicatus majori excommunicatione: aut participat in aliis, sicut in verbo vel osculo vel mensa; et sic est excommunicatus minori excommunicatione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ecclesia non ita intendit corrigere infideles sicut fideles, quorum cura sibi incumbit; et ideo non arcet a communione infidelium sicut a communione fidelium illorum quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod excommunicato minori excommunicatione licet communicare; et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod participare cum excommunicato in casibus non concessis, semper sit peccatum mortale. Quia decretalis quaedam respondet, quod propter timorem mortis non debet aliquis excommunicato communicare: quia aliquis debet prius subire mortem quam mortaliter peccet.

Sed haec ratio nulla esset nisi participare excommunicato esset peccatum mortale. Ergo etc..

AG2

Praeterea, facere contra praeceptum ecclesiae, est peccatum mortale. Sed ecclesia praecepit quod excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, nullus arcetur a perceptione eucharistiae pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur a perceptione eucharistiae: quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in casibus non concessis peccat mortaliter.

AG4

Praeterea, nullus debet excommunicari majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali.

Sed aliquis potest secundum iura excommunicari majori excommunicatione propter hoc quod excommunicato participat. Ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

SC1

Sed contra, a peccato mortali nullus potest absolvere nisi habeat super eum jurisdictionem.

Sed potest absolvere a participatione excommunicationis quilibet sacerdos. Ergo non est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, pro mensura peccati debet esse poenitentiae modus. Sed pro participatione excommunicationis, secundum communem consuetudinem non ponitur poena debita peccato mortali, sed magis debita veniali. Ergo est peccatum veniale.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt quod quodcumque aliquis participat excommunicato, vel verbo, vel quocumque dictorum modorum secundum quos ei communicare non licet; peccat mortaliter, nisi in casibus exceptis a jure. Sed quia hoc videtur valde grave, quod homo pro uno verbo levi quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet; et multis excommunicantes laqueum damnationis iniicerent, quod in eos retorqueretur; ideo aliis probabilius videtur quod non semper peccat mortaliter, sed solum quando in crimine sibi participat, vel in divinis, vel in contemptum ecclesiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod decretalis illa loquitur de participatione in divinis. Vel dicendum, quod similis ratio est de peccato mortali et de veniali quantum ad hoc: quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale; et sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter; ita etiam quam quod peccet venialiter illo modo debiti quo debet veniale vitare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praeceptum ecclesiae directe respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus; et ideo, qui communicat ei in divinis, facit contra praeceptum, et peccat mortaliter: qui autem participat ei in aliis, facit praeter praeceptum, et peccat venialiter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam aliquis sine culpa quandoque ab eucharistia arcetur, sicut patet in suspensis vel interdictis: quia tales poenae quandoque alicui pro culpa alterius, qui in eis punitur, inferuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale, tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale; et per hoc potest aliquis excommunicari secundum iura.

¶a5 Articulus 5: Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati quam excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest subditum suum a peccato absolvere.

Ergo multo fortius ab excommunicatione.

AG2

Praeterea, remota causa removetur effectus.

Sed excommunicationis causa est peccatum mortale.

Ergo cum possit quilibet sacerdos a peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

SC1

Sed contra, ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare.

Ergo nec absolvere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod a minori excommunicatione quilibet potest absolvere qui potest absolvere a peccato participationis. Si autem est major: aut est lata a iudice; et sic ille qui tulit, vel ejus superior, potest absolvere: vel lata a jure; et tunc episcopus, vel etiam sacerdos, potest absolvere, exceptis sex casibus, quos sibi juris conditor, scilicet Papa, reservavit.

Primus est, cum aliquis injicit manus in clericum vel religiosum. Secundus est de illo qui incendit ecclesiam, et est denunciatus. Tertius est de illo qui frangit ecclesiam, et denunciatus est.

Quartus est de illo qui in divinis scienter communicat excommunicatis nominaliter a Papa. Quintus de illo qui falsat litteras apostolicae sedis. Sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat; non enim debet absolvi nisi ab eo qui excommunicavit, etiamsi non sit ejus subditus, nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab episcopo, vel a proprio sacerdote, praestita juratoria cautione, quod pareret mandato illius iudicis qui sententiam tulit. A primo autem casu octo excipiuntur. Primus est in articulo mortis, in quo a qualibet excommunicatione potest quis a quolibet sacerdote absolvi. Secundus, si sit ostiarius alicujus potentis, et non ex odio vel proposito percussit.

Tertius, si percussus sit mulier. Quartus, si sit servus, et Dominus laederetur de ejus absentia, qui non est in culpa. Quintus, si regularis regularem, nisi sit enormis excessus. Sextus, si sit pauper.

Septimus, si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius.

Octavus, si habeat inimicitias capitales. Sunt autem alii casus septem, in quibus percussus clericum excommunicationem non incurrit. Primus, si causa disciplinae, ut Magister vel praefectus, percusserit.

Secundus, si jocosa levitate. Tertius, si invenerit eum turpiter agentem cum uxore vel matre vel sorore vel filia.

Quartus, si statim vim repellat.

Quintus, si ignoret eum esse clericum. Sextus, si inveniat eum in apostasia post trinam admonitionem.

Septimus, si transfert se clericus ad actum penitus contrarium, ut fiat miles, vel ad bigamiam transeat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter quam excommunicationis; tamen quo ad aliquid vinculum excommunicationis est majus, inquantum non solum obligat quo ad Deum, sed etiam in facie ecclesiae; et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absoluteione a peccato; nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absoluteione ab excommunicatione. Per juramentum enim controversiae quae sunt inter homines, terminantur, secundum apostolum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum excommunicatus non sit particeps sacramentorum ecclesiae; sacerdos non potest absolvere excommunicatum a culpa, nisi sit prius absolutus ab excommunicatione.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod nullus possit absolvi invito. Spiritualia enim non conferuntur invito alicui. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest praestari invito.

AG2

Praeterea, excommunicationis causa est contumacia.

Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maxime contumax. Ergo non potest absolvi.

SC1

Sed contra, excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quae contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunae. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod malum culpa et poenae differunt in hoc, quod culpa principium in nobis est; quia omne peccatum voluntarium est; poenae autem principium quandoque est extra nos. Non autem requiritur ad poenam quod sit voluntaria; immo magis de ratione poenae est contra voluntatem esse; et ideo, sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invito; sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita et invitus ab ea absolvi poterit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus quae in voluntate nostra consistunt; sicut sunt virtutes, quia non possunt a nolentibus perdi; scientia enim, quamvis sit spirituale bonum, tamen etiam potest a nolente per infirmitatem amitti; et ideo ratio non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam manente contumacia potest aliquis discrete excommunicationem juste latam remittere, si videat salutem illius expedire in cuius medicinam excommunicatio lata est.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suae causae. Sed causa excommunicationis est peccatum.

Cum ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato nisi ab omnibus absolvatur, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

AG2

Praeterea excommunicationis absolutio in ecclesia fit. Sed ille qui una excommunicatione est irretitus, est extra ecclesiam. Ergo quamdiu una manet, ab alia absolvi non potest.

SC1

Sed contra, excommunicatio quaedam poena est.

Sed ab una poena aliquis liberatur alia remanente.

Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, quis absolvi potest.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo; et ideo possibile est quod aliquis ab una absolvatur, et in altera remaneat. Sed circa hoc sciendum est, quod aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno iudice; et tunc, quando absolvitur ab una, intelligitur ab omnibus absolvi, nisi contrarium exprimitur; vel nisi in casu quo quis absolutionem impetrat de una tantum causa excommunicationis, cum pro pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus a diversis iudicibus; et tunc absolutus ab una excommunicatione, non propter hoc est absolutus ab altera, nisi omnes alii ad petitionem ejus excommunicationem suam confirmaverint, vel nisi omnes uni demandent absolutionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis a Deo, cum quo non potest esse peccatorum remissio; et ideo unum peccatum sine altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem; nec iterum absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut pluribus de causis erat aliquis extra ecclesiam, ita possibile est quod ista separatio removeatur quantum ad unam causam, et remaneat quantum ad alteram.

EX

Haeresis utrumque non habet; quia etsi habeant ordinem, amittunt tamen jurisdictionem ab ecclesia praecisi.

Verbum Dei peccata dimittit, scilicet auctoritate; sed sacerdos, in quantum sacramentum praebet ministerio; in quantum autem poenam imponit, sic idem ipse iudex dicitur.

Nullius potestatis jura exercet, ut scilicet actio ejus ad interiores maculas mundandas pertingat.

Ecclesiae caritas peccata dimittit. Videtur non esse ad propositum; quia hic non agitur de dimissione per modum meriti, sed de dimissione per modum sacramenti.

Et dicendum, quod meritum ecclesiae est sub dispensatione clavium; et ideo tam ex merito Christi, quam aliorum qui sunt de ecclesia, ecclesiae claves efficaciam habent.

Peccatum dicitur tenebra, quia intellectus obtunditur.

Contra, multi peccatores inveniuntur qui habent optimum intellectum ad capiendum.

Et dicendum, quod loquitur de obtusione intellectus practici, secundum quod omnis malus est ignorans; et non de obtusione intellectus speculativi.

|+d19.q1 Distinctio 19, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de clavibus secundum se, incipit determinare quorum sit habere claves; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod sacerdotum sit claves habere; in secunda movet quasdam dubitationes contra haec, ibi: sed non videtur quod omnes vel soli sacerdotes has claves habeant. Et haec pars dividitur in duas: in prima movet dubitationem de clave scientiae; in secunda de clave potestatis, ibi: cumque jam constet non omnes sacerdotes illas duas claves habere...

Quaeritur, utrum omnes sacerdotes eam habeant.

Et haec pars dividitur in duas secundum duas opiniones quas in hac dubitatione tangit; secunda incipit ibi: aliis autem videtur... Cunctis sacerdotibus hanc clavem dari. Et haec dividitur in tres: in prima ponit opinionem; in

secunda confirmat eam, ibi: quod vero hanc potestatem habeant omnes sacerdotes, Hieronymus testatur. In tertia removet quaedam quae huic opinioni videntur esse contraria, ibi: huic autem Augustini sententiae videtur obviare quod ait Hesychius. Et circa hoc duo facit: primo ponit objectionem, qua videtur ostendi quod non solis sacerdotibus usus clavium competit; secundo quod malis sacerdotibus non competit; quorum utrumque est contra secundam opinionem, quae vera est, ibi: praemissae vero sententiae...

Videtur obviare quod Dominus per Malachiam prophetam malis sacerdotibus comminatur. Et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo aliorum solutionem ponit, ibi: sed illud capitulum, maledicam etc. Quidam referunt ad haereticos.

Tertio solutionem propriam ex dictis prius colligit, ibi: illud autem Malachiae, scilicet maledicam benedictionibus vestris, sive super haereticos tantum et excommunicatos, sive super omnes sacerdotes qui vita, et scientia carentes, benedicere praesumunt, dictum accipiatur. Circa secundum duo facit: primo ponit solutionem ad auctoritatem prophetae inductam, quam quidam ponunt; secundo, ex incidenti, qualis esse debeat qui recte debet potestate clavium uti, ibi: qualem autem oporteat esse qui aliorum iudex constituitur, Augustinus describit. Hic est duplex quaestio. Prima de habentibus claves. Secunda de correctione fraterna.

Circa primum tria quaeruntur: 1 quorum sit habere claves; 2 qui possunt clavibus uti; 3 in quem possit sacerdos clavibus uti.

¶a1 Articulus 1: Utrum sacerdos legis claves habuerit.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sacerdos legis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo habuerunt claves sacerdotes legales.

AG2

Praeterea, sicut supra Magister dixit, claves sunt duae; scilicet scientia discernendi, et potentia iudicandi. Sed ad utramque auctoritatem sacerdotes legales habebant. Ergo habebant claves.

AG3

Praeterea, sacerdos legalis habebat aliquam potestatem super reliquum populum. Non temporalem; quia sic potestas regia non fuisset distincta a sacerdotali. Ergo spiritualem: et haec est clavis; ergo habuerunt clavem.

SC1

Sed contra, claves ordinantur ad aperiendum regnum caelorum, quod aperi non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis clavem non habuit.

SC2

Praeterea, sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni caelestis aperi non potest nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperi; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni caelestis non habebat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod in veteri lege erant claves apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere poenam pro delicto, ut dicitur levitici 5; quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletae, nunc autem per Christum in sacerdotibus novae legis perfectae sunt.

Sed hoc videtur esse contra intentionem apostoli in epistola ad Hebraeos 9: ibi enim sacerdotium Christi praefertur sacerdotio legali per hoc quod Christus assistit pontifex futurorum bonorum, ad tabernaculum caeleste introducens per proprium sanguinem, non manufactum, in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem hircorum et taurorum. Unde patet quod potestas illius sacerdotii non se extendebat ad caelestia, sed ad figuras caelestium. Et ideo secundum alios dicendum, quod non habebant claves, sed in eis figura clavium praecessit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod clavis regni caelestis consequitur ad sacerdotium, quo homo in caelestia introducit; non autem talis erat ordo sacerdotii levitici; et ideo claves caeli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi et iudicandi; sed non ut admitteretur homo ab eis iudicatus in caelestia, sed in figuras caelestium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habebant spirituales potestatem, qua per sacramentalia legalia non a culpis, sed ab irregularitatibus homines purgabant, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgato per eos pateret.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod Christus non habuerit claves. Clavis enim characterem ordinis consequitur, ut prius dictum est, dist. Praec., qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2 ad 1. Sed Christus non habuit characterem, ut supra, dist. 4, qu. 1, art. 3, quaestiunc. 5, dictum est. Ergo non habuit clavem.

AG2

Praeterea, Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiae, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi; et sic frustra eam habuisset.

SC1

Sed contra est quod Apoc. 3, 7, dicitur: qui habet clavem David etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtus aliquid agendi est in instrumento et in per se agente, non eodem modo; sed in per se agente perfectius. Potestas autem clavium quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus, est instrumentalis; sed in Christo est sicut in per se agente ad salutem nostram; per auctoritatem quidem, in quantum est Deus, sed per meritum, in quantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperiendi et claudendi, sive aliquis aperiat quasi principale agens, sive quasi minister; et ideo in Christo oportet ponere clavem, sed altero modo quam sit in ejus ministris; et ideo dicitur, quod habet clavem excellentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod character de sua ratione dicit aliquid ab aliquo derivatum; et ideo potestas clavium, quae est in nobis a Christo derivata, sequitur characterem quo Christo conformamur; sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod clavis illa quam Christus habuit, non erat sacramentalis, sed sacramentalis clavis principium.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim Isidorus, quod ostiarii inter bonos et malos habent iudicium; dignos recipiunt, et indignos rejiciunt. Sed haec est definitio clavium, ut ex dictis patet. Ergo non solum sacerdotes, sed etiam ostiarii, claves habent.

AG2

Praeterea, claves sacerdotibus dantur, dum per unctionem potestatem divinitus accipiunt. Sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitus habent, et unctione sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

AG3

Praeterea, sacerdotium est ordo uni singulari personae conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio; quia quaedam capitula excommunicationem ferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes clavem habent.

AG4

Praeterea, mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva; quia ei docere non competit, secundum apostolum 1 corinth. 14. Sed aliquae mulieres videntur habere clavem, sicut abbatissae, quae habent spiritualem potestatem in subditas. Ergo non solum sacerdotes clavem habent.

SC1

Sed contra est quod Ambrosius dicit: hoc jus, scilicet ligandi et solvendi, solis sacerdotibus concessum est.

SC2

Praeterea, per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum et Deum. Sed hoc tantum competit sacerdotibus, qui constituuntur in his quae sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis, ut dicitur Hebr. 5. Ergo soli sacerdotes clavem habent.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod clavis est duplex. Una quae se extendit ad ipsum caelum immediate, removendo impedimenta introitus in caelum per dimissionem peccati; et haec vocatur clavis ordinis; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum caelum, sed mediante militante ecclesia, per quam aliquis ad caelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium ecclesiae militantis per excommunicationem et absolutionem; et haec vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum; et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi vel clerici, et alii qui excommunicare possunt, ut supra dictum est, dist. Praec., quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 2; sed non proprie dicitur clavis caeli, sed quaedam dispositio ad ipsam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ostiarii habent clavem custodiendi ea quae in templo materiali continentur, et habent iudicium a tali templo excludendi et admittendi, non quidem sua auctoritate judicantes qui sint digni vel indigni, sed iudicium sacerdotis exequentes; ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus; et ideo clavem regni caelestis non accipiunt; sed solum in temporalibus, quae etiam nisi a Deo esse non potest, ut patet Rom. 13; nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur, sed excellentia potestatis ipsorum a Christo descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in politicis quandoque iudex habet potestatem totam, sicut rex in regno; quandoque autem multi in diversis officiis constituti, vel etiam ex aequo; ut patet in 8 ethic.; ita etiam spiritualis iurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab episcopo, et a pluribus simul, sicut a capitulo; et sic habent clavem iurisditionis, non tamen clavem ordinis omnes simul.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mulier, secundum apostolum, est in statu subjectionis; et ideo ipsa non potest habere aliquam iurisditionem spiritualem; quia, etiam secundum Philosophum in 8 ethic., corruptio urbanitatis est, quando ad mulierem pervenit dominium; unde mulier non habet neque clavem ordinis, nec clavem iurisditionis. Sed mulieri committitur aliquis usus clavium, sicut habere correptionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

¶a2 Articulus 2: Utrum etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim et ligatio quae fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maxime passioni Christi conformantur qui per patientiam et alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quod etiam si non habeant sacerdotalem ordinem, possint ligare et solvere.

AG2

Praeterea, Hebr. 7, 7, dicitur: sine ulla contradictione, quod minus est, a majore benedicitur.

Sed in spiritualibus, secundum Augustinum, hoc est majus esse quod melius esse. Ergo meliores, qui scilicet habent plus de caritate, possunt alios benedicere absolvendo; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, cujus est potentia, ejus est actio, secundum Philosophum.

Sed clavis, quae est potestas spiritualis, est tantum sacerdotum. Ergo et usus ejus non nisi sacerdotibus convenire potest.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agens per se et agens instrumentale in hoc differunt, quod agens instrumentale non inducit in effectum similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis. Principale autem agens inducit similitudinem suam; et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum.

Cum ergo in actu clavium principale agens sit Christus ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum; ex ipsa plenitudine divinae bonitatis in eo, et ex perfectione gratiae consequitur quod possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium sicut per se agens; quia nec ipse alteri gratiam, qua remittuntur peccata, dare potest; nec sufficienter mereri: et ideo non est nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavibus, sed Christo; et propter hoc quantumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertinere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc ut minister per ordinis susceptionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut inter instrumentum et effectum non exigitur similitudo secundum convenientiam in forma, sed secundum proportionem instrumenti ad effectum; ita etiam nec inter instrumentum et principale agens. Talis autem similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum, et talis similitudo eis usum clavium non confert.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis purus homo non possit alteri ex condigno gratiam mereri; tamen unius meritum potest cooperari ad salutem alterius; et ideo duplex est benedictio. Una quae est ab ipso homine puro, sicut merente per proprium actum; et talis potest fieri a quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam; et haec requirit majoritatem bonitatis, ad minus in quantum meretur hujusmodi. Alia est benedictio qua homo benedicit, ut benedictionem quae est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans; et quantum ad hanc requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod mali sacerdotes usum clavium non habeant. Joan. 20, ubi usus clavium apostolis traditur, spiritus sancti donum praemittitur.

Sed mali non habent spiritum sanctum. Ergo non habent usum clavium.

AG2

Praeterea, nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri caelestis regis, qui est ipsa sapientia. Ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

AG3

Praeterea Augustinus dicit, quod sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos; ipsam vero gratiam non nisi per seipsum, vel per sanctos suos; et ideo remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbae membra.

Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbae membra, usum clavium non habent.

AG4

Praeterea, intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum; quia secundum Gregorium, cum is qui displicet, ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in forma absolutionis, sicut infra, dist. 22, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 3, dicitur.

Ergo non habent efficacem usum clavium.

SC1

Sed contra, nullus potest scire de alio an sit in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis; nullus sciret se esse absolutum; quod est valde inconveniens.

SC2

Praeterea, iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem Domini. Sed sacerdos est solum minister.

Ergo non potest sua malitia donum a Deo transmissum per eum nobis auferre.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut participatio formae quae est inducenda in effectum, non facit instrumentum; ita nec subtractio talis formae tollit usum instrumenti; et ideo, cum homo sit tantum instrumentaliter agens in usu clavium; quantumcumque per peccatum sit gratia privatus, per quam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod donum spiritus sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis; quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod rex terrenus in thesauro suo defraudari et decipi potest; et ideo hosti dispensationem ejus non committit. Sed rex caelestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur: quia novit ex malis bona elicere, et per malos etiam multa bona facere; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundum quod sancti homines cooperantur ad ipsam non ex VI clavium, sed ex merito congrui; et ideo dicit, quod etiam per malos sacramenta ministrat: et inter alia sacramenta etiam absolutio, quae est usus clavium, computari debet: sed per membra columbae, idest per sanctos homines, facit remissionem peccatorum, in quantum eorum intercessionibus peccata remittit.

Vel potest dici, quod membra columbae nominat omnes ab ecclesia non praecisos. Qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur; non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab ecclesia praecisi, quia hoc ipso peccant, excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intercessio quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister ecclesiae, habet efficaciam ex merito Christi. Utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod schismatici et haeretici, excommunicati et suspensi et degradati, usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi; quia si conficiunt, confectum est; quamvis peccent conficientes, ut supra, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, et 4, dictum est. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

AG2

Praeterea, omnis potestas spiritualis activa in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum quando vult. Sed potestas clavium adhuc manet in praedictis; quia cum non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad ecclesiam redeunt.

Ergo cum sit potentia activa, possunt in actum ejus exire cum voluerit.

AG3

Praeterea, spiritualis gratia magis impeditur per culpam quam per poenam. Sed excommunicatio et suspensio et degradatio sunt poenae quaedam.

Cum ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quod nec propter ista.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, quod ecclesiae caritas peccata dimittit.

Caritas autem est quae facit ecclesiae unionem.

Cum ergo praedicti sint ab ecclesiae unione divisi, videtur quod usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

SC2

Praeterea, nullus absolvitur a peccato secundum hoc quod peccat. Sed aliquis a praedictis absolutionem peccatorum petens, peccat contra praeceptum ecclesiae faciens. Ergo per eos a peccato absolvi non potest; et sic idem quod prius.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus praedictis manet clavium potestas quantum ad essentiam; sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium praelationem in utente requirat respectu ejus in quem utitur, ut supra dictum est, propria materia in quam exercetur usus clavium, est homo subditus: et quia per ordinationem ecclesiae unus subditur alteri, ideo etiam per ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subditus. Unde cum ecclesia haereticos et schismaticos et alios hujusmodi privet, subtrahendo subditos vel simpliciter vel quantum ad aliquid; quantum ad hoc quo privati sunt, non possunt usum clavium habere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod materia sacramenti eucharistiae, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo homo simpliciter: unde sicut si subtraheretur haeretico panis triticeus, conficere non posset; ita nec si subtrahatur praelatio, absolvere poterit: potest tamen baptizare et conficere, quamvis ad sui damnationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod propositio habet veritatem, quando non deest materia, sicut est in proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam poenam; unde poena non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione dicta.

¶a3 Articulus 3: Utrum sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illa Domini auctoritate quae dicit: accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Sed illud indeterminate dixit de omnibus. Ergo habens clavem indeterminate potest ea uti in quoslibet.

AG2

Praeterea, clavis corporalis quae aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum cujuslibet hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitus caeli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem quam habet, absolvere, poterit et quoslibet alios.

AG3

Praeterea, sacerdotium testamenti novi est perfectius quam veteris. Sed sacerdos veteris testamenti poterat uti sua potestate quam habebat, discernendi inter lepram et lepram, indifferenter in omnes. Ergo multo fortius sacerdos evangelicus potest uti sua potestate in omnes.

SC1

Sed contra est quod dicitur 16, quaest. 3: nulli sacerdotum licet parochianum alterius absolvere aut ligare. Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

SC2

Praeterea, iudicium spirituale debet esse ordinatius quam temporale. Sed in iudicio temporali non debet quilibet iudex quemlibet judicare. Ergo cum usus clavium sit iudicium quoddam, non potest sacerdos quilibet sua clavi in quemlibet uti.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod ea quae circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt: unde, sicut post generalia medicinae praecepta oportet adhiberi medicos, quibus praecepta universalia medicinae singulis infirmis, secundum quod debent, aptentur; ita in quolibet principatu praeter illum qui universaliter praecepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulis, secundum quod debent, adaptent; et propter hoc etiam in caelesti hierarchia sub potestatibus, qui indistincte praesunt, ponuntur principatus, qui singulis provinciis distribuuntur; et sub his Angeli qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quae dist. 20 dicta sunt in 2 Lib..

Unde et ita debuit esse in praelatione ecclesiae militantis, ut apud aliquem esset praelatio indistincte in omnes, et sub hoc essent alii qui super diversos distinctam potestatem acciperent. Et quia usus clavium requirit aliquam praelationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet distinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in quemlibet. Illi autem qui sub eodem distinctas potestates acceperunt; non in quoslibet possunt uti clavibus, sed in eos tantum qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas; scilicet potestas ordinis, et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas est aequaliter in omnibus sacerdotibus, non autem secunda; et ideo ubi Dominus, joan. 20, dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quae consequitur ordinem; unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur.

Sed Petro dedit singulariter potestatem remittendi peccata, Matth. 16, ut intelligatur quod ipse prae aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos; et ideo indeterminate Dominus dixit: quorum remisistis peccata; intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet, praesupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam, nec aliqua virtus activa potest agere nisi in materiam propriam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem; et ideo non potest aliquis clave uti ad eum in quem jurisdictio non datur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod populus Israel unus populus erat, et unum tantum templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distinguere, sicut in ecclesia, in qua congregantur diversi populi et nationes.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus in littera dicit, nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab illis sit quae in aliis iudicat. Sed quandoque contingit quod sacerdos est particeps criminis quod subditus suus commisit; sicut cum mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quod non possit semper in suos subditos potestate clavium uti.

AG2

Praeterea, per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, a qua simplex sacerdos liberare non potest. Ergo videtur quod non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irretiti sunt.

AG3

Praeterea, sacerdotii nostri iudicium et potestas per iudicium veteris sacerdotii figuratum est. Sed minoribus iudicibus secundum legem non omnia competebat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exod. 24, 14: si quid ortum fuerit inter vos quaestionis, referetis ad eos. Ergo videtur quod nec sacerdos de gravibus peccatis possit subditum suum absolvere, sed debeat ad superiorem remittere.

SC1

Sed contra, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed sacerdotibus committitur quod subditis suis eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio a peccatis quibuscumque.

Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere, quantum est de clavium potestate.

SC2

Praeterea, gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo, quantum est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas ordinis, quantum est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda; sed quia ad usum huius potestatis, ut dictum est, requiritur jurisdictio, quae a maioribus in inferiores descendit, ideo potest superior aliqua sibi reservare, in quibus iudicium inferiori non committat: alias de quolibet peccato potest simplex sacerdos jurisdictionem habens absolvere. Sunt autem quinque casus, in quibus oportet quod simplex sacerdos ad superiorem poenitentem remittat. Primus est, quando est sollemnis imponenda poenitentia, quia ejus minister proprius episcopus est, ut supra, distinc. 14, qu. 1, art. 5, quaestiunc. 3 ad 3, dictum est. Secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere. Tertius, quando

invenit irregularitatem contractam, pro cuius dispensatione debet ad superiorem remittere. Quartus de incendiariis.

Quintus, quando est consuetudo in aliquo episcopatu quod enormia crimina ad terrorem episcopo reservantur: quia consuetudo dat vel aufert in talibus potestatem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu nec sacerdos deberet audire confessionem mulieris cum qua peccavit, de illo peccato, sed deberet ad alium remittere; nec illa deberet ei confiteri, sed deberet licentiam petere ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia est minor verecundia.

Si tamen absolveret, absolutum esset. Quod enim Augustinus dicit, quod non debet esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundum necessitatem sacramenti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poenitentia ab omnibus defectibus culpae liberat, non autem ab omnibus defectibus poenae: quia adhuc post peractam poenitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde sacerdos potest de crimine absolvere, et pro poena amovenda ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione, quia absolutio ab ipsa debet praecedere absolutionem a peccato: quia quamdiu aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod ecclesiae sacramentum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad ea in quibus sibi superiores potestates jurisdictionem reservant.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquis non possit uti clavibus in suum superiorem. Actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia usus clavium, ut dictum est, est persona subjecta. Ergo in eo qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

AG2

Praeterea, ecclesia militans imitatur triumphantem.

Sed in caelesti ecclesia inferior Angelus nunquam purgat aut illuminat aut perficit superiorem.

Ergo nec aliquis sacerdos inferior potest uti actione hierarchica, quae est per absolutionem, in superiorem.

AG3

Praeterea, iudicium conscientiae debet esse ordinatius quam iudicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare aut absolvere superiorem. Ergo videtur quod nec in foro poenitentiali.

SC1

Sed contra, superior praelatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare.

Sed remedium contra peccatum est potestas clavium.

Ergo, cum ipse non possit in seipsum uti clave, quia non potest esse simul iudex et reus; videtur quod possit inferior in ipsum clavibus potestate uti.

SC2

Praeterea, absolutio quae fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem eucharistiae. Sed inferior potest superiori eucharistiam dispensare, si petat. Ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod potestas clavium, quantum est de se, extendit se ad omnes, ut dictum est; sed quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quod ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit, potest extendere in quem voluerit: et propter hoc etiam potest sibi dare potestatem in seipsum, quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit: quia potestas clavium requirit pro materia aliquod subjectum, et ita alium: sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, tamen est inferior eo, in quantum se ei ut peccatorem sacerdoti subiecit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in Angelis non potest accidere aliquis defectus, ratione cuius inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iudicium exterius est secundum homines: sed iudicium confessionis est quo ad Deum, apud quem redditur aliquis minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum praelationes; et ideo in exteriori iudicio sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere, nec se excommunicare; sed in foro conscientiae potest alteri committere suam absolutionem, qua ipse uti non possit. Vel dicendum, quod absolutio in foro confessionis est principaliter potestas clavium, et ex consequenti respicit jurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem.

Quantum autem ad potestatem ordinis omnes sunt aequales, non autem quantum ad jurisdictionem; et ideo non est simile.

|+d19.q2 Distinctio 19, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de correptione fraterna; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit; 2 cuius sit; 3 de modo et ordine ipsius.

|a1 Articulus 1: Utrum male assignetur quaedam definitio de correptione fraterna.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod male assignetur quaedam definitio de correptione fraterna: correptio fraterna est admonitio fratris de emendatione delictorum fraterna caritate.

Admonere enim videtur esse idem quod ad mentem reducere; et sic non est nisi oblatorum. Sed correptio fraterna non est tantum de peccatis oblitis. Ergo male ponitur in definitione ejus admonitio.

AG2

Praeterea, correptio quamdam violentiam sonat; quia idem videtur esse corripere quod simul rapere. Ergo cum admonitio in quamdam lenitatem sonet, videtur quod correptio non sit admonitio.

AG3

Praeterea, ejus videtur esse correptio cuius est corrigere. Sed hoc est solius Dei; cum corrigere dicatur simul regere, quod solius Dei est, ut patet Prov. 16, 1 et 9: hominis est praeparare animam... Et Dei est dirigere gressus suos. Ergo non debuit dicere, quod sit fratris.

AG4

Praeterea, admonitio videtur pertinere ad aliquid faciendum vel evitandum. Sed emendatio delictorum pertinet ad aliquid factum jam, vel omissum.

Ergo videtur quod correptio non possit esse de emendatione admonitio.

AG5

Praeterea, quae graviora sunt, magis indigent emendatione. Sed transgressionem sunt graviores omissionibus, in genere loquendo. Cum ergo nomine delicti importetur omissio, nomine autem peccati transgressio, ut in 2 Lib., distin. 42, dictum est, videtur quod magis debeat dici de emendatione peccatorum quam delictorum.

AG6

Praeterea, fraterna correptio videtur esse opus justitiae, ut patet secundum Glossam Rabani Matth. 18, super illud: si peccaverit in te etc.: dicit enim: peccantem zelo justitiae corrigamus, et poenitenti viscera misericordiae pandamus. Ergo deberet dicere: ex justitia procedens, magis quam ex caritate.

CO

Respondeo dicendum: ad hoc quod homo recte gradiatur in via salutis, tria sunt ei impendenda ab eo qui ipsius curam gerit. Primo ut in finem rectum ordinetur; et quantum ad hoc dicitur superior inferiorem sibi commissum dirigere.

Secundo ut ei cautelam adhibeat, ne a via ad finem ducente discedat; et quantum ad hoc dicitur eum regere. Tertio ut si contingat eum discedere, quod ad viam rectam reducat; et quantum ad hoc dicitur ipsum corrigere: quandoque quidem ut rectitudo justitiae fiat ab eo, quando scilicet ille qui deliquerat, emendatur, ex cura sibi impensa; quandoque autem ut rectitudo justitiae de eo fiat per poenas inflictas, etiam si ille non corrigatur ex parte sua. Sed aliquis a via rectitudinis discedens, dupliciter potest ad viam rectitudinis reduci, secundum Philosophum in 10 eth..

Uno modo per timorem turpis, aut odium ipsius; ut cum quis turpitudinem peccati abominatur, et confusionem exinde consequentem.

Alio modo per timorem et odium tristis; sicut cum quis propter poenas illatas pro peccatis, vel quas timet inferri, resilit a peccato. Et quia iste secundus modus est cum quadam violentia, ideo correctio dicitur, quasi usque ad rectitudinem perducens.

Sed primus modus proprie dicitur correptio.

Illa enim rapi dicuntur quae subito auferuntur; unde etiam syllaba corripitur, quae raptim et quasi subito pronuntiatur. Et propter hoc quando homo ex hoc solum quod ei turpitudine peccati ostenditur, et ad meliora quis eum hortatur, ipse per se ad viam rectitudinis revertitur, corrigi dicitur. Ex quo patet quod secundus modus solis praelatis competit, quorum verba vim coactivam habent per inflictionem poenarum; sed primus modus praelationis ordinem non requirit: quamvis etiam praelationis ordo ipsum requirat: quia secundus modus adhiberi non debet, nisi ubi primus locum non habet, etiam a praelatis. Et ideo correptio, quando praeter ordinem praelationis fit, vocatur fraterna, quae in praedicta assignatione notificatur per tria, quae ibi ponuntur: scilicet

actus ipse, cum dicit: admonitio fratris: finis cum dicit: de emendatione delictorum: principium cum dicit: fraterna caritate procedens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest reduci ad mentem suam dupliciter. Uno modo quantum ad cognitionem speculativam; alio modo quantum ad cognitionem practicam, quae per ignorantiam electionis intercipitur: et sic dupliciter aliquis ad mentem reducit. Uno modo cum coactione quadam: vel factis, sicut cum quis punitur; vel verbis habentibus vim coactivam, sicut cum aliquid alicui praecipitur: et hoc ad corrigendum pertinet. Alio modo per verba tantum quae vim coactivam non habent; et talia verba admonitoria dicuntur; et ideo, cum hic modus ad corripientem pertineat, correptio nihil est aliud quam admonitio; et ejusdem potentiae actus est admonitio cujus est imperium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod corripere dicitur a rapiendo quantum ad hoc quod statim et subito rapina exercetur; non autem in quantum rapina habet aliquam violentiam, nisi quantum ad hoc quod corripens a sua voluntate qua peccavit, avertere peccantem nititur; et sic aliquid est ibi simile violentiae, secundum quod id quod est contrarium voluntati, violentum dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jam ex dictis patet quod alicujus potest esse corripere cujus non est corrigere; sed omnis cujus est corrigere, etiam est dirigere, si quidem dirigere importet solum ordinationem alicujus in finem; si autem importet perductionem ad finem, sic solius Dei est; quia ejus solius est impedimenta auferre, ut aliquis ad finem non impeditus perveniat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod de peccato praeterito potest esse aliquis actus praesens vel futurus: et ideo quamvis emendatio sit de peccato praeterito, non tamen ipsa admonitio aliquando potest esse facienda ad hoc; et ideo de ipsa emendatione potest esse admonitio, ut dicatur emendatio reversio peccatoris ad statum rectae operationis, quae est correptionis finis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nullus movetur ex odio vel timore turpis, nisi ille cui jam inest alicqualiter voluntas pulchri et boni; et ideo, cum correptio procedat ex hac via, ut dictum est, proprie illi competit ut corripiatur qui habet propositum boni, a quo tamen vel propter ignorantiam vel propter aliquam desidiam avertitur; et ideo magis proprie respicit omissionem, quae etiam in ipsa transgressione considerari potest, quam transgressionis perversitatem; et propter hoc convenientius dicitur delictorum quam peccatorum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in hoc quod aliquis peccat, laeditur justitia, et laeditur peccans; et, secundum hoc, ille qui peccantem arguit, ad duo potest attendere; scilicet ad laesionem justitiae (sed hoc proprie est ejus cui commissa est custodia justitiae, quae est commune bonum, scilicet praelati, qui est persona publica); et iterum ad laesionem peccantis; et hoc est proprie ejus cui competit defectibus ejus subvenire. Et quia hoc est proprium amicitiae, quae, secundum Philosophum in 9 ethic., magis subvenire facit amico in damnis virtutum quam in damnis exteriorum rerum; ideo directe pertinet ad caritatem: unde quamvis correctio sit actus justitiae, tamen correptio est actus caritatis, sive misericordiae. Quia tamen bonum privatum debet ad bonum publicum ordinari sicut ad finem, ideo etiam corripens ex caritate ad laesionem justitiae aliquo modo respicit; et secundum hoc intelligenda est Glossa inducta.

¶a2 Articulus 2: Utrum quilibet ex praecepto ad correptionem fraternam teneatur.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non quilibet ex praecepto ad correptionem fraternam teneatur. Dicit enim Hieronymus: sacerdotes studeant illud evangelicum implere: si peccaverit in te frater tuus etc.. Ergo videtur quod soli sacerdotes ad hoc teneantur.

AG2

Praeterea, quicumque aliquem corripit, curam illius gerit. Sed soli praelati tenentur ex praecepto curam de subditis habere. Ergo soli ipsi tenentur ex praecepto ad corripiendum.

AG3

Praeterea, ad praecepta obligatur aliquis semper; ad consilia autem, non nisi in aliquo casu speciali. Sed ad corripiendum non obligatur aliquis nisi in casu necessitatis; alias oporteret hominem omnia negotia sua dimittere, et correptioni insistere, cum quotidie corripiendi occurrant. Ergo correptio fraterna non cadit sub praecepto, sed sub consilio.

AG4

Praeterea, homo propter votum religionis non absolvitur a praeceptis Dei. Si ergo homo quilibet ex praecepto teneretur fratrem corripere, videtur quod religiosi deberent de claustro suo exire ad corripiendum saeculares delinquentes; quod falsum est, quia sic religionis observantia periret.

AG5

Praeterea, homo non debet excitare sibi odium proximi; quia Gregorius dicit: non est timendum ne is qui arguitur contumelias inferat; sed timendum ne tractus ad odium deterior fiat. Sed frequenter ex correptione odium generatur, quia veritas odium parit. Ergo non tenetur homo ad corripiendum.

AG6

Praeterea, ibi debet homo corripere ubi habet arbitrium; sicut dicit Glossa, super illud: si peccaverit in te etc.: si enim in Deum peccavit, non est nostri arbitrii. Cum ergo omne peccatum sit in Deum, non possumus de peccato corripere.

SC1

Sed contra, super illud Matth. 18: si peccaverit in te etc., dicit Glossa: ita peccat qui fratrem suum peccare videt, et tacet, sicut qui poenitenti non indulget. Sed ad indulgendum peccanti omnes ex praecepto caritatis tenentur. Ergo et ad corripiendum delinquentes.

SC2

Praeterea, eleemosynae spirituales sunt magis necessariae quam corporales. Sed eleemosyna corporalis est sub praecepto; ut supra, dist. 15, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est. Ergo et correptio peccantium, cum sit spiritualis eleemosyna, ut ibi dictum est.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per legis divinae praecepta homines sufficienter in hac vita ordinantur. Sicut autem in exercitu, ut Philosophus dicit in 11 metaph., est duplex ordo; unus quo totus exercitus ad ducem ordinatur; alius quo singuli de exercitu ordinantur ad invicem: ita et in conversatione hujus vitae, omnium qui in aliqua communitate congregantur, est duplex ordo; unus ad praelatum, alius singulorum ad invicem. Unde uterque ordo debet praecepto divinae legis institui.

Ordo autem praelati ad subditum consistit in hoc ut omnes subditi ad bonum commune, quod praelatus intendere debet, intendant, et quod praelatus eos ad hoc dirigat. Ordo autem singulorum ad invicem est ut unusquisque alteri auxilium praebeat ad bonum suum consequendum; unde sicut praelatis ex praecepto incumbit ut subditorum curam gerant, et subditis ut praelatis obediant; ita et coequalibus ad invicem, ut sibi invicem auxilium ferant non solum in corporalibus, sed etiam in spiritualibus magis; et ideo cum maximum auxilium homini per correptionem in spiritualibus adhibeatur, praeceptum divinae legis ad hoc se extendere debet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur de correptione cui adjungitur correctio, quod patet ex hoc quod subjungit: quae est enim misericordia parcere uni, et omnes in discrimen adducere? et talis correctio solum praelatis competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod curam alicujus aliquis simpliciter habere potest, et secundum quid.

Simpliciter quidem curam alicujus habet, cujus dispositioni totum regimen vitae ipsius subditur; quia providentia et cura respiciunt ordinem ad finem, ad quem homo per totam vitam suam intendit; et sic curam alterius non habet aliquis nisi praelatus, qui habet propter hoc super subditum imperium. Sed secundum quid quantum ad aliquid; ut ad subveniendum in aliquo particulari casu, quilibet habet curam alterius; quia unicuique mandavit Deus de proximo suo; Eccl. 17, 12; et secundum apostolum 1 Cor. 12, 12, pro se invicem sollicita sunt membra.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; et ideo ad illud ad quod in aliquo casu implendum obligamur, et non in alio, non est consilium, sed praeceptum; quia consilium nunquam obligat, nisi per hoc quod in praeceptum transit ex aliquo accidenti. Tempus autem ad quod obligat, est cum delinquens occurrit ipsi corripienti, et corripitur potest commode, et speratur emendatio, et non est alius cui ex officio incumbat corripere; vel si ille cui incumbit, negligens appareat in corrigendo.

Si enim non speraretur emendatio, sed magis deterioratio propter impatientiam corrigendi, excusaretur a praecepto; similiter si praelatus diligens appareret ad corrigendum subditum suum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod monachus non debet exire claustro ut corripiat delinquentes, quia vacat operi meliori, scilicet contemplationi. Sed hoc non videtur verum; quia etiam aliquis a contemplatione abstrahitur, ut saluti proximorum subveniat. Et ideo dicendum, quod si monacho opportunitas corripiendi advenerit, ipse etiam corripere tenetur; sed non tenetur quaerere delinquentem exiens claustro, aut ordinis sui statuta frangere, ne ipse in periculum incidat, a quo alium liberare tenetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod semper vitandum est ne ex correctione sequatur odium nostra culpa, scilicet ex indiscreta correptione. Si autem ad odium provocetur ex quo deberet ad dilectionem incitari, non est curandum, praecipue quando ejus peccatum in damnum aliorum vergit, vel etiam damnum sequens, vel peccatum ipsum est

gravius odio quod in nos excitamus; vel quando speramus quod odium paulatim tepescet, et tandem correctio sequetur; quia, sicut dicit chrysostomus, melius est odium propter Deum quam amicitia quae est propter ipsum. Cum enim propter ipsum amamur, debitores Dei sumus; cum odio propter ipsum habemur, debitorem eum nobis facimus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Glossa intelligenda est, quando peccatur in Deum, idest solo Deo sciente; vel loquitur non quantum ad correptionem, sed quantum ad remissionem quae sequitur; quia illud quod est ex parte nostra, possumus remittere, sed non quod est ex parte Dei.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod peccator corripiens non peccet. 1 joan. 1, 8: si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Si ergo peccatoris non est corripere, nullus poterit alterum corripere.

AG2

Praeterea, nullus propter peccatum excusatur ab observatione praecepti. Ergo peccator tenetur ad corripiendum, cum sit in praecepto; et si non corripit, peccat. Si ergo peccando corripere, esset perplexus; quod est inconueniens.

AG3

Praeterea, eleemosyna corporalis est minus necessaria quam spiritualis. Sed peccator dans eleemosynam corporalem, non peccat. Ergo nec corripiendo; cum correptio sit spiritualis eleemosyna, ut dictum est.

AG4

Praeterea, majus est docere sacram Scripturam quam aliquem singulariter admonere; quia hoc cujuslibet est, sed non illud. Sed, ut quidam dicunt, docens sacram Scripturam non peccat, quamvis in peccato existat. Ergo multo minus corripiens ex caritate fratrem, peccat, quamvis ipse in peccato existat.

AG5

Sed contra, quicumque aliquem corripit, quodammodo ipsum judicat. Sed qui judicat in altero quod commisit, seipsum condemnat, ut patet Rom. 2. Ergo peccator corripiendo alterum peccat.

AG6

Praeterea, Philosophus dicit in 10 ethic., quod sermones qui sunt de moribus, cum dissonant his quae videntur secundum sensum in eo qui eos dicit, contemnuntur, et veritatem interimunt.

Sed in peccatore qui corripit alterum de peccato, ea quae videntur de ipso ad sensum, dissonant sermonibus. Ergo interimit, in quantum in se est, veritatem. Sed hoc est peccatum. Ergo talis corripiendo peccat.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ille qui est in simili peccato, vel majori, non potest alium corripere, sive illud notorium sit sive occultum; propter hoc quod alterum judicans, contra seipsum sententiam profert. Alii autem dicunt, quod si sit peccatum occultum, absque peccato potest corripere; non autem si sit notorium.

Utraque autem opinio quantum ad aliquid vera est. Dupliciter enim aliquis corripere potest. Uno modo ex officio, sicut praelati corripunt; et sic videtur prima opinio habere veritatem; quia quodcumque aliquis indigne utitur officio suo, peccat; ille autem qui est in mortali peccato, etiam occulto, indigne utitur officio praelationis; unde peccat corripiendo, vel quidquid aliud proprii officii exequatur.

Alio modo aliquis corripit ex zelo caritatis, non ut ecclesiae minister: et tunc in correptione non potest esse peccatum, nisi ratione scandali, quod non consurgit nisi de peccato notorio; et secundum hoc secunda opinio habet veritatem. Unde sive praelatus, sive subditus etiam in peccato notorio existens, aliquem peccare viderit, potest eum admonere non per modum corripientis, sed per modum rogantis, ut exemplo suo non incitetur ad malum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale non reddit aliquem indignum executione officii sacri, sicut peccatum mortale; nec ita natum est scandalizare, quia ab eis nullus invenitur immunis; et ideo existens in peccato veniali non peccat, etiam si de eodem corripit, nisi probabiliter ex correptione scandalum sequi videatur: et de hoc peccato, scilicet veniali, loquitur auctoritas inducta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccator non est perplexus; nec tamen absolvitur a praecepto corripiendi. Potest enim peccatum dimittere, vel officium resignare, aut etiam humiliter peccatum suum recognoscens alium admonere rogando; et tunc non peccat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in eleemosyna corporali non invenitur aliquis dissensus ad vitam, qua in peccato vivitur, sicut de correptione dictum est; et ideo peccator eleemosynam dans, non scandalizat, sicut corripiendo scandalum generat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod docere sacram Scripturam dupliciter contingit. Uno modo ex officio praelationis, sicut qui praedicat, docet; non enim licet alicui praedicare, nisi officium praelationis habeat, vel ex auctoritate alicujus praelationem habentis; Rom. 10, 15: quomodo praedicabunt, nisi mittantur? alio modo ex officio Magisterii, sicut Magistri theologiae docent. Dicunt ergo quidam, quod ille qui primo modo docet, peccat mortaliter, si sit in peccato mortali notorio; non autem ille qui secundo modo docet. Sed hoc est falsum; quia eorum qui docent sacram Scripturam est idem finis et eorum qui sacram Scripturam ediderunt; unde, cum ad hoc ordinetur Scripturae editio, ut ad vitam aeternam homo perveniat, ut patet Joan. 10; quicumque impedit finem doctrinae, docendo peccat. Impedit autem qui sacram Scripturam in peccato docet, quia ore se profitetur nosse Deum, factis autem negat. Et dicendum, quod ille qui est in peccato notorio, peccat sive sic, sive sic doceat; sed ille qui est in peccato occulto, peccat si primo modo doceat, non autem si secundo.

RA5

Et quia aliae rationes videntur concludere quod nullo modo corripere liceat ei qui est in peccato; ideo dicendum ad quintum, quod ex hoc ipso quod aliquis alium corripiendo iudicat, si in eodem peccato sit, seipsum condemnat, idest condemnabilem seipsum ostendit, non tamen novam causam damnationis superadjicit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato manifesto.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquis non teneatur corripere praelatum suum. Galat. 2, super illud: in faciem ejus restitit, dicit Glossa, tamquam par.

Ergo si par non fuisset, non potuisset eum corripere; et ita videtur quod fraterna correptio non se extendat ad praelatos.

AG2

Praeterea, dionysius in epistolis suis, arguit demophilum monachum de hoc quod sacerdotem corripuerat, quia erat eo superior. Ergo fraterna correptio non se extendit ad superiores.

AG3

Praeterea, 2 regum 6, Oza legitur percussus a Domino, quia arcam tetigit. Sed per arcam significatur praelatus, per Ozam subditus. Ergo peccat subditus corripiendo praelatum.

AG4

Praeterea, Gregorius dicit in pastoralibus: admonendi sunt subditi, ne praepositorum suorum vitam temere iudicent, si quid eos fortasse agere reprehensibile vident. Ergo videtur quod sit temeritatis praelatum arguere delinquentem.

AG5

Praeterea, Gregorius dicit: sanctorum vitam corrigere quis non praesumat, nisi de se meliora sentiat. Sed hoc videtur esse praesumptuosum quod homo de se sentiat meliora quam de praelato suo. Ergo non sunt corripiendi.

SC1

Sed contra, correptio fraterna, cum sit spiritualis eleemosyna, opus misericordiae est. Sed misericordia maxime praelato debetur, qui in maximo periculo constitutus est; unde Augustinus dicit in regula: non solum autem vestri, sed etiam ipsius, scilicet praelati, miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur.

Ergo correptio fraterna se extendit etiam ad praelatos.

SC2

Praeterea, Eccl. 17, 12, dicitur, quia Deus mandavit unicuique de proximo suo. Sed praelatus noster proximus est. Ergo eum corripere debemus si delinquat.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod correptio fraterna non se extendit ad praelatos; tum quia non debet homo os ponere in caelum; tum quia de facili scandalizari possunt praelati, si a subditis corripiantur.

Sed hoc nihil est; quia praelati, in quantum peccant, non sunt caelum, et secundum hoc eis correptio debetur; nec iterum qui eos caritative corripit, in eos os ponit, idest contra eos, sed pro eis, quia ad utilitatem eorum eos admonet; nec iterum praesumere debet quis de praelato quod injuste scandalizetur, nisi contrarium constet, quia ipsi sunt in statu perfectionis; scandalum autem passivum non convenit perfectis, sed pusillis. Et ideo dicendum est, quod praelatus ex hoc quod est persona publica, et vicem Dei super subditos gerens, non amittit ea quae sunt propria illius singularis personae; et ideo omnia illa quae debentur alicui ex affectu fraterno, qui ad omnes homines habendus est, etiam praelato debentur, sicut etiam ipse aliis debet ea quae affectus caritatis expostulat; nec ab his ratione praelationis excusatur. Et ideo, secundum alios, praeceptum de fraterna correptione etiam ad praelatos se extendit, ut corripiantur a subditis; et sicut ea quae sunt caritatis ad subditos praelatus taliter gerere debet, ut nullum auctoritati praejudicium generetur; ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur

auctoritas, ut Augustinus dicit; ita correptio ad praelatos taliter debet fieri, ne aliquid reverentiae subtrahatur; et ideo dicitur 1 timoth. 5, 1: seniore[m] ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in faciem Petro coram omnibus restitit, sicut ibidem dicitur. Hoc autem excedit modum fraternae correptionis, quae praelatis a subditis debetur. Non enim praelati a subditis coram multitudine, sed humiliter in privato corripiendi sunt, nisi immineret periculum fidei; tunc enim praelatus minor fieret, si in infidelitatem laberetur, et subditus fidelis major.

RA2

Ad secundum dicendum, quod monachus ille arguitur de hoc quod injuste corripuit sacerdotem recte agentem, et de hoc quod correptionem usque ad correctionem extendit poenam inferendo, quia sacerdotem percussit, et eum ab ecclesia amovit.

Quamvis autem praelati sint corripiendi a subditis; non tamen est eis poena infligenda, sed recurrendum ad superiorem denunciando; vel si non habet superiorem, recurrat ad Deum, qui eum emendet, vel de medio subtrahat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tangere arcam non erat Levitarum, sed sacerdotum; et ideo Oza percussus fuit, quia officium superioris usurpavit. Sed fraterna correptio non sequitur officium, sed affectum caritatis; et ideo non concludit ratio de fraterna correptione, sed de correctione quae est a praelatis adhibenda, quam subditus praelatis non potest adhibere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Gregorius prohibet iudicium temeritatis, ne scilicet aliquis praelatorum facta de facili in malum convertat, vel de eis coram aliis obloquatur; non autem iudicium fraternae correptionis prohibet cum reverentia factum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis praesumptuosum sit quod aliquis simpliciter se alteri praeferat in bonitate, praecipue sancto viro; tamen non est praesumptuosum quantum ad aliquod factum, si praelatus non faciat illud, de se meliora sentire.

¶a3 Articulus 3: Utrum oporteat quod fraterna admonitio praecedat denuntiationem ecclesiae faciendam.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod non oporteat quod fraterna admonitio praecedat denuntiationem ecclesiae faciendam. Quia secundum Augustinum in Lib. De mendacio, ex factis sanctorum colligimus quid in Scripturis sentire debeamus. Sed Christus denunciavit Judam discipulis ante admonitionem factam, ut patet Joan. 13: similiter Petrus damnavit Ananiam et Saphiram ante aliquam admonitionem, ut patet Act. 5: similiter Paulus reprehendit Petrum coram omnibus, nulla monitione secreta praecedente. Ergo videtur quod non semper admonitio fraterna debet praecedere denuntiationem ecclesiae faciendam.

AG2

Praeterea, majori periculo magis debet homo obviare. Sed aliquando majus periculum imminet, si peccatum non publicetur, quam sit malum infamatio unius hominis: quia peccator latens potest multos corrumpere in fide vel moribus; quod non posset facere in publicum ejus peccato deducto: aut etiam infamatur multitudo, si peccatum unus de multitudine committat; nec talis infamia aboletur nisi per poenam peccati, quae non potest inferri, nisi peccatum ad publicum deducatur.

Ergo nec semper debet denuntiationem admonitio praecedere.

AG3

Praeterea, accusare in capitulo est dicere ecclesiae. Sed religiosi frequenter se invicem accusant in capitulo nulla admonitione praecedente.

Ergo non oportet quod semper admonitio denuntiationem praecedat.

AG4

Praeterea, gravior via procedendi contra crimina est si per accusationem vel etiam per inquisitionem procedatur, quam si per denuntiationem: quia etiam major poena infligitur. Sed aliquis potest procedere ad accusationem non praecedente admonitione, inquisitione tamen facta, sicut Innocentius III dicit in decretali. Ergo nec denuntiationem oportet quod admonitio praecedat.

AG5

Praeterea, nullus tenetur alteri obedire contra praeceptum divinum. Sed si praelatus praeciperet alicui scienti crimen fratris sui quod ei diceret, teneretur dicere ante admonitionem; et similiter si praeciperet illi qui crimen commisit: tamen praelatus peccaret quaerendo, quia secundum ordinem juris petitur juramentum de veritate dicenda etiam in causa criminali ab eo qui accusatur.

Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti quod admonitio denuntiationem praecedat.

SC1

Sed contra est quod dicit Glossa Matth. 18, super illud: si peccaverit in te, etc.: hoc ordine vitare scandala debemus. Sed debitum est ex praecepto obligante. Ergo ordo correptionis est in praecepto.

SC2

Praeterea, propter hoc fraterna correptio est in praecepto, ut homo fratrem suum a peccato eripiat. Sed quandoque fratri daretur peccati occasio, si statim in publicum proderetur; unde Glossa dicit ibidem: corripe ipsum inter te et ipsum solum, ne publice correptus verecundiam perdat, qua perdita in peccato remaneat.

Ergo secundum necessitatem praecepti debet admonitio privata denuntiationem praecedere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Philosophum in 5 ethic., minus malum, ex hoc quod praeeligitur respectu magis mali, accipit rationem magis boni; et ideo medicus corporalis hominem, si potest, ab infirmitate totaliter liberat; si autem non potest, eligit minus malum, ut occurrat magis malo; sicut amputare unum membrum, ne totum corpus inficiatur; et hunc ordinem Dominus servari praecepit, cum peccatoribus corripiendo spiritualiter medicamur.

Peccator autem ex peccato duo mala incurrit; innocentiae damnum, et famae dispendium: et ideo prius tentandum est ut taliter innocentia restituatur quod fama etiam conservetur. Sin autem, debet negligi fama, ut conscientia reparetur, famae etiam dispendio subveniri, si aliter non potest, debet quantum potest; ut scilicet primo paucis, et postea multis crimen prodatur. Et ideo Dominus hunc ordinem corripiendi statuit, ut primo frater corripiatur secreto, ut sic et innocentiam recuperet, et famam non perdat: quod si haec medicina non fuerit efficax, debet paucis ostendi, ut non totaliter fama prodatur; et deinde si non corripitur, debet omnino fama negligi, et in publicum prodi: quod si etiam publica correptio vel admonitio non profuerit, debet omnino abscindi iudicio ecclesiae, ut sit sicut ethnicus et publicanus.

Et ideo dicendum, quod sicut correptio fraterna cadit in praecepto, ita et correptionis ordo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in observatione praeceptorum semper ad intentionem praecipientis et rationem praecepti attendendum est. Ideo autem Dominus praecepit ut secreta admonitio publicam denuntiationem praecederet, ut expectaretur emendatio vitae, et famae parceretur peccatoris: et quia Dominus sciebat Judam non emendandum fore, si ipsum admoneret, sed magis exasperandum; quia non est probabile quod verba moverent quem tot miracula visa non moverent; ideo ipsum non praemonuit: et quia etiam sciebat ex hoc forte magis exasperandum, et deteriore fieri. Nec tamen est simile de ipso et nobis: quia ipse secreta cordium sciebat, et futuros eventus, non autem nos; et ideo, nisi certissimis signis appareat incorrigibilitas, et exasperatio ipsius futura, non debet fraterna admonitio praetermitti. De Petro autem dicendum est, quod forte peccatum eorum erat publicum, vel statim publicandum: vel forte sciebat monitionem ipsis non valituram: vel etiam consilio spiritus sancti fecit ad terrorem, quia hoc competebat statui primitivae ecclesiae, ne veniret ejus auctoritas in contemptum. De Paulo autem patet responsio. Quia Petrus coram omnibus peccavit, ideo oportebat eum coram omnibus redargui. Hic autem ordo servandus est in peccatis occultis; unde dicitur: si peccaverit in te, id est te solo sciente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in peccatis considerandum est, utrum peccatum sit omnino occultum, aut ad notitiam aliorum devenerit, aut in promptu sit ut deveniat. Si autem peccatum jam ad notitiam aliorum devenerit, tunc debet denunciari ei qui habet potestatem corrigendi, ut qui sunt scandalizati de culpa, aedificentur de poena.

Si autem nondum in publicum devenit, sed est in via deveniendi; tunc etiam denunciandum est, ut scandalo futuro occurratur. Si autem sit omnino occultum, tunc considerandum est, utrum emendatio peccantis expectari probabiliter possit, aut non; quod quidem facile adverti poterit, si consideretur utrum aliquis ex electione vel passione peccavit, sive ex malitia vel infirmitate, quod idem est; quod quidem perpendi potest ex conditione peccantis, et ex iteratione actus. Quia si aliquis frequenter et quasi improhibite sine freno in aliquod peccatum lapsus est, signum est quod ex malitia vel electione peccat, et non facile emendetur. Si autem semel occasione peccandi oblata, in peccatum ruit, et postea tristitiam et verecundiam de peccato ostenderit, signum est quod sit peccatum ex passione vel ex infirmitate, et quod de facili emendetur. Si ergo emendatio speretur, debet admonitio praecedere, et denuntiatio differri quousque videatur quomodo emendatur peccator; nisi forte immineret occasio similis in peccatum ruendi, quam tamen declinare non vellet admonitus; tunc enim deberet praelato denunciari, ne in praecipitium iret. Si autem non speretur emendatio, tunc considerandum est, an illud peccatum sit infectivum aliorum, sicut est haeresis vel fornicatio, vel aliquid hujusmodi; aut etiam cedat in aliquod damnum alterius, sicut furtum vel homicidium, et hujusmodi. Si enim non cedat in damnum alterius, nec sit infectivum peccatum, tunc potest denuntiatio differri quousque videatur admonitionis effectus, praecipue si emendationem promittit. Si autem est infectivum aliorum, debet denunciari praelato, ut gregi suo caveat.

Sicut enim dicit Hieronymus, quae misericordia est parcere uni, et multos in discrimen adducere? polluitur populus ex uno peccatore, sicut ex una ove morbida universus grex. Semper enim bonum multorum debet praeferrri bono unius. Unde etiam fama unius negligi debet, ut innocentia vel fama multitudinis conservetur. Si

autem vergat in damnum corporale alterius, debet fieri comparatio illius damni ad damnum famae istius, et illi damno quod praeponderat obviandum magis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de levibus peccatis non surgit infamia nec scandalum, et ideo de talibus non est vis, si quis in capitulo accusetur, admonitione praetermissa: nisi forte probabiliter credi possit quod tali accusatione magis deterioratur qui corrigitur; et collegio etiam non multum prosit, cujus bonum semper praeponendum est bono unius; unde et aliquando, etiam si peccantis emendatio non expectetur, potest aliquis coram multitudine accusari, si profectus multitudinis credatur; sed de peccatis ex quibus posset infamiam surgere, non deberet aliquis in publico accusari, nisi aliis praemissis quae ordo fraternae correptionis deposcit; et graviter peccaret accusans, sicut fratrem suum infamans.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam ad accusationem, ut quidam dicunt, procedi non debet secundum forum conscientiae, monitione non praemissa, nec emendatione expectata, nisi forte majori periculo obviandum videatur, aut peccatum sit publicum; quamvis secundum forum causarum non requiratur quod accusationem praecedat admonitio, sed solum inquisitio. Inquisitio vero non est facienda nisi de notorio peccato; quia oportet quod inquisitionem praecedat clamosa insinuatio: et ideo secreta admonitio non requiritur de necessitate.

Vel dicendum secundum alios, quod in accusatione non agitur ad emendationem peccantis, sed ad bonum commune, scilicet justitiam conservandam per punitionem delinquentis; et ideo accusatio in iudicio bona conscientia potest fieri, etiam si admonitio non praecedat, nec est contra praeceptum Domini, quod intelligitur, quando agitur ad emendationem peccantis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod praeceptum alicui factum a praelato suo de peccato alterius publicando in eo casu in quo publicari non debet, potest fieri vel in iudicio, vel extra iudicium. Si extra iudicium, peccat praecipiens; nec ille cui praecipitur, obedire tenetur. Si autem in iudicio ordine juris exigente iudex alicui praecipiat ut peccatum suum vel alterius confiteatur, non peccat praecipiendo, quia ipse non exigit, sed accusans cui iudex jus reddere debet; et tunc tenetur quis profiteri ad praeceptum iudicis peccatum suum, vel alterius; vel appellare, si contra ordinem juris ei praecipiat; et tunc publicans peccatum occultum, vitat majus malum, scilicet disciplinae juris enervationem.

Tamen iudex deberet dissimulare quantum posset, ne tale praeceptum faceret salvo ordine juris, et praecipue in capitulo, ubi magis per aequitatem procedendum est quam secundum rigorem juris.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter in ordine correptionis ponatur testium inductio. Quia aut iste correptionis ordo intelligitur de peccato publico, aut occulto. Si de publico, non oportet inducere testes, quia manifestum est. Si de occulto, non oportet manifestari nescientibus, quia sic esset homo proditor criminis. Ergo videtur quod nullo modo testium adhibitio requiratur.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in regula, ubi ordinem fraternae correctionis ponit, quod aliis (scilicet testibus) peccatum fratris demonstratur, per quos convincendus est, si negaverit. Sed aliquis non potest convinci per unum testem, quia in ore duorum vel trium testium debet stare omne verbum.

Ergo inconvenienter dicitur quod testis unus vel duo adhibeantur; quia semper debent esse duo ad minus.

AG3

Praeterea, correptio etiam debet fieri de peccato semel facto. Sed ad illud quod jam factum est, non possunt adhiberi testes, ut videant qui non viderunt: quandoque etiam non reiteratur de facili; aut si reiteratur, peccator sibi a corripiente cavet, ne etiam ipse videre possit peccantem, nedum nisi alios inducat ad videndum: nec iterum debet ille qui peccatum fratris scit, ei dare aliquam occasionem peccatum iterandi, ut deprehendi possit, quia sic esset peccati particeps.

Ergo videtur quod testium inductio non requiratur ad correptionem.

AG4

Praeterea, dicere praelato, est dicere ecclesiae.

Sed Augustinus dicit in regula, quod antequam aliis demonstratur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi, si neglexerit admonitus corrigi. Ergo videtur quod testium adhibitio non debeat praecedere denuntiationem, sed sequi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quando medicina levis, a qua incipiendum est, non proficit, tunc debet medicus efficaciorum medicinarum apponere; non tamen statim efficacissimam, sed paulatim procedendum est, ut quam minus potest fieri, gravetur ille cui medicari volumus; et ideo si prima medicina, scilicet admonitio praecedens secreta, non prosit, quia peccatum iterari videtur; oportet ad ulteriora procedi, ut paucis ostendatur, et talibus qui possunt prodesse, et quibus non creditur quod obsint diffamando; et illi principaliter adhibentur ut

admoneant; secundo ut admonitionis factae sint testes; tertio ut negantem coram ecclesia convincant, ut Augustinus dicit in regula: prius tamen, scilicet quam in publicum prodatur, alteri vel tertio demonstratur, ut duorum vel trium possit ore convinci.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod iste modus corripiendi servandus est, quando peccatum non est omnino publicum nec omnino occultum, sed ab aliquibus scitum; unde dicunt, quod non possunt alii advocari, nisi qui sciunt, ad quos etiam pertinet correptio. Sic enim exponunt: si peccaverit in te, idest te solo sciente, frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum.

Si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Si te non audierit, et nullus alius sciat, non debes ultra procedere.

Si autem aliquid alii sciant, adhibe tecum adhuc unum vel duos. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem evangelii; quia si illi qui adhibentur, alias scivissent, non oporteret eos adhibere ad videndum, sed statim per eos posset convinci.

Et praeterea Hieronymus dicit, quod non est misericordia parcere uni, et omnes in discrimen adducere; quod fieret, si peccatum quod est aliis nocivum, non publicaretur ad correptionem.

Unde patet quod si peccatum in aliorum detrimentum vergat, debet aliis dici, quantumcumque sit occultum; et etiam si non vergat in detrimentum alterius nisi in illius qui peccat, ut patet secundum Augustinum in regula, ubi sic dicit: innocentes non estis, si fratres vestros, quos iudicando corrigere potestis, tacendo perire permittatis.

Nec ex hoc aliquis efficitur proditor criminis; quia non manifestat crimen ad infamandum, sed ad corrigendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unus testis inducitur ad admonendum, sed duo ad convincendum.

Vel dicendum, quod ipse denuntians cum uno teste sufficit ad denuntiandum, quia per hoc fit aliqua praesumptio iudici; sed ad decisionem causae requiruntur duo testes.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest intelligi quod aliquis ex praecedenti monitione non sit emendatus, nisi per hoc quod actum iterat; unde ad hoc inducendi sunt testes, ut actum iteratum videant, ut patet per Augustinum, qui dicit: prius alteri, vel tertio demonstrandum, scilicet actum peccati. Non tamen debet aliqua occasio praebere ut peccatum iteret, intentione convincendi; quia non sunt facienda mala ut veniant bona; Rom. 3. Si tamen actus iterati ostendi testibus non possint, debent tamen adhiberi, ut coram ipsis recognoscat, vel saltem ut ipsi admoneant, ut objurgatio plurimorum eum corrigat, ut ibidem Glossa dicit; et has duas causas Glossa interl. Ex Hieronymo tangit ibidem super illud: adhibe tecum etc.; studio scilicet corrigendi vel convincendi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praelatus potest dupliciter considerari; aut secundum quod iudicio praesidet: et sic dicere praelato est dicere ecclesiae; et sic prius debent testes adhiberi quam praelato dicatur: aut extra iudicium existens; et sic dicere praelato non est dicere ecclesiae, sed personae quae potest prodesse et non obesse; quia nullus magis potest prodesse quam praelatus; et secundum hoc debet prius dici praelato quam testibus ostendi aliis, ut quanto minus potest fieri, publicetur; et tunc praelatus adhibetur quasi unus de testibus. Talis enim debet esse ordo correptionis fraternae, quem Augustinus in regula tradit, ut cum quis oculi petulantiam, vel aliud peccatum quodcumque in fratre suo advertit, statim admonere debet, ne coepta progrediantur, sed de proximo corrigantur. Quod si post admonitionem iterum vel tertio id facere videatur, tunc debet quasi vulneratus sanandus manifestari. Sed antequam in publicum prodatur, quod fit cum ecclesiae dicitur, prius debet alteri vel tertio demonstrari, quod est adhibere unum vel duos testes; et inter eos quibus ostendi debet, antequam aliis ostendatur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi post admonitionem, ut secretius correptus non innotescat ceteris. Et ita primo debet admoneri; secundo praelato ostendi; tertio testes adhiberi; quarto in publicum produci convincendus, si negaverit. Sed duo media Dominus sub uno comprehendit.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod correptio quantum ad monitionem secretam debet esse dura. Matth. 3, 7, et Lucae 3, 7, joannes baptista dixit: genimina viperarum; quae fuit durissima correptio.

Ergo videtur quod debeat aliquis alterum dure corrigere.

AG2

Praeterea, Tit. 1, 13, dicitur: argue illos dure.

AG3

Praeterea, ad correptionem fraternam incitat ira per zelum. Sed ira asperitatem habet. Ergo debet aliquis aspere corrigi.

SC1

Sed contra, Gal. 6, 1: vos qui spirituales estis instruite hujusmodi in spiritu lenitatis. Ergo videtur quod non debeat dure corripi.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit: corripiat justus in misericordia, et arguat.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum Gregorium in pastorali, nonnulla peccata sunt leviter corrigenda.

Nam cum non malitia, sed ignorantia sola vel infirmitate delinquitur, necesse est ut magno moderamine ipsa delicti correptio temperetur...p nonnulla autem sunt vehementer increpanda, ut cum culpa ab auctore non agnoscitur quanti sit ponderis, ab increpantis ore sentiatur; et cum quis sibi malum quod perpetravit levigat, hoc contra se graviter ex corripientis asperitate pertimescat. Et quamvis ille loquatur de correptione quae praelatis competit, tamen etiam in correptione quae ab aliis fit, hoc est observandum; quamvis fraterna correptio semper magis debeat ad lenitatem accedere; quia non ex auctoritate officii, sed ex caritatis affectu exhibeatur.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EX

Moyses et Aaron sacerdotes. Moyses sacerdos dicitur non officio oblationes offerendi, sed quia sacra primitus populo dedit immediate a Deo accepta, Psal. 98, 6: Moyses et Aaron in sacerdotibus ejus.

Cum esset pontifex anni illius, prophetavit.

Sciendum, quod in verbo caiphae fuerunt quatuor.

Primo inspiratio immissa, per quam utilitas passionis Christi cordi ejus inspirata fuit a spiritu sancto; secundo intellectus quem ipse ex illa inspiratione concepit; tertio intentio exprimendi intellectum suum, et ad effectum perducendi; quarto verba ipsa prolata. Primum quidem fuit quaedam participatio prophetiae; secundum fuit falsus intellectus a seipso; tertium fuit iniqua intentio: quantum fuit vera locutio, quamvis non secundum intellectum ejus; et ideo primum fuit a spiritu sancto, non autem secundum, neque tertium; sed quartum alicuiusmodi fuit a spiritu sancto regulante verba illius ut consonarent inspirationi ab eo factae.

Nullus officio sacerdotis uti debet nisi immunis sit ab illis quae in aliis judicat. Hoc intelligendum est de mortalibus: quia sacerdos potest sine peccato de illis venialibus absolvere in quibus ipse est: quia per ea non redditur executione officii indignus.

Ideo liberavit peccatricem, quia non erat qui juste projiceret lapidem; idest, ex hoc occasionem liberationis ejus sumpsit.

Diligens ergo investigator sapienter interroget a peccatore quod forsitan ignorat, vel verecundia velit occultare. Sed contra, defecerunt scrutantes scrutinio, qui scrutati sunt iniquitates, ut dicitur in Psal. 63. Ergo videtur quod sacerdos non debeat perscrutari conscientiam subditorum.

Et dicendum, quod sacerdos debet perscrutari conscientiam peccatoris in confessione quasi medicus vulnus, et iudex causam: quia frequenter quae prae confusione confitens taceret, interrogatus revelat.

Sed tamen in interrogationibus faciendis tria sunt attendenda. Primo ut quilibet peccator interrogetur de peccatis quae consueverunt in hominibus illius conditionis abundare. Non enim oportet quod a milite quaeratur de peccato clericorum aut religiosorum, aut e converso. Secundo ut non fiat explicita interrogatio de peccatis, nisi de illis quae omnibus manifesta sunt; de aliis autem ad inventionibus peccatorum ita debet a longinquo fieri interrogatio, ut si commisit, dicat; et si non commisit, non addiscat.

Tertio ut de peccatis praecipue carnalibus non descendat nimis ad particulares circumstantias: quia hujusmodi delectabilia quanto magis in speciali considerantur, magis concupiscentiam nata sunt movere, ut dicitur in 3 ethic.; et ideo potest contingere ut confessor talia quaerens et sibi et confitentibus noceat; et sic quandoque deficiant in suo scrutinio iniquitates scrutantes.

Maledicam benedictionibus vestris, quae scilicet ita sunt vestrae quod non Dei.

|+d20.q1 Distinctio 20, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de poenitentia, et de potestate ministrorum quibus competit dispensatio hujus sacramenti, hic determinat quaedam quae poenitentiam consequuntur; et dividitur in partes duas: in prima determinat tempus poenitentiae; in secunda determinat quaedam quae ad defectum poenitentiae pertinent, 22 dist., ibi: cumque multis auctoritatibus supra sit assertum, in vera cordis contritione peccata dimitti... Quaeritur etc..

Prima in duas: in prima ostendit tempus poenitentiae usque ad finem vitae esse; in secunda movet quasdam quaestiones quae ex praedictis ortum habent, 21 dist., ibi: solet etiam quaeri etc.. Prima in duas: in prima ostendit quod tempus poenitentiae durat usque ad finem vitae; in secunda ostendit qualiter sit agendum cum illis qui in fine poenitent, ibi: solet etiam quaeri, utrum satisfactionis lex morituris sit imponenda. Prima in duas: in prima ostendit quomodo hi qui in fine vitae poenitent, consequuntur remissionem peccatorum, quamvis adhuc sint debitores poenae temporalis, quam in Purgatorio post mortem sustinebunt; in secunda ostendit quod eadem poena debetur eis qui qualitercumque in hac vita condignam satisfactionem non implent, ibi: si vero quaeritur de

illis qui in hac vita poenitentiam non complent etc.. Circa primum tria facit: primo ostendit quod usque ad finem vitae manet poenitentiae locus; secundo objicit in contrarium, ibi: Augustinus tamen de poenitentiam differentibus ita scribit; tertio solvit, ibi: sed quare hoc dixit Augustinus? ubi ex verbis Augustini ostendit quare non sit poenitentia differenda usque ad finem vitae, propter duo: primo propter poenitendi difficultatem; secundo propter poenam Purgatorii quae restat, ibi: sed si etiam sic conversus vita vivat, et non moriatur; non promittimus quod evadat omnem poenam.

Si vero quaeritur de illis qui in hac vita poenitentiam non complent... Idem dicimus de istis esse sentiendum et de his qui in extremis poenitent.

Hic ostendit quod poena Purgatorii restat post hanc vitam eis qui hic condignam satisfactionem non agunt; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc de illis qui poenitentiam injunctam non explent; secundo ostendit idem de illis quibus condigna satisfactio non est injuncta, ibi: si vero de illo quaeritur qui satisfactionem injunctam impleverit, quae ignorantia vel negligentia sacerdotis, peccato condigna non fuit, utrum de vita migrans ab omni peccato liber sit; idem respondeo.

Solet etiam quaeri, utrum satisfactionis lex morituris sit imponenda. Hic ostendit qualiter sit agendum cum illis qui in fine poenitent; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc quantum ad satisfactionis injunctionem; secundo quantum ad reconciliationem: sciendum etiam, quod tempore necessitatis non est neganda poenitentia, vel reconciliatio poenitentibus. Ubi duo facit: primo ostendit quod tempore ultimae necessitatis non est reconciliatio deneganda poenitenti; secundo ostendit quod alio tempore simplex sacerdos reconciliare poenitentem non potest inconsulto episcopo, ibi: non debet tamen presbyter poenitentem reconciliare inconsulto episcopo, nisi ultima necessitas cogat.

Hic quaeruntur quinque: 1 utrum aliquis in extremo vitae suae per poenitentiam possit consequi veniam peccatorum; 2 de poena quam sacerdos ad satisfaciendum imponit; 3 de relaxatione hujusmodi poenae per indulgentias; 4 quis possit indulgentias dare; 5 quibus prosint.

¶a1 Articulus 1: Utrum aliquis in extremo vitae suae poenitere possit.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in extremo vitae suae aliquis poenitere non possit. 2 machab., 9, 13, dicitur de Antiocho: orabat scelestus Dominum, a quo non erat misericordiam consecuturus. Hic autem in fine vitae suae erat.

Ergo videtur quod in fine poenitentes veniam non consequuntur.

AG2

Praeterea, omnis vere poenitens peccata dimittit.

Sed ille qui in fine vitae poenitet, non dimittit peccata, sed a peccatis dimittitur; quia tunc vult poenitentiam agere, quando peccare non potest, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod tunc non consequatur veniam.

AG3

Praeterea, contritio, quae est pars poenitentiae, habet annexum propositum confitendi et satisfaciendi.

Sed hoc propositum habere non potest qui in fine poenitet; quia nullus proponit quod scit sibi impossibile. Ergo non potest conteri; et ita non consequitur veniam.

SC1

Sed contra est, quia latro in fine vitae suae poenitens misericordiam invenit, audiens, Luc. 23, 43: hodie mecum eris in Paradiso.

SC2

Praeterea, sapientia Dei et misericordia vincit humanam malitiam. Sed homo potest usque ad extremum vitae peccare. Ergo potest usque tunc de peccatis per divinam misericordiam veniam consequi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus, qui dat omnibus abundanter, nulli gratiam denegat qui quod in se est facit ut se ad gratiam praeparet. Haec autem praeparatio, sicut supra, dist. 17, quaest. 1, art. 3, quaestunc. 1, 2, 3 et 4, dictum est, fit per motum liberi arbitrii; unde quamdiu manet homini usus liberi arbitrii in hac vita, in qua nondum est confirmatum ad malum, potest se praeparare ad gratiam, de peccatis dolendo; et gratiam remissionis peccatorum consequitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod veniam consecutus fuisset, si vere poenitisset. Sed non habuit veram poenitentiam; quia non ex amore justitiae de peccatis commissis dolebat, sed timore poenae quam expectabat, vel dolore poenae quam sustinebat: et hoc etiam multis in fine poenitentibus contingit; quia non est facile ut affectus quem homo toto tempore vitae suae inclinavit in aliquid, subito ad contrarium retrahat; nec tamen est impossibile, quia liberum arbitrium non cogitur ex habitu acquisito, nec providentiae Dei potest terminus praefigi, per quam etiam in extremo vitae verae poenitentiae motus inspiratur quandoque.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in verbis illis ostendit quod poenitentia quam aliquis in fine vitae agit, non est certum signum salutis, et non quod non possit esse etiam tunc efficax ad salutem; quia incertum est, quando aliquis de peccato, quod facere jam non potest, poenitet, utrum voluntatem peccandi amiserit; quod magis manifestum est de illo qui peccare adhuc potest, si poeniteat, quod voluntatem mutavit. Tamen etiam quando aliquis non potest ultra peccare, potest voluntatem mutare, ut nolit quod prius voluit, etiam si posset.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in contritione sufficit propositum conditionatum satisfactionis et confessionis, ut scilicet velit, si posset: et tale propositum etiam de impossibili esse potest.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod in fine vitae poenitens non possit a quolibet sacerdote absolvi. Quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est. Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum qui in fine poenitet. Ergo non potest eum in fine absolvere.

AG2

Praeterea, ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio quam proprio sacerdote recipit, non debet iterum a proprio sacerdote baptizari.

Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis posset absolvere a quolibet peccato, non deberet poenitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere; quod falsum est; quia alias sacerdos non haberet cognitionem de vultu pecoris sui.

AG3

Praeterea, in articulo mortis sicut licet sacerdoti alieno baptizare, ita et non sacerdoti.

Sed non sacerdos nunquam potest absolvere in foro poenitentiali. Ergo nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

SC1

Sed contra, necessitas spiritualis est major quam corporalis. Sed aliquis in necessitate ultima potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati. Ergo et in articulo mortis ad subveniendum spirituali necessitati potest a non suo sacerdote absolvi.

SC2

Praeterea, ad idem sunt auctoritates in littera positae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quilibet sacerdos, quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem ecclesiae habet jurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet; ideo quando articulus necessitatis imminet, per ecclesiae ordinationem non impeditur quin absolvere possit, ex quo habet claves etiam sacramentaliter; et tantum consequitur ex absolutione alterius sicut si a proprio sacerdote absolveretur. Nec solum a peccatis potest tunc a quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, a quocumque sit lata; quia haec absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quae per legem ordinationis ecclesiae coarctatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate: quia ea quae jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis; ideo ex hoc ipso quis jurisdictionis habet usum, quamvis jurisdictione careat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterum a peccatis solvatur, a quibus in articulo mortis absolutus est, sed ut innotescat ei quod est absolutus.

Nec similiter oportet quod absolutus ab excommunicatione ad iudicem vadat, qui alias absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet efficaciam ex ipsa sanctificatione materiae; et ideo a quocumque conferatur alicui, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis poenitentiae consistit in sanctificatione ministri; et ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte sua est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem absolutionem non consequitur; et ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem poenae quae fit per confessionis meritum et poenam; sed non consequitur diminutionem illam poenae quae est ex VI clavium; et ideo oportet quod iterum sacerdoti confiteatur, et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quam si fuisset sacerdoti confessus.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod poenitentibus in fine non reservetur aliqua poena post mortem. Deus enim, cum sit summe misericors, non exigit ab homine plus quam facere possit. Sed iste qui in fine vitae suae poenituit, nihil aliud facere potuit pro tempore illo quam conteri et confiteri; quod etiam fecit. Ergo videtur quod nihil ab eo post hanc vitam requiratur pro peccatis de quibus poenituit.

AG2

Praeterea, poena Purgatorii excedit omnem poenam hujus mundi, ut in littera dicitur. Sed poena ad quam obligatur poenitens post confessionem et absolutionem, non est tanta quantae sunt multae poenae justae alterius vitae. Ergo injuste cum poenitente agitur, si post hanc vitam puniatur in Purgatorio post absolutionem.

AG3

Praeterea, non est aliquod peccatum tam grande quod per poenas in hac vita inflictas non posset totaliter expiari, dummodo aliquis patienter sustineret; quia tribulatio purgationem facit, ut patet Rom. 5. Sed mors est maxima poenarum.

Ergo si aliquis contritus patienter mortem sustinet, non remanet ei aliqua poena post hanc vitam.

SC1

Sed contra, justitia divina exigit ut peccatum aut a Deo aut ab homine puniatur. Sed hujus peccatum qui in fine poenitet, non punitum est nec a Deo nec ab homine in hac vita. Ergo oportet quod post hanc vitam puniatur.

SC2

Praeterea, nullus ex negligentia debet commodum reportare. Sed iste qui in finem poenitentiam distulit ex negligentia, si statim post peccatum adhuc sanus poenituisset, sustinuisset poenam. Ergo multo fortius, quando poenitentiam distulit usque in finem vitae, adhuc reus est poenae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena post remissionem culpa exigitur, ut inaequalitas injustitiae commissae ad aequalitatem reducatur. Aequalitas autem quantitatem consequitur.

Unde sicut ad ordinationem culpa exigitur quod poena pro culpa inferatur; ita exigitur quod pro tanta culpa tanta poena. Et ideo cum peccatum inordinatum remanere non possit, quamvis reatus poenae sit diminutus per contritionem et confessionem et absolutionem, oportet quod adhuc in fine poenitens quicumque satisfactionem non implet in hac vita, post hanc vitam puniatur, nisi tanta fuerit contritio quod totaliter a poena purgetur: quod quandoque contingere potest, ut supra dictum est dist. 17 art. 5, quaestiunc. 2.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in fine vitae poenitet, non punitur post hanc vitam quia non satisfecit quando satisfacere non potuit; sed quia peccavit, et quia satisfacere neglexit quando potuit; unde non sequitur quod Deus requirat ab homine ultra posse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod justitia assimilatur mensurae, ut Philosophus dicit in 5 ethic.; unde sicut in diversis terris sunt diversae mensurae rerum venalium, ita et diversae poenae secundum justitiam pro eisdem culpis inferuntur; et similiter pro eadem culpa gravius punitur quis in Purgatorio quam in hac vita ratione alterius fori. Tamen illa aggravatio proportionaliter respondet poenae, cujus homo in hac vita reus erat: et hoc debet homo sibi imputare, quia illuc reservavit sibi poenam pro culpa accipiendam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod mors naturalis est poena consequens originale peccatum, ut quasi jam in naturam sit versa, sicut originale peccatum; et ideo per mortem naturalem non purgatur aliquis de peccato actuali, sed per mortem illatam bene potest purgari. Unde si aliquis mortem illatam patienter sustineat, etiamsi pro aliis criminibus sit illata, valet ad diminutionem poenae, et ad liberationem a tota poena, secundum quantitatem culpa, et patientiae, et contritionis.

|a2 Articulus 2: Utrum poena temporalis, cujus reatus post poenitentiam manet, taxetur secundum quantitatem culpa.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poena temporalis, cujus reatus post poenitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpa.

Taxatur enim secundum quantitatem delectationis quae fuit in peccato, ut patet Apoc. 18, 7: quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. Sed quandoque ubi est major delectatio, est minor culpa: quia peccata carnalia quae plus habent delectationis quam spiritualia, minus habent de culpa, secundum Gregorium.

Ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpa.

AG2

Praeterea, eodem modo aliquis obligatur ad praecepta moralia in nova lege sicut in veteri.

Sed in veteri lege debebatur pro peccatis poenitentia septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent. Cum ergo in novo testamento imponatur poena septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas poenae non respiciat quantitatem culpae.

AG3

Praeterea, majus est peccatum homicidii quam peccatum fornicationis in sacerdote: quia circumstantia quae sumitur ex specie peccati, magis aggravat quam quae sumitur ex conditione personae.

Sed laico pro homicidio imponitur septennis poenitentia; sacerdoti pro fornicatione decem annorum, secundum canones. Ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

AG4

Praeterea, maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur: quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur.

Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti, injungitur poenitentia quadraginta dierum, vel parum amplius; pro fornicatione autem simplici injungitur poena septennis secundum canones.

Ergo quantitas poenae non respondet quantitati culpae.

SC1

Sed contra, Isai. 27, 8: in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabo eam. Ergo quantitas iudicii punitionis peccati est secundum quantitatem culpae.

SC2

Praeterea, homo reducitur ad aequalitatem justitiae per poenam inflictam. Sed hoc non esset, si quantitas culpae et poenae non sibi responderet.

Ergo unum alteri respondet.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poena post dimissionem culpae exigitur ad duo; scilicet ad debitum solvendum, et ad remedium praestandum. Potest ergo taxatio poenae considerari quantum ad duo. Primo quantum ad debitum; et sic quantitas poenae radicaliter respondet quantitati culpae, antequam de ea aliquid dimittatur. Sed tamen quantum per primum eorum quae nata sunt remittere poenam, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum vel solvendum restat; quia quanto per contritionem plus de poena dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum; et sic quandoque pro minori peccato major injungitur poena: vel quia peccato unius difficilius potest resisti quam peccato alterius; sicut juveni pro fornicatione imponitur major poenitentia quam seni, quamvis minus peccet; vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote, quam in alio; vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum; et ideo per poenam unius alii sunt exterrendi. Poena ergo in foro poenitentiae quantum ad utrumque taxanda est; et ideo non semper pro majori peccato major poenitentia imponitur.

Sed poena Purgatorii solum est ad solvendum debitum, quia jam ulterius non manet locus peccandi; et ideo illa poena taxatur solum secundum quantitatem peccati, considerata tamen contritionis quantitate, et confessione, et absolutione; quia per omnia haec aliquid de poena dimittitur.

Unde etiam a sacerdote, injungendo satisfactionem, sunt consideranda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis duo tanguntur ex parte culpae, scilicet glorificatio, et deliciae; quorum primum pertinet ad elationem peccantis, qua Deo resistit; secundum ad delectationem peccati. Quamvis autem sit minor delectatio quandoque in culpa majori, tamen est ibi semper major elatio; et ideo ratio non procedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa poena septem dierum non erat expiativa a poena debita peccato; unde etiam si post illos dies moreretur, in Purgatorio puniretur; sed expiabat ab irregularitate, a qua omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominus tamen ceteris paribus plus peccat homo in nova lege quam in veteri propter sanctificationem ampliorem qua sanctificatur in baptismo, et propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita; et hoc patet ex hoc quod dicitur Hebr. 10, 29: quanto putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est? nec tamen hoc est universaliter verum quod exigatur pro quolibet peccato mortali septennis poenitentia; sed hoc est quasi quaedam regula communis, ut in pluribus competens: quam tamen oportet dimittere, consideratis diversis peccatorum circumstantiis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod episcopus vel sacerdos cum majori periculo suo et aliorum peccat; et ideo sollicitius retrahunt ipsum canones a peccato quam alios, majorem poenam injungendo, secundum quod est in remedium, quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito: unde et in Purgatorio non tota ab eo exigitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod poena illa est intelligenda, quando nolente sacerdote hoc accidit; si enim sponte effunderet, multo graviori poena dignus esset.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod poenitens non sit debitor majoris poenae quam illius quae a sacerdote est sibi injuncta. Sacramentum enim semper consequitur suum effectum, nisi sit defectus ex parte recipientis, vel ex parte conferentis. Sed quandoque imponitur minor poenitentia quam sit condigna; et non est defectus ex parte recipientis, quia paratus esset omnem poenitentiam sibi injunctam facere; nec est defectus ex parte conferentis sacramentum, quia secundum conscientiam suam et discretionem talem poenam taxat. Ergo videtur, cum sacramentum poenitentiae sit ordinatum contra peccatum totaliter destruendum, et quantum ad poenam et quantum ad culpam; quod non remaneat debitor alicujus poenae, poenitentia injuncta peracta.

AG2

Praeterea, Deus est pronior ad remittendum poenam quam ad exigendum. Sed si iste sacerdos majorem poenam satisfactoriam injunxisset, poenitens obligaretur ad eam faciendam. Ergo videtur quod si insufficientem poenam injungat, non exigatur aliquid amplius ab eo.

AG3

Praeterea, in Purgatorio aliquis gravius punitur quam in hac vita. Si ergo post peractam poenitentiam a sacerdote injunctam, adhuc manet poena Purgatorii, videtur quod multum noceat sacerdos poenitenti levem poenitentiam injungendo: et ita videtur quod sit valde periculosum confessiones audire, cum non possit sciri quantitas poenae debitae pro peccato; immo sit impossibile, quia sacerdos non potest scire neque quantitatem contritionis neque quantitatem affectionis quam peccator habuit in peccando.

SC1

Sed contra, secundum quantitatem delicti debet esse plagarum modus ex praecepto legis.

Si ergo minus imponatur, residuum ab eo in Purgatorio exigetur.

SC2

Praeterea, error sacerdotis non potest poenitenti prodesse. Prodesset autem, si non teneretur ad plus quam sibi per errorem imponit. Ergo videtur quod sit adhuc debitor majoris poenae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus ministri bonus vel malus nihil diversificat in efficacia sacramentorum. Unde sive sacerdos discrete se habeat in injunctioe poenitentiae, sive non; nihil diversificatur quantum ad efficaciam absolutionis et confessionis et contritionis; et ideo sive discrete poenitentiam injungat, sive non; semper remanet reatus ad quantitatis ejusdem poenam; et ideo si eam hic non explet, ab eo in Purgatorio exigetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque injungitur poenitentia minor condigno, defectus est ex parte imponentis, vel ex parte recipientis.

Sed quandoque potest esse sine culpa utriusque; sicut quando imponens debitam diligentiam adhibet, et recipiens paratus est ad implendum; et propter hoc non est inconueniens, si totaliter a reatu poenae non liberetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poenitens cum major condigno poenitentia injuncta est, tenetur eam explere ex sacerdotis injunctioe, qui non solum debitum poenae considerat, sed peccato remedium adhibet; unde post hanc vitam non exigitur ab eo tota, sed solum quantum sufficit ad debitum solvendum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sacerdos minorem condigno poenitentiam injungens, non semper peccat; tum quia non potest determinate quantitatem poenae debitae cognoscere, quamvis aliquid proprie consideratis regulis patrum determinare possit; tum quia quandoque etiam ex industria minorem poenitentiam imponens, plus prodest poenitenti quam noceat, qui forte magnitudine poenae posset a poenitentia peragenda impediri propter debilitatem virtutis adhuc in eo de novo recuperatae; et ideo negligit minus damnum, ut majus evitet; et iterum paulatim confortatus in eo divinus amor ad plura poenitentiae opera peragenda ipsum incitabit propria sponte quam sacerdos sibi secundum quantitatem peccatorum injungere potuisset.

Articulus 2C

AG1

Uterius. Videtur quod poenam satisfactoriam non possit unus pro alio explere. Quia ad satisfactionem meritum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri vel demereri, cum sit scriptum: tu reddis unicuique secundum opera sua.

Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

AG2

Praeterea, satisfactio contra contritionem et confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest conteri aut confiteri. Ergo nec satisfacere.

AG3

Praeterea, unus orando pro alio, sibi meretur.

Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest; satisfaciendo pro alio, pro se satisfacit; et ita ab eo qui pro altero satisfacit non exigitur alia satisfactio pro peccatis propriis.

AG4

Praeterea, si unus pro alio satisfacere potest; ergo ex quo unus sibi suscipit debitum poenae, alius statim a debito liberatur; ergo si moriatur postquam tota poena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolabit; vel si adhuc puniatur, duplex poena reddetur pro eodem peccato: scilicet illius qui satisfacere incipit, et illius qui punitur in Purgatorio.

SC1

Sed contra, Galat. 6, 2 dicitur: alter alterius onera portate. Ergo videtur quod unus possit onus poenitentiae impositae pro alio suscipere.

SC2

Praeterea, caritas magis potest apud Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multo fortius hoc in divino iudicio fieri potest.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena satisfactoria est ad duo; scilicet ad solutionem debiti, et ad medicinam pro peccato vitando. In quantum est ad remedium sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri; quia ex jejuniis unius caro alterius non domatur, nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, in quantum aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiae, quae efficacissimum remedium est ad peccatum vitandum.

Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad satisfactionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera ejus satisfactoria esse possint.

Nec oportet quod major poena imponatur ei qui pro altero satisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt, hac ratione moti, quia poena propria magis satisfacit quam aliena; quia habet vim satisfaciendi, maxime ratione caritatis qua homo ipsam sustinet. Et quia major caritas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfacit quam si ipse satisfaceret; ideo minor poena requiritur in eo qui pro altero satisfacit, quam in principali requireretur.

Unde dicitur in vitis patrum, quod propter caritatem unius, qui alterius fratris sui caritate ductus, poenitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat, dimissum est. Nec exigitur etiam quantum ad solutionem debiti, quod ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum; quia etiam si esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse a debito immunis esset. Sed hoc requiritur in quantum poena satisfactoria est in remedium; unde non est permittendum ut aliquis pro alio poenitentiam faciat, nisi defectus aliquis appareat in poenitente; vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum; vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum poenam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praemium essenziale redditur secundum dispositionem hominis; quia secundum capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinae; et ideo, sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur praemium essenziale, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri baptizati ad vitam aeternam perveniunt. Sed poena temporalis pro peccato debita post culpae remissionem non taxatur secundum dispositionem ejus cui debetur; quia quandoque ille qui est melior, habet majoris poenae reatum; et ideo quantum ad poenae dimissionem unus alteri mereri potest, et actus unius efficitur alterius, caritate mediante, per quam omnes unum sumus in Christo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quae ad dispositionem bonitatis vel malitiae hominis pertinet; et ideo per contritionem unius alius a culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis ecclesiae subjicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere; quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione, et confessione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in solutione debiti attenditur quantitas poenae; sed in merito attenditur radix caritatis; et ideo ille qui ex caritate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis meretur; non autem qui pro alio satisfacit, pro se satisfacit; quia illa quantitas poenae non sufficit ad utrumque peccatum; tamen sibi meretur majus quid quam sit dimissio poenae, scilicet vitam aeternam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si ipsemet ad aliquam poenitentiam se obligasset, non prius a debito esset immunis quam eam solvisset; et ideo poenam ipse patietur, quamdiu ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius poenae; unus pro commisso, alius pro omissio; et ita non sequitur quod peccatum unum bis puniatur.

[a3] Articulus 3: Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per indulgentiam non possit aliquid remitti de poena satisfactoria. Quia super illud 2 timoth. 2, 13: negare seipsum non potest, dicit Glossa interlinealis: quod faceret, si dicta sua non impleret. Sed ipse dixit Deut. 25, 2: secundum mensuram delicti erit plagarum modus. Ergo non potest aliquid remitti de poena satisfactionis taxata secundum quantitatem culpae.

AG2

Praeterea, inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus absolvendo a culpa ligat ad poenam temporalem, ut dicit Hugo de sancto victore.

Ergo nullus homo potest absolvere a poena illa, aliquid inde dimittendo.

AG3

Praeterea, hoc ad potestatem excellentiae pertinet, ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiae in sacramentis, nisi Christus. Cum ergo satisfactio sit pars sacramenti operans ad dimissionem poenae debitae, videtur quod nullus homo purus possit dimittere debitum poenae sine satisfactione.

AG4

Praeterea, potestas ministris ecclesiae non est tradita in destructionem, sed in aedificationem.

Sed hoc ad destructionem pertinet, si satisfactio, quae ad utilitatem nostram inducta est in quantum remedium praebet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum ecclesiae ad hoc non se extendit.

SC1

Sed contra, 2 corinth. 2, 10: nam et ego quod donavi, si quid propter vos donavi, in persona Christi; Glossa: id est ac si Christus donasset. Sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione poenam peccati, ut patet joan. 8, de muliere adultera.

Ergo et Paulus potuit; ergo et Papa potest, qui non est minoris potestatis quam Paulus fuit.

SC2

Praeterea, ecclesia generalis non potest errare: quia ille qui in omnibus exauditus est pro sua reverentia, dicit Petro, super cujus confessione ecclesia fundata est: ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua; Lucae 22, 32. Sed ecclesia generalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiae aliquid valent.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere: quia impium esset dicere, quod ecclesia aliquid vane faceret. Sed quidam dicunt, quod non valent ad absolvendum a reatu poenae quam quis in Purgatorio secundum iudicium Dei meretur, sed valent ad absolutionem ab obligatione qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam ordinatur ex canonum statutis. Sed haec opinio non videtur vera. Primo, quia est expresse contra privilegium Petro datum ut quod in terra remitteret, et in caelo remitteretur; unde remissio quae fit quantum ad forum ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei; et praeterea ecclesia huiusmodi indulgentias largiens seu dans, magis damnificaret quam adjuvaret: quia remitteret ad graviores poenas, scilicet Purgatorii, absolvendo a poenitentis injunctis.

Et ideo aliter dicendum, quod valent et quantum ad forum ecclesiae, et quantum ad iudicium Dei ad remissionem poenae residuae post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possunt, est unitas corporis mystici, in qua multi operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum; et multas etiam tribulationes injuste sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt, et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infirmitate efficaciam sacramentorum excedit. Dictum est autem supra, art. 2, quaestiunc. 3, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto qui remissione indiget, huiusmodi opera fecerunt: alias absque omni indulgentia remissionem consequeretur: sed communiter pro tota ecclesia, sicut apostolus dicit se implere ea quae desunt passioni Christi in corpore suo pro ecclesia ad quam scribit. Et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae.

Ea autem quae sunt communia multitudinis alicujus, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset; ita si ei satisfactio alterius sibi per eum qui potest, distribuatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod remissio quae per indulgentias fit, non tollit quantitatem poenae ad culpam: quia pro culpa unius alius sponte poenam sustinuit, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod iste qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito poenae; sed datur sibi unde debitum solvat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatus: et hic effectus non inducitur per indulgentias; sed pro eo dans indulgentias solvit poenam quam debebat, de ecclesiae communibus bonis, ut ex dictis patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod majus remedium praebetur contra peccata vitanda ex gratia quam ex assuetudine nostrorum operum. Et quia ex affectu quem accipiens indulgentiam concipit ad causam pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur; ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur; et ita non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur.

Tamen consulendum est eis qui indulgentiam consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae injunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes; et praecipue, quia quandoque sunt plurium debitores quam credant.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod non valeant tantum quantum pronuntiantur. Indulgentiae enim non habent effectum nisi ex VI clavium. Sed ex VI clavium non potest habens clavem dimittere de poena peccati nisi aliquid determinatum, considerata quantitate peccati et contritionis poenitentis. Ergo cum indulgentiae fiant pro libito instituentis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum quantum pronuntiantur.

AG2

Praeterea, per debitum poenae homo a gloria adeptione retardatur, quam summe appetere debet. Sed si indulgentiae tantum valent quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis poenae immunis reddi. Ergo videtur quod deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

AG3

Praeterea, aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur.

Si ergo indulgentiae tantum valent quantum praedicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundo unum, et iterum tertium; plenam absolutionem ab omni peccatorum poena consequitur; quod videtur absurdum.

AG4

Praeterea, quandoque datur hoc modo indulgentia quod qui vadit ad aliquam ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantum valet indulgentia quantum praedicatur, ille qui habet domum juxta ecclesiam, vel clerici ecclesiae, qui quotidie vadunt, consequuntur tantum quantum ille qui a remotis partibus venit; quod videtur injustum; et iterum, ut videtur, pluries illam indulgentiam consequitur in die, cum pluries vadat.

AG5

Praeterea, idem videtur alicui remittere poenam ultra justam aestimationem quam remittere absque causa: quia quantum ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non posset remittere absque causa poenam in toto vel in parte alicui; ut si Papa diceret alicui: ego remitto tibi omnem poenam tibi debitam pro peccato. Ergo videtur quod nec possit aliquid dimittere ultra justam aestimationem. Sed indulgentiae plerumque praedicantur ultra justam aestimationem. Ergo non tantum valent quantum praedicantur.

SC1

Sed contra, job 13, 7: numquid Deus indiget vestro mendacio, ut loquamini pro eo dolos? ergo ecclesia praedicando indulgentias, non mentitur; et ita tantum valent quantum praedicantur.

SC2

Praeterea, 1 corinth., 15, 14, dicit apostolus: si inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides nostra. Ergo quicumque in praedicatione falsum dicit, fidem, quantum est in se, evacuat; et ita mortaliter peccat. Si ergo non tantum valent indulgentiae quantum praedicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam praedicantes; quod est absurdum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hujusmodi indulgentiae non tantum valent quantum praedicantur; sed unicuique tantum valent quantum fides et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad bene faciendum alliciat, sicut mater quae promittens filio pomum, ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur valde periculosum dicere. Sicut enim dicit Augustinus in epistola 8 ad Hieronymum, si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacrae Scripturae perit; et similiter si in praedicatione ecclesiae aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta ecclesiae alicujus auctoritatis ad roborandum fidem.

Et ideo alii dixerunt, quod valent quantum pronuntiantur secundum justam aestimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte aestimat quod dat; aut secundum aestimationem recipientis, qui nimis parum aestimare posset quod datur; sed secundum aestimationem quae justa est secundum iudicium bonorum, pensata conditione personae, et utilitate et necessitate ecclesiae: quia uno tempore ecclesia plus indiget quam alio. Sed

haec etiam opinio non potest stare, ut videtur. Primo, quia secundum hoc indulgentiae non valent ad remissionem, sed magis ad commutationem quamdam: et praeterea praedicatio ecclesiae a mendacio non excusaretur, cum quandoque indulgentia praedicetur longe major quam justa aestimatio possit requirere omnibus praedictis conditionibus pensatis; sicut quando Papa dat indulgentiam, quod qui vadit ad unam ecclesiam habeat septem annos de indulgentia: cujusmodi etiam indulgentiae a beato Gregorio in stationibus Romae institutae sunt.

Et ideo alii dicunt, quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum susipientis, ut prima opinio dicebat, neque secundum quantitatem ejus quod datur, sicut dicebat secunda; sed secundum causam pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur dignus ut talem indulgentiam consequatur; unde secundum quod accedit ad causam illam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiae, vel in toto vel in parte. Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem ecclesiae, quae interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam Papa facere voluerit indulgentiam constituens. Unde quantitas remissionis non est mensuranda ex causa quae facit indulgentia dignum.

Et ideo aliter dicendum, quod quantitas effectus consequitur quantitatem suae causae. Causa autem remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiendam; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio aut labor aut datum recipientis, aut causa pro qua fit indulgentia.

Unde non oportet ad aliquod horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita ecclesiae, quae semper superabundant; et ideo secundum quod applicantur ad istum, secundum hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quod applicentur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum; et unio ejus cui dispensatur, ad eum qui merebatur, quod est per caritatem; et ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt; fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitatem ecclesiae in generali. Unde quaecumque causa adsit quae in utilitatem ecclesiae vergat, et honorem Dei, sufficiens est ratio indulgentias elargiendi.

Et ideo secundum alios dicendum, quod indulgentiae simpliciter tantum valent quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, ex parte recipientis caritas, ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. Nec in hoc nimis fit magnum forum de misericordia Dei ut quidam dicunt, nec justitiae divinae derogatur: quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri computatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod clavis, sicut supra dictum est, est duplex: scilicet ordinis et jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est; et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo; ideo non potest taxare sacerdos quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittat; sed tantum dimittitur quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet; et hujus clavis effectus est remissio quae est per indulgentias, cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium ecclesiae; et ideo etiam legati non sacerdotes indulgentias concedere possunt.

Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare quantum per indulgentiam de poena remittatur.

Si tamen inordinate remittat, ita quod homines, quasi pro nihilo ab operibus poenitentiae revocentur, peccat faciens tales indulgentias; nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis hujusmodi indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est quam dimissio poenae temporalis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate: qui dat auxilium ad fabricam ecclesiae, intelligitur tale auxilium quod sit conveniens ei qui auxilium dat; et secundum hoc plus vel minus de indulgentia consequitur; unde etiam aliquis pauper dans unum denarium, consequitur totam indulgentiam, non autem dives, quem non decet ad opus tam pium et fructuosum ita parum dare; sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei obolum daret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui est vicinus ecclesiae, et etiam sacerdotes et clerici, consequuntur tantam indulgentiam sicut illi qui venirent a mille dietis: quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est, sed meritis quae dispensantur, ut dictum est. Sed iste qui plus laboraret, plus de merito acquireret. Sed hoc intelligendum, quando indistincte indulgentia datur: quandoque enim distinguitur, sicut Papa in generalibus absolutionibus illis qui transeunt mare, dat quinque annos; aliis qui transeunt montes, tres; aliis unum: nec tamen quotiescumque vadit infra tempus indulgentiae, toties eam consequitur. Quandoque autem ad determinatum tempus datur; ut cum dicitur: quicumque vadit ad ecclesiam talem usque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia; intelligitur semel tantum. Sed si in aliqua ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in ecclesia beati Petri, quadraginta dierum; tunc quoties vadit aliquis, toties indulgentiam consequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod causa non requiritur ad hoc quod secundum eam debeat mensurari remissio poenae, sed ad hoc quod intentio illorum quorum merita communicantur, ad ipsum pervenire possit. Bonum autem unius continuatur alteri dupliciter. Uno modo per caritatem; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quae fiunt, si in caritate sit. Alio modo per intentionem facientis; et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate ecclesiae operatus est, ad istum continuari.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod pro temporali subsidio non debeat dari indulgentia. Quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali est simonia. Ergo hoc fieri non debet.

AG2

Praeterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quam temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiae. Ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

SC1

Sed contra est communis ecclesiae consuetudo, quae pro peregrinationibus et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur, quia propter spiritualia temporalibus uti debemus; et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia, sicut repressio inimicorum ecclesiae, qui pacem ecclesiae perturbant; vel sicut constructio ecclesiarum et pontium, et aliarum eleemosynarum collatio. Et per hoc patet quod non fit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

RA1

Unde patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam pro pure spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque; sicut quicumque orat pro rege franciae habet decem dies de indulgentia a Papa innocencio IV. Et similiter crucem praedicantibus datur quandoque eadem indulgentia quae crucem accipientibus.

¶4 Articulus 4: Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentiam dare.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quilibet sacerdos parochialis possit indulgentiam dare. Indulgentia enim habet efficaciam ex meritorum ecclesiae abundantia. Sed non est aliqua congregatio, in qua non sit aliqua abundantia meritorum.

Ergo quilibet sacerdos potest elargiri indulgentiam, si habeat plebem subjectam; et similiter quilibet sacerdos praelatus.

AG2

Praeterea, praelatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua pro altero satisfaciendo. Ergo et praelatus potest communicare bona multitudinis sibi commissae; et sic videtur quod possit indulgentias dare.

SC1

Sed contra, minus est excommunicare quam indulgentias dare. Sed hoc non potest sacerdos parochialis. Ergo nec illud.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod indulgentiae effectum habent secundum quod opera satisfactoria unius alteri computantur, non solum ex VI caritatis, sed ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum.

Sed intentio alterius potest ad alterum dirigi tripliciter; aut in speciali, aut in generali, aut in singulari.

In singulari quidem, sicut cum quis pro alio satisfacit determinate; et sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem, sicut cum quis orat pro congregatione sua et familiaribus et benefactoribus, et ad hoc ordinat etiam sua opera satisfactoria; et sic ille qui congregationi praeest, potest opera illa alii communicare applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione sua ad hunc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum ecclesiae in generali; et sic ille qui praeest ecclesiae generaliter, potest opera illa communicare applicando intentionem suam ad hunc vel ad illum.

Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars ecclesiae; ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis et boni totius ecclesiae; et ideo ille qui praeest ecclesiae, potest communicare ea quae sunt congregationis, et hujus hominis; et ille qui praeest congregationi ea quae sunt hujus hominis, sed non

convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solum tertia, propter duo. Primo, quia per illas communicationes quamvis homo solvatur a reatu poenae quantum ad Deum, tamen non solvitur a debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex praecepto ecclesiae; sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito absolvitur. Secundo, quia in una persona vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi in omnibus aliis valere possit; unde iste non absolvitur a poena debita pro toto; nisi tantum determinate pro eo fiat quantum debebatur.

Sed in ecclesia tota est indeficientia meritorum praecipue propter meritum Christi; et ideo solus ille qui praeficitur ecclesiae, potest indulgentiam elargiri. Sed cum ecclesia sit congregatio fidelium; congregatio autem hominum sit duplex; scilicet oeconomica, ut illi qui sunt de una familia; et politica, sicut illi qui sunt de uno populo; ecclesia similatur congregationi politicae, quia ipse populus ecclesia dicitur; sed conventus diversi vel parochiae in una diocesi simulantur congregationi in diversis familiis vel in diversis officiis; et ideo solus episcopus proprie praelatus ecclesiae dicitur; et ideo ipse solus quasi sponsus anulum ecclesiae recipit; et ideo solus ipse habet plenam potestatem in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum quasi persona publica; alii autem secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati, sed quasi coadjutores; unde in consecratione sacerdotum episcopus dicit: quanto fragiliores sumus, tanto magis his auxiliis indigemus; et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales, vel abbates, aut alii hujusmodi praelati non possunt hujusmodi indulgentias dare.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod diaconus non possit indulgentias concedere, vel alius, nisi sacerdos. Quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias dare.

AG2

Praeterea, plenior remissio poenae est in indulgentiis quam in foro poenitentiali. Sed hoc non potest nisi sacerdos. Ergo nec illud.

SC1

Sed contra, eidem confertur dispensatio thesauri ecclesiae cui committitur regimen ecclesiae. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias dare; nam ex dispensatione thesauri ecclesiae efficaciam habent.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas concedendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum fuit: et quia diaconi et alii non sacerdotes possunt habere jurisdictionem vel commissam, sicut legati, vel ordinariam, sicut electi, ideo possunt indulgentias concedere etiam non sacerdotes; quamvis non possint absolvere in foro poenitentiali, quod est ordinis.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta. Indulgentias enim concedere pertinet ad clavem jurisdictionis, non ad clavem ordinis.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam episcopus non possit elargiri indulgentiam. Quia thesaurus ecclesiae communis est toti ecclesiae. Sed id quod est commune toti ecclesiae, non potest dispensari nisi per illum qui toti ecclesiae praeest. Ergo solus Papa potest indulgentias concedere.

AG2

Praeterea, nullus potest remittere poenas a jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi. Sed poenae satisfactoriae sunt pro peccatis determinatae in jure. Ergo remittere hujusmodi poenas potest solus Papa, qui est conditor juris.

SC1

Sed contra est consuetudo ecclesiae, secundum quam episcopi dant indulgentiam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno; sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi iudices singulis civitatibus praepositi: propter quod etiam solos eos in suis litteris fratres vocat, reliquos autem omnes vocat filios. Et ideo potestas faciendi indulgentias plene residet in Papa, quia potest facere quod vult, causa tamen existente legitima; sed in episcopis est taxata secundum ordinationem Papae; et ideo possunt dare secundum quod eis taxatum est, et non amplius.

RA

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod ille qui est in peccato mortali, non possit dare indulgentias. Quia rivus cui fons non influit, nihil profluere potest.

Sed praelato in peccato mortali existenti non influit fons gratiae, scilicet spiritus sanctus. Ergo non potest in alios profluere dando indulgentias.

AG2

Praeterea, majus est dare indulgentiam quam recipere. Sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicitur. Ergo nec dare potest.

SC1

Sed contra, quia indulgentiae fiunt per potestatem praelatis ecclesiae traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem, sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens dare indulgentias.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod elargiri indulgentias pertinet ad jurisdictionem.

Sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem: et ideo indulgentiae aequae valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cum non remittat poenam ex VI suorum meritorum, sed ex VI meritorum reconditorum in thesauris ecclesiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod iste praelatus in peccato mortali indulgentias dans non profluit aliquid de suo; et ideo non requiritur quod influxum recipiat a fonte ad hoc quod ejus indulgentiae valeant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod majus est dare indulgentias quam recipere, quantum ad potestatem; sed est minus quantum ad propriam utilitatem.

¶a5 Articulus 5: Utrum indulgentia valeat existentibus in peccato mortali.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod indulgentia valeat existentibus in peccato mortali.

Quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam, et multa alia bona. Sed indulgentiae habent efficaciam ex hoc quod merita sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

AG2

Praeterea, ubi est major indigentia, magis habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maxime indiget. Ergo ei maxima debet fieri misericordia per indulgentias.

SC1

Sed contra, membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum.

Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dicunt indulgentias valere etiam existentibus in peccato mortali, non quidem ad dimissionem poenae, quia nulli potest dimitti poena, nisi cui jam dimissa est culpa; qui enim non est consecutus operationem Dei in remissione culpae, non potest consequi remissionem poenae a ministro ecclesiae neque in indulgentiis, neque in foro poenitentiali: valet tamen eis ad acquirendum gratiam. Sed hoc non videtur verum: quia quamvis merita illa quae per indulgentiam communicantur, possent valere ad merendum gratiam, non tamen propter hoc dispensantur, sed determinate ad remissionem poenae; et ideo non valent existentibus in mortali; et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum: facio participem meritorum totius ecclesiae, vel unius congregationis, vel unius specialis personae, sic posset valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut praedicta opinio dicit.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod indulgentiae non valeant religiosis. Non enim competit eis supplere ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactionis quae sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

AG2

Praeterea, in ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosi indulgentiae prodessent, esset occasio dissolutionis disciplinae regularis: quia religiosi nimis vagarentur per hujusmodi indulgentias et poenas sibi impositas in capitulo negligerent. Ergo religiosi non prosunt.

SC1

Sed contra, nullus ex bono reportat damnum.

Sed religio bonum est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum, ut eis indulgentiae non valeant.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod tam saecularibus quam religiosi valent indulgentiae, dummodo sint in caritate, et servent ea quae pro indulgentiis indicuntur. Non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum quam saeculares.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis religiosus sit in statu perfectionis; tamen ipse sine peccato vivere non potest; et ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sit reus alicujus poenae, potest per indulgentiam ab hac expiari.

Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat, et quantum ad aliquid; et sic indiget supplemento quo sublevetur; unde dicitur Gal. 6, 2: alter alterius onera portate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis observantia; quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad praemium vitae aeternae, quam indulgentiam exquirendo; quamvis minus quantum ad dimissionem poenae, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur poenae injunctae in capitulo; quia in capitulo agitur forum quasi judiciale magis quam poenitentiale; unde etiam non sacerdotes capitulum tenent.

Sed absolvitur a poena injuncta, vel debita pro peccato, in foro poenitentiali.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod ei qui non facit hoc pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari. Quia ei qui non potuit operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua elemosyna facienda, quam pauper facere non potest, et tamen libenter faceret.

Ergo indulgentia ei valet.

AG2

Praeterea, unus potest pro alio satisfacere.

Sed indulgentia ad remissionem poenae operatur, sicut et satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere; et sic ille consequitur indulgentiam qui non facit hoc pro quo indulgentia datur.

SC1

Sed contra, remota causa removetur effectus.

Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiae causa, indulgentiam non consequitur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur. Unde cum indulgentia detur sub hac conditione quod aliquis aliquid faciat vel det; si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad praemium essenziale; sed non quantum ad alia accidentalia praemia, sicut est dimissio poenae, vel aliquid hujusmodi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit; et ideo potest pro quocumque vult satisfacere; sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam; et ideo cum ipse applicet ad facientem vel dantem (hic autem illud non potest), ille qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre non potest.

Si tamen fieret sic indulgentia: ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam; valeret ei pro quo fit; nec tunc iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit. Quia dare indulgentias est jurisdictionis.

Sed nullus in seipsum potest exercere ea quae sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiae a se factae particeps esse.

AG2

Praeterea, secundum hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi poenam remittere omnium peccatorum suorum, et ita impune peccare; quod videtur absonum.

AG3

Praeterea, ejusdem potestatis est concedere indulgentias, et excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiae quam facit, particeps esse potest.

SC1

Sed contra, quia tunc esset ipse peioris conditionis quam alii, si ipse non posset uti thesauro ecclesiae, quem aliis dispensat.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua causa dari ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad aliquem actum provocetur, qui in utilitatem ecclesiae et in honorem Dei vergat. Praelatus autem, cui cura ecclesiae utilitatis procurandae et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet; et ideo non potest praebere indulgentiam sibi tantum, sed potest uti indulgentia quam pro aliis facit, quia aliis subest causa faciendi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actus jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere; sed eis quae auctoritate jurisdictionis dantur aliis potest etiam praelatus uti tam in temporalibus quam in spiritualibus; sicut etiam sacerdos sibi eucharistiam accipit quam aliis dat; et ita etiam episcopus potest accipere sibi suffragia ecclesiae quae aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio poenae per indulgentias, et non jurisdictionis.

RA2

Ad secundum patet solutio ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiae, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quod in iudicio non potest idem esse iudex et reus. Indulgentia autem non per modum sententiae datur, sed per modum dispensationis cujusdam, quam homo potest facere ad seipsum.

EX

Tene certum. Loquitur de certitudine conjecturae, non de certitudine scientiae; quia nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore: Eccl. 9.

Arbitrii libertatem quaerit, idest liberam electionem, ut scilicet homo non dimittat peccatum quia jam non potest peccare, sed quia non vult Deum offendere, etiam si posset; quod etiam in tarde poenitentibus quandoque contingit, ut dictum est.

Horrendum est incidere in manus Dei viventis.

Verum est quantum ad statum futurae vitae, ubi habet locum principaliter justitia; quia in hac vita, ubi est locus misericordiae, verum est quod dicitur 2 Reg. Ult. 14: melius est mihi incidere in manus Dei quam in manus hominis.

Si enim semper viveret, semper peccaret; idest, semper in peccato permaneret; quia de se non posset a peccato liberari, cum sit spiritus vadens, et non rediens; non quod semper actum peccati exerceat.

Statim ut conversus fuit, Paradisum ingredi meruit. Hoc non est intelligendum de terrestri, ut quidam dicunt: quia passio Christi non reducit ad illum Paradisum; sed ad caelestem; qui quidem Paradisus potest accipi dupliciter: scilicet secundum gloriam fruitionis, et sic statim moriens in Paradiso fuit; vel quantum ad locum gloriae convenientem; et sic nullus intravit ante ascensionem.

Non est imponenda in articulo mortis poenitentia, sed innotescenda. Quia per hoc quod imponitur aliqua poenitentia alicui, obligatur ad illam faciendam.

Nullus autem debet ad aliquid obligari quod non potest facere. Sed est innotescenda, ut procuret per amicos et eleemosynas expiari, et ut ejus complendae propositum habeat, si evadat. Tamen est confortandus ex divina misericordia, ne in desperationem cadat.

Non enim debet presbyter poenitentem inconsulto episcopo reconciliare. Hoc intelligendum est de ligato ab episcopo per excommunicationem, vel de agente poenitentiam solemnem.

Puellarum consecratio per presbyterum fieri valeat consulto episcopo. Hoc non est de jure communi; quia solis episcopis, qui sunt vicem sponsi gerentes, competit desponsare, et uni viro virginem castam exhibere Christo, 2 corinth. 11, 2.

Unde modo non habet locum, sed fuit ex aliqua dispensatione factum in aliquo loco. Vel loquitur de benedictione viduarum, quae per presbyteros fieri valet.

|+d21.q1 Distinctio 21, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de tempore poenitentiae, hic movet quasdam quaestiones contra determinata, et eas solvit; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestionem circa tempus poenitentiae; in secunda circa confessionem quae a poenitentibus requiritur, ibi: post hoc considerandum est etc.. Prima in tres: in prima movet quaestionem circa determinata. Dixerat enim, quod tempus poenitentiae usque ad finem vitae datur; et cum omnia per poenitentiam in hac vita dimittantur peccata, inquit, utrum post hanc vitam aliqua peccata dimitti possint; secundo determinat veritatem secundum auctoritates sanctorum, ibi: quod aliqua post hanc vitam remittantur, Christus ostendit in evangelio; in tertia refellit quorundam responsionem ad auctoritates, ibi: sed forte dices, illud esse accipiendum de poena peccati. Circa secundum duo facit: primo determinat veritatem quaestionis motae; secundo ex veritate determinata quamdam dubitationem movet, ibi: hic objici potest etc.. Circa primum duo facit: primo ostendit quod post hanc vitam aliqua peccata dimittuntur in Purgatorio; secundo ostendit quod quidam tardius a peccatis ibi purgantur, ibi: in illo autem igne Purgatorio alii tardius, alii citius purgantur.

Post haec autem considerandum est etc.. Hic movet quaestiones circa determinata prius de confessione: et primo ex parte confitentis; secundo ex parte confessoris, qui scilicet confessionem audit, ibi: caveat autem sacerdos ne peccata confitentium aliis prodat. Circa primum duo quaerit: primo utrum quis debeat singula peccata confiteri quae non fecit, ibi: sicut autem poenitens celare non debet peccatum suum, quia superbia est; ita nec humilitatis causa fateri se reum illius quod se non commisisse noscit.

Caveat autem sacerdos ne peccata poenitentium aliis prodat. Hic etiam duo determinat ex parte confessoris: primo ut peccatum celet; secundo quod non quisque sacerdos confessionem cujuslibet audiat, ibi: quod vero dictum est, ut poenitens eligat sacerdotem scientem ligare et solvere, videtur contrarium ei quod in canonibus reperitur.

Hic est triplex quaestio. Prima de Purgatorio.

Secunda de confessione generali. Tertia de sigillo confessionis quo peccata celantur.

Circa primum quaeruntur tria: 1 de ipso Purgatorio; 2 de ligno, feno, et stipula, quae in Purgatorio purgantur; 3 de effectu Purgatorii.

|a1 Articulus 1: Utrum Purgatorium sit post hanc vitam.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Purgatorium non sit post hanc vitam. Apoc. 14, 13, dicitur: beati mortui qui in Domino moriuntur.

Amodo jam dicit spiritus ut requiescant a laboribus suis. Ergo his qui in Domino moriuntur, non manet aliquis Purgatorius labor post hanc vitam; nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non possunt. Ergo Purgatorium post hanc vitam non est.

AG2

Praeterea, sicut se habet caritas ad praemium aeternum, ita peccatum mortale ad supplicium aeternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium aeternum deportantur. Ergo decedentes in caritate statim ad praemium vadunt; et ita non manet eis aliquod Purgatorium post hanc vitam.

AG3

Praeterea, Deus, qui est summe misericors, pronior est ad praemiandum bona quam ad puniendum mala. Sed sicut illi qui sunt in statu caritatis, faciunt aliqua mala quae non sunt digna supplicio aeterno; ita qui sunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quae non sunt digna praemio aeterno. Ergo cum illa bona non praemientur in damnandis post hanc vitam; nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, 2 Mach. 12, 46, dicitur: sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. Sed pro defunctis qui sunt in Paradiso, non est orandum, quia illi nullo indigent; nec iterum pro illis qui sunt in inferno, quia illi a peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui a peccatis nondum absoluti, qui solvi possunt; et tales caritatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio; quia universa delicta operit caritas: Prov. 10, 12. Unde ad mortem aeternam non devenient; quia qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum; joan. 11, 26: nec ad gloriam inducentur nisi purgati; quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apoc. Ult.. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

SC2

Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit: si aliquis Christo amico consentiens in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hinc per Purgatorii ignis conflationem expeditur. Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex illis quae supra determinata sunt, satis potest constare, Purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deleta culpa non tollitur ex toto reatus poenae, nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur; et iustitia.

Dei hoc exigit ut peccatum per poenam debitam ordinetur; oportet quod ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur; et ideo illi qui Purgatorium negant, contra divinam iustitiam loquuntur; et propter hoc erroneum est, et a fide alienum. Unde Gregorius Nyssenus post praedicta verba subjungit: hoc praedicamus, dogma veritatis servantes, et ita credimus; hoc etiam universalis ecclesia tenet, pro defunctis exorans ut a peccatis solvantur; quod non potest nisi de illis qui sunt in Purgatorio intelligi. Ecclesiae autem auctoritati quicumque resistit, haeresim incurrit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum et non merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut dionysius dicit; et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali; quia nunquam est malum sine aliquo bono: et ideo peccatum veniale impedit habentem caritatem ne ad perfectum bonum deveniat, scilicet vitam aeternam, quamdiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adjunctum, quo minus statim ad ultimum malorum perducatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona ante acta mortificat; et quae in peccato mortali existens facit, mortua sunt; quia ipse Deum offendens, omnia bona meretur amittere, quae a Deo habet. Unde ei qui in peccato mortali decedit, non manet aliquod praemium post hanc vitam, sicut manet aliquando poena ei qui in caritate decedit, quae non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur.

Quia poena damnatorum est aeterna, ut dicitur Matth. 25, 46: ibunt hi in ignem aeternum. Sed Purgatorius ignis est temporalis, ut supra Magister dixit. Ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

AG2

Praeterea, poena inferni nominatur pluribus nominibus, ut in psalm. 10, ignis, sulphur, et spiritus procellarum etc.. Sed poena Purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet ignis. Ergo non eodem igne et eodem loco puniuntur.

AG3

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit: probabile est quod in his locis puniuntur in quibus commiserunt culpam. Gregorius etiam in dial., narrat quod germanus episcopus capuanus Paschasium qui in balneis purgabatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

SC1

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod sicut sub eodem igne aurum rutilat et palea fumat; ita sub eodem igne peccator crematur, et electus purgatur. Ergo idem est ignis Purgatorii et inferni; et sic in eodem loco sunt.

SC2

Praeterea, sancti patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori quam sit locus in quo purgantur animae post mortem; quia non erat ibi aliqua poena sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus inferno, vel idem quod infernus; alias Christus ad Limbum descendens non diceretur ad inferos descendisse. Ergo et Purgatorium est in eodem loco, vel juxta infernum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod de loco Purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factae multis, locus Purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem; et sic locus Purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quod idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in Purgatorio purgat; quamvis damnati secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint. Alius est locus Purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens, per suffragia ecclesiae mitigaretur. Quidam tamen dicunt, quod secundum legem communem locus Purgatorii est ubi homo peccat; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit. Quidam vero dicunt quod puniuntur supra nos secundum legem communem; quia sunt

medii inter nos et Deum quantum ad statum. Sed hoc nihil est; quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis Purgatorius est aeternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poena inferni est ad affligendum; et ideo nominatur omnibus illis quae hic nos affligere consueverunt; sed poena Purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati; et ideo sola poena ignis Purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum dispensationem, et non secundum legem communem.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod poena Purgatorii non excedat omnem poenam temporalem hujus vitae.

Quanto enim aliquid est magis passivum, tanto magis affligitur, si sensum laesionis habeat. Sed corpus est magis passivum quam anima separata; tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem; tum quia habet materiam quae est susceptiva qualitatis agentis: quod de anima non potest dici. Ergo major est poena quam corpus patitur in hoc mundo, quam poena qua anima purgatur post hanc vitam.

AG2

Praeterea, poena Purgatorii directe ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cum sint levissima peccata, levissima poena debetur, si secundum mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo poena Purgatorii est levissima.

AG3

Praeterea, reatus, cum sit effectus culpaе, non intenditur nisi culpa intendatur. Sed in illo cui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi.

Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est, pro quo non plene satisfecit, reatus non crescit in morte.

Sed in hac vita non erat ei reatus respectu gravissimae poenae. Ergo poena quam patietur post hanc vitam non erit ei gravior omni poena istius vitae.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone: ille ignis Purgatorii durior erit quam quicquid in hoc saeculo poenarum aut sentire aut videre aut cogitare quis potest.

SC2

Praeterea, quanto poena est universalior, tanto major. Sed anima separata tota punitur, cum sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa poena quae est animae separatae, est major omni poena quam corpus patitur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in Purgatorio erit duplex poena: una damni, in quantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali punientur; et quantum ad utrumque poena Purgatorii minima excedit maximam poenam hujus vitae.

Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum, post hanc vitam in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret; ideo de tardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus; tanto aliquis magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum; unde laesiones quae fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima; ideo si in ipsam animam aliquod laesivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiat, hoc ad praesens supponimus, quia de hoc infra, dist. 44, qu. 3, art. 3, quaestiunc. 3, in corp., dicetur. Et ideo oportet quod poena Purgatorii quantum ad poenam damni et sensus excedat omnem poenam istius vitae. Quidam autem assignant rationem ex hoc quod anima tota punitur, non autem corpus. Sed hoc nihil est; quia sic poena damnatorum esset minor post resurrectionem quam ante; quod falsum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit minus passiva quam corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis; et ubi est major passionis sensus, ibi est major dolor, etiam si sit minor passio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod acerbitas illius poenae non est tantum ex quantitate peccati, quantum ex dispositione puniti; quia idem peccatum gravius punitur ibi quam hic: sicut ille qui est melioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quam alius; et tamen iudex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens, juste facit.

RA3

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Articulus 1D

AG1

Uterius. Videtur quod illa poena sit voluntaria.

Quia illi qui sunt in Purgatorio, rectum cor habent. Sed haec est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinae conformet, ut Ambrosius dicit. Ergo cum Deus velit eos puniri, ipsi illam poenam voluntarie sustinent.

AG2

Praeterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in Purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam nisi prius puniantur. Ergo volunt puniri.

SC1

Sed contra, nullus petit liberari a poena quam voluntarie sustinet. Sed illi qui sunt in Purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quae in dialogo narrantur. Ergo non sustinent illam poenam voluntarie.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate absoluta; et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae, quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata, sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam; et sic aliqua poena potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo, quia per poenam aliud bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio.

Alio modo, quia quamvis per poenam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit poenam, et vellet ab ea liberari; sed eam supportat; et quantum ad hoc voluntaria dicitur; et sic poena Purgatorii est voluntaria. Quidam autem dicunt, quod non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti poenis, quod nesciunt se per poenam purgari, sed putant se esse damnatos. Sed hoc est falsum; quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 1E

AG1

Uterius. Videtur quod animae in Purgatorio per Daemones puniantur. Quis, sicut infra, dist. 47, in fine, dicit Magister, illos habebunt tortores in poenis quos habuerunt incentores in culpa. Sed Daemones incitant ad culpam non solum mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt.

Ergo etiam in Purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

AG2

Praeterea, purgatio a peccatis competit justis et in hac vita et post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per poenas a diabolo inflictas, sicut patet de job. Ergo etiam post hanc vitam punientur a Daemonibus purgandi.

SC1

Sed contra, injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in Purgatorio, de Daemonibus triumphaverunt sine peccato mortali decedentes. Ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod sicut post diem iudicii divina justitia succendet ignem quo damnati in perpetuum punientur; ita etiam nunc sola justitia divina electi post hanc vitam purgantur; non ministerio Daemonum, quorum victores extiterunt; nec ministerio Angelorum, quia cives suos non tam vehementer affligerent.

Sed tamen possibile est quod eos ad loca poenarum deducant, et etiam ipsi Daemones, qui de poenis hominum laetantur, eas concomitentur, et assistant purgandis, tum ut de eorum poenis satientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem saeculo, quando adhuc locus pugnae est, puniuntur homines et a malis Angelis, sicut ab hostibus, ut patet de job; et a bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris Angelo percutiente emarcuit. Et hoc etiam expresse dionysius dicit in 4 cap. De div. Nom., quod boni Angeli interdum puniunt.

RA

¶a2 Articulus 2: Utrum lignum, fenum, et stipula, quae superaedificantur, sint peccata venialia.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lignum, fenum, et stipula, quae supraedificari dicuntur supra positum fundamentum, non sint peccata venialia. Quia supra id quod est summum, nihil potest aedificari. Sed fundamentum spiritualis aedificii, ut Glossa Augustini dicit, est in summo.

Ergo non potest super ipsum aedificari.

AG2

Praeterea, aedificium per fundamentum sustentatur.

Sed peccata venialia non sustentantur per fundamentum spirituale, quod est fides per dilectionem operans. Ergo lignum, fenum, et stipula, quae aedificantur, non sunt peccata venialia.

AG3

Praeterea, isa. 5, super illud: vae qui conjungitis domum ad domum, dicit Hieronymus: haeretici dogmata dogmatibus conjungunt; et qui super fundamentum aedificare debuerunt aurum, argentum, et lapides pretiosos, aedificant lignum, fenum et stipulam. Sed haeretici dogmata falsa confingentes, non peccant venialiter. Ergo lignum, fenum et stipula non sunt peccata venialia.

AG4

Praeterea, secundum Ambrosium, apostolica doctrina est fundamentum; ille autem supraedificat qui veniens post apostolos docet, sive malus sive bonus sit. Sed bene docentes post apostolos aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, in quibus doctrina praeclara signatur; mali autem lignum, fenum, et stipulam, in quibus vana et frivola doctrina est peccatum mortale. Ergo per lignum, fenum et stipulam, mortalia peccata intelliguntur, et non venialia.

SC1

Sed contra est quod dicitur in littera per verba Augustini.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod venialia caritati adjuncta possunt per aliquam poenam consumi; et ideo convenienter secundum metaphoram signantur illa quae per ignem consumuntur; et quia quanto aliquod peccatum est gravius, tanto difficilius purgatur; in peccatis autem venialibus invenitur alterum altero gravius; ideo convenienter eorum diversitas signatur per diversitatem eorum quae facilius et tardius consumuntur ab igne. Et quia perfectio cujuslibet quantitatis ternario comprehenditur, propter principium, medium, et finem; ideo triplex differentia ponitur; quia quaedam sunt gravissima in genere venialium, et difficillime purgabilia; et haec per lignum signantur; quaedam minima, quae per stipulam; quaedam media, quae per fenum signantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut fundamentum transmittitur ad spiritualia ratione prioritatis, et non ratione inferioritatis; ita supraedificari dicuntur non quae superius, sed quae posterius fiunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod venialia non dicuntur supraedificari quasi ex fundamento stabilitatem habentia. Dicitur enim aliquid super fundamentum poni tripliciter. Uno modo directo situ, quod supra fundamentum firmatur; et sic solum bona opera fidei formatae, quae fundamentum dicitur, supraedificantur. Alio modo dicitur esse super, quod est juxta, sicut patet in psalm. 136: super flumina Babylonis; et sic venialia supraedificantur, quia fundamentum non destruunt, sed simul cum fundamento sunt. Alio modo dicitur esse super, quod est post; sicut Ezech. Ult. 3: super terminum Aser, idest post, ut Glossa dicit: et sic etiam mortalia possunt supraedificari, quae fundamentum destruunt. Vel, secundum quosdam, per lignum, fenum et stipulam non intelliguntur ipsa venialia, sed opera bona quibus aliquis motus venialis peccati se immiscet; et haec supraedificantur quantum ad id quod est boni in eis, et non quantum ad id quod habent de veniali. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem apostoli et Augustini; quia tunc non esset distinctio inter lignum, fenum et stipulam, et aurum, argentum, et lapidem pretiosum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura praeter principalem sensum quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quamdam loquitur, et non secundum intentionem apostoli.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliqui etiam male docentes quandoque non mortaliter, sed venialiter peccant, sicut quando aliqua inutilia docent, vel aliquis motus inanis gloriae eis insurgit. Vel dicendum, quod loquitur secundum eundem modum sicut Hieronymus.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur, quod iidem sint qui utraque supraedificant. Quia, secundum Augustinum, per aurum signatur Dei contemplatio; per argentum dilectio proximorum; per lapides pretiosos bona opera. Sed illi qui inordinatos affectus aliquos habent ad res temporales, qui dicuntur lignum, fenum et stipulam aedificare, contemplantur aliquando Deum, et diligunt proximum, et aliqua bona opera faciunt. Ergo iidem sunt qui aedificant utraque.

AG2

Praeterea, sicut in littera dicitur, illi aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, qui cogitant quae Dei sunt, quomodo placeant Deo.

Sed tales etiam aliqua venialia committunt, ut patet 1 joan. 1, qui per lignum, fenum, et stipulam intelliguntur. Ergo iidem sunt qui utraque supraaedificant.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod illi qui aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, sunt securi; sed illi qui aedificant lignum, fenum et stipulam, non sunt securi. Ergo non sunt iidem qui utraque aedificant.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aurum, argentum et lapis pretiosus; et lignum, fenum et stipula, possunt dupliciter exponi. Uno modo ita quod quaelibet bona opera dicantur aurum, argentum et lapis pretiosus; et quaelibet venialia dicantur lignum, fenum et stipula; et sic non est dubium quod iidem aedificant utraque; sed quidam dicuntur haec et quidam illa aedificare, secundum quod eis magis insistunt; sicut etiam activi a contemplativis distinguuntur, quamvis et contemplativi aliquid agant, et activi aliquid contemplantur aliquando.

Alio modo ita quod per aurum, argentum et lapidem pretiosum intelligantur solum opera perfectorum; et per lignum, fenum et stipulam supraaedificata intelligantur venialia eorum qui solitudinem de rebus temporalibus gerunt, non soli Deo vacantes; et tunc patet quod non sunt iidem qui utraque aedificant; quia imperfecti, etsi bona opera faciunt, tamen obscurantur ex solitudinibus hujus mundi, ut claritatem auri, argenti et lapidis pretiosi non habeant; et similiter perfecti, etiam si aliqua venialia habeant, tamen ex fervore caritatis in eis consumuntur, et ex solitudine continua quam de purgatione propria habent; et ideo non dicuntur ea supraaedificare, quia in eis habitualiter non manent; et tales securi sunt, quia nihil est in eis purgabile.

RA

Et secundum hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod venialia etiam mortali adjuncta sint lignum, fenum, et stipula, ut non puniantur etiam aeternaliter in damnatis, sed temporaliter.

Quia secundum distantiam culparum debet esse distantia poenarum. Sed culpa mortalis in infinitum excedit venialem. Ergo et poena poenam.

Sed hoc non potest esse secundum acerbitatem, quia acerbitas utriusque poenae est finita. Ergo oportet quod hoc sit secundum durationem; quod non esset, si veniale aeternaliter puniretur.

AG2

Praeterea, non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur Rom. 2. Sed videretur esse, si pro eadem culpa unum plus et alium minus puniret.

Cum ergo pro culpa veniali justus temporaliter puniatur, etiam damnatus non aeternaliter, sed temporaliter punietur.

SC1

Sed contra, Matth. 5, 26: non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem, idest minuta peccata.

Sed ille qui in peccato mortali decedit, potest reddere. Ergo pro peccatis venialibus punietur aeternaliter.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod culpa non potest ordinari nisi per poenam; et quia Deus nihil inordinatum relinquit, ideo nunquam culpam sine poena dimittit. In illis autem qui damnantur, non potest aliqua culpa dimitti, nec aliquis reatus tolli, cum careant caritate, per quam et culpa purgatur, et reatus tollitur; et ideo culpa venialis in eis semper manebit, vel reatus ejus, si etiam ante peccatum mortale veniale dimissum fuisset quantum ad culpam, manente reatu; et propter hoc aeternaliter damnati de illis venialibus punientur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale meretur poenam aeternam, in quantum gratiam tollit, et a Deo aeterno separat; et secundum hoc in infinitum distat a veniali. In illo ergo qui gratia caret, et a Deo in perpetuum separatus est, per accidens veniali aeterna poena debetur ratione subjecti, quae per se debetur mortali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est ibi aliqua personarum acceptio; quia in justo est gratia, cujus virtute, culpa ejus purgatur vel reatus; qua carent damnati; et ideo eorum culpa vel reatus per poenam expiari non potest; et sic patet quod venialia mortalibus adjuncta in damnatis per accidens habent quod non sunt lignum, fenum, et stipula.

¶a3 Articulus 3: Utrum per poenam Purgatorii expietur peccatum veniale quo ad culpam.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per poenam Purgatorii non expietur peccatum veniale quo ad culpam. Quia super illud 1 joan. 5: est peccatum ad mortem etc. Dicit Glossa interlinealis: quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem ejus venia postulat. Ergo nullum peccatum post hanc vitam quo ad culpam dimittitur.

AG2

Praeterea, ejusdem est labi in peccatum et a peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec a peccato veniali absolvi.

AG3

Praeterea, Gregorius dicit, quod talis in judicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit; quia lignum ubi ceciderit, ibi erit; Eccl. 11. Si ergo aliquis in hac vita exit cum veniali, in judicio cum veniali erit; et ita per Purgatorium non expiatur a culpa veniali aliquis.

AG4

Praeterea, supra dictum est, dist. 17, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 3, quod culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio, quae est actus meritorius; quia tunc non erit meritum neque demeritum, cum secundum Damascenum, hoc sit hominibus mors quod Angelis casus. Ergo post hanc vitam non dimittitur in Purgatorio veniale quo ad culpam.

AG5

Praeterea, veniale non est in nobis nisi ratione fomitis; unde in primo statu Adam venialiter non peccasset, ut in 2 Lib., dist. 21, quaest. 2, art. 3, in corp., dictum est. Sed post hanc vitam in Purgatorio non erit sensualitas fomite corrupto in anima separata, quia fomes dicitur lex carnis, Rom. 7. Ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per Purgatorium ignem.

SC1

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 dial., et Augustinus de vera poenitentia, quod quaedam culpa leves in futuro remittuntur.

Nec potest intelligi quo ad poenam; quia sic omnes culpa, quantumcumque graves, quantum ad reatum poenae per ignem Purgatorium expiantur. Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem Purgatorium.

SC2

Praeterea, 1 corinth. 3, per lignum, fenum, et stipulam, ut dictum est, venialia intelliguntur. Sed lignum, fenum et stipula per Purgatorium consumuntur.

Ergo ipsae veniales culpa post hanc vitam remittuntur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quo ad culpam; et si cum mortali culpa quis decedat, damnatur, et remissionis capax non est; non autem potest esse quod cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem.

Veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiae corruptione contingit; unde si gratia omnino concupiscentiae corruptionem vincat, sicut in beata virgine fuit, non manet aliquis locus veniali; et ita, cum in morte omnino diminuatur et annihilatur ista concupiscentia, potentiae animae totaliter gratiae subjiciuntur, et veniale expellitur. Sed haec opinio frivola est et in se, et in causa sua. In se quidem, quia dictis sanctorum et evangelii adversatur, cujus dicta non possunt exponi de remissione venialium quantum ad poenam, ut Magister in littera dicit; quia sic tam levia quam gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem, leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet.

Nec sufficit quod dicunt, quod hic dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros; quia remissio poenae magis aufert gravitatem poenarum quam ponat. Quantum ad causam autem frivola apparet; quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitae, non aufert concupiscentiae corruptionem vel diminuit, quantum ad radicem, sed quantum ad actum; sicut patet etiam de illis qui graviter infirmantur. Nec iterum tranquillat potentias animae, ut eas gratiae subjiciat; quia tranquillitas potentiarum et subjectio earum ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quae legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest, cum actus utrarumque impediatur; nisi tranquillitas dicatur privatio pugnae, sicut etiam in dormientibus accidit; nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animae tranquillare, aut eas gratiae subdere.

Et praeterea, dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animae subderet gratiae; adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpa venialis jam commissae, quamvis sufficeret ad vitationem futurae; quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra, dist. 16, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 3, dictum est, quantumcumque habitualiter intendatur.

Contingit autem quandoque quod aliquis dormiens moritur in gratia existens, qui cum veniali aliquo obdormivit; et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici, ut dicunt, quod, si non poenituit actu vel proposito in generali vel speciali, sit versum in mortale, propter hoc quod veniale fit mortale dum placet; quia non quaelibet placencia venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cum sit voluntarium); sed talis placencia quae ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit; et sic placencia illa quae facit

peccatum mortale, est actualis placentia; quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quod aliquis postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo vel tenendo; sed cogitet forte quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis; et in hac cogitatione obdormiat, et moriatur. Unde patet quod haec opinio omnino irrationalis est.

Et ideo cum aliis dicendum, quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem Purgatorium; quia poena illa aequaliter voluntaria, virtute gratiae habebit vim expiandi culpam omnem quae simul cum gratia stare potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa loquitur de peccato mortali. Vel dicendum, quod quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito; quia hic homo meruit, ut ibi illa poena sit meritoria sibi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in Purgatorio existente non erit; et ideo non poterit peccare venialiter; sed remissio culpae venialis est ex gratia informante, quae in Purgatorio erit in anima separata; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod venialia non variant statum hominis; quia neque tollunt neque diminuunt caritatem, secundum quam mensuratur quantitas gratuita bonitatis animae; et ideo per hoc quod venialia dimittuntur, talis manet anima qualis prius.

RA4

Ad quartum dicendum, quod post hanc vitam non potest esse meritum respectu praemii essentialis; sed respectu alicujus accidentaliter potest esse quamdiu manet homo in statu viae aliquo modo; et ideo in Purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpae venialis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod ignis Purgatorius non liberet a reatu poenae. Omnis enim purgatio respicit foeditatem. Sed poena non importat aliquam foeditatem. Ergo ignis Purgatorius non liberat a poena.

AG2

Praeterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed poena contrariatur poenae.

Ergo per poenam Purgatorii non purgatur aliquis a reatu poenae.

AG3

Praeterea, 1 corinth. 3, super illud: salvus erit, sic tamen etc., dicit Glossa vetus: ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est: vasa figuli probat fornax; Eccli. 27, 6. Ergo homo expiatur ab omni poena per poenas hujus mundi saltem per mortem, quae est maxima poenarum, et non per Purgatorium ignem.

SC1

Sed contra, poena Purgatorii est gravior quam poena quaelibet hujus mundi, ut supra dictum est.

Sed per poenam satisfactoriam, quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur a debito poenae. Ergo multo fortius per poenam Purgatorii.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quicumque est debitor alicujus, per hoc a debito absolvitur quod debitum solvit; et quia reatus nihil est aliud quam debitum poenae; per hoc quod aliquis poenam sustinet quam debebat, a reatu absolvitur; et secundum hoc poena Purgatorii a reatu purgat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod reatus, quamvis non importet foeditatem quantum in se est, tamen habet ordinem ad foeditatem ex causa sua.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poena quamvis non contrarietur poenae, tamen contrariatur reatui ad poenam; quia ex hoc manet obligatio ad poenam quod poenam non sustinuit quam debebat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in eisdem verbis sacrae Scripturae latet multiplex intellectus; unde et ille ignis potest intelligi tribulatio praesens, vel poena sequens; et per utramque venialia purgari possunt. Sed quod mors naturalis ad hoc non sufficiat, supra dictum est, dist. 20, art. 1, quaest. 3, ad 3.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod ab illa poena unus non liberetur alio citius. Quanto enim gravior est culpa et major reatus, tanto acerbior poena imponitur in Purgatorio. Sed quae est proportio poenae acerbioris ad culpam graviorem, eadem est proportio poenae levioris ad culpam leviolem. Ergo ita cito liberatur unus a poena illa sicut alius.

AG2

Praeterea, inaequalibus meritis adduntur aequales retributiones, et in caelo et in inferno, quantum ad durationem. Ergo videtur esse similiter in Purgatorio.

SC1

Sed contra est similitudo apostoli, qui differentias venialium per lignum, fenum et stipulam significavit. Sed constat quod lignum diutius manet in igne quam fenum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutius punitur in Purgatorio quam aliud.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quaedam venialia sunt majoris adhaerentiae quam alia, secundum quod affectus magis ad ea inclinatur, et fortius in eis figitur: et quia ea quae sunt majoris adhaerentiae, tardius purgantur, ideo quidam in Purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod acerbitas poenae proprie respondet quantitati culpae; sed diuturnitas respondet radicationi culpae in subjecto; unde potest contingere quod aliquis diutius moretur qui minus affligitur, et e converso.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale, cui debetur supplicium inferni, et caritas, cui debetur praemium Paradisi post hanc vitam, radicanur immobiliter in subjecto; et ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique; secus autem est de peccato veniali, quod in Purgatorio punitur, ut ex dictis patet.

|+d21.q2 Distinctio 21, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de confessione generali; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum virtute confessionis generalis venialia deleantur quo ad culpam; 2 utrum peccata mortalia oblita; 3 utrum aliquis possit licite confiteri peccata quae non fecit.

|a1 Articulus 1: Utrum per confessionem generalem, quae fit in completorio et prima, dimittantur venialia.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod per confessionem generalem, quae fit in completorio et prima, non dimittantur venialia. Confessio enim qua dimittuntur peccata, est quoddam sacramentale.

Sed illa generalis confessio non est sacramentalis, quia potest fieri etiam non sacerdote. Ergo non valet ad peccatorum venialium dimissionem.

AG2

Praeterea, confessio per hoc ordinatur ad peccatorum dimissionem, in quantum per eam peccata confitentis manifestant. Sed post confessionem generalem ita remanent occulta peccata confitentis respectu ejus cui fit confessio, sicut et prius; tum quia quandoque ille cui fit confessio, non potest distinguere voces singulorum, quando plures simul generalem confessionem faciunt; tum quia in illis generalibus quae in confessione generali dicuntur, non est aliquis qui non peccet. Ergo confessio generalis non valet ad dimissionem venialium.

AG3

Praeterea, contritio directius ordinatur ad remissionem culpae quam confessio. Sed contritio generalis non sufficit ad remissionem venialium; quia quandoque cum generali contritione simul stat habitualis placencia alicujus venialis. Ergo multo minus confessio generalis peccata venialia quo ad culpam delet.

AG4

Praeterea, si dixerimus, quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, ut dicitur 1 joan. 1, 8. Sed aliqui qui non habent peccata mortalia, frequenter confessionem generalem faciunt. Si ergo talis confessio sufficit ad delendum venialia, frequenter sunt sine peccato aliquo; quod videtur esse contra auctoritatem inductam.

SC1

Sed contra, nihil in ecclesia frustra agitur. Sed post generalem confessionem sequitur secundum usum ecclesiae, oratio, qua sacerdos dimissionem peccatorum confitentibus precatur. Ergo confessio generalis valet ad dimissionem peccatorum saltem venialium.

SC2

Praeterea, sacerdos accedens ad Missam celebrandam, confessionem generalem facit, ut purius accedat.

Sed hoc non esset, si talis confessio non purgaret.

Ergo purgat saltem a peccatis venialibus.

CO

Respondeo dicendum, quod ista est ratio quare per infusionem gratiae et caritatis peccata venialia non dimittantur, quia non opponuntur caritati quantum ad habitum, sed magis quantum ad actum ejus, quem impediunt vel retardant; et ideo, quando actus caritatis contra venialia dirigitur, ea quasi suo contrario delet. Nec oportet quod contra singulum eorum actus caritatis feratur ad eorum deletionem; quia nullum eorum de se habet specialem rationem qua caritati aliquo modo contrarietur, sicut est de peccatis mortalibus; sed omnia secundum unam rationem disponunt ad contrarium caritatis, in quantum nimis temporalibus rebus inhaeretur. Unde cum confessio generalis sit actus ex caritate procedens in eo qui caritatem habet, in venialia directus; constat quod valet ad venialium peccatorum dimissionem quantum ad culpam, et quandoque quantum ad poenam; tanta potest devotio confitentis adesse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod confessio generalis quandoque est sacramentalis, et quandoque non. Sacramentalis quidem est, quando aliquis in secreto sacerdoti confitetur quaedam quae meminit, et alia venialia in generali; et tunc illa generalis confessio ex quatuor habet quod valeat ad remissionem venialium, quantum ad culpam, et etiam poenam, vel in parte vel in toto: scilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confessionis, ex oratione sacerdotis, in quantum est quaedam persona; ex VI clavium. Quando autem fit publice coram multis et cum multis in ecclesia, non est sacramentalis; unde tunc habet efficaciam ex tribus primis, et non ex quarto; et propter hoc etiam non subjungitur in prima et completorio absolutio, nec satisfactionis injunctio, sed solum oratio misereatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de confessione sacramentali, quae iudicium sacerdotis expectat; et ideo requiritur aliquis peccatorum manifestatio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod contritio generalis sufficit ad peccatorum venialium dimissionem quo ad culpam; sed illud quod habitu retinetur in affectu, excluditur ab illa generalitate; unde illud non deletur per talem contritionem, neque etiam per generalem confessionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non fuit intentio apostoli dicere, quod non sit aliquod momentum in quo homo non sit sine peccato quo ad culpam; sed quia ista vita a nullo sine peccato agitur; et quia etiam dimissa culpa reatus aliquis manet.

¶a2 Articulus 2: Utrum confessio generalis sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita. Peccatum enim quod per confessionem deletum est, non est necesse iterum confiteri.

Si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium quod cum ad notitiam redeunt, aliquis ea confiteretur.

AG2

Praeterea, quicumque non est conscius alicujus peccati; vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem factam peccata oblita mortalia dimittuntur; quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quod sit immunis a peccato mortali; quod est contra apostolum 1 corinth. 4, 4: nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.

AG3

Praeterea, nullus ex negligentia reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentia quod aliquis peccatum mortale obliviscatur antequam ei dimittatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum, quod sine speciali confessione de peccato ei dimittatur.

AG4

Praeterea, magis est elongatum a cognitione confitentis illud quod est omnino ignoratum, quam illud cujus est oblitus. Sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet; quia tunc, haeretici qui nesciunt aliqua peccata, in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices, per generalem confessionem absolventur; quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

SC1

Sed contra, psalm. 33, 6: accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur.

Sed ille qui confitetur omnia quae scit, accedit ad Deum quantum potest; plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confunditur, ut repulsam patiat; sed veniam consequitur.

SC2

Praeterea, ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille qui confitetur omnia peccata quae in memoria habet, et oblitus est aliquorum, non ex hoc est fictus; quia ignorantiam facti patitur, quae a peccato

excusat. Ergo veniam consequitur, et sic peccata oblita sibi relaxantur; cum impium sit a Deo dimidiam sperare veniam, ut supra, dist. 15, Magister dicit.

CO

Respondeo dicendum, quod confessio operatur praesupposita contritione, quae culpam delet; et sic ordinatur confessio directe ad dimissionem poenae; quod quidem facit et ex erubescencia quam habet, et ex VI clavium, cui se confitens subjicit. Contingit autem quandoque quod per contritionem praecedentem peccatum aliquod deletum est quo ad culpam sive in generali, si ejus tunc memoria non habeatur, sive in speciali; et tamen ante confessionem aliquis illius peccati oblitus est; et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem poenae ex VI clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantum in ipso est, ponens. Sed ex illa parte qua erubescencia confessionis peccati poenam minuebat, poena ipsius, de qua quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramentali confessione non solum requiritur absolutio, sed iudicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur; et ideo quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit sacramentali confessioni.

RA2

Ad secundum dicendum, quod confessio non operatur, ut dictum est, nisi contritione praesupposita; de qua quando vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut nec scire potest an gratiam habeat, per certitudinem. Et ideo sciri non potest, utrum per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum per certitudinem; quamvis possit per conjecturas aliquas aestimari, de quibus supra, dist. 9, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iste non reportat commodum ex negligentia; quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset; nec tantum meretur; et tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum reduxit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est; sed ignorantia facti excusat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata quae nescit esse peccata propter ignorantiam juris divini, non excusatur a fictione; excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata propter ignorantiam particularis circumstantiae, ut si cognovit alienam quam credidit esse suam. Sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti; et ideo excusat a peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis et confessionis impedit.

¶a3 Articulus 3: Utrum aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet. Quia, sicut dicit Gregorius, bonarum mentium est ibi culpam agnoscere ubi culpa non est. Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpulis se accuset quas non commisit.

AG2

Praeterea, aliquis per humilitatem se reputat deteriorem aliquo qui est manifestus peccator; et in hoc commendandus est. Sed quod corde quis aestimat, licet ore confiteri. Ergo licite potest se confiteri habere gravius peccatum quam habeat.

AG3

Praeterea, aliquis quandoque dubitat de aliquo peccato, utrum sit mortale vel veniale; et talis debet, ut videtur, de illo confiteri ut de mortali.

Ergo aliquis debet confiteri aliquod peccatum quod non habet.

AG4

Praeterea, satisfactio ex confessione ordinatur.

Sed aliquis potest satisfacere de peccato quod non commisit. Ergo potest etiam confiteri peccatum quod non fecit.

SC1

Sed contra, quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione mentiri debet, cum omne mendacium sit peccatum.

Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

SC2

Praeterea, in iudicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari. Sed testis in foro poenitentiae est conscientia. Ergo aliquis non debet se accusare de peccato quod conscientia sua non habet.

CO

Respondeo dicendum, quod per confessionem debet poenitens se confessori suo manifestare.

Ille autem qui aliud de se sacerdote loquitur quam sua conscientia habeat, sive bonum, sive malum, non se sacerdote manifestat, sed magis occultat; et ideo non est idonea confessio; sed ad hoc quod sit idonea requiritur quod os cordi concordet, ut solum hoc os accuset quod conscientia tenet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod agnoscere culpam ubi non est, potest esse dupliciter. Uno modo ut intelligatur quantum ad substantiam actus; et sic non est verum; non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse cognoscat quem non commisit. Alio modo quantum ad conditionem actus; et sic verum est quod Gregorius dicit, quia justus in actu qui de se bonus videtur, formidat ne aliquis defectus ex parte sua fuerit; et sic dicitur job 9, 28: verebar omnia opera mea. Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet ut hanc formidinem quam corde tenet, lingua accuset.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum; quia justus qui est vere humilis, non reputat se deteriore quantum ad perpetrationem actus qui sit pejor ex genere; sed timet ne in his quae bene agere videtur, per superbiam gravius delinquat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente; quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse mortale peccatum, peccat mortaliter, discrimini se committens.

Et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri. Non tamen debet asserere illud esse mortale, sed cum dubitatione loqui, et iudicium sacerdotis expectare, cuius est discernere inter lepram et lepram.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod homo satisfacit pro peccato quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cum quis confitetur peccatum quod non credit se fecisse. Si enim dicat peccatum quod non fecit, tamen credit se fecisse, non mentitur; et ideo non peccat si eo modo dicat sicut est in corde suo.

|+d21.q3 Distinctio 21, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de sigillo confessionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quae sub sigillo confessionis habet; 2 utrum possit alii revelare de licentia confitentis; 3 utrum teneatur ea celare, si etiam alias ea novit.

|a1 Articulus 1: Utrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae sub sigillo confessionis novit.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non in quolibet casu teneatur celare sacerdos peccata quae sub sigillo confessionis novit. Quia, sicut dicit bernardus, quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat. Sed celatio confessionis in aliquo casu contra caritatem militaret; sicut aliquis in confessione scit aliquem haereticum, quem non potest inducere ad hoc quod desistat a corruptione plebis; et similiter de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos qui contrahere volunt.

Ergo talis debet confessionem revelare.

AG2

Praeterea, id ad quod quis obligatur ex praecepto ecclesiae tantum, non est necesse observari mandato ecclesiae in contrarium facto. Sed celatio confessionis introducta est ex statuto ecclesiae tantum.

Si ergo per ecclesiam praecipitur quod quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat; ille qui scit per confessionem, dicere debet.

AG3

Praeterea, magis debet homo servare conscientiam suam quam famam alterius; quia caritas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriae conscientiae damnum, sicut cum in testimonium adducitur pro peccato illo, et jurare cogitur de veritate dicenda; vel cum aliquis abbas scit per confessionem alicujus prioris sibi subjecti peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei prioratum dimittat; unde debet ei auferre propter debitum pastoralis curae; auferendo autem videtur confessionem publicare.

AG4

Praeterea, aliquis sacerdos per confessionem alicujus, quam audit, potest accipere conscientiam quod sit praelatione indignum. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit.

Cum ergo contradicendo suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodo confessionem revelare; videtur quod oporteat quandoque confessionem revelare.

SC1

Sed contra est quod dicit decret. De poenit. Et remis.: caveat sacerdos ne verbo vel signo vel alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem.

SC2

Praeterea, sacerdos debet Deo, cujus est minister, conformari. Sed Deus peccata quae per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit. Ergo nec sacerdos revelare debet.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramentis ea quae exterius geruntur, sunt figura rerum quae interius contingunt; et ideo confessio qua quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris qua quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius qui se sibi subjicit per poenitentiam, tegit; unde et hoc oportet in sacramento poenitentiae significari; et ideo de necessitate sacramenti est quod quis confessionem celet; et tamquam violator sacramenti peccat qui revelat; et praeter hoc sunt aliae utilitates hujus celationis; quia per hoc homines ad confessionem magis attrahuntur, et simplicius peccata confitentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus poenitens emendare promittit; alias potest ea dicere ei qui potest prodesse, non obesse. Sed haec opinio videtur erronea, cum sit contra veritatem sacramenti. Sicut enim baptismus est sacramentum, quamvis quis fictus accedit; nec est mutandum propter hoc aliquid de essentialibus sacramenti; ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur, emendationem non proponat; et ideo nihilominus sub occulto tenendum est. Nec tamen sigillum confessionis contra caritatem militat; quia caritas non requirit quod apponatur remedium peccato quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cum non sciat ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in praedictis casibus quantum potest sine confessionis revelatione, sicut monendo eos qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo ne corrumpantur per haeresim. Potest etiam dicere praelato, quod diligentius invigilet super gregem suum; ita tamen quod non dicat aliquid per quod verbo vel nutu confitentem prodat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione servanda consequitur ipsum sacramentum; et ideo sicut praeceptum de confessione sacramentali facienda est de jure divino, et non potest aliqua dispensatione vel jussione humana homo ab eo absolvi; ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi vel licentiarum. Unde si praecipitur sub poena excommunicationis latae sententiae, quod dicat si aliquid scit de peccato, non debet dicere; quia debet aestimare quod intentio praecipientis sit, si sciat ut homo. Si etiam exprimeret de confessione interrogans, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret; quia non est subjectus superiori suo nisi ut homo; hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in testimonium nisi ut homo; et ideo absque laesione conscientiae potest jurare se nescire quod scit tantum ut Deus. Similiter autem absque laesione conscientiae potest praelatus impunitum dimittere peccatum quod scit ut Deus, vel sine aliquo remedio; quia non tenetur adhibere remedium nisi eo modo quo ad ipsum deferitur; unde in his quae deferuntur ei in foro poenitentiae, in eodem foro debet quantum potest adhibere remedium; ut abbas in casu praedicto admoneat eum, ut prioratum resignet; vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere a cura prioratus; ita tamen quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis causis aliquis redditur indignus ad praelationis officium quam ex peccato; sicut ex defectu scientiae vel aetatis vel alicujus hujusmodi; et ideo qui contradicit, nec suspicionem de crimine facit, nec confessionem revelat.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod sigillum confessionis se extendat ad alia quam illa quae sunt de confessione.

Quia de confessione non sunt nisi peccata.

Sed aliquando aliquis cum peccatis multa alia narrat quae ad confessionem non pertinent. Ergo, cum ea sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod ad illa etiam sigillum confessionis se extendat.

AG2

Praeterea, aliquando aliquis dicit alicui aliquod secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis.

Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa quae non sunt de confessione.

SC1

Sed contra, sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea quae sunt annexa alicui sacramento, non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sigillum confessionis non directe se extendit nisi ad illa quae cadunt sub sacramentali confessione; sed indirecte id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad confessionis sigillum pertinet, sicut illa per quae posset peccator vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pronitatem quae ex consuetudine accidere posset.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo non de facili debet recipere aliquid hoc modo; si tamen recipiat, ex promissione tenetur hoc modo celare ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non solum sacerdos sigillum confessionis habeat. Quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem necessitate urgente.

Sed interpret etiam tenetur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

AG2

Praeterea, aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare, cum sibi dicantur sicut Deo. Ergo non solum sacerdos sigillum confessionis habet.

AG3

Praeterea, aliquando aliquis se sacerdotem fingit, ut conscientiam alicujus exploret per hanc fraudem; et ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelet. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

SC1

Sed contra est quod solus sacerdos est minister hujus sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

SC2

Praeterea, homo tenetur ea quae in confessione audit, celare; quia nescit ea ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sigillum confessionis competit sacerdoti in quantum est minister hujus sacramenti, quod nihil est aliud quam debitum confessionem celandi; sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, dum confessionem audit propter necessitatem; ita etiam participat de actu sigilli confessionis, et tenetur celare; quamvis, proprie loquendo, sigillum confessionis non habeat.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶a2 Articulus 2: Utrum de licentia poenitentis possit sacerdos peccatum quod sub sigillo confessionis habet, alteri prodere.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod de licentia poenitentis non possit sacerdos peccatum quod sub sigillo confessionis habet, alteri prodere.

Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed Papa non posset aliquem licentiare ut peccatum quod scit in confessione, alteri diceret.

Ergo nec ille qui confitetur, potest ipsum licentiare.

AG2

Praeterea, illud quod est institutum propter bonum commune, non potest ex arbitrio unius mutari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius ecclesiae, ut homines confidentius ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiare sacerdotem ad dicendum.

AG3

Praeterea, si posset sacerdos licentiare, videretur dari pallium malitiae malis sacerdotibus; quia possent praetendere sibi licentiam datam, et sic impune peccarent; quod non est conveniens. Ergo videtur quod non possit a confitente licentiare.

AG4

Praeterea, ille cui iste revelabit, non habebit hoc sub sigillo confessionis; et sic poterit publicari peccatum quod jam deletum est; quod non est conveniens. Ergo non potest licentiare.

SC1

Sed contra, superior potest remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius. Ergo de voluntate confitentis potest alteri peccatum revelare.

SC2

Praeterea, qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest per se peccatum suum, quod fecit, revelare. Ergo potest internuntium sacerdotem facere.

CO

Respondeo dicendum, quod duo sunt propter quae sacerdos tenetur peccatum occultare.

Primo et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia sacramenti, inquantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit ad confessionem. Alio modo propter scandalum vitandum. Potest autem poenitens facere ut illud quod sacerdos sciebat ut Deus, sciat etiam ut homo; quod facit dum eum licentiat ad dicendum; et ideo si dicat, non frangit sigillum confessionis. Tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli praedicti reputetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Papa non potest licentiarum eum ut dicat; quia non potest facere ut sciat ut homo; quod potest qui confitetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non tollitur illud quod est propter bonum commune institutum; quia sigillum confessionis non frangitur, quia dicitur quod alio modo scitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus; quia imminet eis probatio, si accusantur, quod de licentia confitentis revelaverunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote ex voluntate confitentis, participat in aliquo actum sacerdotis; et ideo simile est de eo et de interprete; nisi forte peccator velit quod ille absolute sciat et libere.

¶a3 Articulus 3: Utrum illud quod quis scit per confessionem et alio modo, nullo modo possit revelare.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illud quod quis scit per confessionem et alio modo, nullo modo possit revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis, nisi dum peccatum quod in confessione habetur, revelatur. Si ergo iste revelat peccatum quod in confessione audivit, qualitercumque aliter sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

AG2

Praeterea, quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc quod peccata ipsius non revelet. Sed si aliquis alicui promitteret tenere privatum quod ei dicitur, quantumcumque postea sciret, deberet privatum tenere. Ergo quod in confessione quis audit, quantumcumque alias sciatur, debet privatum haberi.

AG3

Praeterea, duorum quod est altero potentius trahit ad se reliquum. Sed scientia sua qua scit peccatum ut Deus, est potentior, et dignior illa qua scit ut homo. Ergo trahit ad se eam; et ita non poterit revelari, secundum quod scientia qua scit ut Deus, exigit.

AG4

Praeterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ut homines a confessionibus non retraherentur. Sed si aliquis posset dicere illud quod in confessione audivit, etiam si alias sciret, nihilominus scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

SC1

Sed contra, nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit suus praelatus, qui obliget eum praecepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cum non sit praelatus suus, non potest eum obligare ad celandum hoc quod sibi confitetur.

SC2

Praeterea, secundum hoc posset impediri justitia ecclesiae, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quae in ipsum ferenda erat propter aliquod peccatum de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debet. Sed justitiae executio est in praecepto. Ergo non tenetur celare peccatum quod quis in confessione audit, si alias scit.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illud quod aliquis audit in confessione, non potest aliquo modo dicere, si sciat alias, sive ante sive post. Quidam vero dicunt, quod per confessionem praecluditur sibi via ne possit aliquid dicere quod prius scivit; non autem quin possit dicere, si postea alio modo sciat. Utraque autem opinio, dum nimium sigillo confessionis attribuit, praejudicium veritati et justitiae servandae facit. Posset enim aliquis ad peccata esse proclivior, si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram ipso peccatum iteraret.

Similiter etiam multum justitiae perire poterit, si testimonium ferre non posset aliquis de eo quod vidit, propter confessionem de hoc factam.

Nec obstat quod quidam dicunt, quod debet protestari, se non tenere privatum hoc; quia hoc non posset protestari nisi postquam peccatum esset sibi dictum; et tunc quilibet sacerdos posset, cum vellet, revelare peccatum protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet.

Et ideo alia opinio est, et verior, quia illud quod homo alias scit, sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare quantum ad id quod scit ut homo. Potest enim dicere: scio illud, quia vidi; tenetur tamen celare illud, in quantum scit ut Deus.

Non potest enim dicere: ego audivi hoc in confessione.

Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur, nisi necessitas immineat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis dicit se vidisse quod in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit per auditum et visum, non revelat quod videt, per se loquendo, si dicat se audisse; sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse; et ideo talis sigillum confessionis non frangit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non obligatur audiens confessionem quod non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intelligendum est de duobus qui habent oppositionem. Sed scientia qua scit aliquis peccatum ut Deus, et illa qua scit ut homo, non sunt opposita; et ideo ratio non procedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non debet ita vitari peccatum ex una parte quod ex alia justitia relinquatur; veritas enim non est propter scandalum dimittenda; et ideo quando imminet periculum justitiae et veritatis, non debet dimitti revelatio ejus quod quis in confessione audivit, si alias scit, propter scandalum; dum tamen scandalum, quantum in se est, evitare nitatur.

EX

Non redarguo, quia forsitan verum est. Hoc non dicit Augustinus quasi dubitans an Purgatorium sit; sed an de hoc igne apostolus intelligat.

Quod omnia criminalia semel saltem oportet in confessione exprimi. Contra, contritio non oportet quod sit singillatim de omnibus. Ergo nec confessio.

Et dicendum, quod contritio est in conspectu Dei, qui uno intuitu omnia videt; sed confessio fit homini, cui oportet singillatim omnia exponi. Et praeterea oportet de omni peccato mortali quod memoriae occurrit, singulariter dolere, ut praedictum est.

Nisi aliqua sint frequenter iterata. Contra, iteratio non trahit ea extra genus venialium peccatorum.

Et dicendum, quod loquitur quantum ad dispositionem; quia frequens venialium iteratio disponit ad illam placentiam venialium in qua consistit peccatum mortale; quia secundum quod habitus ex consuetudine generatur et augetur, secundum hoc delectatio et pronitas crescit.

Sed aliud est favore vel odio proprium sacerdotem contemnere, quod canones prohibent; aliud caecum vitare, quod urbanus facere monet. Contra, ergo secundum hoc videtur quod aliquis possit cui vult confiteri, quando habet sacerdotem ignorantem.

Et dicendum, quod hoc intelligendum est, quando sacerdotis ignorantia posset hominem inducere in errorem; tunc enim de licentia sacerdotis vel superioris debet alium petere prudentiorem.

Quinque tamen casus ponuntur in quibus licet alii confiteri quam proprio sacerdoti sine ejus licentia.

Primus est, si sit vagabundus; secundus, si mutavit domicilium; tertius, si offendit in aliena parochia; quartus propter malitiam sacerdotis, si revelat confessiones, vel incitat ad malum; quintus in articulo necessitatis.

|+d22.q1 Distinctio 22, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de tempore poenitentiae, quod concomitatur ipsam poenitentiam, hic determinat quaedam quae pertinent ad effectum ipsius, qui est remissio peccatorum; et dividitur in partes duas: in prima inquit, utrum remissio peccatorum sit irrevocabilis, an peccata dimissa quandoque redeant; in secunda, quia in quolibet sacramento effectus est res ipsius, inquit quid sit sacramentum et res in poenitentia, ibi: post praedicta restat investigare etc.. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit diversas opiniones circa solutionem ipsius quaestionis, ibi: cujus quaestionis solutio obscura est et perplexa. Tertio opiniones prosequitur, ibi: qui vero dicunt, peccata dimissa redire, subditis se muniunt testimoniis. Et circa hoc duo facit: primo prosequitur primam opinionem; secundo secundam, ibi: sed quia absonum videtur ut peccata dimissa iterum

imputentur, placet quibusdam, neminem pro peccatis semel dimissis iterum a Deo puniri. Circa primum tria facit: primo ponit auctoritates quibus confirmatur prima opinio; secundo objicit in contrarium; ibi: quibus opponitur etc.. Tertio ponitur eorum solutio, ibi: sed ad hoc potest dici etc..

Post praedicta restat investigare etc.. Hic inquirat, quid sit sacramentum et quid res in poenitentia; et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo solvit eam, ibi: quidam enim dicunt sacramentum hic esse quod exterius tantum geritur.

Et dividitur in partes duas secundum duas opiniones quas ponit; secunda incipit, ibi: quidam autem dicunt, exteriorem poenitentiam et interiorem esse sacramentum.

Circa primum duo facit: primo narrat opinionem; secundo narrat objectiones in contrarium, ibi: quod si est, non omne sacramentum evangelicum id efficit quod figurat. Et dividitur in partes duas secundum duas objectiones quas ponit; secunda incipit, ibi: item si exterior poenitentia sacramentum est, et interior res sacramenti, saepius praecedat res sacramentum quam sacramentum rem. Et utraque dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet.

Hic est duplex quaestio. Prima de reditu peccatorum.

Secunda de eo quod est sacramentum vel res in poenitentia.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum peccata dimissa redeant; 2 de ingratitude, per quam peccata redire dicuntur; 3 quae peccata per ingratitude redire possunt; 4 utrum recidivans teneatur confiteri peccata de quibus prius confessus fuerat.

¶a1 Articulus 1: Utrum peccata dimissa redeant in eo qui recidivat.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccata dimissa redeant in eo qui recidivat. Dicit enim leo Papa: quae divina misericordia solidavit in ea revolvit prurigo; quoniam iterata iniquitas misericordiam concessam exinanivit. Ergo videtur quod per recidivum peccata dimissa redeant.

AG2

Praeterea, remoto operculo apparet quod operiebatur. Sed caritas operit multitudinem peccatorum; 1 Petr., 4, 24. Ergo remota caritate per peccatum sequens, redeunt peccata dimissa.

AG3

Praeterea, Ezech. 18, 24, dicitur: si averterit se justus a justitia sua... Omnes suae justitiae quas fecerat, non recordabuntur. Ergo in eodem statu est ac si nullam justitiam fecisset. Sed si non fecisset justitiam poenitentiae, non essent ei peccata dimissa. Ergo dimissio illa annullatur; et sic peccata dimissa redeunt.

AG4

Praeterea, magis peccat qui offendit Deum quam qui offendit hominem. Sed si aliquis est ab aliquo Domino manumissus, per offensam in ipsum commissam iterum reducitur in servitutem. Ergo multo fortius, si aliquis divina gratia a servitute peccati liberatus Deum per recidivum peccati offendant, in pristinam servitutem revocatur; et sic peccata dimissa redeunt.

AG5

Praeterea, esto quod aliquis post veram contritionem de peccatis praeteritis cadat in peccatum, et moriatur statim; constat quod in infernum descendat.

Ergo de peccatis quae sibi dimissa fuerunt, ibi punitur, cum non sit sibi poena totaliter remissa.

Ibi vero punietur aeternaliter, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo similem reatum incurrit ei quem habebat; et ita videtur quod in isto peccata dimissa redeunt; et similis ratio est de illo qui confessus est, et non satisfecit plene.

AG6

Praeterea, sicut per poenitentiam remittuntur peccata, ita per peccatum actuale mortificantur merita praecedentia. Sed per poenitentiam, quae peccatum destruit, priora merita reviviscunt. Ergo per peccatum quod poenitentiam destruit, qua remittebatur peccatum, peccata dimissa reviviscunt.

SC1

Sed contra Augustinus in Lib. De responsionibus prosperi: qui recedit a Christo, et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? sed non in id quod dimissum est, redit, nec originali peccato damnabitur. Ergo peccata dimissa non redeunt.

SC2

Praeterea, eodem peccato et aequali unus non fit alio deterior. Sed contingit innocentem et poenitentem eodem et aequali peccato mortali peccare.

Ergo poenitens non fit deterior per hoc peccatum quam innocens. Fieret autem, si peccata dimissa redeant. Ergo non redeunt.

SC3

Praeterea, contrarium non reducit suum contrarium.

Sed contingit quandoque quod peccatum quod aliquis post poenitentiam committit, est contrarium peccato quod per poenitentiam deletum est, sicut avaritia prodigalitati. Ergo peccatum sequens non reducit peccatum praecedens.

SC4

Praeterea, nullus incurrit peccati maculam vel reatum, nisi ex commissione ipsius peccati. Sed poenitens antequam faceret simplicem fornicationem, non habebat maculam vel reatum homicidii, quod sibi jam dimissum erat. Ergo nec postea fornicando homicidium committit; ergo non redit homicidium sibi dimissum quantum ad culpam, neque quantum ad reatum.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquo modo redire peccata oportet dicere; quia auctoritates expresse hoc dicunt. Quidam simpliciter hoc concesserunt in omni qui patitur recidivum; nec fuit intentio eorum dicere, quod actus ille peccati idem numero revocaretur, vel eadem numero macula quae prius ablata fuerat per poenitentiam; quia quod omnino in nihilum decidit, idem numero resumere non potest; sed ita quod sicut per peccata commissa aliquis impediatur ante peractam poenitentiam de eis ne gratiam a Deo reciperet; ita eisdem impeditur postquam a statu poenitentiae decidit per peccatum mortale, quo recidivat. Sic enim dicitur peccatum mortale quantum ad culpam manere, in quantum ex actu qui jam praeteriit, impeditur aliquis a gratiae receptione, sicut a quodam obstaculo posito inter Deum et animam; remitti autem quo ad culpam, quando ratione actuum praeteritorum aliquis gratia non privatur. Sed haec opinio non potest stare; quia ad causandum tenebras utrumque duorum per se sufficit, scilicet dispositio recipientis, et interpositio obstaculi; unde si tenebrae debeant amoveri, oportet et indispositionem tolli, et obstaculum amoveri; et ita poenitentia, quae tenebras peccati tollebat, non solum removebat indispositionem quae erat in anima ad gratiam suscipiendam, sed etiam removebat obstaculum praecedentis peccati, non quidem ita quod actus ille non praecesserit, sed quod non haberet vim impediendi gratiam actus praecedens; quae quidem vis praedicto actui restitui non potest, nisi iteretur; quod est impossibile. Et ideo non potest dici, quod praedicto modo peccata quo ad maculam redeunt.

Et ideo alii dixerunt, quod non redit peccatum dimissum per quodlibet peccatum sequens, sed quatuor tantum; scilicet per odium fraternum, per apostasiam a fide, per contemptum confessionis, et per hoc quod aliquis dolet se poenituisse; unde fecerunt versus: fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, poenituisse piget; pristina culpa redit.

Sed haec opinio minus habet de ratione quam prima; quia non magis potest assignare causam quare per haec peccata redeant peccata dimissa quam per alia, cum etiam alia contingat quandoque esse graviora; nisi quod ex auctoritatibus et quibusdam rationibus frivolis inducebantur ad dicendum, quod per haec peccata redirent peccata dimissa; et videbatur eis absurdum quod per omne peccatum sequens praecedentia redirent. Nec sufficit quod dicunt, quod Deus dimittat peccata sub conditione vitandi ista quatuor; quia causa sufficiens inducit effectum suum absolute, nihil expectans a futuro; gratia autem et passio Christi, ex cujus virtute sacramenta efficaciam habent, sufficientissime se habent ad omnem culpam delendam.

Et praeterea nulla est ratio quare magis sub ratione vitandi haec peccata, priora remittantur quam sub conditione vitandi alia; cum omne peccatum contrarietur gratiae, per quam fit remissio peccatorum.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod aliquid potest redire dupliciter: vel in se; et sic peccata dimissa nullo modo redeunt quantum ad maculam, et per consequens nec quantum ad reatum: vel in suo effectu; et hoc modo peccata dimissa redeunt, in quantum ex dimissis peccatis aliquid in sequentibus relinquitur. Ex hoc enim quod homo Deum per peccatum offendit post remissionem praecedentium peccatorum, quamdam deformitatem ingratitude actus sequentis peccati acquirit; et ideo dicitur communiter, quod redeunt quantum ad ingratitude.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod misericordia Dei, per quam fiebat remissio peccatorum, ad duo ordinatur. Ad unum in praesenti, scilicet remissionem praecedentium peccatorum; et quantum ad hunc effectum non exinanitur peccatum sequens.

Ad aliud in futuro, scilicet ad vitam aeternam consequendam; quia gratia, per quam fiebat remissio peccatorum, faciebat dignum vita aeterna; et quantum ad hunc effectum exinanitur per sequens peccatum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caritas dicitur operire peccata Deo, qui omnia videt; unde oportet quod ea destruat, non quidem faciens ut actus non praecesserit, sed quod vim impediendi gratiam non habeat. Sed coram oculis hominum aliquid potest operiri quod de se manet; et de tali operimento objectio procedebat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod justitiae ejus non rememorabuntur quantum ad effectum qui ex eis expectabatur in futuro, quia per eas ad vitam aeternam non perveniet; sed rememorabuntur quantum ad hunc effectum qui est peccata praeterita abolere, quem in praesenti faciebant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis aliquis manumissus reducatur in eandem servitutem de qua liberatus fuerat, non tamen ut sit ex eadem causa servus, ex qua primo fuerat, sed ex alia, scilicet offensa post

manumissionem commissa. Et similiter qui recidivat, reducitur in servitutem peccati, non tamen ut sit servus peccati ex actibus peccatorum ex quibus prius erat, sed ex actu istius peccati sequentis. Unde peccata dimissa non redeunt, sed novum inducitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod pro illa parte poenae quae sibi dimissa est in confessione vel contritione, nunquam punietur, sed pro residua; in aeternum tamen, ut quidam dicunt: quia ratione fori in quo punitur, aeterna poena debetur; sicut est in venialibus, quae in Purgatorio puniuntur poena temporali, et in inferno aeterna. Sed hoc non videtur simile; quia veniale ideo in inferno aeternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit; sed poena ex hoc ipso quod solvitur, expiatur. Et ideo alii dicunt, quod poena cujus est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in inferno redemptio; quia poena quae solvitur, non redimitur. Nec est inconueniens quod quantum ad aliquid accidentale poena inferni minuatur usque ad diem iudicii, sicut etiam augetur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum mortale non mortificabat merita praecedentia quin in se essent viva, unde in gloriam electorum cedebant; sed mortificabantur solum quantum ad illum cujus erant, qui impediabatur a consecutione effectus ipsorum; et ideo, remoto impedimento, in sua efficacia remanent quo ad istum. Sed peccatum per poenitentiam non solum mortificatur quo ad peccantem, sed etiam in se. Remissio enim peccatorum est principaliter opus Dei; sed mortificatio meritorum praecedentium est opus hominis. Homo autem sua actione non potest evacuare simpliciter opus Dei, quamvis possit impedire ne sibi prosit; et ideo homo per peccatum sequens non potest remissionem praecedentium peccatorum annullare; potest autem sua actione evacuare quod per ipsum factum est; et ideo potest mortificationem praecedentium meritorum per merita sequentia penitus annullare, praecipue gratia adjutus.

¶a2 Articulus 2: Utrum ingratitude sit speciale peccatum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ingratitude non sit speciale peccatum. Quod enim invenitur in omni peccato, non est speciale peccatum.

Sed ingratitude incurrimus per quodlibet peccatum, quia Deum nobis maxime beneficium offendimus quolibet peccato, quantum in nobis est.

Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

AG2

Praeterea, omne peccatum speciale alicui virtuti speciali opponitur. Sed non est assignare aliquam virtutem specialem cui ingratitude opponatur, cum sit contra omnes, quia omnes ex Dei gratia nobis conferuntur. Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

SC1

Sed contra, ubicumque est invenire specialem rationem deformitatis, est invenire speciale peccatum.

Sed hoc habet ingratitude. Ergo est speciale peccatum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ingratitude gratiarum actionis privativa est; quae quidem gratiarum actio dationem respicit. Est autem duplex datio. Una quae respicit debitum, vel jam existens, sicut cum quis alicui reddit quod debet; vel ut fiat, sicut cum quis emit vel dat aliquid, ut alterum sibi debitum fiat; et haec datio ad justitiam pertinet. Alia autem est quae neutro modo respicit debitum; et haec proprie donatio dicitur, et ad liberalitatem pertinet.

Et quia ad hanc dationem nihil inclinatur nisi voluntas dandi, ideo gratuita dicitur; et tali dationi gratiarum actio proprie debetur, ut quis gratiae factae retributionem faciat secundum suum modum.

Ex huiusmodi ergo gratiarum actionis defectu aliquis ingratus dicitur; et tanto magis, quanto magis ab hoc discedit. Unde primus modus ingratitude est, cum quis effectu pro beneficiis acceptis retribuere aliquid negligit; secundus, cum affectu contemnit; tertius, cum etiam intellectu obliviscitur; quartus, et maximus, ut contra beneficientem aliquid operetur indebite. Ingratitude autem quantum ad tres primos gradus semper est peccatum speciale; sed quantum ad quartum est deformitas annexa peccato; quia ex hoc ipso quod ponitur aliquid indebite fieri, ponitur peccatum esse; sed ex hoc quod dicitur fieri contra beneficientem, additur circumstantia aggravans, quae est ingratitude.

Unde, cum omne peccatum contra Deum sit, ex quolibet peccato homo ingratitude incurrit, quia ipse est nobis summe beneficium; et per hunc modum quodlibet peccatum post beneficium remissionis peccatorum ingratitude incurrit; et ideo ingratitude, secundum quam peccata redire dicuntur, non est speciale peccatum, quamvis aliqua ingratitude sit speciale peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione generalis peccati est non solum quod inveniatur cum omnibus peccatis, sed etiam quod nonnunquam inveniatur sine aliquo aliorum peccatorum: quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie; unde quatenus inveniatur ab aliis peccatis separatum, dicitur peccatum speciale, quamvis quandoque etiam aliis adjungatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ingratitude, ut dictum est, gratiarum actionem tollit, quae est actus justitiae; quia ille qui prius dedit, debitorem sibi constituit illum qui retribuit, quamvis hoc non intenderet; unde opponitur justitiae.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non minus sit ingratus innocens, si peccat, quam poenitens. Ille enim per offensam fit magis ingratus qui ad majores gratiarum actiones tenetur. Sed magis tenetur ad gratiarum actiones innocens quam poenitens, inquantum nobilius donum a Deo habet. Ergo magis est ingratus, si peccat.

AG2

Praeterea, sicut homo per gratiam Dei relevatur a casu, ita per gratiam tenetur ne cadat.

Sed ingratitude, gratiae contemptum importat. Ergo ita est ingratus innocens dum peccat contemnens gratiam sustentantem, sicut poenitens contemnens gratiam relevantem.

SC1

Sed contra, rectum iudicium est ut ille plus diligat cui plus est dimissum, ut patet Luc. 7. Sed plus dimissum est poenitenti quam innocenti. Ergo plus tenetur diligere; ergo magis est ingratus, si peccat.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod loquendo de poenitente per se et innocente quantum ad bonum remissionis peccatorum et innocentiae conservatae, donis aliis praetermissis, sic quodammodo plus tenetur ad gratiarum actionem innocens quam poenitens. Gratiarum enim actio respicit et quantitatem doni, et modum gratuita donationis, et ex utroque mensuram recipit: quia tam majori dono quam magis gratis dato major gratiarum actio debetur. Considerando ergo quantitatem doni, sic innocens magis tenetur, quia majus est quod accepit; sed considerando hoc quod est gratis dare, magis tenetur poenitens; quia quanto aliquis est magis elongatus a debito recipiendi, tanto datio fit sibi magis gratis ex parte sua, quamvis non ex parte dantis, qui omnibus aequali liberalitate dat. Magis autem elongatur peccator a debito consequendi remissionem peccatorum, quam innocens a debito conservationis; et ideo uterque aliquo modo plus tenetur ad gratiarum actionem, et aliquo modo aequaliter.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod ex ingratitude recidivantis consurgat tantus reatus, quantus fuit praecedentium peccatorum. Quia quantum est beneficium pristinum, tanta est ingratitude contemnentis.

Sed quantum est peccatum commissum, tantum est beneficium remissionis peccati. Ergo tanta est ingratitude; et ita videtur quod consurgat aequalis reatus peccatis dimissis secundum ingratitude peccati sequentis.

AG2

Praeterea, non possunt aliqua commensurari nisi secundum quantitatem quam habent. Sed reatus ex ingratitude recidivantium mensurantur secundum quantitatem peccatorum dimissorum; quia quanto plura et majora peccata sunt alicui dimissa, tanto magis efficitur ingratus contemnendo. Ergo reatus totus praecedentium peccatorum redit per ingratitude recidivantis.

SC1

Sed contra, quantitas reatus est secundum quantitatem deformitatis in culpa. Sed quandoque non est tanta deformitas in peccato recidivantis, quanta fuit in multis aliis quae prius sibi dimissa fuerunt.

Ergo non redit aequalis reatus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod per ingratitude recidivantis redit tantus reatus quantus fuit omnium peccatorum praecedentium. Sed hoc non potest esse; quia quantitas reatus sequitur quantitatem peccati; quantitas autem peccati per quod quis recidivat, est multo minus quandoque ex genere suo quam peccata quae prius erant dimissa. Et non potest esse quod ingratitude circumstantia det sibi tantam quantitatem; quia haec ingratitude consurgit ex hoc quod aliquid indebite fit contra Dei praecepta; unde secundum mensuram indebiti est mensura ingratitude; et sic quantitas peccati quam habet ex suo genere, dat quantitatem ingratitude; unde quantitas ingratitude non potest esse major quam sit quantitas peccati. Et ideo aliter dicendum, quod non redit aequalis reatus secundum quantitatem absolutam, redit autem aequalis secundum proportionalitatem: quia quanto fuerunt peccata dimissa graviora, tanto fuit beneficium remissionis majus; et

quanto beneficium fuit majus, tanto ingratitude major; et sic aliquo modo quantitas reatus praecedentium peccatorum manet in ingratitude recidivi, non autem secundum aequalitatem absolutam; sicut nec beneficium est aequale peccato dimisso in quantitate, sed multo minus; nec ingratitude secundum quantitatem absolutam est tanta quantum beneficium.

RA

Et secundum hoc patet solutio ad objecta.

¶3 Articulus 3: Utrum per ingratitude redeant peccata venialia.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per ingratitude non redeant peccata venialia.

Quia peccatum veniale sicut per ingratitude redit, ita et facit alia redire per ingratitude.

Sed peccatum veniale non facit alia redire per ingratitude; alias tota die peccata dimissa redirent.

Ergo nec ipsum per ingratitude redit.

AG2

Praeterea, ex hoc aliquod peccatum per ingratitude redit quod majorem ingratitude facit. Sed peccatum veniale dimissum non facit majorem ingratitude; quia non diminuit caritatem.

Ergo nec redit per ingratitude.

SC1

Sed contra, peccata venialia inter debita computantur in oratione dominica, quae specialiter contra venialia valet.

Sed in littera dicitur, quod universum debitum exigitur ab eo qui recidivat.

Ergo et venialia etiam redeunt.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eo modo quo peccata mortalia per ingratitude redeunt, et venialia similiter. Sicut enim beneficio Dei ascribenda est remissio mortalium peccatorum, ita et venialium; et secundum hoc quod beneficium remissionis contemnitur quodammodo in peccato sequenti, secundum hoc dimissa per ingratitude redire dicuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale, quamvis non tollat gratiam, tamen per gratiam tollitur; peccatum autem mortale et gratiam tollit et per gratiam tollitur; et ideo peccatum mortale et ingratitude causat, per quam alia peccata redeunt, et ipsum per ingratitude redit; sed peccatum veniale redit quidem, sed alia redire non facit, quia ingratitude non causat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non diminuat gratiam, relinquit tamen majorem ingratitude, in quantum beneficium gratiae tollitur.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod originale non redeat.

Quia si morbus redit, et medicina redire debet.

Sed baptismus, qui est singularis medicina contra originale, non reiteratur aliquo modo. Ergo nec peccatum originale redit.

AG2

Praeterea, omne peccatum quod per actum incurrimus, actuale est. Sed peccatum originale non est actuale. Ergo peccatum originale per actum peccati sequentis non redit.

SC1

Sed contra est quod expresse in littera dicitur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod eodem modo originale etiam redit, quod beneficio gratiae tollitur.

RA1

Ad primum dicendum, quod ratio illa procederet, si originale per se rediret: nunc autem non dicitur redire in se, sed in alio, in quo quodammodo quantitas ipsius manet, ut dictum est.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod per illa quatuor peccata non magis redeant peccata dimissa quam per alia. Quia ex hoc aliquis ingratus est Deo quod contra Deum facit. Sed sicut illa quatuor, ita et alia contra Deum sunt. Ergo omnibus per ingratitude peccata dimissa redeunt.

AG2

Praeterea, peccatum in spiritum sanctum est gravius quam aliquod praedictorum. Ergo per ipsum magis deberet dici quod peccatum rediret.

SC1

Sed contra est quod auctores maxime loquuntur de illis peccatis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut per ista peccata redeunt peccata dimissa ex ingratitude, ita etiam per illa; tamen in istis est aliquid speciale prae aliis; quia non solum sunt contra ipsum remittentem peccata, quod in omnibus aliis est peccatis, sed etiam sunt contra remedium quo peccata dimittebantur. Remissio autem peccatorum attribuitur primo fidei, secundo caritati, tertio poenitentiae; et ideo apostasia a fide, quae opponitur primo; et odium fraternum, quod opponitur secundo; et alia duo, quae opponuntur tertio, specialem habent rationem, ut faciant redire peccata, non ratione gravitatis majoris, sed ratione praedicta.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶a4 Articulus 4: Utrum recidivans teneatur peccata confiteri de quibus prius confessus fuit.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod recidivans tenetur peccata confiteri de quibus prius confessus fuit. Ingratitudo enim videtur esse peccatum gravissimum, cum per eam alia peccata quodammodo redeant. Sed ingratitude aliquis non confitetur, nisi simul confiteatur illa peccata ex quorum remissione factus est ingratus. Ergo oportet quod recidivans priora peccata confiteatur.

AG2

Item, per confessionem debet innotescere sacerdoti quantitas culpa. Sed quantitas peccatorum prius dimissorum quodammodo manet in peccato quo aliquis recidivat, ut dictum est. Ergo ille qui confitetur huiusmodi peccatum, debet etiam alia confiteri.

AG3

Item, secundum Gregorium, unum peccatum disponit ad aliud, et sic unum est causa alterius. Sed morbo non potest sufficienter remedium adhiberi nisi cognita causa morbi. Cum ergo ad hoc fiat confessio, ut exposito morbo remedium adhibeatur, videtur quod recidivans teneatur peccata praeterita confiteri, quae fuerunt causa recidivandi.

AG4

Praeterea, contingit aliquando aliquem post confessionem ante peractam poenitentiam recidivare.

Constat autem quod postquam de recidivo poenitentiam egerit, tenetur satisfacere de praeteritis peccatis. Ergo videtur quod saltem in hoc casu tenetur priora peccata confiteri.

SC1

Sed contra est quod dicitur Nahum 1, 9: non iudicabit Deus bis in idipsum. Ergo quando aliquis in foro poenitentiali iudicatus est de aliquo peccato, non oportet quod iterum iudicio se exponat, idem peccatum confitendo.

SC2

Praeterea, in decretis de poen., dist. 1, dicitur: non necesse est ut quae semel sacerdotibus confessi sumus, denuo confiteamur; sed lingua cordis, non carnis apud verum iudicem ea confiteri debemus.

Ergo idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod circa illam opinionem quae ponit dimissa peccata redire sive quantum ad culpam, sive quantum ad reatum, necesse est dicere, quod recidivans tenetur ad priora peccata iterum confitenda, cum eis ita subjaceat post recidivum sicut prius. Sed secundum aliam opinionem quae dicit, quod peccata dimissa non redeunt per recidivum nisi quantum ad ingratitude, est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod si recidivans confiteatur eidem sacerdoti cui ante fuerat confessus, habenti plenam memoriam priorum peccatorum, non tenetur ei priora peccata repetere, nisi in generali, ut se de ingratitude accuset, dummodo ante recidivum de prioribus peccatis satisfecerit.

Si enim ante peractam poenitentiam recidivaret, teneretur iterum priora peccata confiteri etiam in speciali, ut iterato satisfactionis modum pro eis accipiat. Sed si alteri sacerdoti confiteatur, vel eidem jam priora peccata oblito, sive ante recidivum satisfecerit, sive non; tenetur omnia peccata in speciali confiteri, tum ut ingratitude quantitas innotescat sacerdoti ex consideratione peccatorum prius dimissorum, tum ut ipse cognoscat vultum pecoris sui; quod fieri non posset, nisi ejus mores praeteritos cognosceret, utrum scilicet innocenter aut injuste vixisset. Sed ista opinio non videtur rationalis; ex quo enim priora peccata simpliciter sunt dimissa, nec secundum se redeunt, non est necesse ut iterum in iudicium adducantur; quas nec ea Deus in iudicio adduceret, si

quis inconfessus moreretur post recidivum, sed damnaretur solum pro peccato quo recidivavit. Et si etiam pro peccatis prioribus non satisfacisset, non videtur necessarium quod ea post recidivum confiteatur in speciali; quia per recidivum eorum reatus non est immutatus; unde eadem satisfactio nunc pro eis debetur quae et prius. Unde poenitens tenetur post recidivum poenitentiam sibi prius injunctam peragere, non autem aliam satisfactionem pro eis accipere. Similiter etiam non oportet ut denuo confiteatur, ut cognoscatur ingratitude quantitas.

Sicut enim quantitas peccati augetur per ingratitude de peccatis dimissis, ita etiam augetur per ingratitude de beneficiis acceptis; unde pari ratione teneretur confitens omnia beneficia Dei sibi exhibita exponere sacerdoti; quod nullus dicit. Similiter etiam non oportet ut sacerdoti aliquis confiteatur totum statum suum, ut sacerdos cognoscat vultum pecoris sui, sed solum ea de quibus debet ab eo judicari; alias oporteret innocentem sacerdoti cui venialia confitetur, exponere omnes pronitates suas ad peccandum, et totam conditionem suam; quod nullus dicit.

Unde aliorum opinio est, quod post recidivum non tenetur aliquis priora peccata confiteri nec in generali nec in speciali; quia ingratitude, ratione cujus peccata redire dicuntur, est quaedam peccati circumstantia, nec trahit in aliud genus peccati.

Hujusmodi autem circumstantiae non sunt necessario confitendae, ut supra, dist. 14, qu. 3, art. 2, qu. 5, dictum est. Sed ex hac opinione videtur relinqui, quod non possit plenarie recidivantis morbo remedium adhiberi. Multa enim expediunt ad spiritualem salutem recidivanti, quae non sunt necessaria innocenti, ut scilicet circa eum major cautela adhibeatur.

Et ideo videtur distinguendum esse, quod in confessione est aliquid exponendum dupliciter. Uno modo directe; et sic illud exponi dicitur cujus abolitio per confessionem quaeritur; et sic peccata dimissa recidivans nullo modo confiteri tenetur nec in generali nec in speciali, cuicumque confiteatur.

Alio modo indirecte, sicut illud sine quo sciri non potest debitus satisfaciendi modus. Cum enim contritio, secundum quod est de necessitate salutis, votum confessionis et satisfactionis debitae includat, tenetur ille qui confitetur, sacerdoti exponere ea quibus sacerdos possit scire quae satisfactio sit congrue injungenda; sicut confitens confitetur sacerdoti interdum se esse infirmum, ut ei jejunium non imponat; et per hunc modum tenetur recidivans notificare peccata dimissa quantum sufficit ad hoc quod sciatur quae satisfactio est ei injungenda, ut si ipse frequenter lapsum carnis passus est ex aliqua occasione, illa occasio praescindatur per satisfactionem, et sic de aliis peccatis; et ad hoc videtur sufficere confessio dimissorum peccatorum in generali. Tamen quandoque ad aliqua specialia oportet descendere, secundum quod confitens viderit opportunum; non enim potest in his aliqua certa mensura praefigi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ingratitude secundum quod hic accipitur, non est peccatum, sed circumstantia peccati, ut dictum est, nec est circumstantia addens novam speciem, dum quilibet peccans ingratitude incurrat, saltem de beneficiis a Deo acceptis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantitas culpa, quae est ex specie peccati, debet innotescere sacerdoti per confessionem; non tamen oportet de quantitate quae est ex circumstantiis quibuscumque, ut supra, loc. Cit., dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod auctoritas Gregorii non est ad propositum. Gregorius enim loquitur de peccatis, quae per poenitentiam non delentur; illa enim suo pondere mox ad aliud trahunt. Et praeterea non est necessarium omnes occasiones peccati confiteri, sed solum illas sine quarum abscissione sufficiens remedium adhiberi non potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam in illo casu non tenetur peccata prius dimissa confiteri; sed sufficit sibi explere prius injunctam satisfactionem, ut dictum est in corp..

|+d22.q2 Distinctio 22, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de eo quod est res et sacramentum in poenitentia; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit ibi res, et quid sacramentum; 2 de unitate hujus sacramenti; 3 de institutione ipsius.

|a1 Articulus 1: Utrum exterior poenitentiae sit sacramentale signum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod exterior poenitentia non sit sacramentale signum.

Signum enim sacramentale, secundum Hugonem, est materiale elementum. Sed poenitentia exterior non est elementum, sed actus. Ergo non est sacramentale signum.

AG2

Praeterea, signa sacramentalia novae legis aliquo modo sunt causa gratiae. Si ergo exterior poenitentia est signum sacramentale, erit ergo causa, et sic gratia erit ex actibus nostris; quod est haeresis pelagiana.

AG3

Praeterea, omne sacramentale signum est verbo vitae sanctificatum. Sed exteriori poenitentiae non adhibetur aliqua forma verborum ad sanctificationem ejus. Ergo non est sacramentale signum.

SC1

Sed contra, in quolibet sacramento oportet esse aliquod signum. Sed signum est aliquid sensibus apparens. Cum ergo in poenitentiae sacramento nihil appareat extra nisi exterior poenitentia, videtur quod ipsa sit sacramentale signum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet sacramento fit quaedam promotio vel motus suscipientis ad aliquam sanctitatem. In motibus autem corporalibus quandoque illud quod movetur non cooperatur ad motum nisi recipiendo impressionem agentis tantum, sicut contingit in generatione, qua aliquid acquirit primam perfectionem sui esse, quae est etiam primum principium activum in ipso; et similiter etiam quando acquirit aliam perfectionem superadditam quae limites suae formae excedit; sicut cum paries depingitur, vel cum aer illuminatur. Quandoque autem perfectio prius suscepta est perficiens principium illius motus; et tunc operatur motum illum, sicut patet in motu naturali locali, et in sanatione quae fit virtute naturae tantum. Quandoque autem perfectio habita non sufficit ad operandum effectum, sed cooperatur agenti exteriori, sicut patet cum ars naturam adjuvat. Et secundum hos tres modos etiam est motus ad sanctitatem. Unde in baptismo, qui est spiritualis vitae regeneratio, tota sanctificatio ex exteriori est; nec suscipiens sacramentum se habet active ad illam sanctificationem, sed ut recipiens tantum; unde signum sacramentale ibi est materia exterius apposita, non autem aliquis actus ex parte baptizati. Et similiter est in confirmatione, eucharistia, et extrema unctione, et ordine, quae ordinantur ad aliquam sanctitatem superadditam primae sanctitati in baptismo susceptae; unde etiam conservata gratia baptismali illa locum habent.

Sed in promotione ad sanctitatem per viam merendi sufficit principium quod intus habetur, scilicet gratia; et ideo sine aliquo exteriori adjuncto ad hanc promotionem habens gratiam per actus suos pertingit, quia in eo spiritualis vita est integra.

Sed in eo qui post baptismum mortaliter peccat, spiritualis vitae firmitas tollitur, quia gratia et caritas tolluntur; sed tamen adhuc spiritualis vita manet in radice sui, scilicet in fidei sacramento; sicut in eo qui infirmatur perniciose, adhuc manet radix vitae in corde; et ideo ad reparationem pristinae integritatis in baptismo susceptae homo cooperari potest per id quod adhuc retinet. Nec tamen sufficit, nisi exterius adjuvetur; propterea quod vita spiritualis non est integra; et ideo in sacramento poenitentiae, quod ad praedictam reparationem ordinatur, sacramentale signum non est aliqua materia exterius apposita, sed exteriores actus quibus homo ad salutem suam cooperatur; et complementum reparationis ab extrinseco significatur per absolutionem sacerdotis, sicut materia in aliis sacramentis per ministri sanctificationem efficaciam sacramentalem recipit; et ideo exterior poenitentia est sacramentale signum in sacramento poenitentiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod elementum large sumitur pro quolibet sensibili: exterior autem poenitentia consistit in actibus qui sentiri possunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod materia quae est in aliis sacramentis signum sacramentale, in quantum ab exteriori datur, repraesentat exterius agens in sanctificatione; et ideo aliquo modo competit ut gratiam causet, sicut in 1 distinct. Dictum est. Sed poenitentia exterior, quae est signum sacramentale in hoc sacramento, repraesentat cooperationem recipientis, et non influentiam quae est ex parte agentis extrinseci; et ideo non competit ei quod gratiam aliquo modo causet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sacramentalibus signis in aliis sacramentis adhibetur forma verborum ad eorum sanctificationem, quia gratiam continent et causant; sed exterior poenitentia est signum gratiam causans; et ideo non oportet quod sanctificetur per aliquam formam verborum; sed verba quae a sacerdote absolvente proferuntur, immediate feruntur ad eum qui se subjicit sacramento; unde ipse sanctificatur virtute absolutionis, et gratiam suscipit: non autem sanctificatur ejus confessio, ut ex ea gratiam accipiat, sicut erat in baptismo de sanctificatione aquae.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod interior poenitentia non sit res hujus sacramenti. Quia res sacramenti nunquam est causa sacramentalis signi, sed e converso quandoque. Sed poenitentia interior est causa exterioris. Ergo non est res ejus.

AG2

Praeterea, exterior poenitentia significat interiorem naturaliter. Sed res sacramenti signatur per sacramentum ex institutione, ut ex definitione Hugonis, loc. Cit., patet. Ergo poenitentia interior non est res exterioris.

AG3

Praeterea, poenitentia interior videtur esse idem quod contritio. Sed contritio non est res hujus sacramenti, cum sit pars hujus sacramenti.

Ergo interior poenitentia non est res hujus sacramenti.

SC1

Sed contra, baptismus interior est res exterioris.

Ergo eadem ratione et poenitentia interior exterioris.

SC2

Praeterea, illud quod immediate causat effectum sacramenti, est res exterioris sacramenti, sicut patet de caractere. Sed poenitentia interior est quae immediate causat remissionem peccatorum, quae est ultima res hujus sacramenti. Ergo etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod res sacramenti cujuslibet suo sacramento, cujus dicitur res, proportionatur. Exterior autem poenitentia, quae est sacramentum tantum in poenitentia, est sacramentum ut signum tantum ex parte actus poenitentis, sed ut signum et causa simul, si conjungatur actus poenitentis cum actu ministri; et ideo interior poenitentia est res exterioris poenitentiae, sed ut significata tantum per actus poenitentis; ut significata autem et causata per actus eosdem, adjuncta absolutione ministri, per quam aliquo modo homo ad gratiam disponitur; sicut etiam in sacramento eucharistiae corpus Christi verum est res significata tantum per species panis et vini, sed causata per verba ministri; et illa duo simul conjuncta sunt signum et causa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia interior potest considerari dupliciter. Uno modo prout est quidam actus virtutis; et sic interior poenitentia est omnino causa exterioris; sicut etiam in aliis virtutibus actus interiores sunt causae exteriorum.

Alio modo prout est actus operans ad sanationem peccati; et sic pertinet ad poenitentiae sacramentum; et ita interior poenitentia non est causa exterioris, sed effectus vel signatum ipsius: non enim habet efficaciam operandi contra morbum peccati, nisi ex suppositione propositi exterioris poenitentiae et absolutionis desiderio; quamvis poenitentia interior contra morbum peccati operans praecedat tempore exteriorem poenitentiam, sicut justificatio a peccato interdum praecedat sacramentum baptismi propter ipsius propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis poenitentia interior, ut est actus quidam virtutis, naturaliter significetur per exteriorem, tamen in quantum est sanativus morbi, sic ex institutione habet per haec signa causari et significari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tres partes poenitentiae sunt et in poenitentia exteriori, et in interiori: quia confessio et satisfactio, quae videntur tantum ad exteriorem poenitentiam pertinere, inveniuntur in interiori poenitentia quantum ad propositum et praemeditationem eorum; et etiam contritio, quae videtur tantum interioris poenitentiae esse, invenitur in poenitentia exteriori secundum quaedam signa, quibus sensibiliter manifestatur, vel aliis, vel saltem ipsi poenitenti, qui dolorem sensibilem percipit in seipso.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod remissio peccatorum non sit res hujus sacramenti. Quia ad idem se extendit efficacia sacramenti, et ministerium dispensatoris ipsius. Sed ministerium sacerdotis non se extendit ad remissionem culpa, ut supra, dist. 18, Magister dixit. Ergo remissio culpa non est res hujus sacramenti.

AG2

Praeterea, in quolibet sacramento signa exteriora habent aliquam similitudinem cum re sacramenti.

Sed confessio, satisfactio et contritio non videntur habere aliquam similitudinem cum remissione peccatorum.

Ergo non est res in hoc sacramento.

AG3

Praeterea, in baptismo res sacramenti non semper praecedat sacramentum, etsi aliquando praecedat.

Sed remissio peccatorum semper praecedat sacramentum poenitentiae, ad minus quantum ad aliquas sui partes; quia satisfactio non potest esse nisi existentis in gratia, cum jam peccata remissa sunt; a mortuo etiam perit confessio, ut dicitur Eccli. 17. Ergo remissio peccatorum non est res ultima istius sacramenti.

SC1

Sed contra, poenitentia dicitur secunda tabula post naufragium, sicut baptismus prima. Sed baptismi res ultima est remissio peccatorum. Ergo et poenitentiae.

SC2

Praeterea, curatio morbi illius est res in sacramento ad quod curandum institutum est. Sed poenitentia est instituta ad curandum morbum actualis peccati. Ergo remissio ejus est res hujus sacramenti.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod res sacramenti alicujus ultima est non tantum quam efficit actualiter dispensatum, sed etiam quam efficit in proposito existens, sicut patet de baptismo in adultis; et ideo cum poenitentia in proposito existens sacramentum, efficiat remissionem peccatorum non solum quo ad poenam, sed etiam quo ad culpam; remissio peccatorum utroque modo est res ipsius poenitentiae sacramenti: quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur: quia quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione, sibi gratia et remissio peccatorum datur. Unde dicit Glossa super illud Psal. 95: confessio et pulchritudo in conspectu ejus: si amas pulchritudinem, confitere, ut sis pulcher, idest rectus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam potestas clavium aliquo modo se extendit ad remissionem culpa, secundum quod est in proposito, ut supra, dist. 17, quaest. 3, art. 5, quaestiunc. 1, in corp., dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod remissio peccatorum habet aliquam similitudinem cum his quae in poenitentia aguntur: quia gratiae infusio, quae remissionem peccati causat, significatur per absolutionem sacerdotis; praeparatio ad gratiam quantum ad motum liberi arbitrii in peccatum, per contritionem; quantum vero ad motum liberi arbitrii in Deum, per confessionem, per quam Deo se committit sanandum; sed curatio reliquiarum peccati per satisfactionem et significatur et efficitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquando remissio peccatorum in ipsa confessione et absolutione fit, ut dictum est, et tunc non praecedit res sacramentum.

|a2 Articulus 2: Utrum poenitentia sit unum sacramentum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod poenitentia non sit unum sacramentum. Sacramentum enim est in genere signi. Sed sunt plura signa in poenitentia, scilicet confessio et satisfactio.

Ergo plura sacramenta.

AG2

Praeterea, diversorum agentium diversi sunt actus. Sed ad confessionem concurrunt actus poenitentis, qui conteritur et confitetur et satisfacit, et actus sacerdotis qui absolvit. Cum ergo poenitentia in actu consistat, videtur quod non sit unum, sed multa.

AG3

Praeterea, genus non praedicatur in singulari de suis pluribus speciebus, sed in plurali. Sed supra, dist. 15, sunt assignatae tres species poenitentiae, scilicet poenitentia ante baptismum, et poenitentia post baptismum de venialibus, et poenitentia de mortalibus. Ergo praedictae species poenitentiae sunt plura, et non unum sacramentum.

SC1

Sed contra, sacramenta sunt tantum septem.

Sed si poenitentia esset plura sacramenta, essent plura sacramenta quam septem. Ergo est unum tantum sacramentum.

SC2

Praeterea, ex unitate effectus colligitur unitas causae. Sed poenitentia ordinatur ad unum effectum, scilicet remissionem peccati actualis. Ergo est unum

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quando aliquis effectus procedit ex multis causis simul aggregatis, tunc nulla earum est causa per se, sed omnes sunt una causa, sicut patet de trahentibus navem. Unde cum effectus poenitentiae non sequatur nisi aliquo modo existentibus omnibus quae ad poenitentiam requiruntur, omnia illa habent rationem unius causae respectu illius effectus. Et quia sacramenta efficiunt significando, ideo omnia etiam habent rationem unius signi, dum unumquodque incomplete significat illum effectum; et propter hoc omnia sunt unum sacramentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non repraesentatur sufficienter effectus poenitentiae per quodlibet illorum plurium, sed per omnia simul; et ideo omnia sunt unum signum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus poenitentis, ut dictum est, sunt materia hujus sacramenti, sicut materiale elementum in aliis; unde sicut ex materia et forma in aliis sacramentis efficitur unum sacramentum; ita hic ex actu poenitentis, et absolutione sacerdotis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenitentia ante baptismum non est sacramentum. De mortalibus autem et venialibus poenitentia post baptismum est sacramentum, non duo, sed unum: quia principaliter ordinatur hoc sacramentum ad mortale, et per consequens ad veniale.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum magis consistat in his quae geruntur a sacerdote quam in his quae geruntur a poenitente. Quia sacramentum dicitur a sacrando, ut supra dictum est. Sed consecrare sacerdotis est, qui ex hoc sacerdos dicitur quod sacra dat. Ergo hoc sacramentum magis consistit in absolutione sacerdotis quam in actu poenitentis.

AG2

Praeterea, quicumque accedit ad sacramentum, dicitur sacramentum suscipere. Sed poenitens non dicitur suscipere confessionem, sed absolutionem.

Ergo magis consistit sacramentum in absolutione quam in confessione.

AG3

Sed contra, totum est congregatio partium.

Sed partes poenitentiae sunt acceptae ex parte poenitentis, scilicet contritio, confessio et satisfactio.

Ergo sacramentum poenitentiae magis consistit in actu poenitentis quam in sacerdotis absolutione.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in sacramentis in quibus est materia et forma, significatio est ex parte materiae principaliter, sed efficacia ex parte formae; et ideo cum actus poenitentis in hoc sacramento sint sicut materia, et absolutio sacerdotis sicut forma; principaliter hoc sacramentum quantum ad rationem significandi consistit in actu poenitentis; sed quantum ad efficaciam, in absolutione sacerdotis.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod est materia in aliis sacramentis, est elementum exterius exhibitum; hic autem quod est loco materiae et signi, est actus ex interiori procedens; et ideo non est simile quantum ad susceptionem in hoc sacramento et in aliis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in baptismo multiplicatio non fit ex parte formae, sed ex parte materialis in baptismo, scilicet immersionis; et ita etiam partes poenitentiae assignantur ex parte poenitentis magis quam ex parte absolventis; et sicut prolatio formae non dividitur contra tres immersiones, ita absolutio sacerdotis non ponitur pars contra tres alias partes poenitentiae.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod verba sacerdotis absolventis debeant esse per modum deprecationis.

Quia leo Papa dicit quod indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri; et loquitur de absolutione per sacerdotes facta. Ergo absolutio debet fieri per modum deprecationis.

AG2

Praeterea, solus Deus remittit peccata. Sed poenitentia est ad remissionem peccatorum ordinata.

Ergo absolutio, ex qua poenitentia efficaciam habet, debet fieri per modum orationis ad Deum.

SC1

Sed contra est quod poenitentia habet certum effectum, sicut et alia sacramenta. Sed propter certitudinem effectus in aliis sacramentis utimur verbis indicativis. Ergo similiter debet esse in poenitentia.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quaedam sacramenta sunt, in quibus ex administratione sacramenti semper consequitur aliquis effectus in suscipiente, nec impeditur propter indispositionem voluntatis suscipientis, sicut est in omnibus sacramentis quae imprimunt characterem; et ideo in illis verba propter certitudinem expriment praesentialiter effectum sacramenti, vel per modum indicativum, sicut in baptismo et confirmatione, vel per modum imperativum, sicut in ordine.

In poenitentia autem impeditur omnis effectus absolutionis per indispositionem voluntatis: et tamen ipsa absolutio, quantum est de se, sufficienter et certitudinaliter inducit effectum suum, nisi sit aliquod

impedimentum; et ideo absolutio per modum indicativum fit, sed praemittitur deprecatio, scilicet misereatur, ut effectus absolutionis non impediatur.

Tamen non est de esse sacramenti, sed de bene esse ipsius.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶3 Articulus 3: Utrum sacramentum poenitentiae habeat institutionem.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum poenitentiae non habeat institutionem.

Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed de dictamine juris naturalis est quod homo poeniteat de malefactis. Ergo non debet habere institutionem.

AG2

Praeterea, poenitentia eadem est quae est sacramentum et virtus. Sed poenitentiae virtus non habet institutionem, sicut nec aliae virtutes. Ergo nec poenitentiae sacramentum.

SC1

Sed contra est quod institutio ponitur in definitione sacramenti ab Hugone data, ut supra, 1 dist., patuit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramentum poenitentiae consistit in determinato modo agendi poenitentiam: qui quidem modus non est similiter apud omnes, nec in omni tempore; et ideo obligatio ad illum modum est ex aliqua institutione: et propter hoc, sacramentum poenitentiae institutionem habet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis dictat homini quod sit poenitendum; sed modus talis poenitentiam agendi qui observatur in sacramento poenitentiae, non est ex legis naturalis dictamine, sed ex institutione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poenitentia est virtus quantum ad hoc quod est de dictamine legis naturalis: et ideo non habet institutionem in quantum est virtus, sed quantum ad modum determinatum ex quo habet quod sit sacramentum; et utrumque in una poenitentia invenitur; et ideo eadem poenitentia est sacramentum et virtus, et quantum ad aliquid de jure naturali, et quantum ad aliquid ex institutione.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod ante Christum fuerit hoc sacramentum institutum. Poena enim gehennalis praeparata est peccatoribus ante peccatum, ut patet per hoc quod dicitur isa. 30, 33: praeparata est ab heri topheth: idest, ab initio praeparata est poena praedicta impiis. Sed Deus est prior ad miserendum quam ad puniendum. Ergo etiam ante peccatum praeparatum est remedium contra peccatum, quod est poenitentia; et sic ante Christum poenitentia est instituta.

AG2

Praeterea, Dominus sacramentum eucharistiae instituit conficiendo. Ergo poenitentiae sacramentum similiter instituit poenam imponendo. Sed statim post peccatum in lege naturae poenam peccato imposuit, ut patet genes. 3. Ergo in lege naturae ante Christi adventum sacramentum poenitentiae fuit institutum.

AG3

Praeterea, partes poenitentiae sacramenti sunt contritio et confessio et satisfactio. Sed ante Christum tempore legis Moysi praecipitur contritio, joel 2, 13: scindite corda vestra, et confessio, Proverb. 28, 13: qui abscondit scelera sua, non dirigetur; qui confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur; et satisfactio Lev. 4 et 5, ubi praecipitur quid pro quolibet peccato offerendum sit. Ergo poenitentiae sacramentum institutum fuit ante Christi adventum.

SC1

Sed contra, poenitentia est sacramentum perfectionis: quia per eam consequimur remissionem peccatorum. Sed ante Christi adventum non erant aliqua sacramenta perfectionis: quia neminem ad perfectum adduxit lex; Hebr. 7, 19. Ergo poenitentiae sacramentum non fuit ante adventum Christi institutum.

SC2

Praeterea, sacramentum poenitentiae efficaciam habet ex clavibus ecclesiae. Sed claves non fuerunt ante adventum Christi. Ergo nec poenitentiae sacramentum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quando variatur aliquid quod est de essentia rei, non est eadem res numero; unde cum determinatus modus qui in ecclesia a poenitentibus observatur, sit de essentia hujus sacramenti; hoc sacramentum non fuit antequam iste modus poenitendi esset. Et quia iste modus non fuit ante Christi adventum, ideo nec sacramentum poenitentiae antea fuisse debet dici; quamvis esset aliquid simile etiam

ante Christi adventum, et aliquis modus poenitentiam agendi. Et in lege quidem Moysi erat determinatus modus; sed alius quam modo sit; tempore autem legis naturae non erat aliquis modus determinatus; sed quilibet, secundum quod sibi veniebat in cor, modum poenitendi sibi determinabat: quia sacramenta omnia illius temporis voto celebrabantur, secundum Hugonem; et sic poenitentia est sacramentum et veteris legis, et novae legis, et legis naturae; et inquantum est sacramentum novae legis, non fuit ante Christi adventum institutum; inquantum fuit legis naturae, non fuit determinate institutum, sed admonitus fuit homo ut sibi determinaret aliquem poenitendi modum: quae quidem admonitio esse non debuit ante culpam, post quam magis medicinae necessitas cognoscitur; et sic poenitentia, etsi non inquantum est sacramentum novae legis, tamen aliquo modo fuit instituta ante Christi adventum; sed nullo modo ante peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum etiam poenitentiae praeparatum erat in Dei praevisione ante peccatum, sed non institutione; sicut et poena inferni non erat ordinata ad hominis poenam ante peccatum, sed in Dei praevisione; sed ad poenam Daemonis, qui jam peccaverat, erat etiam actu ordinata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa impositio poenae non fuit poenitentiae sacramenti, sed magis actus vindicativae justitiae, cum ad poenitentiam admonuit, ubi dixit: Adam ubi es? ubi secundum Glossam inducitur ad recognitionem peccati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in lege Moysi erat aliqua confessio: quia in generali profitebatur peccatum suum oblationem in lege faciens pro peccato statutam, non autem in speciali, sicut est in nova lege: nec iterum fiebat sacerdoti habenti claves, quae confessio est sacramentalis: nec satisfactio erat secundum arbitrium talis sacerdotis: nec contritio cum proposito talis confessionis et satisfactionis; et ideo aliqua poenitentia erat tunc, sed non quae nunc est sacramentum.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod non sit institutum in nova lege post Christi adventum. Quia lex nova est lex remissionis et gratiae. Sed poenitentia est sacramentum punitionis: quia est vindicta quaedam, ut Augustinus dicit. Ergo non debuit nova lege institui.

AG2

Praeterea, institutio sacramentorum cum pertineat ad potestatem excellentiae, soli Christo competit.

Sed Christus non legitur instituisse hoc sacramentum: non enim potest dici quod instituerit ubi dicit Matth. 3, 2: poenitentiam agite; quia eadem ratione joannes instituisset, qui prius hoc praedicavit; et etiam nondum erant claves ecclesiae, quae efficaciam sacramento isti praebent: nec iterum potest dici quod instituerit quando misit leprosos ad sacerdotes: quia dispensatio hujus sacramenti non pertinet ad sacerdotes legales, ad quos leprosi missi fuerunt. Ergo hoc sacramentum non est in nova lege institutum.

AG3

Praeterea, sacramento eucharistiae, quod Christus instituit, ipse etiam est usus. Sed nunquam legitur usus hoc sacramento, quia joan. 8, peccatum adulterae remisit sine hoc sacramento, quia poenam satisfactoriam non injunxit. Ergo ipse non instituit.

SC1

Sed contra, poenitentia est sacramentum novae legis. Sed sacramenta alicujus legis in illa lege habent institutionem. Ergo in nova lege est institutum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poenitentia in diversis locis est a Deo instituta quantum ad diversa. Quantum enim ad utilitatem est instituta Matth. 3, 2, ubi dicit: poenitentiam agite: unde sequitur: appropinquabit enim regnum caelorum; sed quantum ad necessitatem, ubi dixit Luc. 13, 5: nisi poenitentiam egeritis, omnes simul peribitis; sed quantum ad potestatem clavium Matth. 16, 19, ubi dixit Petro: quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis; et joan. 20, 23, ubi dixit omnibus: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; sed postea Jacobus expressit aliquid de poenitentiae modo, Jacobi 5, 16, ubi dixit: confitemini alterutrum peccata vestra.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poena quae assumitur in poenitentia, est quasi nihil respectu poenae quae dimittitur; et ideo poenitentia est magis remissionis sacramentum quam punitionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Dominus prius instituit Matth. 3, poenitentiae sacramentum, ut dictum est, cum dixit: poenitentiam agite. Non est enim idem poenitere et poenitentiam agere: quia agere poenitentiam est exterius poenitentiam interiorem demonstrare. Nec joannes instituit, quamvis similiter praedicasset: quia joannes praedicavit ut praeco regis; Christus ut rex, et legifer noster, cujus erat sermo potestatem habens, ut dicitur Matth. 7. Sed ubi ad sacerdotes remisit, non instituit, sed praefiguravit sacramentum poenitentiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus nullo sacramento usus est, nisi sibi assumendo, ut exemplum aliis daret; unde etiam ipse non baptizabat, sed discipuli ejus, ut dicitur joan. 3; et ideo quia poenitentiae usus quantum ad ipsum non competebat ei qui peccatum non fecit, ideo nec quantum ad alios eo usus est; sed sicut sacramentorum Dominus effectum sacramenti sine sacramentalibus praebebat.

EX

Revocabit sententiam etc.: hoc intelligendum est quantum ad ultimum misericordiae effectum, qui est vita aeterna.

Sed originalia, pluraliter dicit propter hoc quod ad diversa peccata actualia inclinatur, ut in 2 Lib., dist. 35, dictum est.

Sed ut satisfecit digne et sufficienter: verum est, si intelligatur de sufficientia respectu consecutionis gloriae; alias falsum est: et procedit hic secundum errorem qui in 14 dist., quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, improbatum est, ut scilicet non cadat aliquis, si vera sit.

Et ita reus constituitur: ly ita non dicit aequalitatem, sed similitudinem.

|+d23.q1 Distinctio 23, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de baptismo, qui est sacramentum intransiens, et de confirmatione, eucharistia, poenitentia, quae sunt sacramenta progredientium, hic quinto loco determinat de extrema unctione, quae est sacramentum exeuntium; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipso sacramento; in secunda de usu ipsius, ibi: quaerunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit. Prima in duas: in prima distinguit hoc sacramentum ab aliis unctionibus; in secunda determinat omnia quae ad hoc sacramentum pertinent, ibi: hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. Et circa hoc tria facit: primo determinat institutionem; secundo effectum, ibi: in quo ostenditur duplici ex causa sacramentum hoc institutum; tertio conformitatem istius sacramenti ad alia, ibi: et sicut in aliis sacramentis, ita et in isto aliud est sacramentum, aliud res sacramenti.

Quaerunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit. Hic determinat de usu istius sacramenti; et dividitur in duas secundum duas opiniones quae tangit de iteratione istius sacramenti, et aliorum per consequens; secunda ostenditur ibi: quidam autem de omni sacramento intelligi volunt quod non sit iterandum.

Hic est duplex quaestio. Prima de ipso sacramento extremae unctionis; secunda de administratione et usu ipsius.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 de ipsa extrema unctione; 2 de effectu ejus; 3 de materia ipsius; 4 de forma.

|a1 Articulus 1: Utrum extrema unctio sit sacramentum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod extrema unctio non sit sacramentum. Quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita ad catechumenos.

Sed unctio quae fit oleo ad catechumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio quae fit oleo ad infirmos.

AG2

Praeterea, sacramenta veteris legis fuerant signa sacramentorum novae legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege.

Ergo non est sacramentum novae legis.

AG3

Praeterea, secundum dionysium, omne sacramentum est vel ad purgandum vel ad illuminandum vel ad perficiendum.

Sed extrema unctio non ponitur neque ad purgandum neque ad illuminandum, quia hoc soli baptismo attribuitur: neque ad perficiendum, quia hoc, secundum ipsum, pertinet ad chrisma et eucharistiam. Ergo extrema unctio non est sacramentum.

SC1

Sed contra, sacramenta ecclesiae sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

SC2

Praeterea, sacramenta, ut supra dictum est, dist. 1, nihil aliud sunt quam quaedam spirituales medicinae. Sed extrema unctio est quaedam spiritualis medicina: quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur jac. 5. Ergo est sacramentum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in his quae ecclesia visibiliter operatur, quaedam sunt sacramenta, ut baptismus; quaedam sacramentalia, ut exorcismus, ut supra, dist. 6, dictum est: quorum haec est differentia, quia sacramentum dicitur illa actio ecclesiae quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale dicitur illa actio quae quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Isaiae 27, 9: hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum. Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum quasi ei annexum; constat quod extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod oleum quo catechumeni unguuntur, sua unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet, sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut supra, dist. 6, dictum est: et ideo non est sacramentum illa unctio, sicut unctio extrema.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur: et quia in veteri lege non erat adhuc tempus perveniendi ad gloriam, quia neminem ad gloriam adduxit lex; ideo illud sacramentum ibi praefigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quae leguntur in veteri testamento.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, sicut nec de poenitentia nec de matrimonio: quia ipse non intendit determinare de sacramentis nisi quatenus per ea innotescere potest ecclesiae hierarchiae ordinata dispositio quantum ad ministros et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam et remissionem peccatorum; non est dubium quod habet vim illuminativam et purgativam, sicut baptismus, quamvis non ita plenam.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod extrema unctio non sit unum sacramentum. Quia unitas rei est ex sua materia et ex sua forma, cum ex eodem res esse habeat et unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur etiam eadem vice; et materia pluries in uncto adhibetur secundum diversas partes.

Ergo non est unum sacramentum.

AG2

Praeterea, ipsa unctio est sacramentum: ridiculum enim est dicere, quod oleum sit sacramentum.

Sed sunt plures unctiones. Ergo sunt plura sacramenta.

AG3

Praeterea, unum sacramentum ab uno ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici uno ministro, sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unctio non est sacramentum unum.

SC1

Sed contra est, quia sicut immersio se habet ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum.

Sed plures immersiones sunt unum sacramentum baptismi. Ergo et plures unctiones sunt unum sacramentum.

SC2

Praeterea, si non esset unum sacramentum, tunc facta prima unctione non oporteret ad perfectionem sacramenti quod fieret secunda: quia quodlibet sacramentum per se habet esse perfectum.

Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod unum numero, per se loquendo, dicitur tripliciter. Uno modo sicut indivisibile, quod nec actu nec potentia est plura, ut punctus et unitas.

Alio modo sicut continuum, quod quidem est unum actu, sed plura potentia, ut linea. Sed tertio modo sicut perfectum aliquod quod ex pluribus partibus constituitur, ut domus; quod est multa quodammodo etiam actu, sed illa multa conveniunt in aliquo uno: et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, inquantum multa quae sunt in uno sacramento, adunantur ad unum significandum vel causandum: quia sacramentum signando causat. Et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantum, sicut patet in confirmatione: quando autem significatio sacramenti potest esse et in una et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et una actione et pluribus, sicut baptismus in una immersione et tribus: quia ablutio quae significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem vel per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti, sicut patet de eucharistia: quia refectio corporalis, quae significat spirituales, non potest esse nisi per cibum et potum; et similiter est in hoc sacramento: quia curatio interiorum vulnerum non potest perfecte significari nisi per

appositionem medicinae ad diversas vulnerum radices: et ideo plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius perfecta non tollitur propter diversitatem materiae aut formae, quae est in partibus totius; sicut constat quod non eadem materia est carnis et ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma; et similiter etiam in sacramento eucharistiae: et in hoc sacramento pluralitas materiae et formae unitatem sacramenti non tollit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis illae actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quae est unctio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in eucharistia, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit ad consecrationem vini incipere ubi ille dimisit, vel etiam incipere a capite supra aliam materiam; tamen in extrema unctione non potest a capite incipere, sed debet semper procedere: quia unctio in eadem parte facta tantum valet ac si consecraretur bis eadem hostia: quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem sacramenti, quia instrumentaliter tantum operantur; mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum non fuit institutum a Christo. Quia de institutione sacramentorum quae Christus instituit, fit mentio in evangelio, sicut de eucharistia et baptismo. Sed nulla fit mentio de extrema unctione. Ergo non est a Christo instituta.

AG2

Praeterea, Magister expresse dicit in littera, quod est institutum ab apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

AG3

Praeterea, sacramentum eucharistiae, quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit. Sed hoc sacramentum ipse nulli exhibuit. Ergo per se non instituit.

SC1

Sed contra: sacramenta novae legis sunt digniora quam sacramenta veteris legis. Sed omnia sacramenta veteris legis sunt ab ipso Deo instituta.

Ergo multo fortius omnia sacramenta novae legis habent institutionem ab ipso Christo.

SC2

Praeterea, ejusdem est statuere et statuta remove.

Sed ecclesia, quae in successoribus apostolorum habet eandem auctoritatem quam apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremae unctionis. Ergo apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sacramentum istud et confirmationis, Christus non instituit per se, sed apostolis instituendum dimisit: quia haec duo propter plenitudinem gratiae quae in eis confertur, non potuerunt ante spiritus sancti missionem plenissimam institui; unde sunt ita sacramenta novae legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed haec ratio non multum cogit: quia sicut Christus ante passionem promisit plenam spiritus sancti missionem, ita potuit instituere haec sacramenta. Et ideo alii dicunt, quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum; quaedam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem.

Et haec opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent, et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio; et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae eis non nisi divinitus est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit et dixit quae in evangeliiis non continentur.

Illa enim praecipue curaverunt evangelistae tradere quae ad salutis necessitatem et ad ordinem ecclesiasticae dispositionis pertinent; et ideo potius institutionem baptismi et poenitentiae et eucharistiae et ordinis a Christo factam narraverunt, quam extremae unctionis vel confirmationis; quae neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem sive distinctionem ecclesiae pertinent.

Tamen etiam de olei unctione fit mentio in evangelio, Marc. 6, ubi dicitur quod apostoli oleo ungebant infirmos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Magister dicit ab apostolis institutum, quia per doctrinam apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus, sicut in praecedenti dist., qu. 2, art. 3, quaestiunc. 3, dictum est, non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum. Accipere autem poenitentiam et extremam unctionem sibi non competebat, quia sine peccato erat; et ideo ipse non exhibuit.

|a2 Articulus 2: Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum.

Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur ad peccatorum remissionem poenitentia. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

AG2

Praeterea, in peccato non sunt nisi tria; macula, reatus poenae, et reliquiae peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quo ad maculam sine contritione, quae etiam sine unctione remittit; nec iterum quo ad poenam: quia adhuc si conualescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quo ad reliquias culpae, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus praecedentibus relictas, ut patet post conalescentiam.

Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

AG3

Praeterea, remissio peccatorum non fit successive, sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur.

Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Jac. 5, 15: si in peccatis est, dimittentur ei.

SC2

Praeterea, omne sacramentum novae legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum.

Ergo extrema unctio, cum sit sacramentum novae legis, operatur ad remissionem peccati.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum; quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit, quia sacramentum efficit quod figurat; ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendum infirmitatem; unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati: ut sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, et poenitentia quaedam spiritualis suscitatio; ita et extrema unctio sit quaedam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio praesupponit corporalem vitam in medicato, ita spiritualis spiritualem; et ita hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet peccatum originale et mortale; sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae; et hic defectus nihil est aliud quam quaedam debilitas et ineptitudo quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali; et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum.

Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale quo ad culpam, tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de eucharistia et confirmatione supra dictum est; et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur dicens: si in peccatis sit, dimittentur ei quo ad culpam: non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit: sed semper remittit quo ad debilitatem praedictam, quam quidam reliquias peccati dicunt. Quidam vero dicunt, quod principaliter est institutum propter veniale; quod quidem non potest, dum haec vita agitur, perfecte curari: et ideo sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum: quia poenitentia sufficienter etiam in hac vita delet venialia quo ad culpam.

Quod autem non possunt evitari post peractam poenitentiam non aufert praecedenti poenitentiae suum effectum; et iterum hoc pertinet ad debilitatem praedictam. Unde dicendum, quod principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quo ad reliquias peccati; ex consequenti autem quantum ad culpam, si eam inveniat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione illius sacramenti, vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti; nunquam tamen potest haberi sine proposito illius sacramenti: et ideo, quia poenitentia est principaliter instituta contra actuale culpam, quodcumque aliud sacramentum actuale culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem poenitentiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum.

Quamvis enim culpa quo ad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in eucharistia et confirmatione potest accidere.

Similiter etiam et reatum poenae temporalis dimittit, sed ex consequenti, in quantum debilitatem tollit, quia eandem poenam levius portat fortis quam debilis; unde non oportet quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiae autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictas, quae sunt quidam habitus inchoati, sed quaedam spiritualis debilitas in ipsa mente existens: qua sublata, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccata.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multae actiones ordinatae ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium praecedentium, et agit in virtute earum; et ideo in ultima unctione gratia infunditur, quae effectum sacramento praebet.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

AG2

Praeterea, sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

AG3

Praeterea, efficacia hujus sacramenti Jacob. 5 nobis ostenditur. Sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi; dicit enim: oratio fidei sanabit infirmum. Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

SC1

Sed contra, operatio ecclesiae habet majorem efficaciam post Christi passionem quam ante. Sed ante oleo inuncti per apostolos sanabantur, ut patet Marc. 6. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

SC2

Praeterea, sacramenta significando efficiunt.

Sed baptismus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, significat et efficit spiritualem. Ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius efficit, significat et causat spiritualem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem a maculis spiritualibus; ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem. Et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit; ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed haec est differentia: quia corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem; et ideo semper eam facit; sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiae, sed ex virtute divina, quae operatur rationabiliter. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum nisi secundum quod expedit ad principalem; ideo ex hoc sacramento non sequitur corporalis sanatio semper, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti; et hoc verum est.

RA2

Ad secundum patet solutio ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oratio illa est forma istius sacramenti, ut dicitur, et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantum est de se, ad sanitatem corporalem.

Articulus 2C

AG1

Uterius. Videtur quod hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim est signum distinctivum. Sed sicut baptizatus distinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto. Ergo sicut baptismus imprimit characterem, ita extrema unctio.

AG2

Praeterea, in ordinis et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento.

Sed in illis imprimitur character. Ergo et in isto.

AG3

Praeterea, in omni sacramento est aliquid quod est res tantum; aliquid quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento quod sit res et sacramentum nisi character. Ergo in hoc sacramento imprimitur character.

SC1

Sed contra, nullum sacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicitur.

Ergo non imprimit characterem.

SC2

Praeterea, distinctio quae fit secundum characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in praesenti ecclesia. Sed extrema unctio confertur ei qui de praesenti ecclesia exit. Ergo non decet quod in eo character conferatur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut supra, dist. 4, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1 et 2, dictum est, character non imprimitur nisi in illis sacramentis quibus homo ad aliquod sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solum remedium, et non deputatur per ipsum homo ad aliquod sacrum agendum vel suscipiendum; et ideo non imprimitur in eo character.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod character facit distinctionem statuum quantum ad ea quae in ecclesia agenda sunt; et talem distinctionem homo non habet ab aliis per hoc quod ipse est inunctus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unctio quae fit in ordine et confirmatione, est unctio consecrationis, qua homo deputatur ad aliquod sacramentum: sed haec unctio est unctio medicationis; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in hoc sacramento res et sacramentum non est character, sed quaedam interior devotio quae est spiritualis unctio.

|a3 Articulus 3: Utrum oleum olivae sit conveniens materia hujus sacramenti.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oleum olivae non sit conveniens materia hujus sacramenti. Quia hoc sacramentum immediate ad incorruptionem ordinat. Sed incorruptio signatur per balsamum, quod in chrismate ponitur.

Ergo chrisma esset convenientior hujus sacramenti materia.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet Luc. 10, in parabola de sauciato. Ergo vinum esset convenientior hujus sacramenti materia.

AG3

Praeterea, ubi est majus periculum, ibi debet communius remedium adhiberi. Sed oleum olivae non est commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivae non sit materia conveniens.

SC1

Sed contra est quod Jac. 5, oleum materia hujus sacramenti determinatur. Sed oleum proprie non dicitur nisi oleum olivae. Ergo est materia hujus sacramenti.

SC2

Praeterea, spiritualis sanatio per olei inunctionem significatur, ut patet Isa. 1, ubi dicitur: plaga tumens non est... Curata medicamine neque fota oleo. Ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod spiritualis curatio quae in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes, quae exeuntibus maxime est necessaria, non frangatur, sed foveatur.

Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum; et ideo quantum ad utrumque praedictorum est conveniens materia hujus sacramenti; et quia oleum principaliter nominatur olivae liquor, cum alii liquores ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant; ideo oleum olivae etiam debet esse quod assumitur in materiam hujus sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriae est res non contenta in hoc sacramento; nec oportet quod tali rei significatio materiae respondeat; unde non oportet quod balsamum ponatur in materia hujus sacramenti,

quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famaе, qua de cetero non indigent propter se exeuntes, sed indigent tantum nitore conscientiaе, qui per oleum significatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod vinum sanat mordicando, oleum leniendo: et ideo curatio per vinum magis pertinet ad poenitentiam, quam ad hoc sacramentum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oleum olivae quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri; et praeterea hoc sacramentum non est tantae necessitatis, quod exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod non oporteat esse oleum consecratum. Quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum.

Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

AG2

Praeterea, sacramenta habent efficaciam et significationem in ipsa materia. Sed significatio effectus hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate; efficacia autem ex institutione divina.

Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiae.

AG3

Praeterea, baptismus est perfectius sacramentum quam extrema unctio. Sed in baptismo non praeexigitur materiae sanctificatio, quantum est de necessitate sacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

SC1

Sed contra est, quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata prius. Ergo, cum hoc sacramentum sit quaedam unctio, requirit materiam consecratam.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; et in ipsa sanctificatione olei, quae fit per episcopum, perficitur sacramentum.

Sed hoc patet esse falsum ex his quae de eucharistia dicta sunt, ubi ostensum est quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiae. Et ideo dicendum, quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut baptismus in ablutione; et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materiae sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit; et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex usu, sicut tactu suae carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione; et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiae. Secunda causa est propter plenitudinem gratiae, quae confertur non solum ut culpam tollat, sed etiam reliquias et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiae naturali proprietate; et ideo oportet quod haec efficacia sibi per sanctificationem detur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod prima sanctificatio est materiae secundum se; sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundum quod est actu conferens effectum suum; et ideo neutra superfluit: quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice et dum fiunt, et dum ad actum applicantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa efficacia quae est ex institutione sacramenti, applicatur huic materiae per sanctificationem.

RA3

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum.

Quia dignior est consecratio materiae in sacramento eucharistiae quam in hoc sacramento.

Sed in eucharistia materiam sacerdos potest consecrare.

Ergo et in hoc sacramento.

AG2

Praeterea, in operationibus corporalibus ars dignior nunquam praeparat materiam inferiori: quia dignior est quae utitur quam quae materiam praeparat, ut dicitur in 2 physic.. Sed episcopus est supra sacerdotem. Ergo non praeparat materiam in illo sacramento quo sacerdos utitur.

Sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicitur.

Ergo consecratio materiae non pertinet ad episcopum.

SC1

Sed contra est, quia etiam in aliis unctionibus materia per episcopum consecratur. Ergo debet ita esse in ista.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod minister sacramenti non propria virtute effectum sacramenti inducit ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat: quae quidem efficacia primo est a Christo, et ab ipso in alios descendit ordinate; scilicet in populum mediantibus ministris qui sacramenta dispensant, et in ministros inferiores mediantibus superioribus qui materiam sanctificant; et ideo in omnibus sacramentis quae indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiae fit per episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundum illud psalm. 132, 2: sicut unguentum in capite, quod prius descendit in barbam, deinde usque ad oram vestimenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum eucharistiae consistit in ipsa materiae sanctificatione, non autem in usu; et ideo, proprie loquendo, illud quod est materia sacramenti non est quid consecratum; unde non praeexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per episcopum facta; sed exigitur sanctificatio altaris, et huiusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quae non nisi per episcopum fieri potest. Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab episcopo derivata, ut dionysius dicit; ideo autem illam consecrationem materiae potest facere sacerdos quae est in se sacramentum, et non illam quae ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum quod consistit in usu fidelium, quia quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium; sed quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut in sequenti dist. Dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod materia sacramenti non est talis materia ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, sicut est in artibus mechanicis; sed ut cuius virtute aliquid fiat; et sic participat aliquid de ratione causae agentis, in quantum est instrumentum quoddam divinae operationis, ut supra dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est: et ideo oportet quod a superiori arte vel potestate talis virtus materiae acquiratur: quia in causis agentibus quanto aliquod agens est prius, tanto perfectius: in causis autem pure materialibus, quanto materia est prior, tanto imperfectior.

¶a4 Articulus 4: Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

Cum enim efficacia sacramentorum sit ab institutione, et item a forma; oportet quod forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit. Sed forma huius sacramenti non invenitur tradita neque a Christo neque ab apostolis. Ergo sacramentum non habet aliquam formam.

AG2

Praeterea, quae sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil est magis de necessitate sacramenti habentis formam quam ipsa forma. Ergo cum non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversis verbis utuntur; videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

AG3

Praeterea, in baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiae, quia est aqua verbo vitae diluendis criminibus sanctificata, ut supra dictum est. Sed hoc sacramentum habet materiam prius sanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

SC1

Sed contra est quod Magister supra dixit, dist. 1, quod omne sacramentum novae legis consistit in rebus et in verbis. Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cum hoc sit sacramentum novae legis, videtur quod habeat formam.

SC2

Praeterea, ad hoc est ritus universalis ecclesiae, quae quibusdam verbis utitur in collatione huius sacramenti.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt quod nulla forma est de necessitate huius sacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui huius sacramenti: quia omne sacramentum efficit signando: signatio autem materiae non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se possit habere, nisi per formam verborum; et ideo in omnibus sacramentis novae legis, quae efficiunt quod figurant, oportet esse et res et verba, ut supra, distinct. 1, Magister dixit. Et praeterea Jacobus totam vim huius sacramenti videtur constituere in oratione, quae est forma huius sacramenti, ut dicitur; et ideo praedicta opinio praesumptuosa videtur et erronea. Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacra Scriptura omnibus communiter proponitur; et ideo forma baptismi, quia ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi; et similiter forma eucharistiae, quae exprimit fidem illius sacramenti, quae est de necessitate salutis. Sed formae aliorum sacramentorum non inveniuntur in Scriptura traditae: sed ecclesia ex traditione apostolorum habet, qui a Domino acceperunt, ut dicit apostolus, 1 corinth. 11, 23: ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa verba quae sunt de essentia formae, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; sed alia quae sunt de bene esse, non observantur ab omnibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod materia baptismi habet quamdam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis salvatoris; sed ex forma verborum accipit sanctificationem actu sanctificantem; et similiter post sanctificationem materiae hujus sacramenti secundum se, requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam. Quia omnia sacramenta novae legis habent certum effectum. Sed certitudo effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam, ut cum dicitur: hoc est corpus meum; vel, ego baptizo te. Ergo debet esse forma hujus sacramenti oratio indicativa.

AG2

Praeterea, in formis sacramentorum oportet exprimi intentio ministri, quae requiritur ad sacramentum.

Sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam.

Ergo etc..

AG3

Praeterea, in quibusdam ecclesiis dicuntur hujusmodi verba in collatione hujus sacramenti: ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine patris etc., et hoc est conforme aliis formis sacramentorum.

Ergo videtur quod in hoc consistat forma hujus sacramenti.

SC1

Sed contra, illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quod servetur. Sed verba praedicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium ecclesiarum, sed tantum verba deprecativa, scilicet: per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum etc.. Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

SC2

Praeterea, hoc videtur ex verbis Jacobi, qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi. Oratio, inquit, fidei sanabit infirmum.

Ergo cum efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quod forma hujus sacramenti sit praedicta oratio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi, et ex usu Romanae ecclesiae, quae solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti; cujus ratio multiplex assignatur. Primo, quia suscipiens sacramentum hoc, est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari. Secundo, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt de foro ecclesiae esse, et in solius Dei manu requiescunt; unde et ei per orationem committuntur. Tertio, quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quae sunt de essentia sacramenti, rite peractis, sicut character in baptismo et confirmatione, et transubstantiatio in eucharistia, et remissio peccati in poenitentia existente contritione, quae est de essentia sacramenti poenitentiae, non autem de essentia hujus sacramenti; et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi sicut in praedictis sacramentis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum, sicut et praedicta, quantum est de se, habet certitudinem; sed potest impediri ex fictione recipientis (etiam si se sacramento subjiciat per intentionem) quod nullum effectum consequatur; et propter hoc non est simile de hoc, et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per ipsum actum qui ponitur in forma, scilicet: per istam sanctam unctionem, satis exprimitur intentio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi, quae secundum morem quorundam praemittuntur orationi, non sunt forma hujus sacramenti; sed sunt quaedam dispositio ad formam, inquantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod praedicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti. Quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia (sicut patet in confirmatione), quae non fit in verbis praedictis. Ergo non est conveniens forma.

AG2

Praeterea, sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in forma aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de trinitate et de passione. Ergo similiter debet hic esse.

AG3

Praeterea, duplex effectus hujus sacramenti in littera ponitur. Sed in verbis praedictis non fit mentio nisi de uno, scilicet remissione peccatorum; non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens: oratio fidei sanabit infirmum. Ergo forma praedicta est incompetens.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod praedicta oratio est competens forma hujus sacramenti: quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur: per istam unctionem; et illud quod operatur in sacramento, scilicet divinam misericordiam; et effectum, scilicet remissionem peccatorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis: non autem materia confirmationis per actum in forma expressum; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit miseriam, quia hoc sacramentum datur in statu miseriae, scilicet infirmitatis; ideo potius hic quam in aliis fit de misericordia mentio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis.

Non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut ex dictis patet, quamvis quandoque sequatur: ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quae est forma hujus sacramenti.

|+d23.q2 Distinctio 23, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de administratione hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 quis sit minister hujus sacramenti; 2 cui debeat conferri; 3 in qua parte; 4 utrum debeat iterari.

|a1 Articulus 1: Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit. Sed oratio laici quandoque est aequae Deo accepta sicut sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

AG2

Praeterea, de quibusdam patribus in Aegypto legitur, quod oleum ad infirmos transmittabant et sanabantur; et similiter dicitur de beata Genovefa quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam a laicis.

SC1

Sed contra est, quia in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum dionysium in eccles.

Hierar., sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantum, qui sunt laici; et ideo nullius sacramenti dispensatio laico ex officio competit; sed quod baptizare possunt in casu necessitatis, est divina dispensatione factum, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod oratio illa non fit a sacerdote in persona sua: quia cum sit quandoque peccator, non esset exaudibilis: sed fit in persona totius ecclesiae, in cujus persona orare potest quasi persona publica; non autem laicus, qui est persona privata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illae unctiones non erant sacramentales, sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et meritis ungentium vel oleum mittentium consequatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non per gratiam sacramentalem.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod diaconi possint hoc sacramentum conferre. Quia, secundum dionysium, diaconi habent virtutem purgativam. Sed hoc sacramentum est institutum ad purgandum tantum ab infirmitate mentis et corporis. Ergo diaconi possunt conferre.

AG2

Praeterea, dignius sacramentum est baptismus quam hoc de quo agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

SC1

Sed contra est quod dicitur jac. 5, 14: inducat presbyteros ecclesiae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non autem illuminativam; unde cum illuminatio sit per gratiam, nullum sacramentum in quo gratia conferatur, potest diaconus ex officio dare; et ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum illuminando per collationem gratiae purgat: et ideo diaconis ejus non competit collatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum, sicut baptismus; unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solum illis quibus ex officio competit; diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod solus episcopus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio. Sed solus episcopus potest confirmare. Ergo solus potest hoc sacramentum conferre.

AG2

Praeterea, qui non potest quod est minus, non potest quod est majus. Sed majus est usus materiae sanctificatae quam sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cum sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materia sanctificata uti.

SC1

Sed contra, hujus sacramenti minister inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet Jacob. 5. Sed episcopus non posset accedere ad omnes infirmos suae dioecesis. Ergo non solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum dionysium, episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi; unde illa sacramenta dispensanda solis episcopis reservantur quae suscipientem in aliquo statu perfectionis super alios ponunt: hoc autem non est in hoc sacramento, cum omnibus detur; et ideo per simplices sacerdotes potest administrari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut supra, dist. 7, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est; non autem hoc est in hoc sacramento; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis in genere causae finalis usus materiae sanctificatae sit potior quam sanctificatio materiae; tamen in genere causae efficientis sanctificatio materiae est potior, quia ab eodem pendet usus sicut ab activa causa; et ideo sanctificatio requirit altiore virtutem activam quam usus.

¶a2 Articulus 2: Utrum etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum.

Quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis quam sanatio corporis, ut dictum est.

Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis.

Ergo eis debet hoc sacramentum conferri.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum est exeuntium sicut baptismus intransium. Sed omnibus intransibus baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitus, sunt sani, sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

SC1

Sed contra est quod dicitur Jacob. 5, 14: infirmatur quis in vobis etc.. Ergo solis infirmis competit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio, ut prius dictum est, quae quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur; et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet sacramentum conferri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti, tamen oportet quod per curationem corporalem significetur curatio spiritualis, etiam si corporalis sanatio non sequatur; et ideo solum illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest quibus curatio corporalis competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest baptismum suscipere qui potest corporalis ablutionis esse particeps; non autem puer in ventre matris existens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus etiam non est nisi illorum intransium qui corporali ablutioni subijci possunt; et ideo hoc sacramentum illorum tantum exeuntium est quibus corporalis curatio competit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod in qualibet infirmitate hoc sacramentum dari debeat. Quia Jacob. 5 ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur.

Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

AG2

Praeterea, quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur quod etiam hoc sacramentum.

SC1

Sed contra, hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremae unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitae perducit, cum quaedam infirmitates sint causae longioris vitae, ut dicit Philosophus.

Ergo non omnibus infirmantibus debet hoc sacramentum dari.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum est ultimum remedium quod ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam; et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod aegritudo nata est mortem inducere, et de periculo timetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet infirmitas augmentata potest mortem inducere; et ideo si genera infirmitatum pensantur, in qualibet aegritudine potest dari hoc sacramentum, quia apostolus non determinat infirmitatem aliquam; sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet statu indigent: sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quae exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria; et ideo non est simile.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod furiosis et amentibus hoc sacramentum dari debeat. Quia tales aegritudines sunt periculosissimae, et cito ad mortem disponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium.

Ergo hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanae, debet talibus conferri.

AG2

Praeterea, dignius sacramentum est baptismus quam istud. Sed baptismus datur furiosis, ut supra dictum est. Ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

SC1

Sed contra, hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum. Sed tales non sunt furiosi et amentes. Ergo eis dari non debet.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimum valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius ecclesiae: quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur; et ideo illis qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere, hoc sacramentum dari non debet; et praecipue furiosis et amentibus, qui possunt irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere: nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramenta recognoscerent, et sic eis conferri in statu illo possent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque sint, tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari; et ideo non debet eis conferri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio; sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii; et ideo non est simile. Et praeterea baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod debeat dari pueris.

Quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum conferri.

AG2

Praeterea, hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut praedictum est, tam originalis quam actualis. Sed in pueris sunt reliquiae originalis peccati. Ergo eis debet hoc sacramentum dari.

SC1

Sed contra est quod nulli debet dari sacramentum cui non competit forma sacramenti. Sed forma hujus sacramenti non competit pueris, qui non peccaverunt per visum et auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis non debet dari hoc sacramentum.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et eucharistia; unde sicut eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt actualia peccata quodammodo confortatae; unde principaliter contra actualia peccata datur, ut ex ipsa forma patet, quae non sunt in pueris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatae, sicut in adultis; et contra illas praecipue infirmitates hoc sacramentum datur quae sunt ex peccato causatae, quasi peccati reliquiae.

¶a3 Articulus 3: Utrum hoc sacramento totum corpus inungi debeat.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc sacramento totum corpus inungi debeat. Quia, secundum Augustinum, anima tota est in toto corpore.

Sed praecipue datur hoc sacramentum ad sanandum animam. Ergo in toto corpore debet inunctio fieri.

AG2

Praeterea, ubi est morbus, ibi debet apponi medicina. Sed morbus est universalis in toto corpore, sicut febris. Ergo totum corpus inungi debet.

AG3

Praeterea, in baptismo totum corpus immergitur.

Ergo et hic totum deberet inungi.

SC1

Sed contra est universalis ecclesiae ritus, secundum quem non inungitur infirmus nisi in determinatis partibus corporis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus ubi est radix morbi; et ideo unctio etiam sacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis sit tota in qualibet parte corporis quantum ad essentiam, non tamen quantum ad potentias quae sunt radices actuum peccati; et ideo oportet quod in determinatis partibus unctio fiat, in quibus illae potentiae habent esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non semper apponitur medicina ubi est morbus; sed congruentius ubi est radix morbi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod baptismus fit per modum ablutionis; ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte nisi cui apponitur; et ideo baptismus toti corpori exhibetur; secus autem est de extrema unctione, ratione jam dicta.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter determinentur istae partes, ut scilicet infirmans ungetur in oculis, in auribus, in naribus, in labiis, in manibus, et pedibus. Quia sapiens medicus curat morbum in radice. Sed de corde exeunt cogitationes, quae coinquant hominem, ut dicitur Matth. 15. Ergo in pectore debet fieri unctio.

AG2

Praeterea, puritas mentis non minus est necessaria exeuntibus quam intrantibus. Sed intrantes ungentur chrismate in vertice a sacerdote ad significandum puritatem mentis. Ergo et exeuntes hoc sacramento debent ungi in vertice.

AG3

Praeterea, ibi debet adhiberi remedium ubi est major vis morbi. Sed spiritualis morbus praecipue viget in renibus viris, et mulieribus in umbilico, ut patet Job 40, 2: potestas ejus in lumbis ejus, secundum expositionem Gregorii. Ergo ibi debet fieri inunctio.

AG4

Praeterea, sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis. Ergo sicut ungentur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod principia peccandi in nobis sunt eadem quae et principia agendi: quia peccatum in actu consistit. Principia autem agendi in nobis sunt tria. Primum est dirigens, scilicet vis cognoscitiva: secundum est imperans, scilicet vis appetitiva; tertium est exequens, scilicet motiva. Omnis autem nostra cognitio a sensu ortum habet: et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet unctio adhiberi; ideo ungentur loca quinque sensuum, scilicet oculi propter visum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum praecipue viget. Sed propter appetitivam ungentur a quibusdam renes; propter motivam ungentur pedes, qui sunt principaliter ejus instrumentum.

Et quia primum principium est cognoscitiva; ideo illa unctio ab omnibus observatur quae fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti.

Sed quidam non servant alias; quidam vero illam servant quae ad pedes, et non quae ad renes; quia appetitiva et motiva sunt secundaria principia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit nisi per aliquam imaginationem, quae est motus a sensu factus, ut dicitur in 2 de anima; et ideo cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum, nisi quatenus cor est principium totius corporis; sed hoc principium est radix remota.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem, sed exeuntes eam purgare; et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum quorundam consuetudinem fit in renibus propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis; sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod organa corporis quibus actus peccati exercentur, sunt pedes, manus, et lingua, quibus etiam unctio exhibetur; et membra genitalia, quibus propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod mutilati non sunt ungenti illis unctionibus quae partibus illis competunt.

Quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi.

Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri inunctio.

AG2

Praeterea, ille qui est caecus a nativitate, non delinquit per visum. Sed in unctione quae fit ad oculos, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis inunctio caeco nato non deberet fieri; et sic de aliis.

SC1

Sed contra est quod defectus corporis non impedit aliquod aliud sacramentum. Ergo nec istud impedire debet. Sed de necessitate istius sacramenti est quaelibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilato.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod mutilati inungi debent quanto propinquius esse potest ad partes illas in quibus unctio fieri debuerat: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animae quae illis membris debentur, saltem in radice; et interius peccare possunt per ea quae ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶a4 Articulatus 4: Utrum hoc sacramentum debeat iterari.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc sacramentum non debeat iterari. Quia dignior est unctio quae fit homini quam quae fit lapidi.

Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quae adhibetur homini, debet iterari.

AG2

Praeterea, post ultimum nihil est. Sed haec unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

SC1

Sed contra, hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio per modum curationis corporalis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo et hoc sacramentum iterari potest.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nullum sacramentale nec sacramentum quod habet effectum perpetuum, debet iterari: quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur.

Et quia sanitas corporis et mentis, quae sunt effectus hujus sacramenti, possunt amitti postquam fuerunt per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod inunctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quae est perpetuo in lapide quamdiu altare manet, et ideo non potest iterari; sed haec unctio non fit ad consecrationem hominis, cum non imprimatur character; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud quod secundum aestimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum; et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet iterari nisi illis quorum mors est propinqua secundum aestimationem hominum.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod in eadem infirmitate non debeat iterari. Quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quaedam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

AG2

Praeterea, secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari inunctio; quod est absurdum.

SC1

Sed contra est quod aliquando morbus diu durat post sacramenti perceptionem; et sic reliquiae peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterato inungi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam aestimationem videntur morti appropinquare. Quaedam ergo infirmitates non sunt diuturnae; unde si in eis datur hoc sacramentum, tunc, cum homo ad illum statum perveniat, quod fit in periculo mortis, non recedit a statu illo nisi infirmitate curata, et ita iterum non debet inungi. Sed si recidivum patiat, erit alia infirmitas, et poterit fieri alia inunctio. Quaedam vero sunt aegritudines diuturnae, ut hectica et hydropsis, et hujusmodi: et in talibus non debet fieri inunctio, nisi

quando videntur perducere ad periculum mortis; et si homo illum articulum evadat eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam infirmitatem reducatur, iterum potest inungi: quia jam est quasi alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EX

Praeter praemissa est etiam aliud sacramentum scilicet unctio infirmorum. Videtur quod male ordinet: quia cum hoc sacramentum exeuntibus detur, deberet ultimo poni. Et dicendum, quod alia duo quae sequuntur, ordinantur ad bonum commune ecclesiae, vel totius humanae speciei.

Bonum autem unius est prius quam bonum multorum, quod ex singularibus bonis consurgit; unde hoc sacramentum debuit ultimo poni inter illa quae ordinantur ad bonum unius personae, et ante illa quae ordinantur ad bonum multitudinis.

Quae dicitur principalis: quia in ea sola imprimitur character, et datur spiritus sancti plenitudo ad robur.

Capita regum et pontificum unguuntur. Contra est quod reges non unguuntur secundum consuetudinem ecclesiae chrismate in capite, sed oleo in scapulis. Et dicendum, quod illa unctio regum non est sacramentum; et ideo secundum diversas consuetudines potest diversimode fieri.

Vel dicendum, quod exponendum est, regum et pontificum, idest eorum qui habent sacerdotium regale, ut pro eodem sumatur utraque gens.

Sed ex contemptu vel negligentia, contra. Negligentia in his quae non sunt de necessitate salutis, non est damnabilis. Hoc autem sacramentum non est de necessitate salutis. Et dicendum quod hoc magis accipiendum est copulative quam disjunctive: non enim quaelibet negligentia, sed ex contemptu procedens, vel contemptum inducens, damnabilis est.

Non potest confici nisi de pane consecrato: non quod panis consecratus sit materia sacramenti, sed quod ipse panis consecratus sit sacramentum.

|+d24.q1 Distinctio 24, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de sacramentis quae ordinantur in remedium unius personae, hic determinat de sacramentis quae ordinantur in remedium totius ecclesiae; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramento ordinis, quod ordinatur ad spiritualem multiplicationem et gubernationem ecclesiae; in secunda de matrimonio, quod ordinatur ad multiplicationem materiale fidelium, 26 dist., ibi: cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a Domino. 25, ibi: solet quaeri, si haeretici... Possint tradere sacros ordines. Prima in duas: in prima de ordinibus; in secunda de quibusdam officiis vel dignitatibus quae ad ordines consequuntur, ibi: sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Prima in duas: in prima determinat de ordinibus distinctis; in secunda, quid inter se commune habeant, ibi: si autem quaeratur, quid sit quod hic vocatur ordo; sane dici potest, signaculum esse. Prima in duas: in prima ponit numerum distinctorum ordinum; in secunda de eis prosequitur, ibi: in sacramento igitur septiformis spiritus septem sunt gradus ecclesiastici.

Circa primum tria facit: primo ponit numerum ordinum; secundo effectum quem habent in suscipientibus, ibi: illi vero in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia spiritus sancti, cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsa spiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur; tertio conditiones quas in eis requirunt, ibi: tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare.

In sacramento ergo septiformis spiritus septem sunt gradus ecclesiastici. Hic prosequitur de ordinibus; et circa hoc facit tria: primo determinat quoddam quod praeexigitur ad ordines, scilicet corona; secundo de ipsis ordinibus prosequitur, ibi: ostiarii iidem et janitores sunt; tertio ostendit quamdam ordinum dictionum differentiam, ibi: cumque omnes sint spirituales et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent. Secunda pars in septem partes dividitur, secundum quod de septem ordinibus prosequitur, quae partes per se patent in littera.

Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Hic determinat de nominibus, quibus non ordines, sed dignitates vel officia exprimuntur; et circa hoc duo facit: primo determinat de nominibus dignitatum; secundo de nominibus officiorum, ibi: vates a VI mentis appellati sunt. Circa primum tria facit: primo exponit nomen episcopatus, quod ad dignitatem pertinet; secundo ponit ejus distinctionem, ibi: ordo autem episcoporum quadripartitus est; tertio ponit distinctionis originem, ibi: horum autem distinctio etc., a gentilibus introducta videtur.

Vates a VI mentis appellati sunt. Hic ponit nomina diversa officiorum; et circa hoc tria facit: primo exponit diversa officiorum nomina; secundo ostendit qualiter in officiis se habere debeant, ibi: his breviter tractatis admonendi sunt Christi ministri etc.; tertio exponit nomen Missae, ad quam officia distincta requiruntur, ibi: Missa autem dicitur etc..

Hic est triplex quaestio. Prima de ordine in communi. Secunda de distinctione ordinum. Tertia de his quae sunt ordinibus annexa.

Circa primum quaeruntur tria: 1 de ipso ordine; 2 de effectu ejus; 3 de recipientibus ipsum.

¶a1 Articulus 1: Utrum ordo in ecclesia esse debeat.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordo in ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem et praelationem. Sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in ecclesia esse non debet.

AG2

Praeterea, ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in ecclesia quilibet debet se altero inferiorem reputare. Phil. 2, 3: superiores invicem arbitantes. Ergo non debet in ecclesia esse ordo.

AG3

Praeterea, ordo invenitur in Angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus et gratuitis.

Sed omnes homines sunt in natura unum; gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum est. Ergo ordo in ecclesia esse non potest.

SC1

Sed contra, Rom. 13, 1: quae a Deo sunt, ordinata sunt. Sed ecclesia a Deo est, quia ipse eam aedificavit sanguine suo. Ergo ordo in ecclesia esse debet.

SC2

Praeterea, status ecclesiae est medius inter statum naturae et gloriae. Sed in natura invenitur ordo, quo quaedam aliis superiora sunt; et similiter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in ecclesia debet esse ordo.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus sua opera in sui similitudinem perducere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset; et ideo ut in suis operibus repraesentaretur non solum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem posuit omnibus, ut ultima per media perficerentur, et media per prima, ut dionysius dicit.

Et ideo, ut ista pulchritudo ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut etiam in corpore naturali quaedam membra aliis influunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod subjectio servitutis repugnat libertati; quae servitus est quando aliquis dominatur ad sui utilitatem subjectis utens.

Talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui praesunt salutem subditorum quaerere debent, non propriam utilitatem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quilibet se debet reputare inferiorem merito, sed non officio. Ordines autem officia quaedam sunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ordo in Angelis non attenditur secundum distinctionem naturae, nisi per accidens, in quantum ad distinctionem naturae sequitur in eis distinctio gratiae. Attenditur autem per se secundum distinctionem in gratia, quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriae, quae est secundum mensuram gratiae, quasi gratiae finis et effectus quodammodo. Sed ordines ecclesiae militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quae sunt causa gratiae, et quodammodo gratiam praecedunt; et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta; et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiae gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter ordo in littera definiatur, ubi dicitur: ordo est signaculum quoddam ecclesiae, per quod spiritualis potestas traditur ordinato. Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per signaculum exponitur in consequenti definitione, est pars ordinis: quia dividitur contra id quod est res tantum, vel sacramentum tantum, cum sit res et sacramentum.

Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

AG2

Praeterea, sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi. Sed in definitione baptismi non ponebatur character.

Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

AG3

Praeterea, in baptismo etiam quaedam spiritualis potestas datur accedendi ad sacramenta; et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum.

Ergo haec definitio convenit baptismo; et sic inconvenienter assignatur de ordine.

AG4

Praeterea, ordo relatio quaedam est, quae in utroque extremorum salvatur. Extrema autem hujus relationis sunt superior et inferior. Ergo inferiores habent ordinem sicut et superiores. Sed in eis non est aliqua potestas praeeminentiae, qualis ponitur hic in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem, ubi ponitur promotio potestatis.

Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod definitio quam Magister de ordine ponit, convenit ordini secundum quod est ecclesiae sacramentum; et ideo duo ponit: signum exterius, ibi: signaculum quoddam, idest signum quoddam; et effectum interiorem, ibi: quo spiritualis potestas traditur ordinatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod signaculum non ponitur hic pro characterе interiori, sed pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa; et sic etiam sumitur character in alia definitione. Si tamen pro interiori characterе sumeretur, non esset inconveniens: quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, proprie loquendo: quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum manere dicitur. Unde relinquitur quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod baptismus, quamvis in eo conferatur aliqua spiritualis potentia recipiendi alia sacramenta (ratione cujus characterem imprimit); non tamen hoc est principalis ejus effectus, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non existente; sed ordo potestatem principaliter importat; et ideo character, qui est spiritualis potestas, ponitur in definitione ordinis, non autem in definitione baptismi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva: potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia; et ideo haec definitio non convenit baptismo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim significat ipsam relationem; et sic est tam in inferiori quam in superiori, ut objectio tangit; et sic non accipitur hic. Aliquando autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit; et quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit; ideo hic gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod ordo non sit sacramentum.

Sacramentum enim, ut dicit Hugo de sancto victore, est materiale elementum. Sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem vel potestatem: quia ordo est pars potestatis, secundum praefatum. Ergo non est sacramentum.

AG2

Praeterea, sacramenta non sunt de ecclesia triumphante. Sed est ibi ordo, ut patet de Angelis.

Ergo ordo non est sacramentum.

AG3

Praeterea, sicut praelatio spiritualis, quae est ordo, datur cum quadam consecratione, ita et praelatio saecularis: quia et reges inunguntur, ut supra, dist. 23, dictum est. Sed regia dignitas non est sacramentum. Ergo nec ordo de quo loquimur.

SC1

Sed contra est, quia ab omnibus enumeratur inter septem ecclesiae sacramenta.

SC2

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed propter ordinem efficitur homo dispensator aliorum sacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quod sit sacramentum quam alia.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum, ut ex supra dictis patet, nihil est aliud quam quaedam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili; unde, cum in susceptione ordinis quaedam consecratio homini adhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum; tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod potestates proportionari debent illis ad quae sunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in Angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit; et ideo potestas spiritualis, quae est ordo, non adhibetur Angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus; et ideo in hominibus est ordo sacramentum, sed non in Angelis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non omnis benedictio quae adhibetur homini, vel consecratio, est sacramentum: quia et monachi et abbates benedicuntur; et tamen illae benedictiones non sunt sacramenta; et similiter nec regalis inunctio, quia post hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictionem ordinis; et ideo non est simile.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod forma hujus sacramenti inconvenienter in littera exprimatur. Quia sacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quae in eis secretius operatur salutem. Ergo in forma hujus sacramenti deberet fieri mentio de virtute divina per invocationem trinitatis; sicut in aliis sacramentis.

AG2

Praeterea, imperare est ejus qui habet auctoritatem.

Sed auctoritas non residet penes eum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantum.

Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret, sic agite; vel, accipite hoc vel illud; aut aliquid hujusmodi.

AG3

Praeterea, in forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quae sunt de essentia sacramenti.

Sed usus potestatis acceptae non est de essentia hujus sacramenti, sed consequitur ad ipsum.

Ergo non debet de eo fieri mentio in forma hujus sacramenti.

AG4

Praeterea, omnia sacramenta ordinant ad aeternam remunerationem. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione.

Ergo nec in forma hujus sacramenti deberet de ea fieri mentio, sicut fit cum dicitur: habiturus partem, si fideliter officium tuum impleveris, cum iis qui verbum Dei bene ministraverunt.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur, sicut simile ex simili; et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus; et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur, et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati secundum quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum; et ideo in hoc sacramento est quasi quaedam communicatio univoca.

Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinae virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur; non autem in hoc sacramento. Quamvis enim in episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti; tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis quae confertur per ipsum, in quantum a sua potestate derivatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod usus potestatis est effectus potestatis in genere causae efficientis; et sic non habet quod in definitione ordinis ponatur; sed est quodammodo causa in genere causae finalis; et ideo secundum hanc rationem poni potest in definitione ordinis.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod hoc sacramentum non habeat materiam. Quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materia. Sed in rebus materialibus quae hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra, et hujusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi.

Ergo non habet materiam.

AG2

Praeterea, in isto sacramento confertur plenitudo gratiae septiformis, ut in littera dicitur, sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis praeexigit sanctificationem. Cum ergo ea quae in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint praesancificata; videtur quod non sint materia hujus sacramenti.

AG3

Praeterea, in quolibet sacramento habente materiam, requiritur contactus materiae ad eum qui suscipit sacramentum. Sed, ut a quibusdam dicitur, contactus dictorum materialium ab eo qui suscipit sacramentum, non est de necessitate sacramenti, sed solum porrectio. Ergo praedictae res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

SC1

Sed contra est, quia omne sacramentum consistit in rebus et verbis. Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo res quae in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

SC2

Praeterea plus requiritur ad dispensandum sacramenta quam ad suscipiendum. Sed baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materia. Ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agentem ex extrinseco omnino advenire; unde cum effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in poenitentia, sed omnino ex extrinseco adveniat; competit ei materiam habere, tamen diversimode ab aliis sacramentis quae materiam habent: quia hoc quod in sacramento confertur, in aliis sacramentis derivatur tantum a Deo, non a ministro qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta; et ideo efficacia illorum sacramentorum principaliter consistit in materia quae virtutem divinam et significat et continet ex sanctificatione per ministerium adhibita; sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum potestatem quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandum; quod patet ex hoc quod materia competit usui potestatis.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sustinendo illud dictum, apparet ex dictis causa ejus. Quia enim potestas ordinis non accipitur a materia, sed a ministro principaliter; ideo porrectio materiae magis est de essentia sacramenti quam tactus. Tamen ipsa verba formae videntur ostendere quod tactus materiae sit de essentia sacramenti, quia dicitur: accipe hoc vel illud.

|a2 Articul^{us} 2: Utrum in hoc sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in hoc sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens. Quia communiter dicitur, quod sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiae. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data: quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

AG2

Praeterea, ordo distinctionem importat. Sed membra ecclesiae non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam, de qua dicitur 1 corinth., 12, 4; divisiones gratiarum sunt. Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

AG3

Praeterea, nulla causa praesupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit ad ordines praesupponitur gratia, per quam fit idoneus ad executionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

SC1

Sed contra, sacramenta novae legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum septenarium significat septem spiritus sancti dona, ut in littera dicitur. Ergo dona spiritus sancti, quae non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

SC2

Praeterea, ordo est sacramentum novae legis.

Sed in definitione talis sacramenti ponitur, ut gratiae causa existat. Ergo causat gratiam in suscipiente.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Dei perfecta sunt opera, ut dicitur deuter. 32, 4; et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur ea per quae executio illius potentiae potest congrue fieri; et hoc etiam in naturalibus patet: quia animalibus dantur membra quibus animae potentiae possunt exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiae. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quod homo digne recipiat sacramenta, ita etiam ad hoc quod homo digne dispenset; et ideo sicut in baptismo, per quem homo fit susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens, ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius personae, sed totius ecclesiae; unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem praeficitur ad pellendum ignorantiam in plebe.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis dona gratiae gratum facientis sint communia omnibus membris ecclesiae, tamen per actus illorum donorum, secundum quae attenditur distinctio in membris ecclesiae, idoneus susceptor aliquis esse non potest nisi caritas adsit; quae quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas quantumcumque, sed requiritur bonitas excellens: ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis; et ideo praeexigitur gratia quae sufficiebat ad hoc quod digne connumerarentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiae munus, per quod ad majora reddantur idonei.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod in sacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines. Quia ordinis character est quaedam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii vel acolythi. Ergo in eis non imprimitur character.

AG2

Praeterea, omnis character est indelebilis.

Ergo per characterem homo ponitur in statu a quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licite redire ad laicatum.

Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

AG3

Praeterea, ut supra, dist. 3, dictum est, per characterem homo adscribitur ad aliquod sacramentum dandum vel accipiendum. Sed ad susceptionem sacramentorum sufficienter homo ordinatur per characterem baptismalem; dispensator autem sacramentorum non constituitur homo nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

SC1

Sed contra, omne sacramentum in quo non imprimitur character est iterabile. Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

SC2

Praeterea, character est signum distinctivum.

Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur. Sed hoc non videtur verum: quia actum diaconi nullus potest exercere licite nisi diaconus: et ita patet quod habet aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent. Et propter hoc alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc nihil iterum est: quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur super plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis; oportet quod in omnibus character imprimatur: cuius etiam signum est quod perpetuo manent, et nunquam iterantur.

Et haec est tertia opinio, quae communior est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinatum ad sacramentorum dispensationem; sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinatorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis; et ideo in omnibus requiritur specialis potestas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem quem habuerat, suscipit.

RA3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod character ordinis non praesupponat characterem baptismalem. Quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum; per characterem baptismalem susceptivus eorundem. Sed potestas activa non praesupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non praesupponit de necessitate characterem baptismalem.

AG2

Praeterea, potest contingere quod aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum aestimat probabiliter.

Si ergo talis ad ordines accedat, non consequitur characterem ordinis, si character ordinis praesupponat baptismalem; et sic ea quae faciet vel in consecratione vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc ecclesia decipietur, quod est inconveniens.

SC1

Sed contra, baptismus est janua sacramentorum.

Ergo cum ordo sit quoddam sacramentum, praesupponit baptismum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil potest aliquid recipere cujus receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum; unde qui characterem baptismalem non habet, nullum alterum sacramentum suscipere potest; et sic character ordinis baptismalem characterem praesupponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a se, potentia activa non praesupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab altero, praeexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quae recipere possit potentiam activam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod talis si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos, nec conficere potest, nec absolvere in foro poenitentiali; unde secundum canones debet baptizari iterato, et ordinari. Et si etiam in episcopum promoveatur; illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi potest quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum summus sacerdos suppleret defectum, et quod non permetteret hoc ita latere quod periculum ecclesiae imminere posset.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod praesupponat de necessitate characterem confirmationis. Quia in his quae sunt ordinata ad invicem; sicut medium praesupponit primum, ita ultimum praesupponit medium.

Sed character confirmationis praesupponit baptismalem quasi primum. Ergo character ordinis praesupponit characterem confirmationis quasi medium.

AG2

Praeterea, qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores.

Ergo ipsi maxime debent habere sacramentum confirmationis.

SC1

Sed contra, apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, joan. 20, 22, ubi dictum est eis: accipite spiritum sanctum. Sed confirmati sunt post ascensionem per adventum spiritus sancti.

Ergo ordo non praesupponit confirmationem.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod ad susceptionem ordinis praeexigitur aliquid quasi de necessitate sacramenti, et aliquid de congruitate.

De necessitate enim sacramenti praeexigitur quod ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus, quod competit ei per baptismum; et ideo character baptismalis praesupponitur de necessitate sacramenti, ita quod sine eo sacramentum ordinis conferri non potest. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; et unum de istis est ut sit confirmatus; et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis praesupponit, et non de necessitate.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est similis habitudo hujusmodi medii ad ultimum, et primi ad medium: quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis; non autem per sacramentum confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis; et ideo non est similis ratio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

Articulus 2E

AG1

Uterius. Videtur quod character unius ordinis praesupponat de necessitate characterem alterius.

Quia major est convenientia ordinis ad ordinem quam ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis praesupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi. Ergo multo fortius character unius ordinis praesupponit characterem alterius.

AG2

Praeterea, ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum nisi prius priorem conscenderit. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis nisi primum accipiat ordinem praecedentem.

SC1

Sed contra, si omittatur aliquid in sacramento quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur. Sed si aliquis accipiat sequentem ordinem praetermisso primo, non reordinatur; sed confertur sibi quod deerat, secundum statuta canonum. Ergo praecedens ordo non est de necessitate sequentis.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod non est de idoneitate superiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat: quia potestates sunt distinctae; et una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto: et ideo etiam in primitiva ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros qui prius inferiores ordines non susceperant; et tamen poterant omnia quae inferiores ordines possunt: quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu, et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem ecclesiae determinatum est quod ad majorem se non ingerat qui prius in minoribus officiis se non humiliavit. Et inde est quod qui ordinantur per saltum, secundum canones non reordinantur; sed id quod omissum fuerat de praecedentibus ordinibus, eis confertur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei quam ordo cum baptismo; sed secundum proportionem potentiae ad actum magis convenit baptismus cum ordine quam ordo cum ordine; quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ordines non sunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire; sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et Angelum: nec oportet quod ille qui fit Angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam est gradus inter caput et omnia membra corporis; nec oportet quod illud quod est caput, prius fuerit pes; et similiter est in proposito.

¶a3 Articulus 3: Utrum in suscipientibus ordines requiratur bonitas vitae.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitae.

Quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari a bonis et a malis. Ergo non requiritur bona vita.

AG2

Praeterea, non est majus ministerium quod Deo in sacramentis exhibetur quam quod ipsi corporaliter adhibetur. Sed a ministerio ejus corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem et infamem, ut patet Luc. 7. Ergo nec a ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

AG3

Praeterea, per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari quod eis valere possit. Cum ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

SC1

Sed contra, Levit. 21, 21: homo de semine Aaron qui habuerit maculam, non offerat panes coram Domino, nec accedat ad ministerium ejus.

Sed per maculam, ut dicit Glossa, omne vitium intelligitur. Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis adhiberi.

SC2

Praeterea, Hieronymus dicit, quod non solum episcopi et presbyteri et diaconi debent magnopere providere ut cunctum populum cui praesident, sermone et conversatione praecedant; verum etiam inferiores gradus, et omnes

qui Domini oraculo deserviunt; et quia vehementer ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos quam clericos. Ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vitae.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dionysius dicit, ut subtiliores et clariores essentiae repletae influxu solarium splendorum lumen in eis supereminens ad similitudinem solis in alia corpora invehunt; sic in omni divino non est audendum aliis dux esse, nisi secundum omnem habitum suum factus Dei firmissimus, et Deo simillimus. Unde, cum in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis; in quolibet quasi praesumptuosus mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit; et ideo sanctitas vitae requiritur ad ordinem de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vera sacramenta sunt quae peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit; et sicut indigne dispensat, ita indigne recipit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illud ministerium erat tantum in executione corporalis obsequii, quod etiam licite peccatores facere possunt; secus autem est de ministerio spirituali ad quod applicantur ordinati, quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum et plebem; et ideo debent bona conscientia nitere quo ad homines.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquae medicinae sunt quae exigunt robur naturae, alias cum periculo mortis assumuntur; et aliae sunt quae debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quaedam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus, et poenitentia; illa vero quae perfectionem gratiae conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod requiratur scientia totius sacrae Scripturae. Quia ille debet habere legis scientiam a cuius ore lex requiritur. Sed legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. 2.

Ergo ipse debet totius legis habere scientiam.

AG2

Praeterea, 1 Petr. 3, 15: parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe. Sed reddere rationem de his quae sunt fidei et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent.

Ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba praedicta dicuntur.

AG3

Praeterea, nullus congrue legit qui non intelligit quod legit: quia legere et non intelligere, negligere est, ut dicit cato. Sed ad lectores, qui est quasi infimus ordo, pertinet legere vetus testamentum, ut in littera dicitur. Ergo ad eos pertinet habere totius veteris testamenti intellectum, et multo fortius ad alios superiores ordines.

SC1

Sed contra est quod multi promoventur ad sacerdotium qui penitus de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis scientia non requiratur.

SC2

Praeterea, in vitis patrum legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimae vitae. Ergo non requiritur praedicta scientia in ordinandis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quae sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis: ideo talis scientia requiritur in eo qui ad ordines promoveri debet, et quod universaliter in tota Scriptura sit instructus; sed plus et minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit: ut scilicet illi qui aliis praeponuntur curam animarum suscipientes, sciant ea quae ad doctrinam fidei et morum pertinent, et alii sciant ea quae ad executionem sui ordinis spectant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos habet duos actus: unum principaliter supra corpus Christi verum; et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur; et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum, sicut religiosi quibus cura animarum non committitur; et a talium ore non requiritur lex, sed solum quod sacramenta conficiant; et ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant quod ea quae ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum qui est supra corpus Christi mysticum; et a talium ore populus legem requirit; unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quaestiones legis, quia in his debet ad superiores haberi recursus; sed sciant quae populus debet credere et observare de lege.

Sed ad superiores sacerdotes, scilicet episcopos, pertinet ut etiam ea quae difficultatem in lege facere possunt, sciant; et tanto magis, quanto in majori gradu collocantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio reddenda de fide, non est intelligenda talis quae sufficiat ad probandum quae fidei vel spei sunt, cum utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciat in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multum magna scientia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacrae Scripturae populo, quia hoc est superiorum ordinum; sed solum pronuntiare; et ideo ab eo non exigitur quod habeat tantum de scientia quod sacram Scripturam intelligat, sed solum quod recte pronuntiare sciat; et quia talis scientia de facili addiscitur, et a multis; ideo probabiliter aestimari potest quod ordinatus talem scientiam acquirat, si etiam tunc eam non habeat; maxime si in via ad hoc esse videatur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod ex ipso merito vitae aliquis ordinis gradum consequatur. Quia, sicut dicit chrysostomus, non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos est. Sed ex vitae merito aliquis efficitur sanctus. Ergo et sacerdos, et multo fortius alios ordines habens.

AG2

Praeterea, in rebus naturalibus ex hoc ipso aliqui in gradu superiori collocantur quod Deo appropinquant, et magis de ejus bonitatibus participant, ut dionysius dicit, 4 cap. Ecclesiast. Hier..

Sed ex merito sanctitatis et scientiae aliquis efficitur Deo propinquior, et plus de ejus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

SC1

Sed contra, sanctitas semel habita potest amitti.

Sed ordo semel habitus nunquam amittitur.

Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod causa debet esse proportionata suo effectui; et ideo sicut in Christo, a quo descendit gratia in omnes homines, oportet quod sit gratiae plenitudo; ita in ministris ecclesiae, quorum non est dare gratiam, sed gratiae sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc quod habeat gratiam, sed ex hoc quod percipit aliquod gratiae sacramentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod chrysostomus accipit sacerdotis nomen quantum ad nominis interpretationem, secundum quod sacerdos idem est quod sacra dans. Sic enim quilibet justus, in quantum sacra merita alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur secundum nominis significationem: est enim hoc nomen sacerdos institutum ad significandum eum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu super alia secundum quod in ea agere possunt ex forma sua; et ideo ex hoc ipso quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur. Sed ministri ecclesiae non praeponuntur aliis ut eis ex propriae sanctitatis virtute aliquid tribuant, quia hoc solius Dei est; sed sicut ministri, et quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra; et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis a sanctis describitur. Ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sit excusabilis.

AG2

Praeterea, ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam vel sanctitatem vitae, possent esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam saecularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quod tales possit sine peccato promovere.

AG3

Praeterea, quilibet tenetur peccatum vitare quantum potest. Si ergo episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum an illi qui accedunt ad ordines, sint digni, ut fieret diligens inquisitio de moribus et scientia ejus; quod non videtur alicubi observari.

SC1

Sed contra, pejus est promovere malos ad sacra ministeria quam jam promotos non corrigere.

Sed Heli mortaliter peccavit non corrigens efficaciter filios suos de malitia sua; unde et retrorsum cadens mortuus est, ut dicitur 1 Reg..

Ergo multo fortius mortaliter peccat episcopus qui indignum promovet.

SC2

Praeterea, spiritualia temporalibus sunt praeponenda in ecclesia. Sed mortaliter peccaret qui res ecclesiae temporales scienter sub periculo poneret.

Ergo multo fortius peccaret qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet: quia cujus vita despicitur, ut dicit Gregorius, necesse est ut praedicatio ejus contemnatur; et eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens, mortaliter peccat.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod a Domino describitur fidelis qui est servus constitutus super familiam, ut det illis tritici mensuram; et ideo infidelitatis reus est qui aliter supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignum promovet; et ideo mortale crimen committit, quasi summo Domino infidelis; et praecipue cum hoc in detrimentum ecclesiae vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur.

Esset enim infidelis Domino terreno qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit ecclesiam suam quin inveniantur idonei ministri sufficienter ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni repellerentur.

Et si non possent tot ministri inveniri quot modo sunt; melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos, ut dicit beatus clemens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod temporalia non sunt quaerenda nisi propter spiritualia; unde incommodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni propter spirituale bonum promovendum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur quod nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur amplius ut secundum mensuram ordinis vel officii injungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum; et hoc est quod apostolus dicit 1 timoth. 5, 22: manus cito nemini imposueris.

Articulus 3E

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

Quia peccat si non utatur, cum ex officio teneatur.

Si ergo utendo peccat, non potest peccata vitare; quod est inconveniens.

AG2

Praeterea, dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

AG3

Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit; quod videtur absurdum.

AG4

Praeterea, si utendo ordine suo peccat; ergo quilibet actus ordinis quem facit, est peccatum mortale; et ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat; quod valde durum videtur.

SC1

Sed contra est quod dicit dionysius: talis, scilicet qui non est illuminatus, audax videtur sacerdotalibus manum apponens; et non timet neque verecundatur divina praeter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare quod ipse in seipso cognovit; et decipere aestimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet ipsius muneris immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina signa christiformiter enuntiare. Ergo sacerdos est quasi blasphemus; et dicitur deceptor qui indigne suum ordinem exequitur; et sic mortaliter peccat; et eadem ratione quilibet alius ordinatus.

SC2

Praeterea, sanctitas requiritur in susceptione ordinis, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit.

Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod lex praecipit ut homo juste ea quae sunt justa exequatur; et ideo quicumque homo quod sibi competit ex ordine, facit indigne; quod justum est, injuste exequitur; et contra praeceptum legis facit, ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indigne illud faciat; unde patet quod mortaliter peccat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est perplexus ut necessitatem peccandi habeat: quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare ex quo obligabatur ad executionem ordinis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jus naturae est indispensabile. Hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sancte pertractet; unde contra hoc nullus potest dispensare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamdiu minister ecclesiae qui est in mortali, ab ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta recipere ejus subditus debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen praeter necessitatis articulum non esset tutum quod eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia quod ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo a divina gratia emendatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quodcumque exhibet se in aliquo actu ut ministrum ecclesiae, mortaliter peccat; et toties mortaliter peccat, quoties hujusmodi actum facit: quia, ut dicit dionysius, immundis nec symbola, idest sacramentalia signa, tangere fas est; unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum contingeret vel exequeretur, in illo casu in quo etiam laicis liceret, sicut si baptizaret in articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terra projectum colligeret.

|+d24.q2 Distinctio 24, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de distinctione ordinum; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de distinctione eorum; 2 de actibus singulorum; 3 quando imprimatur character in singulis ordinibus.

|a1 Articulus 1: Utrum debeant plures ordines distingui.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant plures ordines distingui. Quanto enim aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata.

Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, inquantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura quae recipiant praedicationem totius, nec hoc sacramentum debet distingui in plures ordines.

AG2

Praeterea, si dividitur; aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non in partes integrales: quia sic non reciperent praedicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas.

Sed partes subjectivae recipiunt in plurali praedicationem generis remoti sicut generis proximi; sicut homo et asinus sunt plura animalia, et plura corpora animata. Ergo et sacerdotium et diaconatus sicut sunt plures ordines; ita et plura sacramenta, cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 8 ethic., regimen quo unus tantum principatur, est nobilius regimen communitatis quam aristocratia qua diversi in diversis officiis constituuntur.

Sed regimen ecclesiae debet esse nobilissimum.

Ergo non deberet esse in ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus; sed tota potestas deberet apud unum residere; et sic deberet esse tantum unus ordo.

SC1

Sed contra, ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundum apostolum.

Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo et in ecclesia debent esse diversi ordines.

SC2

Praeterea, ministerium novi testamenti est dignius quam ministerium veteris, ut patet 2 corinth. 3. Sed in veteri testamento non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum Levitae sanctificabantur.

Ergo et in novo testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum; et ita oportet quod sint plures ordines.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ordinum multitudo inducta est in ecclesia propter tria. Primo propter sapientiam Dei commendandam, quae in distinctione ordinata rerum maxime relucet tam in naturalibus quam in spiritualibus; quod significatur in hoc quod regina Saba videns ordinem ministrantium Salomoni non habebat ultra spiritum, deficiens in admiratione sapientiae ipsius.

Secundo ad subveniendum humanae infirmitati: quia per unum non poterant omnia quae ad divina mysteria pertinebant expleri sine magno gravamine; et ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia. Et hoc patet per hoc quod Dominus, numer. 11, dedit Moysi septuaginta senes populi in adiutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur dum plures in diversis officiis distribuunt, ut omnes sint Dei cooperatores, quo nihil est divinius, ut dionysius dicit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos; et ideo secundum diversitatem actuum oportet quod ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiae distinguuntur per actus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod distinctio ordinum non est totius integralis in partes, neque totius universalis, sed totius potestativi; cujus haec est natura quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius; et ita est hic: tota enim plenitudo hujus sacramenti est in uno ordine, scilicet sacerdote; sed in aliis est quaedam participatio ordinis; et hoc significatum est in hoc quod Dominus dicit Num. 11, 17, Moysi: auferam de spiritu tuo, et tradam eis, ut sustentent onus populi.

Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excludunt ministrorum potestates quae sunt participationes quaedam regiae potestatis; et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sint septem ordines.

Ordines enim ecclesiae ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres sunt tantum actus hierarchici; scilicet purgare, illuminare, et perficere, secundum quos dionysius distinguit tres ordines in 5 cap. Eccl. Hierar.. Ergo non sunt septem.

AG2

Praeterea, omnia sacramenta habent efficaciam et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem apostolorum ejus. Sed in doctrina Christi et apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris et diaconis. Ergo videtur quod non sunt alii ordines.

AG3

Praeterea, per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum.

Sed alia sacramenta sunt sex. Ergo debent esse tantum sex ordines.

AG4

Sed contra, videtur quod debeant esse plures.

Quia quanto aliqua virtus est altior, tanto est minus multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in Angelis quam sit in nobis, ut dionysius dicit. Ergo cum in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem deberent esse in ecclesia, vel plures.

AG5

Praeterea, prophetia Psalmorum est nobilior inter alias prophetias. Sed ad pronuntiandum in ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo et ad pronuntiandum Psalmos deberet esse alius ordo; et praecipue cum in decretis Psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam sumunt sufficientiam ordinum per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas de quibus habetur 1 corinth. 12. Dicunt enim quod sermo sapientiae competit episcopo, quia ipse aliorum ordinator est, quod ad sapientiam pertinet; sermo scientiae sacerdoti, quia debet habere clavem scientiae; fides diacono, qui praedicat evangelium; opera virtutum subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiae; interpretatio sermonum acolytho, quod significatur in lumine quod defert; gratiae sanitarum exorcistae; genera linguarum Psalmistae; prophetia lectori: discretio spirituum ostiario, qui quosdam repellit, et quosdam admittit. Sed hoc nihil est; quia gratiae gratis datae non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem; dicitur enim 1 corinth. 12, 4: divisiones gratiarum sunt. Et iterum ponuntur quaedam quae ordines non dicuntur, scilicet episcopatus et psalmistatus.

Et ideo alii assignant secundum quamdam assimilationem ad caelestem hierarchiam, in qua ordines distinguuntur secundum purgationem, illuminationem, perfectionem. Dicunt enim, quod ostiarius purgat exterius segregando bonos a malis etiam corporaliter; interius vero acolythus, quia per lumen quod portat, significat se interiores tenebras pellere; sed utroque modo exorcista, quia diabolum quem expellit, utroque modo perturbat. Sed illuminatio quae fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantum ad evangelicam fit per diaconos, quantum ad apostolicam fit per subdiaconos. Sed perfectio communis, utpote quae est poenitentiae, baptismi, et hujusmodi, fit per sacerdotem; excellens vero per episcopum, ut consecratio

sacerdotum et virginum; sed excellentissima per summum pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est: tum quia ordines caelestis hierarchiae non distinguuntur per praedictas actiones hierarchicas, cum quaelibet cuilibet ordinum conveniat: tum quia, secundum dionysium, solis episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus.

Et ideo alii appropriant ordines septem donis, ut sacerdotio respondeat donum sapientiae, quae nos pane vitae et intellectus cibatur, sicut sacerdos nos pane caelesti reficit; sed timor ostiario, quia nos separat a malis; et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil est: quia in quolibet ordine septiformis gratia datur.

Et ideo aliter dicendum est, quod ordinis sacramentum ad sacramentum eucharistiae ordinatur quod est sacramentum sacramentorum, ut dicit dionysius. Sicut enim templum et altare et vasa et vestes, ita et ministeria quae ad eucharistiam ordinantur, consecratione indigent; et haec consecratio est ordinis sacramentum; et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad eucharistiam; quia potestas ordinis aut est ad consecrationem eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum; et ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, potestatem accipiendo consecrandi corpus et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine ad suscipientes. Si primo, sic tripliciter. Primo enim est ministerium quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem, licet non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit; et hoc pertinet ad diaconum; unde in littera dicitur, quod ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, unde ipsi sanguinem dispensant. Secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsius sacramenti: et hoc pertinet ad subdiaconum; unde in littera dicitur quod vasa corporis et sanguinis Domini portant, et oblationes in altari ponunt; et ideo accipiunt calicem de manu episcopi, sed vacuum, cum ordinantur. Tertio est ministerium ordinatum ad praesentandum materiam sacramenti; et hoc competit acolytho: ipse enim, ut in littera dicitur, urceolum cum vino et aqua praeparat; unde accipiunt urceolum vacuum. Sed ministerium ad praeparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos; quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta recipienda idonei.

Triplex autem est genus immundorum, ut dionysius dicit.

Quidam enim sunt omnino infideles, credere non volentes; et hi totaliter etiam a visione divinorum et a coetu fidelium arcendi sunt; et hoc pertinet ad ostiarios. Quidam vero sunt volentes credere, sed nondum sunt instructi, scilicet catechumeni; et ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum; et ideo prima rudimenta ad doctrinam fidei, scilicet vetus testamentum, eis legendum committitur. Quidam vero sunt fideles et instructi, sed impedimentum habentes ex Daemonis potestate, scilicet energumeni; et ad hoc habet ministerium ordo exorcistarum. Et sic patet ratio et numerus et gradus ordinum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dionysius loquitur de ordinibus non secundum quod sunt sacramenta, sed secundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur; et ideo secundum actiones illas tres ordines distinguit: quorum primus habet omnes tres, scilicet episcopus; secundus habet duas, scilicet sacerdos; sed tertius habet unam (scilicet purgare) scilicet diaconus, qui minister dicitur; et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur.

Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum; et ideo secundum hoc numerus ordinum accipi debet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in primitiva ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per dionysium, ubi dicit: ministrorum alii stant ad portas templi clausas; alii aliud quid proprii ordinis operantur; alii cum sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem, et benedictionis calicem. Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus; et ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis; et secundum hoc dicit Magister in littera, quod ecclesia alios ordines sibi instituit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum eucharistiae, ad alia autem per consequens; quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continetur, derivantur; unde non oportet quod distinguantur ordines secundum sacramenta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli differunt specie; et propter hoc in eis potest esse diversus modus accipiendi divina; et ideo etiam diversae hierarchiae in eis distinguuntur: sed in hominibus est tantum una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium; et ideo distinctio ordinum in Angelis non potest esse per comparisonem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos: sed solum per comparisonem ad hierarchicas actiones quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis: et secundum hoc nostri ordines eis respondent, quia in nostra hierarchia sunt tres ordines, secundum hierarchicas actiones distincti, sicut in quolibet hierarchia una Angelorum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum. Quia enim Psalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur Psalmista et cantor. Cantor autem non est nomen ordinis specialis; tum quia cantare pertinet ad totum chorum; tum quia non habet aliquam specialem relationem ad eucharistiae sacramentum; tum quia officium quoddam est quod inter ordines largo modo acceptos computatur quandoque.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod ordines non debeant distingui per sacros et non sacros. Omnes enim ordines sacramenta quaedam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

AG2

Praeterea, secundum ordines ecclesiae non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacramenta. Ergo omnes ordines sunt sacri.

SC1

Sed contra est quod ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum.

Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ordo dicitur sacer dupliciter. Uno modo secundum se; et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam; alio modo ratione materiae circa quam habet aliquem actum; et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam; et sic sunt tantum tres ordines sacri, scilicet sacerdos, et diaconus, qui habet actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconus, qui habet actum circa vasa consecrata; et ideo etiam eis continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

|a2 Articulus 2: Utrum actus ordinum convenienter in littera assignentur.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus ordinum inconvenienter in littera assignentur.

Quia per ablutionem aliquis praeparatur ad corpus Christi sumendum. Sed praeparatio sumentium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter ablutio a peccatis ponitur inter actus sacerdotis.

AG2

Praeterea, homo per baptismum est Deo figuratus, characterem configurantem suscipiens.

Sed orare et offerre oblationes sunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

AG3

Praeterea, diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere et epistolam legere ad subdiaconum pertinet; crucem etiam ferunt subdiaconi coram Papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

AG4

Praeterea, eadem veritas continetur in novo et veteri testamento. Sed legere vetus testamentum est lectorum. Ergo et eadem ratione legere novum, et non diaconorum.

AG5

Praeterea, apostoli nihil aliud praedicaverunt quam evangelium Christi, ut patet Rom. 1.

Sed doctrina apostolorum committitur subdiaconis annuntianda. Ergo et doctrina evangelii.

AG6

Praeterea, quod est superioris ordinis, secundum dionysium, de caelest. Hierar. Cap. 5 part. 3, non debet inferiori convenire. Sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolythis attribui.

AG7

Praeterea, actus spirituales debent corporalibus praeminere. Sed acolythus non habet nisi actum corporalem. Ergo exorcista non habet actum spirituales pellendi Daemones, cum sit inferior.

AG8

Praeterea, quae magis conveniunt, juxta se ponenda sunt. Sed legere vetus testamentum maxime debet convenire cum lectione novi testamenti, quae competit superioribus ministris. Ergo legere vetus testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolythi; et praecipue cum lumen corporale quod acolythi deferunt, significet lumen spirituale doctrinae.

AG9

Praeterea, in quolibet actu ordinis spiritualis debet esse aliqua vis spiritualis, quam habeant ordinati prae aliis. Sed in apertione et clausione Ostiorum non habent aliam potestatem spiritualem ostiarii quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

CO

Respondeo dicendum, quod cum consecratio quae fit in ordinis sacramento, ordinetur ad sacramentum eucharistiae, ut dictum est; ille est principalis actus uniuscujusque ordinis secundum quem magis proxime ordinatur ad eucharistiae sacramentum; et secundum hoc etiam unus ordo est eminentior alio secundum quod unus actus magis de proximo ad praedictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad sacramentum eucharistiae quasi dignissimum multa ordinantur; ideo non est inconveniens ut praeter principalem actum, etiam multos actus unus ordo haberet, et tanto plures, quanto est eminentior: quia virtus quanto est superior, tanto ad plura se extendit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est praeparatio suscipientium sacramentum. Quaedam est remota; et haec per ministros perficitur: quaedam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem; et hoc pertinet ad sacerdotes: quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur; ideo omnium sacramentorum quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptismi, poenitentiae, et extremae unctionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter. Uno modo ex parte unius personae tantum, sicut facere singulares orationes, et vovere, et hujusmodi; et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius ecclesiae; et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere actus totius ecclesiae qui consecrat eucharistiam, quae est sacramentum universalis ecclesiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oblationes a populo oblatae per sacerdotem offeruntur; et ideo duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi; et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo, et in altari ponit, vel offert diacono; aliud ex parte sacerdotis, et hoc est diaconi, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti; et in hoc est actus principalis utriusque ordinis; et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est actus diaconi, nisi secundum quod actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur: similiter etiam crucem ferre; et hoc secundum consuetudinem aliquarum ecclesiarum, quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod doctrina est remota praeparatio ad suscipiendum sacramentum; et ideo pronuntiatio doctrinae ministris committitur.

Sed doctrina veteris testamenti est adhuc magis remota quam doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris; et ideo novum testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi testamenti perfectior est quam Dominus per seipsum tradidit, quam ipsius manifestatio per apostolos; et ideo evangelium diacono, epistola subdiacono committuntur.

RA5

Et secundum hoc patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod acolythi habent actum super urceolum tantum, non super ea quae in urceolo continentur; sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo, quia aqua utitur et vino ad ponendum in calice, et aquam iterum manibus sacerdotis praebet et diaconi; sicut et subdiaconus habet actum solum super calicem, non super contenta; sed sacerdos super contenta; et ideo sicut subdiaconus in sui ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum. Et sic est quaedam connexio in ordinibus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum, quam actus exorcistarum, quamvis sit aliquo modo spiritualis: quia habent acolythi ministerium super vasa in quibus materia sacramenti continetur quantum ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem; et ideo inter minores ordines ordo acolythorum est superior.

RA8

Ad octavum dicendum, quod actus acolythorum se habet propinquius ad principales actus superiorum ministrorum quam actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; et similiter etiam quantum ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt: quia acolythus doctrinam novi testamenti visibiliter figurat lumen portans, sed lector recitando figuras alias; et ideo acolythus est superior. Similiter etiam exorcista: quia sicut se habet actus lectorum ad actum secundarium diaconi et subdiaconi; ita se habet actus exorcistae ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare et solvere, per quem totaliter homo a servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus; quia sacerdoti quantum ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantum tres superiores ordines; sed quantum ad actum ejus secundarium, qui est absolvere et ligare, cooperantur superiores et inferiores.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt quod in susceptione ordinis, ostiario datur quaedam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut et in Christo fuit quando ejecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam sacramenti. Et ideo dicendum, quod suscipit potestatem ut ex officio hoc agere possit: quamvis etiam et hoc ab aliis fieri possit, sed non ex officio; et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possunt per alios licite fieri, quamvis illi non habeant ad hoc officium, sicut etiam in domo non consecrata potest dici Missa, quamvis consecratio ecclesiae ad hoc ordinetur ut in ea Missa dicatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum sacerdotii character imprimatur in ipsa calicis porrectione.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacerdotii character non imprimatur in ipsa calicis porrectione. Quia consecratio sacerdotis fit quadam unctione, sicut et confirmatio. Sed in confirmatione in ipsa unctione imprimatur character. Ergo et in sacerdotio, et non in calicis porrectione.

AG2

Praeterea, Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem quando dixit: accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, joan. 20, 22. Sed spiritus datur per manus impositionem. Ergo in ipsa manus impositione imprimatur character ordinis.

AG3

Praeterea, sicut consecratur minister, ita et vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat.

Ergo in ipsa benedictione episcopi consecratio sacerdotis perficitur.

AG4

Praeterea, sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis. Si ergo in datione calicis imprimatur character; eadem ratione et in datione casulae; et sic haberet duos characteres, quod falsum est.

AG5

Praeterea, ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis quam subdiaconi ordo. Sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsa calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti quam diaconus: quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porrectione, non autem diaconus.

Ergo character sacerdotalis non imprimatur in ipsa calicis porrectione.

AG6

Praeterea, acolythorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quod habet actum super urceolum quam per hoc quod habet actum super candelabrum. Sed magis imprimatur character in acolythatu quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum; quia nomen acolythi cerei portationem significat. Ergo nec in sacerdotio imprimatur character quando calicem accipit.

SC1

Sed contra, principalis actus sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur sibi potestas in acceptione calicis. Ergo tunc imprimatur character.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo praeparare ad formam.

Unde episcopus in collatione ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Praeparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint potestatem accipiendi: quae quidem praeparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione, et unctione. Per benedictionem, divinis obsequiis mancipatur; et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei: et ita solis diaconibus et sacerdotibus fit manus impositio: quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni ut principali, et alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur; et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt, sicut etiam calix inungitur qui continet sanguinem, et patena quae continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet; et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem: et ideo ibi character non imprimatur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione, et unctione; sed in ordine sacerdotali aliter est; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Dominus discipulis dedit sacerdotalem potestatem quantum ad principalem actum ante passionem in coena, quando dixit Matth. 26, 26: accipite, et manducate; unde subjunxit Lucae 22, 19: hoc facite in meam commemorationem. Sed post resurrectionem dedit eis sacerdotalem potestatem quantum ad actum secundarium, qui est ligare et absolvere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quod divino cultui mancipentur; et ideo sufficit eis pro consecratione benedictio; sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem quae in eo requiritur ad actum potestatis exequendum; et ideo nec sacerdoti nec alicui alii imprimitur character in alicujus vestis datione.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis.

Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi; subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus in vase contentum: unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus Christi in patena, et dispensare sanguinem cum calice; et ideo ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiae; sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium in hoc quod datur sibi liber evangeliorum; et in hac potestate intelligitur alia; et ideo in ipsa libri datione imprimitur character.

RA6

Ad sextum dicendum, quod principalior actus acolythi est quo ministrat in urceolo quam quo ministrat in candelabro, quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quod est magis notus, et magis proprius ei; et ideo in datione urceoli imprimitur character virtute verborum ab episcopo pronuntiatorum.

|+d24.q3 Distinctio 24, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de quibusdam quae sunt ordinibus annexa; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de corona; 2 de episcopatu; 3 de vestibus sacris.

|a1 Articulus 1: Utrum ordinati debeant coronae tonsuram habere.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordinati non debeant coronae tonsuram habere. Quia Dominus captivitatem comminatur et dispersionem his qui sic attenduntur, ut patet deuter. 32, 42: de captivitate nudati inimicorum capitis; et hierem. 49, 32: dispergam in omnem ventum eos qui in comam attonsi sunt. Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo corona, tonsura et rasura eis non competit.

AG2

Praeterea, veritas debet respondere figurae.

Sed figura coronae praecessit in veteri lege in tonsura Nazaraeorum, sicut in littera dicitur. Cum ergo Nazaraei non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quod ministris ecclesiae non debeatur tonsura, vel rasura coronae; et hoc etiam videtur per hoc quod conversi, qui non sunt ministri ecclesiae, tondentur in religionibus.

AG3

Praeterea, per capillos superflua signantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnes superfluitates a se debent abjicere.

Ergo totaliter debent caput tondere, et non in modum coronae.

SC1

Sed contra: quia secundum Gregorium servire Deo, regnare est. Sed corona est signum regni.

Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

SC2

Praeterea, capilli in velamentum dati sunt, ut patet 1 corinth. 11. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis rasura coronae.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eis qui ad divina ministeria applicantur competit tonsura et rasura in modum coronae; et ratione figurae, quia corona est signum regni; et perfectionis, cum sit circularis. Illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent.

Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum, et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinatorum retardetur; et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum Daemonum faciebant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ea quae fiebant in veteri testamento, imperfecte repraesentant ea quae sunt in novo testamento; et ideo ea quae pertinent ad ministros novi testamenti, non solum significantur per officia Levitarum, sed per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaraei autem profitebantur perfectionem quamdam in depositione comae, significantes temporalium contemptum; quamvis non in modum coronae deponerent, sed omnino totum: quia nondum erat tempus regalis et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tonduntur propter renuntiationem temporalium; sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non solum debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronae; et ideo non debet totaliter coma tolli; et etiam ne indecens videatur.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod corona sit ordo. Quia in actibus ecclesiae spiritualia corporalibus respondent.

Sed corona est quoddam corporale signum quod ecclesia adhibet. Ergo videtur quod signum interius respondeat ei; et ita etiam in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

AG2

Praeterea, sicut ab episcopo solum datur confirmatio et alii ordines, ita et corona. Sed in confirmatione et aliis ordinibus imprimitur character.

Ergo et in corona, et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus hoc ipso quod clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo corona per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

SC1

Sed contra, nullus ordo datur nisi in Missae celebratione. Sed corona datur etiam absque officio Missae. Ergo non est ordo.

SC2

Praeterea, in collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data; non autem in collatione coronae. Ergo non est ordo.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ministri ecclesiae a populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quaedam sunt quae per potentias determinatas sunt exercenda; et ad haec datur spiritualis potestas ordinis: quaedam autem sunt quae communiter a toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; et ad hoc non praeexigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quaedam deputatio ad tale officium; et hoc fit per coronam; et ideo non est ordo, sed praeambulium ad ordinem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corona habet interius aliquod spirituale quod ei respondet, sicut signum signato; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas; et ideo in corona non imprimitur character, nec est ordo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum; et ideo talis deputatio debet fieri per summum ministrorum, scilicet episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et omnia quae ad cultum divinum applicantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu quam laicus; non tamen habet ampliorem potestatis gradum, quod ad ordinem requiritur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt cum coronantur: Dominus pars hereditatis meae. Sed sicut dicit Hieronymus, Dominus cum istis temporalibus pars fieri dedignatur. Ergo abrenuntiat temporalibus.

AG2

Praeterea, justitia ministrorum novi testamenti debet abundare super ministros veteris, ut patet Matth. 5. Sed ministri veteris testamenti, scilicet Levitae, non acceperunt partem hereditatis cum fratribus suis. Ergo nec ministri novi testamenti habere debent.

AG3

Praeterea, Hugo dicit, quod postquam aliquis factus est clericus, deinceps debet de stipendiis ecclesiae sustentari. Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quod abrenuntiet in hoc quod clericus fit.

SC1

Sed contra est quod hieremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet hierem. 1. Sed ipse habuit possessionem ex hereditatis jure, ut patet hierem. 39. Ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

SC2

Praeterea, si hoc non possent, non videretur tunc differentia inter clericos saeculares et religiosos.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, neque aliis rebus temporalibus: quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum sollicitudo: quia, ut dicit Gregorius, affectus in crimine est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dedignatur pars fieri, ut ex aequo cum aliis diligatur; ita scilicet quod aliquis ponat finem suum in Deo et in rebus mundi; non tamen dedignatur fieri pars eorum qui res mundi ita possident quod per eas a cultu divino non retrahuntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Levitae in veteri testamento habebant jus in hereditate paterna; sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quod erant per omnes tribus dispergendi; quod fieri non potuisset, si unam determinatam partem terrae accepissent, sicut aliae tribus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, episcopus qui eos promovit, debet eis providere, alias non tenetur; ipsi autem ex ordine suscepto tenentur ecclesiae ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur quando non habent unde sustententur.

¶a2 Articulus 2: Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis. Quia, sicut in littera dicitur, ordo sacerdotalis ab Aaron sumpsit exordium.

Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

AG2

Praeterea, potestates ordinantur secundum actus. Sed nullus actus sacer potest esse major quam consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

AG3

Praeterea, sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in ecclesia, qui se patri pro nobis obtulit.

Sed in ecclesia nullus est major Christo, quia ipse est caput ecclesiae. Ergo nulla potestas debet esse supra sacerdotalem potestatem.

SC1

Sed contra, potestas tanto est altior, quanto ad plura se extendit. Sed potestas sacerdotalis, ut dicit dionysius, extendit se ad purgandum et illuminandum tantum; episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

SC2

Praeterea, divina ministeria debent esse magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio praeponatur unus qui sit princeps illius officii, sicut praeponitur militibus dux. Ergo et sacerdotibus debet aliquis praeponi qui sit sacerdotum princeps, et hic est episcopus.

Ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi; alium secundarium, scilicet praeparare populum ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est. Quantum autem ad primum actus sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad secundum dependet ab aliqua superiori potestate, et humana.

Omnis enim potestas quae non potest exire in actum nisi praesuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate quae illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare nisi praesupposita praelationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam; nec aliud requiritur quantum est de necessitate sacramenti, quamvis ex quadam congruitate praesupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium ejus. Et ita patet quod oportet esse supra sacerdotalem potestatem episcopalem quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Aaron sacerdos fuit et pontifex, idest sacerdotum princeps.

Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, inquantum fuit sacerdos sacrificia offerens, quod etiam minoribus sacerdotibus licebat; sed non ab eo inquantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere, ut ingredi semel in anno in sancta sanctorum, quod aliis non licebat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantum ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantum ad alium, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi, ut ex littera patet; et tamen ille est superior qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat.

Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit, et ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens; et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus ecclesiae dicitur, sicut Christus.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod episcopatus sit ordo.

Primo per hoc quod dionysius assignat hos tres ordines ecclesiasticae hierarchiae, episcopum, sacerdotem, et ministrum. In littera etiam dicitur, quod est ordo episcoporum quadripartitus.

AG2

Praeterea, ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta quae non possunt dispensare sacerdotes, sicut confirmationem et ordinem. Ergo episcopatus est ordo.

AG3

Praeterea, in ecclesia non est aliqua spiritualis potestas nisi ordinis vel jurisdictionis. Sed ea quae pertinent ad potestatem episcopalem, non sunt jurisdictionis; alias possent committi non episcopo, quod est falsum. Ergo sunt potestatis ordinis: ergo episcopus habet aliquem ordinem quem non habet sacerdos simplex; et sic episcopatus est ordo.

SC1

Sed contra, quia unus ordo non dependet a praecedenti quantum ad necessitatem sacramenti.

Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali: quia nullus potest recipere episcopalem, nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

SC2

Praeterea, majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopalis potestas traditur in dominicis.

Ergo non est ordo.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum; et sic, ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad eucharistiae sacramentum; unde, cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo. Alio modo potest considerari ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum; et sic, cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae.

RA1

Unde patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ordo, secundum quod est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur; et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris; et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum jurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, secundum quod ordo communiter accipitur.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod supra episcopos non possit aliquis esse superior in ecclesia. Quia omnes episcopi sunt apostolorum successores. Sed potestas quae est data uni apostolorum, scilicet Petro, Matth. 16, est etiam data omnibus apostolis, Joan. 20. Ergo omnes episcopi sunt pares, et unus non est supra alterum.

AG2

Praeterea, ritus ecclesiae magis debet esse conformis ritui Iudaeorum quam ritui gentilium.

Sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius super alium, ut in littera dicitur, est a gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat.

Ergo nec in ecclesia episcopus unus super alium esse debet.

AG3

Praeterea, superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque aequalis per aequalem: quia sine ulla contradictione, quod minus est, a meliore benedicitur: Hebr. 7, 7; unde etiam sacerdos non promovet episcopum, neque sacerdotem, sed episcopus sacerdotem; et episcopus potest quemlibet episcopum promovere, quia etiam Ostiensis episcopus consecrat Papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est aequalis; et sic unus episcopus non debet aliis subesse, ut in littera dicitur.

SC1

Sed contra est quod legitur in Concilio Constantinopolitano: veneramur secundum Scripturas et canonum definitiones sanctissimum antiquae Romae episcopum primum esse et maximum episcoporum; et post ipsum, Constantinopolitanum episcopum.

Ergo unus episcopus est super alium.

SC2

Praeterea, beatus Cyrillus episcopus Alexandrinus dicit: ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes prae omnibus: quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et ligare, loco illius qui ipsum aedificavit, et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit: cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi, tamquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt. Ergo episcopi aliqui subsunt etiam jure divino.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in 1 ethic., est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale; et ideo super potestatem regitivam quae coniectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis, alias non posset esse colligatio ad unum; et ideo cum tota ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis ecclesia regitur; et haec est potestas Papae; et ideo qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores ecclesiasticae unitatis. Et inter episcopum simplicem et Papam sunt alii gradus dignitatum correspondentes gradibus unionis; secundum quos una congregatio vel communitas includit aliam; sicut communitas unius provinciae includit communitatem civitatis; et communitas regni communitatem unius provinciae; et communitas totius mundi communitatem unius regni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi; tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios debeat ista potestas descendere, propter quod etiam ei dixit singulariter, Luc. 22, 32: confirma fratres tuos; et: pasce oves meas, idest loco mei, ubi chrysostomus dicit: praepositus et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes ubique terrarum te in throno tuo sedentem praedicent, et confirment.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ritus Iudaeorum non erat diffusus in diversis regnis et provinciis, sed tantum in una gente; et ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem alii pontifices distinguerentur. Sed ecclesiae ritus sicut et gentilium, per diversas nationes diffunditur; et ideo oportet quod quantum ad hoc magis gentilium ritui quam Iudaeorum, status ecclesiae conformetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potestas episcopi exceditur a potestate Papae quasi a potestate ejusdem generis; et ideo omnem actum hierarchicum quem potest facere Papa in ministracione sacramentorum, potest facere episcopus; non autem omnem actum quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione; et ideo quantum ad ea quae sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt aequales; et propter hoc quilibet alium potest consecrare.

¶a3 Articulus 3: Utrum vestes ministrorum convenienter in ecclesia institutae sint.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vestes ministrorum non convenienter in ecclesia institutae sint. Ministri enim novi testamenti magis tenentur ad castitatem quam ministri veteris.

Sed inter alias vestes ministrorum veteris testamenti erant feminalia in signum castitatis. Ergo multo fortius nunc esse debent inter vestes ministrorum.

AG2

Praeterea, sacerdotium novi testamenti est dignius quam veteris sacerdotium. Sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis.

Ergo sacerdotes novae legis eas debent habere.

AG3

Praeterea, sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quam ordo episcopalis. Sed episcopi utuntur vestibus ministrorum, scilicet dalmatica, quae est vestis diaconi, et tunica, quae est vestis subdiaconi. Ergo multo fortius simplices sacerdotes debent uti eis.

AG4

Praeterea, in veteri lege pontifex deferebat superhumeralia, quod significabat onus evangelii, ut dicit beda. Hoc autem maxime nostris pontificibus incumbit. Ergo debent habere superhumeralia.

AG5

Praeterea, in rationali quo utebantur pontifices veteris legis, scribebatur: doctrina et veritas.

Sed veritas maxime in nova lege declarata est.

Ergo pontificibus novae legis competit.

AG6

Praeterea, lamina aurea, in qua scriptum erat nomen Dei, erat dignissimum ornamentum veteris legis. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

AG7

Praeterea, ea quae exterius geruntur in ministris ecclesiae, sunt signa interioris potestatis.

Sed archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quam episcopus, ut dictum est. Ergo non debet habere pallium, quod non habent episcopi.

AG8

Praeterea, potestatis plenitudo residet penes Romanum pontificem. Sed ipse non habet baculum.

Ergo nec alii episcopi debent habere.

CO

Respondeo dicendum, quod vestes ministrorum, ut supra dictum est, designant idoneitatem quae in eis requiritur ad tractandum divina.

Et quia quaedam sunt quae in omnibus requiruntur, et quaedam quae in superioribus, quae non ita exiguntur in inferioribus; ideo quaedam vestes sunt omnibus ministris communes, quaedam autem superiorum tantum; et ideo omnibus ministris competit amictus, humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur. Et similiter alba, quae significat puritatem vitae, et cingulum, quod significat repressionem carnis. Sed subdiaconus ulterius habet manipulum in sinistra, quo significatur extersio minimarum macularum, quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum: ipsi enim primo ad sacra tractanda admittuntur: habent etiam tunicam strictam, per quam doctrina Christi significatur, unde et in veteri lege in ipsa tintinnabula pendebant. Subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novae legis annuntiandum.

Sed diaconus habet amplius stolam in sinistro humero in signum quod applicatur ad ministerium in ipsis sacramentis, et dalmaticam, quae est vestis larga, sic dicta; quia in Dalmatiae partibus primo usus ejus fuit, ad significandum quod ipse primo dispensator sacramentorum ponitur: ipse enim sanguinem dispensat; in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti stola in utroque humero ponitur, ut ostendatur quod plena potestas dispensandi sacramenta ei datur, non ut ministro alterius; et ideo stola descendit usque ad inferiora: habet etiam et casulam, quae significat caritatem, quia sacramentum consecrat caritatis, scilicet eucharistiam.

Sed episcopi addunt novem ornamenta supra sacerdotes, quae sunt caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, anulus, et baculus; quia novem sunt quae supra sacerdotem possunt: scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, confirmare, vestes et vasa consecrare. Vel per caligas significatur rectitudo gressuum: per sandalia, quae pedes tegunt, contemptus terrenorum; per succinctorium, quo stola ligatur cum alba, amor honestatis: per tunicam perseverantia, quia Joseph tunicam talarem habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extremitas vitae: per dalmaticam largitas in operibus misericordiae; per chirothecas cautela in opere; per mitram scientia utriusque testamenti; unde et duo cornua habet: per baculum cura pastoralis, qua debet colligere vagos, quod significat curvitas in capite baculi, sustentare infirmos, quod significat ipse stipes baculi; sed pungere lentos, quod significat stimulus in pede baculi, unde versus: collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta.

Per anulum sacramenta fidei qua ecclesia desponsatur Christo: ipsi enim sunt ecclesiae sponsi loco Christi. Sed ulterius archiepiscopi habent pallium in signum privilegiatae potestatis; significat enim torquem auream quam solebant legitime certantes accipere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia illo tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant; et ideo in signum castitatis tunc servandae in sacrificiorum oblatione feminalibus utebantur: sed ministris novi testamenti indicitur perpetua continentia; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mitra illa non erat signum alicujus dignitatis, fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit: sed cydaris, quae erat signum dignitatis, solis pontificibus dabatur, sicut et nunc mitra.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine; non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines; et ideo magis episcopus quam sacerdos vestibus ministrorum utitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod loco superhumeralis utitur stola, quae ad idem significandum est ad quod erat superhumerales.

RA5

Ad quintum dicendum, quod pallium succedit loco rationalis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod pro illa lamina habet pontifex crucem, ut innocentius dicit, sicut pro feminalibus habet sandalia, pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere tunicam, pro ephod amictum, pro rationali pallium, pro cydari mitram.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eandem habet ampliorem; et ideo ad hanc perfectionem designandum sibi pallium datur, quo undique circumdatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Romanus pontifex non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est episcopus trevirensis; et ideo in dioecesi trevirensi Papa baculum portat, et non in aliis: vel etiam in signum quod non habet coarctatam potestatem, quod curvatio baculi significat.

EX

Nunc ad considerationem sacrae ordinationis accedamus. Videtur quod male ordinetur: quia hoc sacramentum est ad dispensandum alia sacramenta, et ita ante alia deberet ordinari. Et dicendum, quod Magister ordinat secundum hoc ad quod ordinantur: et quia bonum commune ad quod ordinatur hoc sacramentum, praesupponit bonum personae, ad quod ordinantur praecedentia; ideo de hoc non debuit prius determinare.

In sacramento ergo septiformis spiritus septem gradus ecclesiastici. Adaptatio quaedam est: quia in quolibet ordine omnia dona spiritus sancti dantur: quia matthias electus est sorte, de quo dionysius dicit, 5 cap. Eccles. Hierar.: de divina sorte matthiae data alii alia dixerunt, nec recte, ut existimo.

Meum et ipse sensum dicam. Videtur enim mihi Scriptura sortem nominasse divinum quoddam donum declarans matthiam quasi divina electione ostensum.

Habiturus partem... Cum his qui bene verbum Dei ministraverunt. Ergo habet omnis lector aureolam. Et dicendum, quod verum est, si impleat officium ut non solum legat, sed etiam interpretetur per praedicationem, quod tamen non videtur suum officium; et ideo etiam non dicit simpliciter quod habeat illorum meritum, sed cum illis, inquantum aliquid de actu eorum participat.

Canones duos tantum sacros ordines appellari censent: propter hoc quod hi duo tantum ordines habent actum super ipsum sacramentum; sed subdiaconus super sacra vasa tantum.

|+d25.q1 Distinctio 25, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de sacramento ordinis, hic determinat de conferentibus et suscipientibus hoc sacramentum; et dividitur in partes duas: in prima determinat de conferentibus; in secunda de suscipientibus, ibi: sacri canones sanxerunt ut subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos etc.. Prima in duas: in prima inquit de haeretici, utrum possint ordinare; secundo specialiter de simoniacis, ibi: de simoniacis vero non est ambigendum quin sint haeretici. Prima in tres; in prima ponit auctoritatem ad ostendendum quod haeretici non possunt hoc sacramentum conferre; in secunda ponit auctoritates ad contrarium, ibi: contra autem alii sentire videntur; in tertia solvit, ibi: haec autem quidam ita determinant. Et ponit quatuor solutiones diversorum, ut in littera patet.

De simoniacis autem non est ambigendum quin sint haeretici. Hic inquit de simoniacis; et circa hoc duo facit: primo ostendit qui sunt simoniaci; secundo utrum possint ordinare, ibi: differt tamen inter eos qui ordinantur a simoniacis scienter, et eos qui ignoranter.

Hic est triplex quaestio. Prima de ordinantibus.

Secunda de ordinatis. Tertia de simoniacis.

Circa primum quaeruntur: 1 utrum solus episcopus possit conferre ordinis sacramentum; 2 utrum haeticus, vel quicumque ab ecclesia praecisus.

|a1 Articulus 1: Utrum tantum episcopus ordinis sacramentum conferat.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non tantum episcopus ordinis sacramentum conferat.

Quia manus impositio aliquid ad consecrationem facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solus episcopus manus imponit, sed sacerdotes astantes.

Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

AG2

Praeterea, tunc unicuique datur potestas ordinis, quando ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiacono datur urceolus cum aqua, manili et manutergio ab archidiacono; similiter acolythis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

AG3

Praeterea, illa quae sunt ordinis, non possunt alicui committi qui non habet ordines. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus qui non sunt episcopi, sicut presbyteris cardinalibus.

Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

AG4

Praeterea, cuicumque committitur principale, et accessorium. Sed ordinis sacramentum ordinatur ad eucharistiam sicut accessorium ad principale.

Cum ergo sacerdos consecret eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

AG5

Praeterea, plus distat sacerdos a diacono quam episcopus ab episcopo. Sed episcopus potest consecrare episcopum. Ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

SC1

Sed contra, nobiliori modo applicantur ad divinum cultum ministri per ordines quam vasa sacra.

Sed consecratio vasorum pertinet ad solum episcopum. Ergo multo fortius consecratio ministrorum.

SC2

Praeterea, sacramentum ordinis est excellentius quam confirmationis. Sed solus episcopus confirmat.

Ergo multo magis solus confert ordinis sacramentum.

SC3

Praeterea, virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solius episcopi. Ergo multo magis solus ipse potest alios ordinare.

CO

Respondeo dicendum, quod potestas episcopalis se habet ad potestatem ordinum inferiorum sicut politica, quae coniectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quae coniectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet.

Politica autem, ut dicitur in 1 ethic., ponit legem inferioribus artibus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantum et qualiter; et ideo ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alias collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur; ideo etiam solus ipse virgines benedicit, quae figuram gerunt ecclesiae Christo desponsatae, cujus cura ipsi principaliter committitur: ipse etiam in ministeriis ordinum ordinando consecrat, et vasa quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut etiam officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab eo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei; et quia indigent amplissima gratia, ideo sacerdotes cum episcopo manus imponunt eis qui in sacerdotes promoventur; sed diaconis solus episcopus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod archidiaconus est quasi princeps ministerii; ideo omnia quae ad ministerium pertinent ipse tradit, sicut cereum quo acolythus diacono servit ante evangelium ipsum portando, et urceum quo servit subdiacono; et similiter dat subdiacono ea quibus superioribus ordinibus servit; et tamen in illis non consistit principaliter actus subdiaconi, sed in hoc quod operatur circa materiam sacramenti; et ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab episcopo.

Sed acolythus accipit characterem ex verbis episcopi in hoc quod accipit praedicta ab archidiacono; et magis in acceptione urceoli quam candelabri.

Unde non sequitur quod archidiaconus ordinem conferat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non episcopo ea quae ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum

corpus Christi; et ideo ex ejus commissione aliquis sacerdos simpliciter potest conferre minores ordines et confirmare, ut supra, dist. 7, quaest. 1, quaestiunc. 3, dictum est, non autem aliquis non sacerdos; nec iterum sacerdos majores ordines qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum Papa non habet majorem potestatem quam simplex sacerdos.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis sacramentum eucharistiae sit maximum sacramentum in se; tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum; et ideo non est similis ratio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed completio potestatis. Sed quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut episcopus; ideo non sequitur quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

la2 Articulus 2: Utrum haeretici et ab ecclesia praecisi possint ordines conferre.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeretici et ab ecclesia praecisi non possint ordines conferre. Plus enim est aliquem promovere ad ordines quam aliquem absolvere vel ligare. Sed haeticus non potest absolvere vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

AG2

Praeterea, sacerdos ab ecclesia separatus potest conficere: quia in eo character indelebiter manet, per quem hoc potest. Sed episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione.

Ergo non est necesse quod episcopalis potestas in eo remaneat post separationem ejus ab ecclesia.

AG3

Praeterea, in nulla communitate ille qui a communitate repellitur, potest communitatis officia disponere. Sed ordines sunt quaedam officia ecclesiae.

Ergo ille qui extra ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

AG4

Praeterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed haeticus non continuatur passioni Christi neque per propriam fidem, cum sit infidelis, neque per fidem ecclesiae, cum sit ab ecclesia separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

AG5

Praeterea, in ordinis collatione exigitur benedictio.

Sed haeticus non potest benedicere; quinimo benedictio sua in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductas. Ergo non

SC1

Sed contra est, quia aliquis episcopus in haeresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur.

Ergo non amisit potestatem quam habebat ordines conferendi.

SC2

Praeterea, major potestas est potestas conferendi ordines quam potestas ordinum. Sed ordinum potestas non amittitur propter haeresim, vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas ordines conferendi.

SC3

Praeterea, sicut baptizans exhibet tantum ministerium exterius, ita et conferens ordines, Deo interius operante. Sed nulla ratione aliquis ab ecclesia praecisus amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc ponuntur in littera quatuor opiniones.

Quidam enim dicunt, quod haeretici quamdiu ab ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi; non autem postquam ab ecclesia fuerint praecisi; et similiter nec degradati, et alii hujusmodi; et haec est prima opinio. Sed hoc non potest stare: quia omnis potestas quae datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest, sicut nec ipsa consecratio annullari: quia etiam altare vel chrisma semel consecrata, perpetuo sacrata manent. Unde, cum episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab ecclesia praecidatur.

Et ideo alii dixerunt, quod praecisi ab ecclesia qui in ecclesia potestatem episcopalem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi et promovendi; sed promoti ab eis hoc non habent; et haec est quarta opinio. Sed hoc etiam esse non potest: quia si illi qui fuerunt in ecclesia promoti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quod exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt, et ideo vere tribuunt omnem potestatem quae consecratione datur; et sic ordinati ab eis vel promoti habent eandem potestatem quam et ipsi.

Et ideo alii dixerunt, quod etiam praecisi ab ecclesia possunt ordines et alia sacramenta conferre, dummodo formam debitam et intentionem servent, et quantum ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantum ad ultimum, qui est collatio gratiae; et haec est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare: quia ex hoc ipso quod aliquis haeretico praeciso ab ecclesia in sacramentis communicat, peccat; et ita fictus accedit, et gratiam consequi non potest, nisi forte in baptismo in articulo necessitatis.

Et ideo alii dicunt, quod vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiae; et haec est tertia opinio, quae vera est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod effectus absolutionis non est alius quam remissio peccatorum, quae per gratiam fit; et ideo haeticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre; et iterum, quia ad absolutionem requiritur iurisdictio, quam non habet ab ecclesia praecisus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in promotione episcopi datur sibi potestas quae perpetuo manet in eo; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiter manet sicut character, quia per consecrationem datur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illi qui ab haeticis promoventur, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare ratione illa quam objectio tangit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per fidem ecclesiae continuantur passioni Christi: quia quamvis in ea non sint secundum se, sunt tamen in ea quantum ad formam ecclesiae, quam servant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

|+d25.q2 Distinctio 25, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de ordinatis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum aliquis impediatur propter defectum naturae; 2 utrum impediatur propter conditionem fortunae exterioris.

|a1 Articulus 1: Utrum sexus femineus impediat ordinis susceptionem.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sexus femineus non impediat ordinis susceptionem. Quia officium prophetiae est majus quam sacerdotis officium: quia propheta est medius inter Deum et sacerdotem, sicut sacerdos inter Deum et populum.

Sed prophetiae officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet 4 Reg.. Ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

AG2

Praeterea, sicut ordo ad quamdam perfectionem pertinet, ita et praelationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed praelatio committitur mulieribus in novo testamento, ut patet de abbatissis, et in veteri, ut patet de Debora quae iudicavit Israel, iudicum 4: competit etiam eis martyrium, et religionis status. Ergo et ordo ecclesiae.

AG3

Praeterea, ordinum potestas in anima fundatur.

Sed sexus non est in anima. Ergo diversitas sexuum non facit distinctionem in receptione ordinum.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 Tim. 2, 12: mulierem docere in ecclesia non permitto, nec dominari in virum.

SC2

Praeterea, in ordinandis praexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona et tonsura non competit mulieribus, ut patet 1 corinth. 11. Ergo nec ordinum susceptio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quaedam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti, quae si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti; quaedam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo, quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinis non solum secundo modo, sed etiam primo.

Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quae in ordinibus fiunt, ordinem non suscipit: quia cum sacramentum sit signum, in his quae in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei; sicut dictum est, quod in extrema unctione exigitur quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cum ergo in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet; ideo non potest ordinis

sacramentum suscipere. Quidam autem dixerunt, quod sexus virilis est de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti: quia etiam in decretis fit mentio de diaconissa et presbytera. Sed diaconissa dicitur quae in aliquo actu diaconi participat, sicut quae legit homiliam in ecclesia; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia non est sacramentum, sed donum Dei; unde non exigitur ibi significatio, sed solum res. Et quia secundum rem, in his quae sunt animae, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris; ideo donum prophetiae et alia hujusmodi potest accipere, sed non ordinis sacramentum.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

De abbatissis tamen dicitur, quod non habent praelationem ordinariam, sed quasi ex commissione propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debora autem praefuit in temporalibus, non in sacerdotalibus, sicut et nunc mulieres possunt temporaliter dominari.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod pueri, et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere. Quia, ut in littera dicitur, sacri canones in suscipientibus ordines certum aetatis tempus determinaverunt. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum.

Ergo etc..

AG2

Praeterea, sacramentum ordinis est dignius quam matrimonium. Sed pueri, et alii carentes usu rationis, non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

AG3

Praeterea, cujus est potentia, ejus est actus, secundum Philosophum in Lib. De somno et vigilia.

Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo et ordinis potestas.

SC1

Sed contra, ille qui ante annos discretionis est promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet extra de clerico ordinato per saltum. Hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset. Ergo puer potest ordinem suscipere.

SC2

Praeterea, alia sacramenta in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, ut baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione ordinem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod per pueritiam, et alios defectus quibus tollitur usus rationis, praestatur impedimentum actui; et ideo omnia illa sacramenta quae actum requirunt suscipientis, talibus non competunt, sicut poenitentia, matrimonium, et hujusmodi. Sed quia potestates infusae sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitae sint posteriores; remoto autem posteriori non tollitur prius; ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere et alii qui usu rationis carent; hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate praecepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit, et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipient ordinem: quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quae eis committuntur, tamen per assuetudinem idonei reddentur.

Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate praecepti propter votum continentiae quod habent annexum; et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam pastorem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat. Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod est de necessitate praecepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest; sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientis: quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ejusdem est actus et potentia; sed tamen aliquando potentia praecedit, sicut liberum arbitrium usum suum; et sic est in proposito.

¶a2 Articulus 2: Utrum servitus impediatur aliquem a susceptione ordinis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod servitus non impediatur aliquem a susceptione ordinis. Subjectio enim corporalis non repugnat praelationi spirituali. Sed in servo est subjectio corporalis. Ergo non impeditur quin debeat suscipere praelationem spiritualem, quae in ordine datur.

AG2

Praeterea, illud quod est occasio humilitatis non debet impedire susceptionem alicujus sacramenti. Sed servitus est hujusmodi; unde apostolus consulit quod si aliquis possit, utatur servitute, 1 corinth. 7. Ergo non debet impedire a promotione ordinis.

AG3

Praeterea, magis est turpe clericum in servum vendi quam servum in clericum promoveri. Sed licite clericus in servum vendi potest: quia episcopus Nolanus, scilicet beatus Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in dialogis legitur.

Ergo multo fortius potest servus in clericum promoveri.

AG4

Sed contra, videtur quod impediatur quantum ad necessitatem sacramenti. Quia mulier non potest suscipere sacramentum ratione subjectionis.

Sed major subjectio est in servo; quia mulier non datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus sacramentum non suscipit.

AG5

Praeterea, aliquis, ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare Domino suo carnali, et in spirituali ministerio.

Ergo videtur quod non possit ordinem suscipere, quia Dominus debet conservari indemnis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus potest alteri dare quod suum non est; ideo servus qui non habet potestatem sui, non potest ad ordines promoveri: si tamen promovetur, ordinem suscipit, quia libertas non est de necessitate sacramenti, licet sit de necessitate praecepti; cum non impediatur potestatem, sed actum tantum. Et similis ratio est de omnibus qui sunt aliis obligati; ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda; et ideo per corporalem subjectionem impeditur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex multis aliis quae non praestant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia caritatis spiritu Dei actus hoc fecit, quod rei eventus probat, quia per ejus servitutem multi de grege suo sunt a servitute liberati; et ideo non est ad consequentiam trahendum: quia ubi spiritus Domini, ibi libertas, 2 corinth. 3, 17.

RA4

Ad quartum dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentant; mulier autem ex natura habet subjectionem, et non servus; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod si est promotus sciente Domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus. Si autem eo nesciente; tunc episcopus, et ille qui praesentavit, tenentur Domino in duplum quam sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum: alias si servus habeat peculium, debet seipsum redimere; alioquin redigetur in servitutem Domini sui, non obstante quod ordinem suum exequi non potest.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod propter homicidium aliquis non debeat prohiberi a sacris ordinibus.

Quia ordines nostri sumpserunt initium a Levitarum officiis, ut in praecedenti dist. dictum est. Sed Levitae consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet Exod. 32. Ergo et in novo testamento non debent aliqui a susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

AG2

Praeterea, propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut a iudice; et peccaret habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc a sacramenti susceptione.

AG3

Praeterea, poena non debetur nisi culpae.

Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter.

Ergo non debet incurrere irregularitatis poenam.

SC1

Sed contra hoc sunt plura canonum statuta, et ecclesiae consuetudo.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod omnes ordines referuntur ad sacramentum eucharistiae, quod est sacramentum pacis nobis per sanguinem Christi effusum factae. Et quia homicidium maxime contrariatur paci, et homicidae magis conformantur occidentibus Christum quam ipsi Christo occiso, cui omnes ministri praedicti sacramenti debent conformari; ideo de necessitate praecepti est quod non sit homicida qui ad ordines promovetur, quamvis non sit de necessitate sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat poenam sanguinis, non autem lex nova; et non est simile de ministris veteris et novae legis, quae est jugum suave et onus leve.

RA2

Ad secundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, sed principaliter propter ineptitudinem personae ad sacramentum eucharistiae ministrandum: et ideo iudex, et omnes qui in causa sanguinis ei participant, sunt irregulares propter hoc quod effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nullus facit nisi illud cuius causa est quod est voluntarium in homine; et ideo ille qui ignoranter hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit: nisi dederit operam rei illicitae, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium. Nec hoc est propter hoc quod culpa careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas; et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat homicidium committendo, nihilominus irregularis est.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod illegitime nati non debeant impediri a susceptione ordinum. Quia filius non debet portare iniquitatem patris. Portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis.

Ergo etc..

AG2

Praeterea, magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed a susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

SC1

Sed contra est quod dicitur deuter. 23: mamzer non ingredietur, hoc est de scorto natus, ecclesiam Dei usque ad decimam generationem. Ergo multo minus debent promoveri ad ordines.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ordinati, in quadam dignitate prae aliis constituuntur; ideo ex quadam honestate requiritur in eis claritas quaedam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti: ut scilicet sint bonae famae, bonis moribus ornati, non publice poenitentes.

Et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosa origine, ideo etiam de illegitimo thoro nati a susceptione ordinum repelluntur, nisi cum eis dispensetur; et tanto est difficilior dispensatio, quanto eorum origo est turpior.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod irregularitas non est poena iniquitati debita; et ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris ex hoc quod irregulares sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ea quae per actum committuntur, possunt per poenitentiam et actum contrarium aboleri; non autem ea quae ex natura sunt; et ideo non est simile de vitioso actu et vitiosa origine.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri. Quia afflictio non debet addi afflicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter poenam corporalis defectus.

AG2

Praeterea, plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis quam integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis.

Ergo et cum corporis defectu.

SC1

Sed contra est quod tales prohibebantur a ministerio veteris legis. Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi.

SC2

De bigamia dicitur in tractatu de matrimonio dist. 27.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinis vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis personae; et ideo patientes defectum in membris impediuntur a susceptione ordinis, si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personae claritas, ut abscissio nasi; vel periculum in executione facere possit; alias non impediuntur. Haec autem integritas exigitur de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

|+d25.q3 Distinctio 25, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de simonia; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit; 2 in quibus fiat; 3 qualiter.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio data de simonia sit competens.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod definitio de simonia data sit incompetens, scilicet: simonia est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum. Quia ex simonia aliquis efficitur irregularis. Sed pro sola voluntate nullus efficitur irregularis. Ergo simonia non consistit in sola voluntate.

AG2

Praeterea, illa sola peccata fiunt per studium quae ex certa malitia committuntur. Sed simonia non semper committitur ex certa malitia, sed quandoque ex infirmitate vel ignorantia. Ergo in definitione ejus studiosum poni non debet.

AG3

Praeterea, omne peccatum in electione principaliter consistit. Sed voluntas eligens non est de impossibili, ut dicitur in 3 ethic., cap. 4 vel 5.

Cum ergo emere spirituale sit impossibile, quia donum Dei pecunia non possidetur, ut dicitur Act. 8; in definitione peccati simoniae, voluntas emendi spirituale poni non debet.

AG4

Praeterea, simonia a simone mago dicitur.

Sed ille noluit vendere spiritualia, sed emere. Ergo non debet poni venditio in definitione simoniae.

AG5

Praeterea, omnibus temporalibus propter spiritualia uti debemus. Si ergo in emptione annexorum spiritualibus simonia consistit, omnis emptio vel venditio simonia erit, quod falsum est.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia Moralium virtutum dividitur in passiones et actiones, ut in 3 Lib., dist. 33, dictum est. Sicut autem in passionibus potest esse peccatum ex eo quod est circa quod non oportet, vel quantum, vel quomodo, et sic de aliis circumstantiis; ita et in actionibus; unde in emptione et venditione, quae sunt quaedam actiones, potest esse peccatum vel in quid vel in quantum. Si in quantum, sic est injustitia; sicut cum quis emit aut vendit non justo pretio: si autem in quid, ut cum vendit aut emit quod non cadit sub pretio, sic est peccatum simoniaci. Et quia omne peccatum in actu voluntatis consistit, ideo in definitione simoniae haec tria praedicta ponuntur; et primo actus voluntatis in hoc quod dicit: studiosa voluntas; secundo materia proxima hujus peccati, scilicet emptio et venditio, ibi: emendi vel vendendi; tertio materia remota, scilicet objectum actionis praedictae, ibi: spirituale, aut spirituali annexum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homines judicant ea quae foris parent, sed Deus intuetur cor, ut dicitur 1 Reg. 16, et ideo in simonia, et in omnibus aliis peccatis, ex sola voluntate efficitur aliquis peccator secundum reatum poenae, quae ad iudicium Dei pertinet, sed non quantum ad reatum poenae quae pertinet ad iudicium ecclesiae; unde homicida voluntate incurrit reatum poenae aeternae, sed non irregularitatem, vel excommunicationem, vel aliquid hujusmodi; et similiter dicendum est de simoniaco.

RA2

Ad secundum dicendum, quod unumquodque debet definiri secundum completum esse suum.

Complementum autem peccati et virtutis consistit in electione: et ideo electio ponitur et in definitione virtutis, et in definitione peccati; et hanc electionem importat studiosa voluntas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur spirituale dupliciter. Uno modo per essentiam, sicut gratia et virtutes; et ista non possunt aliquo modo vendi; nec super hoc voluntas deliberata emptionis cadere potest. Alio modo dicitur aliquid spirituale per causam, sicut sacramenta quae sunt causa gratiae; et ista, inquantum sunt corporalia quaedam, habent speciem quod vendi possunt, quamvis non ex hoc quod sunt spiritualia; et sic in eis committitur simonia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod simon magus spiritualia emere voluit, ut postea venderet; et ideo in ejus emptione etiam venditio continebatur implicite; et propter hoc secundum communem usum loquendi uterque vocatur simoniacus, emens et vendens; sed tamen, si distincte loqui volumus, ementes dicuntur simoniaci, vendentes Giezitae: quia Giezi spiritualia vendere voluit, ut patet 4 Reg. 4.

RA5

Ad quintum dicendum, quod spiritualia in praedicta definitione accipiuntur, ut dictum est, quae sunt spiritualis gratiae causa, sicut sacramenta: sed spiritualibus annexa, quae ad usum horum sunt deputata, sicut calices, et bona ecclesiastica, quae sunt deputata ad usum ministrorum: non autem dicuntur spiritualibus annexa quibus potest esse usus in spiritualibus, si non sint ad hoc specialiter deputata.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod simonia sit haeresis.

Quia Gregorius in registro dicit: altare, decimas et spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam haeresim esse nullus fidelium ignorat.

AG2

Praeterea, nullum peccatum est gravius infidelitate.

Sed simonia est gravior: quia in decretis dicitur, causa 1, quaest. 2, quod impia haeresis Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt, est tolerabilior quam simonia. Ergo simonia est haeresis.

SC1

Sed contra, omnis haeresis est contra aliquem articulum fidei, de quo non recta opinio habetur.

Sed aliquis simoniacus potest habere rectam opinionem de omnibus articulis fidei. Ergo non est haeresis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid attribuitur alteri dupliciter. Uno modo simpliciter, alio modo propter similitudinem actus: sicut dicit Philosophus, quod incontinentes quandoque dicuntur intemperati, quia faciunt quae intemperati sunt, sed non eodem modo: sicut etiam dicit quod milesii stulti non sunt, sed operantur qualia stulti; et secundum hoc dicendum, quod simoniaci non sunt proprie et per se loquendo haeretici, cum non habeant aliquam falsam opinionem; sed dicuntur haeretici propter similitudinem actus, quia ita operantur ac si aestimarent donum spiritus sancti pecunia possideri: quae aestimatio esset haeretica. Unde Gregorius in regist.

Dicit: cum omnis avaritia sit idolorum servitus; quisquis hanc in ecclesiasticis dignitatibus dandis non praecavet, infidelitatis perditioni subjicitur, etiam si fidem quam negligit, tenere videatur.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratione falsae aestimationis quam simoniacus in actu demonstrat, dicitur simonia esse gravior quam Macedonii haeresis, qui posuit spiritum sanctum esse patris et filii servum. Simoniaci autem ostendunt in suo actu se aestimare quod sit servus hominis, si ab homine potest emi et vendi. Vel dicendum, quod dicitur gravius peccatum propter pronitatem ad ipsum ex cupiditate humana, et propter nocumentum majus, quia totum ordinem ecclesiae pervertit.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod simoniacus non perdat executionem ordinis. Quia contingit in ordinatione alicujus committi simoniam eo ignorante.

Sed homicidium casuale propter hoc quod est per ignorantiam commissum non facit irregularitatem.

Ergo et similiter ille qui simoniace ordinatur.

AG2

Praeterea, ab eo qui non habet executionem ordinis, nullus debet accipere sacramentum. Sed ab eo quem scio simoniacum, debeo ordines accipere si mihi praecipiat, ne inobediens sim. Ergo non amittit ordinis executionem.

AG3

Sed contra, videtur quod simoniacus nec ordinem recipiat. Quia defectus intentionis evacuat sacramentum. Sed ille qui pretio aliquid intendit acquirere in susceptione ordinis, non intendit suscipere quod ecclesia tradit, quia illud non cadit sub pretio. Ergo non suscipit ordinem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod efficacia sacramentorum non est ex humano merito: et ideo propter hominis peccatum non impeditur sacramentum; unde peccatum simoniae nec sacramentum suscipiendum impedit, nec susceptum tollit. Potest tamen impedire ultimam rem sacramenti, si sit peccatum ex parte recipientis. Sed tamen per simoniam aliquis ab executione ordinis aut officii suspenditur. Sed in hoc distinguendum est. Quia si dicatur simoniacus ex hoc quod recipit ordinem per simoniam, non recipit executionem, et est ipso jure suspensus et quo ad se, et quo ad alios: et punitur ulterius per depositionem, quando constiterit de crimine iudici. Si autem dicatur simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit simoniace beneficium, vel quia mediator fuit simoniae; si sit occultum, suspensus est ipso jure quo ad se: si autem manifestum est, suspensus est quo ad se, et quo ad alios. Et iterum ille qui recepit beneficium per simoniam, tenetur ad restitutionem omnium fructuum perceptorum, et beneficio renuntiare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod propter homicidium non fit aliquis defectus in ipsa ordinatione, sed in ordinato tantum; et ideo sufficit quod ordinatus sit immunis ab homicidio: sed per simoniam fit defectus in ipsa ordinatione; et ideo etiam si ipse sit immunis, tamen est suspensus, quando ad notitiam ejus devenerit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quando est manifestum crimen simoniae, tunc amittit executionem, et suspensus est quo ad se et quo ad alios: sed quando est occultum, tunc est suspensus quo ad se tantum; et ideo si sit manifestum, secundum quod in jure aliquid dicitur manifestum; tunc nullo modo aliquis debet obedire, nec ab eo ordinem suscipere. Si autem non sit manifestum; si non potest subterfugere, debet obedire, etiam si ipse sciat eum esse simoniacum qui ordines celebrat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ipse non intendit emere illud quod est per se spirituale, ut characterem; sed operationem ministri, quae est corporalis, et causa sacramentalis rei spiritualis.

¶a2 Articulus 2: Utrum sacramenta possint emi et vendi sine simonia.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacramenta possint emi et vendi sine simonia. Quia finis omnium sacramentorum est regnum caelorum, et remissio peccatorum. Sed regnum caelorum emitur, ut Gregorius dicit: regnum caelorum tantum valet, quantum habes; et Dan. 4, 24, dicitur: peccata tua eleemosynis redime.

Ergo multo fortius sacramenta emi possunt absque vitio simoniae.

AG2

Praeterea, matrimonium sacramentum quoddam est. Sed matrimonium aliquando contrahitur interveniente pactione de aliqua pecunia solvenda sine peccato. Ergo sacramenta licite possunt emi.

AG3

Praeterea, baptismus est sacramentum primum.

Sed in aliquo casu, scilicet quando sacerdos sine pretio puerum baptizare nollet, aliquis posset emere baptismum sine peccato simoniae, ne puer in aeternum periret absque baptismo decedens.

Ergo sacramenta possunt emi sine peccato.

AG4

Praeterea, in Missa conficitur eucharistia, quae est sacramentum sacramentorum. Sed licet cantare Missam pro aliquo pretio, quia nemo debet suis stipendiis militare, ut dicitur 1 corinth. 9. Ergo etc..

AG5

Praeterea, extra. De praebend.

Dicitur, quod quidam canonici sacerdoti cuidam unam praebendam in ecclesia dederunt, ut Missam de beata virgine quotidie celebraret; et Papa quotidie confirmat illam petitionem.

Ergo idem quod prius.

AG6

Praeterea, absolutio quoddam sacramentale est. Sed quidam accipiunt pecuniam, ut ab excommunicatione absolvant. Ergo etc..

AG7

Praeterea, episcopalis potestas, quamvis non sit ordo, tamen quoddam sacramentale est. Sed licet in aliquo casu dare pecuniam, ut ad episcopatum perveniat, sicut cum quis malitiose impedit, ut ab impedimento cesset. Ergo sacramentalia licite vendi possunt.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum sacramenta contineant et causent gratiam, non possunt licite vendi aut emi propter tria. Primo, quia dispensator sacramenti non est Dominus, sed minister; emptio autem debet fieri a Domino rei. Secundo, quia pretium emptionis ponitur quasi mensura adaequans illud quod emitur, unde a mensurando numisma dicitur, secundum Philosophum in 5 ethic.: gratia autem non potest commensurari alicui corporali bono; unde injuriam gratiae facit qui sacramenta gratiae vendit aut emit. Tertio, quia gratia ex hoc nomen accepit quod gratis datur; unde contra rationem gratiae facit qui sacramenta gratiae quasi venalia tractat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illae sunt metaphoricae, et per similitudinem de emptione loquentes, ipsum meritum emptionem vocantes: quod quidem emptio non est, quia Deo ex nostro merito nihil accrescit, nec meritum nostrum est aequivalens praemio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non solum est sacramentum, sed etiam naturae officium; et ideo ex illa parte qua est sacramentum, in dispensatione ministrorum ecclesiae consistens, non cadit sub emptione; unde secundum canones committit simoniam qui pro benedictione nubentium pecuniam exigit; sed ex illa parte qua est in officium naturae, nihil prohibet pro matrimonio pretium accipere, vel conditionem de re temporali accipienda interponere, sicut nec in aliis officiis civilibus et corporalibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in casu illo debet aliquis emere aquam a sacerdote, et ipsemet puerum baptizare, quia in casu necessitatis licet baptizare etiam mulieri; nec debet aliquo modo pro ipso baptismo sacerdoti pecuniam dare; et similiter est de adulto, nisi quando potest differri quousque ad superiorem recurratur, ut ab eo baptismus suscipiatur, cui ex officio competit dare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod facere pactionem de Missa celebranda est simoniacum semper. Si tamen non habet alios sumptus, et non tenetur ex officio Missam cantare, potest accipere denarios, sicut conducti sacerdotes faciunt, non quasi pretium Missae, sed quasi sustentamentum vitae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ibi non fuit aliqua pactio, sed illi praebendae annexum fuit illud officium cantandi Missam talem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod pro absolutione non debet exigi pecunia; sed tamen ei qui absolvitur, potest imponi pecuniaria poena; unde licet aliquid exigere quasi peccati poenam: in quo tamen cavendum est ne talis exactio magis cupiditati quam correctioni adscribatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ibi est distinguendum: quia si non est sibi acquisitum jus per electionem, nullo modo potest pecuniam dare adversario ut desistat; si autem est ei acquisitum jus, potest aliquid dare, non ut pretium praelationis, sed ut redemptionem vexationis propriae.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam in emptione vel venditione aliorum spiritualium non committatur simonia. Quia totum ecclesiasticum officium quoddam spirituale est. Sed quidam recipiunt certos redditus ad anniversarium celebrandum. Ergo spiritualia possunt sine simonia emi et vendi.

AG2

Praeterea, oratio est maxime spirituale. Sed aliquis potest dare pecuniam bonis viris, ut orent pro eo, secundum illud quod dicitur in Luc. 16, 9: facite vobis amicos de mammona iniquitatis.

Ergo etc..

AG3

Praeterea, 1 Reg. 9, dicitur de Saul, et 3 Reg. 13, de uxore hieroboam, quod attulerunt pretium sanctis prophetis. Sed prophetia est spirituale donum spiritus sancti. Ergo idem quod prius.

AG4

Praeterea, praedicatio est res spiritualis. Sed Paulus praedicabat pro temporalibus, ut fierent collectae pauperibus, ut patet 1 corinth. Ult.. Ergo etc..

AG5

Praeterea, praedicatori licet accipere stipendia pro sua praedicatione, ut patet 2 corinth. 9.

Sed apostolus stipendia nominat ibi temporalia quae praedicatoribus debentur. Ergo licet temporalia pro spiritualibus accipere.

AG6

Praeterea, correctio est quid spirituale, et visitatio. Sed praelati pro visitationibus accipiunt temporalia, quidam etiam pro pecunia occultant peccatum quod manifestare tenentur. Ergo etc..

AG7

Praeterea, religionis status quoddam bonum spirituale est. Sed in quibusdam monasteriis, praecipue monialium, exigitur aliquid ab eis quae ibi recipi debent. Ergo licet spiritualia dare pro temporalibus.

AG8

Praeterea, scientia est quoddam spirituale bonum. Sed licet Magistris artium accipere aliquid pro doctrina sua. Ergo etc..

AG9

Praeterea, iudicium spirituale bonum est, similiter patrocinium in causis, et testimonium ferendum.

Sed pro omnibus his potest accipi pecunia vel munus aliquod. Ergo etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus aliquis potest spiritualis dici vel quantum ad suum principium quod competit alicui ex aliquo spirituali dono vel officio; vel quantum ad sui finem, ut quando per actum ad aliquid spirituale pervenitur. In actibus ergo qui primo modo spirituales sunt, quia spirituale est ex parte agentis, nullo modo sine simonia potest aliquid locare actus suos; sed potest aliquid accipere in sustentationem vitae; in secundis autem actibus, quia spiritualitas non est ex parte agentis, potest etiam emere vel vendere operas suas; sed non vendere hoc spirituale quod ex ejus actu acquiritur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anniversarium celebrare est spiritualis actus primo modo; et ideo nullo modo licet pacisci pro eo celebrando; si tamen cum devotione aliquid detur ecclesiae, ecclesia tenetur celebrare pro illis pro quibus rogatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod oratio est spiritualis primo et secundo modo, quia ex spirituali devotione efficaciam habet, et aliquid spirituale debet in ea fieri; unde nullo modo debet sub pretio poni; nec illi qui dant pecuniam pauperibus, ut pro eis orent, orationem emunt, sed animos pauperum alliciunt ad orandum pro se, et eos sibi faciunt debitores.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Hieronymus super michaeam, talia munera exhibebantur prophetis magis in sustentationem eorum, ut spiritualibus vacarent libere, quam ad emendum munera prophetiae: quia actus prophetiae spirituales sunt primo modo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praedicare pro pecunia potest intelligi dupliciter. Uno modo ut pecunia sit pretium praedicationis; et sic nullo modo licet; alio modo ut pecuniae datio sit res quaedam praedicata; et ita potest aliquis praedicare pro pecunia, sicut pro aliis operibus meritoriis, in quantum meretur dans, et sublevatur defectus recipientis; et sic apostolus pro collectis faciendis praedicavit: non tamen in pecuniae collatione ponendus est praedicationis finis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod stipendia debentur praedicatoribus ad sustentationem victus, ne cogantur relinquere verbum Dei, et circa procuranda sibi necessaria occupari; non autem debentur eis quasi pretium praedicationis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod correctio, sive visitatio, est spiritualis actus primo modo, quia alicui ex spirituali officio competit; unde simoniam committit qui pecuniam accipit, ut peccatum quod tenetur revelare aut punire, non revelet nec puniat: nec etiam pro visitatione facienda accipienda est procuratio quasi pretium visitationis, sed quasi debita ex ordinatione ecclesiae ad sustentationem; et similiter est de procuracione moderata quam accipere possunt episcopi in consecratione ecclesiarum secundum ecclesiae determinationem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum possessiones alicujus loci religiosi non sufficiunt ad sustentandum plures, tunc potest exigi ab eo qui in loco illo vult Deo servire, non quasi pretium religionis, sed ut habeat monasterium unde ei possit providere; et ideo non committitur simonia. Si autem sine gravamine ecclesiae potest recipi, simoniacum est aliquid pro receptione exigere.

RA8

Ad octavum dicendum, quod docere artes liberales est actus spiritualis secundo modo; et ideo licet Magistris artium vendere labores suos, sed non scientiam sive veritatem, quae spiritualis est; unde dicitur Prov. 23, 23: noli vendere scientiam, et doctrinam et gloriam.

RA9

Ad nonum dicendum, quod iudex ex officio suo tenetur iudicium reddere: similiter etiam quilibet tenetur ex hoc quod est iudicio subditus, ad verum testimonium reddendum. Sed advocatus non tenetur patrocinium suum causae praestare, nec jurisperitus dare consilium; et ideo, sicut dicit Augustinus ad Macedonium, non debet iudex vendere verum iudicium, aut testis, verum testimonium, quia advocatus vendit iustum patrocinium, et jurisperitus verum consilium. Non enim advocatus vendens iustum patrocinium, iustitiam vendit, quae est spiritualis, sed actum suum; et similiter dicendum est de consilio jurisperiti. Sed iudex vendendo verum iudicium, simoniam committit, si sit spiritualis iudex: alias non committit simoniam, sed graviter peccat; et similiter dicendum est de teste.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam non committatur simonia in venditione eorum et emptione quae sunt spiritualibus annexa. Nihil enim est magis spiritualibus annexum quam vasa sacra. Sed illa in necessitate vendi possunt licite. Ergo etc..

AG2

Praeterea, jus sepulturae spiritualibus annexum est. Sed Abraham emit ab emor speluncam duplicem in sepulturam. Ergo sine simonia emi potest quod est spiritualibus annexum.

AG3

Praeterea, jus patronatus est quoddam spirituali annexum. Sed potest sine simonia vendi, quia transit cum universitate, ut decretalis dicit, et in feudum concedi potest. Ergo annexum spiritualibus potest licite vendi.

AG4

Praeterea, decimae sunt annexae spiritualibus.

Sed licet emere eas: quia possunt in feudum laicis concedi, et ab eis redimi. Ergo possunt vendi et emi annexa spiritualibus.

AG5

Praeterea, jus primogeniturae spiritualibus annexum videtur; unde primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur. Sed Jacob emit jus primogeniturae ab esau Gen. 25. Ergo idem quod prius.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, spirituale quod sub pretio poni non debet, est duplex; scilicet ipsa res sacra, ut sacramenta; et actus competens alicui ex officio sacro; et secundum hoc etiam est duplex spirituali annexum: quoddam annexum est ipsis sacramentis, sicut vasa sacra, et huiusmodi; quaedam sunt annexa officii sacris, sicut decimae, et jus patronatus, secundum quod jus patronatus est potestas praesentandi clericum ad beneficium ecclesiasticum; et in utroque committitur simonia quantum ad id quod de spiritualitate habet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vasa sacra nullo modo ratione consecrationis vendenda sunt, ut scilicet pro consecratione eorum aliquid plus exigatur; tamen in necessitate ecclesiae possunt vendi ex parte ejus quod in eis est non spirituale, scilicet materia auri; et tunc si venduntur ecclesiasticae personae, possunt integra vendi; si autem venduntur aliis non ad usum ecclesiae, debent prius frangi praemissa oratione, ne sancta ab aliis tractentur quam a ministris ecclesiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod venditio sepulturae potest intelligi dupliciter. Uno modo quod vendatur terra sacra in sepulturam; et de hoc est similis ratio ac de venditione sacrorum vasorum, quia coemeterium consecratum potest vendi ratione terrae in necessitate ecclesiae, sicut et calix ratione materiae; non autem potest vendi ratione consecrationis, ut scilicet aliquis pro pecunia ibi sepeliatur.

Abraham autem non peccavit emens speluncam duplicem: quia spelunca illa non erat consecrata in sepulturam: vel si erat consecrata, transivit possessio ejus in jurisdictionem cum universitate agri. Emor autem reprehenditur, quia decidit a bona intentione quam prius habuit, volens gratis dare, cum postea eam carissime vendiderit: vel, ut quidam dicunt, Abraham non peccavit redimens jus quod habebat sepeliendi mortuum: quod quamvis ei emor non denegaret, tamen sciebat Abraham quod ille moleste acciperet, nisi pretium daretur. Sed primum melius videtur. Alio modo dicitur vendi sepultura, si pro officio quod a sacerdotibus in sepultura funeris dicitur, aliquid exigatur; et hoc non licet, ut ex dictis patet. Tamen si consuetudo est quod aliquid detur, potest per superiorem correctio adhiberi in illos qui denegant dare quod consuetudo exposcit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jus patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari. Si autem villa vendatur, et in feudum detur, cui annexum est jus patronatus, transit cum universitate ad illum cui villa datur, vel qui eam emit, non quasi jus patronatus sub venditione cadat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod jus percipiendi decimas sequitur spirituale officium, quia debetur ministris ecclesiae: nec laici possunt habere huiusmodi jus, quamvis aliquando ad tempus fructus decimarum laicis

concessus sit propter aliquam ecclesiae necessitatem; et tunc hoc modo quo laicis dari potest, ab eis potest redimi ex auctoritate episcopi.

Tamen una ecclesia non potest ab alia emere jus percipiendi decimas.

RA5

Ad quintum dicendum, quod jus primogeniturae debebatur Jacob ex divina institutione; et ideo non peccavit emens, sed redemit vexationem suam. Sed esau vendens peccavit.

¶a3 Articulus 3: Utrum simonia committatur illis tribus modis quos urbanus Papa determinat.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod simonia non committatur illis tribus modis quos urbanus Papa determinat, dicens: quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutae sunt, sed ad propria lucra, munere linguae vel indebiti obsequii vel pecuniae, largitur vel adipiscitur, simoniacus est. Quia, ut supra dictum est, iudex spiritualis, si vendit iudicium, facit simoniam. Sed licet iudici spirituali aliquod munus accipere pecuniae, vel alicujus hujusmodi, ut dicitur extra. De simonia, cap. Etsi quaestiones. Ergo simonia non semper committitur per munus a manu.

AG2

Praeterea, Papa potest etiam munus a manu suscipere pro aliquo spirituali. Sed, ut quidam dicunt, Papa non potest committere simoniam, maxime cum aliqua persona ecclesiastica; quia res ecclesiae sunt suae. Ergo non semper committitur simonia per munus a manu.

AG3

Praeterea, Gregorius dicit: ecclesiasticis utilitatibus deservientes dignum est ecclesiastica remuneratione gaudere. Ergo si datur aliqua praebenda alicui pro obsequio impenso, non est simonia.

AG4

Praeterea, unusquisque licite potest petere quod sibi debetur de jure. Sed ordinato, qui non habet beneficium competens, tenetur de jure ordinator ejus providere. Ergo non peccat, si petat beneficium; et hoc vocatur munus linguae, scilicet rogatio.

AG5

Praeterea, si fiant preces pro digno, non committitur simonia ex hoc. Sed preces sunt munera linguae, sive fiant pro digno, sive pro indigno.

Ergo munus a lingua non semper facit simoniam.

AG6

Praeterea, hypocritae faciunt bona spiritualia propter laudes hominum, et tamen non dicuntur simoniaci. Ergo munus a lingua non facit simoniam.

AG7

Praeterea, sicut amor pecuniae est cupiditatis, ita amor consanguineorum est carnalitatis. Sed si intuitu pecuniae detur alicui praebenda, est simonia.

Ergo similiter si detur intuitu consanguinitatis; et tamen ibi non est aliquis praedictorum modorum; ergo sunt insufficientes.

AG8

Praeterea, in commutationibus etiam dignitatum vel ecclesiasticorum beneficiorum committitur simonia. Sed ibi non est aliquod munus. Ergo etc..

AG9

Praeterea, aliqui praelati recipiunt fructus ecclesiarum vacantium, et postea conferunt, retenta sibi parte proventuum; in quo non videtur aliquod munus esse; et tamen est ibi simonia. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod simonia, ut dictum est, consistit in emptione et venditione spiritualium, vel eorum quae sunt eis annexa. Emptio autem vel venditio consistit non solum in datione et acceptione pecuniae, sed omnium eorum quorum potest pretium numismate mensurari: in his enim est liberalitas, secundum Philosophum. Constat autem quod in eisdem est liberalis datio, et venditio, quae est contraria. Omnis autem temporalis commodi pretium potest numismate mensurari; et ideo quicumque pro aliquo temporali commodo dat aliquod spirituale, vel annexum, simoniam committit.

Bonum autem temporale quod potest aliquis ab alio expectare, vel est ex parte animae, sicut amicitia aut favor aliquis; et quantum ad hoc est munus a lingua: vel ex parte corporis, sicut aliquis actus corporaliter exercitus, vel obsequium aliquod exhibitum; et quantum ad hoc est munus ab obsequio; vel est aliquid exteriorum bonorum; et sic est munus a manu, quod consistit in exterioribus bonis. Quantum ad primum committitur simonia per munus a lingua, quia lingua opinionem exprimit, et gratiam conceptam; quantum ad secundum per munus ab obsequio; quantum ad tertium per munus a manu.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ecclesiae iudicium est quantum ad exteriora: et quia non est probabile quod animus iudicis spiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideo in parvis muneribus iudici datis

non iudicat simoniam committi. Sed apud Deum, qui cor videt, simonia est et in parvis et in magnis muneribus, si animus iudicis ex eis flectatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod opinio illa erronea est. Si enim Papa pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret sicut et alius homo: quia sub Petro, cui Papa succedit, simoniae vitium damnationem inchoavit in novo testamento: et quamvis res ecclesiae sint aliquo modo Papae, non sunt tamen ejus omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet. Non est autem dubium quod simoniam committeret, si quis aliquod spirituale debitori suo daret, ut quod suum est recuperaret; et ita etiam in proposito Papa a simonia non excusaretur, si (quod absit) spiritualia pro temporalibus rebus ecclesiarum daret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod obsequium aut est honestum, aut inhonestum. Si quidem sit honestum obsequium, ex ipso obsequio quandoque redditur homo dignus beneficio ecclesiastico, sicut et aliis bonis operibus; et tunc si pactio non intervenit, potest absque simonia beneficium ecclesiasticum dari ei qui obsecutus est, ut non habeatur oculus ad obsequium principaliter, sed ad dignitatem personae; et sic loquitur Gregorius. Si autem sit inhonestum, tunc est omnino simonia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod munus linguae duplex est: vel quod in ipso actu linguae consistit, sicut laus; vel quod ex lingua initium sumit, sicut cum quis ex hoc quod precibus alicujus satisfacit, favorem expectat. Qui enim dat aliquod spirituale pro favore vel laude acquirenda, non est dubium quin simoniam committeret. Quando ergo preces fiunt pro indigno, satis apparet quod nihil aliud movet nisi favor, aut etiam periculum evitandum: quia etiam carere malo quoddam bonum est, ut dicit Philosophus.

Et ideo quando fiunt preces pro indigno, vel aliquo potente qui periculum comminatur, quae dicuntur preces armatae; manifeste simonia committitur, si propter hoc beneficium ecclesiasticum detur. Si autem pro digno fiant quantum ad iudicium hominum; probabile est quod magis moveatur intuitu dignitatis personae quam favore precum; et ideo non reputatur simonia. Si tamen principaliter moveatur favore precum, vel timore rogantis; quantum ad divinum iudicium simoniam committit et rogatus et rogans, si hoc intendat, sive aliquis pro se roget, sive pro alio. Potest enim aliquis pro se petere si dignus sit, beneficium ecclesiasticum non habens curam animarum, si indiget; sed non si habeat curam animarum, quia praesumptuosum est. Nec tamen est simonia nisi pro tanto quod ex ipsa praesumptione indignus reddatur; et tunc preces suae ex hoc ipso quod rogat, pro indigno fiunt.

RA5

Et per hoc patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod emptio et venditio in quibus simonia consistit, sunt voluntariae communicationes, quia ex consensu utriusque fiunt.

Sed hypocrita per ea quae facit, favorem humanum sibi usurpat per modum furti, quod est involuntaria communicatio; et ideo, proprie loquendo, simoniam non committit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ille qui dat ratione consanguinitatis praebendam alicui principaliter: aut intendit temporale bonum illius cui datur, et non alterius; et sic peccat graviter, sed simoniam non committit, quia non vendit, cum nihil accipiat: aut intendit aliquod bonum in seipsum redundans, sic quod magnificetur per hoc, et nobilitetur domus sua; vel quod ipse in consanguineis sit fortior; et sic ipse aliquid accipere sperat pro quo spiritualia dat, et simoniam committit: et reducitur ad id munus in quo continetur commodum quod ex tali datione sperat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in tali permutatione est simonia, si pro aliquo terreno commodo utriusque, vel alterius, talis commutatio fiat; si autem pro aliquo spirituali, utpote quia hic in illo loco melius possit Deo servire, non est simonia; unde tunc potest fieri commutatio ex auctoritate episcopi dioecesani.

RA9

Ad nonum dicendum, quod in hoc distinguendum est: quia si ante donationem praebendae proventus percipiat pro aliqua justa causa, et non intervenit aliqua conventio cum eo cui dare disponit, non est simonia: si autem pactio intervenit, ut ante receptionem, vel post accipiat, simoniacum est.

EX

Neque ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum surrogare: non quia ordinem non receperit, sed quia male promotus est; quod contingit dupliciter. Uno modo ex parte ordinantis, sive cum est haereticus, sive simoniacus, vel quocumque alio modo ab ecclesia separatus, et sic est in proposito: sive cum ordinatur a non suo episcopo sine licentia et auctoritate proprii episcopi; et tunc debet deponi, nisi episcopus ponat spem in ratihabitione alterius episcopi, sicut de beato epiphano in epistola sua legitur: sive ordinetur ab episcopo qui abrenuntiavit officio et loco. Si enim officium sibi retinuerit, loco abrenuntians, potest conferre minores ordines, et de licentia episcopi etiam majores. Alio modo est male promotus, quia non promovetur sicut debet: quod

contingit dupliciter. Primo, quia furtive accipit ordinem, ut cum accipit duos ordines sacros una die, vel unumquemque sine licentia episcopi; et poena talium est depositio; et tunc si fuit super hoc lata excommunicatio, solus Papa potest cum eo dispensare: si autem non fuit, potest etiam episcopus dispensare, praecipue in minoribus ordinibus, vel si claustrum intraverit.

Secundo, quia praetermittit aliquem ordinem; et tunc, si ex malitia facit, debet deponi, quamvis characterem recipiat; si vero ignoranter, debet sibi imponi poena ab episcopo, et interim careat executione ordinis, quousque ordinem praetermissum recipiat.

Quisquis horum alterum vendit sine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit. Hoc est intelligendum de illis quorum unum quod venditur, ordinatur ad alterum, quod sub pretio cadere non potest: sic beneficia ecclesiastica sunt ordinata ad ministrorum ecclesiae sustentationem; et sic non potest ministrari de jure patronatus, quod per se non venditur, quamvis transeat cum venditione villae; quia dominium villae non est ordinatum ad jus patronatus.

Simoniacae autem haeresis tripartita est distinctio.

Simoniacus proprie dicitur qui est reus hujus peccati, vel dando vel accipiendo aliquod sacrum pro pretio. Contingit autem quandoque in ipsa datione simoniam intervenire per mediatores altero, vel utroque ignorante; et tunc fit simoniace ordinatio, quamvis non sit simoniacus qui ordinat vel ordinatur. Quandoque etiam potest esse simoniacus ex alia causa, et nullum vitium ex ipsa datione spiritualium intervenire; et tunc non simoniace ordinatur aliquis, quamvis sit simoniacus vel ordinans vel ordinatus; et secundum hoc distinguuntur modi in littera positi.

Sacri canones sanxerunt etc.. Hic nota, quod tria tempora sunt observanda in ordinibus. Primo tempus aetatis ordinandi: circa quod sciendum est quod secundum antiqua jura a septimo anno usque ad duodecimum potest accipere omnes minores ordines: a duodecimo usque ad vigesimum primum potest recipere acolythatum et subdiaconatum, ita quod in vigesimoprimum subdiaconatum recipiat; in vigesimo sexto potest recipere diaconatum, in trigesimo presbyteratum; et postmodum potest fieri episcopus. Sed nunc abbreviatum est tempus: quia subdiaconatum potest recipere quando pervenerit ad annos discretionis, ut possit cognoscere votum continentiae, et presbyter fieri in vigesimo quinto anno; et diaconatum circa vigesimumprimum annum (et praecipue in religiosis): episcopus autem in trigesimo anno. Secundo debet considerari tempus determinatum anni, in quo fiunt ordines: circa quod sciendum est, quod majores ordines in sex temporibus anni possunt celebrari, scilicet; in quatuor sabbatis quatuor temporum, et in sabbato ante dominicam de passione, et in vigilia resurrectionis. Papa tamen in die dominico et festis praecipuis confert subdiaconatum; et in his etiam diebus quibus episcopus potest conferre minores ordines. Episcopi autem in die dominico consecrandi sunt. Tertium tempus est distantia inter ordines suscipiendos: circa quod sciendum est, quod aliquis potest accipere omnes minores ordines una die; non tamen unum de minoribus cum subdiaconatu, nec duos de majoribus simul. Potest tamen in dominica consecrari in episcopum qui praecedenti die factus est sacerdos. De illis autem qui gradatim ad clericatum accedunt, sciendum est, quod possunt in octo annis recipere omnes ordines; ita quod in primis duobus recipiant minores, in aliis quinque tres majores. Monachus tamen posset omnes recipere per annum, et etiam alii dispensative propter necessitatem ecclesiae.

|+d26.q1 Distinctio 26, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de sacramento ordinis, quod ordinatur ad spiritualem multiplicationem ecclesiae, hic incipit determinare de matrimonio, quod ordinatur ad materialem, multiplicationem fidelium; et dividitur in partes duas: in prima determinat de matrimonio; in secunda de personis contrahentibus matrimonium, 34 distinct., ibi nunc superest attendere quae personae sint legitimae ad contrahendum matrimonium.

Prima in duas: in prima determinat ea quae pertinent ad matrimonium, in quantum est sacramentum; in secunda determinat causas matrimonii, 27 distinct., ibi: post hoc advertendum est quid sit conjugium. Prima in duas: in prima determinat de institutione matrimonii; in secunda significationem ipsius: haec enim duo omnibus sacramentis communia sunt, ibi: cum alia sacramenta etc..

Circa primum tria facit: primo ostendit duas matrimonii institutiones; secundo ostendit differentiam illarum, ibi: prima institutio habuit praeceptum; tertio excludit quemdam errorem qui potest ex praedictis habere occasionem, ibi: fuerunt autem nonnulli haeretici nuptias detestantes. Circa secundum duo facit: primo ostendit differentiam inter secundam institutionem et primam, per hoc quod prima fuit in praecepto, secunda habuit indulgentiam; secundo ostendit qualiter haec indulgentia sumatur, ibi: indulgentia autem diversis modis accipitur.

Cum ergo conjugium sacramentum sit, sacrum signum est, et sacrae rei. Hic determinat de significatione matrimonii; et circa hoc duo facit: primo determinat matrimonii significationem; secundo excludit quamdam

falsam opinionem, quae ex praedictis ortum habuit, ibi: inde est quod quidam doctorum dixerunt, illam mulierem non pertinere ad matrimonium quae non experitur carnalem copulam.

Circa quod tria facit: primo ponit illa quae videntur esse pro dicta opinione; secundo ostendit opinionem esse falsam, ibi: hoc ergo si secundum verborum superficiem quis acceperit, inducitur in errorem; tertio respondet ad probationem, ibi: sed superius posita, ea ratione dicta intelligendum est etc..

Hic est duplex quaestio. Prima de matrimonio secundum quod est in officium naturae. Secunda de eo secundum quod est sacramentum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum matrimonium sit naturale; 2 utrum nunc sit in praecepto; 3 utrum actus ejus sit licitus; 4 utrum possit esse meritorius.

|a1 Articulus 1: Utrum matrimonium sit naturale.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit naturale. Quia jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio.

Ergo matrimonium non est de jure naturali.

AG2

Praeterea, id quod est de jure naturali, invenitur in hominibus secundum quemlibet eorum statum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum: quia, sicut dicit tullius in principio rhetor., homines a principio silvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias, in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

AG3

Praeterea, naturalia sunt eadem apud omnes.

Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes, cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

AG4

Praeterea, illa sine quibus potest salvari naturae intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quae potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

SC1

Sed contra est quod in principio digestorum dicitur: jus naturale est maris et feminae conjunctio quam nos matrimonium appellamus.

SC2

Praeterea, in 8 ethic., cap. 12 vel 14, dicit Philosophus, quod homo magis est naturaliter conjugale animal quam politicum. Sed homo est naturaliter animal politicum et gregale, ut ipse dicit.

Ergo naturaliter est conjugale; et sic conjugium, sive matrimonium, est naturale.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni etc.; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales; et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinatur dupliciter.

Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit. Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in 8 ethic..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquod inclinatur dupliciter. Uno modo quia est conveniens naturae generis; et hoc est commune omnibus animalibus: alio modo quia est conveniens naturae differentiae quae species humana abundat a genere, in quantum est rationalis; sicut actus prudentiae et temperantiae. Et sicut natura generis quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen est eodem modo in omnibus; ita etiam non inclinatur eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinatur natura hominis ex parte differentiae quantum ad secundam rationem assignatam; unde Philosophus hanc rationem assignat hominibus supra alia animalia. Sed quantum ad primam rationem inclinatur ex parte generis; unde dicit, quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinatur eodem modo in omnibus

animalibus, quia quaedam animalia sunt quorum filii statim nati possunt sibi sufficienter victum quaerere, vel ad quorum sustentationem alter sufficit: et in his non est aliqua determinatio masculi ad feminam. In illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud; sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem; si tamen accipiatur principium proprium ipsius gentis per quod ab aliis gentibus est distincta, quia non in omnibus perducitur ad effectum hoc ad quod naturalis ratio inclinatur: non autem est verum universaliter, quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, secundum Philosophum, in 6 ethicor., natura humana non est immobilis sicut divina; et ideo diversificantur ea quae sunt de jure naturali, secundum diversos status et condiciones hominum; quamvis ea quae sunt in rebus divinis naturaliter nullo modo varientur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit esse in prole, sed esse perfectum, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet.

¶a2 Articulus 2: Utrum matrimonium adhuc maneat sub praecepto.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium adhuc maneat sub praecepto. Quia praeceptum obligat quamdiu non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub praecepto, ut in littera dicitur, nec unquam hoc praeceptum legitur revocatum, immo confirmatum, Matth. 19, 6: quos Deus conjunxit, homo non separet. Ergo adhuc matrimonium est sub praecepto.

AG2

Praeterea, praecepta juris naturalis secundum omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est. Ergo etc..

AG3

Praeterea, bonum speciei melius est quam individui: quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in 1 ethicor..

Sed praeceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivae, adhuc obligat. Ergo multo magis praeceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

AG4

Praeterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio generis humani cessaret. Cum ergo hoc idem sequatur, si quilibet libere potest a matrimonio abstinere; videtur quod matrimonium sit in praecepto.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 7, 37: qui non jungit matrimonio virginem suam, melius facit, scilicet quam qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub praecepto.

SC2

Praeterea, nulli debetur praemium pro transgressione praecepti. Sed virginibus debetur speciale praemium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub praecepto.

CO

Respondeo dicendum, quod natura inclinatur ad aliquid dupliciter. Uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis inclinatio quemlibet obligat; quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinatur ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis: et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud; ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam et aedificatoriam, et hujusmodi officia, quae sunt necessaria communitati humanae: sed inclinationi naturae satisficit cum per diversos diversa complentur de praedictis. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur; inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti, etiam secundum Philosophos; unde theophrastus, probat quod sapienti non expedit nubere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud non est revocatum; nec tamen obligat unumquemque ratione jam dicta, nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

RA2

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinatur, ut dictum est. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel illo; unum magis inclinatur ad unum

illorum officiorum, alium ad aliud: et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quae omnia moderatur, contingit quod unus eligit unum officium, ut agriculturam, alius aliud; et sic etiam contingit quod quidam eligunt matrimonialem vitam, et quidam contemplativam.

Unde nullum periculum imminet.

¶3 Articulus 3: Utrum actus matrimonialis semper sit peccatum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis semper sit peccatum. 1 corinth., 7, 29: qui nubunt, sint tamquam non nubentes. Sed non nubentes non habent actum matrimonialem.

Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

AG2

Praeterea, Isaiae 69, 2: iniquitates vestrae dividerunt inter vos et Deum vestrum. Sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo; unde Exod. 19, praecipitur populo qui debebat Deum videre, quod non accedant ad uxores suas; et Hieronymus dicit, quod in actu matrimoniali spiritus sanctus prophetarum corda non tangit. Ergo est iniquitas.

AG3

Praeterea, illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis habet concupiscentiam adjunctam, quae semper turpis est. Ergo semper est peccatum.

AG4

Praeterea, nihil excusatur nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit. Ergo est peccatum.

AG5

Praeterea, de similibus specie idem est iudicium.

Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii.

AG6

Praeterea, superfluum in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimonii est superfluitas delectationis, adeo quod absorbet rationem, quae est principale hominis bonum; unde Philosophus in 7 ethic., dicit, quod impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere.

Ergo semper actus matrimonialis est peccatum.

SC1

Sed contra; 1 corinth. 7, 36: virgo non peccat, si nubat, et 1 timoth. 5, 14: volo juvenculas nubere, filios procreare. Sed procreatio filiorum non potest fieri sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; alias apostolus non voluisset illud.

SC2

Praeterea, nullum peccatum est in praecepto.

Sed actus matrimonialis est in praecepto; 1 corinth. 7, 3: uxori vir debitum reddat. Ergo non est peccatum.

CO

Respondeo dicendum, quod supposito quod natura corporalis sit a Deo bono instituta; impossibile est dicere, quod ea quae pertinent ad conservationem naturae corporalis, et ad quae natura inclinatur, sint universaliter mala; et ideo, cum inclinatio sit naturae ad proles procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere, quod actus quo procreatur proles, sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur secundum quorumdam insaniam, quod res corporales causatae sunt a Deo malo; ex quo forte ista opinio derivatur quae in littera tangitur; et ideo est pessima haeresis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cum dixit: qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes. Sed in utroque fruitionem prohibuit; quod patet ex ipso modo loquendi: non enim dixit: sint non utentes, vel non habentes: sed quasi non utentes, vel non habentes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deo conjungimur et secundum habitum gratiae, et secundum actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non autem quod separat secundam: quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus; et hoc praecipue accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam; et propter hoc, illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo continentia ab uxoribus; et secundum hoc etiam dicitur quod spiritus sanctus quantum ad actum revelationis secretorum non tangebatur mentes prophetarum in usu matrimonii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod turpitudine illa concupiscentiae quae actum matrimonii semper concomitatur, non est turpitudine culpae, sed poenae, ex peccato primo proveniens; ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant; et propter hoc ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur excusari quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet: quorum quaedam excusantur a toto, quaedam a tanto; et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiae habet similitudinem actus inordinati, ideo pro bono matrimonii excusatur a toto, ut non sit peccatum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis sint idem specie naturae, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturae; et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod superfluum passionis quod virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed tollit rationis ordinem; quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etiam si tunc non ordinetur homo, tamen est a ratione praeordinatus.

¶a4 Articulus 4: Utrum actus matrimonialis sit meritorius.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super Matth.: matrimonium etsi utentibus se poenam non infert, mercedem tamen non praestat. Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

AG2

Praeterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

AG3

Praeterea, qui utitur indulgentia sibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui praestatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

AG4

Praeterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

AG5

Praeterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium; quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale: quia etiam primus motus in hujusmodi delectatione est peccatum veniale. Ergo actus praedictus non potest esse meritorius.

SC1

Sed contra, omnis actus in quo impletur praeceptum, est meritorius, si ex caritate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi: quia dicitur 1 corinth. 7, 3: uxori vir debitum reddat. Ergo etc..

SC2

Praeterea, omnis actus virtutis est meritorius.

Sed actus praedictus est actus justitiae, quia dicitur redditio debiti. Ergo est meritorius.

CO

Respondeo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in 2 Lib., dist. 40, quaest. Unic. Art. 5, dictum est, actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat, vel justitiae, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens infra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale. Si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere id facere proponeret, est peccatum mortale.

Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit motus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit motus libidinis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad praemium substantiale est ipsa caritas: sed quantum ad aliquod accidentale praemium ratio meriti consistit in difficultate actus; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo potest mereri in minoribus bonis et in majoribus: unde quando aliquis minora bona dimittit ut majora faciat, laudandus est a minus meritorio actu discedens.

RA3

Ad tertium dicendum quod indulgentia quandoque est de minoribus malis; et sic indulgetur actus matrimonii prout ad ipsum movet libido infra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum: sed prout ad ipsum movet virtus, ut est meritorius, non habet indulgentiam nisi secundum quod est indulgentia de minoribus

bonis, quae idem est quod concessio. Nec est inconueniens quod ille qui tali concessione utitur, mereatur: quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum praemii accidentalis; sed ad meritum praemii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

RA5

Ad quintum dicendum, quod primus motus secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali; et ideo ratio non sequitur.

|+d26.q2 Distinctio 26, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de matrimonio secundum quod est sacramentum: et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum sit sacramentum; 2 de institutione ipsius; 3 de effectu; 4 de integritate.

|a1 Articulus 1: Utrum matrimonium sit sacramentum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novae legis habet aliquam formam quae est de essentia sacramenti. Sed benedictio quae fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

AG2

Praeterea, sacramentum, secundum Hugonem, est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

AG3

Praeterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quae fuit poenalis, cum habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

AG4

Praeterea, omne sacramentum novae legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi et ecclesiae quam significat.

Ergo matrimonium non est sacramentum.

AG5

Praeterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est res et sacramentum. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem; alias non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 32: sacramentum hoc magnum est etc..

SC2

Praeterea, sacramentum est sacrae rei signum.

Sed matrimonium est huiusmodi. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum, exhibitum per sensibilia signa, ut in 1 dist., quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1, dictum est; unde, cum hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma huius sacramenti, non autem benedictio sacerdotis quae est quoddam sacramentale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut poenitentia; et ideo, sicut poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ei quantum ad caritatem per quam pro ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad ecclesiam non est res contenta in isto sacramento, sed res significata non contenta; et talem rem nullum sacramentum efficit, sed habet aliam rem contentam et significatam, quam efficit, ut dicitur.

Magister autem posuit rem non contentam: quia erat huius opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc sacramento sunt illa tria: quia sacramenta tantum sunt actus exterius apparentes; sed res et sacramentum est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus; sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti: non contenta autem est res quam Magister determinat.

¶a2 Articulus 2: Utrum matrimonium debuit institui ante peccatum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non debuit institui ante peccatum.

Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo non debuit institui.

AG2

Praeterea, sacramenta, sunt quaedam medicinae contra morbum peccati. Sed medicina non praeparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

AG3

Praeterea, ad idem sufficit una institutio.

Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera dicitur. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

AG4

Praeterea, institutio sacramenti debet esse a Deo. Sed ante peccatum verba quae ad matrimonium pertinent, determinate non sunt dicta a Deo, sed ab Adam: illa autem verba quae Deus dixit: crescite et multiplicamini, dicta sunt etiam brutis, in quibus non est matrimonium.

Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

AG5

Praeterea, matrimonium est sacramentum novae legis. Sed sacramenta novae legis a Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 4: non legistis, quod ab initio qui fecit hominem, masculum et feminam fecit illos etc..

SC2

Praeterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum necessaria erat homini procreatio prolis, ut in 2 Lib., dist. 20, dictum est. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

CO

Respondeo dicendum, quod natura inclinatur ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status; et ideo oportet quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur.

Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum: secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae; secundum autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Quantum autem ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuus obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium; ideo quantum ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti; sed quantum ad primam institutionem competit ei quod sit in officium naturae; quantum vero ad ultimam quod sit in officium civilitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quae diversimode competit secundum diversos status; sicut de jure naturali est quod maleficia puniantur; sed quod talis poena tali culpae apponatur, per determinationem juris positivi fit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est tantum remedium contra peccatum, sed est principaliter in officium naturae; et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est remedium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum diversa quae oportet in matrimonio determinari, non est inconueniens quod diversas habeat institutiones; et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundum idem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo in hoc quod homini mulierem in adiutorium de costa formavit, et dixit eis: crescite et multiplicamini etc.; quod quamvis aliis animalibus dixit, non tamen per ea eodem modo implendum sicut per homines. Adam autem verba illa protulit a Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium est sacramentum novae legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex praedictis patet.

¶a3 Articulus 3: Utrum matrimonium conferat gratiam.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam. Quia secundum Hugonem, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt.

Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quae sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

AG2

Praeterea, omne sacramentum conferens gratiam, confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus qui sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiae: verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiae, cum ex eis non sit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

AG3

Praeterea, gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud.

Sed in omnibus invenitur concupiscentiae vulnus.

Si ergo in matrimonio detur gratia contra vulnus concupiscentiae, debent omnes homines matrimonium contrahere; et sic esset valde stultum a matrimonio abstinere.

AG4

Praeterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eodem a quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem: quia, sicut dicit Philosophus in 3 ethic., insatiabilis est concupiscentiae appetitus, et per operationem congruam augetur. Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiae contra concupiscentiam.

SC1

Sed contra, definitio et definitum debent converti.

Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiae, ut in 1 dist. Patuit. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, erit causa gratiae.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod matrimonium est aegrotis in remedium. Sed non est in remedium nisi in quantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciae ad reprimendum concupiscentiam.

Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam.

Ergo confertur in ipso gratia.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod matrimonium nullo modo est causa gratiae, sed est tantum signum. Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc in nullo differret a sacramentis veteris legis; unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novae legis annumeraretur.

Quod enim remedium praebeat satisfaciendo concupiscentiae, ne in praeceps ruat, dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus.

Et ideo alii dixerunt, quod confertur ibi gratia in ordine ad recessum a malo: quia excusatur actus a peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum: quia hoc etiam in veteri lege habuit; et ideo dicunt, quod facit recedere a malo, in quantum mitigat concupiscentiam ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam sit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare: quia eadem gratia est quae impedit peccatum, et quae ad bonum inclinatur, sicut idem calor qui aufert frigus, et qui calefacit.

Unde alii dicunt quod matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quae in matrimonio requiruntur; et hoc probabilius est: quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet quod omnibus potentiis animae respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde, cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia sine qua id convenienter facere non posset; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est, et sic ista gratia data est ut jam res contenta in hoc sacramento.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aqua baptismi habet quod corpus tangat et cor abluat ex tactu carnis Christi; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud repraesentavit; et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut aqua baptismi vel forma verborum non operatur ad gratiam immediate, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii; et hujusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiae morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi. Adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem ab illis qui matrimonio non utuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest praestari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium praestat matrimonium per gratiam quae in eo datur. Alio modo ex parte actus ejus; et hoc dupliciter. Uno modo ut actus ad quem inclinatur concupiscentia, exterius turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quae honestant carnalem concupiscentiam. Alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur; quod fit ex ipsa natura actus: quia dum concupiscentiae satisfacit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat; propter quod dicit apostolus, 1 corinth. 7, 9: melius est nubere quam uri. Quamvis enim opera concupiscentiae congrua secundum se nata sint concupiscentiam augere; tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt: quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus.

¶a4 Articulus 4: Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimoniali.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est, Gen. 2, 24: erunt duo in carne una. Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

AG2

Praeterea, id quod pertinet ad significationem sacramenti, est de necessitate sacramenti, ut praedictum est. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem sacramenti, ut in littera dicitur. Ergo est de integritate sacramenti.

AG3

Praeterea, hujusmodi sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

AG4

Praeterea, matrimonium est sacramentum, secundum quod remedium contra concupiscentiam praestat, de quo dicit apostolus, 1 corinth. 7, 9, quod melius est nubere quam uri. Sed hoc remedium non praestat in his qui carnaliter non commiscuntur.

Ergo idem quod prius.

SC1

Sed contra, in Paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

SC2

Praeterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur.

Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

CO

Respondeo dicendum, quod duplex est integritas. Una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii, et non de prima.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod significatio rei contentae est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium; unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, ostenditur quod sit de secunda integritate, et non de prima.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia quae in eo datur, quamvis non ex actu, quod pertinet ad integritatem secundam.

EX

Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a Domino. Videtur quod de matrimonio debuerit determinare ante ordinem: quia prius est quod animale est quam quod spirituale est, ut dicitur 1 corinth. 15. Et dicendum, quod quamvis sit primum in via generationis, tamen in via sanctitatis et perfectionis est posterius; et ideo illud sacramentum quod habet minimum de spiritualitate, ultimo debet inter sacramenta ordinari.

Una de costis ejus sumpta, et exinde muliere formata. De hoc dictum est in 2 Lib., dist. 18.

Propheticè dixisse, ut prophetia referatur ad mysterium Christi et ecclesiae, quod praevidit; non ad usum mulieris quae solo sensu percipi poterat naturali ratione. Nec consequitur quod si incarnationis mysterium praevidit, suum casum praesciverit, etiam supposito quod Christus non fuisset incarnatus homine non peccante: quia multa sunt quorum unum non est sine altero, quamvis unum sine altero possit intelligi.

Remedium habet, non praemium, scilicet accidentale, quale habet virginitas; scilicet aureolam.

|*IN_IV_SENTENTIARUM

|+d27.q1 Distinctio 27, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de institutione matrimonii et significatione ipsius, hic incipit determinare de causis ejus; et dividitur in partes duas: in prima de causis constituentibus matrimonium; in secunda de causis honestantibus ipsum, distinct. 31, ibi: post haec de bonis conjugii, quae sint, et qualiter coitum excusent, dicendum est. Prima in duas: in prima determinat de causa efficiente matrimonium; in secunda de causa finali ipsius, circa finem 30 distinct., ibi: exposito quae sit causa efficiens matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium. Prima in duas: in prima determinat de causa efficiente matrimonium; in secunda ponit impedimentum illius causae, 29 distinct., ibi: oportet autem consensum conjugalem liberum esse a coactione. Prima in duas: in prima ostendit quod consensus facit matrimonium; in secunda ostendit qualem oporteat esse illum consensum, dist. 28, ibi: hic quaeri debet, utrum consensus de futuro, addito etiam juramento, conjugium efficiat. Prima in duas: in prima, praemisso de quo est intentio, definit matrimonium, ut causa effectui proportionata sumatur; in secunda ostendit quae sit causa matrimonii, ibi: efficiens autem causa matrimonii est consensus. Et haec dividitur in tres: in prima proponit quod intendit; in secunda probat propositum, ibi: quod autem consensus matrimonium faciat, subditis probatur testimoniis; in tertia excludit errorem, ibi: quidam tamen asserunt, verum conjugium non contrahi ante traditionem, et carnalem copulam. Et dividitur in partes duas: in prima prosequitur partes erroris eorum; in secunda excludit eum, ibi: his autem ita respondemus. Circa primum tria facit: primo ponit opinionem illorum falsam; secundo ponit probationem ejus, ibi: quod vero inter sponsam et conjugem plurimum intersit, ex eo astruunt etc.; tertio ponit responsionem eorum ad probationem pro veritate inductam, ibi: praemissas autem auctoritates...

Ita intelligi volunt.

His itaque respondemus. Hic respondet ad probationem illorum positam; et circa hoc tria facit: primo ponit distinctionem quamdam, qua praedictae auctoritates solvuntur; secundo probat illam distinctionem per diversas sanctorum auctoritates, ibi: aliquando enim sponsas vocant quae talem habuerunt desponsationem, ubi fuit pactio conjugalis de praesenti; tertio probat eam per rationes, ibi: et sciendum est, quod illa sponsa quae tantum in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua.

Hic est triplex quaestio. Prima de matrimonio.

Secunda de sponsalibus. Tertia de bigamia.

Circa primum quaeruntur tria: 1 quid sit matrimonium; 2 utrum consensus sit causa matrimonii; 3 utrum matrimonium possit solvi per religionis ingressum.

|a1 Articulus 1: Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit in genere conjunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt a conjunctione ipsa sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam quo matrimonio juncti ligantur.

Ergo non est in genere conjunctionis.

AG2

Praeterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile.

Ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non erit in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

AG3

Praeterea, conjunctio est relatio aequiparantiae, sicut aequalitas. Sed non est una numero aequalitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio; et sic, si matrimonium est in genere conjunctionis, non erit unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

SC1

Sed contra, relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quam conjunctio.

SC2

Praeterea, unio duorum ad aliquod unum non fit nisi secundum conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet genes. 2, 24: erunt duo in carne una. Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quae ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad aliud adunari; sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis; et ideo, cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam; constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor; et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium; conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effective; et ideo non oportet quod sit aliud a conjunctione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causae ejus possunt esse sensibiles: nec in sacramento requiritur quod sit sensibile id quod est res et sacramentum (hoc enim modo se habet in hoc sacramento praedicta conjunctio), sed verba exprimentia consensum, quae sunt sacramentum tantum, et causa praedictae conjunctionis, sunt sensibilia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate; et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus; et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie in utroque simili; et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero; et similiter est de aequalitate; ideo et aequalitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similibus et aequalium. Sed relatio quae est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causae, quia ad eandem numero generationem ordinatur; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundum numerum; et ideo haec relatio est una et multiplex: et secundum quod est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus uxor et maritus; secundum autem quod est una, significatur hoc nomine matrimonium.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod matrimonium incongrue nominetur. Quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari a patre quam a matre conjunctio utriusque.

AG2

Praeterea, res debet denominari ab eo quod est de essentia sua; quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 metaph.. Sed nuptiae non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium nuptiae appellari.

AG3

Praeterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non proprie potest conjugium nominari.

SC1

Sed in contrarium est communis usus loquentium.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in matrimonio est tria considerare. Primo essentiam ipsius, quae est conjunctio; et secundum hoc nominatur conjugium. Secundo causam ejus, quae est desponsatio; et secundum hoc vocantur nuptiae a nubere, quia in ipsa solemnitate desponsationis qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur. Tertio effectum, qui est proles; et sic dicitur matrimonium, ut Augustinus dicit contra faustum, ob hoc quod mulier non debet ad aliud nubere, nisi ut sit mater. Potest etiam dici matrimonium, quasi matris munium, id est officium: quia feminis maxime incumbit officium educandae prolis. Vel dicitur matrimonium, quasi matrem muniens: quia jam habet quod defendatur et muniatur, scilicet virum. Vel dicitur matrimonium, quasi matrem monens, ne virum relinquat, alteri adhaerens. Vel dicitur matrimonium, quasi materia unius, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium a monos et materia. Vel dicitur matrimonium, ut Isidorus dicit, a matre et nato; quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem magis officiosa est mater quam pater. Vel ideo quia mulier ad hoc principaliter facta est ut sit homini in adiutorium prolis; non autem vir propter hoc factus est; unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia; et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt, cum nomen detur causa rei innotescendae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet habet complete generis rationem; nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii communis. Aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie complete invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quae competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfecte in animatis quae non sunt animalia; et similiter est in proposito: quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit et animarum et corporum; et ideo conjugium nominatur.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod inconvenienter definiatur in littera. Quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur: quia maritus est qui est mulieri matrimonio junctus. Sed ipse ponit matrimonialem conjunctionem in definitione matrimonii.

Ergo videtur quod sit circulatio in definitionibus istis.

AG2

Praeterea, per matrimonium sicut vir efficitur maritus mulieris, ita mulier uxor viri. Ergo non magis deberet dici conjunctio maritalis quam uxoria.

AG3

Praeterea, consuetudo ad genus moris pertinet.

Sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii: individuum vitae consuetudinem retinens.

AG4

Praeterea, inveniuntur aliae definitiones de matrimonio datae. Quia secundum Hugonem, matrimonium est duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus. Secundum quosdam autem matrimonium est consortium communis vitae, et communicatio divini et humani juris. Et quaeritur qualiter hae definitiones differant.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, in matrimonio tria possunt considerari; scilicet causa ipsius, et essentia ejus, et effectus; et secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datae. Nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum, et per se non est. Definitio autem in littera posita tangit essentiam matrimonii, scilicet conjunctionem, et addit determinatum subjectum in hoc quod dicit: inter legitimas personas. Ponit etiam differentiam contrahentem ad speciem in hoc quod dicit, maritalis: quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquod unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur; et hoc est quod ad maritum pertinet. Ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit: individuum vitae consuetudinem retinens.

Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium; scilicet vitam communem in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur; ideo ponitur ordinativum istius communionis, scilicet jus divinum et humanum: aliae enim communicationes, ut negotiatorum et commilitantium, solo jure humano institutae sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod priora aliquando, ex quibus debet dari definitio, non sunt nominata; et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quae sunt priora quo ad nos, sicut in definitione qualitatis ponitur quale a Philosopho, cum dicit: qualitas est secundum quam quales dicimur; et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur conjunctio maritalis; ut sit sensus, quod matrimonium est conjunctio ad ea quae mariti officium requirit, quae non poterant uno nominari nomine.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est; et quia, ut dicit apostolus, 1 corinth. 7, vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum; ideo haec differentia potius debet sumi a viro quam a muliere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quae ad communicationem civilem pertinent; ita vita conjugalitatis nihil est aliud quam conversatio ad communicationem talem pertinens; et ideo quantum ad hanc vitam semper consuetudo est individua, quamvis sit diversa quantum ad actus singulares utriusque.

RA4

Ad quartum patet solutio ex dictis.

¶a2 Articulus 2: Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina. Sed consensus ad voluntatem pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

AG2

Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quam consensus: quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

AG3

Praeterea, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est: consensus autem duorum sunt diversi, quia diversorum sunt, et etiam in diversa: ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

SC1

Sed contra est quod chrysostomus dicit: matrimonium non facit coitus, sed voluntas.

SC2

Praeterea, unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius, nisi per ejus consensum.

Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet 1 corinth. 7, cum prius uterque sui corporis liberam potestatem haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione quae eam significat; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis; unde, cum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae et civilis vitae; oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina; unde, cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentorum prima causa est divina virtus, quae in eis operatur salutem; sed causae secundae instrumentales sunt materiales operationes ex divina institutione efficaciam habentes; et sic consensus in matrimonio est causa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est ipse consensus, sed quaedam unio ordinatorum ad invicem, ut dictum est, quam consensus facit; nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem Christi ad ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est ut ecclesiae conjungeretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum; ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet praedictae conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium: nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri consensus in conjunctionem ad uxorem.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non oporteat consensum per verba exprimi. Quia sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quo ad Deum, etiam si non exprimat verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem etiam sine expressione verborum.

AG2

Praeterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt: quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

AG3

Praeterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti quacumque ex causa, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum: sicut quando puella tacet prae verecundia, parentibus eam viro tradentibus.

Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

SC1

Sed contra, matrimonium est sacramentum quoddam.

Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio; et ita oportet ibi saltem esse verba exprimentia consensum sensibilibiter.

SC2

Praeterea, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se mutuo homines obligent. Ergo in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus.

Et quia materiales contractus non possunt fieri nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contrahunt; ideo etiam oportet quod consensus matrimonium faciens verbis exprimat, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium sicut ablutio exterior ad baptismum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum; et ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum ad hoc quod obliget, sicut est de matrimonio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non possint vota sua mutuo verbis tales exprimere, possunt tamen exprimere nutibus; et tales nutus pro verbis computantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Hugo de sancto vict., eos qui junguntur, sic oportet consentire ut invicem se spontanee recipiant; quod iudicatur fieri, si in desponsatione non contradicant; unde verba parentum computantur in casu illo ac si essent puellae: sunt enim sufficiens signum quod sunt ejus, ex quo non contradicit.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod consensus expressus per verba de futuro, matrimonium faciat. Quia sicut se habet praesens ad praesens, ita futurum ad futurum.

Sed consensus per verba de praesenti expressus facit matrimonium in praesenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

AG2

Praeterea, sicut in matrimonio fit quaedam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrum per verba de praesenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

AG3

Praeterea, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo similiter potest fieri matrimonium per verba de futuro.

SC1

Sed contra est, quia ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de praesenti, debet, secundum jura, habere secundam pro uxore. Sed hoc non esset, si consensus per verba de futuro faceret matrimonium: quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

SC2

Praeterea, qui promittit se aliquid tractaturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua tractaturum matrimonium.

Ergo non contrahit adhuc cum illa.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod causae sacramentales significando efficiunt, unde efficiunt quod significant: et quia cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum; ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed dispositionem ejus, quae sponsalia nominantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod consensus exprimitur per verba de praesenti, et verba sunt praesentia, et in praesens consentitur pro eodem tempore; sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt praesentia, sed consentitur in futurum; et ideo non pro eodem tempore; et propter hoc non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suae in alterum; ut si dicat, dabo tibi; sed solum quando verbis praesentibus utitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia, vel observantia regulae, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem matrimonium spirituale in futuro voveatur, non est votum spirituale: quia nondum ex hoc aliquis est monachus; sed se futurum monachum pollicetur.

Articulus 2D

AG1

Uterius. Videtur quod consensus expressio per verba, etiam si desit interior consensus, facit matrimonium. Quia fraus et dolus nemini debet patrocinari, secundum jura. Sed ille qui verbis consensum exprimit quem corde non habet, dolum committit. Ergo non debet sibi patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

AG2

Praeterea, assensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur.

Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum; tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux; et ita erit fornicator quandocumque matrimonio utetur.

AG3

Praeterea, si aliquis probatur per verba de praesenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse; etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requiretetur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

SC1

Sed contra est quod innocentius III dicit in decr.: sine consensu nequeunt cetera foedus perficere conjugale.

SC2

Praeterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis.

Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonium contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est. Unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet non intendens accipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sunt duo; scilicet defectus consensus, qui sibi patrocinatur in foro conscientiae, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro ecclesiae, in quo iudicatur secundum allegata; et dolus verborum; et hic non patrocinatur nec in foro poenitentiae, nec in foro ecclesiae, quia in utroque pro hoc punitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium: quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est. Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentialia doli appareant: quia de quolibet est praesumendum bonum, nisi probetur contrarium; unde ille ex cuius parte dolus non est, a peccato excusatur per ignorantiam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in tali casu ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia iudicat secundum ea quae foris apparent; nec decipitur in iustitia, quamvis decipiatur in facto.

Sed ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotas fugere.

¶a3 Articulus 3: Utrum alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit altero invito ad religionem transire.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit, altero invito, ad religionem transire. Quia lex divina magis debet spiritualibus favere quam lex humana.

Sed lex humana hoc permisit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

AG2

Praeterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quam status religionis, ut patet 1 corinth., 7. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

AG3

Praeterea, in qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth., 7, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges sine mutuo consensu a matrimonio abstinentes.

SC2

Praeterea, nullus potest facere licite quod est in praerudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in praerudicium alterius: quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nullus potest facere oblationem Deo de alieno; unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest absque consensu ipsius Deo ipsum offerre per continentiae votum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana considerabat matrimonium solum in quantum est in officium; sed lex divina secundum quod est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet Christum, cui quantum ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia; sed matrimonium materiale et religionis non fiunt ad unam personam; et ideo non est simile.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, in quantum, scilicet, significat perpetuam conjunctionem Christi ad ecclesiam.

Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de praesenti expressum, est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quod alter ad religionem intrat.

AG2

Praeterea, in ipso consensu per verba de praesenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere; et ita nec potest unus invito altero ad religionem transire.

AG3

Praeterea, Matth. 19, 6: quod Deus conjunxit, homo non separet. Sed conjunctio quae est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

SC1

Sed contra est quod, secundum Hieronymum, Dominus joannem vocavit de nuptiis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum spirituale vinculum, sed post est inter eos etiam vinculum carnale; et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem, ita per ingressum religionis ante carnalem copulam solvitur: quia religio est mors quaedam spiritualis, qua aliquis saeculo moriens vivit Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem quae est Christi ad animam per gratiam; quae quidem solvitur per dispositionem spirituales contrariam, scilicet peccatum; sed per carnalem copulam significat conjunctionem ad ecclesiam quantum ad assumptionem humanae naturae in unitatem personae, quae omnino est indivisibilis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione si interea alter conjugum ad frugem melioris vitae non convolet: sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditae potestatis; unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de praesenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter tria. Primo, ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem. Secundo, ut praeparentur quae sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum. Tertio, ne vilem habeat maritus datam quam non suspiravit dilatam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quid imperfectum quantum ad esse primum, ut supra dictum est, sed non consummata quantum ad actum secundum qui est operatio; et similatur possessioni corporali; et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod mulier non possit nubere alteri, viro ante carnalem copulam religionem ingresso. Quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum.

Sed adhuc manet matrimoniale vinculum inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur a vinculo matrimoniali. Sed quamdiu manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri.

Ergo etc..

AG2

Praeterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad saeculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro intrante religionem, et ipse posset aliam ducere rediens ad saeculum; quod est absurdum.

AG3

Praeterea, per decretalem novam, professio ante annum emissa pro nulla reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere: ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri potestas nubendi alteri: alias una mulier haberet duos viros.

SC1

Sed contra, nullus potest alterum obligare ad ea quae sunt perfectionis. Sed continentia est de his quae ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir ad religionem ingreditur, et sic potest nubere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit ut mulier nubat cui vult secundum apostoli sententiam, ita etiam post mortem spiritualem viri per religionis ingressum poterit cui voluerit nubere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat; et ideo adhuc manet; sed quando unus tantum vovet, tunc quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur a vinculo illo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur mortuus saeculo per religionis ingressum, quousque professionem emisit; et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de professione sic emissa ante tempus determinatum a jure, est idem iudicium quod de voto simplici; unde sicut post votum simplex viri mulier ei reddere debitum non tenetur, tamen ipsa non haberet potestatem alteri nubere; ita et hic.

|+d27.q2 Distinctio 27, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de sponsalibus; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sint sponsalia; 2 qui possunt sponsalia contrahere; 3 utrum sponsalia dirimi possint.

|a1 Articulus 1: Utrum sponsalia convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sponsalia non convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio, ut habetur ex verbis Nicolai Papae.

Quia, sicut dicit Isidorus, est aliquis sponsus non quia promittit, sed quia spondet, et sponsos dat. Sed a sponsalibus dicitur aliquis sponsus. Ergo male dicitur promissio.

AG2

Praeterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contrahunt, non compelluntur per ecclesiam ad matrimonium contrahendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

AG3

Praeterea, in sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur iuramentum, et aliquae arrhae. Ergo videtur quod non debuerit solum per promissionem definiri.

AG4

Praeterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub conditione etiam accipiendae pecuniae. Ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

AG5

Praeterea, promissio quae est de rebus futuris, vituperatur Jacob. 4. Sed circa sacramentum non debet aliquid esse vituperabile. Ergo nec debet fieri promissio futurarum nuptiarum.

AG6

Praeterea, nullus dicitur sponsus nisi a sponsalibus.

Sed aliquis dicitur sponsus ex praesentibus nuptiis, ut in littera dicitur. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem; et haec promissio dicitur sponsalia a spondendo, ut Isidorus dicit.

Nam ante usum tabularum matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jura matrimonii, et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter: scilicet absolute, et sub conditione. Absolute quatuor modis. Primo nuda promissione, ut cum dicitur, accipiam te in meam, et e contrario. Secundo datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia, vel hujusmodi. Tertio annuli subarrhatione. Quarto interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est: quia aut est conditio honesta, ut cum dicitur, accipiam te, si parentibus placet; et tunc stante conditione stat promissio, et non stante non stat: aut est inhonesta, et hoc dupliciter: quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, accipiam te, si venena sterilitatis procures; et tunc non contrahuntur sponsalia; aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, accipiam te, si furtis meis consentias; et tunc stat promissio, sed tollenda est conditio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa sponsalia et sponsorum datio est promissionis confirmatio; et ideo ab hoc denominatur quasi a perfectiori.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex tali promissione obligatur unus alii ad matrimonium contrahendum; et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat; et secundum hoc etiam ecclesia cogit injungendo poenitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur: quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere: nisi forte juramentum intervenerit: quia tunc cogendus est, ut quidam dicunt; quamvis aliis non videatur propter causam praedictam, praecipue si de uxoricidio timeretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem; unde non sunt aliud quam promissio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod conditio illa quae apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia si est inhonesta, debet abjici; si autem honesta: aut de bonis simpliciter, ut si dicatur, accipiam te, si placet parentibus, et haec conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem: aut est de utilibus, ut si dicat, contraham tecum, si dabis mihi centum; et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis; unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniae per modum poenae; et tunc, quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat, nec potest exigi poena illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem de futuris faciat, sed quod non promittat quasi fiduciam habens de vita sua; unde docet quod debet apponi conditio, si Deus voluerit; quae etiam si verbis non exprimat, corde debet intelligi.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus; et a sponsione primi in futurum dicitur sponsus, a sponsalibus contractis per verba de futuro; et a sponsione secundi dicitur aliquis sponsus etiam quando contractum est matrimonium per verba de praesenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen a prima sponsione dicuntur sponsalia proprie, quae sunt quaedam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

¶a2 Articulus 2: Utrum tempus septennii sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tempus septennii non sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium sicut post.

AG2

Praeterea, sicut ad contractum sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed sicut Gregorius narrat in 4 dialog., quidam puer propter peccatum blasphemiae a diabolo extinctus est.

Ergo etiam ante septennium possunt sponsalia contrahi.

AG3

Praeterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur.

Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellae et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

AG4

Praeterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere ex quo eis possunt futurae nuptiae placere.

Sed signa talis placentiae frequenter apparent in pueris ante septem annos. Ergo ante possunt contrahi sponsalia.

AG5

Praeterea, si aliqui ante septem annos contrahunt sponsalia, et postea post septennium ante tempus pubertatis contrahunt per verba de praesenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere.

Ergo ex primo; et hinc ante septennium possunt sponsalia contrahi.

AG6

Praeterea, in his quae communiter fiunt a pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero, sicut patet in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quaedam communis actio inter contrahentes.

Ergo si unus sit pubes, potest contrahere cum puella quae non habet septem annos sponsalia: quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

AG7

Praeterea, si aliqui juxta aetatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahant per verba de praesenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo pari ratione si ante septennium, dummodo sint propinqui, contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

CO

Respondeo dicendum, quod septennium est tempus determinatum a jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter: quia cum sponsalia sint quaedam promissio futurorum, ut dictum est, oportet quod illorum sint qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam prudentiam de futuris, quae usum rationis requirit, respectu cuius triplex gradus notatur secundum Philosophum in 1 ethic.. Primus est, cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus status est, cum homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum. Tertius est, cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare.

Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus, et fluxibilitas humorum; ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit homo pervenire in fine primi septennii; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii quantum ad ea quae ad personam ipsius pertinent, in qua ratio naturalis citius convalescit; sed quantum ad ea quae extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est; sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittendum in futurum, praecipue de his ad quae ratio naturalis inclinatur magis; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non habet firmam voluntatem; et ideo possunt tali tempore contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quae ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; et secundum leges constituitur ei potestas disponendi de rebus suis post vigintiquinque annos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis fiat contractus sponsalium per alium, ambo vel alter reclamare possunt: unde tunc nihil est actum, adeo quod nec aliqua affinitas ex hoc contrahatur; et ideo sponsalia quae inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, inquantum illi inter quos contrahuntur, ad aetatem debitam venientes, non reclamant, ex quo intelliguntur consentire his quae per alios facta sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuerit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa ostensa fuit ad patrem contristandum, qui in illo peccato peccaverat non corrigens. Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis quod pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem Gehennae ignibus nutrit. Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus praesens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem rationis discretio requiritur ad providendum in futurum quam ad consentiendum in unum praesentem actum; et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid futurum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus dicit in 9 de animalibus; simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur; ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa placentia quae est in pueris ante septennium, non procedit ex perfectae rationis usu, cum nondum sint plene susceptibiles disciplinae; sed magis contingit ex motu naturae quam ex aliqua ratione; et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahendum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium, tamen ostendunt se ratam habere priorem permissionem; et ideo prior contractus accipit firmitatem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius causae; et ideo, quod deest uni, potest suppleri de altero: sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctae personae, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in sponsalibus etiam similiter, si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundum Philosophum in 2 phys., quod parum deest, nihil deesse videtur.

Haec autem propinquitas a quibusdam determinatur tempus sex mensium; sed melius est quod determinetur secundum conditionem contrahentium: quia in quibusdam magis acceleratur rationis usus quam in aliis.

¶3 Articulus 3: Utrum sponsalia dirimi possint altero religionem intrante.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sponsalia dirimi non possunt, altero religionem intrante.

Quia de pecunia quam alicui promisi, non possum alteri licite obligationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri.

Ergo non potest se offerre Deo ulterius in religione.

AG2

Item, videtur quod nec debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert. Quia in dubiis semper tutior pars eligenda est. Sed tutius esset quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

AG3

Item, videtur quod nec dirimatur per aegritudinem quam aliquis incurrit post contracta sponsalia.

Quia pro poena nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei jus suum aufertur quod in illam habebat quae sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

AG4

Item, videtur quod nec propter affinitatem intervenientem, ut puta si sponsus consanguineam sponsae fornicario concubitu cognoscat: quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi, quod non est conveniens.

AG5

Item, videtur quod non possunt se invicem absolvere. Quia hoc est maximae levitatis, ut primo contrahant, et postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab ecclesia sustineri. Ergo etc..

AG6

Item, videtur quod nec propter alterius fornicationem.

Quia adhuc per sponsalia unus non accipit potestatem in corpus alterius: et ita videtur quod in nullo contra invicem peccant, si interim fornicentur: et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

AG7

Item, videtur quod nec per contractum cum alia per verba de praesenti. Quia secunda venditio non derogat venditioni primae. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

AG8

Item, videtur quod nec per defectum aetatis possint dirimi. Quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante aetatem determinatam sponsalia contracta nulla fuerunt. Ergo dirimi non possunt.

CO

Respondeo dicendum, quod in omnibus praedictis casibus sponsalia contracta dirimuntur, sed diversimode: quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem confugit, et cum alter conjugum cum altero per verba de praesenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur; sed in aliis casibus dirimi debent secundum iudicium ecclesiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cum sit spiritualis tantum, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non compareret tempore statuto ad matrimonium perficiendum; unde si ex parte ejus non defuit quin matrimonium completeret, potest licite alteri nubere sine aliquo peccato; si autem per eum stetit quod matrimonium non est completum, debet agere

poenitentiam de peccato fractae promissionis, aut iuramenti, si iuramentum intervenit, et contrahere cum alia, si vult, iudicio ecclesiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quae ipsum nimis debilitet, ut epilepsia, vel paralysis; aut eum deformat, ut abscissio nasi, vel orbitas oculorum, vel aliquid huiusmodi; aut quae sunt contra bonum prolis, utpote lepra quae solet prolem inficere: possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro poena punitur aliquis, sed ex poena damnum reportat, quod non est inconveniens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si sponsus cognovit consanguineam sponsae, vel e converso, tunc debent sponsalia dirimi; et ad hoc probandum sola fama sufficit propter scandalum vitandum. Causae enim quae in futurum expectant effectus suos, impediuntur a suis effectibus non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est; unde sicut affinitas, si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum illum; ita si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, immo ei confertur; quia absolvitur ab eo qui per fornicationem Deo se odiosum reddidit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum: sed contra eos decretalis est quae expresse dicit: ad instar eorum qui societatem fidei contrahunt, et postea eandem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuo se absolvunt qui sponsalia contraxerunt.

Sed ad hoc dicunt, quod ecclesia magis hoc sustinet ne pejus eveniat, quam hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire quod decretalis adducit. Et ideo dicendum, quod non semper est levitatis retractare quae prius firmata sunt: quia incertae sunt providentiae nostrae, ut dicitur in Lib. Sapientiae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis nondum dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes; tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum; et ideo potest sibi praecavere unus contra alium sponsalia dirimendo.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus: sed secundus contractus matrimonii est fortior primo; et ideo solvit ipsum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus; et ideo ne videatur approbare, ad annos legitimos veniens debet petere solutionem sponsalium iudicio ecclesiae faciendam propter bonum exemplum.

|+d27.q3 Distinctio 27., Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de bigamia; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum bigamiae sit irregularitas adjuncta; 2 utrum solvatur per baptismum; 3 utrum possit dispensari in tali irregularitate.

|a1 Articulus 1: Utrum illi bigamiae quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, sit irregularitas annexa.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod illi bigamiae quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, non sit irregularitas annexa.

Quia multitudo et unitas consequuntur ens. Ergo ens et non ens non faciunt multitudinem aliquam.

Sed ille qui habet successive duas uxores, quando una est in esse, alia non est in esse. Ergo ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum apostolum ab episcopatu prohibetur.

AG2

Praeterea, majus signum incontinentiae apparet in eo qui plures fornicarie cognoscit quam qui plures uxores successive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex secundo.

AG3

Praeterea, si bigamia irregularitatem causat; aut hoc est ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulae. Sed non ratione primi; quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba de praesenti, et ea mortua ante carnalem copulam subsecutam duceret aliam, videretur irregularis; quod est contra decr. Innocentii III; nec iterum ratione secundi;

quia secundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset, quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est, quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad ecclesiam, quae est unius ad unam; et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti ut vir sit tantum unius vir, et uxor tantum unius uxor; et ideo bigamia, quae hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiae. Primus est, cum quis habet plures uxores de jure successive. Secundus, cum simul habet plures, unam de jure, aliam de facto.

Tertius, cum plures habet successive, unam de jure, aliam de facto. Quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et omnibus his est irregularitas adjuncta.

Alia autem causa consequens assignatur: quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere: tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta: tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur; non debet aliquod signum concupiscentiae permanentis in eis apparere, quod quidem in bigamis apparet, qui una uxore contenti esse nolunt. Tamen prima ratio est melior.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter; et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat; et propter hoc tollitur sacramentum; sed multitudo uxorum successive est multitudo secundum quid; et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, quae requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiae signum, non tamen concupiscentiae ita adhaerentis: quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur; et ideo ibi non est defectus sacramenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, bigamia causat irregularitatem, inquantum tollit perfectam significationem matrimonii, quae quidem consistit in conjunctione animorum, quae fit per consensum, et in conjunctione corporum; et ideo ratione utriusque oportet simul esse bigamiam quae irregularitatem faciat; unde per decret. Innocentii abrogatur id quod Magister in littera dicit, scilicet quod solus consensus per verba de praesenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod irregularitas non sit annexa bigamiae quae contingit ex hoc quod homo habet duas uxores simul, vel successive unam de jure, et aliam de facto. Quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti.

Sed quando aliquis contrahit cum aliqua de facto et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum: quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad ecclesiam. Ergo cum irregularitas non consequatur bigamiam nisi propter defectum sacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non consequatur.

AG2

Praeterea, aliquis accedens ad illam cum qua contrahit de facto et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliam uxorem legitimam; vel adulterium, si habeat aliam. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel adulterium non causat irregularitatem. Ergo nec praedictus bigamiae modus.

AG3

Praeterea, contingit quod aliquis antequam cognoscat carnaliter illam cum qua de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat sive prima mortua, sive prima vivente. Talis contrahit cum pluribus vel de jure, vel de facto; et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ergo ex praedicto modo bigamiae non contrahitur irregularitas.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in secundis duobus modis bigamiae contrahitur irregularitas: quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quaedam sacramenti similitudo; unde isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causanda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quae non est in fornicario vel in adulterino concubitu; et ideo non est simile.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam suam significationem. Tamen si per iudicium ecclesiae compellatur ad primam redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis: quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis non virginem ducit uxorem. Quia plus impeditur aliquis defectu proprio quam alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non fit irregularis. Ergo multo minus si uxor ejus non sit virgo.

AG2

Praeterea, potest esse quod aliquis defloravit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis non videtur fieri irregularis; quia non dividit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiae irregularitatem non causat.

AG3

Praeterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam fuisse corruptam, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

AG4

Praeterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quam praecedens. Sed si uxor, postquam consummatum est matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; alias puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse quod postquam hoc sciat, reddat ei debitum poscenti antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quod ille modus bigamiae non causet irregularitatem.

SC1

Sed contra est quod Gregorius dicit: praecipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamus, aut qui virginem non est sortitus uxorem, aut ignoranter habens, vel qualibet parte corporis vitiatum, vel poenitentiae, vel curiae cujuslibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in conjunctione Christi et ecclesiae unitas ex utraque parte invenitur; et ideo, sive divisio carnis invenitur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti, sed tamen diversimode: quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur etiam quod sit virgo; cujus ratio a decretistis assignatur, quia episcopus significat ecclesiam militantem, cujus curam gerit, in qua sunt multae corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit; et ideo ex parte sponsae requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quod aliquis episcopus fieri possit. Sed haec ratio est expresse contra apostolum, Ephes. 5, 2, 5: viri diligite uxores vestras, sicut Christus ecclesiam; ex quo apparet quod uxor significat ecclesiam, et sponsus Christum; et iterum, quia vir est caput mulieris, sicut Christus ecclesiae. Et ideo alii dicunt, quod per sponsum significatur Christus, per sponsam significatur ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem primo habuit synagogam quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus prius habuit concubinam. Sed hoc est valde absurdum: quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una ecclesia; unde illi qui tempore synagogae Deo serviebant, ad unitatem ecclesiae, in qua Deo servimus, pertinebant. Et praeterea hoc est expresse contra id quod habetur hierem. 3, Ezech. 16, Oseae 2, 2, ubi expresse fit mentio de desponsatione synagogae; unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et praeterea, secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum; et ideo gentilitas priusquam a Christo desponsaretur in fidem ecclesiae, corrupta fuit a diabolo per idolatriam. Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem; corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quae praecessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio, sed facit defectum ex parte alterius: quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum; et ideo ex termino specificatur, quod etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva; sicut vir efficitur irregularis ex hoc quod ducit in uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis si contraheret cum corrupto; non autem si contraheret corrupta, nisi in alio matrimonio prius fuisset corrupta.

RA1

Et per hoc patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in tali casu sunt diversae opiniones: tamen probabilius est quod non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

RA3

Ad tertium dicendum, quod irregularitas non est poena inflictata, sed defectus quidam sacramenti; et ideo non oportet quod semper sit voluntaria bigamia ad hoc quod irregularitatem causet; et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est eam cognoscens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si mulier fornicetur post contractum matrimonium, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterinam eam iterato cognoscat: quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri.

Sed si etiam per jus ei debitum compellatur reddere, vel ex conscientia propria, illa petente debitum ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur; quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius: quia hic non quaeritur quid sit peccatum, sed significatio tantum.

¶a2 Articulus 2: Utrum bigamia per baptismum solvatur.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus super Epist. Ad titum, quod si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante, et aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

AG2

Praeterea, qui facit quod majus est, facit quod minus est. Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiae irregularitatem.

AG3

Praeterea, baptismus tollit omnem poenam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiae est hujusmodi. Ergo etc..

AG4

Praeterea, bigamus est irregularis, inquantum deficit a repraesentatione Christi. Sed per baptismum plene Christo conformatur. Ergo solvitur illa irregularitas.

AG5

Praeterea, sacramenta novae legis sunt magis efficacia quam sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut 1 Lib. Dictum est a Magistro. Ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit: acutius intelligunt qui nec eum qui catechumenus aut Paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt: quia de sacramento agitur, non de peccato.

SC2

Praeterea, sicut idem dicit, femina si catechumena vel Pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post baptismum velari. Ergo eadem ratione nec bigamus ante baptismum ordinari.

CO

Respondeo dicendum, quod baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia; unde cum ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut dicit Augustinus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in casu isto non tenetur opinio Hieronymi; nisi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum ad superiorem dispensationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non oportet ut quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad id ordinatum; et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de poenis quae consequuntur ex actuali peccato quasi inflictatae, non infligendae; non enim aliquis virginitatem per baptismum recuperat, et similiter nec carnis indivisionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod baptismus conformat Christo quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, quae consideratur in virginitate, vel divisione carnis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illae irregularitates ex levibus causis, non perpetuis, erant contractatae, et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant; et iterum erant ad hoc ordinatae; non autem baptismus ad hoc ordinatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum cum bigamo liceat dispensare.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cum bigamo non liceat dispensare. Quia extra. De bigamis dicitur: cum clericis, qui, inquantum in ipsis fuit, secundas mulieres sibi conjunxerunt matrimonialiter, tamquam cum bigamis, non licet dispensare.

AG2

Praeterea, contra jus divinum non licet dispensare.

Sed omnia quae in canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cum ergo apostolus in Scriptura canonica dicat: oportet episcopum non nisi unius uxoris virum esse; videtur quod non possit in hoc dispensari.

AG3

Praeterea, nullus potest dispensare in his quae sunt de necessitate sacramenti. Sed non esse irregularem, est de necessitate sacramenti ordinis, cum significatio, quae est sacramento essentialis, desit.

Ergo non potest in hoc dispensari.

AG4

Praeterea, quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas; quod est inconveniens.

SC1

Sed in contrarium est quod Lucius Papa dispensavit cum panormitano episcopo, qui erat bigamus.

SC2

Praeterea, martinus Papa dicit: lector si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat; nihil autem supra: similiter si bigamus fuerit. Ergo ad minus usque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.

CO

Respondeo dicendum, quod bigamiae non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo; nec iterum est de essentialibus ordinis quod aliquis non sit bigamus; quod patet ex hoc quod si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem recipit; et ideo Papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter, sed episcopus quantum ad minores ordines. Et quidam dicunt, quod etiam quantum ad majores in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per illam decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quod subtrahatur simpliciter potestas Papae in talibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc verum est quantum ad ea quae sunt de jure naturali, et quantum ad ea quae sunt de necessitate sacramentorum et fidei; sed in aliis quae sunt de institutione apostolorum, cum ecclesia habeat nunc eandem potestatem statuendi et destruendi quam tunc habuit, potest per eum qui primatum in ecclesia tenet, dispensari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantum illa quae pertinet ad officium sacramenti; et talis non tollitur per irregularitatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in particularibus non potest inveniri ratio quae omnibus competat aequaliter, propter eorum diversitatem; et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter consideratis istis quae in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

EX

Si autem verbis exprimant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus; obligatio illa verborum... Matrimonium facit. Et loquitur hic Magister quantum ad forum exterius ecclesiae, in quo secundum ea quae apparent, judicatur; et accipitur dolus non latens in corde, sed aliquo modo per signa exteriora expressus, ut cum se alio nomine vocat. Sed quantum ad forum conscientiae non est verum quod Magister hic dicit.

Eremitae solitudinem elegit etc.. Eremitae etiam quamvis obedientiam non promittant, tamen votum continentiae habent annexum, et ex more secundum determinatum tempus eorum votum solemnizatur.

Etiam si jam tonsuratus est. Non tamen tenetur tonsuram et habitum religionis deferre: quia vel non fuit vera professio ejus, si contradicente uxore votum emisit; vel si ea non contradicente, et tamen in saeculo remanente, votum professionis emisit; quamvis fuerit verum votum, suspenditur tamen ad tempus vivente uxore in quantum fuit in praesudicium ejus. Unde post mortem uxoris tenetur ad religionem redire, nec potest aliam ducere.

Interim tamen non tenetur habitum deferre, vel tonsuram, tum propter vituperium uxoris, tum propter scandalum vitandum.

Cui copulatus in conjugio ulterius ad sacros ordines non accederet. Magister et Pelagius loquuntur secundum rigorem juris; unde hodie secundum jura nova non tenetur; quia non est aliquod obstaculum ex parte sacramenti, ut prius dictum est.

|+d28.q1 Distinctio 28, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam Magister ostendit quod consensus est causa efficiens matrimonii, hic ostendit qualis debeat esse consensus qui matrimonium facit; et dividitur in partes duas: in prima inquiritur, utrum consensus per verba de futuro, juramento confirmatus matrimonium faciat; in secundo ostendit quid sit consensus ille qui matrimonium facit, ibi: hic quaeritur, cum consensus de praesenti matrimonium faciat, cujus rei consensus sit ille. Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo objicit in contrarium, ibi: praemissae autem sententiae videtur obviare illud quod leges tradunt.

Et circa hoc duo facit: primo objicit contra id quod immediate determinatum est; secundo contra id quod in praecedenti dist. Habitum fuit, ibi: etiam sententiae illae qua dictum est, solum consensum facere conjugium, videtur obviare quod evaristus Papa ait, et utrumque dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet in littera.

Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum juramentum consensui expresso per verba de futuro adveniens, matrimonium faciat; 2 utrum carnalis copula eidem adveniens; 3 utrum occultus consensus per verba de praesenti sufficiat ad matrimonium faciendum; 4 in quid sit consensus qui matrimonium facit.

¶a1 Articulus 1: Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro faciat matrimonium.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod juramentum adjunctum consensui per verba de futuro, faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum est de jure divino, ut patet Matth. 5, 33: reddes autem Domino juramenta tua. Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quod homo non debeat implere juramentum prius factum.

Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro juramento firmatum, aliquis se alteri obligat per verba de praesenti, videtur quod nihilominus debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset, nisi juramento illo esset matrimonium perfectum.

Ergo juramentum adjunctum consensui de futuro facit matrimonium.

AG2

Praeterea, veritas divina est fortior quam veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia consensum de praesenti, in quibus est sola humana veritas, matrimonium perficiant; videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro, juramento firmata.

AG3

Praeterea, secundum apostolum ad Hebr., omnis controversiae finis... Est juramentum.

Ergo in iudicio saltem plus standum est juramento quam simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de futuro, juramento firmata, videtur quod iudicio ecclesiae debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

AG4

Praeterea, verba de futuro simpliciter prolata, sponsalia faciunt. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

SC1

Sed contra, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significant consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

SC2

Praeterea, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit; alias frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

CO

Respondeo dicendum, quod juramentum adhibetur pro confirmatione dictorum; unde illud tantum confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat; et ideo cum verba de futuro ex ipsa significatione sua habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiam si juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera dicit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod implere juramentum licitum, est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum. Unde si aliqua obligatio sequens juramentum faciat illud illicitum cum prius fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum prius factum non servat; et ita est in proposito. Illicite enim juratur quod illicite promittitur; promissio autem de alieno est illicita; unde consensus sequens per verba de praesenti, quo aliquis transfert dominium sui corporis in aliam, facit praecedens juramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

RA3

Unde patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod iuramentum operatur aliquid non novam obligationem faciens, sed factam confirmans; et sic gravius peccat qui eam violat.

|a2 Articulus 2: Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium. Quia magis est consentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium quam si solis verbis de praesenti consensus fieret.

AG2

Praeterea, consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus, facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quam carnalis copula. Ergo per hoc perficitur matrimonium.

AG3

Praeterea, omnis conjunctio carnalis praeter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittens sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

AG4

Praeterea, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Sed quis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam in conjugium ducat. Ergo videtur quod si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de praesenti, teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

SC1

Sed contra est quod dicit Nicolaus Papa: si consensus in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur.

SC2

Praeterea, quod consequitur aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

CO

Respondeo dicendum, quod de matrimonio possumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad forum conscientiae; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cujus sponsalia praecesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit: quia verba etiam de praesenti exprimentia consensum, si consensus mentis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est. Alio modo quantum ad iudicium ecclesiae: et quia in exteriori iudicio secundum ea quae foris patent, iudicatur; cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula, secundum iudicium ecclesiae carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere iudicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui carnaliter commiscetur facto, consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem iuris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed iudicium quod exterius de rebus fit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si sponsa sponsum admittat credens eum velle matrimonium consummare, excusatur a peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sunt multum distantis conditionis, vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat.

Sed tamen sponsus peccat et fornicando, et (quod plus est) fraude quam facit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in tali casu sponsus antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint aequalis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur: et ideo sufficit, si ei de nuptiis providerit: et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquod signum evidens fraudis fuerit: quia praesumi probabiliter potest, quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

|a3 Articulus 3: Utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus in occulto factus per verba de praesenti non facit matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cuius potestate erat.

Sed puella erat in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente; et ita, si fiat in occulto consensus, etiam per verba de praesenti expressus, non erit matrimonium.

AG2

Praeterea, sicut in matrimonio est actus noster quasi de essentia sacramenti, ita in poenitentia.

Sed sacramentum poenitentiae non perficitur nisi mediantibus ecclesiae ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium potest perfici in occulto absque sacerdotali benedictione.

AG3

Praeterea, baptismus, quia potest in occulto fieri, et in manifesto, non prohibetur ab ecclesia fieri in occulto. Sed ecclesia prohibet clandestina matrimonia. Ergo non possunt fieri in occulto.

AG4

Praeterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, non potest matrimonium contrahi, quia ecclesia prohibuit. Sed similiter ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

SC1

Sed contra, posita causa ponitur effectus. Sed causa efficiens matrimonii est consensus, per verba de praesenti expressus. Ergo, sive fiat in publico, sive in occulto, matrimonium sequitur.

SC2

Praeterea, ubicumque est debita forma et debita materia, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia sunt personae legitimae ad contrahendum; et debita forma, quia sunt verba de praesenti consensum exprimentia.

Ergo est ibi verum matrimonium.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut in aliis sacramentis quaedam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit: ita etiam consensus expressus per verba de praesenti inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit: quia haec duo sunt de essentia sacramenti; alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientius fiat; unde si omittantur, verum matrimonium est, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educandum; et ideo secundum hoc quod libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare, sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit libera.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus noster in poenitentia quamvis sit de essentia sacramenti, non est tamen sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem a peccatis; et ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio: quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare: et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam prohibitum est quod baptismum nullus recipiat nisi a sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis; et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula quae inde evenire solent: quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte; frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dum poenitent de istis quae subito facta sunt, et multa alia mala inde accidunt; et speciem turpitudinis praeter hoc habent.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non sunt prohibita clandestina matrimonia quasi contra essentialia matrimonii existentia, sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quae sunt materia indebita huic sacramento; et ideo non est simile.

¶a4 Articulus 4: Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Quia, sicut dicit Hieronymus: voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est. Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium; cui nuptiae non contrariantur nisi ratione carnalis copulae. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

AG2

Praeterea, omnia quae sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licite inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest licite inter eos fieri consensus matrimonialis.

Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

AG3

Praeterea, si mulier dicat viro, consentio in te, ut non cognoscas me, non est consensus matrimonialis: quia aliquid est ibi contra substantiam praedicti consensus. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo etc..

AG4

Praeterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo, cum initiatur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

SC1

Sed contra, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed beatus joannes evangelista post consensum nuptialem est virgo mente et carne. Ergo non consentit in carnalem

SC2

Praeterea, effectus respondet causae. Sed consensus est causa matrimonialis. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium facit, sit in carnalem copulam.

CO

Respondeo dicendum, quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium: quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum; unde sicut se habet carnalis copula ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est, non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis; sed quaedam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quae ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas invicem respectu carnalis copulae; et haec associatio conjugalitatis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite. Non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa: quia potestas carnalis copulae, in quam consentitur, est causa carnalis copulae, sicut potestas utendi re sua est causa usus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet; sicut peccaret qui daret potestatem alteri accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solum in hoc quod ei actualiter traderet.

De consensu autem beatae virginis infra dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licite carnalis copula; et ideo ratio non consequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non solum actui, sed potestati contrariatur carnalis copulae; et ideo est contraria matrimonio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus vel potestas actui qui est operatio.

RC

Rationes autem contrariae ostendunt quod non sit consensus in carnalem copulam explicite; et hoc verum est.

EX

Sine quibus legitime fit quantum ad virtutem, non honestatem sacramenti. Contra. In secundis nuptiis non est benedictio sacerdotalis, et tamen est honestas matrimonii. Et dicendum, quod non est ibi honestas quantum ad perfectam significationem matrimonii; unde propter defectum sacramenti benedictio intermittitur.

Matrimonium non facit consensus etc.. Hoc intelligitur quantum ad iudicium ecclesiae; sed quantum ad iudicium conscientiae solus consensus matrimonium facit firmum.

Quia non de capite, nec de pedibus, sed de latere.

Videtur quod sit de excellentissimo loco sumpta: quia cor est membrorum principalissimum, juxta quod sunt costae. Et dicendum, quod cor est nobilissimum quantum ad originem vitae, sed caput quantum ad complementum virtutum, quibus fit motus et sensus, in quibus consistit vita sensitiva.

|+d29.q1 Distinctio 29, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam ostendit Magister quod consensus sit causa matrimonii, hic ostendit quibus impediatur consensus, ne matrimonium efficere possit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimento coactionis; in secunda de impedimento erroris, 30 dist., ibi: nec solum coactio impedit vel excludit consensum, sed etiam error. Prima in tres: in prima ostendit quod coactus consensus non facit matrimonium; in secunda ostendit quod si post coactionem liber consensus adveniat, matrimonium verum erit, ibi: verumtamen qui inviti et coacte conjuncti sunt, si postea ab aliquo temporis spatio sine contradictione et querimonia cohabitaverint, facultate discedendi vel reclamandi habita, consentire videntur; in tertia, qualiter intelligendus sit aliquis consentire, ibi: consentire autem probatur.

Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum aliquis consensus possit esse coactus; 2 utrum aliqua coactio cadat in constantem virum; 3 utrum consensus coactus faciat matrimonium; 4 utrum aliquis possit cogi a patre ad contrahendum matrimonium.

|a1 Articulus 1: Utrum aliquis consensus possit esse coactus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundum aliquem statum ejus, ut in 2 Lib., dist. 25, quaest. 1, art. 1, dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

AG2

Praeterea, violentum, quod est idem quod coactum, secundum Philosophum, est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Sed consensus omnis principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

AG3

Praeterea, omne peccatum in consensu perficitur.

Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest; quia secundum Augustinum, nullus peccat in eo quod vitare non potest.

Cum ergo vis a juristis definiatur esse majoris rei impetus, qui repelli non potest; videtur quod consensus esse non possit coactus vel violentus.

AG4

Praeterea, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam definitione tullii: dicit enim, quod vis est impetus dominantis retinens rem infra terminos alienos.

Ergo vis in liberum arbitrium non cadit; et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

SC1

Sed contra, illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in littera dicitur. Ergo consensus potest cogi.

SC2

Praeterea, in matrimonio est quidam contractus.

Sed in contractibus potest esse voluntas coacta; unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens quod VI, sive metus causa, factum est. Ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

CO

Respondeo dicendum, quod duplex est coactio vel violentia. Una quae facit necessitatem absolutam; et tale violentum dicitur a Philosopho violentum simpliciter; ut cum quis alium corporaliter impellit ad motum. Alia quae facit conditionatam necessitatem; et hanc vocat Philosophus violentum mixtum; sicut cum quis projicit merces in mare, ne periclitetur; et in isto violento, quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic et nunc voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium; unde haec violentia vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis; non autem prima. Et quia haec coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens; ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit etiam in corporalibus actibus. Et quia legislator non considerat solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per vim intelligit coactionem simpliciter; propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio seu vis, quae a metu distinguitur; et ideo, quantum ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus. Est autem metus, secundum jurisperitos, instantis vel futuri periculi causa, mentis trepidatio.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta: nam primae rationes procedunt de coactione prima, secundae de secunda.

|a2 Articulus 2: Utrum coactio metus cadat in constantem virum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod coactio metus non cadat in constantem virum. Quia de ratione constantis est quod non trepidet in periculis.

Cum ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminens, videtur quod non cogatur metu.

AG2

Praeterea, omnium terribilium finis est mors, secundum Philosophum in 3 ethic., quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte: quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

AG3

Praeterea, inter alia pericula praecipue timetur a bonis periculum famae. Sed timor infamiae non reputatur timor cadens in constantem virum; quia, ut dicit lex, timor infamiae non continetur illo edicto quod metus causa factum est. Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

AG4

Praeterea, metus in eo qui metu cogitur, peccatum relinquit: quia facit eum promittere quod non vult solvere; et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod etiam peccatum minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in

SC1

Sed contra, Abraham et Isaac constantes fuerunt.

Sed in eis cecidit metus: quia ratione metus dixerunt uxores suas esse sibi sorores. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

SC2

Praeterea, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque constans, potest pati tale violentum: quia si sit in mari, merces projicit tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

CO

Respondeo dicendum, quod cadere metum in aliquem, est aliquem metu cogi. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum aliquid quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur; quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid prosit dimittendum vel faciendum.

Semper autem minus malum vel majus bonum eligendum est; et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali; non autem cogitur ad majus malum ut vitet minus malum.

Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali; sicut ad peccatum propter metum corporalis poenae. Sed pertinax e contrario non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet majus malum; unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem. Secundo differunt quo ad aestimationem periculi imminentis: quia constans non nisi ex forti aestimatione et probabili cogitur; sed inconstans ex levi. Proverb. 18, 1: fugit impius nemine persequente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod constans, sicut de forti Philosophus dicit, intrepidus est, non quod omnino non timeat, sed quia non timet quae non oportet, vel ubi vel quando non oportet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccata sunt maxima malorum; et ideo ad hoc nullo modo potest homo constans cogi; immo magis debet homo mori quam talia sustinere, ut etiam Philosophus, in 3 ethic., dicit. Sed quaedam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis, quae sunt inter praecipua quae ad personam pertinent; sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus; et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda; et haec continentur hoc versu: stupri, sive status, verberis, atque necis.

Nec differt, utrum haec pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, aut aliorum hujusmodi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod infamia quamvis sit magnum damnum, tamen ei de facili occurri potest; et ideo non reputatur cadens in constantem virum metus infamiae secundum jura.

RA4

Ad quartum dicendum, quod constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare; sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judici denuntiare, si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiatum, cum hoc sit contra bonum justitiae, ad quod cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

¶a3 Articulus 3: Utrum consensus coactus tollat matrimonium.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consensus coactus non tollat matrimonium. Quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad accipiendum baptismum recipit sacramentum. Ergo et coactus ad consentiendum aliquo timore matrimonio obligatur.

AG2

Praeterea, violentum mixtum, secundum Philosophum, plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non potest aliter consensus coactus esse nisi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium; et ita adhuc est matrimonium.

AG3

Praeterea, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quod in matrimonio illo stet: quia speciem mali habet promittere et non solvere, a quo apostolus vult nos abstinere. Hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleret. Ergo etc..

SC1

Sed contra est quod decretalis dicit: cum consensus locum non habeat ubi metus vel coactio intercedit, necesse est ut ubi communis consensus requiritur, coactionis materia repellatur.

Sed in matrimonio requiritur communis consensus.

Ergo etc..

SC2

Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi ad ecclesiam, quae fit secundum libertatem amoris. Ergo non potest fieri per coactum consensum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod vinculum matrimonii perpetuum est; unde illud quod perpetuitati repugnat, tollit matrimonium. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia potest peti restitutio in integrum: quia talis coactio metus qui cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia. Constans autem vir iudicatur virtuosus, qui est mensura in omnibus operibus humanis, ut Philosophus dicit in 3 ethicor., cap. 9 vel 10. Quidam autem dicunt, quod si adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum ecclesiae, quae praesumit ibi non fuisse consensum interiore propter metum. Sed hoc nihil est: quia ecclesia non debet praesumere de aliquo peccatum quosque probetur. Peccavit autem, si dixit se consentire, et non consensit. Unde ecclesia praesumit eum consensisse, sed iudicat illum consensum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum eliciens actionem agentis; sed consensus est causa efficiens in matrimonio; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete: quia debet esse perpetuum; et ideo per violentum mixtum impeditur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio ille stet, sed solum quando timetur periculum de dissolutione: alias autem non peccat: quia non solvere promissa quae nolens facit, non est species mali.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium. Quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis.

Sed spiritualis conjunctio, quae est per caritatem, potest esse ad eum qui non habet caritatem. Ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

AG2

Praeterea, si illa quae fuit coacta, postmodum consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui coegit primo, ex consensu illius non ligatur.

Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

SC1

Sed contra, matrimonium est relatio aequiparantiae.

Sed talis relatio est aequaliter in utroque.

Ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quod fiat in alio; ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero; quia non potest esse quod aliquis sit vir non uxoris, vel quod aliqua sit uxor non habens virum, sicut mater non habens filium; et ideo communiter dicitur, quod matrimonium non claudicat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse nisi sit mutua amatio; et ideo dicit Philosophus in 8 ethicor., quod ad amicitiam, quae in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex consensu libero illius qui prius coactus est, non fit matrimonium, nisi in quantum consensus praecedens in altero adhuc manet in suo vigore; unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

AG2

Praeterea, matrimonium debet esse certum.

Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

SC1

Sed contra, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo cum matrimonium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consensum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod conditio appositae, aut est de praesenti, aut de futuro. Si de praesenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta sive inhonesta, stat matrimonium stante conditione, et ea non stante non stat; sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficit matrimonium, sicut etiam supra de sponsalibus dictum est. Si autem sit conditio de futuro: aut est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura jam sunt praesentia in suis causis: aut est contingens, sicut datio pecuniae, vel acceptatio parentum; et tunc idem est iudicium de tali consensu sicut de consensu qui fit per verba de futuro; unde non facit matrimonium.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

¶a4 Articulus 4: Utrum aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Coloss. 3, 20: filii obedite parentibus vestris per omnia. Ergo etiam in hoc eis obedire tenentur.

AG2

Praeterea, genes. 28, Isaac praecepit Jacob quod non acciperet uxorem de filiabus chanaan.

Non autem praecepisset, nisi de jure praecipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

AG3

Praeterea, nullus debet promittere, praecipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt praecepto cogere filios ad implendum.

AG4

Praeterea, pater spiritualis, scilicet Papa, potest compellere praecepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo et pater carnalis ad carnale matrimonium.

SC1

Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

SC2

Praeterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam quasi servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per praeceptum, cum sit liberae conditionis, sed potest eum inducere ex rationabili causa; et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad praeceptum patris; ut si illa causa cogat de necessitate vel de honestate, et praeceptum similiter cogat, alias non.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum apostoli non intelligitur in illis in quibus sicut pater est liber, ita et filius; et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandavit Isaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia semen chanaan de terra quae semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum; et ideo Isaac praecipere poterat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non jurant nisi illa conditione subintellecta: si illis placuerit: et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod Papa non potest praecipere alicui quod accipiat episcopatum: quia consensus debet esse liber.

Sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo.

Nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen ecclesiae, ecclesia conservari non posset; cum quandoque illi qui sunt idonei, hoc nolint suscipere nisi coacti. Et ideo dicendum, quod non est simile hinc inde: quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensandae reipublicae, 1 corinth. 4, 1: sic nos existimet homo, ut ministros Christi.

EX

Legati principis jordanii retulerunt. Videtur quod non possit fieri matrimonium per internuntios: quia si ante adventum nuntii alter poeniteat, non erit matrimonium. Et dicendum, quod potest aliquis alterum procuratorem constituere ad consentiendum: tamen si ante poeniteat quam ille consentiat, non est matrimonium nec in rei veritate, nec secundum iudicium ecclesiae, si aliquibus signis appareat poenituisse. Sed ex quo consensus per internuntios factus est, matrimonium tenet ac si ipse fecisset.

Consentire autem probatur qui evidenter non contradicit. Hoc intelligitur quantum ad forum ecclesiae: quia quantum ad forum conscientiae, si interius dissentiat quamvis exterius non reclamet, non est matrimonium.

|+d30.q1 Distinctio 30, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam ostendit Magister quod consensus matrimonii impeditur per coactionem, hic ostendit quod impeditur per errorem; et dividitur haec distinctio in partes tres: in prima determinat de impedimento erroris; in secunda de consensu qui fuit in matrimonio b. Virginis, ibi: praemissis aliquid addendum est; in tertia de causa finali matrimonii, ibi: exposito quae sit efficiens causa matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium. Circa primum tria facit.

Primo ostendit quis error matrimonium impediatur: secundo objicit in contrarium, ibi: sed objicitur de Jacob etc.; tertio solvit, ibi: sed quod ibi factum est, in mysterio gestum non improbe traditur.

Praemissis aliquid addendum est. Hic determinat de consensu quod fuit in matrimonio b. Virginis; et circa hoc duo facit: primo ostendit cujusmodi consensus ille fuit; secundo ostendit quod matrimonium illud fuit perfectum, ibi: inter quos, ut ait Augustinus, perfectum fuit conjugium.

Exposito quae sit efficiens causa matrimonii etc..

Hic determinat de causa finali matrimonii; et primo de causis matrimonii in generali; secundo de causis matrimonii b. Virginis, ibi: habuit autem conjugium mariae et ioseph alias causas speciales. Circa primum duo facit: primo ponit causas finales matrimonii, et principales et secundarias; secundo excludit errorem, ibi: nec est assentiendum illis qui dicunt, non esse conjugium quod propter has causas minus honestas contrahitur. Ubi duo facit: primo ostendit quod malus finis non facit quod non sit matrimonium; secundo ostendit quod non facit quod non sit matrimonium bonum, ibi: et licet fine non bono contrahatur conjugium, quando species contrahentis movet animum, conjugium tamen bonum est.

Hic est duplex quaestio. Prima de matrimonio in communi. Secunda de matrimonio beatae virginis.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum error de sui natura matrimonium impediatur; 2 quis error; 3 de causa finali matrimonii.

|a1 Articulus 1: Utrum error debeat poni matrimonii impedimentum per se.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur sicut et voluntarium. Sed voluntarium, secundum Philosophum in 3 ethic., cap. 7, ponitur impediri per ignorantiam, quae non est idem quod error: quia ignorantia nullam cognitionem ponit; sed error ponit; eo quod approbare falsa pro veris sit error, secundum Augustinum.

Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

AG2

Praeterea, illud potest impedire matrimonium de sui natura, quod habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est huiusmodi. Ergo error, de sui natura, non impedit matrimonium.

AG3

Praeterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum.

Sed si aliquis baptizat joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominus joannes vere baptizatus est.

Ergo error non excludit matrimonium.

AG4

Praeterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

SC1

Sed contra est quod in digestis dicitur: quid tam contrarium est consensui, quam error? sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

SC2

Praeterea, consensus aliquid voluntarium nominat.

Sed error impedit voluntarium: quia voluntarium, secundum Philosophum, et Gregorium Nyssenum, et Damascenum, est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus; quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

CO

Respondeo dicendum, quod quicquid impedit causam, de sui natura impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est; et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui praesupponit actum intellectus. Deficiente autem primo, necessarium est defectum contingere in secundo; et ideo, quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus, et per consequens in matrimonio; et sic error de jure naturali habet quod evacuet matrimonium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore: quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum: sed error ponit iudicium rationis perversum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod est impedire voluntarium, non differt utrum dicatur ignorantia vel error: quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium nisi quae habet errorem adjunctum, eo quod actus voluntatis praesupponit aestimationem sive iudicium de aliquo in quod fertur.

Unde si est ibi ignorantia, oportet esse errorem; et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non contrarietur secundum se matrimonio, contrariatur tamen ei quantum ad causam suam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod character baptismalis non causatur ex intentione baptizantis directe, sed ex elemento materiali exterius adhibito. Intentio autem operatur solum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directe; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut Magister in littera dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob non fuit perfectum ex ipso concubitu qui ex errore contingit, sed ex consensu qui postmodum accessit. Tamen uterque de peccato excusatur, ut in littera patet.

¶a2 Articulus 2: Utrum omnis error matrimonium impediat.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnis error matrimonium impediat, et non solum error conditionis aut personae, ut in littera dicitur.

Quia quod alicui convenit secundum se, convenit ei secundum totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quod matrimonium impediat, ut dictum est. Ergo omnis error matrimonium impedit.

AG2

Praeterea, si error, in quantum huiusmodi, matrimonium impedit, magis error magis debet impedire.

Sed magis est error fidei, qui est in haereticis non credentibus hoc sacramentum, quam error personae.

Ergo magis debet impedire quam error personae.

AG3

Praeterea, error non evacuat matrimonium nisi in quantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiae voluntarium tollit, ut patet in 3 ethicor.. Ergo non solum error conditionis seu personae matrimonium impedit.

AG4

Praeterea, sicut conditio servitutis est aliquid annexum accidens personae, ita qualitas corporis aut animi. Sed error conditionis impedit matrimonium.

Ergo eadem ratione error qualitatis aut fortunae.

AG5

Praeterea, sicut ad conditionem personae pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas status, et privatio ejus. Sed error conditionis libertatis vel servitutis impedit matrimonium.

Ergo et error aliorum dicatorum.

AG6

Praeterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultus, et impotentia coeundi, ut infra dicitur. Ergo sicut error conditionis ponitur impedimentum matrimonii, ita error circa alia huiusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

AG7

Sed contra, videtur quod nec error personae matrimonium impediat. Quia sicut emptio est quidam contractus, ita et matrimonium. Sed in emptione et venditione si detur aurum aequivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiatur.

AG8

Praeterea, potest contingere quod per multos annos isto errore detineantur, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere, quod tunc essent dividendi. Ergo error primus non frustravit matrimonium.

AG9

Praeterea, potest contingere quod frater viri in quem se credidit consentire mulier, offeratur ei, et cum eo commisceatur carnaliter. Videtur ergo quod non possit redire ad illum in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus; et sic error personae non impedit matrimonium.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut error ex hoc quod involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita quod matrimonium impediat ex eodem.

Error autem non excusat a peccato, nisi sit illius circumstantiae cujus appositio vel remotio facit differentiam liciti et illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur a toto, quamvis forte a tanto; sed si credat quis percutere filium causa disciplinae, et percutiat patrem, excusatur a toto, diligentia debita adhibita. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quae sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit matrimonium ipsum; scilicet personas quae junguntur, et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personae; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis alteri tradere sine consensu Domini sui; et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediat matrimonium, sed ex natura differentiae adjunctae; prout scilicet est error alicujus eorum quae sunt de essentia matrimonii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod error infidelis de matrimonio est circa ea quae sunt matrimonium consequentia, sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum; et ideo error talis matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat facere vel recipere quod ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet ignorantia circumstantiae causat involuntarium quod excusat peccatum, ut dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod diversitas fortunae non variat aliquid eorum quae sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis; et ideo ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod error nobilitatis, in quantum hujusmodi, non evacuat matrimonium eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed si error nobilitatis vel dignitatis redundat in errorem personae, tunc impedit matrimonium; unde si consensus mulieris feratur in istam personam directe, error de nobilitate ipsius non impedit matrimonium.

Si autem directe intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius praesentetur ei quam filius regis, est error personae, et impediatur matrimonium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod error etiam illorum impedimentorum matrimonii quantum ad ea quae faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium.

Sed ideo de errore illorum non facit mentionem, quia illa impediunt matrimonium sive cum errore sive sine errore sint; ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive non sciat, non est matrimonium.

Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur; et ideo non est simile.

RA7

Ad septimum dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in 5 ethic., et non quasi propter se quaesita; et ideo si non detur illa pecunia quae creditur sed alia aequivalens, nihil obest contractui; sed si in re quaesita propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo; et similiter est in proposito.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

RA9

Ad nonum dicendum, quod si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit, retinere; nec potest ad fratrem ejus redire, praecipue si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de praesenti, non potest secundum habere primo vivente; sed potest vel saeculum relinquere, vel ad primum redire: et ignorantia facti excusat peccatum, sicut et excusaretur post consummatum matrimonium, si a consanguineo viri fraudulenter cognosceretur: quia fraus alterius non debet sibi praejudicare.

¶a3 Articulus 3: Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim una est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

AG2

Praeterea, conjunctio matrimonii est a Deo, ut patet Matth. 19, 6: quos Deus conjunxit, homo non separet. Sed conjunctio quae fit propter turpes causas, non est a Deo. Ergo non est matrimonium.

AG3

Praeterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio ecclesiae, non est verum sacramentum.

Sed intentio ecclesiae in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

AG4

Praeterea, secundum boetium, cujus finis bonus, ipsum quoque bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

AG5

Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et ecclesiae. Sed ibi non cadit aliqua turpitudine. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

SC1

Sed contra est, quia qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua, intentione lucri, verum est matrimonium.

SC2

Praeterea, hoc idem probatur per exempla et auctoritates quae ponuntur in littera.

CO

Respondeo dicendum, quod causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est ad quam matrimonium est de se ordinatum; et haec semper bona est; scilicet procreatio prolis, et fornicationis vitatio. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium; et priora non variantur ex posterioribus, sed e converso; ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causae per accidens sunt infinitae; ideo infinitae tales causae possunt esse matrimonii, quarum sunt quaedam honestae, et quaedam inhonestae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verum est de causa per se et principali; sed quod habet unum finem per se et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione quae est matrimonium; et talis semper est a Deo, et bona est a quacumque fiat causa: vel pro actu eorum qui conjunguntur; et sic est quandoque mala, et non est a Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconueniens quod aliquis effectus sit a Deo cujus causa mala est; sicut proles quae ex adulterio suscipitur. Non enim est ex causa illa in quantum est mala, sed in quantum aliquid habet de bono, secundum quod est a Deo, quamvis non simpliciter sit a Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intentio ecclesiae quae intendit tradere sacramentum, est de necessitate cujuslibet sacramenti, ita quod ea non observata nihil in sacramentis agitur; sed intentio ecclesiae quae intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene esse sacramenti et non de necessitate ejus: unde si non observetur, nihilominus est verum sacramentum; sed praetermittens hanc intentionem peccat; sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis quam ecclesia intendit. Similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi et ecclesiae, et non operatio unitorum: ideo ratio non sequitur.

|+d30.q2 Distinctio 30, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de matrimonio beatae virginis, et circa hoc quaeruntur tria: 1 de voto et matrimonio beatae virginis; 2 utrum fuerit illud matrimonium perfectum; 3 utrum fuerit aliquando consummatum, ut Elvidius dixit.

|a1 Articulus 1: Utrum beata virgo debuerit virginitatem vovere.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beata virgo non debuerit virginitatem vovere.

Quia in lege maledictio debebatur illis qui semen non relinquebant super terram, ut patet deuter. 7.

Sed adhuc durabat status legis. Ergo non debuit virginitatem vovere.

AG2

Praeterea, votum virginitatis pertinet ad perfectionem consiliorum. Sed talis perfectio debuit a Christo inchoari, qui venit legem consilii adimplere.

Ergo ante Christi adventum non debuit virginitatem vovere.

SC1

Sed contra, in matre Christi debebat omnis esse perfectio. Sed votum virginitatis est de maximis perfectionibus.

Ergo non debuit ei deesse.

CO

Respondeo dicendum, quod in beata virgine debuit apparere omne illud quod perfectionis fuit. Virginitas autem, quamvis in se optima, tamen pro tempore illo ei matrimonium praeferebatur propter expectationem benedicti seminis per viam generationis venturi; et ideo beata virgo vovit virginitatem tamquam optimum et sibi acceptissimum; non tamen simpliciter, sed sub conditione honestissima, haec scilicet, nisi Deus aliter ordinaret: nec istam conditionem apposuit ut dubitaret an vellet virgo permanere, sed an deberet; et hoc est quod Augustinus in littera dicit, quod proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ordinaret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beata virgo fuit confinium veteris et novae legis, sicut aurora diei et noctis; et ideo votum ejus sapuit novam legem, inquantum virginitatem vovit; et veterem, inquantum conditionem apposuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectio consiliorum quantum ad consummationem incipere debuit a Christo; sed quantum ad aliquam inchoationem convenienter a matre ejus incepit.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non debuit esse matrimonio juncta. Quia voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere est damnabile, ut Hieronymus dicit. Sed nihil damnabile debuit esse in beata virgine. Ergo postquam virginitatem vovit, nubere non debuit.

AG2

Praeterea, vovens virginitatem periculo se exponeret, si se in potestatem viri traderet. Sed hoc est peccatum. Ergo beata virgo non debuit sui potestatem alteri tradere nubendo; ergo nec nubere.

AG3

Praeterea, quicumque consentit in matrimonium, consentit aliquo modo in carnalem copulam, ad minus implicite. Sed consensus in carnalem copulam aliquid diminuit de puritate virginitatis, ad minus inquantum ad virginitatem mentis. Cum ergo matri Dei deberetur talis puritas qua major sub Deo nequit intelligi, ut Anselmus dicit, videtur quod non debuit nubere.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 18: cum esset desponsata mater Jesu maria josph; in textu, et Glossa.

SC2

Praeterea, Christus sua nativitate debuit ita virginitatem commendare, quod nuptiis non derogaret.

Non autem melius potuit utrumque approbare quam ut de virgine nupta nasceretur. Ergo etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod conveniens fuit matrem Christi matrimonio esse junctam tum propter causas in littera assignatas, tum etiam propter alias causas: quarum prima est, ut significaret ecclesiam, quae est virgo et sponsa. Secunda, ut per josph genealogia mariae texeretur: non enim erat consuetudo apud Hebraeos ex parte mulierum genealogiam computare. Tertia, ut virginibus excusatio tolleretur, si de fornicatione infamantur.

Quarta, ut nuptias Christus sua nativitate approbaret. Quinta, ut major perfectio virginitatis in beata virgine ostenderetur, dum in ipso matrimonio virgo permansit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod post votum virginitatis absolute factum non potest aliquis in matrimonium consentire sine peccato: quia si sit votum solemne, non fit verum matrimonium; si autem sit votum simplex, verum matrimonium est quod sequitur; tamen peccant contrahentes. Votum autem beatae virginis non fuit solemne, sed simplex in corde expressum; nec absolutum, sed sub conditione, ut in littera patet; et ideo potuit

sine peccato ex speciali spiritus sancti consilio, cujus dispositio conditionaliter in suo voto cadebat, in matrimonium consentire.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beata virgo antequam contraheret cum joseph, fuit certificata divinitus quod joseph in simili proposito erat; et ideo non se commisit periculo nubens. Nec tamen propter hoc aliquid veritati deperit, quia illud propositum non fuit conditionaliter in consensu appositum: talis enim conditio cum sit contra matrimonii bonum, scilicet prolem procreandam, matrimonium tolleret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod copula carnalis cecidit implicite sub consensu beatae virginis, sicut actus implicite continetur in potentia, ut ex supra dictis, dist. 28, qu. 1, art. 4, patet. Potentia autem ad carnalem copulam non contrariatur virginitati, nec diminuit aliquid de puritate ipsius nisi ratione actus; qui quidem nunquam fuit in proposito beatae virginis, sed erat jam certificata quod actus nunquam sequi deberet.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod causae matrimonii ejus assignatae in littera non sint convenientes.

Quia diabolus, cum habeat lucida naturalia, plura potest cognoscere naturali cognitione quam homo.

Sed homo etiam sensu potest cognoscere de aliqua an sit virgo. Ergo multo fortius diabolus hoc scire poterat.

AG2

Praeterea, diabolus bene scit quod illa est virgo quae nunquam conjuncta est viro. Sed diabolus scire poterat quod joseph nunquam carnaliter ei conjunctus fuerat. Ergo per hoc quod erat nupta, non occultabatur ei virginitas matris Dei.

AG3

Praeterea, mysterium divinitatis Christi non minus miraculis quam virginitate matris demonstratum est. Sed illa miracula diabolus vidit. Ergo non oportuit quod mysterium incarnationis ejus ei per nuptias matris celaretur.

AG4

Item, si non esset nupta, non poterat lapidari propter suspicionem fornicationis, quasi adultera.

Ergo videtur quod non propter hoc oportebat eam nubere.

AG5

Praeterea, ex hoc quod nupta fuisset, Judaei magis aedificati fuissent ad fidem, qui scriptum invenerunt: ecce virgo concipiet; et ita virginitas matris non debuit vir per nuptias occultari.

AG6

Item, Christus venit ut labores nostros sustineret, et per hoc auferret. Ergo non oportuit quod haberet mater ejus virum ad ejus obsequia.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod rationes quae in littera ponuntur, convenientes sunt: quarum una accipitur ex parte conceptus, scilicet ut partus diabolo celaretur; secunda ex parte matris, ut scilicet non lapidaretur; tertia ex parte joseph, scilicet ut obsequeretur et matri et puero, et testimonium praeberet virginitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus cognitione naturali bene potuisset perpendere virginitatem matris Dei cum toto hoc quod nupta erat, nisi prohibitus fuisset a diligenti examinatione eorum quae circa ipsam erant, divina virtute.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per alia etiam miracula non aperte poterat cognoscere ipsum esse filium Dei: quia simul videbat in eo signa infirmitatis et virtutis; unde si aliquando aliquid de divinitate ejus confitebatur, magis ex praesumptione quam ex certitudine procedebat. Sed hoc propter praecedens vaticinium fuisset certissimum signum filii Dei viventis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intelligitur de lapidatione infamiae: vel quia erat de stirpe sacerdotali ex parte matris; quod patet ex hoc quod elisabeth, quae erat de filiabus Aaron, dicitur ejus cognata. Luc. 1. Filia autem sacerdotis, etiam non nupta, deprehensa in stupro exurebatur, ut patet Lev. 21: sed ex parte patris erat de stirpe David. Bene enim poterant per matrimonium conjugii filiae Aaron illis de tribu regia, vel etiam quibuslibet alterius tribus, eo quod non acceperant hereditatem divisam ab aliis tribubus; et sic ex hoc non potuit confusio sortium provenire, quae erat causa prohibitionis matrimonii contrahendi inter illos qui erant de diversis tribubus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Dominus maluit permittere Judaeos dubitare de deitate sua quam de castitate matris, sciens lubricam esse virginitatis famam, ut Ambrosius dicit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Christus non debuit necessitatis solatium refutare: quia hoc perversitatis magis est quam humilitatis.

|a2 Articulus 2: Utrum matrimonium praedictum fuerit perfectum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonium praedictum non fuerit perfectum. Perfectum enim matrimonium ex absoluto consensu procedit. Sed beata virgo non absolute in matrimonium consensisse videtur, sicut nec absolute vovisse; cum in utroque se dispositioni divinae commiserit, ut in littera dicitur. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

AG2

Praeterea, significatio est de essentia matrimonii, inquantum est sacramentum. Sed matrimonium illud non fuit perfectum in consignificatione, ut in littera dicitur. Ergo non fuit perfectum sacramentum.

AG3

Praeterea, ubi deest ultima consummatio, non est vera perfectio. Sed matrimonium beatae virginis nunquam fuit consummatum. Ergo non fuit vere perfectum.

AG4

Praeterea, perfectum dicitur esse matrimonium ex eo quod habet bonum prolis. Sed illud matrimonium non habuit bonum prolis, quia proles quae fuit in illo matrimonio educata, non fuit effectus illius matrimonii, sicut nec filius adoptivus dicitur bonum matrimonii. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

AG5

Praeterea, post perfectum matrimonium non licet alicui sponsam dimittere. Sed josph, quamvis esset justus, volebat eam occulte dimittere, ut dicitur Matth. 1. Ergo nondum erat perfectum matrimonium.

SC1

Sed contra, Dei perfecta sunt opera; Deut. 32, 4. Sed illud matrimonium fuit divinitus inspiratum.

Ergo fuit perfectum.

SC2

Praeterea, per matrimonium non dicuntur aliqui conjuges, nisi sit perfectum. Sed maria dicitur conjux josph. Matth. 1. Ergo fuit inter eos perfectum matrimonium.

CO

Respondeo dicendum, quod duplex est perfectio matrimonii. Una quantum ad esse ipsius, quae fit per consensum verbis de praesenti expressum; et tali perfectione matrimonium illud perfectum fuit. Alia est perfectio quantum ad operationem; et sic non fuit perfectum, quia actus proprius matrimonii est carnalis copula.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beata virgo absolute in matrimonium consensit, ut certificata divinitus; sed in matrimonium sic consentiens virginitatem suam Deo commisisse in littera dicitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod significatio non quaelibet est de essentia sacramenti, sed illa qua significatur effectus sacramenti; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secunda perfectione quae consummatio dicitur matrimonii.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proles non dicitur bonum matrimonii solum inquantum per matrimonium generatur, sed inquantum in matrimonio suscipitur et educatur; et sic bonum illius matrimonii fuit proles illa et non primo modo. Nec tamen de adulterio natus, nec filius adoptivus qui in matrimonio educatur, est bonum matrimonii: quia matrimonium non ordinatur ad educationem illorum, sicut hoc matrimonium fuit ad hoc ordinatum specialiter quod proles illa susciperetur in eo, et educaretur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod josph noluit eam dimittere quasi aliam ducturus, vel propter aliquam suspicionem, sed quia timebat tantae sanctitati cohabitare propter reverentiam; unde dictum est ei: noli timere; Matth. 1, 20.

|a3 Articulus 3: Utrum matrimonium illud fuerit aliquando consummatum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod matrimonium illud fuerit aliquando consummatum. Dicitur enim Matth. 1, 18: antequam convenirent, inventa est in utero habens de spiritu sancto. Et item 25: non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum.

Ergo videtur quod post cognoverit eam.

AG2

Praeterea, primum dicitur respectu secundi.

Sed Christus in auctoritate inducta dicitur primogenitus filius virginis. Ergo post primum habuit alium; et sic matrimonium illud, saltem post Christi nativitatem, consummatum fuit.

AG3

Praeterea, non defuerunt verba evangelistis ad exprimendum suam intentionem. Sed nunquam expresserunt, quod Joseph amplius eam non cognosceret.

Ergo post Christi generationem matrimonium fuit consummatum.

AG4

Praeterea, Joseph dicitur pater Christi in pluribus evangelii locis, et dicitur etiam habere fratres; quod non esset, si matrimonium illud nunquam fuisset consummatum. Ergo etc..

AG5

Praeterea, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Ergo Christus non potuit exire de ventre matris integritate virginitatis manente; et sic non fuit inconveniens quod matrimonium illud consummaretur.

AG6

Praeterea, Abraham et alii patres qui conjugii usi sunt, maximae dignitatis fuerunt. Ergo nihil deperisset matri Christi, si matrimonium consummasset.

AG7

Praeterea, Helvidius objicit: si turpe est Christo matrem cognosci post partum, quanto magis per genitalia virginis esse natum.

SC1

Sed contra, virginitas corruptioni praeponitur.

Sed mater Christi debuit esse in excellentissimo statu.

Ergo debuit esse virgo: et sic non debuit illud matrimonium consummari.

SC2

Praeterea, non est probabile quod Joseph auderet uterum quem templum Dei noverat, attingere, ut Hieronymus dicit.

CO

Respondeo dicendum, quod mater Christi ante partum et in partu et post partum in aeternum virgo permansit. Sed ejus virginitati ante partum Judaei et Ebionitae derogant, dicentes, Christum ex Joseph semine esse natum. Ejus autem virginitati in partu Philosophi derogabant, dicentes, non posse duo corpora esse in eodem loco. Sed virginitati ejus post partum Helvidius quidam idiota et sacerdos ausus est derogare, quod loquacitatem facundiam aestimans, accepta materia disputandi, a blasphemii matris Dei incepit, dicens eam post partum a Joseph cognitam; et contra quem Hieronymus librum conscripsit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod antequam non semper denotat ordinem ad illud quod futurum est secundum rei veritatem, sed quandoque ad illud quod futurum speratur secundum communem cursum, secundum quod dicitur: iste, antequam haberet viginti annos, mortuus est; et sic est in proposito.

Et similiter ly donec, quandoque significat hoc quod praecessit, terminari veniente eo quod expectatur, ut cum dicitur: sede hic, donec veniam; quandoque autem non sic, ut cum dicitur 1 Corinth. 15, 25: oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus: non quod tempus regni ejus finiatur ad subjectionem inimicorum; sed subjectio inimicorum in tempore regni includitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod primogenitus dicitur ante quem nullus, quamvis post ipsum non sit alius: alias unigeniti jus primogeniturae non haberent, nec debuissent Deo offerri in lege: quod falsum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod evangelistae ex eo quod minus est credibile, dimiserunt intelligendum hoc quod magis credibile est. Minus autem credibile est quod virgo concipiat (quod evangelistae dixerunt), quam quod post partum virgo conservetur; et ideo non curaverunt hoc dicere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Joseph dicitur pater Christi putativus, ut patet Luc. 3. Et iterum Christus fuit filius ejus adoptivus, ut quidam dicunt.

Alii autem dicti sunt fratres ejus ratione cognationis, quia erant de eadem familia: quia nec Maria alium filium habuit, nec Joseph, qui etiam virgo fuit, ut dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod verum est per naturam; sed per miraculum potest fieri quod duo corpora sint in eodem loco, ut infra, dist. 44, dicitur.

Partus autem ille et conceptus totus miraculosus fuit. Quidam tamen dicunt, quod Christus tunc dotem subtilitatis assumpsit. Sed primum est melius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis status conjugii consummati sit bonus, tamen status virginitatis est multo altior; et hic matri Dei debebatur.

RA7

Ad septimum dicendum, secundum Hieronymum, quod quanto sunt humiliora quae pro me passus est, tanto ei plus debeo; dummodo per haec perfectioni virtutis nihil subtrahatur.

Sed virginitatis privatio derogaret perfectioni matris ex parte virtutis animae.

EX

Si enim diabolus transfigurans se in Angelum lucis credatur bonus, non est error periculosus. Hoc intelligendum est, quando non proceditur ad adorationem, vel quando proceditur sub conditione si est Christus; alias esset periculum idolatriae.

Si quis haereticus nomine Augustini vel Ambrosii alicui catholico se offerret, eumque ad suae fidei imitationem vocaret, si ille assentiret, in cuius fidei sententiam diceretur consensisse? hoc est verum quando non procederet ad expressionem alicujus erroris; alias esset ibi periculum infidelitatis, si ei consentiret.

Consensit in carnalem copulam: non explicite, sed implicite, ut dictum est.

Jacob Rachel decoram facie et venusto aspectu amavit. Sciendum, quod decor faciei non fuit causa principalis, sed secundaria; et hoc bene potest esse sine peccato, vel quandoque etiam sine veniali peccato. Si autem esset principalis causa libido pulchritudinis, non excusaretur a peccato mortali, si esset effrenata libido.

|+d31.q1 Distinctio 31, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de causis quibus constituitur matrimonium ipsum, hic determinat de causis honestatis ipsius; scilicet de bonis conjugii, quibus actus matrimonii honestatur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de bonis matrimonii quantum ad matrimonium, secundum quod nunc agitur; in secunda ostendit quomodo hujusmodi bona erant in matrimonio antiquorum patrum, 33 dist. Ibi: quaeritur hic de antiquis patribus etc.. Prima in duas: in prima determinat de bonis conjugii, quibus matrimonii actus excusatur; in secunda determinat de actu matrimonii, qui per bona praedicta excusatur, secundum quod insuper habet rationem debiti; 32 dist., ibi: sciendum est etiam, quia cum in omnibus aliis vir praesit mulieri... In solvendo tamen carnis debito pares sunt. Prima in duas: in prima determinat de bonis conjugii, quomodo in matrimonio inveniantur; in secunda ostendit quando per ea actus conjugalis excusatur, ibi: cum haec ergo tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent. Prima in duas: in prima ostendit quae sint tria bona conjugii; in secunda qualiter se habeant ad matrimonium, ibi: et est sciendum, ab aliquibus contrahi conjugium, ubi haec tria bona non comitantur. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod unum praedictorum bonorum in quolibet matrimonio invenitur, scilicet sacramentum; quamvis non alia duo, scilicet fides et proles, quae aliquando secundum actum matrimonio desunt; secundo determinat de matrimonio, in quo etiam intentio illorum duorum non salvatur, ibi: solet quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed pro incontinentia solius concubitus causa copulantur etc.. Et circa hoc tria facit: primo determinat de matrimonio in quo non intenditur bonum prolis; secundo de eo in quo non solum non intenditur, sed etiam impeditur, ibi: qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt; tertio determinat quandam quaestionem incidentem: hic quaeri solet de his qui abortum procurant.

Cum ergo haec tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent. Hic ostendit quomodo per bona praedicta actus conjugalis excusatur; et circa hoc duo facit; primo determinat veritatem; secundo ponit objectiones in contrarium, ibi: sed si concubitus qui sit causa prolis, culpa caret, quid apostolus secundum indulgentiam permittit? et circa hoc duo facit: primo objicit contra excusationem matrimonialis actus, ostendens quod matrimonium excusatione non indiget; secundo ostendens quod excusari non possit, quin culpa careat, ibi: sed forte aliquis dicet etc.. Et circa hoc duo facit: primo objicit per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: videtur tamen sentire aliter beatus Gregorius; et quaelibet harum dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet in littera.

Hic est duplex quaestio. Prima de bonis matrimonii.

Secunda de excusatione actus matrimonialis per bona praedicta.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum debeant esse aliqua bona ad excusandum matrimonium; 2 quae et quot sint; 3 qualiter ad matrimonium se habeant.

|a1 Articulus 1: Utrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excusetur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quae fit per ea quae ad nutritivam pertinent, est de intentione naturae; ita conservatio speciei, quae fit per matrimonium; et multo magis, quanto melius et divinius est bonum speciei quam bonum unius individui. Sed ad actum nutritivae excusandum non indiget aliquibus. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, in 8 ethicor., amicitia quae est inter virum et uxorem, est naturalis, et claudit in se honestum, utile et delectabile. Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione.

Ergo nec bona excusantia debent matrimonio attribui.

AG3

Praeterea, matrimonium institutum est in remedium et in officium, ut supra, dist. 23, quaest. 2, art. 1 et 2, dictum est. Sed secundum quod est in officium, non indiget excusatione: quia sic etiam in Paradiso excusatione indignisset, quod falsum est: ibi enim fuissent nuptiae honorabiles, et torus immaculatus, ut Augustinus dicit.

Similiter nec secundum quod est in remedium; sicut nec alia sacramenta, quae in remedium peccati instituta sunt. Ergo matrimonium huiusmodi excusantia habere non debet.

AG4

Praeterea, ad omnia quae honeste fieri possunt, virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quam animi virtutibus; et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari quibus honestetur, sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

SC1

Sed contra, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis secundum indulgentiam, ut patet 1 corinth. 7. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

SC2

Praeterea, concubitus matrimonialis et fornicarius sunt ejusdem speciei quantum ad speciem naturae.

Sed concubitus fornicarius est de se turpis.

Ergo ad hoc quod matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

CO

Respondeo dicendum, quod nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere nisi pro aliqua recompensatione alicujus aequalis vel melioris boni; unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur, et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit: tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex solitudine temporalium, ut patet 1 corinth., 7; et ideo electio talis conjunctionis non potest esse ordinata nisi per recompensationem aliquorum ex quibus dicta conjunctio honestetur; et haec sunt bona quae matrimonium excusant, et honestum reddunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut in praedicta delectatione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta; nutritiva autem per quam non traducitur, est corrupta et non infecta: tum quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundum quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in actu illo, quae etiam alia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ista bona quae matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii; et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem quae ei secundum se competit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipso quod est in officium vel remedium, habet rationem utilis et honesti; sed utrumque horum ei competit ex hoc quod huiusmodi bona habet, quibus fit et officiosum, et remedium ad concupiscentiam adhibens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honestatur et virtute quasi principio elicitivo, et circumstantiis quasi formalibus principiis ipsius.

Hoc autem modo se habent bona ad matrimonium sicut circumstantiae ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus esse possit.

|a2 Articulus 2: Utrum sufficienter bona matrimonii assignentur in littera.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod insufficienter bona matrimonii assignentur in littera; scilicet fides, proles, et sacramentum. Quia matrimonium non solum fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam; sed ad consortium communis vitae propter operum communicationem, ut dicitur in 8 ethic.. Ergo sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

AG2

Praeterea, conjunctio Christi ad ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per caritatem.

Ergo inter bona matrimonii magis deberet poni caritas quam fides.

AG3

Praeterea, in matrimonio sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut in littera dicitur. Ergo deberet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

AG4

Praeterea, sicut in matrimonio, inquantum significat conjunctionem Christi et ecclesiae, requiritur indivisibilitas; ita et unitas, ut sit una unius.

Sed sacramentum quod inter tria bona conjugii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

AG5

Sed contra, videtur quod superfluat. Quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum.

Sed fides est quaedam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

AG6

Praeterea, non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti; cum utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

AG7

Praeterea, nihil debet poni ut proprietas vel conditio sui ipsius. Sed haec bona ponuntur ut quaedam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

CO

Respondeo dicendum, quod matrimonium est in officium naturae, et est sacramentum ecclesiae. Inquantum ergo est in officium naturae, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis, hoc est intentio finis debiti, et sic ponitur bonum matrimonii proles: aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam; et sic est fides, per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam.

Sed ulterius habet aliquam bonitatem inquantum est sacramentum; et hoc significatur ipso nomine sacramenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem, inquantum sunt matrimonio juncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet 2 corinth., 12, et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fides non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiae, secundum quod fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta in observatione promissorum: quia in matrimonio, cum sit quidam contractus, est quaedam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alterum torum accedat; ita etiam quod sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cum consequatur ex ipsa mutua potestate invicem data; et ideo utrumque ad fidem pertinet; sed in littera ponitur illud quod est minus manifestum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quae consequuntur matrimonium ex hoc quod est signum conjunctionis Christi et ecclesiae. Vel dicendum, quod unitas quam objectio tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis, ex qua fides nominatur, quae ponitur pars justitiae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione quae rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex VI rationis debitam ordinationem facientis; et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est; et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera, sacramentum non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quae est ejusdem rei signum cujus et matrimonium. Vel dicendum, quod quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum: quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacrae, sed etiam ut sit in officium naturae; et ideo ratio sacramenti est quaedam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo etiam honestatem habet; et ideo sacramentalitas ejus, ut infra dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium: et secundum hoc

in tertio bono matrimonii, scilicet sacramento, non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quae ad significationem ipsius pertinent.

¶a3 Articulus 3: Utrum sacramentum sit principalius inter matrimonii bona.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacramentum non sit principalius inter matrimonii bona. Quia finis est potissimum in unoquoque. Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

AG2

Praeterea, principalius est in ratione speciei differentia, quae complet speciem, quam genus; sicut forma quam materia in constitutione rei naturalis.

Sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis; proles autem et fides ex ratione differentiae, inquantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quam sacramentum.

AG3

Praeterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide; ita invenitur sine inseparabilitate; sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

AG4

Praeterea, effectus non potest esse principalior sua causa. Sed consensus, qui est causa matrimonii, mutatur frequenter. Ergo et matrimonium dissolvi potest; et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

AG5

Praeterea, sacramenta quae habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua; et ita sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, illud quod ponitur in definitione rei, est sibi maxime essentialia. Sed divisio quae pertinet ad sacramentum, ponitur in definitione supra de matrimonio data; non autem proles, vel fides. Ergo sacramentum inter alia matrimonio est essentialius.

SC2

Praeterea, virtus divina, quae in sacramentis operatur, est efficacior quam virtus humana. Sed proles et fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturae humanae; sacramentum autem secundum quod est ex institutione divina. Ergo sacramentum est principalius in matrimonio quam alia duo.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis: aut quia est essentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona: quia pertinet ad matrimonium inquantum est sacramentum gratiae; alia vero duo pertinent ad ipsum inquantum est quoddam naturae officium: perfectio autem gratiae est dignior perfectione naturae. Si autem dicatur principalius quod est essentialius, sic distinguendum est: quia fides et proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in seipsis; et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur; sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se; quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possint; et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo; et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem; sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur; ita quod si aliquid contrarium hujusmodi exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium; et sic accipiendo fidem et prolem, proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum; sicut etiam homini est essentialius esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum; et similiter se habet proles inter matrimonii bona; et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suae differentiae. Dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacrae determinatae, quam matrimonium significat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nuptiae, secundum Augustinum, sunt bonum mortalium; unde in resurrectione non nubent neque nubentur, ut dicitur Matth. 22; et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam in qua

contrahitur; et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari; sed per mortem separari potest, sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spiritualem, post spiritualem tantum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis consensus qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, idest quantum ad substantiam actus; quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen, formaliter loquendo, est perpetuus; quia est de perpetuitate vinculi, alias non faceret matrimonium: non enim consensus ad tempus ad aliquam matrimonium facit. Et dico formaliter, secundum quod actus accipit speciem ab objecto; et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales; sed in matrimonio ad actus corporales; unde matrimonium ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur, et ex hoc habet inseparabilitatem, ut in littera dicitur, sed differt ab eis, inquantum potestas illa est ad actus corporales; et propter hoc non imprimi characterem spiritualem.

|+d31.q2 Distinctio 31, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur qualiter per bona praedicta matrimonium excusetur; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum praedicta bona possint excusare actum matrimonii, ut non sit omnino peccatum; 2 utrum sine eis a peccato aliquando excusari possit; 3 utrum quando est sine eis, semper sit peccatum mortale.

|a1 Articulus 1: Utrum actus matrimonii possit excusari per bona praedicta, ut non sit peccatum.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonii non possit excusari per bona praedicta, ut non sit omnino peccatum. Quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate sustinet. Sed bonum rationis, quod laeditur in ipso actu conjugali, est majus quam haec tria conjugii bona. Ergo praedicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

AG2

Praeterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum; non autem totum bonum: quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundum se malus est, alias excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

AG3

Praeterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actus sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

AG4

Praeterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundum Damascenum.

Sed bona matrimonii non tollunt erubescenciam ab illo actu. Ergo non possunt excusare,

SC1

Sed contra, concubitus conjugalis non differt a fornicario nisi per bona matrimonii. Si ergo haec non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret; quod est contra id quod habitum est supra, 26 dist., quaest. 1, art. 3.

SC2

Praeterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiae debitaе, ut dictum est.

Sed circumstantiae tales sufficienter faciunt quod aliquis actus non sit malus. Ergo et haec bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

CO

Respondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur excusari dupliciter. Uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus; et hoc modo praedicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus: quia non est aliquis actus indifferens, ut in 2 Lib., dist. 40, art. 5, dictum est. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter. Uno modo bonitate virtutis; et sic actus habet quod sit bonus ex his quae ipsum in medio ponunt; et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet; alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus sed etiam sanctus dicitur; et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam signat conjunctionem Christi ad ecclesiam.

Et sic patet quod praedicta sufficienter actum matrimonii excusant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum. Nec est inconveniens quod quandoque aliquis actus melior secundum genus suum interrumpatur pro aliquo minus bono actu: hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui a contemplatione cessat, ut interdum actioni vacet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter concomitatur concubitus, esset malum culpae: nunc autem non est malum culpae, sed poenae tantum, quae est inobedientia concupiscentiae ad rationem; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod superabundantia passionis quae vitium facit, non attenditur secundum intensionem quantitativam ipsius, sed secundum proportionem ad rationem; unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quae fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, tamen non excedit limites sibi a ratione praefixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod turpitudine illa quae semper est in actu matrimonii, et erubescitiam facit, turpitudine est poenae, et non culpae: quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

¶a2 Articulus 2: Utrum actus matrimonii excusari possit etiam sine matrimonii bonis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus matrimonii excusari possit etiam sine matrimonii bonis. Qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum intendere; quia bona matrimonii pertinent ad gratiam vel virtutem. Sed quando aliquis solo naturali appetitu movetur ad actum praedictum, non videtur esse peccatum: quia nullum naturale est malum, cum malum sit praeter naturam et praeter ordinem, ut dicit dionysius.

Ergo actus matrimonialis potest excusari etiam sine bonis matrimonii.

AG2

Praeterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanae infirmitati, ut fornicatio vitetur: 1 Cor., 7. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus esse excusatus.

AG3

Praeterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et e converso. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, illud quod efficitur bonum ex genere, non efficitur malum nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonii quo quis suam cognoscit, est ex genere bonus. Ergo non potest malus esse, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiam si non intendatur aliquod matrimonii bonum; puta cum quis per hoc salutem corporalem intendit servare aut consequi. Ergo videtur quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

SC1

Sed contra, remota causa removetur effectus.

Sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

SC2

Praeterea, actus praedictus non differt ab actu fornicario nisi in praedictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo, si non excusatur in praedictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum quantum ad illa duo bona quae ipsius actum respiciunt. Unde, quando conjuges conveniunt causa prolis procreandae, vel ut sibi invicem debitum reddant, quae ad fidem pertinent; totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est, unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus absque peccato reddatur; quia alicujus significationis causa conveniunt; et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt; scilicet causa prolis procreandae, et debiti reddendi; alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod proles prout est bonum sacramenti, addit supra prolem prout est intentum a natura. Natura enim intendit prolem prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole secundum quod est bonum

sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum; et ideo oportet quod intentio naturae qua prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis prout est bonum sacramenti; alias staretur in creatura; quod sine peccato esse non potest: et ideo, quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur a peccato omnino, nisi in quantum motus naturae ordinatur actu vel habitu ulterius ad prolem secundum quod est bonum sacramenti. Nec tamen sequitur quod motus naturae sit malus; sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum; quia hoc est quaedam redditio debiti, quod ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundum hoc est peccatum veniale: nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc quod actus sit bonus; et ideo non oportet quod qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus; sed quando utitur re sua ut debet secundum omnes circumstantias.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum; tamen haec intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum, sicut qui ex sacramento baptismi tantum salutem corporalem quaereret; et similiter est in proposito de actu matrimoniali.

¶3 Articulus 3: Utrum aliquis peccet mortaliter cognoscens uxorem non intendens aliquod matrimonii bonum, sed solam delectationem.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quodcumque aliquis uxorem cognoscit non intendens aliquod matrimonii bonum, sed solam delectationem, mortaliter peccet. Quia Hieronymus dicit, et habetur in littera: voluptates quae de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandae sunt. Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter solam voluptatem, est peccatum mortale semper.

AG2

Praeterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in 2 Lib., dist. 24, qu. 2, art. 2, in corp., dictum est. Sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem.

Ergo mortaliter peccat.

AG3

Praeterea, quicumque usum creaturae non refert in Deum, creatura fruitur; quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum.

AG4

Praeterea, nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis sola libidine uxorem cognoscens arcetur ab introitu ecclesiae, ut in littera dicitur, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

SC1

Sed contra est, secundum Augustinum, quod talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur pater noster, ut habetur in littera. Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo etc..

SC2

Praeterea, qui cibo utitur propter delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum causa libidinis.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod quodcumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem delectationem omnino respuit, et displicet ei; tunc est omnino absque veniali peccato: ut sic delectationem in actu illo quaerere, sit peccatum mortale; delectationem oblatam acceptare, sit peccatum veniale; sed eam odire, sit perfectionis.

Sed hoc non potest esse: quia, secundum Philosophum in 10 ethic., idem est iudicium de delectatione et operatione: quia operationis bonae est delectatio bona, et malae mala.

Unde cum actus matrimonialis non sit per se malus; nec quaerere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum, quod si delectatio quaeratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet quia aliquis in conjuge non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier est, idem paratus facere cum ea etsi non esset conjux, est peccatum mortale; et talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur.

Si autem quaeratur delectatio infra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quaereretur quam in conjuge, sic est veniale peccatum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quaerit quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod consensus in delectationem concubitus qui est mortale peccatum, est mortale peccatum; non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum, tamen non ponit in ea ultimum voluntatis finem; alias eam ubicumque indifferenter quaereret; et ideo non oportet quod creatura fruatur, sed utitur creatura propter se; se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod in actu illo homo efficitur totus caro.

EX

Solet quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius... Pro incontinentia solius concubitus causa copulantur. De hoc in praecedenti dist. Dictum est, quoniam malus finis bonitatem matrimonii non tollit.

Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt. Hoc peccatum quamvis sit grave, et inter maleficia computandum, et contra naturam, quia etiam bestiae fetus expectant; tamen est minus quam homicidium; quia adhuc poterat alio modo impediri conceptus. Nec est iudicandus talis irregularis, nisi jam formato puerperio abortum procuret.

Semina paulatim formantur etc.. De hoc habitum est in tertio, dist. 3.

Et postquam venter uxoris intumuerit, non perdant filios. Quamvis enim matrix post impraegnationem claudatur; tamen ex delectatione, ut Avicenna dicit, movetur et aperitur; et ex hoc imminet periculum abortus; et ideo Hieronymus vituperat accessum viri ad uxorem impraegnatam; non tamen ita quod semper sit peccatum mortale; nisi forte quando probabiliter timetur de periculo abortus.

Nec immutetur in eum usum qui est contra naturam.

Usus contra naturam conjugis est, quando debitum vas praetermittit, vel debitum modum a natura institutum quantum ad situm; et in primo semper est peccatum mortale, quia proles sequi non potest, unde totaliter intentio naturae frustratur; sed in secundo modo non semper est peccatum mortale, ut quidam dicunt, sed potest esse signum mortalis concupiscentiae; quandoque etiam sine peccato esse potest, quando dispositio corporis alium modum non patitur; alias tanto est gravius, quanto magis a naturali modo receditur.

|+d32.q1 Distinctio 32, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de bonis conjugii quibus actus matrimonialis excusatur; hic determinat de actu ipso secundum quod ulterius accipit rationem debiti per bona conjugii; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod uterque conjugum alteri debitum reddere tenetur; in secunda ostendit quod petitio debiti propter solemnitatem temporis impeditur, ibi: et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere. Prima in duas: in prima ostendit quod vir et uxor sunt aequales in debiti redditione; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi: quod probatur testimoniis.

Et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere. Hic determinat de temporibus in quibus actus matrimonii interdicitur; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod aliquod tempus impedit petitionem debiti; secundo ostendit quod etiam aliquod impedit celebrationem nuptiarum, ibi: nec solum in opere carnali servanda sunt tempora, sed etiam in celebrandis nuptiis. Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit quamdam objectionem, ibi: illi autem quod dictum est, reddere debitum non esse peccatum, videtur obviare quod ait Hieronymus.

Hic quaeruntur quinque: 1 utrum uterque conjugum teneatur ex necessitate praecepti alteri debitum reddere semper; 2 utrum debeat aliquando reddere non poscenti; 3 utrum in redditione debiti vir et uxor sint aequales; 4 utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere per quod impediatur redditi debiti; 5 utrum tempus impediatur redditionem debiti.

|a1 Articulus 1: Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti. Nullus enim prohibetur a sumptione eucharistiae propter hoc quod praeceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes agni edere, ut Hieronymus in littera dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate praecepti.

AG2

Praeterea, quilibet potest licite abstinere ab his quae sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset nocivum personae vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factae. Ergo videtur quod licite possit debitum poscenti negari.

AG3

Praeterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex praecepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate praecepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet si jejunando, vel alias corpus suum attenuando, impotentem se reddat ad debiti solutionem; quod non videtur verum.

AG4

Praeterea, matrimonium, secundum Philosophum, ordinatur ad procreationem prolis et educationem, et iterum ad communicationem vitae. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem; quia cum sit morbus contagiosus, mulier leproso non tenetur cohabitare; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

SC1

Sed contra, sicut servus est in potestate Domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet 1 corinth. 7. Sed servus tenetur ex necessitate praecepti Domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. 13, 7: reddite omnibus debita: cui tributum etc.. Ergo et unus conjugum ex necessitate praecepti tenetur alteri reddere debitum.

SC2

Praeterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet 1 corinth., 7. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentia infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate praecepti.

CO

Respondeo dicendum, quod matrimonium est principaliter institutum in officium naturae; et ideo in actu ejus considerandus est motus naturae, secundum quem nutritiva non ministrat generativae nisi id quod superfluit ad conservationem individui: quia hic est ordo naturalis ut prius aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet: hoc etiam ordo caritatis habet, quae naturam perficit. Et ideo cum uxor in virum potestatem non habeat nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quae sunt ad conservationem individui ordinata, vir tenetur uxori reddere debitum in his quae ad generationem prolis spectant, salva tamen prius personae incolumitate.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod praeceptum potest reddi inhabilis ad aliquod officium sacrum exequendum, sicut iudex qui hominem ad mortem condemnat, praeceptum implens irregularis efficitur; et similiter etiam ille qui praeceptum implens, debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda; non quod ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actus; et sic, secundum quod Magister dicit, Hieronymus loquitur tantum de ministris ecclesiae, non autem de aliis qui sunt suo iudicio relinquendi: quia possunt et ex devotione dimittere, et sumere corpus Christi absque peccato.

RA2

Ad secundum dicendum, quod uxor non habet potestatem in corpus viri nisi salva consistentia personae ipsius, ut dictum est; unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio consecuta, puta cum prius debitum redditur, et est impotens ad debitum solvendum ulterius, mulier non habet jus plus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex altera causa; si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere: si non est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si in fornicationem propter hoc labatur, aliquo modo sibi imputatur; et ideo debet quantum potest operam dare ut uxor contineat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium; unde uxor etiam viro leproso tenetur reddere debitum, non tamen tenetur ei cohabitare: quia non ita cito inficitur ex coitu sicut ex frequenti cohabitatione; et quamvis proles generetur infirma, tamen melius est ei sic esse quam penitus non esse.

ja2 Articulus 2: Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vir non teneatur reddere debitum uxori non petenti.

Praeceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse, nisi quando debitum petitur. Ergo alias solvere non tenetur.

AG2

Praeterea, de quolibet debemus praesumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quam matrimonio uti. Ergo nisi expresse debitum petat, debet praesumere vir quod ei placeat continere; et sic non tenetur ei debitum reddere.

AG3

Praeterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita Dominus in servum. Sed servus non tenetur Domino servire nisi quando ei a Domino imperatur.

Ergo nec vir uxori tenetur reddere debitum nisi quando ab ea exigitur.

AG4

Praeterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigit. Ergo multo magis potest non reddere, si non exigit.

SC1

Sed contra, per redditionem debiti medicamentum praestatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus cui est infirmus aliquis commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiam si ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

SC2

Praeterea, praelatus tenetur correctionis remedium contra peccatum subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti in viro est ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir debitum reddere quandoque etiam non petenti.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod petere debitum est dupliciter. Uno modo expresse, ut quando verbis invicem petunt.

Alio modo est petitio debiti interpretata, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiam si non expresse verbis debitum petat, tamen vir tenetur reddere, quando expressa signa in uxore apparent voluntatis debiti reddendi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non est solum quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod vir potest talem praesumptionem de uxore habere, quando in ea signa contraria non videt; sed quando videt, esset stulta praesumptio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Dominus non ita verecundatur a servo petere debitum servitutis, sicut uxor a viro debitum conjugii. Si tamen Dominus non peteret propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere, si periculum immineret: hoc enim est non ad oculum servire, quod apostolus servis mandat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam; et tunc non debet cum magna instantia averti propter pericula imminencia.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod liceat mulieri menstruatae debitum petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir fluxum seminis patiens. Sed vir seminifluus potest debitum petere.

Ergo pari ratione et mulier menstruata.

AG2

Item, major infirmitas est lepra quam passio menstruorum; et majorem, ut videtur, corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere.

Ergo etc..

AG3

Item, si menstruatae non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectus qui timetur in prole. Sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quod saltem sterilis menstruata possit petere.

SC1

Sed contra, Levit. 18, 19: ad mulierem quae patitur menstruum, non accedes: ubi Augustinus: cum sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit, ne forte in superioribus videretur figurative accipiendum.

SC2

Item isa. 64, 6: omnes justitiae vestrae quasi pannus menstruatae; ubi Hieronymus: tunc viri abstinere debent a mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, caeci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis, et apertius redarguantur in parvulis. Et sic idem quod prius.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione; tum propter immunditiam; tum propter nocumentum quod in prole ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quo ad primum, praeceptum erat caeremoniale, sed quantum ad secundum erat morale: quia cum matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus quo bonum prolis impenditur; et ideo hoc praeceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quando scilicet

mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanae. Innaturalis autem quando inordinate et quasi continue ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova: tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quod vir perpetuo abstineret.

Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus. Unde prohibitum est ad talem accedere; et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluens est aptum ad generationem; et praeterea talis passio est diuturna vel perpetua, sicut lepra.

Unde non est similis ratio.

RA2

Et per hoc solvitur etiam secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem. Quaedam enim in juventute sunt steriles, quae processu temporis sunt fecundae, et e converso, ut dicitur in 10 de animalibus.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod mulier menstruada non debeat reddere debitum petenti. Levit. 20, dicitur quod si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque morte est puniendus. Ergo videtur quod tam reddens quam exigens debitum mortaliter peccet.

AG2

Item, Rom. 1, 32: non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt, digni sunt morte. Sed exigens debitum scienter a menstruada mortaliter peccat.

Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

AG3

Item, furioso non est gladius reddendus, ne se vel alium interficiat. Ergo eadem ratione nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere, ne spiritualiter occidat.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 7, 4: mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. Ergo petenti viro mulier etiam menstruada debet debitum reddere.

SC2

Item, mulier menstruada non debet esse viro peccandi occasio. Sed si viro petenti debitum, debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio: quia forte fornicaretur.

Ergo etc..

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc dixerunt quidam, quod mulier menstruada sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non tenetur reddere si haberet infirmitatem in propria persona, ex qua periculum ei immineret; ita non tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris quantum ad matrimoniale actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis; quia si mulier infirmatur, certissimum est quod ex carnali actu periculum ei imminet; non autem ita certum est de prole, quae forte nulla sequetur.

Et ideo alii dicunt, quod mulieri menstruadae nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat; aut petit scienter, et tunc debet eum avertere precibus et monitis, tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas, si ad id pronus credatur: aut ignoranter; et mulier potest aliquam occasionem praetendere, vel infirmitatem allegare, ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen finaliter, si vir non desistit a petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem vero suam non est tutum indicare, ne forte vir ex hoc ad eam abominationem concipiat, nisi de viri prudentia praesumatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est quando uterque voluntarie consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri nisi voluntarie debitum reddat: quando enim est involuntaria, magis patitur quam consentiat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gladius furioso etiam esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo; et similiter est in proposito.

Ja3 Articulus 3: Utrum vir et mulier sint aequales in actu matrimonii.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vir et mulier non sint in actu matrimonii aequales.

Agens enim nobilius est patiente, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. Ad litteram, cap. 16. Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo aequales.

AG2

Praeterea, uxor non tenetur viro debitum reddere nisi petat; vir autem tenetur uxori, ut dictum est. Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

AG3

Praeterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet genes. 2, 18: faciamus ei adiutorium simile sibi. Sed illud propter quod est alterum, semper est principalius. Ergo etc..

AG4

Praeterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet 1 corinth., 11.

Ergo non sunt aequales in actu praedicto.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 7, 4: vir non habet potestatem sui corporis; et simile de uxore dicit. Ergo sunt aequales in actu matrimonii.

SC2

Praeterea, matrimonium est relatio aequiparantiae, cum sit conjunctio, ut dictum est. Ergo vir et uxor sunt aequales in actu matrimonii.

CO

Respondeo dicendum, quod duplex est aequalitas; scilicet quantitatis, et proportionis. Aequalitas quidem quantitatis est quae attenditur inter duas quantitates ejusdem mensurae, sicut bicubiti ad bicubitum; sed aequalitas proportionis est quae attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima aequalitate, vir et uxor non sunt aequales in matrimonio neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur; neque quantum ad domus dispensationem, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundam aequalitatem sunt aequales in utroque: quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domus ad id quod viri est, ita uxor viro ad id quod uxoris est; et secundum hoc dicitur in littera, quod sunt aequales in reddendo et petendo debitum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere sit nobilius quam pati; tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum; et secundum hoc est ibi aequalitas proportionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens.

Vir enim quia nobiliores partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum sicut uxor; et inde est quod uxor non ita tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ostenditur quod non sunt aequales absolute; non autem quod non sint aequales secundum proportionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis caput sit principalius membrum; tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo; et sic est ibi aequalitas proportionis.

Ja4 Articulus 4: Utrum vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor aequaliter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est. Sed licitum est viro, uxore etiam prohibente, accipere crucem in subsidium terrae sanctae. Ergo hoc etiam est licitum uxori; et ideo, cum per hoc votum debiti redditio impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum praedictum emittere.

AG2

Praeterea, non est expectandum in aliquo voto consensus alicujus qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter continentiam voveat, vel simpliciter vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiae simpliciter vel ad tempus sine consensu alterius vovere.

AG3

Praeterea, sicut in actu matrimonii requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petat, cum in hoc sit suae potestatis. Ergo pari ratione quod debitum non reddat.

AG4

Praeterea, nullus potest ex praecepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere; quia in illicitis non est obediendum.

Sed praelatus superior posset praecipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere et vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 7, 5: nolite fraudare invicem, nisi forte ex communi consensu, ut vacetis orationi.

SC2

Praeterea, nullus potest facere votum de alieno.

Sed vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor. Ergo sine ejus consensu non potest votum facere continentiae, vel simpliciter, vel ad tempus.

CO

Respondeo dicendum, quod vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit; unde de illis tantum bonis potest esse votum quae nostrae subjacent voluntati, qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur; et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, ut dictum est, per quod continentia impeditur; non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat, nec debet servare votum; sed agere poenitentiam de malo voto facto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod satis probabile est quod uxor debet velle continere ad tempus pro subveniendi necessitati ecclesiae generalis; et ideo in favorem negotii pro quo crux sibi datur, institutum est quod vir possit absque consensu uxoris crucem accipere, sicut etiam posset Domino suo terreno a quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen in hoc omnino subtrahitur mulieri jus suum; quia uxor potest eum sequi. Nec est simile de uxore ad virum; quia cum vir debeat regere uxorem, et non e converso; magis tenetur uxor sequi virum quam e converso.

Et praeterea uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quam vir, et cum minori ecclesiae utilitate; et ideo uxor non potest hujusmodi votum facere sine viri consensu.

RA2

Ad secundum dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentiae alterius, non dissentit ut bonum illius impediatur, sed ne sibi praejudicium generetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod unus absque consensu alterius potest vovere quod non petat debitum, non autem quod non reddat; quia in primo est uterque sui juris, sed non in secundo.

Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo alii probabilius dicunt, quod neutrum potest unus absque consensu alterius vovere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpus viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo; ita etiam salvo hoc in quo alii Domino tenetur; et ideo sicut uxor non potest petere debitum a viro contra salutem corporis sui, ita nec ad impediendum hoc in quo Domino tenetur.

Sed praeter hoc non potest Dominus prohibere quin debitum reddat.

¶a5 Articulus 5: Utrum temporibus sacris debeat aliquis impediri quin debitum petat.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo dum invalescit. Sed possibile est quod in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per petitionem debiti.

AG2

Praeterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horae determinatae orationi. Ergo aliis horis liceret petere debitum.

SC1

Sed contra, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eandem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat, tamen, quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia; et ideo in diebus in quibus praecipue spiritualibus est vacandum, non licet petere debitum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio, et multa alia hujusmodi; quae etiam illi adhibent qui perpetuo continent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod petens in tempore sacro mortaliter peccat. Gregorius enim dicit in 1 dial., quod mulier quae in nocte cognita est a viro, mane ad processionem veniens, a diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo etc..

AG2

Praeterea, quicumque facit contra praeceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus praecepit, Exod. 19, 15: nolite appropinquare uxoribus vestris, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter, si tempore quo sacramentis novae legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

SC1

Sed contra, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed tempus indebitum est circumstantia quaedam. Ergo non aggravat in infinitum, quod faciat mortale quod alias esset veniale.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod petere debitum in die festivo non est circumstantia trahens ad aliam speciem peccati; unde non potest in infinitum aggravare; et ideo non peccat mortaliter uxor vel vir, si in die festivo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, sibi debitum petat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit; sed quia postmodum se temere ad divina ingressit contra conscientiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum. Multa enim ad munditias carnis pertinentia exigebantur de necessitate praecepti in veteri lege, quae carnalibus dabatur, quae non exiguntur in nova lege, quae est lex spiritus.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod non tenetur reddere tempore festivo. Quia peccantes et consentientes pariter punientur, ut patet Rom. 2. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

AG2

Praeterea, ex praecepto affirmativo obligamur ad orandum; et ita ad aliquod tempus determinatum.

Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, debitum reddere non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali Domino ad speciale obsequium.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth., 7, 5: nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi. Ergo quando petit, reddendum est ei.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum mulier habeat potestatem in corpus viri quantum ad actum generationis spectat, et e converso; tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore et quacumque hora, salva debita honestate, quae in talibus exigitur; quia non oportet quod statim in publico debitum reddat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit; hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est aliqua hora ita determinata ad orandum quin possit postea recompensari in aliis horis; et ideo objectio illa non cogit.

Articulus 5D

AG1

Ulterius. Videtur quod nuptiae non sint interdicendae temporibus in littera determinatis. Quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicatur celebratio aliorum sacramentorum.

Ergo nec celebratio matrimonii.

AG2

Praeterea, magis incompetens est diebus festis petitio debiti quam celebratio nuptiarum.

Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiae celebrari.

AG3

Praeterea, matrimonia quae fiunt contra statutum ecclesiae, debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiae in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per ecclesiae statuta.

SC1

Sed contra est quod dicitur eccles. 3, 5: tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod quando novae sponsae traduntur, animus conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur et ideo in nuptiis consueverunt signa multa laetitiae dissolutae ostendi; et propter hoc illis temporibus in quibus homines praecipue debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari.

Hoc autem est ab adventu usque ad epiphaniam propter communionem, quae secundum antiquos canones in nativitate fieri convenienter solet; et a septuagesima usque ad octavas Paschae, propter communionem paschalem; et a tribus diebus ante ascensionem usque ad octavas Pentecostes, propter praeparationem ad communionem illo tempore sumendam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam laetitiam et carnalem adjunctam, quod non est de aliis sacramentis; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non fit tanta distractio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut poenitentiam agant de hoc quod statutum ecclesiae sunt transgressi; et sic est intelligendum quod Magister dicit.

EX

Si prius promiserit, et postea prohibuerit, etc..

Videtur ex hoc quod vir possit revocare uxorem ad se, etiam si de licentia sua castitatem vovit.

Et dicendum, quod verbum Augustini intelligitur, quando vir dissimulavit ante plenam deliberationem, quae quidem dissimulatio quidam consensus videtur.

Si autem expresse consensisset, non posset votum revocare. Unde loquitur quantum ad iudicium ecclesiae, quando promissio non potest probari.

Unde propter periculum talia vota occulta non sunt approbanda.

Nec carnes agni edere. De impedimento sumptionis eucharistiae propter carnalem delectationem in somno, supra, dist. 9, dictum est.

|+d33.q1 Distinctio 33, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de bonis matrimonii, hic ostendit quomodo haec bona erant in matrimonio antiquorum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo erant in matrimonio patrum ante legem; in secunda, quomodo erant in matrimonio tempore legis celebrato, ibi: legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre etc.. Prima in duas: in prima ostendit quod ante legem patres licite plures uxores habuerunt; in secunda inquit quomodo cum pluralitate uxorum bonum fidei servabatur, ibi: si quis opponat quod fidem tori non servabant illi patres, dicimus etc.. Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: ad quod dicimus etc.; tertio solutionem per auctoritatem confirmat, ibi: de hoc Augustinus sic ait etc.. Et circa hoc duo facit: primo inducit auctoritatem ad principale propositum probandum, quod scilicet illorum essent conjugia licita qui plures habebant uxores; secundo ostendit quod etiam erant tanti meriti sicut est virginitas nostri temporis, ibi: quod vero castitas virginalis non praeferatur in merito conjugali castitati Abrahae, Augustinus ostendit.

Legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre, cum noverca etc.. Hic determinat de matrimonio tempore legis celebrato; et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo per legem Moysi

matrimonium fuit determinatum et quantum ad legitimarum personarum determinationem, et quantum ad separationem; secundo inquirat, utrum tempore legis liceret plures habere uxores, ibi: sed numquid sub lege licebat habere plures uxores? tertio ex consequenti de virginitate determinat, ibi: melior est autem virginitas mentis quam carnis.

Hic est triplex quaestio. Prima de pluralitate uxorum. Secunda de libello repudii. Tertia de virginitate.

Circa primum quaeruntur tria: 1 an habere plures uxores sit contra legem naturae; 2 utrum fuerit licitum; 3 utrum habere concubinam sit contra legem naturae.

|a1 Articulus 1: Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non sit contra legem naturae.

Consuetudo enim juri naturali non praejudicat.

Sed habere plures uxores peccatum non erat quando mos erat, ut ab Augustino in littera habetur.

Ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

AG2

Praeterea, quicumque facit contra legem naturae, facit contra praeceptum; quia sicut lex scripta habet sua praecepta, ita et lex naturae.

Sed Augustinus dicit, quod habere plures uxores non erat contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum.

Ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

AG3

Praeterea, matrimonium principaliter ordinatur ad proles procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fecundando. Ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

AG4

Praeterea, jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, ut in principio digestorum dicitur. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit una unius; cum unum mas in multis animalibus, pluribus feminis jungatur. Ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum in 15 de animalibus, in generatione proles mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam.

Sed non est contra ordinem naturae quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturae quod unus mas plures uxores habeat.

AG6

Sed contra, illud praecipue videtur esse de jure naturali quod homini in ipsa institutione humanae naturae est inditum. Sed quod sit una unius, in ipsa institutione humanae naturae est ei inditum, ut patet genes. 2, 24: erunt duo in carne una. Ergo est de lege naturae.

AG7

Praeterea, contra legem naturae est quod homo se ad impossibile obliget; et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit reddere debitum cum petierit. Ergo contra legem naturae est, si postea alteri potestatem sui corporis tradat; quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

AG8

Praeterea, de lege naturae est quod tibi non vis fieri, ne alteri feceris. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturae faceret, si uxorem aliam superinduceret.

AG9

Praeterea, quicquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturae. Sed zelus viri ad uxorem et uxoris ad virum naturalis est; quia in omnibus invenitur. Cum ergo zelus sit amor non patiens consortium in amato, videtur quod contra legem naturae sit quod plures uxores habeant unum virum.

CO

Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliqua ex natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei: ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus; unde oportet quod in VI cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in VI appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur; in ceteris autem aestimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex VI naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigatur ad convenienter agendum in

actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Potest autem actio non esse conveniens fini vel principali, vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem; ut nimia superfluitas aut defectus comestionis impedit salutem corporis quasi principalem finem comestionis; et bonam habitudinem in negotiis exercendis, quae est finis secundarius. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem aut minus decentem perventionem ad finem principalem vel secundarium, sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae, quae sunt in operabilibus, sicut sunt communes conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum; prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed secundis, quae ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturae esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem; qui quidem finis competit homini secundum naturam generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in 8 ethicor.; et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus, habet in hominibus solum communicationem operum quae sunt necessaria in vita, ut supra dictum est; et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum in fidelibus est, scilicet significationem Christi et ecclesiae; et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum. Unde primus finis respondet matrimonio hominis inquantum est animal; secundus, inquantum est homo; tertius, inquantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit neque aliquammodo impedit primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis; sed secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia ubi uni viro plures uxores junguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita ecclesia una; et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo non praejudicat legi naturae quantum ad prima praecepta ipsius, quae sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis; sed ea quae ex istis trahuntur ut conclusiones, consuetudo auget, et similiter minuit; et hujusmodi est praeceptum legis naturae de unitate uxoris.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut dicit tullius, res a natura perfectas et a consuetudine approbatas legum virtus et religio sanxit. Unde patet quod illa quae lex naturalis dictat, quasi ex primis principiis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute, nisi postquam lege divina et humana sancita sunt; et hoc est quod dicit Augustinus quod non faciebant contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum.

RA3

Ad tertium patet solutio ex dictis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod jus naturale multipliciter accipitur. Primo enim jus aliquod dicitur naturale ex principio, quia a natura est inditum; et sic definit tullius in 2 rhetoricorum, dicens: jus naturae est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit. Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quia sint ex principio intrinseco, sed quia sunt a principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum caelestium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in 3 caeli et mundi; ideo ea quae sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cum sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei; et sic accipitur ab Isidoro, qui dicit, quod jus naturale est quod in lege et in evangelio continetur.

Tertio dicitur jus naturale non solum a principio, sed a natura, quia de naturalibus est.

Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo; ideo strictissimo modo accipiendum jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine rationis naturalis, non dicuntur esse de jure naturali: sed illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia; et sic datur dicta definitio, scilicet: jus naturale est quod natura omnia animalia docuit.

Pluralitas ergo uxorum quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum, quia jure divino prohibetur; et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet, quod natura dictat animali cuilibet secundum modum convenientem suae speciei; unde etiam quaedam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur sollicitudo utriusque, scilicet maris et feminae, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum, sicut patet in turture et columba, et hujusmodi.

RA5

Ad quintum patet solutio ex dictis.

RA6

Sed quia rationes in contrarium adductae videntur ostendere quod pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturae; ideo ad eas est respondendum.

Et dicendum ad sextum, quod natura humana absque omni defectu instituta est; et ideo non solum sunt ei indita illa sine quibus principalis matrimonii finis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset; et hoc modo sufficit homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum quantum ad illa quae matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, nisi quantum ad id ad quod principaliter est institutum, scilicet bonum prolis, et quantum sufficit ad impraegnationem. Requirit autem hoc matrimonium, inquantum est ad remedium institutum, quod est secundarius ipsius finis, ut quolibet tempore petenti debitum reddatur; et sic patet quod accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii; et ideo pluralitas uxorum non est contra praecepta prima legis naturae.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illud praeceptum legis naturae: quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris, debet intelligi, eadem proportionem servata.

Non enim si praelatus non vult sibi resisti a subdito, ipse subdito resistere non debet; et ideo non oportet ex VI illius praecepti, quod, si vir non vult quod uxor sua non habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem: quia unum virum habere plures uxores non est contra prima praecepta legis naturae, ut dictum est; sed unam uxorem habere plures viros est contra prima praecepta legis naturae, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur, et quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio; sed etiam educatio, ut supra dictum est. Ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impraegnationem primam iterum mulierem impraegnari, ut dicitur in 7 de animalibus, tamen multum impeditur: quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur; quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cuius cura necessaria est in educando; et ideo nulla lege aut consuetudine est permissum unam uxorem habere plures viros, sicut e converso.

RA9

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva sequitur naturalem conceptionem in cognitione; et quia non est ita contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores sicut quod uxor habeat plures viros; ideo affectus uxoris non tantum refugit consortium in viro sicut e converso; et ideo tam in hominibus quam in animalibus invenitur major zelus maris ad feminam quam e converso.

|a2 Articulus 2: Utrum habere plures uxores potuerit aliquando esse licitum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod habere plures uxores non potuerit aliquando esse licitum. Quia, secundum Philosophum in 5 ethic., jus naturale semper et ubique habet eandem potentiam. Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet. Ergo sicut modo non licet, ita neque unquam licuit.

AG2

Praeterea, si aliquando licuit; hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel propter aliquam dispensationem licebat. Si primo modo, sic etiam nunc licitum esset. Si autem secundo modo, hoc esse non potest: quia secundum Augustinum, Deus cum sit naturae conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturae inseruit. Cum ergo Deus naturae inseruerit quod sit una unius, ut dictum est, videtur quod ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

AG3

Praeterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant, plures uxores acciperent in veteri testamento, nec ex hoc reprehendebantur in lege aut a prophetis; videtur quod non fuerit ex dispensatione licitum.

AG4

Praeterea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quae etiam nunc necessaria est.

Ergo etiam adhuc dicta dispensatio duraret, praecipue cum non legatur revocata.

AG5

Praeterea, in dispensatione non debet praetermitti majus bonum propter minus bonum. Sed fides et sacramentum, quae non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora quam prolis multiplicatio.

Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio praedicta fieri non debuisset.

SC1

Sed contra, Galat. 3, dicitur, quod lex propter praevaricatores posita est, ut scilicet eos prohiberet.

Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet deuter. 21, 15: si habuerit homo duas uxores etc.. Ergo habendo duas uxores non erant praevaricatores; et ita erat licitum.

SC2

Praeterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cum Deo essent acceptissimi, sicut Jacob, David, et quamplures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet, pluralitas uxorum dicitur esse contra legem naturae, non quantum ad prima praecepta ejus, sed quantum ad secunda, quae quasi conclusiones a primis praeceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas condiciones personarum et temporum, et aliarum circumstantiarum; ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte. Talis enim est tota materia moralis, ut patet per Philosophum in libris ethicorum; et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea praetermitti possunt.

Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates; ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur, ut licentiam praebeat legem praetermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia se non extendere debet; et talis licentia dispensatio dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent; et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter sanctis patribus facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae. Semper enim principalior finis magis conservandus est quam secundarius. Unde, cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis; ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod jus naturale semper et ubique, quantum est de se, habet eandem potentiam; sed per accidens propter aliquod impedimentum quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim et ubique dextera est melior quam sinistra secundum naturam; sed per aliquod accidens convenit aliquem esse ambidexterum, quia natura nostra variabilis est; et similiter etiam est de naturali justo, ut ibidem Philosophus dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in decretali quadam de divortiis dicitur, quod nunquam licuit alicui habere plures uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habita. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturae inseruit, sed praeter eas: quia rationes illae non sunt ordinatae ad semper, sed in pluribus esse, ut dictum est: sicut etiam non est contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculose praeter ea quae ut frequenter solent evenire.

RA3

Ad tertium dicendum, quod qualis est lex, talis debet esse dispensatio legis; et quia lex naturae non est litteris scripta, sed cordibus impressa; propter hoc non oportuit dispensationem eorum quae ad legem naturae pertinent, lege scripta dari, sed per internam inspirationem fieri.

RA4

Ad quartum dicendum, quod veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiae Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est; et ideo non est eadem ratio dispensationis quae erat ante Christi adventum, quando cultus Dei propagatione carnali multiplicabatur et conservabatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod proles, secundum quod est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam; quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum.

Fides autem ad Deum servanda est potior quam fides uxori servanda, quae ponitur bonum matrimonii, et quam significatio quae pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur; et ideo non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahatur aliis duobus bonis.

Nec tamen omnino tolluntur; quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo: quia quamvis non significetur conjunctio Christi ad ecclesiam in quantum est una, significatur tamen distinctio graduum ecclesiae per pluralitatem uxorum; quae quidem est non solum in ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem ad Christi ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversae mansiones.

¶a3 Articulus 3: Utrum habere concubinam sit contra legem naturae.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod habere concubinam non sit contra legem naturae.

Legis enim caeremonialia non sunt de lege naturae.

Sed fornicatio prohibetur, Act. 15, inter alia caeremonialia legis quae ad tempus credentibus ex gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quae est accessus ad concubinam, non est contra legem naturae.

AG2

Praeterea, jus positivum a naturali jure profectum est, ut tullius dicit. Sed secundum jus positivum fornicatio simplex non prohibetur, immo potius in poenam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendae condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturae.

AG3

Praeterea, naturalis lex non prohibet quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus et secundum quid. Sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut utatur ea licite, cum voluerit. Ergo non est contra legem naturae, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

AG4

Praeterea, quicumque utitur re sua ut vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res Domini.

Ergo si Dominus ea utatur ad libitum, non facit injuriam alicui; et ita habere concubinam non est contra legem naturae.

AG5

Praeterea, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet 1 corinth. 7. Ergo si uxor velit, vir poterit alii mulieri conjungi sine peccato.

SC1

Sed contra, secundum omnes leges, filii qui de concubinis nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturae.

SC2

Praeterea, sicut supra, distinct. 26, dictum est, matrimonium est naturale. Sed hoc non esset, si sine praejudicio legis naturae homo posset conjungi mulieri praeter matrimonium. Ergo contra legem naturae est concubinam habere.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut ex praedictis patet, illa actio dicitur esse contra legem naturae, quae non est conveniens fini debito, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata fini illi. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda; et ut hoc bonum quaereretur, posuit delectationem in coitu; ut Augustinus dicit.

Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quae in ipso est, non referendo ad finem a natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi sit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res a fine plerumque nominantur tamquam ab optimo: sicut conjunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quaeritur; ita concubinae nomen illam conjunctionem exprimit qua solus concubitus propter seipsum quaeritur; et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quaerat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio, per quam proles esse accipit, sed etiam educatio et instructio, per quam accipitur nutrimentum et disciplina a parentibus: in quibus tribus parentes proli tenentur, secundum Philosophum in 8 ethicor..

Cum autem educatio et instructio proli a parentibus debeatur per longum tempus; exigit lex naturae ut pater et mater in longum tempus commaneant ad subveniendum communiter proli; unde et aves quae communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a mutua societate quae incepit a concumbendo. Haec autem obligatio ad commanendum feminam cum marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quae concubina vocatur, est contra legem naturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in gentibus quantum ad multa lex naturae obfusata erat; unde accedere ad concubinam malum non reputabant; sed passim fornicatione quasi re licita utebantur, sicut et aliis quae erant contra caeremonias Judaeorum, quamvis non essent contra legem naturae; et ideo apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis caeremonialibus, propter discretionem quae erat in utroque inter Judaeos et gentiles.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex praedicta obscuritate, scilicet in quam ceciderunt gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. 1, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturae; unde praevalente christiana religione lex illa extirpata est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat; ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic neutrum est contra legem naturae. Ita autem non est in proposito; et ideo ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod injuria justitiae opponitur. Lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturae est ut aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus suis utens nulli injuriam faciat. Et praeterea ancilla quamvis sit res Domini ad obsequium, non est tamen

res sua ad concubitus; et iterum interest qualiter quisque re sua utatur. Facit etiam talis injuriam proli procreandae, ad cuius bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantum ad omnia, sed solum quantum ad matrimonii usum; et ideo non potest contra matrimonii bonum corpus viri alteri praebere.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium quam fornicatio simplex: quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum thamar committere, recusavit mendacium, dicens: certe mendacii nos arguere non poterit. Sed mendacium non semper est mortale peccatum. Ergo neque fornicatio simplex.

AG2

Praeterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitus concubinae morte, nisi in aliquo casu, ut patet deuteronomio 13. Ergo non est peccatum mortale.

AG3

Praeterea, secundum Gregorium, peccata carnalia sunt minoris culpae quam spiritualia. Sed non omnis superbia aut avaritia est peccatum mortale; quae sunt peccata spiritualia. Ergo nec omnis fornicatio, quae est peccatum carnale.

AG4

Praeterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum: quia magis peccat qui minori tentatione vincitur, ut supra, distinctio 10, dictum est. Sed concupiscentia maxime instigat ad venerea.

Ergo cum actus gulae non sit semper peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit peccatum mortale.

SC1

Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur a regno Dei, ut patet 1 corinthios 6. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

SC2

Praeterea, sola peccata mortalia criminalia dicuntur.

Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet tobiae 4, 13: attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut in 2 Lib., dist. 42, qu. 1, art. 4, in corp. Dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia per quos foedus amicitiae hominis ad Deum et hominis ad hominem violatur.

Haec enim sunt contra duo praecepta caritatis, quae est animae vita; et ideo, cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit; non est dubium quod fornicatio simplex de sui ratione est peccatum mortale, etiam si lex scripta non esset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur mortale quia morte temporali puniatur, sed quia punitur aeterna; unde etiam furtum, quod est mortale peccatum, et multa alia interdum non puniuntur per leges temporali morte; et similiter etiam est de fornicatione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut non quilibet motus superbiae est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuria; quia primi motus luxuria et hujusmodi sunt peccata venialia, et etiam concubitus matrimonialis. Interdum tamen aliqui luxuriae actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiae venialibus existentibus; quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundum genus, et non quantum ad singulos actus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra, dist. 16, qu. 3, art. 2, quaestio 2, dictum est, illa circumstantia efficacior est ad gravandum quae magis appropinquat ad speciem peccati; unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet majorem quam inordinata comestio, cum sit circa ea quae pertinent ad fovendum foedus societatis humanae, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquando fuerit licitum concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturae, ita non habere concubinam.

Sed aliquando licuit plures uxores habere.

Ergo et habere concubinam.

AG2

Praeterea, non potest aliqua simul esse uxor et ancilla; unde secundum legem, ex hoc ipso quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui Deo amicissimi leguntur ad suas ancillas accessisse, sicut Abraham et Jacob. Ergo illae non erant uxores; et sic aliquando licuit concubinas habere.

AG3

Praeterea, illa quae in matrimonio ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hereditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit heres. Ergo non fuit uxor Abrahae.

SC1

Sed contra, ea quae sunt contra praecepta Decalogi, nunquam licuerunt. Sed habere concubinam est contra praeceptum Decalogi, scilicet: non moechaberis.

Ergo nunquam fuit licitum.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit in Lib. De patriarchis: viro non licet quod mulieri non licet. Sed nunquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Rabbi Moyses dicit, quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum; quod probat ex hoc quod Judas cum thamar concubuit. Sed ista ratio non cogit; non enim necesse est filios Jacob a peccato mortali excusari, cum accusati fuerint apud patrem de crimine pessimo, et in Joseph necem vel venditionem consenserint. Et ideo dicendum est, quod cum habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturae, ut dictum est, nullo tempore secundum se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione.

Sicut enim ex dictis patet, concubitus cum ea quae non est matrimonio juncta, non est conveniens actus ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii; et ideo est contra prima praecepta legis naturae, quae dispensationem non recipiunt. Unde ubicumque legitur in veteri testamento aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas, et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinae. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur insolubili conjunctione, vel saltem diuturna, ut ex dictis patet; et contra hoc non est aliqua dispensatio.

Sed quantum ad secundum finem, qui est dispensatio familiae et communicatio operum, uxor conjungitur ut socia; sed hoc deerat in his quae concubinae nominabantur; in hoc enim poterat esse dispensatio, cum sit secundarius matrimonii finis; et ex hac parte habebant aliquid simile concubinae, ratione cujus concubinae nominantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod habere plures uxores non est contra legis naturae prima praecepta, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod antiqui patres ea dispensatione qua plures uxores habebant, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantum ad principalem et primum finem matrimonii, sed non quantum ad illam conjunctionem quae respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cum non possit simul esse socia et ancilla.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicitur; ita ex eadem dispensatione licuit Abrahae ejicere Agar, ad significandum mysterium quod apostolus explicat, Galat. 4. Quod etiam filius ille heres non fuit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet; sicut etiam ad mysterium pertinet quod Esau, filius liber, heres non fuit, ut patet Rom. 9; et similiter propter mysterium factum est ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati, heredes essent, ut Augustinus dicit: quia Christo nascuntur in baptismo filii et heredes tam per bonos, quos liberae significant, quam per malos ministros, qui per ancillas significantur.

|+d33.q2 Distinctio 33, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de libello repudii; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturae; 2 utrum repudiare uxorem aliquando fuerit licitum; 3 de causis libelli repudii lege permitti, et ejus inscriptione.

|a1 Articulus 1: Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inseparabilitas uxoris non sit de lege naturae. Lex enim naturae communis est apud omnes. Sed nulla lege praeter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturae.

AG2

Praeterea, sacramenta non sunt de lege naturae. Sed inseparabilitas matrimonii pertinet ad bonum sacramenti. Ergo non est de lege naturae.

AG3

Praeterea, conjunctio viri et feminae in matrimonio ordinatur principaliter ad proles generationem et educationem et instructionem, ut dictum est. Sed haec omnia aliquo certo tempore consummantur.

Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo praejudicio legis naturae.

AG4

Praeterea, ex matrimonio quaeritur principaliter bonum proles. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum proles; quia, ut tradunt Philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia concipere posset, et quae etiam ex alio viro impraegnaretur.

Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturae quam de lege naturae.

SC1

Sed contra, illud praecipue est de lege naturae quod natura bene instituta accepit in suo principio.

Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet Matth. 19. Ergo est de lege naturae.

SC2

Praeterea, de lege naturae est quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo Deo contrarius esset, si separaret quos Deus conjunxit. Cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, Matth. 19, videtur quod sit de lege naturae.

CO

Respondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem proles non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam proles. Unde de lege naturae est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum heredes sint; et ideo, cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturae dictamen; et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in statum novitatis naturae; unde et in lege Moysi et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturae erat: hoc enim soli legi spiritus et vitae reservatum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio secundum quod est signum perpetuae conjunctionis Christi et ecclesiae, et secundum quod est in officium naturae ad bonum proles ordinatum, ut dictum est. Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi quam proles bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est; inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono proles, quamvis in utroque intelligi possit; et secundum quod pertinet ad bonum proles erit de lege naturae; non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

RA3

Ad tertium patet solutio ex dictis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum proles; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiae. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediatur bonum proles in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum proles simpliciter; et propter hoc ratio non sequitur.

|a2 Articulus 2: Utrum licitum esse possit per dispensationem uxorem dimittere.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uxorem dimittere licitum per dispensationem esse non potuerit. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum proles, est contra prima praecepta legis naturae, quae indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo etc..

AG2

Praeterea, concubina differt praecipue ab uxore in hoc quod non est inseparabiliter juncta.

Sed habere concubinas fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

AG3

Praeterea, homines sunt modo ita receptibiles dispensationis sicut olim fuerunt. Sed modo non potest dispensari cum aliquo quod uxorem dimittat.

Ergo nec olim.

SC1

Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, quasi uxor, ut dictum est. Sed ipse praecepto divino eam ejecit, et non peccavit. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dispensatio in praeceptis, praecipue quae sunt aliquo modo legis naturae, est sicut mutatio cursus rei naturalis: qui quidem mutari dupliciter potest. Uno modo ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur a cursu suo, sicut est in omnibus quae in minori parte casualiter accidunt in natura: sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quae sunt semper, sed quae sunt frequenter. Alio modo per causam penitus supernaturalem, sicut in miraculis accidit; et hoc modo potest mutari cursus naturalis non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper; ut patet in statione solis tempore Josue, et reditu ejusdem tempore ezechiae; et de eclypsi miraculosa tempore passionis Christi.

Haec autem ratio dispensationis in praeceptis legis naturae quandoque est ex causis inferioribus; et sic dispensatio cadere potest super secunda praecepta legis naturae, non autem super prima: quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est de pluralitate uxorum, et de hujusmodi. Aliquando autem est tantum ex causis superioribus; et tunc potest dispensatio esse divinitus etiam contra prima praecepta legis naturae, ratione alicujus mysterii divini significandi vel ostendendi, sicut patet de dispensatione in praecepto Abrahae facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam de miraculis accidit.

Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima praecepta legis naturae contineatur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadet; si autem sit inter secunda praecepta legis naturae, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda praecepta legis naturae contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam praeparationem eorum quae sunt necessaria in vita. Hujusmodi autem rerum appropriatio non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia; et ideo non videtur contra primam intentionem naturae dimissio uxoris esse, et per consequens nec contra prima praecepta, sed contra secunda legis naturae; unde etiam primo modo sub dispensatione posse cadere videtur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in bono prolis, secundum quod est de prima intentione naturae, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio quousque proles ad perfectam aetatem ducatur.

Sed quod ei provideatur in posterum per hereditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturae intentionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod habere concubinam est contra bonum prolis quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, scilicet educationem et instructionem, quae requirit diuturnam commansionem parentum; quod non est in concubina, quae ad tempus assumitur; et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam dispensationem etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Oseae 1.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inseparabilitas quamvis sit de secunda intentione matrimonii prout est in officium naturae, tamen est de prima intentione ipsius prout est sacramentum ecclesiae; et ideo ex quo institutum est ut sit ecclesiae sacramentum, manente tali institutione non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod sub lege Moysi fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est non prohibere, cum prohibere possis.

Consentire autem illicito est illicitum. Cum ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia lex sancta est, ut dicitur Roman. 7; videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

AG2

Praeterea, prophetae locuti sunt spiritu sancto inspirati, ut patet 2 Petr. 1. Sed Malach. 2, 16, dicitur: si odio habueris eam, dimitte eam. Ergo cum illud quod spiritus sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quod repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

AG3

Praeterea, chrysostomus dicit, quod sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundae nuptiae non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris sub lege Moysi.

AG4

Sed contra est quod Dominus dicit, quod libellus repudii datus est a Moyse Judaeis propter duritiam cordis eorum. Sed duritia cordis eorum non excusabat eos a peccato. Ergo neque lex de libello repudii.

AG5

Praeterea, chrysostomus dicit super Matth., quod Moyses dando libellum repudii non justitiam Dei monstravit, ut quasi per legem agentibus peccatum non videatur esse peccatum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excusabantur a peccato, quamvis excusarentur a poena secundum leges infligenda; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse; et sic ponunt quatuor modos permissionis. Unus per privationem praeceptionis; ut quando majus bonum non praecipitur, minus bonum permitti dicitur; sicut apostolus non praeciendo virginitatem, matrimonium permisit, 1 corinth. 7. Secundus per privationem prohibitionis; sicut venialia dicuntur permitti a Deo, quia non sunt prohibita. Tertius per privationem cohibitionis; et sic communia peccata dicuntur permitti a Deo, inquantum non impedit, cum impedire posset.

Quarta per privationem punitionis; et sic libellus repudii lege permissus fuit, non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis; sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judaei proni erant propter corruptionem irascibilis; sicut et permissum eis fuit extraneis fenerari propter aliquam corruptionem in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis fenerarentur; et sicut propter corruptionem suspicionis, in rationali fuit permissum sacrificium zelotypiae, ne sola suspicio apud eos iudicium corrumperet.

Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt; ideo aliis videtur quod si repudiando uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem aut prophetas indicari debuisset; Isai. 58, 1: annuntia populo meo peccata eorum. Alias viderentur esse nimis neglecti, si ea quae necessaria sunt ad salutem, quae non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent; quod non potest dici, cum justitia legis tempore suo observata vitam mereretur aeternam. Et propter hoc dicunt, quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat; et hoc confirmant auctoritate chrysostomi, qui dicit, quod a peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium. Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communius sustinetur; ideo ad utrasque rationes respondendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui potest prohibere, non peccat, si a prohibitionem abstineat non sperans correctionem, sed magis malum aestimans ex tali prohibitionem occasionem sumere; et sic accidit Moysi; unde divina auctoritate fretus libellum repudii non prohibuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prophetae spiritu sancto inspirati non dicebant dimittendam esse uxorem quasi spiritus sancti praeceptum sit; sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa permissionis similitudo non est intelligenda quantum ad causam eandem; quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excusaret a peccato, tamen permissio ex duritia facta excusat; quaedam enim prohibentur sanis quae non prohibentur infirmis corporaliter; nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta utentes.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum potest intermitteri dupliciter. Uno modo propter aliquod majus bonum consequendum; et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem, sicut intermittebatur singularitas uxoris honeste a Jacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum majus malum; et tunc si auctoritate ejus qui dispensare potest, hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet; sed honestatem etiam non acquirit; et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermittebatur propter majus malum vitandum, scilicet uxoricidium: et ideo chrysostomus dicit, ut Sup., quod a peccato abstulit culpam. Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur; tamen reatum poenae non habebat neque temporalis neque perpetuae, inquantum divina dispensatione fiebat, et sic erat ab eo culpa ablata; et ideo etiam ipse ibidem dicit, quod permissum est repudium, non malum quidem, tamen illicitum; quod quidem illi qui sunt de prima opinione referunt ad hoc tantum quod habebat reatum temporalis poenae.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod liceret uxori repudiatae alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatae.

Sed vir poterat aliam sine peccato ducere in uxorem. Ergo uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

AG2

Praeterea, Augustinus, dicit de duabus uxoribus, quod quando mos erat, peccatum non erat. Sed tempore legis erat talis consuetudo quod repudiata alium virum ducebat, ut patet Deut. 24, 2: cumque egressa virum alterum duxerit etc.. Ergo uxor non peccabat alteri se jungendo.

AG3

Praeterea, Dominus, Matth. 5, justitiam novi testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiae veteris testamenti. Hoc autem dicit ad justitiam novi testamenti per superabundantiam pertinere quod uxor repudiata non ducit alterum virum; ergo in veteri lege licebat.

AG4

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 9: qui dimissam duxerit, moechatur. Sed moechia nunquam fuit in veteri testamento licita. Ergo nec uxori repudiatae licuit alium virum habere.

AG5

Praeterea, Deut. 24 dicitur, quod mulier repudiata quae alium virum duceret, polluta erat, abominabilis facta coram Domino. Ergo peccabat alium virum ducendo.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum primam opinionem uxor peccabat, post repudium alteri viro conjuncta; quia adhuc matrimonium primum non erat solutum. Mulier enim quanto tempore vivit, alligata est lege viri, ut patet Rom. 7. Non autem poterat simul plures viros habere. Sed secundum aliam opinionem, sicut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere; quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinae dispensationis tollebatur, qua inseparabilitate manente intelligitur verbum apostoli.

RA1

Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus, dicendum ad primum, quod viro licebat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam; et ideo una dimissa, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in illo verbo Augustini mos non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, vel sicut a more philosophia moralis nominatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Dominus Matth. 5, ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem, non solum quantum ad ea quae lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quae in veteri lege illicita erant, sed a multis licita putabantur per non rectam praeceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici; et ita est etiam de repudio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus legis novae in quo dicta permissio est sublata; et sic etiam intelligitur verbum quoddam chrysostomi, qui dicit, quod qui secundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates; quia quo ad Deum existit homicida, in quantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; et quia dimittit non fornicantem, in quo solo casu lex evangelii uxorem dimittere permittit; et similiter quia facit eam adulteram, et illum cui copulatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quidam interlinealis dicit, deuter. 24: polluta est, et abominabilis; scilicet illius iudicio qui quasi pollutam eam prius dimisit; et sic non oportet quod sit polluta simpliciter. Vel dicitur polluta illo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebatur vel leprosum; non immunditia culpae, sed cujusdam irregularitatis legalis; unde et sacerdoti non licebat viduam et repudiatam ducere in uxorem.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod licebat viro repudiatam a se accipere. Licet enim corrigere quod male factum est. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

AG2

Praeterea, semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale praeceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo hoc licitum erat.

AG3

Praeterea, deuter. 24 ponitur causa quare non possit accipi iterum, quia polluta est. Sed repudiata non polluitur nisi alterum virum ducendo.

Ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

SC1

Sed contra est quod dicitur Deut. 24, 4: non poterit prior maritus accipere eam.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permissa; scilicet dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi; et duo praecepta; scilicet Scriptura libelli repudii, et quod iterum maritus repudians eam accipere non possit; quod quidem, secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in poenam mulieris quae alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est; sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere non posset iterato, ut patet ex dictis; et ideo divinitus ordinatum fuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis; sed non quantum ad poenam divinitus taxatam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi matrimonio alteri viro juncta esset: tunc enim propter adulterium, cui mulier voluntarie se subdit, in poenam ei dabatur quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii, quod etiam ante quam alteri nubere, non poterat revocari, ex quo repudiata erat: quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, sed ut dictum est.

la3 Articulus 3: Utrum causa repudii fuerit odium uxoris.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod causa repudii fuerit odium uxoris, secundum hoc quod dicitur Malach. 2, 16: si odio habueris eam, dimitte illam.

AG2

Praeterea, deuteronom. 24, 1, dicitur: cum non invenerit gratiam in oculis ejus propter aliquam foeditatem, scribe libellum repudii. Ergo idem quod prius.

AG3

Sed contra, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt esse causa repudii quam odium.

AG4

Praeterea, odium potest creari ex virtute ejus qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier posset repudiari propter virtutem suam; quod est absurdum.

AG5

Praeterea, deuteronom. 22, dicitur: si duxerit vir uxorem suam, et postea odio eam habuerit, et objecerit ei stuprum aut conjugium; si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit eam dimittere omni tempore vitae suae. Ergo odium non est causa sufficiens repudii.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium; et ideo proxima causa repudii est odium. Sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor; et ideo etiam oportet alias causas repudii ponere remotas, quae erant causa odii. Dicit autem Augustinus in Glossa, deuteronom. 24: multae erant in lege causae dimittendi uxores: Christus solam fornicationem excipit; ceteras molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri. Hae autem causae intelliguntur foeditates in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio, vel aliquid hujusmodi, quod in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas magis coarctant, satis probabiliter dicentes, quod non licebat uxorem repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solum quae possunt bonum prolis impedire, vel in corpore, ut sterilitas aut lepra, vel aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quaedam Glossa super illud deuteronom. 24: cum non invenerit gratiam etc., videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cum dicit ibi, per foeditatem peccatum intelligi. Sed peccatum Glossa nominat non solum in moribus animae, sed etiam in natura corporis.

RA1

Sic ergo prima duo concedimus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sterilitas, et alia hujusmodi, sunt causa odii; et sic sunt causae remotae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo; quia bonitas causa est amoris; et ideo ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc dabatur in poenam viri, quod non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in alio casu, quando puellam defloraverat.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod repudii causae debebant in libello scribi. Quia per libellum repudii scriptum a poena legis absolvebatur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo oportebat illas scribere in libello.

AG2

Praeterea, ad nihil illa scripta valere videbantur nisi ut causae repudii ostenderentur. Ergo si non inscribebantur, frustra libellus ille sibi tradebatur.

AG3

Praeterea, hoc Magister dicit in littera.

SC1

Sed contra, causae repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, praecludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quae ei secundum legem concedebantur.

Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium; et sic repudium fieri non poterat.

Ergo nullo modo causae repudii inscribebantur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod causae repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium. Sed secundum Iosephum, ut mulier habens libellum conscriptum de repudio alteri posset nubere: alias enim ei traditum non fuisset; unde, secundum eum, erat Scriptura talis: promitto tibi quod nunquam tecum conveniam. Sed secundum Augustinum, ideo libellus scribebatur, ut mora interveniente, et consilio Scribarum dissuadente, vir a proposito repudiandi desisteret.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

|+d33.q3 Distinctio 33, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de virginitate; et circa hoc quaeruntur tria: 1 quid sit virginitas; 2 utrum sit virtus; 3 de comparatione ejus ad alias virtutes.

|a1 Articulus 1: Utrum virginitas sit perpetua meditatio incorruptionis in carne corruptibili.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio, ut Augustinus dicit in Lib. De nuptiis et concupiscentia. Quia post resurrectionem sanctae virgines suam virginitatem non amittent. Sed tunc non erunt in carne corruptibili.

Ergo corruptibilitas carnis non debet poni in definitione virginitatis.

AG2

Praeterea, virginitas ponitur pars continentiae, quae ad temperantiam reducitur. Sed meditatio non est actus temperantiae, sed magis intellectualium virtutum. Ergo non debet poni tamquam genus virginitatis.

AG3

Praeterea, virginitas non est firmiter bonum quam caritas aut aliae virtutes, immo magis fragile.

Sed perpetuitas non est de ratione caritatis: alias caritatem semel habitam non contingeret amittere; quod in 3 Lib., dist. 31, quaest. 1, art. 1, improbatum est. Ergo nec perpetuitas in definitione virginitatis poni debet.

AG4

Praeterea, incorruptionis perpetua meditatio tollitur per corruptionem mentis, de qua dicitur Matth. 5, 28: qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam moechatus est eam in corde suo. Sed per hoc non tollitur virginitas: quia talis corruptio reparari potest, non autem virginitas, ut in littera dicitur. Ergo virginitas non est perpetua incorruptionis meditatio.

AG5

Praeterea, perpetua incorruptionis meditatio sine concubitu perditur non solum mente, sed etiam carne, sicut patet in peccatis contra naturam.

Sed sine concubitu virginitas non perditur: quia, ut Augustinus dicit in libro de virginitate, virginitas est per piam continentiam ab omni concubitu immunitas. Ergo idem quod prius.

AG6

Praeterea, Ambrosius dicit in libr. De virginitate, quod virginitas est expers contagionis integritas. Sed contaminatur corpus per pollutionem nocturnam. Ergo virginitas secundum hoc amittitur; non autem perpetua incorruptionis meditatio perditur: ergo etc..

AG7

Praeterea, virginitas potest per violentiam auferri: alias ille qui contraheret cum illa quae per violentiam ab alio defloratur, non efficeretur irregularis. Non autem perpetua incorruptionis meditatio.

Ergo idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum, quod virginitas, ut ex dictis Ambrosii patet, integritas quaedam est; unde per privationem corruptionis dicitur, quae in actu generationis accidit; ubi triplex corruptio est.

Una corporalis tantum, in hoc quod claustra pudoris franguntur. Alia spiritualis et corporalis simul, ex hoc quod per decisionem et motum seminis, in sensu delectatio generatur. Tertia est spiritualis tantum, ex hoc quod ratio huic delectationi se subjicit, in qua integritatem perdit quantum ad actum: quia impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit in libro 7 ethicor.; unde ipsa rationis absorptio corruptio dicitur.

Haec autem tertia corruptio non est rationis actus, sed quaedam passio, per accidens ei conveniens ex passione inferioris partis, sicut per somnum vel phrenesim et alias passiones corporales contingit rationis actum impediri per accidens. Cum ergo virtus et vitium in actu rationis consentientis et dissentientis perficiatur; in omnibus praedictis corruptionibus non invenitur sufficiens ratio vitii aut virtutis; sed oportet addere rationis consensum vel dissensum. Et quia virginitas in genere moris est pertinens ad virtutem; ideo dicit Lucia, quod non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, iniquatione scilicet quae virginitatis puritati opponitur.

Prima ergo corruptio, quae est corporalis tantum, non est materia virtutis vel vitii, nisi per accidens mediante aliqua animae passione; unde si per aliquam incisionem claustra pudoris rumpantur, non majus detrimentum virginitati inerit quam si pes aut manus gladio incideretur. Sed secunda et tertia corruptio sunt materia virginitatis et oppositi ejus, sicut et aliae passiones animae sunt materia virtutum Moralium et oppositorum vitiorum.

Sed in actu rationis eligentis vel repudiantis corruptiones praedictas finaliter perficitur inquinatio quam virginitas privat, et per consequens ipsa virginitas; et ideo Augustinus in definitione praedicta posuit hoc quod ex parte rationis se habet; scilicet meditationem, quasi virginitatis genus, ponens actum pro habitu, sicut frequenter fieri solet; incorruptionem autem posuit quasi objectum sive materiam; sed addit subjectum determinatum per hoc quod dicit: in carne corruptibili; quia privatio et habitus nata sunt fieri circa idem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis post resurrectionem sancti carnis corruptionem non habeant; habent tamen naturam carnis, quae corruptibilis fuit; et ideo in eis esse poterit virginitas sicut in subjecto; non autem in Angelis, in quibus corruptio quam virginitas privat, nata esse non fuit; et praecipue hoc ad rationem virginitatis sufficit, quae non solum respicit quod praesens est, sed quod praeteritum est. Non enim est virgo ex hoc solum quod non corrumpitur, sed ex hoc etiam quod nunquam corrupta fuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis actus moralis virtutis in voluntate perficiatur, tamen ratio formam virtutis in ea ponit, ut dicitur in 6 ethic.; et ideo quidam socratici omnes virtutes scientias dicebant; et hoc modo loquendi utitur hic Augustinus meditationem pro electione ponens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in actu virtutis non solum requiritur discretio ex parte rationis, sed etiam firmitas quaedam ex habitu inclinante ad actum per modum naturae. Et sicut causae naturales, quantum est de se, ordinatae sunt immobiliter ad effectus proprios; ratione cujus dicere possumus, lapis perpetuo descendit deorsum, quamvis hoc quandoque impediri possit: ita et habitus virtutis, quantum est de se, immobiliter ordinatur ad actum proprium, quamvis quandoque habens actum virtutis contrarium agat; et ratione perpetuae immobilitatis consuevit poni perpetuum in definitionibus virtutum; sicut in princ. Digestorum dicitur, quod justitia est constans et perpetua voluntas; et sic etiam Augustinus ponit perpetuum in definitione virginitatis, quamvis virginitatem quandoque habentes, eam amittant; ut sic in praedicta definitione discretio electionis, quae est actus virginitatis, secundum quod ad genus pertinet moris, ex meditatione intelligatur; sed immobilitas ex perpetuitate.

RA4

Ad quartum dicendum, quod corruptio mentis, ut ex dictis accipi potest, est duplex. Una quae est quasi passio mentis, quando mens subditur delectationi quae in coitu solet accidere; et quia haec delectatio completur in seminis distillatione, ideo talis corruptio mentis non potest accidere sine aliqua corruptione carnis, quae dicta est fieri per seminis decisionem. Alia autem est corruptio mentis, quae est actus ejus, scilicet consensus, aut electio praedictae corruptionis. Sed quia vires inferiores sequuntur motum superiorum; ideo quandoque contingit quod ex actu mentis cogitantis de corruptione carnis, et intendentis delectationem ipsius experiri, calor excitatur in

corpore, et semen distillat, et causatur delectatio, qua mens suffocatur sicut in coitu; et tunc absque dubio virginitas est amissa. Si autem corruptio sistat in actu mentis consentientis, amittitur quidem virginitas secundum illud formale quod habet in mente, non autem ratione ejus quod est materiale in ipsa; unde talis non potest dici virgo nisi materialiter. Et ideo haec virginitatis amissio potest recuperari; non autem illa virginitatis amissio in qua etiam illud quod est materiale subtrahitur; quia virginitas ex parte sui actus respicit tantum praesens aut futurum, sicut est in qualibet virtute; electio enim aut praesens aut futurum respicit, non autem praeteritum; sed ex parte materiae non solum praesens, sed praeteritum respicit. Dicitur enim virgo quae elegit incorruptionem, quae est materialis in virginitate, quam nunquam amisit, et habere et conservare intendit. Non autem exigitur quod nunquam contrariam electionem habuerit, sed quod nunquam contrariam corruptionem. Ex hoc autem virginitas amissa recuperari non potest, quia illud quod in praeteritum transit, recuperari non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illae quae sine concubitu se corrumpunt, non est dubium quod virginitatem amittunt, etiam quantum ad id quod est materiale in ipsa; quia etsi concubitus non adsit, adest tamen delectatio, quae in concubitu corruptionem virginitatis facit. Si autem luxuria contra naturam tempus perfectae aetatis praeveniat, cum non adsit seminis decisio, et per consequens nec delectatio completa mentem suffocans, non amittitur virginitas quantum ad id quod est materiale in ipsa.

RA6

Ad sextum dicendum, quod passiones partis sensitivae non possunt esse materia virtutis nisi secundum quod sunt ordinabiles a ratione in eis medium ponente, prout concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; et ideo delectatio quae in somnis accidit cum seminis decisione, non est materia virtutis; et propter hoc nec talis corruptio incorruptionem tollit, quae est virginitatis materia; et ideo ratione talis pollutionis virginitas non perditur.

Et similis ratio est de mulieribus quae dormientes et inebriatae aut amentes a viris cognoscuntur, nisi forte hac intentione dormitum irent, ut a viro cognoscerentur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illud cuius principium totaliter est extra, non est ordinabile a ratione; et ideo eadem ratione nec illae quae per violentiam corrumpuntur sive ab homine, sive a Daemone incubo, virginitatem amittunt, si quantum possunt renitantur, ut conservent corpus a corruptione immune, vel saltem mentem contrariam consensui. Quia tamen in significationibus sacramentorum magis attenditur quod exterius geritur quam quod interius fit; irregularitas quae ex defectu significationis in sacramento causatur, nihilominus induceretur in illum qui virginem defloratam violenter duceret in uxorem; et praecipue cum propter delectationem nimiam ratio in actu illo suffocetur, difficillimum est tali delectationi dissentire in statu illo; et ideo praesumptio videtur esse quod consenserit.

¶a2 Articulus 2: Utrum virginitas sit virtus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit virtus. Omnis enim virtus consistit in medio. Sed virginitas non consistit in medio, sed maxime in extremo; quia consistit in abstinendo ab omni delectabili, circa quod est castitas. Ergo non est virtus.

AG2

Praeterea, virtutum usus, cum sint de jure naturali, omni tempore licuerunt. Sed in statu naturae conditae non licuisset virginitatem servare, quia esset contra praeceptum, ut habetur Gen. 1, 28: crescite et multiplicamini; similiter nec tempore legis Moysi, quando qui non relinquebat semen super terram, maledictioni legis subjacebat. Ergo virginitas non est virtus.

AG3

Praeterea, nulla virtus est quae amitti possit sine peccato, et quae per poenitentiam non recuperetur.

Sed virginitas amittitur sine peccato in actu matrimoniali, nec per poenitentiam potest recuperari. Ergo non est virtus.

AG4

Praeterea, omnis virtus est habitus acquisitus vel infusus. Sed virginitas est in illis qui non habent aliquem habitum acquisitum vel infusum, sicut in pueris non baptizatis. Ergo non est virtus.

AG5

Praeterea, omnis virtus ordinatur ad actum aliquem. Non autem virginitas; sed magis importat privationem actus. Ergo non est virtus.

AG6

Praeterea, qui habet unam virtutem, habet omnes. Sed qui caret virginitate, quandoque habet alias virtutes. Ergo virginitas non est virtus.

AG7

Praeterea, virtute nullus male utitur. Sed virginitate aliquis male utitur, ut patet de virginibus fatuis, Matth. 25. Ergo non est virtus.

AG8

Praeterea, continentia virginalis dividitur contra matrimonialem et vidualem. Sed matrimonium non ponitur virtus, neque viduitas. Ergo neque virginitas est virtus.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 7, 7: unusquisque proprium donum habet ex Deo; et loquitur de virginitate. Dona autem Dei spiritualia virtutes sunt. Ergo virginitas est virtus.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit in Lib. De virginitate: invitat virginitatis amor ut de virginitate aliquid dicamus, ne velut transitu quodam praeterita videatur quae principalis est virtus.

SC3

Praeterea, nihil meretur praemium nisi virtus.

Sed virginitati debetur praemium, scilicet fructus centesimus, ut sancti dicunt, et aureola. Ergo est virtus.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut dationes et sumptus sunt materia liberalitatis, ita delectationes in venereis sunt materia castitatis et continentiae. In genere autem dationum magnitudo sumptuum exigit specialem virtutem, quae magnificentia vocatur, propter sui difficultatem. Et quia temperantia vel castitas in cohibendis delectationibus magnam habet difficultatem, ideo illud quod est praecipuum in ista materia, maximam habens difficultatem, scilicet ab omni corruptione carnalis delectationis immunitas, specialem virtutem exigit, quae virginitas dicitur; unde si virginitas pro sui completa ratione, ut dictum est, accipiatur, sic virginitas est specialis virtus; sic enim nihil aliud importat quam electionem conservandi incorruptionem; et haec electio, si sit perfecta, ex aliquo habitu virtutis procedere debet. Tamen virginitas super hoc ponit statum virtutis, in quo habitus in actum exire possit. Non autem potest exire in actum electionis incorruptionem servandi, nisi sit incorrupta; quia electio impossibilium non est; impossibile autem est incorruptionem amissam recuperare.

Sed materiam magnificentiae amissam possibile est recuperare; et quantum ad hoc est dissimile de magnificentia et virginitate. Alii autem dicunt, quod virginitas non nominat virtutem, sed statum perfectum virtutis; et hac ratione sancti quandoque eam virtutem nominant; et secundum hanc opinionem facile est respondere ad objecta.

Sustinendo tamen primam opinionem, respondendum est ad objecta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apud theologos, ut quidam dicunt, virtus non semper est in medio. Sed hoc dicentes ignorant quid sit medium virtutis. Cum enim medium virtutis accipiatur secundum rationem rectam; si aliquid non sit in medio, non est secundum rationem rectam; et sic non potest esse laudabile neque virtuosum. Et ideo dicendum est, quod virginitas est in medio rationis rectae; quod quidem medium non accipitur semper secundum quantitatem ejus circa quod est virtus, quae quantitas est inter superfluum et diminutum, cum sint aliquae virtutes quae perveniant ad maximam quantitatem in propria materia, sicut nullus majoribus se dignificat quam magnanimus, nec aliquis majores sumptus facit quam magnificus, ut patet in 4 ethic.; sed accipitur secundum proportionem omnium circumstantiarum vestientium actum; et sic ille qui maxima dona dat, in medio consistit in eo quod mediocritas servatur in dando cui debet et quod debet et propter quod debet; et superfluum est in eo quod datur ubi non debet vel propter quod non debet, etiam si majora dentur. Similiter etiam virginitas, quamvis sit in ultimo extremi quantum ad id circa quod est, quia ab omni corrumpente delectatione abstinet; tamen est in medio, in quantum alias debitas circumstantias mediocriter servat; et superfluum esset, si aliquis servare vellet virginitatem quando non deberet, sicut tempore legis Moysi, vel propter quod non deberet, sicut virgines vestales; similiter secundum alias circumstantias.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur secundum proportionem circumstantiarum ad rationem rectam; et quia tempus est una de circumstantiis, non est inconueniens aliquid non esse licitum uno tempore, quod est licitum vel virtuosum si alio tempore fiat; et ideo, si in tempore quo Deus ad multiplicationem generis humani vel cultus divini homines operi conjugali insistere volebat, aliquis proprio motu incorruptionem servasset, fuisset in extremo diminutionis; quia abstinisset a delectabili omni quando non debuisset; sed postea, facta multiplicatione humani generis vel colentium Deum sufficienti, non peccasset virginitatem servans etiam in lege Moysi, vel in statu naturae integrae, si homo non peccasset; nec fecisset contra praeceptum, quia multiplicatio poterat fieri per alios, sed super praeceptum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod status ille virtutis quo virtus in actum suum exire possit, potest amitti sine peccato et cum peccato indifferenter; tamen recuperatur per poenitentiam; sicut aliquis ditissimus magnificus potest dare omnia sua pauperibus; et sic sine peccato suo ei eveniret quod in actum exteriorum virtutis exire non poterit. Si autem in turpes usus facultates suas consumat, hoc erit cum peccato; nec tamen per poenitentiam statum primum recuperabit. Et ideo virginitas, quae statum illum dicit virtutis in quo virtus possit exire in actum; et per peccatum amittitur in fornicatione, et sine peccato in actu matrimoniali; nec unquam per poenitentiam recuperatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod est materia virginitatis, potest esse in illis qui nullum habitum virtutis habent, sicut in pueris ante baptismum, in quibus est primus virginitatis gradus quem natura dedit; et sicut in illis qui ad tempus incorruptionem praedictam servare volunt, tamen cum proposito nubendi suo tempore, qui habent secundum virginitatis gradum, nec tamen dicuntur virgines nisi materialiter. Sed completa ratio virginitatis, prout est virtus, non est nisi in illis qui habent electionem conservandi integritatem hactenus custoditam usque in finem, sive sine voto, vel cum voto; et haec electio perfecta esse non potest sine habitu informante ipsam. Si autem sit informis, erit actus virtutis sicut virtutem praecedens, sicut et de aliis actibus virtutum contingit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod temperantia, sicut in 3 Lib. Dist. 33, qu. 3, art. 2 quaestiunc. 1 dictum est, principaliter consistit in cohibendo delectationes; unde de principali intentione sua habet quemdam actum interiorem, scilicet electionem refrenandi concupiscentias; sed exteriorem non habet quantum ad id quod est principale in ipsa, nisi per accidens et ex consequenti, in hoc scilicet quod aliquos actus exteriores adhibet ad cohibendum a delectationibus, quos magis imperat quam eliciat; sicut recedendo ab aspectibus concupiscibilium; uti enim delectationibus secundum mensuram rationis, est de secundaria intentione temperantiae.

Et quia virginitas est principalissimum in temperantia; ideo non habet actum exteriorem nisi ex consequenti; sed omnino usum exteriorem concupiscentiae cohibet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ille qui habet unam virtutem, habet aliquo modo omnes; non tamen quantum ad omne id quod est in virtute; sicut qui habet liberalitatem, quandoque non habet magnificentiam quantum ad statum illum quo possit exire in actum exteriorem; et similiter qui habet temperantiam, non habet statum quem virginitas dicit propter imperfectionem; quamvis habeat id quod facit rationem virtutis in virginitate; sicut e contrario propter perfectionem Christus habet caritatem, non tamen fidem, propter statum imperfectionis quem fides importat; etsi habeat quidquid est perfectionis et virtuositatis in fide.

RA7

Ad septimum dicendum, quod materia virginitatis, quam fatuae virgines habere possunt, aliquis male utitur; non autem virginitate accepta secundum suam completam rationem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod viduitas et matrimonium non important aliquem alterum gradum circa materiam temperantiae sicut virginitas; unde non est similis ratio.

¶a3 Articulus 3: Utrum virginitas major sit omnibus virtutibus.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virginitas major sit omnibus virtutibus. Decor enim est de ratione virtutis. Sed virginitatis decor est maximus.

Ergo ipsa est maxima virtutum. Probatio mediae. Ambrosius in Lib. De virginitate, dicit: pulchritudinem quis potest majorem aestimare decore ejus, scilicet virginis, quae amatur a rege, probatur a iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo, semper sponsa, semper innupta, ut nec amor finem habeat, nec damnum pudor? haec autem perfecte vera pulchritudo est cui nihil deest, quae sola meretur audire a Domino: tota formosa es etc..

AG2

Praeterea, Cyprianus dicit: nunc nobis ad virgines sermo est; quarum quo sublimior gloria est, major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, majus praemium majori virtuti debetur.

Sed virginitati debetur maximum praemium, scilicet fructus centesimus, et aureola. Ergo etc..

AG4

Praeterea, maxima dignitas virtutum est quod per eas Deo jungimur. Sed propinquissime Deo jungit virginitas; quia incorruptio facit esse proximum Deo, ut dicitur sapient. 5; et in apoc.

Dicitur, quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit. Ergo est maxima virtutum.

AG5

Sed contra est quod in littera dicitur, quod caelibatus joannis non praefertur conjugio Abrahae.

AG6

Praeterea, bernardus dicit super evangelium missus est, quod plus placuit (Deo scilicet) humilitas mariae, quam ipsius virginitas.

Ergo virginitas non est maxima virtutum.

CO

Respondeo dicendum, quod una virtus, et quantum ad actum et quantum ad habitum, potest dici excellentior alia dupliciter; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem mensuratur actus virtutum ex ratione objecti sui, ex quo speciem habent; sed per accidens ex parte subjecti: sicut actus etiam in parvis rebus dicitur melior, si fiat ex magis prompta voluntate, vel tempore magis opportuno, et aliis infinitis modis; quia causae per accidens infinitae

sunt; et propter hoc relinquuntur ab arte. Unde hac comparatione ommissa, sciendum est, quod cum bonum spirituale sit nobilior et melius quam bonum corporis; virtutes illae quae habent pro objecto bonum spirituale, sunt simpliciter meliores quam illae quae habent aliquod corporale aut corporali adjunctum; et ideo virtutes intellectuales et theologicae sunt digniores quam virtutes morales, quae sunt circa actus et passiones aliquo modo corporales; et inter virtutes morales illa per se loquendo est melior quae magis appropinquat ad praedictas; quae quidem appropinquatio potest attendi dupliciter. Uno modo quantum ad convenientiam subjecti; et sic iustitia, quae est in voluntate, est propinquissima et dignissima; et post hoc fortitudo, quae est in irascibili, quae est quasi quoddam confinium rationis et sensualitatis, ut in 3 Lib., dist. 26, qu. 1, art. 1, in corp., dictum est; et ultimo temperantia, quae est in concupiscibili. Alio modo potest attendi propinquitas virtutis moralis ad intellectualem prout disponit ad ipsam; et sic inter omnes morales propinquissima est temperantia, quia per delectationes, quae sunt ejus materia, maxime nata est ratio enervari; et inter partes temperantiae praecipue castitas, quia in delectationibus circa quas est, ratio totaliter obruitur. Unde Commentator dicit in 7 physic., quod castitas maxime valet ad scientias speculativas; et in genere castitatis praecipue virginitas. Sic ergo dicendum est, quod virginitas non est dignior omnibus aliis virtutibus; sed est dignior aliquo modo omnibus virtutibus moralibus, et simpliciter et per se loquendo, omnibus speciebus temperantiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes circa quas est temperantia, sunt turpissimae, ut in 7 ethic. Patet, eo quod sunt in communibus nobis et brutis; unde temperantia, quae has cohibet, praecipue vindicat sibi pulchritudinem communem omnibus virtutibus, sicut fortitudo vindicat sibi difficultatem, iustitia rectitudinem; et propter hoc virginitas, quae est summus temperantiae gradus, summum decorem sibi vindicat; non tamen sequitur quod sit dignissima virtus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnia verba praedicta Cypriani, quae excellentiam ostendunt virginitatis, pertinent ad pulchritudinem; unde eodem modo dicendum est sicut ad primum. Vel dicendum, quod virgines habent cum virginitate alias virtutes: alii autem non habent virginitatem cum aliis virtutibus; et ideo non est eadem ratio comparandi virginitatem cum aliis virtutibus, et virgines aliis omnibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aureola est praemium accidentale, et fructus similiter. Praemium autem essentiale est dignius accidentali; ideo simpliciter loquendo, illae virtutes sunt potiores quibus majus praemium essentiale debetur: praemium autem accidentale non tam respicit virtutis radicem quam statum virtutis. Et praeterea aureola non solum virginibus debetur, sed et martyribus et doctoribus; fructus autem soli continentiae debetur, in qua summum locum tenet virginitas; et quia per continentiam reprimuntur illae delectationes quae maxime gustum spiritualis dulcedinis impediunt, quem fructus suo nomine importat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod incorruptio facit esse proximum Deo, in quem corruptio non cadit, per quamdam similitudinem imitationis: et quia Deo magis possumus esse similes mente quam carne; ideo incorruptio mentis, quae omni peccato opponitur, et per omnem virtutem est, facit Deo esse proximum. Sed virginitas habet utramque incorruptionem; et ideo quantum ad plura facit Deo similem, scilicet in corpore et anima, ratione cujus dicitur quod sequitur agnum quocumque ierit; et Ambrosius dicit quod nihil ei deest. Nec tamen sequitur quod magis facit virginitas Deo proximum quam omnes virtutes, sed secundum plura.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in littera matrimonium Abrahae aequiparatur caelibatui joannis quantum ad meritum personarum: quia tantum merebatur Abraham in conjugio sicut joannes in virginitate; quia ex aequali promptitudine serviebat Deo secundum statum sui temporis; et haec comparatio est per accidentalium virtutum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod humilitas videtur virtutibus propinquissima esse, quia per eam homo se ex reverentia Deo subjicit, et per consequens aliis propter Deum; et ideo, simpliciter loquendo, virginitatem humilitas excedit.

EX

Maledicta erat sterilis, quae non relinquebat semen super terram. Haec maledictio non est culpa, sed poenae; non tamen quantum ad defectum naturae quem habet virginitas in proli defectu; sed quantum ad infamiam, quia opprobrio habebatur.

Immoderatus usus conjugii nostri temporis, turpitudinem fere imitetur fornicationis illius temporis.

Hoc dicitur quantum ad intentionem eorum qui nunc ut plurimum contrahunt matrimonium propter infirmitatem libidinis, qua ratione antiquitus fornicabantur; et ideo addit fere, quia fornicatio omnis erat peccatum mortale; non autem omnis immoderatus usus conjugum.

Facilius continere possent, quam nos scilicet possumus, propter magnitudinem virtutis quae in eis erat; vel quam ipsi possent matrimonio conjugii, considerata VI honestatis, quae justos trahit; ut difficile sit eis peccare, vel in aliquo a perfecto statu virtutis declinare.

Publici muneris gratia privatam culpam praetexit.

Sciendum, quod quamvis Loth credatur immunis a peccato mortali fuisse; filiae tamen ejus non omnino excusantur a peccato mortali, sed ex pietate intentionis minus peccaverunt. Fuit enim levis aestimatio super quam se fundaverunt. Et praeterea si eis pro certo constitisset totum genus humanum periisse, debuissent divinum consilium et patris expetere in tam horribili facto, quod erat contra primam institutionem matrimonii, ubi pater et mater prohibentur genes. 2: propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam.

Quae tamen modificata, et refrenante temperantia in usum naturalem redacta, libido esse non potest. Haec modificatio non attenditur quantum ad delectationis quantitatem in actu, sed quantum ad debitam limitationem circumstantiarum.

Continentiam joannes in opere... Habebat. Continentia accipitur hic cessatio a carnali opere omnino.

Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. Quidam dicunt, quod non erant vere uxores; sed quia uxorio affectu et intentione prolis eis conjungebantur, quandoque uxores dicuntur.

Alii dicunt, quod vere uxores erant; sed dicuntur concubinae, quia ancillae manebant, et filii non earum, sed dominarum suarum nomine nascebantur; et hoc verius videtur.

Plures habere, non plurimas. Plurimae dicuntur quibus non potest opere carnali ad praegnandum satisfieri sine mentis enervatione: frequentia enim talis actus omnino mentem enervat.

Non potest caro corrumpi nisi mens ante fuerit corrupta. Hoc intelligitur de corruptione ad genus moris pertinente, quam virginitas excludit.

Satius est mori fame quam idolothytis vesci.

Contra, 1 timoth. 4, 4: nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Et dicendum quod debet intelligi antequam comederetur in venerationem idoli, vel cum quadam exteriori professione idolatriae, sicut si a persecutore in signum fidei christianae fractae exigeretur.

|+d34.q1 Distinctio 34, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de matrimonio et causis ejus, hic determinat de personis contrahentibus matrimonium; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimentis matrimonii, quae non faciunt personas penitus illegitimas ad contrahendum; in secunda de illis quibus personae penitus ad matrimonium illegitimae redduntur, dist. 37, ibi: sunt ergo quidam ordines in quibus nullatenus potest contrahi conjugium. Prima in duas: in prima determinat de impedimento quodam matrimonii, quod facit personam non simpliciter, sed aliquo modo, illegitimam, quod consistit in defectu naturae, scilicet frigiditate; secundo de impedimento conditionis secundum mores et statuta hominum, scilicet servitute, 36 dist., ibi: nunc de conditione videamus an valeat conjugium dividere. Prima in duas: in prima determinat de impedimento frigiditatis, quod matrimonium contrahendum impedit; in secunda de impedimento per quod actus matrimonii jam contracti impeditur, scilicet de fornicatione, prout est causa divortii, 35 dist., ibi: hoc etiam notandum est etc.. Prima in duas: in prima prosequitur de impedimentis personarum ad contrahendum matrimonium in generali; in secunda descendit in speciali ad impedimentum de quo primo agere intendit, ibi: de his enim qui causa frigiditatis debitum reddere non possunt, consulit Gregorius ut permaneant. Et haec dividitur in duas: in prima ostendit quod frigiditas praecedens matrimonium impedit ne contrahatur; in secunda ostendit quod superveniens matrimonio ipsum dissolvere non possit, ibi: illud etiam sciendum est etc.. Prima in duas: in prima determinat de effectu naturae impediens matrimonium, per quem homo impotens redditur ad carnalem copulam; in secunda determinat de effectu peccati, per quem homo ineptus redditur ad idem, quod etiam matrimonium impedit, scilicet incestus, ibi: de his etiam qui cum duabus sororibus, vel quae cum duobus fratribus dormiunt, videndum est. Prima in duas: in prima determinat de impedimento quo natura impotens redditur ad opus carnale; in secunda de impedimento quo impotens redditur ad consentiendum in copulam conjugalem, ibi: furiosi quoque dum in amentia sunt, matrimonium contrahere non valent. Prima in duas: in prima determinat de impotentia coeundi ex causa naturali, scilicet frigiditate; in secunda de impotentia quae est ex maleficio, ibi: de maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur.

Hic quaeruntur quinque: 1 de impedimentis matrimonii in generali; 2 utrum frigiditas impediatur matrimonium; 3 utrum maleficium; 4 utrum furia, vel amentia; 5 utrum incestus.

|a1 Articulus 1: Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur.

Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta.

Ergo nec matrimonio assignari debent.

AG2

Praeterea, quanto aliquid est minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum.

Ergo vel nulla vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

AG3

Praeterea, ubicumque est morbus, ibi est necessarium remedium morbi. Sed concupiscentia, in cuius remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum quod aliquam personam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

AG4

Praeterea, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed huiusmodi impedimenta quae matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturae, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis; plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti in uno tempore quam in alio; lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta praestare; quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut et alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari quae faciunt personas illegitimas ad contrahendum.

AG5

Praeterea, illegitimum et legitimum differunt per hoc quod est contra legem vel non contra legem, inter quae non cadit medium, cum sint opposita secundum affirmationem et negationem.

Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personae mediae inter legitimas et illegitimas constituentur.

AG6

Praeterea, nullo impedimento potest a re aliqua removeri quod in definitione ejus cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii, ut supra, dist. 27, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, patuit.

Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quae matrimonium contractum dirimant.

AG7

Praeterea, conjunctio viri et mulieris non est licita nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi potest. Ergo si aliquid impediatur matrimonium contrahendum, hoc dirimet contractum de facto: et sic non debent aliqua impedimenta assignari matrimonio quae impediatur contrahendum, et non dirimant contractum.

AG8

Sed contra, videtur quod debeant esse infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit dionysius.

Ergo infinita sunt impedimenta matrimonii.

AG9

Praeterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundum conditiones particularium personarum.

Sed conditiones huiusmodi sunt infinitae.

Ergo et matrimonii impedimenta.

CO

Respondeo dicendum, quod in matrimonio sunt quaedam quae sunt de essentia ipsius, et quaedam quae sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia remotis his quae non sunt de necessitate sacramenti, adhuc manet verum sacramentum; ideo impedimenta quae contrariantur his quae sunt de solemnitate sacramenti, non officiunt quin sit verum matrimonium; et talia dicuntur impedire contrahendum, sed non dirimunt contractum; sicut prohibitio ecclesiae, et tempus feriatum; unde versus: ecclesiae vetitum, necnon tempus feriatum impediunt fieri, permittunt juncta teneri.

Impedimenta autem quae contrariantur his quae sunt de essentia matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium; et ideo dicuntur non solum impedire matrimonium contrahendum, sed dirimere contractum; quae his versibus continentur: error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas, si sis affinis, si forte coire nequibus: haec socianda vetant connubia, facta retractant.

Horum autem numerus hoc modo accipi potest.

Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium.

Si primo modo; cum contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam et violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet vis, idest coactio, et error ex parte ignorantiae; et ideo de istis duobus impedimentis supra Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii. Nunc autem agit de impedimentis quae accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quae sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personae. Simpliciter, ut cum nulla possit matrimonium contrahere; et hoc non potest esse nisi quia impeditur a matrimoniali actu; quod quidem contingit dupliciter. Primo, quia non potest de facto; sive quia omnino non possit, et sic ponitur impedimentum impotentia coeundi; sive quia non libere possit, et sic ponitur impedimentum conditio servitutis. Secundo, quia non licite potest; et hoc, secundum quod ad continentiam obligatur: quod contingit dupliciter; quia vel obligatur ex officio suscepto, et sic est impedimentum ordinis; vel ex voto emisso, et sic impedit votum. Si autem impeditur aliquis a matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personae: vel propter obligationem ad alteram personam, sicut qui junctus est uni matrimonio, non potest alteri conjungi, et sic est ligamen, scilicet

matrimonii; vel quia deficit proportio ad alteram personam: et hoc tripliciter. Primo propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est disparitas cultus.

Secundo propter nimiam propinquitatem; et sic ponitur triplex impedimentum: scilicet cognatio, quae importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiae matrimonio junctae; et publicae honestatis justitia, in qua est propinquitatem duarum personarum ratione tertiae personae per sponsalia junctae. Tertio propter indebitam conjunctionem ad ipsam primo factam; et sic impedit crimen adulterii prius cum ipsa commissi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod alia etiam sacramenta impediri possunt, si aliquid quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti, subtrahatur, ut dictum est. Sed tamen magis matrimonio quam aliis sacramentis impedimenta assignantur, propter tres rationes. Primo, quia matrimonium consistit in duobus; et ideo pluribus modis potest impediri quam alia sacramenta, quae uni personae competunt singulariter. Secundo, quia matrimonium habet in nobis causam, sed alia quaedam sacramenta solum in Deo; unde et poenitentiae, quae habet causam in nobis aliquo modo, Magister supra, dist. 16, quaedam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi. Tertio, quia de aliis sacramentis est praeceptum vel consilium, sicut de bonis perfectioribus; sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minus perfecto; et ideo, ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quam aliis sacramentis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri possunt, inquantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquod imperfectum ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta; et sic est de matrimonio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si non essent alia remedia, quibus etiam posset efficacius morbo concupiscentiae subveniri; quod falsum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod personae illegitimae ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod sunt contra legem qua matrimonium constituitur. Matrimonium autem, inquantum est in officium naturae, statuitur lege naturae; inquantum est sacramentum, statuitur jure divino; inquantum est in officium communitatis statuitur lege civili; et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium illegitima. Nec est simile de aliis sacramentis, quae sunt sacramenta tantum. Et quia lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum condiciones in diversis temporibus; ideo Magister ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

RA5

Ad quintum dicendum, quod lex potest aliquid prohibere vel universaliter, vel in parte quantum ad aliquos casus; et ideo inter esse totaliter secundum legem, et esse totaliter contra legem, quae sunt contraria opposita, et non secundum affirmationem et negationem, cadit medium esse aequaliter secundum legem, et aequaliter contra legem: et propter hoc ponuntur quaedam personae mediae inter simpliciter legitimas et simpliciter illegitimas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod impedimenta praedicta non dicuntur interimere matrimonium contractum quasi solventia verum matrimonium, quod rite contractum est; sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de jure.

Unde si impedimentum aliquod matrimonio rite facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illa impedimenta quae dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque matrimonium contrahendum, non ut non fiat, sed ut non licite fiat verum matrimonium; et tamen si fiat, matrimonium verum contractum est, quamvis contrahens peccet; sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret, contra statutum ecclesiae faciens; nihilominus verum sacramentum perficeret; quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

RA8

Ad octavum dicendum, quod impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causae per accidens; sed causae corrumpentes aliquod bonum per se, sunt determinatae, sicut et causae constituentes; quia causae constructionis et destructionis sunt alicujus rei oppositae, vel eadem contrario modo sumptae.

RA9

Ad nonum dicendum, quod condiciones particularium personarum in singulari sunt infinitae; sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quae particularium, in quibus est actus, condiciones considerant.

¶a2 Articulus 2: Utrum frigiditas matrimonium contrahendum impediatur.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediatur.

Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii; quia perfectiora sunt matrimonia pari voto continentium, ut supra, dist. 26, dictum est.

Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens contractum matrimonium.

AG2

Praeterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita et nimia caliditas, quae hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas poni debet.

AG3

Praeterea, omnes vetuli sunt frigidi. Sed vetuli possunt matrimonium contrahere. Ergo frigiditas non impedit matrimonium.

AG4

Praeterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium.

Ergo frigiditas, quantum est de se, matrimonium non impedit.

AG5

Praeterea, contingit in aliquo esse siccitatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine; quia cito calidum evaporat ratione suae debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat. Et similiter in aliquo est sufficiens caliditas movens ad pulchram, quae magis concupiscentiam inflamat, quae non sufficienter movet ad turpem. Ergo videtur quod frigiditas etsi impediatur respectu unius, non tamen simpliciter.

AG6

Praeterea, mulier universaliter est frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur a matrimonio.

Ergo nec viri frigidi.

SC1

Sed contra est quod dicitur extra. De frigidis et maleficiatis: sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio; sic qui impotentes sunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur. Tales autem sunt frigidi. Ergo etc..

SC2

Praeterea, nullus potest se obligare ad impossibile.

Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, qui non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

CO

Respondeo dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum; unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere; ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur impotentia coeundi nomine generali, quae quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicetur. Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter; quia vel est temporalis, cui potest subveniri beneficio medicinae, vel processu aetatis; et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium; ita quod ille ex cujus parte allegatur impedimentum, perpetuo maneat absque spe conjugii, alius nubat cui vult in Domino. Ad hoc autem cognoscendum, utrum sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei posset esse experimentum, scilicet triennium; ita quod si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam carnali copulae implendae, inveniatur matrimonium non esse consummatum, iudicio ecclesiae dissolvitur. Tamen in hoc ecclesia quandoque errat; quia per triennium quandoque non sufficienter potest experiri perpetuitas impotentiae.

Unde si ecclesia se deceptam inveniatur per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum eadem vel alia perfecisse, reintegrat praecedens matrimonium, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulae non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad hoc est de essentia ejus; quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpore alterius respectu carnalis copulae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quod per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentius impedit (tollit enim non solum commixtionem seminum, sed etiam rigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum); ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vetuli quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam; et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium; quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Tamen impotens potest esse tripliciter.

Uno modo, quia non potest solvere de jure; et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum hanc impotentiam, sive non. Alio modo quia non sit solvendo de facto; et tunc si sciat ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu quaerit, et ideo contractus stat; si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas, quae causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, et conditio servitutis per quam homo non potest de facto libere reddere; impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod aliquis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter, sive non; et propter hoc Magister ponit quod haec duo faciunt personas omnino illegitimas.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale in viro respectu unius personae et non respectu alterius; sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento posset claustra pudoris frangere, et ei conjungi. Nec esset hoc contra matrimonium; quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum.

Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed accidentalis extrinseca; et ideo de ea idem est iudicium quod de maleficio, de quo post dicitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod mas est agens in generatione, sed femina est patiens; et ideo major caliditas requiritur in viro ad opus generationis quam in muliere; unde frigiditas, quae facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem.

Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex causa alia, scilicet arctatione; et tunc idem est iudicium de arctatione mulieris, et de frigiditate viri.

¶a3 Articulus 3: Utrum maleficio possit matrimonium impedire.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod maleficio non possit matrimonium impedire. Hujusmodi enim maleficia fiunt operatione Daemonum.

Sed Daemones non habent potestatem impediendi matrimonii actum magis quam alios corporales actus, quos impedire non possunt; quia sic totum mundum perverterent; si comestionem et gressum et alia hujusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

AG2

Praeterea, opus Dei est fortius quam opus diaboli. Sed maleficio est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

AG3

Praeterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonii, nisi sit perpetuum. Sed maleficio non potest esse impedimentum perpetuum: quia cum diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato tolletur maleficio; vel etiam per aliud maleficio, vel per exorcismos ecclesiae, qui sunt ordinati ad reprimendam vim Daemonum. Ergo maleficio non potest impedire matrimonium.

AG4

Praeterea, carnalis copula non potest impediri nisi impediatur potentia generandi, quae est principium ejus. Sed unius viri potentia generativa se habet ad omnes mulieres aequaliter. Ergo per maleficio non potest esse impedimentum respectu unius viri, nisi sit respectu omnium.

SC1

Sed contra est quod dicitur in decret. 33, qu. 1: si per sortiaras vel maleficas; et infra: si sanari non potuerint, separari valebunt.

SC2

Praeterea, potestas Daemonis est major quam hominis. Job 40, 24: non est potestas super terram quae comparetur ei. Sed opere humano potest aliquis vir fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem, vel castraturam; et ex hoc matrimonium impediri. Ergo multo fortius hoc virtute Daemonis fieri potest.

CO

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod maleficio nihil erat in mundo, nisi in aestimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causae sunt occultae, maleficiis imputabant.

Sed hoc est contra auctoritates sanctorum, qui dicunt, quod Daemones habent potestatem supra corpora, et supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur; unde per eos malefici signa aliqua facere possunt. Procedit autem haec opinio ex radice infidelitatis, sive incredulitatis, quia non credunt esse Daemones nisi in aestimatione vulgi tantum, ut terrores quos homo sibi ipsi facit ex sua aestimatione, imputet Daemoni; et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquae figurae apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur Daemones videri. Sed haec vera fides repudiat, per quam Angelos de caelo cecidisse, et Daemones esse credimus, et ex subtilitate suae naturae multa posse quae nos non possumus; et ideo illi qui eos ad talia facienda inducunt, malefici vocantur.

Et ideo dixerunt alii, quod per maleficia praestari potest impedimentum carnali copulae; sed nullum tale est perpetuum; unde non dirimit matrimonium contractum; et dicunt, jura quae hoc dicebant, esse revocata. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quae antiquis concordant.

Et ideo distinguendum est: quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo ecclesia tempus praefixit, triennium scilicet, sicut de frigiditate dictum est. Tamen haec est differentia inter maleficio et frigiditatem: quia qui est impotens ex frigiditate, sicut est impotens ad unam, ita ad aliam; et ideo quando matrimonium dirimitur, non datur ei licentia ut alteri jungatur: sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam; et ideo quando iudicio ecclesiae matrimonium dirimitur, utrique datur licentia quod alteram copulam quaerat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo servus est factus diaboli, in nos per actum generantem devenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum, ut dicitur, quam in aliis animalibus, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod opus Dei potest opere diaboli impedi divina permissione; non quod diabolus Deo sit fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod maleficio est ita perpetuum quod non potest habere remedium humano opere; quamvis Deus posset remedium praestare Daemonem cogendo, vel etiam Daemon desistendo.

Non enim oportet semper ut id quod per maleficio factum est, possit per maleficio aliud destrui, ut ipsi malefici confitentur, et tamen si posset per maleficio remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur: quia nullo modo debet aliquis Daemonis auxilium per maleficia invocare.

Similiter non oportet quod si propter peccatum aliquod data est diabolo potestas in aliquem, cessante peccato cesset potestas: quia poena interdum remanet culpa transeunte. Similiter etiam exorcismi ecclesiae non valent ad reprimendum Daemones semper quantum ad omnes molestias corporales, iudicio divino hoc exigente; semper tamen valent contra illas infestationes Daemonum contra quas principaliter instituta sunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod maleficio quandoque potest praestare impedimentum ad omnes, quandoque ad unam tantum: quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturae agens.

Et praeterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione Daemonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

¶4 Articulus 4: Utrum furia impediatur matrimonium.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod furia non impediatur matrimonium. Matrimonium enim spirituale, quod in baptismo contrahitur, est dignius quam carnale. Sed furiosi possunt baptizari.

Ergo et matrimonium contrahere.

AG2

Praeterea, frigiditas impedit matrimonium, in quantum impedit carnalem copulam, quae non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

AG3

Praeterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri quod sit impedimentum perpetuum.

Ergo non dirimit matrimonium.

AG4

Praeterea, in versibus praedictis sufficienter continentur impedimenta dirimentia matrimonium.

Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo etc..

SC1

Sed contra, plus tollit rationis usum furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

SC2

Praeterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum, quod furia aut praecedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit matrimonium. Si autem praecedit; aut furiosus habet lucida intervalla, aut non.

Si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo non sit tutum quod matrimonium contrahat, quia nescit prolem educare; tamen si contrahit, matrimonium est. Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit; tunc quia non potest esse consensus ubi deest rationis usu, non erit verum matrimonium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod usus rationis non exigitur ad baptismum quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium; et ideo non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum supra, distinct. 6, dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione causae suae, quae est consensus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas.

Sed tamen simul cum frigiditate Magister determinat, quia utrumque est quidam naturae defectus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum, quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit. Sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum ad hoc quod matrimonium tollat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem: quia utrobique defectus consensus ex parte rationis est.

¶a5 Articulus 5: Utrum incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suae, matrimonium dirimat.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suae, matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo etc..

AG2

Praeterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quam qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

AG3

Praeterea, si in poenam peccati hoc infligitur, videtur, etiam si mortua uxore cum alia contrahat incestuosus, quod separari debeant; quod non est verum.

AG4

Praeterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata. Ergo non dirimit contractum matrimonium.

SC1

Sed contra, quia per hoc quod cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus praedictus.

SC2

Praeterea, in quo quis peccat, in hoc punitur.

Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

CO

Respondeo dicendum, quod si aliquis cognoscit sororem aut aliam consanguineam uxoris suae ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, oportet matrimonium separari ratione affinitatis contractae. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter separari matrimonium; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest petere sine peccato; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omnino manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cui timetur de illicito coitu. Si tamen praeter dispensationem contrahat, peccat contra statutum ecclesiae faciens; non tamen propter hoc matrimonium separandum est.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta: quia incestus ponitur matrimonii impedimentum non tam ratione culpa, quam ratione affinitatis quam causat; et ideo etiam non connumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

EX

Maneant uterque innupti. Hoc intelligitur quando ex utroque impedimentum allegatur: alias ille tantum innuptus manere debet ex cuius parte impedimentum proponitur.

Quod si mulier causetur, et dicat: volo esse mater, et filios procreare etc.. Videtur ex hoc quod ratione sterilitatis matrimonium solvi possit. Et dicendum, quod non: quia in sterilibus etsi matrimonium non habeat intentum

suum, secundum quod est in officium naturae, habet tamen secundum quod est in remedium per carnalem copulam; unde ponitur hic procreatio filiorum pro carnali copula, quam mulieres verecundantur expetere.

Septima manu propinquorum juret quod nunquam carnaliter convenerint. Divortium hoc modo fieri debet. Cum impotentia coeundi allegatur, si uterque confiteatur, scilicet vir et uxor; vel si est evidens impedimentum, ut in eunuchis, possunt statim separari. Si autem non est evidens, praecipendum est eis ut adhuc cohabitent bona fide carnali copulae operam dantes. Quod si usque ad triennium fieri nequit, tunc jurabit uterque quod bona fide operam dantes, carnaliter conjungi non potuerunt; et ut divortium non de facili celebretur, requiritur quod septem de propinquis, qui melius de hoc possunt per signa probabilia scire veritatem, jurent quod credant eos verum dixisse.

Perjurii crimine rei teneantur; idest, eorum testimonium ita pro nihilo computatur ac si perjuri essent; non tamen culpam aut infamiam perjuri incurrunt, si eos verum dicere credebant.

Sed si virasserit se debitum reddidisse uxori, et illa diffitetur, cui potius fides habenda sit merito quaeritur. Item sciendum, quod quando virasserit copulam carnalem praecessisse, mulier negat; standum est juramento viri, nisi per aspectum corporis sui mulier probare velit virum esse mentitum. Si tamen vir falsum jurat, et uxor contrarium non possit probare, potest sibi providere de seorsum jacendo, ne ex impetitione viri ad libidinem provocetur, et periculum incontinentiae imminet. Si autem vir neget carnalem copulam praecessisse, non est standum juramento ejus, quamvis sit caput mulieris, si mulier affirmet: quia sic daretur facultas multis viris dimittendi uxores suas.

Quod in fine hujus capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum est quam ex canonica aequitate. Sciendum est, quod si maleficium fuerit generaliter respectu cujuslibet faciens impotentiam coeundi, tunc si alteri nupserit, ostendetur impedimentum non fuisse perpetuum; unde debet ad prius conjugium redire. Si autem fuerit personale, idest respectu specialis personae, cum utriusque detur licentia alteri nubendi; non potest reddita potentia nubendi ad primum matrimonium redire, quia nullum fuit, et secundum est verum matrimonium.

Sed si contractum fuerit, non separentur. Hoc intelligitur, si fuit contractum quando habebant lucida intervalla.

Nec propriae uxori licet sibi reddere debitum.

Hoc non tenetur modo. Vel dicendum, quod reddere debitum vocat universaliter carnalem copulam, quia privatus est quantum est ex parte sua, quamvis uxori suum jus remaneat. Quamvis enim matrimonium non claudicet, tamen jus petendi debitum potest esse in uno, et non in alio.

|+d35.q1 Distinctio 35, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit de impotentia coeundi, quae actum matrimonii impedit, hic determinat de separatione a toro propter peccatum fornicationis, quae similiter actum matrimonii tollit vinculo matrimoniali durante; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo adulterium sequens matrimonium tollit actum matrimonii vinculo matrimoniali durante; in secunda ostendit quomodo adulterium praecedens matrimonium, etiam matrimoniale vinculum tollit, ibi: solet etiam quaeri, an valeat duci in conjugium quae prius est polluta per adulterium. Prima in duas: in prima ostendit quando licet uxorem dimittere propter fornicationem; in secunda inquit, utrum dimittere sit necessitatis, an liceat ei eam retinere, ibi: dicit tamen joannes chrysostomus etc.. Prima in duas: in prima ostendit quod viro licet dimittere uxorem, et e converso, propter fornicationem commissam; in secunda ostendit quod neutri post separationem licet nubere propter prioris matrimonii vinculum manens, ibi: si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiserit, alii copulari non potest. Circa primum duo facit: primo ostendit quod uterque conjugum potest alium dimittere propter fornicationem, quando ipse est a fornicatione immunis; secundo ostendit quod hoc non potest fieri, quando ipse simili crimini subjacet, ibi: si vero quaeritur, an adulter adulteram possit dimittere causa fornicationis; dicimus etc..

Hic quaeruntur sex: 1 utrum liceat viro uxorem dimittere causa fornicationis; 2 utrum ad hoc teneatur; 3 utrum possit dimittere proprio judicio, vel iudicium ecclesiae requiratur; 4 utrum vir et uxor quantum ad hoc sint aequalis conditionis; 5 utrum post divortium debeant manere inuupti; 6 de reconciliatione.

|a1 Articulus 1: Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere.

Non enim pro malo est malum reddendum.

Sed vir dimittens uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

AG2

Praeterea, majus peccatum est si uterque fornicetur quam si alter tantum. Sed si uterque fornicetur, non poterit fieri divortium propter hoc.

Ergo nec si unus tantum fornicatus fuerit.

AG3

Praeterea, fornicatio spiritualis et quaedam alia peccata sunt graviora quam fornicatio carnalis.

Sed propter illa non potest fieri separatio a toro.

Ergo nec propter fornicationem carnalem.

AG4

Praeterea, vitium contra naturam magis remotum est a matrimonii bonis quam fornicatio, quae modo naturae fit.

Ergo magis debuit poni causa separationis quam fornicatio.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 5.

SC2

Praeterea, illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis fidem observare. Sed conjux fornicando frangit fidem quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum propter causam fornicationis dimittere.

CO

Respondeo dicendum, quod Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in poenam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui servavit, ut non sit astrictus ad reddendum debitum ei qui non servavit fidem. Et propter hoc excipiuntur septem casus in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis est, vel utrique sunt aequaliter culpabiles. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit. Secundus, si ipse uxorem prostituerit. Tertius, si uxor virum suum mortuum probabiliter credens propter longam ejus absentiam, alteri nupserit. Quartus est, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante.

Quintus, si fuerit VI oppressa. Sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens. Septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim si utrique convertantur, tenetur eam vir recipere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vir si dimittat uxorem fornicantem livore vindictae, peccat; si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem, non peccat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium; et quia nullus potest accusare qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante quam altero tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fornicatio est directe contra bona matrimonii; quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit; et ideo alia crimina quamvis forte sint majora fornicatione, non causant divortium.

Sed quia infidelitas, quae dicitur spiritualis fornicatio, etiam est contra matrimonii bonum, quod est proles educanda ad cultum Dei; etiam ipsa facit divortium; sed tamen aliter quam corporalis fornicatio; quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedit ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem quae pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

¶a2 Articulus 2: Utrum vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere.

Vir enim, cum sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio a toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam a se separare.

AG2

Praeterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed retinens uxorem fornicantem, videtur consentire ei, ut in littera dicitur. Ergo peccat, nisi eam a se ejiciat.

AG3

Praeterea, 1 corinth., 6, 16, dicitur: qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur. Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhaerens, membrum Christi esse desinit, mortaliter peccans.

AG4

Praeterea, sicut cognatio tollit matrimonii vinculum, ita fornicatio separat a toro. Sed postquam vir noverit consanguinitatem sui ad uxorem, peccat mortaliter cognoscens ipsam. Ergo si cognoscat uxorem postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

AG5

Sed contra est quod dicit Glossa 1 corinth., 7, quod Dominus permisit causa fornicationis uxorem dimittere. Ergo non est in praecepto.

AG6

Praeterea, quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccat in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

CO

Respondeo dicendum, quod dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem poenam. Poena autem corrigens non requiritur ubi emendatio jam praecessit; et ideo si mulier de peccato poeniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non poeniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore potest corrigi non tantum tali poena, sed etiam verbis et verbere; et ideo si alias ad correctionem sit parata, non tenetur vir praedictam poenam ad ejus correctionem adhibere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tunc vir uxori consentire videtur quando eam tenet non cessantem a peccato praeterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis poenituit, meretrix dici non potest; et ideo vir se ei conjungendo, membrum meretricis non fit. Vel dicendum, quod non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est simile; quia consanguinitas facit ut non sit inter eos matrimoniale vinculum, et ideo carnalis copula esset illicita; sed fornicatio non tollit vinculum praedictum; et ideo actus remanet, quantum est de se, licitus, nisi per accidens illicitus fiat, in quantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem; et sic contra praeceptum non dividitur; quia etiam quod cadit sub praecepto, non est prohibitum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, sed etiam in seipsam, et in Deum; et ideo vir non totaliter potest poenam dimittere, nisi emendatio sequatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum proprio judicio possit vir uxorem fornicantem dimittere.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod proprio judicio potest vir uxorem fornicantem dimittere. Sententiam enim a iudice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus justus iudex dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit. Ergo non requiritur ad hoc aliud iudicium.

AG2

Praeterea, Matth. 1, dicitur, quod Joseph, cum esset justus, cogitavit occulte dimittere Mariam. Ergo videtur quod occulte vir possit divortium celebrare absque ecclesiae iudicio.

AG3

Praeterea, si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit etiam actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti quae ad divortium pertinet, debet ecclesiae iudicium praecedere.

AG4

Praeterea, illud quod non potest probari, non debet ad iudicium ecclesiae adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari, quia oculus adulteri observat caliginem, ut dicit Job 24, 15.

Ergo non debet iudicio ecclesiae praedictum divortium fieri.

AG5

Praeterea, accusationem debet inscriptio praecedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia; quia tunc qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad iudicium ecclesiae per accusationem adduci.

AG6

Praeterea, plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet ecclesiae deferre, nisi monitione praemissa in secreto, ut patet Matth. 19. Ergo multo minus potest crimen uxoris ad ecclesiam deferre, si eam prius occulte non corripuit.

SC1

Sed contra, nullus debet seipsum vindicare.

Sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

SC2

Praeterea, nullus in eadem causa est actor et iudex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse iudex; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

CO

Respondeo dicendum, quod vir potest dimittere uxorem dupliciter. Uno modo quantum ad torum tantum; et sic potest eam dimittere quam cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per ecclesiam compellatur; et taliter reddens nullum sibi praedudicium facit. Alio modo quantum ad torum et cohabitationem; et hoc modo non potest dimitti nisi iudicio ecclesiae; et si alias dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi possit ei vir incontinenti fornicationem probare.

Haec autem dimissio divortium dicitur; et ideo concedendum est quod divortium non potest celebrari nisi iudicio ecclesiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sententia est applicatio juris communis ad particulare factum; unde Dominus jus promulgavit, secundum quod sententia in iudicio formari debet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ioseph non volebat virginem dimittere quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens ei cohabitare, ut supra dictum est; nec tamen est simile, quia tunc ex adulterio non solum procedebatur ad divortium, sed ulterius ad lapidationem; non autem nunc quando agitur in iudicio ecclesiae.

RA3

Ad tertium patet solutio ex dictis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quandoque vir uxorem suspectam habens ei insidiatur, et deprehendere eam potest cum testibus in crimine fornicationis; et sic potest ad accusationem procedere.

Et praeterea, si de facto isto non constat, possunt esse violentae suspensiones fornicationis; quibus probatis, videtur fornicatio esse probata, ut si inveniatur solus cum sola horis et locis suspectis, et nudus cum nuda.

RA5

Ad quintum dicendum, quod maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter. Uno modo ad tori separationem coram iudice spirituali, et tunc inscriptio debet fieri sine obligatione ad legem talionis: quia sic vir consequeretur intentum suum, ut objecto probat. Alio modo ad punitionem criminis in iudicio saeculari; et sic oportet quod praecedat inscriptio, per quam ad poenam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut decretalis dicit, tribus modis in criminibus procedi potest. Primo per inquisitionem, quam debet praecedere clamosa insinuatio quae locum accusationis tenet. Secundo per accusationem, quam debet praecedere inscriptio.

Tertio per denuntiationem, quam debet praecedere fraterna correptio. Verbum ergo Domini intelligitur quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accusationis: quia tunc non agitur solum ad correptionem delinquentis, sed ad punitionem propter bonum commune conservandum, quod iustitia deficiente periret.

|a4 Articulus 4: Utrum vir et uxor debeant in causa divortii ad paria iudicari.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vir et uxor non debeant in causa divortii ad paria iudicari. Divortium enim conceditur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. 5. Sed in repudio vir et uxor non iudicabantur ad paria: quia vir poterat repudiare uxorem, et non e converso. Ergo nec in divortio debent ad paria iudicari.

AG2

Praeterea, plus est contra legem naturae quod uxor plures viros habeat quam quod vir plures mulieres: unde hoc quandoque licuit, illud vero nunquam, ut supra, dist. 33, quaest. 1, art. 1, ad 7, dictum est. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir; et ita non debent ad paria iudicari.

AG3

Praeterea, ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet adultera uxor viro quam vir adulter uxori: quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris; et sic non debent ad paria iudicari.

AG4

Praeterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur 1 Cor. 11, corrigere uxorem, quam e converso. Ergo non debent in repudio ad paria iudicari, sed vir debet esse melioris conditionis.

AG5

Sed contra, videtur quod uxor in hoc debeat esse melioris conditionis. Quia quanto est major fragilitas in peccante, tanto peccatum est magis dignum venia. Sed in mulieribus est major fragilitas quam in viris, ratione

cujus dicit chrysostomus, quod propria passio mulieris luxuria est; et Philosophus in 7 ethic., quod mulieres non dicuntur incontinentes, proprie loquendo, propter facilem inclinationem in concupiscentiam: quia nec bruta animalia possunt continere propter hoc quod non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in poena divortii deberet magis parci.

AG6

Praeterea, vir ponitur caput mulieris, ut ipsam corrigit. Ergo magis peccat quam mulier; et sic debet magis puniri.

CO

Respondeo dicendum, quod in causa divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri; non tamen pariter judicantur ad illa: quia causa divortii est major in uno quam in alio, cum tamen in utroque sit causa sufficiens ad divortium. Divortium enim est poena adulterii, inquantum est contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam conjuges aequaliter sibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius sicut adulterium alterius; et haec causa in utroque sufficit ad divortium, sed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri; et ideo major causa divortii est in uxore quam in viro; et sic ad aequalia, sed non ex aequali causa obligantur: nec tamen injuste, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc poenam: sic etiam est de duobus qui damnantur ad mortis ejusdem poenam; quamvis alius altero gravius peccaverit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur nisi ad vitandum homicidium; et quia in viris magis erat de hoc periculum quam in mulieribus, ideo viro permittebatur dimittere uxorem, non autem e converso per legem repudii.

RA2

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt secundum quod in comparatione ad bonum prolis major sit causa divortii in uxore adultera quam in viro; non tamen sequitur quod non judicentur ad paria, ut ex dictis patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis vir sit caput mulieris ut gubernator, non tamen quasi iudex ipsius, sicut nec e converso; et ideo in his quae per iudicium faciendae sunt, non plus potest vir in uxorem quam e converso.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat secundum laesionem matrimonii. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieri se habent ut excedentia et excessiva: quia in muliere est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles a concupiscentiis; sed in viro plus de calore qui concupiscentiam excitat. Sed tamen simpliciter loquendo, ceteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat quam mulier: quia habet plus de rationis bono, quod praevalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantum ad laesionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causatur, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet; et quia hoc est gravius quam simplex fornicatio, ideo, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quam vir adulter, ceteris paribus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quaedam circumstantia aggravans; tamen ex illa circumstantia quae in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex laesione matrimonii, quae trahit ad speciem injustitiae in hoc quod furtive aliena proles submittitur.

¶a5 Articulus 5: Utrum post divortium vir alteri nubere possit.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir in aliquo casu tenetur uxorem fornicantem in perpetuum a se separare, ut patet ex dictis. Ergo videtur quod ad minus in tali casu alteram ducere possit.

AG2

Praeterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter fornicationis culpam dimittitur, non licet aliam copulam quaerere, datur sibi major occasio peccandi: non enim est probabile ut qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam transire.

AG3

Praeterea, uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque absolvitur. Ergo omnino soluta est a lege viri; ergo potest alteri nubere; et eadem est ratio de viro.

AG4

Praeterea, Matth. 19, 9, dicitur: qui dimiserit uxorem, et aliam duxerit, excepta causa fornicationis, moechatur. Ergo videtur quod si causa fornicationis dimissa uxore aliam duxerit, non moechetur; et ita erit matrimonium verum.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 7, 10: praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam.

SC2

Praeterea, nullus debet ex peccato reportare commodum. Sed reportaret, si liceret adulterae ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quaerere. Ergo non licet aliam copulam quaerere nec viro nec uxori.

CO

Respondeo dicendum, quod nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere; et ideo adulterium non facit quin sit verum matrimonium: manet enim, ut dicit Augustinus, inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio nec cum alio junctio potest auferre; et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quod obligetur; sicut si uxor sua aegritudinem incurabilem incurrat, et talem quae carnalem copulam non patiatur; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipsa confusio quam reportat ex divortio, debet eam cohibere a peccato. Quod si cohibere non potest, minus malum est quod sola ipsa peccet quam quod vir peccati ejus sit particeps.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum, et cohabitandum; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur; et ideo non potest ad aliam copulam transire viro vivente. Potest tamen continentiam vovere viro invito, nisi videatur ecclesiam deceptam fuisse per falsos testes sententiando de divortio: quia in tali casu etiam si votum professionis emisisset, restitueretur viro, et teneretur debitum reddere; sed non liceret ei exigere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quae est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris; et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

|a6 Articulus 6: Utrum post divortium vir et uxor possint reconciliari.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod post divortium vir et uxor non possint reconciliari.

Regula est enim in jure: quod semel bene definitum est, nulla debet iteratione retractari. Sed iudicio ecclesiae definitum est quod debent separari.

Ergo non possunt reconciliari ulterius.

AG2

Praeterea, si posset esse reconciliatio, praecipue videretur quod post poenitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur; quia etiam uxor non potest per exceptionem proponere in iudicio poenitentiam suam contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest esse reconciliatio.

AG3

Praeterea, si posset esse reconciliatio, videretur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur; quia jam separati sunt iudicio ecclesiae. Ergo etc..

AG4

Praeterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu praecipue deberet fieri, quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc casu non potest uxor cogere eum ad reconciliationem, cum juste sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

AG5

Praeterea, si vir adulter occulte dimittat per iudicium ecclesiae uxorem convictam de adulterio, non videtur juste factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare; quia uxor probare in iudicio adulterium viri non potest. Ergo multo minus quando divortium juste est celebratum, reconciliatio fieri potest.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth., 7, 2: si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.

SC2

Praeterea, vir poterit eam non dimittere post fornicationem. Ergo eadem ratione potest eam reconciliare sibi.

CO

Respondeo dicendum, quod si uxor post divortium de peccato poenitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare. Si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet eam ad se assumere, eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato desistere, retinere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sententia ecclesiae divortium celebrantis non fuit cogens ad separationem; sed licentiam praebens; et ideo absque retractatione praecedentis sententiae potest reconciliatio sequi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poenitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat. Sed tamen non potest ad hoc cogi, nec potest per poenitentiam uxor eum ab accusatione repellere; quia cessante culpa et quantum ad actum et quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; et cessante etiam reatu quo ad Deum, adhuc manet reatus quo ad poenam humano iudicio inferendam; quia homo non videt cor sicut Deus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei praejudicium; unde, cum divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem; unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire si fuerit revocata, nisi de licentia ejus votum continentiae emisit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod propter adulterium quod vir prius innocens post divortium committit, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram: prius tamen secundum aequitatem juris iudex ex officio suo debet eum cogere ut caveat periculo animae ejus et scandalo aliorum, quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

RA5

Ad quintum dicendum, quod si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulterae, quamvis desit sibi probatio; et ideo peccat vir divortium petens; et si post sententiam de divortio uxor petat debitum vel reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

EX

Patronus est turpitudinis qui celat crimen uxoris.

Contra, Prov. 11, 13: fidelis est qui celat crimen amici. Et dicendum, quod hoc intelligitur quando celatio non est in praejudicium correctionis; alias celans patrociniū turpitudini praestat.

Solet quaeri, an valeat duci in conjugium quae prius est polluta per adulterium. Sciendum, quod plura sunt crimina quae propter sui enormitatem impediunt matrimonium contrahendum. Primum est incestus; secundum, uxoricidium, tertium rapina alienae sponsae; quartum, quando aliquis insidiando matrimonio filium proprium de sacro fonte suscepit; quintum interfecit presbyterum; sextum, quando aliquis peragit poenitentiam solemnem. Non tamen propter crimina interimitur matrimonium contractum. Sed tamen sunt quaedam crimina quae dirimunt matrimonium contractum. Unum est, quando aliquis cum aliqua conjugata concubuit, et ex hoc machinatur in mortem viri cum effectu; tunc enim ad invicem contrahere non debent; et si contraxerint, separantur. Secundum est, quando praestat fidem adulterae quod ducet eam uxorem.

Sed hoc intelligendum est quando tam adulter quam adultera sciebat impedimentum; alias matrimonium non dirimeretur postquam contractum esset. Tertium est, quando contrahit cum ea de facto; primum enim matrimonium facit quod non stat secundum; unde si primum non fuisset verum matrimonium, secundum stare. Sciendum etiam, quod in casu secundo et tertio, scilicet fide data de matrimonio contrahendo, etiam matrimonio contracto per verba de praesenti de facto, nisi fuerit ibi pollutio carnalis, non propter hoc dirimitur matrimonium sequens post mortem viri de novo contractum.

|+d36.q1 Distinctio 36, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de impotentia coeundi, per quam impeditur actus matrimonii, ne de facto omnino fieri possit; hic determinat de impedimento conditionis servilis, per quam impeditur actus matrimonii ne libere fiat; et dividitur in partes duas: in prima determinat de conditione servili; in secunda epilogat, continuans praecedentia ad sequentia, ibi: duo illa executi sumus etc.. Prima in duas: in prima determinat de impedimento conditionis servilis; in secunda de impedimento ex defectu aetatis, quia talis non differt a servo, quamdiu sub tutoribus est, Gal. 4, ibi: hic etiam sciendum, quod pueri ante quatuordecim annos, et puellae ante duodecim annos secundum leges matrimonium inire nequeunt. Prima in duas: in prima determinat de servitute quae praecedit matrimonium; in secunda de servitute quae matrimonio superinducitur, ibi: illud etiam notandum est etc..

Prima in duas: in prima determinat de servitute matrimonium praecedente quae est ex altera tantum parte contrahentium; in secunda de illa quae est ex utraque parte, ibi: quaeritur etiam, si servus unius ancillam alterius acceperit, an sit inter eos conjugium.

Hic quaeruntur quinque: 1 utrum conditio servitutis matrimonium impediatur; 2 utrum possit servus sine consensu Domini matrimonium contrahere; 3 de servitute quae supervenit matrimonio; 4 utrum proles sequatur matrem; 5 de defectu aetatis, utrum impediatur matrimonium.

|a1 Articulus 1: Utrum conditio servitutis impediatur matrimonium.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod conditio servitutis non impediatur matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; alias inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

AG2

Praeterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundum naturam.

Sed servitus est contra naturam; quia, sicut dicit Gregorius, contra naturam est hominem homini velle dominari; quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est, Gen. 1, 26: ut praesit piscibus maris etc., non autem ut praesit homini. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

AG3

Praeterea, si impeditur matrimonium, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Non de jure naturali, quia secundum jus naturale omnes homines sunt aequales, ut Gregorius, ubi Sup.; et in principio digestorum dicitur, quod servitus non est de jure naturali; positivum etiam jus descendit a naturali, ut tullius dicit. Ergo secundum nullum jus servitus matrimonium impedire potest.

AG4

Praeterea, illud quod impedit matrimonium, aequaliter impedit sive sciatur sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantum in se est, non habet quod impediatur matrimonium; et ita non debet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

AG5

Praeterea, sicut convenit esse errorem circa servitutem, ut putetur liber qui est servus; ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus debet poni.

AG6

Praeterea, magis facit gravem societatem matrimonii et plus impedit bonum prolis morbus leprae quam servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

SC1

Sed contra est quod decretalis, dicit de conjugio servorum, quod error conditionis impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum.

SC2

Praeterea, matrimonium est de bonis per se expetendis, in quantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria; et sic servitus matrimonium impedit.

CO

Respondeo dicendum, quod in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum; et ideo si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujus impotentiae in eo cui fit obligatio, tollit contractum.

Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut libere reddere debitum non possit; et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur; ita conditio servitutis ignorata matrimonium impedit, non autem servitus scita.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest libere exequi; et quantum ad bonum prolis, quae pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis.

Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire; ideo si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus matrimonium tenet. Similiter etiam quia in matrimonio est aequalis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quam ipse possit facere; et propter hoc servus etiamsi contrahit cum ancilla quam credit liberam, non propter hoc impedit matrimonium. Et sic patet quod servitus non impedit matrimonium nisi quando ignorata est ab alio conjugue, etsi ille sit liberae conditionis; et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet esse aliquid contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam ejus intentionem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam, ut dicitur in 2 caeli et mundi, quia natura intendit esse et perfectionem; non tamen est contra naturam secundam intentionem naturae, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero, quod generatur corruptione alterius; et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem; sicut quando non potest facere masculinum, facit femininum, quae est masculinum occasionatus, ut dicitur in 16 de animalibus.

Similiter etiam dico, quod servitus est contra primam intentionem naturae, sed non contra secundam; quia naturalis ratio ad hoc inclinatur, et hoc appetit natura ut quilibet sit bonus; sed ex quo aliquis peccat, natura etiam

inclinat ut ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est. Nec est inconueniens aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quae est contra naturam modo praedicto.

RA3

Ad tertium dicendum, quod jus naturale dictat quod poena sit pro culpa infligenda, et quod nullus sine culpa puniri debeat; sed determinare poenam secundum conditionem personae et culpae, est juris positivi; et ideo servitus, quae est quaedam poena determinata, est de jure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato; et eodem jure positivo determinante est factum quod servitus ignorata matrimonium impediatur, ne aliquis sine culpa puniatur: est enim quaedam poena uxoris quod habeat virum servum, et e converso.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta sunt quae faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit aliquid esse illicitum vel licitum, sed lex cui voluntas subdi debet; ideo ignorantia talis impedimenti quae voluntarium tollit, vel scientia, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneatur: et tale impedimentum est affinitas, vel votum, et cetera hujusmodi. Quaedam autem impedimenta sunt quae faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti; et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solum quando ignorantia voluntarium excludit; et tale impedimentum est servitus, et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta praeter errorem. Non autem personae variatio ponitur speciale impedimentum praeter errorem: quia persona altera subintroducitur non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum; unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, eo quod leprosi debitum reddere possunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimonio inferant quantum ad secundos effectus; et ideo non impedit matrimonium sicut servitus.

|a2 Articulus 2: Utrum servus matrimonium contrahere possit sine consensu Domini.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod servus matrimonium contrahere non possit sine consensu Domini. Nullus enim potest dare alicui quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res Domini. Ergo non potest contrahendo matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu Domini.

AG2

Praeterea, servus tenetur Domino suo obedire.

Sed Dominus potest ei praecipere quod in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus matrimonium non potest contrahere.

AG3

Praeterea, post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori praecepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest Dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulae vacare velit. Ergo si sine consensu Domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur Dominus servitio sibi debito sine culpa; quod esse non debet.

AG4

Praeterea, Dominus potest vendere servum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi vel propter infirmitatem corporis, vel propter periculum fidei imminens; puta si vendatur infidelibus, vel etiam Domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvitur; quod est inconueniens. Ergo non potest servus sine consensu Domini matrimonium contrahere.

AG5

Praeterea, favorabilior est obligatio qua homo se divinis obsequiis mancipat, quam illa qua homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu Domini non potest religionem intrare, vel ad clericatum promoveri. Ergo multo minus potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

SC1

Sed contra, Gal. 3, 28: in Christo Jesu non est servus neque liber. Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

SC2

Praeterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium de jure divino et naturali. Cum ergo jus positivum non praepjudicet juri naturali aut divino, videtur quod servus absque Domini consensu matrimonium contrahere possit.

CO

Respondeo dicendum, quod cum jus positivum, ut dictum est, progrediatur a jure naturali; ideo servitus, quae est de jure positivo, non potest praepjudicare his quae sunt de lege naturali.

Sicut autem appetitus naturae est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde sicut servus non subditur Domino quin libere possit comedere et dormire, et alia hujusmodi facere quae ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantum ad hoc quod non possit libere matrimonium contrahere, etiam Domino nesciente aut contradicente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod servus est res Domini quantum ad ea quae naturalibus superadduntur; sed quantum ad naturalia omnes sunt pares; unde in his quae ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito Domino, sui corporis potestatem per matrimonium praebere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod servus Domino suo tenetur obedire in his quae Dominus potest licite praecipere. Sicut autem licite non potest praecipere Dominus servo quod non comedat aut dormiat; ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo absteat. Interest enim ad legislatorem qualiter quilibet re sua utatur; et ideo si Dominus praecipiat servo quod non contrahat matrimonium, servus non tenetur ei obedire.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si servus volente Domino matrimonium contraxit, tunc debet praetermittere servitium Domini imperantis, et reddere debitum uxori: quia per hoc quod Dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quae matrimonium requirit: si autem matrimonium ignorante vel contradicente Domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potius Domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus; scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generat, et aliis hujusmodi: quibus omnibus rite pensatis judicari poterit cui magis servus obedire teneatur, Domino, vel uxori.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in tali casu dicitur, quod Dominus cogendus est ne servum vendat taliter quod faciat onera matrimonii graviora, praecipue cum non desit facultas ubique servum suum vendendi justo pretio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per religionem et ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus; sed vir tenetur uxori debitum reddere non semper, sed congruis temporibus; et ideo non est simile. Et praeterea, ille qui intrat religionem, et suscipit ordinem, obligat se ad opera quae sunt naturalibus superaddita, in quibus Dominus potestatem ejus habet; et non in naturalibus, ad quae obligat se per matrimonium; unde posset continentiam vovere sine consensu Domini.

la3 Articulus 3: Utrum servitus matrimonio possit supervenire.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri vendat in servum. Quia quod in fraudem et praedictum alterius factum est, ratum esse non debet. Sed qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitum inducendam.

AG2

Praeterea, duo favorabilia praedictant uni non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia, et repugnant servituti, quae non est favorabilis in jure. Ergo servitus talis debet penitus annullari.

AG3

Praeterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur, ut supra, dist. 31, dictum est.

Sed uxor non potest se in ancillam dare nolente marito. Ergo nec vir nolente uxore.

AG4

Praeterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam.

Sed servitus viri nesciente uxore impedit matrimonii contractum antequam fiat. Ergo si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium; quod est inconveniens.

SC1

Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest jus suum dare alteri.

SC2

Praeterea, servus potest nolente Domino uxorem ducere, ut dictum est. Ergo eadem ratione vir potest Domino se subdere, nolente uxore.

CO

Respondeo dicendum, quod vir subditur uxori solum in his quae ad actum naturae pertinent, in quibus sunt aequales, ad quae servitutis subjectio se non extendit; et ideo vir nolente uxore potest se alteri in servum dare: non tamen ex hoc matrimonium dissolvitur, quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut praedictum est, dist. 34, qu. 1, art. 1, ad 6.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod fraus bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri praeiudicium generare; et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inaestimabile libertatis bonum amittens; sed uxori nullum potest ex hoc praeiudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quae matrimonium requirit: non enim potest ab his retrahi Domini sui praecepto.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti praeiudicat: quia tunc servus tenetur uxori reddere debitum, etiam nolente Domino.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali et his quae ad naturam spectant, ad paria vir et uxor iudicentur, ad quae conditio servitutis non se extendit; tamen quantum ad dispensationem domus, et ad alia huiusmodi superaddita, vir est caput mulieris, et debet corrigere, non autem e converso; et ideo uxor non potest se dare in ancillam nolente viro.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quae non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum praestari, ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat, sicut patet de anima rationali; et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum praesenti vita manente.

¶a4 Articulus 4: Utrum filii debeant sequi conditionem patris.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filii debeant sequi conditionem patris. Quia denominatio fit a digniori. Sed pater in generatione est dignior quam mater. Ergo etc..

AG2

Praeterea, esse rei magis dependet a forma quam a materia. Sed in generatione pater dat formam, mater materiam, ut dicitur in 16 de animalibus..

Ergo magis debet sequi proles patrem quam matrem.

AG3

Praeterea, illud praecipue debet aliquid sequi cui magis similatur. Sed filius plus similatur patri quam matri, sicut et filia plus matri.

Ergo ad minus filius deberet sequi patrem, et filia matrem.

AG4

Praeterea, in sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quam matrem.

SC1

Sed contra, si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu sementis.

Ergo etc..

SC2

Praeterea, in aliis animalibus hoc videmus, quae ex diversis speciebus nascuntur, quod partus magis sequitur matrem quam patrem; unde muli qui nascuntur ex equa et asino, magis simulantur equis quam illi qui nascuntur ex asina et equo.

Ergo similiter debet esse in hominibus.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum leges civiles partus sequitur ventrem; et hoc rationabiliter; quia proles habet a patre complementum formale, sed a matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est, cum servus sit quasi instrumentum Domini in operando; et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem; sed in his quae pertinent ad dignitatem, quae est forma rei, sequitur patrem, sicut in honoribus et municipiis et hereditate et aliis: et huic etiam concordant canones et lex Moysi, ut patet Exod. 21. In quibusdam tamen terris quae jure civili non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem; ut si pater sit servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit nolente uxore, et similiter si sit e converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos; tunc dividunt filios, si plures sunt; vel si unus tantum, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile, quod talis consuetudo possit esse ita rationabilis sicut illud quod multorum sapientum diuturno studio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis; et ideo rationabile est quod semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignius principium, tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in his quae ad rationem speciei pertinent, magis similatur filius patri quam matri; sed in materialibus conditionibus magis debet similari matri quam patri; quia res habet a forma esse specificum, sed conditiones materiales a materia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod filius assimilatur patri ratione formae quam habet in sui complemento, sicut et pater; et ideo ratio non est ad propositum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quia honor filii magis est ex patre quam ex matre; ideo in genealogiis in Scripturis, et secundum communem consuetudinem magis nominantur filii a patre quam a matre; tamen in his quae ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

la5 Articulus 5: Utrum defectus aetatis impediatur matrimonium.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod defectus aetatis non impediatur matrimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem usque ad viginti quinque annos. Ergo videtur quod usque ad tempus istud non sit confirmata ratio ad consensum; et ita videtur quod illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutae aetatis non impedit matrimonium.

AG2

Praeterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita vinculum matrimonii. Sed ante decimum octavum annum non possunt facere professionem, secundum novam institutionem. Ergo nec matrimonium contrahere si defectus aetatis matrimonium impediret.

AG3

Praeterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte mulieris. Sed mulier ante quartum decimum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

AG4

Praeterea, impotentia coeundi nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus aetatis non est perpetuus nec ignoratus.

Ergo non impedit matrimonium.

AG5

Praeterea, non continetur in aliquo praedictorum impedimentorum; et ita non videtur matrimonii esse impedimentum.

SC1

Sed contra est quod decretalis dicit, quod puer qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio. Sed ante decimum quartum annum ut in pluribus non potest reddere debitum, ut patet in 9 de animalibus.

Ergo etc..

SC2

Praeterea, omnium natura constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti: et ita videtur, cum matrimonium sit naturale, quod debeat habere determinatum tempus, per cuius defectum impeditur.

CO

Respondeo dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus cuiusdam, ordinationi legis positivae subjacet, sicut et alii contractus; unde secundum iure determinatum est quod ante illud tempus discretionis quo uterque possit de matrimonio sufficienter deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur.

Hoc autem tempus ut in pluribus est in masculis in quartodecimo anno, in femina autem in duodecimo anno, cuius ratio supra, dist. 27, quaest. 2, art. 3, in corp., dicta est. Quia tamen praecepta juris positivi sequuntur id quod est in pluribus; si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus praedictum perveniat, ita quod vigor naturae et rationis, defectum aetatis suppleat, matrimonium non dissolvitur; et ideo, si contrahentes ante annos pubertatis carnaliter ante tempus praedictum fuerint copulati, nihilominus matrimonium stat indissolubile.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in illis ad quae natura inclinatur, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, sicut in aliis; et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire quam possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

RA2

Et similiter etiam dicendum est ad secundum: quia votum religionis est eorum quae sunt supra inclinationem naturae, quae majorem difficultatem habent quam matrimonium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut dicitur in 9 de animalibus, et supra, dist. 27, quaest. 2, art. 2, ad 3, dictum est; et ideo non est simile de utroque.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex parte ista non solum est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed propter defectum rationis, quae adhuc non sufficit ad consensum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut impedimentum quod est ex furia, reducitur ad impedimentum erroris; ita et impedimentum quod est ex defectu aetatis: quia homo non habet usum plenum liberi arbitrii.

EX

Quod si ipsa fuerit in servitute detenta; si eam a servitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit, aliam accipiat. Sciendum, quod si antequam sit detecta servitus uxoris, de qua dubitatur, petat debitum; si levi suspicione moveatur vir, debet reddere debitum: nec ex hoc ei aliquod praejudicium generatur. Si autem ex causa probabili dubitet, vel vehementer praesumat, aut certe cognoscat; non debet ei debitum reddere, ecclesia praecipiente: quia vel sibi praejudicium faceret, si eam uxorio affectu cognosceret; aut alias fornicaretur.

|+d37.q1 Distinctio 37, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de impedimentis quae faciunt personas medias inter penitus legitimas et penitus illegitimas, hic determinat de impedimentis quae faciunt personas penitus illegitimas; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimentis quae faciunt personas illegitimas respectu cujuslibet personae; in secunda de impedimentis quae faciunt personas illegitimas respectu aliquarum personarum, et non respectu omnium; 39 dist., ibi: post haec de dispari cultu videndum est. Prima in duas: in prima determinat de impedimento ordinis; in secunda de impedimento voti, 38 dist., ibi: nunc de voto inspiciamus. Prima in duas: in prima ostendit quomodo matrimonium per ordines impediatur; in secunda quomodo impeditur per uxoricidii crimen, ibi: his adjiciendum est etc..

Hic est duplex quaestio. Prima de impedimento ordinis. Secunda de uxoricidio.

Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum ordo praecedens impediatur matrimonium; 2 utrum matrimonium praecedens ordinem sequi patiatur.

|a1 Articulus 1: Utrum ordo impediatur matrimonium.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordo non impediatur matrimonium. Quia nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cum utrumque sit sacramentum.

Ergo non impedit ipsum.

AG2

Praeterea, idem ordo est apud nos et apud ecclesiam Orientalem. Sed apud ecclesiam Orientalem non impedit matrimonium. Ergo nec apud Occidentalem.

AG3

Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et ecclesiae. Sed hoc praecipue congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

AG4

Praeterea, omnes ordines ad aliquid spirituale ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium nisi ratione spiritualitatis. Ergo si ordo impedit matrimonium, quilibet ordo impedit; quod falsum est.

AG5

Praeterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privilegio clericali gaudere, et aequaliter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impedit, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut juristae dicunt, tunc quilibet ordo impedire deberet; quod falsum est, ut patet per decretalem Alexandri; et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impedit.

SC1

Sed contra est quod decretalis dicit ibid.: si in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis; quod non esset, si esset verum matrimonium.

SC2

Praeterea, nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiae annexum, ut ex littera patet. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

CO

Respondeo dicendum, quod ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedire debeat; quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant; et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quod impediatur matrimonium, ex constitutione ecclesiae habet; tamen aliter apud Latinos quam apud Graecos; quia apud Graecos impeditur matrimonium contrahendum solum ex VI ordinis; sed apud Latinos impeditur ex VI ordinis, et ulterius ex voto continentiae, quod est ordinibus sacris

annexum; quod etiam si quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso quod ordinem suscipit, secundum ritum Occidentalis ecclesiae intelligitur emisisse; et ideo apud Graecos et alios Orientales sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum; possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possint matrimonium de novo contrahere. Sed apud Occidentalem ecclesiam impedit matrimonium, et matrimonii usum; nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit; quia ex hoc non potest ei aliquod praejudicium generari. Quod autem ordines sacri distinguantur a non sacris nunc et in primitiva ecclesia, supra, dist. 24, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium in quantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione sui actus, qui spirituales actus impedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jam patet quod objectio procedit ex falsis. Ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis ubique non habeat votum annexum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de ordine, dist. 23, qu. 2, art. 1, qu. 3, patet, quam illi qui sunt matrimonio juncti; et ideo ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex VI ordinis non prohibentur matrimonium contrahere; quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia, non tamen immediate habent accessum ad tractandum sacra sicut illi qui sunt in sacris ordinibus.

Sed secundum statutum Occidentalis ecclesiae matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit propter servandam majorem honestatem in officiis ecclesiae. Et quia aliquis ex beneficio tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet; ideo haec apud Latinos clericis uxoris auferuntur.

RA5

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

|a2 Articulus 2: Utrum matrimonio ordo sacer supervenire possit.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod matrimonio ordo sacer supervenire non possit.

Quia fortius praejudicat minus forti. Sed fortius est vinculum spirituale quam corporale. Ergo si matrimonio junctus ordinem suscipiat, praejudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere; cum ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium corporale; et sic videtur quod non possit ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

AG2

Praeterea, post matrimonium consummatum unus conjugum sine alterius consensu non potest continentiam vovere. Sed ordo sacer habet continentiae votum annexum. Ergo si vir ordinem sacrum invita uxore acciperet, cogeretur uxor invita continentiam servare; quia non posset alteri nubere, viro vivente.

AG3

Praeterea, etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur 1 corinth. 7. Sed apud Orientales, illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequentur officium suum. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multo minus Latini.

AG4

Praeterea, vir et uxor ad paria judicantur.

Sed sacerdos Graecus defuncta uxore sua non potest aliam ducere. Ergo nec uxor defuncto viro.

Sed non potest sibi auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

AG5

Praeterea, quantum matrimonium opponitur ordini, tantum e converso. Sed ordo praecedens impedit matrimonium. Ergo e converso.

SC1

Sed contra, religiosi tenentur ad continentiam sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defuncta vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

SC2

Praeterea, aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium. Ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

CO

Respondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem; quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit, sed executione ordinis caret; si autem volente uxore, vel ipsa defuncta, ordinem sacrum accipit, recipit ordinem et executionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium ex parte ejus qui ordinem suscipit; quia non potest petere debitum, nec uxor tenetur ei reddere. Sed tamen non solvit ex parte alterius; quia ipse uxori tenetur debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur continentiam perpetuam vovere; non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quod vir ejus solemne votum emisit; secus autem si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur; quia ex hoc nullum sibi praejudicium generatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut probabilius videtur (quamvis quidam contrarium dixerint), etiam Graeci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum, quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione; quo fraudari non possunt secundum ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur, eo ipso quod mulier consentit apud Graecos quod vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quod ipsa in perpetuum alteri non nubat; quia significatio matrimonii non servaretur, quae in matrimonio sacerdotis praecipue exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

RA5

Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro causa nostrum consensum; non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam a Deo; et ideo matrimonium potest impediri ex ordine praecedente, quod non sit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio, quod non sit verus ordo; quia sacramentorum virtus est immutabilis; sed actus humani possunt impediri.

|+d37.q2 Distinctio 37, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de uxoricidio; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere; 2 utrum uxoricidium impediatur matrimonium.

|a1 Articulus 1: Utrum liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam.

Lex enim divina praecipit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec occidens propriam uxorem, si sit adultera.

AG2

Praeterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cum ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensae, videtur quod ei liceat.

AG3

Praeterea, vir habet majorem potestatem super uxorem adulteram quam super eum qui cum ipsa adulterium commisit. Sed si vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

AG4

Praeterea, viri est uxorem suam corrigere.

Sed correctio fit per inflectionem justae poenae.

Cum ergo justa poena adulterii sit mors, quia est capitale crimen; videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

SC1

Sed contra, in littera dicitur, quod ecclesia Dei, quae nunquam constringitur legibus mundanis, gladium non habet nisi spiritualem. Ergo videtur quod ei qui vult esse de ecclesia, non sit licitus usus legis illius quae uxoricidium permittit.

SC2

Praeterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum.

Ergo nec viro uxorem.

CO

Respondeo dicendum, quod virum interficere uxorem contingit dupliciter. Uno modo per iudicium civile; et sic non est dubium quod sine peccato potest vir zelo iustitiae, non livore vindictae aut odii motus, uxorem adulteram in iudicio saeculari accusare criminaliter de adulterio, et poenam mortis a lege statutam petere; sicut etiam licet accusare aliquem de homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in iudicio ecclesiastico; quia ecclesia non habet gladium materiale, ut in littera dicitur. Alio modo potest eam per seipsum occidere non in iudicio convictam; et sic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam adulteram, neque secundum leges civiles, neque secundum legem conscientiae licet. Sed lex civilis quasi licitum computat quod in ipso actu eam interficiat, non quasi praecipiens, sed quasi poenam homicidii inferens, propter maximum incitamentum quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed ecclesia in hoc non est astricta legibus humanis, ut iudicet eum sine reatu poenae aeternae, vel poenae ecclesiastico iudicio infligendae, ex hoc quod est sine reatu poenae infligendae per iudicium saeculare.

Et ideo in nullo casu licet viro interficere uxorem propria auctoritate.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod poenam illam infligendam lex non commisit personis privatis, sed personis publicis quae habent officium ad hoc deputatum; vir autem non est iudex uxoris; et ideo non potest eam interficere, sed coram iudice accusare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris quasi praecipiens (quia sic non peccaret, sicut nec minister iudicis peccat latronem occidens condemnatum ad mortem), sed permisit, poenam non adhibens; unde etiam difficultates quasdam apposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non probatur quod sit licitum simpliciter, sed quantum ad immunitatem ab aliqua poena: quia etiam excommunicatio quaedam poena est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duplex est congregatio: quaedam oeconomica, sicut familia aliqua; et quaedam politica, sicut civitas aut regnum. Ille igitur qui praeesit secundae congregationi, ut rex aut iudex, potest infligere poenam et corrigentem personam, et exterminantem ad purgationem communitatis cuius curam gerit. Sed ille qui praeesit in prima congregatione, sicut paterfamilias, non potest infligere nisi poenam corrigentem, quae non se extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit poena mortis; et ideo vir qui sic praeesit uxori, non potest ipsam interficere, sed alias castigare.

|a2 Articulus 2: Utrum uxoricidium matrimonium impediat.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium. Directius enim opponitur matrimonio adulterium quam homicidium.

Sed adulterium non impedit matrimonium.

Ergo nec homicidium uxoris.

AG2

Praeterea, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem: quia nunquam licet verberare matrem, licet autem verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec occisio uxoris.

AG3

Praeterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit, quam qui uxorem suam; in quantum minus habet de motivo, et minus ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

AG4

Praeterea, remota causa removetur effectus.

Sed peccatum homicidii potest per poenitentiam removeri. Ergo impedimentum matrimonii quod ex eo causatur; et ita videtur quod post peractam poenitentiam non prohibeatur matrimonium contrahere.

SC1

Sed contra est quod canon dicit: interfectores suarum conjugum ad poenitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium.

SC2

Praeterea, in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

CO

Respondeo dicendum, quod uxoricidium ex statuto ecclesiae matrimonium impedit. Sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum; quando scilicet vir propter adulterium aut propter odium occidit uxorem; tamen si timetur de incontinentia ejus, potest cum eo dispensari per ecclesiam, ut licite matrimonium contrahat. Quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum qua

moechatur: tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa; ita quod si de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur.

Sed ex hoc non efficitur persona simpliciter illegitima respectu aliarum mulierum; unde si cum alia contraxerit, quamvis peccet contra statutum ecclesiae faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt contractum, sicut de uxoricidio hic dicitur, et de adulterio, ut habitum est supra, dist. 35.

Vel dicendum, quod uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitae; et sic adulterium non est magis contra matrimonium quam uxoricidium; et ita ratio procedit ex falsis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem, et magis contra naturam: quia naturaliter homo matrem reveretur; et ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris; ad cuius pronitatis repressionem uxoricidis est matrimonium ab ecclesia interdictum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium quod deleta culpa deleatur omnis poena, sicut de irregularitate patet: non enim poenitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiae, ut supra, dist. 14, dictum est.

EX

Uxorem virginem, etc.. Intelligitur sub hypothesis; idest, si ad clericatum redire desiderat ad sacerdotium promovendus.

Sancta Dei ecclesia gladium non habet etc..

Contra est quod bernardus dicit ad eugenium, quod ecclesia utrumque gladium habet. Et dicendum, quod habet spirituale tantum quantum ad executionem sua manu exercendam; sed habet etiam temporalem quantum ad ejus jussionem: quia ejus nutu extrahendus est, ut dicit bernardus.

|+d38.q1 Distinctio 38, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de impedimento ordinis, hic determinat de impedimento voti; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo impeditur a matrimonio contrahendo per votum quo Deo se obligat; in secunda quomodo impeditur a matrimonio per aliud matrimonium jam contractum, quo se homo uxori obligavit, ibi: cum vir et mulier etc.. Prima in tres: in prima ostendit quid sit votum; in secunda distinguit multiplex votum, ibi: sciendum vero, quod votorum aliud est commune, aliud singulare; in tertia ostendit quod votum et qualiter matrimonium impedit, ibi: qui privatum faciunt votum continentiae, matrimonium contrahere non debent. Et haec pars dividitur in duas: in prima ostendit quod votum continentiae impedit matrimonium; in secunda ostendit quid agendum sit cum eis qui post votum nupserint, ibi: de virginibus non velatis si deviaverint...

Tale decretum habemus. Et circa hoc tria facit: primo ostendit qui debent agere poenitentiam; secundo objicit in contrarium, ibi: non est hic praetermittendum quod innocentius Papa de viduis et puellis decrevit.

Cum vir et mulier etc., hic determinat de alio impedimento matrimonii, quod supra dictum est ligamen; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod matrimonium praecedens dum stat, impedit ab alio matrimonio contrahendo; in secunda ostendit quomodo adhuc matrimonio stante, potest esse conjunctio secundi matrimonii sine peccato, quamvis non sit verum matrimonium, ibi: hic quaeritur de illis feminis quae putantes viros suos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniqua dominatione nunquam liberandos, in aliorum conjugia transierunt. Et haec in duas secundum duos casus quos ponit. Secunda pars incipit ibi: sed si quis relicta in patria sua uxore, in longinquam abiens regionem, aliam ducat uxorem etc..

Hic est duplex quaestio: prima de voto. Secunda de scandalo, quod alicui voto adjungitur, ut in littera dicitur. De ligaminis enim impedimento idem est quaerere quod de pluralitate uxorum, et de indivisibilitate matrimonii, de quibus, dist. 33, dictum est.

Circa primum quaeruntur quinque: 1 de voto secundum se; 2 de voti divisione; 3 de voti obligatione; 4 de voti dispensatione; 5 de velatione virginum, quae fit in signum cujusdam voti.

|a1 Articulus 1: Utrum votum convenienter in littera definiatur.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod votum inconvenienter in littera definiatur. Votum enim de sui nominis ratione propositum voluntatis importat sine aliqua promissione. Vota enim fieri dicuntur quae voluntarie fiunt: quod etiam per aliam definitionem de voto datam patet: votum est conceptio boni propositi cum deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. Ergo non debuit promissionem ponere in definitione voti.

AG2

Praeterea, promittere progreditur a mente, sicut et credere. Sed credere nullus potest nisi volens. Ergo nec promittere; et ita frustra additur, spontaneae.

AG3

Praeterea, promissio non est idem quod promissionis testificatio. Sed votum est quaedam promissio, ut patet per definitionem Hugonis de s. Victore, qui dicit, quod votum est sponsio animi voluntaria. Ergo male dicit Magister, quod votum est promissionis testificatio.

AG4

Praeterea, illud quod ponitur in definitione, debet universaliter definito convenire. Sed non omne votum fit Deo, quia etiam sanctis vota fiunt.

Ergo inconvenienter ponitur in definitione voti, quod debet Deo fieri.

AG5

Praeterea, iuristae sic definiunt votum: votum est alicujus boni cum deliberatione facta promissio. Sed non omne bonum est de rebus ad Deum pertinentibus; immo quaedam pertinent ad proximum. Ergo non debet in definitione voti poni, quod sit de rebus ad Deum pertinentibus.

AG6

Praeterea, ad votum requiritur animi deliberatio, ut patet per quamdam definitionem a Magistris de voto datam, quae talis est: votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata.

Cum ergo in praedicta definitione quae in littera ponitur, non fiat mentio de deliberatione, videtur insufficiens.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod votum suo nomine obligationem quamdam exprimit ex voluntate factam; et quia voluntate non potest aliquis obligari nisi ei qui voluntatis est cognitor, quod solius Dei est; ideo ex consequenti importat obligationem Deo factam, et ex consequenti de his quae ad Deum spectant, cum personae obligatio alicui facta de his quae ad Deum non spectant, nulla sit. Obligatio autem homini exterius fit verbo exterius expresso; unde dicitur Prov. 6, 2: illaqueatus es verbis oris tui. Et ideo ei qui cor intuetur, oportet quod fiat obligatio voluntaria interiori verbo; et ideo oportet quod fiat per actum illius potentiae cuius est verbum interius enuntiare, quod est rationis; et ideo ipse actus rationis, qui est promissio, est essentialiter votum. Quod enim promissio sit rationis actus, patet tum ex hoc quod est enuntiatio quaedam; tum ex hoc quod promittens rem promissam ad alterum ordinat. Omnis autem ordinatio, rationis est. Promissio autem exterius facta quandoque dicitur nuda, quando non habet aliquid additum quod obligationem confirmet; et tunc non habet plenam vim obligandi. Similiter etiam promissio interiori facta Deo, ad hoc quod plenam vim obligandi habeat, oportet quod non sit nuda, sed habeat aliquid quo confirmetur; et haec quidem confirmatio per tria gradatim habet fieri. Primo per deliberationem simplicem; secundo per intentionem obligandi se ad certam poenam; tertio per hoc quod testimonium hominum adhibetur promissioni interiori; et sic de voto dantur plures definitiones secundum diversa eorum quae requiruntur ad votum in definitionibus illis comprehensa; et possent adhuc multo plures dari. Definitio tamen quam Magister ponit, videtur esse perfectissima; quia ponit et promissionem, quae est essentialiter votum; et tangit voluntatem in hoc quod dicitur, spontaneae, quae est causa obligationis; et confirmationem ultimam promissionis, quae alias includit, in hoc quod dicit, testificatio; et voti terminum, quia est actus ad alterum, in hoc quod dicit: quae debet Deo fieri; et materiam, in hoc quod dicit, quod est de his quae Dei sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod velle aliquid non est vovere; et ideo propositum non est votum, sed enuntiatio illius propositi per modum promissionis; et quia enuntiatio interior conceptio cordis dicitur, ideo in illa definitione ponitur votum esse propositi conceptio. Si tamen simpliciter votum diceretur esse propositum, esset praedicatio per causam, quia propositum est principium voti; sicut etiam quandoque ipsum desiderium oratio vocatur, ut supra, dist. 15, dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod promissio quandoque fit ore et non corde; et talis quo ad Deum non est votum; et ideo oportuit addere spontaneae.

Et praeterea, quamvis homo non possit cogi sufficienter ad simpliciter promittendum, potest tamen cogi coactione quadam interpretativa ad exteriorem promissionem, sicut ad alia opera voluntatis exteriora; non autem ad promissionem interiorem, sicut nec ad fidem. Magister autem definit votum exterius prolatum, quod potest

matrimonium impedire; sic enim intendit hic de voto; et hoc votum est testificatio interioris promissionis, non ipsa interior promissio.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod votum non fit sanctis, nisi secundum quod per suffragia sunt mediatores inter nos et Deum; sicut et oratio ad sanctos fit; et ideo omne votum principaliter ad Deum reducitur, sicut et oratio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa definitio juristarum est intelligenda non de quolibet bono, sed de eo quod pertinet ad pietatis religionem; et hoc Dei est, sive fiat in proximo, sicut in proxima materia, sive in seipso, sive in Deo.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in testificatione includitur deliberatio, ut dictum est.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod votum non sit tantum de meliori bono. Quia illud quod est necessitatis, non reputatur bonum melius, sed commune bonum. Sed de eo quod est necessitatis, potest esse votum, sicut Jacob, Gen. 27, vovit quod esset sibi Dominus in Deum. Ergo non oportet quod sit de meliori bono.

AG2

Praeterea, vota quaedam fiunt de rebus indifferentibus, sicut mulieres praecipue solent vovere quod non pectinent caput tali vel tali die.

Sed indifferentia non includuntur in bonis melioribus.

Ergo votum non est semper de bono meliori.

AG3

Praeterea, illud quod est illicitum, non est bonum, ne dum ut sit melius. Sed de illicito potest esse votum, sicut patet de jephthe, qui propter votum occidit filiam innocentem, qui, ut dicit Hieronymus, in catalogo sanctorum ponitur; quia placuit Deo animus voventis. Ergo votum non est semper de meliori bono.

AG4

Praeterea, meliora bona videntur illa esse de quibus est consilium. Sed de illis qui possunt vergere in periculum personae, non est consilium, quae tamen quidam vovent, sicut quod abstineant duobus vel tribus diebus a cibo, quod sine periculo personae sustinere non possunt. Ergo votum non est semper de meliori bono.

SC1

Sed contra est definitio voti prius posita, scilicet: votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut ex jam dictis patet, votum non potest esse nisi de aliquo bono ad cultum Dei pertinente quocumque modo; et ideo omne malum obviat voto ex parte ejus cui fit obligatio; sed ex parte ejus ex quo talis obligatio procedit, scilicet voluntatis, omnis necessitas aliquo modo obviat voto. Est autem duplex necessitas. Una absoluta; et talis necessitas omnino excludit votum; sicut si aliquis voveret se non moriturum, vel ea quae omnino non sunt in potestate ejus, nullum esset votum. Alia est necessitas conditionata ex suppositione finis; et sic inest nobis necessitas faciendi illa sine quibus non possumus salutem consequi; sicut sunt praecepta ad quae alias tenemur; et talis necessitas non excludit omnino votum; invenitur enim quandoque, large accipiendo votum, esse de his quae sunt sub tali necessitate; sed excludit talis necessitas votum proprie dictum; et ideo si votum accipiatur secundum propriam sui rationem, est proprie de bonis illis ad quae non omnes tenentur, quae supererogationis sunt; et ideo dicuntur meliora bona, quia superadduntur illis bonis, sine quibus non est salus; et ideo votum proprie acceptum, dicitur esse de meliori bono.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa Jacob promissio magis fuit recognitio quaedam obligationis quam obligationis causa; et ideo non potest proprie, sed largo modo, votum dici. Vel dicendum, quod votum Jacob non fuit de eo quod erat necessitatis, sed de speciali modo cultus per altaris constructionem; et ideo fuit de meliori bono.

RA2

Ad secundum dicendum, quod talia vota mulierum sunt sortilegia magis quam vota; sunt enim reliquiae quaedam idolatriae, secundum quam observabantur dies et menses; et ideo pro non votis habenda sunt, et peccant talia voventes; quia, ut Hieronymus dicit, cum infidelibus etiam nec nomina habere debemus communia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod votum si sit de eo quod est simpliciter malum, non est votum nisi aequivoce; et ideo nullo modo obligat. Si autem est de eo quod uno casu contingente potest esse bonum et alio malum, si sit in omnem eventum, est indiscretum; si autem sit in bonum eventum per intentionem voventis, est discretum, et in malo eventu non obligat. Votum igitur jephthe fuit de eo quod in aliquo eventu poterat esse bonum, scilicet si

obviaret animal immolatum; et in aliquo eventu non bonum, scilicet si obviaret animal non immolatum; et quia vovit in omnem eventum, votum indiscretum fuit. Ergo in voto ejus, quantum ad emissionem voti, est aliquid laudabile, scilicet devotio, et fides qua sperabat a Deo victoriam; et sic dicitur esse motus a spiritu sancto; sed determinatio voti est indiscreta; quantum autem ad executionem, ipsum factum est crudele, sed figura est ibi laudabilis.

Et ideo quamvis votum fuerit aliquo modo laudabile, ipse tamen non excusatur a peccato, quia fuit in votendo stultus, et in reddendo impius, ut Hieronymus dicit.

Ponitur tamen in catalogo sanctorum propter victoriam quam a Deo obtinuit, sicut et alii sancti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in periculum personae vergens votum non est servandum, quia nullus potest aliquid vovere in periculum personae suae; et ideo tutum est quod in talibus quaeratur dispensatio superioris; si tamen eam non daret, et periculum immineret, posset secure frangere votum.

Posset autem periculum imminere vel ex infirmitate vel ex paupertate, ut si non habeat aliud ad comedendum quam illud a quo vovit abstinere.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quia etiam ille qui non est sui juris, possit aliquid vovere. Quia obligatio quae fit inferiori, non potest impedire servitium superiori Domino impendendum. Sed per votum aliquis se obligat ad serviendum Deo. Ergo obligatio qua servus est obligatus Domino suo, homini tamen, non potest eum a voto prohibere.

AG2

Praeterea, filius familias est in potestate patris.

Sed potest vovere etiam contradicente patre; sicut quotidie fit, quod invitis parentibus juvenes in religionibus profitentur. Ergo ille qui non est sui juris, potest votum emittere.

AG3

Praeterea, nullus est magis in potestate alterius quam monachus qui obedientiam promisit.

Sed monachus potest vovere, ut videtur, cum in quibusdam sit suae voluntatis arbiter; non enim in omnibus tenetur obedire praelato, ut bernardus dicit, sed in his tantum quae ad religionem pertinent. Ergo etc..

AG4

Praeterea, uxor etiam est sub potestate viri, ut patet genes. 3. Sed uxor in quibusdam potest vovere sine consensu viri. Ergo etc..

SC1

Sed contra est quod non licet sacrificium ex alieno, Deo offerre. Sed ille qui votum emittit, quodammodo sacrificium Deo offert. Ergo si sit in potestate alterius, non potest votum emittere.

SC2

Praeterea, votum, cum habeat spontaneam promissionem, libertatem requirit. Sed ille qui est in potestate alterius, non habet libertatem. Ergo non potest vovere.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex jam dictis patet quod votum non potest emitti ab aliquo nisi de his quae subjacent voluntati ejus; et ideo ille qui est sub potestate alterius constitutus, quantum ad ea in quibus ei subjacet, vovere non potest, quia talia non subjacent ejus voluntati. Similiter etiam illi qui non habent usum liberi arbitrii, sicut aliqui qui non sunt sanae mentis, vovere non possunt, nec etiam pueri ante annos pubertatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso quod servit homo Domino suo carnali, servit spirituali; unde apostolus propter conscientiam eis esse serviendum docet; et quia hoc est necessitatis, non potest per id quod non est necessitatis, impediri; sicut nec illud quod cadit sub praecepto, potest per id quod cadit sub consilio, tolli.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, non est sub potestate alterius, si sit liberae conditionis, quantum ad ea quae ad personam suam spectant; et ideo sicut talis invitis parentibus potest matrimonium contrahere, ita invitis eis potest religionem profiteri; sed quantum ad res domesticas non potest aliquid vovere sine consensu patris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis religiosus non teneatur ad obediendum in omnibus quae ei possent imperari, tamen tenetur ad obediendum quantum ad omne tempus de his quae sibi imperari possunt, sicut et servus non est exemptus aliquo tempore a servitio Domini sui; et ideo nullum tempus est eis vacans, quo possint quodlibet facere. Et quia omne votum est aliquo tempore complendum, ideo sicut nec servus ita nec religiosus aliquid votum emittere potest sine consensu sui superioris.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in his in quibus uxor viro tenetur, et e converso, neuter potest vovere sine mutuo consensu, sicut patet de voto continentiae. Sed quia in dispensatione domus et regimine vitae mulier est subjecta viro; et non e converso; ideo vir potest in talibus vovere sine consensu uxoris, sed non e converso.

¶a2 Articulus 2: Utrum votum convenienter dividatur in commune et singulare.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod votum inconvenienter dividatur in commune et singulare. Quia divisum debet secundum eandem rationem praedicari de dividendis. Sed votum non eadem ratione praedicatur de voto communi et singulari; quia singulare proprie est votum, non autem commune, ut ex dictis patet. Ergo est incompetens divisio.

AG2

Praeterea, singulare non dividitur contra commune, sed magis proprie contra universale.

Ergo et votum deberet hic dividi in singulare et universale.

AG3

Praeterea, omne votum sui transgressione inducit speciale peccatum. Sed votum commune sui transgressione non inducit speciale peccatum; quia sic homo post baptismum quolibet peccato peccaret dupliciter. Ergo non est votum aliquod commune.

AG4

Praeterea, ille qui non habet usum liberi arbitrii, non potest votum emittere. Sed baptismum suscipit aliquis non habens usum liberi arbitrii.

Ergo in baptismo non fit aliquod votum quod commune dici debeat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod divisio illa qua votum dividitur in singulare et commune, est divisio analogi quod praedicatur per prius et posterius de suis dividendis, sicut ens de substantia et accidente.

Cum enim votum sit obligatio ex voluntate facta, necessitas autem voluntarium excludat; illud votum quod nihil habet necessitatis, dicitur per prius votum, quasi habens complete rationem voti; et hoc est votum singulare, quod est de illis ad quae non tenemur. Illud autem votum quod habet aliquid necessitatis, habet incomplete rationem voti, et ideo dicitur per posterius, votum; et hoc est votum commune, quod est de his ad quae omnes tenentur, quorum est necessitas conditionata, non absoluta, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de divisione univoci; et talis non est hic.

RA2

Ad secundum dicendum, quod votum commune est quidam singularis actus, et a singulari persona emissus; unde non posset convenienter dici universale; sed dicitur commune ratione horum de quibus est, ad quae omnes tenentur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod transgressio voti communis non facit speciale peccatum, sed addit peccato specialem deformitatem: magis enim peccat baptizatus eodem genere peccati quam non baptizatus, ut patet Hebr. 10, 29: quanto putatis deteriora mereri supplicia qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit? et ideo non frustra emittitur, cum aliquam obligationem addat, sicut lex scripta addit aliquam obligationem supra legem naturae; et ita non facit aliud peccatum, sed novam deformitatem addit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de votis quae sunt de his ad quae non omnes tenentur.

Sed ex hoc quod vice pueri patrinus votum commune emittit, nihil puero deperit, quia ad idem alias esset obligatus: nec obstat quod sit major obligatio, quia huic praeponderat magnitudo beneficii quae impenditur. Non enim injuriam facit puero qui pro eo beneficium accipit ab aliquo, cui postea puer ad annos discretionis veniens, ad servitium vel gratiarum actionem teneatur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod votum non convenienter dividatur in privatum et solemne. Est enim aliquod votum publicum quod non est solemne nec privatum. Ergo non est sufficiens praedicta divisio.

AG2

Praeterea, divisio debet esse per ea quae sunt essentialia rei. Sed privatum et solemne non dividunt votum per aliquod quod sit ei essentialia; quia votum essentialiter est quaedam obligatio Deo facta; quantum autem ad Deum non differt obligatio utrum fiat in secreto, vel coram pluribus.

Ergo praedicta divisio est incompetens.

AG3

Praeterea, quando aliquod communi divisione per se dividitur, oportet quod divisa specie differant.

Sed votum privatum et solemne non differunt specie; quia sic non posset aliquod votum privatum solemnizari, cum species non transeant in invicem. Ergo praedicta divisio est incompetenter data de voto.

AG4

Praeterea, sicut votum habet quaedam quae pertinent ad solemnitatem, ita matrimonium, et alia sacramenta. Sed in matrimonio non distinguitur simplex matrimonium a solemnibus. Ergo nec in voto talis distinctio esse debet.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod divisio voti in privatum et solemne, est divisio totius potestativi in partes suas, cujus perfecta virtus est in una suarum partium; in aliis autem quaedam ipsius participatio, sicut anima dividitur in rationalem, sensibilem, et vegetabilem.

Virtus autem voti est obligatio: quae quidem virtus complete est in voto solemnibus, cujus obligatio nullo casu irritari potest; sed est incomplete in voto privato, cujus obligatio aliquo casu irritatur, ut dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod votum potest dici publicum dupliciter. Uno modo per se, quia habet aliquid annexum, unde in publicum venire debeat; sicut cum quis recipit ordinem sacrum, per quem minister ecclesiae constituitur ad publice Deo serviendum. Alio modo per accidens; sicut quando in notitiam plurimorum venit. Et quia rei iudicium non variatur per id quod est per accidens, sed secundum id quod est per se; ideo votum publicum secundo modo in idem computatur quod privatum; sed publicum primo modo distinguitur a privato; et hoc est solemne.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dicta divisio datur per ea quae sunt essentialia voto. Illud enim ex quo votum habet vim obligandi, est sibi essentialia.

Unde non est verum quod aequaliter obligent omnibus modis, nec quo ad Deum, nec quo ad homines; sed aliquo modo aequaliter obligant, ut dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod naturalis est ordo quo fit progressus de imperfecto ad perfectum; unde et in totis potestativis fit progressus ab una parte in aliam; sicut embryo prius habet animam vegetabilem aliquo modo quam sensibilem, et sensibilem quam rationalem; et similiter etiam non est inconveniens quod idem votum primo sit privatum, et postea publicum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod matrimonium et alia sacramenta habent plenum effectum suum praetermissis his quae ad solemnitatem sacramenti pertinent, propter hoc quod habent efficaciam ex virtute divina, et non ex institutione humana; sed votum quod obligat per id quod ab homine est, non habet perfectam vim obligandi nisi debita solemnitate adhibita; et ideo votum distinguitur per solemne et non solemne; non autem matrimonium vel aliquod aliud sacramentum.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod votum non solemnizetur per professionem ad certam regulam, et per ordinis sacri susceptionem, ut quidam dicunt. Solemnitas enim ponitur differentia voti communiter dicti. Sed quaedam vota sunt quae non habentur sub aliqua certa regula, neque sunt ordini sacro annexa, sicut votum peregrinationis. Ergo illa duo non sufficiunt ad solemnitatem voti faciendam.

AG2

Praeterea, dicitur etiam a quibusdam, quod votum solemnizatur per susceptionem habitus religionis.

Sed quandoque suscipitur habitus religionis sine professione vel ordinis susceptione. Ergo etc..

AG3

Praeterea, ante constitutionem certarum regularum potuit votum solemnizari etiam sine ordinis susceptione. Sed nunc non minus possunt se homines obligare Deo quam prius. Ergo et nunc solemnitas voti potest esse sine professione certae regulae.

AG4

Praeterea, professio certae regulae potest fieri in privato. Sed votum solemne hic contra privatum dividitur. Ergo professio certae regulae non est sufficiens ad votum solemnizandum.

SC1

Sed contra, effectus voti sollemnis proprius est dirimere matrimonium contractum. Sed solum votum quod est annexum ordini, et quod est ad certam regulam, dirimit matrimonium contractum.

Ergo solum his modis votum solemnizatur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod votum, ut dictum est, dicitur solemne ex hoc quod habet completam vim obligandi. Ea enim ad solemnitatem rei pertinere dicuntur quae ei completum esse tribuunt. Votum autem,

cum essentialiter sit promissio, complementum suae virtutis accipit sicut et promissio; cuius quidem obligatio tunc completur quando aliquis hoc quod promittit, in praesenti dat, quodammodo ponens eum cui fit promissio, in corporali possessione alicujus rei, unde habere possit quod promittit; sicut si aliquis fructus agri promitteret, et promittendo agrum daret; et similiter si servitium aliquod promitteret, et se in servum daret. Et ideo tunc votum solemnizari dicitur quando aliquis praesentialiter se dat Deo divinis se servitiis mancipando: quod quidem fit per ordinis sacri susceptionem, et per professionem certae regulae debito modo factae; scilicet in manum ejus qui debet recipere; et aliis circumstantiis servatis quae secundum jura determinantur: alias non esset votum solemne, quantumcumque quis profiteretur: quia ex tali professione non fieret sub potestate eorum qui religioni praesunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum solemnitas voti sit ex hoc quod res ipsa datur, unde promissio impleatur, quando aliquid temporaliter solvendum promittitur, non potest solemne votum esse, sicut est votum peregrinationis, vel aliud hujusmodi.

Nec obstat quod solemnitas differentia voti communiter sumpti ponitur: quia etiam anima rationalis, in qua est perfecte ratio vitae, non est in omnibus viventibus, quamvis rationale ponatur differentia animalis simpliciter.

RA2

Ad secundum dicendum, quod habitus religionis est duplex: quidam qui non professis dari solet; alius qui datur professis; et si in quibusdam religionibus utrisque idem habitus detur, tamen in professione consuevit habitus benedici; et habitus sic benedictus quasi alius computatur. Primus ergo habitus non sufficit ad solemnizandum votum, etiam prius emissum; sed secundi habitus susceptio solemnizat votum, quia est quaedam praesumpta professio; contra quam praesumptionem etiam non admittitur probatio, si servantur debita circumstantiae; sicut quod detur habitus ab eo qui dare possit, et coram fratrum multitudine. Si enim aliquis in domo sua talem habitum suscepisset, non propter hoc praesumeretur votum solemnizasse; et ideo habitus susceptio non debet poni alia causa solemnitatis, quia non solemnizat votum nisi in quantum est professio quaedam praesumpta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod antequam essent istae regulae quae modo sunt, erat aliquis modus vivendi ab ecclesia approbatus, quo aliqui ad ea quae supererogationis sunt, se obligabant; et tunc certi temporis obligatio ad alium modum vivendi idem faciebat quod nunc obligatio ad certam regulam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod votum hoc non dicitur privatum quod ad notitiam paucorum venit; sed quia non habet unde oporteat ad notitiam deduci. Ille autem qui professionem in occulto facit, ut si in domo sua faciat in manu ejus qui eam recipere possit, facit votum quod habet unde in publicum deduci debeat; quia oportet eum saecularem vitam dimittere, et in claustro cum aliis sui ordinis conversari.

¶a3 Articulus 3: Utrum votum obliget, ut semper necesse sit illud observari.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod votum non obliget, ut semper necesse sit illud observari.

Nullus enim obligari potest ad impossibile.

Sed aliquando impossibile est votum observari, sicut patet in illa quae vovit virginitatem et corrumpitur. Ergo non est necessitatis votum servare.

AG2

Praeterea, effectus non potest esse firmiter sua causa. Sed causa dans firmitatem suo voto est deliberatio, ut ex definitione prius posita, art. 1, quaest. 1, patet. Cum ergo deliberatio humana non habeat necessariam firmitatem, quia cogitationes hominum sunt timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur sapient. 9; videtur quod votum non obliget de necessitate ad observandum.

AG3

Praeterea, juramentum strictius obligat quam votum: quia veritas divina, ex qua juramentum obligat, est efficacior quam deliberatio humana, ex qua obligat votum. Sed juramentum non obligat ad hoc quod observetur de necessitate; quia quandoque potest sine peccato frangi, sicut quando vergit in deteriorem exitum. Ergo nec votum obligat ad hoc quod semper necesse sit observari.

AG4

Praeterea, votum quandoque fit sub conditione, sicut vovit Jacob genes. 28, 20: si Deus meus mecum fuerit... Erit mihi Dominus in Deum. Sed tale votum non obligat conditione non extante. Ergo non omne votum de necessitate obligat.

AG5

Praeterea, ille qui moratur in religione ultra tempus probationis determinatum, etsi ore non profiteatur, votum interpretatum fecisse dicitur.

Sed hoc votum, ut videtur, non necesse est eum observare, quia nihil ipse promisit: nec videtur teneri semper ad ea quae votum probationis continent; cum quandoque tempore probationis non videntur statuta regulae observari,

et ipse non intendit intrare monasterium, nisi ut viveret sicut alii vivunt. Ergo videtur quod non omne votum obliget, ut necessario servetur.

AG6

Praeterea, nullus obligatur ad id quod dependet ex arbitrio alieno, sicut cum quis vovet intrare aliquod claustrum religionis; est enim in potestate illorum eum recipere vel non. Ergo si ipsi nolint, non videtur quod obligetur ad votum solvendum.

AG7

Praeterea, quicumque tenetur ad aliquid sine temporis determinatione, tenetur ad statim.

Si ergo votum obligaret, qui facit votum et non determinat tempus, teneretur ad statim solvendum; quod non videtur verum.

SC1

Sed contra est quod dicitur deuter. 23, 21: cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod vovere est voluntatis, sed reddere necessitatis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod votum, ut ex dictis patet, est quidam promissionis contractus inter Deum et hominem.

Unde cum contractus bonae fidei inter homines factus obliget ad necessariam observationem, multo fortius votum quo homo Deo aliquid promittit, in his dumtaxat ad quae votum se extendit; in illis autem ad quae votum non se extendit, obligatio voti non habet locum: et ideo qui votum rite factum praetermittit, mortaliter peccat, quia fidem quam cum Deo iniit, frangit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod votum fiendum impediret si praesens esset, etiam voto facto obligationem aufert; unde cum de impossibili non possit esse votum, ut dictum est; si aliquid fiat impossibile post voti emissionem, quod prius erat possibile, obligatio voti quantum ad illud tollitur; ut si quis dives voverit aedificare ecclesiam, quod postmodum perficere non possit paupertate superveniente, non obligatur ex voto ad implendum. Sed tamen in hoc distinguendum est dupliciter. Uno modo, quia vel omnino factus est impotens; et tunc non tenetur simpliciter ad hoc quod vovit; vel est factus impotens ad totum perficiendum, quamvis non ad partem; et tunc ad illud quod potest, remanet obligatus. Alio modo distinguendum est, utrum ex sua culpa impotentiam incurrerit; quia tunc oportet recompensare per poenitentiam; vel non ex culpa sua, et tunc non tenetur ad aliquam recompensationem. Illa ergo quae virginitatem vovit, si corrupta est, quamvis non possit virginitatem reddere, tamen potest reddere continentiam; et ad hoc remanet obligata, et ulterius ad poenitentiae lamentum, per quod virginitatem amissam Deo recompensat: quod quidem etsi non sit aequivalens simpliciter, est tamen aequivalens quantum ad reputationem Dei, qui non exigit ab homine ultra posse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis deliberatio sit causa variabilis, tamen rectitudo legis naturalis, quae dicat quod promittitur Deo esse servandum, est invariabilis; et hoc dat necessariam obligationem voto.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut iuramentum quod vergit in deteriorem exitum, non est servandum, ita nec votum. Unde Isidorus dicit: in turpi voto muta decretum; quia votum non extendit se ad illicita, vel minus bona, ut dictum est. Nec differt utrum tunc fuerit illicitum quando votum emissum est, vel postmodum illicitum fiat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod sub conditione vovetur, non vovetur simpliciter; et ideo non obligat nisi illa conditione extante.

RA5

Ad quintum dicendum, quod votum interpretatum obligat sicut et votum oretenus emissum: unde si aliquis post tempus probationis in monasterio remanserit, obligatur ex voto interpretativo; nisi forte propter aliquam causam fuerit sibi annus protelatus, vel consueverit aliis protelari; quia tunc non facit votum interpretatum ultra annum stans; et talis qui interpretatum votum fecit, ad tria vota religionis principalia in omni casu tenetur; sed ad alias observantias, quarum transgressio ex dissimulatione praelatorum inducitur, qui dum videntes non corrigunt, indulgere videntur, non videtur obligari, et praecipue si sit simplex, qui talia discernere sufficienter nesciat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate causatur; unde si in vovendo prius cogitavit de religionem intrando, et postea elegit talem religionem vel talem locum, obligatur simpliciter ad religionem; unde si non potest in illa quam elegit, recipi, debet aliam quaerere. Si autem primo et principaliter cogitavit de tali religione vel tali loco, in voto suo intelligitur haec conditio, si illi volunt eum recipere; alias esset indiscretum votum; unde conditione non extante non obligatur. Si autem dubitet quomodo se in vovendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne se discrimini committat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si quando quis vovit, puta se intraturum religionem, intendebat se ad statim obligare, vel ad arbitrium alienum, non potest ulterius differre etiam propter debita solvenda; sed ille qui eum recipit, tenetur ea persolvere.

Si autem in vovendo de debitis cogitabat, probabiliter praesumi potest quod non intendebat se obligare antequam de rebus suis disposuisset.

Quando autem timet rationabiliter perpetuum impedimentum, tenetur ulterius non differre.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat.

Fortius enim vinculum praejudicat debiliori. Sed vinculum voti est fortius quam vinculum matrimonii; quia hoc fit homini, illud Deo. Ergo vinculum voti praejudicat vinculo matrimonii.

AG2

Praeterea, praeceptum Dei non est minus quam praeceptum ecclesiae. Sed praeceptum ecclesiae adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur; sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab ecclesia prohibito. Ergo, cum servare votum sit praeceptum divinum, videtur quod cum quis contra votum divinum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

AG3

Praeterea, in matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex, nunquam potest carnaliter commisceri uxori sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio mediae. Constat quod ille qui post simplex votum continentiae matrimonium contrahit, mortaliter peccat; quia, secundum Hieronymum, virginitatem voventibus non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est. Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiae nisi ratione carnalis copulae. Ergo quando primo carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat; et eadem ratione omnibus aliis vicibus; quia peccatum primo commissum non potest excusare a peccato sequenti.

AG4

Praeterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, praecipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiae facit, nunquam potest petere sine peccato debitum; quia hoc est expresse contra voluntatem continentiae, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

SC1

Sed contra est quod clemens Papa dicit, quod votum simplex impedit contrahendum matrimonium, sed non dirimit contractum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus per quod transit in dominium alterius; promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur; et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua. Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo Dominus corporis sui; et ideo potest ipsum dare alteri, scilicet uxori, in qua datione matrimonii sacramentum consistit, quod indissolubile est; et propter hoc, votum simplex quamvis impediatur contrahendum, quia peccat matrimonium contrahens post votum simplex continentiae, tamen quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod votum est fortius vinculum quam matrimonium quantum ad illud cui fit et ad quod ligat, quia per matrimonium ligatur homo uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi matrimonium est fortius vinculum quam votum simplex; quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est; potior autem semper est conditio possidentis. Sed quantum ad hoc simili modo obligat votum simplex sicut sponsalia; unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

RA2

Ad secundum dicendum, quod praeceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, in quantum est praeceptum Dei vel ecclesiae, quod dirimat matrimonium contractum, sed in quantum facit quod consanguinei corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit praeceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur; ponitur enim pro causa quod non est causa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de praesenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem carnaliter sine peccato mortali; quia adhuc restat sibi facultas implendi continentiae votum ante matrimonium consummatum, ut ex dictis patet, supra, dist. 27, qu. 2, art. 3, quaestiunc. 2. Sed postquam jam matrimonium consummatum est, est sibi factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua; et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex dictis patet; tamen debet lamentum poenitentiae recompensare pro continentia non servata.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea quibus non est factus impotens votum continentiae servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum; propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere; et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam praecedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier petat expresse sive interpretative, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti; tunc enim sine peccato reddere potest; et praecipue si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quod non sunt pares in matrimonii actu: quia quilibet potest hoc quod suum est abrenunciare. Quidam tamen dicunt, quod potest et petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si recte inspiciatur, hoc est exigere interpretative.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod nec etiam votum solemne dirimat matrimonium contractum. Quia, sicut decretalis dicit, apud Deum non minus obligat votum simplex quam votum solemne. Sed matrimonium acceptatione divina stat vel dirimitur.

Ergo cum votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

AG2

Praeterea, votum solemne non addit ita validum robur supra votum simplex sicut juramentum.

Sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

AG3

Praeterea, votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex habere; quia votum simplex posset habere scandalum, cum possit esse in publico, sicut et solemne. Similiter ecclesia posset et deberet statuere quod votum simplex dirimat matrimonium contractum ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec solemne votum dirimere debet.

SC1

Sed contra est, quod ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium.

Sed matrimonium materiale prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

SC2

Praeterea, hoc etiam probari potest per multas auctoritates quae in littera ponuntur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnes dicunt, quod votum solemne sicut impedit matrimonium contrahendum, ita dirimit matrimonium contractum.

Quidam autem assignant pro causa scandalum.

Sed hoc nihil est; quia etiam votum simplex quandoque scandalum habet, cum sit quodammodo publicum quandoque; et praeterea insolubilitas matrimonii est de veritate vitae, quae non est propter scandalum dimittenda. Et ideo alii dicunt, quod hoc est propter statutum ecclesiae. Sed hoc etiam non sufficit; quia secundum hoc ecclesia posset contrarium statuere; quod non videtur verum.

Et ideo dicendum cum aliis, quod votum solemne ex sui natura habet quod dirimat matrimonium contractum, inquantum scilicet homo per ipsum amisit sui corporis potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens, ut ex dictis patet; et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris ad matrimonium contrahendum; et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideo votum praedictum dirimere dicitur matrimonium contractum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod votum simplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam solemne in his quae ad Deum spectant, sicut est separatio a Deo per peccatum mortale; quia mortaliter peccat frangens votum simplex sicut solemne, quamvis gravius sit peccatum frangere solemne, ut sic comparatio in genere accipiatur, non determinata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quod sit aequalis obligationis etiam in genere; quia ad quaedam obligat votum solemne et non simplex.

RA2

Ad secundum dicendum, quod juramentum plus obligat ex parte ejus quo fit obligatio, quam votum; sed votum solemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur, quod non fit per juramentum; et ideo non sequitur ratio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod votum solemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet; et ideo ratio ex insufficienti procedit.

ja4 Articulus 4: Utrum in voto possit fieri dispensatio.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in voto non possit fieri dispensatio. Votum enim commune minimum habet de ratione voti. Sed in voto communi nullus potest dispensare. Ergo nec in voto singulari.

AG2

Praeterea, reddere vota est de lege naturali; quia qui non reddit, mentitur; quod est contra legem naturalem. Sed nullus potest dispensare contra mendacium, aut contra illud quod est de lege naturali. Ergo nullus potest dispensare in voto.

AG3

Praeterea, per dispensationem non debet praetermitti majus bonum pro minori bono. Sed non est digna ponderatio continentis animae, ut dicitur in Lib. Eccli. Cap. 26, 20; quia pars contemplativorum, qui significantur per mariam, est optima, quia ipsa optimam partem elegit, ut dicitur Luc. 10. Ergo, ad minus in voto continentiae, quod ad statum contemplationis pertinet, dispensari non potest.

AG4

Sed contra, nullum votum est licitum quod vergit in personae periculum. Sed potest esse quod continentia servata vergat in periculum personae.

Ergo ad minus in casu illo votum continentiae potest dispensari.

AG5

Praeterea, sicut monachi tenentur ad continentiam, ita ad paupertatem et obedientiam. Sed potest dispensari cum eis quantum ad votum obedientiae et paupertatis, ut patet in illis qui ad praelationes assumuntur. Ergo et in voto continentiae.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc sunt diversae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod quodlibet votum potest per praelatos ecclesiae dispensationem habere pro libito praelati: quia, ut dicunt, in quolibet voto intelligitur conditionaliter voluntas praelati superioris, scilicet Papae, ad cuius dispensationem pertinent actus subditorum omnium; et ideo cum voluerit, ille summus praelatus poterit relaxare obligationem voti, ut non teneatur votum implere, quia conditio non extat. Sed hoc non videtur bene dictum: quia quaedam sunt in quibus est homo ita liber sui, quod etiam contra praeceptum Papae potest illa facere; sicut continere, et alia consilia divina; unde absolute et sine conditione voluntatis alicujus praelati potest alia vovere.

Et ideo alii dicunt, quod nullum votum recipit dispensationem secundum quod dispensatio est juris relaxatio, sed secundum quod est juris declaratio: quia Papa potest declarare hoc jus, quod quando fit recompensatio majoris boni, potest dimitti minus bonum ad quod se quis obligavit. Sed hoc etiam non videtur verum: quia declarare jus non est novum jus facere, sed illud quod in jure erat, manifestare. Unde secundum hoc nunquam per dispensationem voti fieret non contra jus quod erat prius contra jus, sed solum quod videbatur contra jus, et non erat.

Et ideo aliter dicendum, quod in voto potest dispensari, etiam secundum quod dispensatio est juris relaxatio, ex aliqua legitima causa. Quia enim votum de illicito esse non potest, non autem licet subtrahere alicui quod ei debetur; ideo per votum alicujus non potest fieri praejudicium suo praelato, quin debeat ejus mandatis parere, cum fuerit opportunum; unde si praelatus videat expedire aliqua rationabili causa, vel propter ipsum qui vovit, vel propter alios, quod votum non servet, potest eum ab observatione voti deobligare, qui alias de jure obligatus erat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad ea quae cadunt sub voto communi, non solum obligatur aliquis ex voto, sed ex lege naturali, et praecepto divino; et ideo ex parte ista est quod non possit habere dispensationem, sicut alia vota.

RA2

Ad secundum dicendum, quod observare votum durante voti obligatione, est de lege naturali; sed cessante obligatione voti, non est observatio ejus de lege naturali. Cessat autem ejus obligatio vel ex se, ut quando servatum vergeret ad deteriorem exitum; et tunc per declarationem superioris, si facultas petendi adsit, debet observatio voti praetermitti; vel ex auctoritate superioris, qui aliud magis necessarium judicat, et in voto dispensat. Nec tamen ex hoc homo mendacium incurrit, quod votum non servat in tali casu: quia homo de futuris debet habere pias conditiones adjunctas, vel explicite vel implicite, ut patet Jacobi 5.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de voto continentiae est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod nullus potest dispensare; sed hujusmodi ratio diversa redditur a diversis.

Quidam enim dicunt, quod hoc ideo accidit, quia votum continentiae non potest praetermitti sine hoc quod ad contrarium voti aliquis delabatur, quod nunquam licet. Sed votum paupertatis potest praetermitti aliquo modo qui non directe erit contra votum, sicut cum aliquis habet pecuniam non suo, sed ecclesiae nomine. Sed hoc nihil est:

quia sic votum de abstinendo aliqua die determinata a carnibus, non reciperet dispensationem, aut votum de peregrinatione; quod est absurdum.

Et ideo alii assignant aliam rationem, dicentes, quod hoc convenit, quia votum continentiae non recipit recompensationem melioris, eo quod non est digna ponderatio animae continentis: vel ideo quia per continentiam homo de domestico inimico triumphum capit, ut quidam dicunt: vel ideo quia per religionem homo perfecte conformatur Christo. Unde in voto continentiae, quod in voto religionis includitur, et in aliis votis essentialibus religioni, non potest dispensari, ut quidam dicunt. Sed hoc etiam non videtur sufficienter dictum: quia bonum commune est multo melius quam bonum privatum, propter quod etiam homo interdum ab horto sanctae contemplationis removetur, quae optima pars est, iudicio Domini, Luc. 10, ut communi utilitati proximorum vacet.

Et ideo alii dicunt probabilius, si communis utilitas totius ecclesiae aut unius regni vel provinciae exposcerent, posse convenienter et in voto continentiae et in voto religionis dispensari, quantumcumque esset solemnizatum: non enim per votum potest se homo deobligare ab eo in quo tenetur alteri, ut dictum est; unde talis posset imminere necessitas quod posset alicui iuste prohiberi ne continentiam aut religionem voveret; et eadem necessitate manente, potest etiam in voto dispensari jam facto.

RA4

Sed quia rationes in contrarium factae non recte procedunt; ideo dicendum ad quartum, quod bonum continentiae est multo dignius quam salus corporalis; et ideo periculum corporalis mortis non est sufficiens ratio ut in voto continentiae dispensetur; unde etiam non peccat in tali casu existens quod continentia videretur vergere in periculum personae, si continentiam voveat, praecipue cum possit illi periculo per alia remedia obviari; sicut non peccat qui propter aliquod opus virtutis se mortis periculo exponit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum illis qui assumuntur a statu religionis in statum praelationis non dispensatur in principalibus votis religionis: quia illa quae possidere dicuntur, non suo nomine, sed ecclesiae, possident; unde nihil per hoc praedjudicatur voto paupertatis; similiter nec voto obedientiae, quia obedientia respicit statum praelationis in altero cui obedire tenetur. Et ideo quod ille qui sub praelato esse desistit, non teneatur alicui obedire, non est ex hoc quod obligatio voti deficiat ex parte voventis, sed quia subtrahitur praelatio ex parte altera cui obedire tenebatur. Unde monachus, qui abbati obedientiam promittit, si ipse fiat abbas, non tenetur obedire alteri abbati, quia jam non habet abbatem.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod quilibet praelatus possit in voto dispensare. Quilibet enim praelatus ad hoc constituitur quod utilitati subditorum provideat.

Ergo si utilitas subditorum requirat, potest dispensare.

AG2

Praeterea, ex hoc aliquis potest dispensare in voto quod est constitutus dispensator mysteriorum Dei. Sed hoc competit cuilibet praelato.

Ergo etc..

SC1

Sed contra, quia in corpore humano quaedam sunt actiones quae solis principalibus membris conveniunt, et quaedam etiam soli capiti. Sed in ecclesia vicem capitis tenet Papa, et vicem principalium membrorum praelati majores, ut episcopi.

Ergo aliquae dispensationes sunt quas solus Papa potest facere.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod plenitudo potestatis in dispensando residet penes summum pontificem; alii autem participant de hac potestate quantum eis concessum est, ut quia omnes ad unum recurrere non possunt, per inferiores dispensationem recipere possint; unde in votis illis quae non de facili dispensationem recipiunt, nec frequenter, sed raro, sicut votum religionis et alia huiusmodi vota perpetua, solus Papa dispensare potest; in aliis autem temporalibus votis, sicut peregrinationum et jejuniorum et huiusmodi, possunt etiam episcopi dispensare, nisi aliquod horum sibi Papa reservaverit, sicut dispensatio in voto terrae sanctae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non quidquid utile est subdito, potest sibi per praelatum quemlibet adhiberi, sed majora majoribus reservantur; sicut non quilibet medicus potest cuilibet morbo occurrere, sed in periculosioribus morbis peritiores medici requiruntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnes sint dispensatores mysteriorum Dei, non tamen aequaliter; et ideo non oportet quod omnes in omnibus dispensare possint.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod nullum votum possit commutari. Levit., ult. 9: animal quod immolari potest Domino, non potest mutari nec in melius nec in pejus. Ergo si sit votum licitum, non potest mutari.

AG2

Praeterea, si posset mutari, praecipue posset mutari in melius. Sed hoc non potest: quia bernardus dicit de bene ordinatis monasteriis: nullus meo consilio egredietur desiderio arctioris vitae sine superioris licentia. Ergo etc..

SC1

Sed contra est, quod licet semper proficere. Ergo potest etiam votum in melius commutari.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod inter commutationem voti et dispensationem hoc interest, quod quando votum commutatur, vovens absolvitur ab uno et ligatur ad aliud; sed quando in voto dispensatur, simpliciter a voto absolvitur sine hoc quod ad aliud ligetur; unde minus importat voti commutatio quam dispensatio; et ideo cum ex causa rationabili in voto dispensari possit, potest etiam votum commutari, vel quia illud in quod fit commutatio, est melius, vel quia est minus periculosum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod animal immolatum ex ipso voto destinabatur ad cultum Dei; et ideo jam quodammodo sanctum erat, et propter hoc non poterat ad communes usus deduci.

Et similiter etiam nunc si aliquis vovet religionem intrare, non potest alium ponere loco sui in religione: similiter etiam si vovet ire in terram sanctam, non potest alium loco sui mittere, nisi per dispensationem superioris. Secus autem est in aliis votis, in quibus persona determinata non destinatur ad specialem cultum Dei.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bernardus loquitur consulendo: quia quandoque ex animi levitate quidam ad statum alium transeunt sub specie arctioris vitae; et ideo tutius est quod fiat consilio et licentia superioris praelati; praecipue si non credat quod ipse impedimentum irrationabile praestet.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod propria auctoritate possit aliquis votum commutare. Quia si aliquis post votum terrae sanctae voveat religionem intrare, liberatus est, si impleat secundum, ut decret.

Dicit.

Sed potest propria auctoritate religionem vovere. Ergo et propria auctoritate potest votum commutare.

AG2

Praeterea, ille qui fecit aliqua vota in saeculo, non videtur ad illa teneri postquam est claustrum ingressus, ut quidam dicunt. Sed potest propria auctoritate ingredi claustrum. Ergo etc..

AG3

Praeterea votum temporale excedit a perpetuo sola duratione. Sed aliquis potest propria auctoritate commutare votum temporale peregrinationis in votum perpetuum religionis, ut dictum est. Ergo eadem ratione potest mutare propria auctoritate votum minus diuturnum in votum diuturnius, sicut minoris peregrinationis in majorem.

SC1

Sed contra, commutatio est quaedam dispensatio.

Sed nullus potest propria auctoritate dispensare in voto suo. Ergo nec commutare.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod in commutatione est quidam contractus, qui non potest perfici sine consensu utriusque partis; unde cum homo per votum Deo se obliget, non potest fieri immutatio voti, nisi interveniat consensus ejus qui vicem Dei gerit in terris, scilicet praelati; nisi forte unum votum ab alio includatur. Et quia votum religionis includit omnia alia vota tum ratione perpetuitatis, tum ratione obedientiae, qua homo voluntatem suam Deo tradit, per quam sui et omnium Dominus esse potest; ideo ille qui aliquod votum temporale fecit, potest non requisita alicujus praelati dispensatione religionem intrare non obstante voto praecedente quod ingressum religionis impediret, puta peregrinationis, vel alicujus hujusmodi. Si autem duo temporalia vovit, quorum utrumque est alteri compossibile, debet utrumque servare, nisi forte auctoritate superioris minus votum praecedens in majus sequens commutaverit.

Si autem secundum votum sit omnino impossibile primo, debet servare majus, et de minori secundum arbitrium praelati satisfacere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod votum terrae sanctae obligat hominem ad serviendum Deo temporaliter, et quantum ad determinatum tempus; sed votum religionis quantum ad omnia, et secundum omne tempus; et ideo quodammodo est ampliatio voti magis quam commutatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia per introitum religionis homo moritur priori vitae, ideo illa vota quae vovit in saeculari vita explenda, non tenetur exsolvere ex quo religionem intrat, et praecipue quia singularitas in

religionibus est periculosa, et onus religionis adeo gravat quod non manet eadem facilitas ad observandum votum quod in saeculari vita erat. Tamen quidam dicunt, quod debet praelato suo exponere, et ille pensatis conditionibus personae et voti, poterit cum eo dispensare.

Sed secundum alios hoc non exigitur; quia ex ipsa VI voti religionis a prioribus votis est absolutus rationibus dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod perpetuum votum respicit omne tempus: et ideo non manet aliquod tempus post ejus expletionem quo possit aliud votum temporale impleri; sicut manet tempus ad implendum votum magis diuturnum post votum minus diuturnum; et propter hoc non est simile.

¶a5 Articulus 5: Utrum virginibus voventibus continentiam debeatur speciale velum prae aliis quae continentiam voverunt, et corruptae sunt.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod virginibus voventibus continentiam non debeatur speciale velum prae aliis quae continentiam voverunt, et corruptae sunt. Quia tam virginitas quam continentiae votum viris et mulieribus communia sunt. Sed viris in virginitate continentiam voventibus nihil aliud datur quam aliis qui virginitatem perdididerunt. Ergo nec virgines debent prae aliis speciale velum accipere.

AG2

Praeterea, signa in nova lege non sunt inania, sed fructuosa; quia sacramenta novae legis gratiam conferunt. Sed virginale velum non videtur esse fructuosum, quia gratia non confertur in ipso; alias esset sacramentum, et deberet corruptis dari quae etiam indigent auxilio gratiae ad continentiam conservandam. Ergo videtur quod virginibus non debeatur aliquod velum speciale prae aliis.

AG3

Praeterea, consecratio quae adhibetur viris in susceptione ordinis, est major quam illa quae adhibetur mulieribus in velatione. Sed consecratio ordinis non exigit virginitatem in consecrato. Ergo nec mulieris velatio.

AG4

Praeterea, nullus debet pro poena quam sustinuit, iterum puniri. Sed aliquando mulieri pro poena infertur quod corrumpatur, sicut patet in his quae omnino per violentiam corrumpuntur.

Ergo non debet talibus ad minus virginale velum denegari.

AG5

Praeterea, quandoque si virginale velum corruptae denegetur, sequitur scandalum astantium, et periculum homicidii, sicut cum aliqua est occulte corrupta. Ergo videtur quod saltem in tali casu virginale velum aliis quam virginibus dari debeat.

SC1

Sed contra, in officio ecclesiae non decet esse aliquam falsitatem. Sed in toto officio quo velantur virgines, fit mentio de carnis integritate, ut patet diligenter inspicienti. Ergo non debet velum virginale corruptis dari.

SC2

Praeterea, per velationem mulier quodammodo Christo desponsatur, qui est dignior quam pontifex aliquis veteris legis. Sed in veteri lege pontifici non licebat aliquam nisi virginem desponsare. Ergo non debet aliqua nisi virgo velari.

CO

Respondeo dicendum, quod ea quae corporaliter in ecclesia aguntur, signa sunt spiritualium.

Sed quia corporale signum non sufficienter repraesentare potest spirituale signatum, oportet quandoque quod ad eandem rem spirituales signandas plura signa corporalia aptentur.

Matrimonium ergo spirituale Christi et ecclesiae habet et fecunditatem, per quam regeneramur in filios Dei, et incorruptionem, quia Christus elegit sibi ecclesiam non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, ut dicitur Ephes. 5; unde dicitur 2 Cor. 11, 2: despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Sed corporalis fecunditas integritatem carnis non patitur; et ideo oportuit diversis signis repraesentari spirituale conjugium Christi et ecclesiae quantum ad fecunditatem, et quantum ad integritatem. Sicut ergo per matrimonium carnale repraesentatur matrimonium spirituale quantum ad fecunditatem, ita oportuit aliquid esse quod repraesentaret praedictum spirituale matrimonium quantum ad ejus integritatem; et hoc fit in velatione virginum, sicut per omnia quae ibi proferuntur et geruntur, ostenditur; et propter hoc solus episcopus, cui cura ecclesiae committitur, virgines desponsat, velando non sibi, sed Christo, quasi sponsi paranympus et amicus.

Et quia integritatis significatio plene potest esse in continentia virginali, sed in continentia viduali est semiplena; propter hoc etiam viduis datur aliquod velum, non quidem cum illa solemnitate qua virginibus datur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ecclesia in matrimonio spirituali se habet ut sponsa, Christus autem ut sponsus; per votum autem continentiae anima Christo desponsatur; unde non competit ut haec desponsatio significetur in viro, sed in muliere tantum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in consecratione virginum, sicut et in unctione regum, et in aliis hujusmodi benedictionibus, gratia datur, nisi sit impedimentum ex parte suscipientis; sed tamen hujusmodi sacramenta non dicuntur, quia non sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut alia sacramenta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in ordinis susceptione non consecratur aliquis in sponsum, sed in ministrum sponsi; unde non requiritur virginitas ad significandam integritatem spiritualis matrimonii, sicut requiritur in velatione ejus quae consecratur in sponsam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illae quae per violentiam corrumpuntur, si nullo modo consentiant, virginitatis gloriam quo ad Deum non perdunt.

Sed quia valde est difficile quod in tali delectatione aliquis placentiae motus non insurgat, ideo ecclesia quae de interioribus judicare non potest, cum exterius corrupta sit, eam inter virgines non velat; unde leo Papa dicit: illae famulae Dei quae integritatem pudoris oppressione barbarica perdiderunt, laudabiliores erunt in humilitate et verecundia, si se incontaminatis non audeant copulare virginibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nullo modo illae quae sunt corruptae occulte sive a viris, sive alio modo, sunt velandae; quia propter vitandum scandalum non debent ecclesiae sacramenta vel sacramentalia variari. Sed, sicut quidam dicunt, potest aliqua cautela adhiberi ad vitandum scandalum, ut scilicet illa quae non sunt de substantia virginalis veli (ut accensio candelarum, et alia hujusmodi) fiant, mutatis occulte his quae sunt de substantia virginalis veli, puta ut quod nomen virginitatis in castitatem varietur.

|+d38.q2 Distinctio 38, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de scandalo; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 quid sit; 2 utrum sit peccatum; 3 quibus competat; 4 quae sunt dimittenda propter scandalum.

|a1 Articulus 1: Utrum convenienter assignetur definitio scandali.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignetur definitio scandali, quae sumitur ex Glossa interlineali, Matth. 18, super illud: vae mundo a scandalis, scilicet: scandalum est dictum vel factum minus rectum praebens aliis occasionem ruinae. Scandalum enim dividitur in activum et passivum. Sed haec definitio non potest convenire scandalo passivo. Ergo non convertitur cum definito; et sic est incompetens.

AG2

Praeterea, Num. 31, super illud: ulciscere prius filios Israel etc., dicitur, quod scandalum est, cum recte ambulanti deceptio submittitur ad ruinam. Sed non omne dictum vel factum minus rectum est deceptio. Ergo scandali definitio est incompetenter assignata.

AG3

Praeterea, sicut peccatum oris et operis potest alteri praestare occasionem ruinae; ita et peccatum cordis, praecipue quando per exteriora signa in notitiam aliorum prodit. Sed in definitione praemissa tangitur peccatum oris et operis, non autem cordis. Ergo inconvenienter assignatur.

AG4

Praeterea, occasio significat causam per accidens.

Sed etiam bona interdum per accidens sunt causa malorum. Ergo non solum dictum vel factum minus rectum praebet alteri occasionem ruinae, sed etiam si sit rectum, debet dici scandalum.

AG5

Praeterea, Isai. 8, 14, dicitur de Christo: erit in lapidem et in petram scandali. Sed in Christo non fuit aliquid minus rectum. Ergo non est de ratione scandali quod sit aliquid minus rectum.

CO

Respondeo dicendum, quod scandalum nomen Graecum est, et impactionem significat in Latino; quae quidem proprie dicitur in corporalibus, in spiritualibus autem transumptive. Unde oportet quod spirituale scandalum, de quo loquimur, sumatur ad similitudinem corporalis impactionis; quae quidem non fit nisi ambulanti aliquid in via objiciatur quod ei sit occasio cadendi, etiam si non cadat. Nihil autem ab alio factum, est natum casum facere ejus qui in via Dei ambulat, nisi sit aliquod minus rectum in notitiam ejus procedens vel verbo vel facto; et ideo dictum vel factum minus rectum est id ad quod spiritualiter fit impactio, et occasio datur alterius ruinae, in quo ratio consistit scandali.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corporali impactione est duo considerare; scilicet ipsam impactionem cadentis, aut ejus qui ad causam disponitur, et illud ad quod fit impactio, quod dicitur obex; ita et in spirituali; et utrumque nomen scandalum accepit, sed non univoce; sicut etiam fides dicitur ipsa res credita, et actus credendi. Ipsa ergo spiritualis impactio, qua aliquis ad casum disponitur, dicitur scandalum passivum; sed obex spiritualis ad quem fit impactio, dicitur scandalum activum; et sic definitur hic scandalum, quia ex dicto vel facto minus recto aliquis ad ruinam disponitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tunc aliquis per se loquendo peccatum aliquod facit, quando ex intentione operatur, et non quando praeter intentionem ejus peccatum accidit, sicut patet in homicidio casuali; et ideo tunc proprie aliquis scandalum facit quando ruinam proximi procurare intendit. Quicumque autem ad peccandum inducitur, decipitur: quia omnis malus ignorans, ut Philosophus dicit in 3 ethic., et ideo ubicumque est scandalum per se loquendo, dictum vel factum minus rectum est deceptio quaedam, quae submittitur ambulanti ad ruinam.

Vel dicendum quod dicitur esse deceptio, inquantum est deceptionis occasio vel causa: quia omnis peccans decipitur, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod spiritualis obex, qui scandalum dicitur, oportet quod in via ambulanti objiciatur; quod fit dum in notitiam ejus venit.

Peccatum autem cordis in notitiam alterius venire non potest, nisi per signa aliqua, quae reducuntur ad peccatum oris vel operis; et ideo in definitione scandalum ponitur tantum dictum vel factum minus rectum, et non fit mentio de peccato cordis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod occasio non semper nominat causam, sed quandoque causam per se insufficientem; et sic in definitione praemissa sumitur.

Peccatum enim non potest habere ab exteriori aliquam causam sufficientem, eo quod voluntarium est; sed potest habere aliquam causam inducentem: quae quidem causa quandoque per se nata est inclinare ad peccatum vel ex suo genere, vel ex intentione alicujus proponentis eam ad hoc quod aliquis inducatur ad peccatum; et tunc illud dicitur dare occasionem ruinae: quandoque autem per accidens aliquis inclinatur ab aliquo in peccatum, quod de se non est natum inclinare in illud; sicut etiam in corporalibus aliquis in via plana impingit, et cadit; et tunc dicitur ipsemet sumere occasionem ruinae, nulla sibi occasione ab exteriori data. Sed talis causa ruinae non potest scandalum nominari; quia causae etsi quandoque nomina sortiantur ex per se effectibus, nunquam tamen ab his quae per accidens eveniunt, nominari consueverunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Christus non dicitur esse petra scandalum quasi per se scandalum causa, quia ipse non dedit alicui occasionem scandalum; sed dicitur esse in petram scandalum, ita quod propositio non ordinem causae, sed consecutionem importet; quia ex his quae Christus fecit, consecutum est scandalum Judaeorum.

¶a2 Articulus 2: Utrum scandalum sit peccatum semper.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit peccatum semper. Nullum enim necessarium est peccatum. Sed necesse est ut veniant scandala, ut dicitur Matth. 18, 7. Ergo scandalum non est peccatum.

AG2

Praeterea, omne peccatum est ex diaboli incentivo, non ex pietatis affectu. Sed Matth. 16, ubi dicitur Petro: vade retro me, Satanas; scandalum mihi es; dicit Glossa: error apostoli ex pietatis affectu venit potius quam ex incentivo diaboli. Ergo non omne scandalum est peccatum.

AG3

Praeterea, Hieronymus dicit: parum distant in vitio scandalizare et scandalizari. Sed scandalum passivum, ut videtur, potest esse sine peccato, sicut et impactio corporalis quandoque est sine casu. Ergo et scandalum activum potest esse sine peccato.

SC1

Sed contra, omne dictum vel factum minus rectum est peccatum. Sed scandalum est hujusmodi.

Ergo etc..

SC2

Praeterea, numer. 31, dicitur in Glossa: longe gravius peccatum est dare peccati causam, quam peccare. Sed quicumque scandalizat, dat causam peccandi. Ergo peccat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est scandalum; scilicet activum et passivum, ut ex dictis patet. Passivum quidem scandalum semper peccatum est; quia ille scandalum patitur qui aut a via Dei

ejicitur, aut saltem in via retardatur; quod non potest esse sine mortali vel veniali peccato. Activum etiam scandalum semper est peccatum, quia scandalum activum semper est aliquid, quantum est de se, quod natum est inducere alterum ad peccandum; et tale semper aliquam inordinationem habet vel ex genere actus, vel saltem ex circumstantiis personae, loci et temporis; et ideo semper est peccatum. Sed quandoque scandalum activum potest esse sine peccato alicujus scandalum patientis; quando scilicet aliquis, quantum est de se, dat occasionem ruinae, sed alius non ruit; quandoque etiam e converso est scandalum passivum sine peccato alicujus facientis scandalum, ut quando aliquis sibi sumit occasionem ruinae ex eo quod ab altero non inordinate fit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est necessitas. Una absoluta; sive aliquid sit necessarium per se ipsum, sicut necessarium est Deum esse; sive ex coactione alicujus causae exterioris, sicut violentum dicitur necessarium; et sic non est necessarium scandala evenire. Alia est necessitas conditionata, quae non repugnat voluntario; et sic necesse est scandala evenire necessitate conditionata ex tribus. Primo ex ipsa praescientia et praedestinatione divina, sicut dicimus: necesse est hoc esse, si Deus praevidit; et talis necessitas non repugnat libertatis arbitrio; unde super hunc locum dicit chrysostomus: cum dicitur, necesse, non spontaneum potestatis destruit, neque libertatem electionis. Non igitur praedictio ejus scandala inducit, neque quia praedixit, hoc fit; sed quia futurum erat, propter hoc praedixit. Secundo ex inclinatione fomitis, sicut etiam dicimus quod necesse est peccare venialiter, quamvis sit possibile singula venialia peccata vitare. Tertio ex utilitate consequente, quam Deus ex scandalis elicit, sicut omnia utilia dicuntur necessaria.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum illam Glossam videtur quod Petrus non peccaverit volens passionem Christi impediri: quia passio Christi poterat et placere laudabiliter et displicere secundum diversa; et tunc scandalum sumitur large pro quolibet impedimento alicui praestito in via aliqua quam prosequi intendit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, scandalum activum est majus peccatum quam passivum, quia in unoquoque genere causa est potior effectu: tamen aliquando potest esse majus passivum quam activum, quando aliquis majoris ruinae occasionem sumit quam sibi detur; sicut etiam quandoque est passivum peccatum sine peccato agentis.

Quod autem Hieronymus dicit, intelligendum est quantum ad genus peccati, et non quantum ad quantitatem reatus; et tamen alia propositio falsa est, scilicet quod scandalum passivum non sit peccatum: quia ipsa impactio spiritualis quoddam peccatum est, in quantum est quaedam retardatio a via Dei; et quamvis dicatur passivum scandalum, non tamen est omnino passio, sed quaedam actio.

Quia enim non potest sufficiens peccandi causa ab exteriori praeberi alicui, quasi cogens ipsum ad peccandum; ille qui scandalizatur, cooperatur agenti, et ideo peccat.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit speciale peccatum.

Quia secundum Philosophum in 5 ethic., omnis specialis injustificatio quandoque invenitur separata ab omnibus aliis injustificationibus.

Sed scandalum non invenitur separatum ab aliis peccatis, quia semper est dictum vel factum minus rectum. Ergo non est speciale peccatum.

AG2

Praeterea, secundum quodlibet genus peccati contingit aliquod dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae. Sed haec est definitio scandali. Ergo scandalum non est aliquod speciale peccatum.

AG3

Praeterea, quicumque peccat coram alio, scandalizat. Sed coram alio peccare non addit supra peccatum simpliciter aliquam differentiam specificam, sed circumstantiam quamdam, sicut nec occulte peccare. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

AG4

Praeterea, agens proportionatur patienti. Sed scandalum passivum non est speciale peccatum: quia quocumque peccato aliquis ruat exemplo alterius, scandalum pati dicitur. Ergo nec scandalum activum est speciale peccatum.

SC1

Sed contra, contingit peccare in se, in Deum, et in proximum. Sed scandalum est peccatum in proximum. Ergo est in speciali genere peccati.

SC2

Praeterea, malum dicitur aliquid quia nocet, secundum Augustinum.

Sed scandalum habet specialem rationem nocenti.

Ergo est speciale peccatum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus aliquis determinatur ad speciem moris dupliciter. Uno modo ex parte objecti, sicut fornicatio ex hoc quod est circa delectabilia tactus; et haec determinatio est materialis, et respicit habitum elicentem actum. Alio modo ex parte finis; et haec est formalis specificatio, et respicit habitum imperantem. Contingit autem quandoque quod ad eandem speciem determinatur actus ex utraque parte, sicut quando aliquis actus ab eodem habitu elicitur et imperatur, ut cum quis fornicatur propter delectationem. Quandoque autem ex utraque parte determinatur, sed ad diversas species, ut quando actus ab uno habitu elicitur, et ab alio imperatur, sicut cum quis fornicatur propter lucrum; determinatur enim ad speciem luxuria ex objecto, sed ad speciem avaritiae ex fine; non tamen sunt ibi duo peccata, sed unum peccatum duplex, cum sit unus actus. Quandoque etiam evenit quod aliquis actus non determinatur ad aliquam certam speciem ex parte objecti, sed ex parte finis, eo quod habet determinatum habitum a quo imperatur, sed non a quo eliciatur, sicut aedificare proximum, quem actum caritas non elicit, quia ejus non est elicere nisi interiores actus, per quos non fit aedificatio, sed imperat eum, et ab aliis virtutibus elicitur materialiter, non determinate ab aliqua, sed ab omnibus, quia caritas omnibus imperare potest. Et quia scandalum activum est peccatum oppositum aedificationi proximorum; ideo, materialiter loquendo, ex parte materiae et habituum elicentium non est speciale peccatum, sed solum loquendo formaliter, ex parte finis et habitus imperantis qui est habitus caritati oppositus, scilicet vitium odii; et ideo quando aliquis dictum vel factum minus rectum facit intendens occasionem ruinae proximo praestare, speciale peccatum scandalizando committit. Si autem praeter intentionem suam accidat, non erit scandalum activum speciale peccatum; tamen erit circumstantia quaedam peccati, eo quod sicut quilibet actus virtutis habet ordinem ad finem caritatis, etiamsi actus non ordinetur in finem illum, et sicut habet aptitudinem ut imperetur a caritate; ita quodlibet peccatum, quantum est de se, habet ordinem ad contrarium finem, etiamsi ille finis non intendatur ab agente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum scandali activi invenitur quandoque separatim ab omni alia specie peccati, quod consistit in actu exteriori; ut quando actus exterior de se non esset peccatum, nisi in quantum per quamdam similitudinem peccati quam habet, natum est dare occasionem ruinae in manifesto factum, sicut comedere idolothytum: et ideo etiam in definitione scandali non dicitur: dictum vel factum perversum, sed minus rectum; et sic patet quod objectio procedit ex falsis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte elicentium habituum, et non ex parte habitus imperantis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec circumstantia coram alio non addit peccato ex sui ratione novam speciem, sed ex fine ad quem per talem circumstantiam ordinabilis est; unde etiam peccare in occulto non trahit peccatum ad aliam speciem, quia per hoc non recipit ordinem in alium finem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui scandalizatur, et agit et patitur; actio autem sua non pertinet ad genus scandali, sed ad aliud quodcumque; sola autem passio sua pertinet ad genus scandali.

Et quia nullus peccat secundum quod patitur, sed solum secundum quod agit; ideo scandalum passivum non ponitur speciale peccatum, sicut scandalum activum, quod ex ipsa actione ad genus scandali pertinet.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod scandalum semper sit mortale peccatum. Matth. 18, super illud, vae mundo a scandalis, dicit Glossa: imminet aeterna damnatio inundans propter scandala. Sed aeterna damnatio non debetur nisi propter peccatum mortale.

Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

AG2

Praeterea, vita spiritualis est dignior quam corporalis. Sed qui subtrahit alicui vitam corporalem, mortaliter peccat. Ergo et qui scandalizat, cum subtrahat spiritualem vitam, inducens alterum in ruinam.

SC1

Sed contra, scandalum est dictum vel factum minus rectum praebens alteri occasionem ruinae. Sed etiam peccatum veniale est hujusmodi quandoque.

Ergo scandalum quandoque est peccatum veniale.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est scandalum, ut dictum est, scilicet activum et passivum; et utrumque est quandoque veniale, quandoque mortale peccatum. Passivum quidem mortale peccatum est, quando aliquis ex peccato alterius in peccatum mortale ruit, sive factum agentis sit bonum, sive indifferens, sive malum mortalis aut venialis peccati; sed veniale peccatum est quando aliquis ex facto alterius quomodocumque non ruit, sed disponitur ad ruinam, sicut qui impingit, disponitur ad casum, etiam si non cadat; unde Glossa interlinealis, Rom. 14, scandalum contristationem nominat. Sed activum scandalum potest accipi dupliciter.

Uno modo formaliter; quando scilicet est speciale peccatum, ex hoc quod intendit alium scandalizare; et sic si intendat proximum inducere in peccatum mortale, mortaliter peccat; si autem intendat inducere ad aliquod veniale, peccat venialiter, quantum pertinet ad rationem scandali; quia si intenderet ducere in peccatum veniale per actum mortalis peccati, peccaret mortaliter; sed hoc accideret scandalo. Alio modo materialiter, quando est circumstantia peccati, quia non intenditur proximi nocumentum; et tunc idem iudicium est de scandalo et de actu quo aliquis scandalizat; qui quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum; nisi forte esset veniale aut indifferens habens similitudinem mortalis peccati; tunc enim scandalum activum esset peccatum mortale, cum ex aliquibus circumstantiis concurrentibus existimari probabiliter posset quod infirmi aspicientes peccarent mortaliter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur de scandalo activo, quod est peccatum mortale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille qui scandalizat, non aufert semper vitam spiritualem; quia quandoque factum ejus non est natum inducere in peccatum mortale, etsi aliquis etiam ex hoc per culpam suam in peccatum mortale ruat. Et praeterea qui aufert vitam corporalem, dat sufficientem causam naturalis mortis; sed qui scandalizat, non dat sufficientem causam mortis spiritualis, ut dictum est.

¶a3 Articulus 3: Utrum scandalum passivum sit tantum pusillorum.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scandalum passivum non sit tantum pusillorum.

Christus enim pusillus non fuit, sed perfectissimus.

Sed Christus passus fuit scandalum a Petro, cui dixit: scandalum mihi es; Matth. 16, 23. Ergo etc..

AG2

Praeterea, nullus potest amare, nisi aliquis ametur. Ergo nullus potest scandalizare, nisi aliquis scandalizetur. Sed ille qui coram perfectis viris peccat, scandalizat non alios quam videntes. Ergo perfecti scandalizantur; et sic non solum pusilli.

AG3

Praeterea, etiam perfecti interdum venialiter peccant. Sed quandoque veniale peccatum est scandalum.

Ergo etiam perfecti scandalizantur.

SC1

Sed contra est quod Dominus, Matth. 18, ubi loquitur de scandalo, non facit mentionem nisi de scandalo pusillorum. Ergo ipsi soli scandalizantur.

SC2

Praeterea, apostolus dicit de scandalizatis, quod conscientia eorum, cum sit infirma, polluitur, 1 corinth. 8. Sed perfecti non habent conscientiam infirmam. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod scandalum passivum patitur aliquis dupliciter. Uno modo ex propria electione; sicut cum quis videns aliquem peccantem, eligit sequi eum ad peccandum; et sic non est peccatorum scandalum passivum; quia ipsi sequuntur principaliter Christi exemplum, et praecepta Dei, et rationis bonum; unde nullius exemplum contra praedicta sequuntur. Alio modo praeter electionem; sicut cum ex facto alterius alicui suboritur aliquis concupiscentiae motus, vel etiam tristitiae, aut irae, aut alicujus hujusmodi; et sic scandalum passivum potest esse quorumlibet peccatorum secundum statum viae. Sed quia principale moris electio est, ut Philosophus dicit; communiter dicitur, quod scandalum passivum non est peccatorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dixit Petro: scandalum mihi es, non quia ex facto ejus scandalizatus sit; sed quia Petrus, quantum in se fuit, aliquo modo ei scandalum dedit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod grammaticè loquendo, omnis activa convertitur in passivam; quia grammaticus non considerat substantiam actionis, sed modum significandi. Omne autem verbum activum significat actionem ut in alium transeuntem.

Sed considerando substantiam actionis, aliquando actio egreditur ab agente, et non pertingit usque ad patiens, quod habet in sua potestate recipere effectum agentis et non recipere; vel propter aliquod impedimentum interveniens; et ideo, realiter loquendo, in omnibus actionibus quae terminantur ad aliquid extra agentem, activa non convertitur in passivam, sicut est percutere, occidere, scandalizare, et alia hujusmodi. Sed amare et cognoscere sunt actus interiores animae, quae non progrediuntur ad rem extra nisi secundum quod est aliquo modo in ipso agente; et ideo in talibus, etiam realiter loquendo, semper activa in passivam convertitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis vir perfectus quandoque ex electione etiam aliquod veniale peccatum committat, sive ex proposito; non tamen eligit sequi aliquem in peccato etiam veniali, quia ista est valde levis causa peccandi; sed quandoque alia causa motus peccatum veniale eligit.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam perfectis competat scandalum activum. Christus enim perfectissimus fuit. Sed ipse scandalizavit, quia positus est in ruinam multorum, ut dicitur Lucae 2, et Pharisei audito verbo ejus scandalizati sunt, ut dicitur Matth. 15. Ergo scandalum activum competit perfectis.

AG2

Praeterea, Petrus postquam fuit spiritu sancto confirmatus, perfectus fuit. Sed ipse scandalizavit; quia facto suo cogebat gentes judaizare.

Ergo etc..

SC1

Sed contra, non enim ejusdem est provocare exemplis ad bonum et scandalizare. Sed primum est perfectorum, ut patet Matth. 5, 16: sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona. Ergo non est eorum scandalizare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod scandalum activum quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum, ut ex dictis patet.

Secundum ergo quod est mortale peccatum, nullo modo perfectis competit, sicut nec peccare mortaliter; sed secundum quod est veniale peccatum, convenit etiam quandoque perfectis, sicut et peccatum veniale, in quantum in eis aliquid infirmitatis remanet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia aliqui ex factis aut dictis Christi sumpserunt occasionem ruinae, dicitur esse in ruinam et scandalum; non quia ipse dederit aliquam, vel modicam, occasionem ruinae; unde non legitur quod Christus aliquos scandalizaverit; sed quod aliqui ex factis vel verbis ejus scandalizati sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Petrus, secundum Augustinum, in rei veritate reprehensibilis fuit in facto illo, non quia perverse operatus sit, sed indiscrete; et ideo secundum hoc non est inconveniens dicere, quod venialiter peccaverit scandalizando. Sed quomodo Hieronymus excuset Petrum etiam a peccato veniali, supra, dist. 1, quaest. 1, art. 1, quaest. 3, in corp., dictum est.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod soli perfecti possunt scandalizare. Quia contraria contrariis respondere debent. Sed scandalum passivum dividitur contra activum. Cum ergo solis pusillis conveniat scandalum passivum, solis perfectis convenire poterit activum.

AG2

Praeterea, ille solum scandalizat qui exemplo suo provocat ad peccandum. Sed hoc est illorum tantum quorum vita in exemplum aliorum est posita, scilicet praelatorum, et religiosorum.

Ergo ipsorum tantum est scandalum activum.

SC1

Sed contra, Petrus ante passionem nondum erat in statu perfectionis; quia nondum erant caeli, idest apostoli, verbo Dei et spiritu oris ejus confirmati.

Sed ipse, quantum in se fuit, scandalizavit; unde ei dicitur: scandalum mihi es; Matth. 16, 23. Ergo scandalum activum non est perfectorum tantum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod etiam imperfecti possunt dare suo dicto vel facto alii occasionem ruinae, vel indirecte provocando exemplo, vel directe provocando ad malum persuadendo verbis, aut commovendo factis; et ideo non est dubium quod quilibet imperfectus potest scandalizare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis est aliqua dispositio prohibens scandalum passivum ab ipsis; sed in viris imperfectis nihil est quod prohibeat scandalum activum; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod scandalum activum non consistit in hoc tantum quod aliquis exemplo suo provocet alium ad peccandum, sed in hoc quod dat occasionem ruinae alteri quocumque modo. Constat autem quod quilibet imperfectus potest dare alteri occasionem ruinae vel persuadendo verbis, vel provocando ad impatientiam per injustas persecutiones; et ideo non est dubium quod imperfectus potest scandalizare; et tamen etiam falsum est quod dicitur, quod imperfectus non scandalizat per modum exempli: quia Deus unicuique

mandavit de proximo suo, ut patet Eccl. 17; et ideo quilibet tenetur ad hoc quod aedificet proximum exemplo suo. Experimento etiam scitur, quod exemplo eorum qui non sunt in statu perfectionis, multi ad peccandum provocantur: quia non solum exempla majorum, sed etiam aequalium et minorum, nata sunt movere.

|a4 Articulus 4: Utrum veritas sit propter scandalum dimittenda.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod veritas sit propter scandalum dimittenda. In parabola de zizania dicit Glossa Augustini: cum multitudo est in causa, vel princeps, detrahendum est severitati. Sed non nisi propter scandalum. Ergo veritas justitiae propter scandalum dimittenda est.

AG2

Praeterea, vitatio cujuslibet peccati pertinet ad veritatem vitae. Sed homo ad vitandum scandalum proximi debet peccatum veniale committere: quia plus debet cavere damnum aeternum proximi, quod patitur per peccatum mortale quo scandalizatus fuit, quam damnum temporale suum, quod patitur per peccatum veniale. Ergo veritas vitae dimittenda est propter scandalum.

AG3

Praeterea, aliquando subtrahitur praedicatio propter scandalum generale. Sed praedicatio pertinet ad veritatem doctrinae. Ergo et veritas doctrinae dimittenda est propter scandalum.

SC1

Sed contra est quod Gregorius dicit: si de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur nasci scandalum quam veritas relinquatur. Ergo veritas non est propter scandalum dimittenda.

SC2

Praeterea, homo non debet peccare ut alterius peccatum vitet. Sed ille qui dimittit veritatem, peccat.

Ergo non debet propter scandalum alterius aliquis veritatem dimittere.

CO1

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod scandalum activum nunquam est sine peccato facientis, ut ex dictis patet. Nulla autem de causa debet aliquis inclinari ad peccandum; unde potius debet omnia praetermittere quam scandalum activum faciat, neque unquam propter scandalum activum vitandum potest dimitti veritas: quia quicumque veritatem sequitur, non scandalizat active, cum scandalum activum sit factum vel dictum minus rectum; unde cum quaeritur utrum veritas sit dimittenda propter scandalum, non intelligitur quaestio de scandalo activo, sed de passivo, quod interdum est sine peccato facientis illud unde scandali occasio sumitur; quamvis nunquam sit sine peccato ejus qui scandalizatur, ut ex dictis patet. Et ideo cum quaeritur quid sit dimittendum propter scandalum passivum, nihil aliud est quaerere quam quid homo debeat dimittere ne alius peccet. Cum autem homo ex ordine caritatis se plus quam proximum in spiritualibus bonis diligere teneatur, nullo modo aliquis peccare debet ut peccatum alterius vitet. Quicumque autem veritatem relinquit, peccat. Veritas autem de qua loquimur, consistit in hoc quod homo in dictis et factis suis rectitudini divinae, sive divinae legis regulae, se conformet: cui quidem homo conformari debet et in his quae ad cognitionem pertinent, et hoc pertinet ad veritatem doctrinae; et in his quae ad actionem spectant; sive ea debeat aliquis per se ipsum agere, quod pertinet ad veritatem vitae, sive ea debeat ab aliis observanda promulgare, quod pertinet ad veritatem justitiae, quae consistit in rectitudine iudicii. Non tamen quicumque praetermittit aliquid in quo se divinae legi conformare potest, dicitur veritatem dimittere, quia illo remoto veritas adhuc remanere potest; sed tunc dicitur aliquis veritatem dimittere, quando dimittit vel facit aliquid quo omisso et facto veritas non manet; quod sine peccato esse non potest; et ideo nullo modo veritas propter scandalum passivum alterius dimittenda est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod justitiae actus est reddere unicuique quod suum est. Dupliciter autem redditur unicuique quod suum est. Uno modo quando datur ei illud quod sibi directe utile est, ut pecunia, vel aliquid hujusmodi, quod sibi sine peccato denegari non potest; unde quantumcumque scandalum debeat sequi, iudex debet facere quod jus suum isti reddatur. Alio modo quando opus justitiae, quod ad petitionem alicujus redditur, non directe cedit in bonum petentis, sed magis in bonum reipublicae; sicut patet in illatione poenarum, quibus pax in republica conservatur malefactoribus repressis; unde si iudex qui curam reipublicae gerit, videt ex inflictione poenae majus incommodum reipublicae provenire, potest poenam vel praetermittere vel mitigare. Nec alicui in hoc facit injuriam; quia ipse personam reipublicae gerit; et hoc etiam facere debet, quia ex officio tenetur utilitati publicae providere. Hoc autem contingit praecipue quando princeps vel aliqua multitudo est in causa, aut aliquis de cujus poena timetur ne schisma sequatur; et ideo dicit Augustinus quod cum multitudine peccantium agendum est magis monendo quam minando; sed severitas exercenda est in peccato paucorum. Sed hoc intelligendum est, quando ex dissimulatione peccati principis, vel etiam multitudinis, majus periculum non timetur quam ex poena. Unde si ex impunitate principis vel multitudinis, fides et doctrinae veritas et boni mores corrumpantur, non parcendum est principi nec multitudini; quod praecipue contingit quando peccantes suum peccatum auctoritate aut potestate defendere moliuntur. Unde Isidorus dicit: hi qui neque a vitio corruptionis

emendantur, atque hoc ipsum delictum quod committunt, vindicare quadam superstitiosa auctoritate nituntur, nec gradum honoris nec gratiam recipiant communionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod homo aliquod peccatum veniale committere, ne alius peccet mortaliter, non tenetur, nec bene facit committendo; quia ad vitandum peccatum non inclinamur principaliter ex damno proprio, quia hoc esset desistere a peccato timore poenae; sed inclinamur ne Deum offendamus, cujus offensa est etiam veniale peccatum, quamvis non ita magna sicut mortale. Nullus autem debet Deum offendere parum, ne alius offendant multum; quia homo debet in infinitum plus diligere Deum quam proximum; et ideo nullus debet facere peccatum veniale ad vitandum scandalum, dummodo actus suus ex tali causa factus peccatum veniale remaneat. Est enim oppositio in adjecto, si dicatur quod aliquis debet peccare, aut bene facit peccando. Contingit tamen aliquem actum ex tali causa factum non esse peccatum veniale, quod alias veniale esset, sicut dicere verbum otiosum; jam enim non esset otiosum, cum non careret causa piae utilitatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in doctrina est considerare duo; scilicet actum docentis, et rem quae docetur. Actus autem docentis pertinet ad veritatem vitae, sicut et alius actus misericordiae; quia doctrina est eleemosyna spiritualis, ut supra, dist. 15, qu. 2, art. 3, quaestiunc. 2, in corp., dictum est; unde de ea est idem iudicium et de aliis actibus misericordiae, de quibus post dicitur, quod aliquando propter scandalum differri possunt.

Sed res ipsa quae docetur, est quae pertinet ad veritatem doctrinae; nec veritas doctrinae praetermittitur quando aliqua res vera tacetur, sed quando veritati illius rei praedudicium generatur sive ex contraria doctrina, sive ex taciturnitate aliquorum; et sic propter nullum scandalum est veritas doctrinae relinquenda.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod consilia sint propter scandalum dimittenda. Quia regula est Hieronymi, quod omne quod potest fieri vel non fieri salva triplici veritate, dimittendum est propter scandalum. Sed consilia sunt huiusmodi. Ergo sunt dimittenda propter scandalum.

AG2

Praeterea, votum religionis quoddam consilium est. Sed homo debet dimittere religionis ingressum propter scandalum parentum, ne honor eis debitus subtrahatur: quia praeceptum est: honora parentes, Exod. 20. Ergo consilia sunt propter scandalum dimittenda.

AG3

Praeterea, opera misericordiae quandoque dimittenda sunt propter scandalum, ne credantur fieri intentione vanae laudis. Sed opera misericordiae sunt in consilio vel in praecepto: nec sunt dimittenda secundum quod sunt in praecepto, quia jam pertinent ad veritatem vitae. Ergo sunt dimittenda propter scandalum, in quantum sunt in consilio.

AG4

Sed contra, scandalum est dictum vel factum minus rectum. Sed consilium non est de rebus minus rectis, sed de majoribus bonis. Ergo non est dimittenda propter scandalum observatio consiliorum.

AG5

Praeterea, Hieronymus dicit ad Eliodorum: licet parvulus in collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera sua ostendat mater, licet in limine pater jaceat, percalcato perge patre, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum genus pietatis est in hac re esse crudelem.

Loquitur autem de assumptione religionis.

Ergo consilia non sunt dimittenda nec etiam propter scandala propinquorum, et ita multo minus propter scandala aliorum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod omnia opera perfectionis quae non sunt in praecepto, consilia dicuntur; unde praetermitti possunt salva triplici veritate; sed aliquando cadunt sub praecepto, vel ex voto vel ex aliqua alia circumstantia; et tunc praetermitti non possunt sine praedudicio veritatis vitae; et sic de eis nunc non loquimur, sed solum quando manet in potestate nostra facere ea vel non facere. Sic ergo loquendo, distinguendum est in scandalo passivo; quia quandoque oritur ex malitia odientium veritatem, qui turbantur et alios turbant propter opera lucis, quasi filii tenebrarum; et hoc est scandalum Pharisaeorum, ut bernardus dicit: et propter hoc scandalum passivum nullo modo consilia sunt dimittenda; quia sic iniquis daretur locus impediendi opera perfectionis cum vellent. Unde Dominus dixit de Pharisaeis, qui ex malitia scandalizabantur ex factis et dictis ejus Matth. 15, 14: sinite illos; caeci sunt et duces caecorum. Quandoque autem oritur ex ignorantia vel infirmitate; et hoc dicitur, secundum bernardum, scandalum pusillorum, qui non cognoscunt veritatem, et propter hoc de operibus veritatis turbantur; et hoc scandalum cavet Dominus Matth. 17, 26, ubi dixit Petro: ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare etc. Et cavere docuit Matth. 18; unde propter tale scandalum passivum consilia sunt ad tempus intermittenda vel occulte agenda, non autem omnino dimittenda; quia homo plus sibi quam proximis in spiritualibus providere debet; et ignorantia si diu duret, in malitiam per obstinationem commutatur.

Tamen attendenda est quantitas scandali, et boni quod contingit ex consilio servato; et secundum hoc aliquando consilia sunt praetermittenda propter scandalum pusillorum, vel scandalum contemnendum propter consilia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad veritatem vitae pertinent non solum illa quae sunt de necessitate salutis, sed etiam ea quae sunt de perfectione salutis; unde quamvis omissis consiliis salvetur aliquo modo veritas vitae, non tamen perfectio veritatis vitae; unde verbum Hieronymi magis referendum est ad indifferentia ex genere suo quam ad consilia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in eo qui religionem vult intrare, distinguendum est. Quia aut sibi timet de periculo salutis imminente, si in saeculo remaneat; et tunc debet omnibus modis obviare periculo vitae, scandalo non obstante. Si autem non immineat, et voto non obligatur, debet pro vitando justo scandalo parentum, quibus subvenire tenetur, ad tempus suspendere propositum perfectionis, ut praeceptum impleat pro suo tempore de honorandis parentibus, et postmodum consilium tempore magis idoneo. Si autem scandalum propinquorum vel aliorum sit irrationabile, jam accedit ad scandalum Pharisaeorum; unde tunc propter scandalum non debet praetermittere bonum propositum.

Sed si voto obligatus sit, jam de consilio factum est praeceptum; et ideo nullo modo propter scandalum dimittere debet; quia hoc esset praejudicium veritatis vitae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod opera misericordiae, sicut et consilia, sunt ad tempus suspendenda propter scandalum pusillorum, nisi in illo casu in quo cadunt sub praecepto, sive sint eleemosynae spirituales, sive corporales; quia tunc non possunt omitti salva veritate vitae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa definitio datur de scandalo activo; quo remoto, etiam propter passivum interdum est opus bonum dimittendum, vel etiam suspendendum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Hieronymus loquitur de scandalo propinquorum irrationabili.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod res temporales sint dimittendae propter scandalum. Apostolo enim debebantur temporalia, qui spiritualia seminabat. Sed apostolus non usus est hac potestate, ne offendiculum daret evangelio Christi, ut patet 1 corinth. 9. Ergo et nos pro scandalo vitando temporalia debemus abjicere.

AG2

Praeterea, aliquis tenetur dare rem suam existenti ultima in necessitate ad mortem temporalem evitandam. Sed magis debemus obviare morti spirituali proximi quam corporali. Ergo potius debemus rem temporalem dimittere quam dimittamus eum in mortem spiritualem cadere per scandalum.

AG3

Praeterea, inter omnia temporalia cibus maxime necessarius est corpori. Sed cibus dimittendus est propter scandalum; dicitur enim 1 corinth. 13, 13: si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum. Ergo multo fortius alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

AG4

Praeterea, 1 corinth. 6, 7, dicit apostolus: jam delictum est in vobis quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? hoc autem non dicit nisi propter scandalum quod inde sequebatur. Ergo propter scandalum homo debet dimittere temporalia, ne ea in iudicio repetat.

AG5

Praeterea, decimae computantur inter spiritualia temporalibus annexa. Sed ecclesia non exigit decimas, ut scandalum vitet. Ergo multo fortius alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

AG6

Praeterea, in ordine caritatis debemus bonum spirituale proximi bono nostro temporali praeponere, sicut etiam animam ejus corpori nostro.

Ergo potius debemus dimittere bona nostra temporalia quam proximi in spiritualibus detrimenta patiantur per scandalum.

AG7

Praeterea, homo potest dimittere temporalia vel non dimittere salva triplici veritate. Ergo, secundum Hieronymum, debent propter scandalum temporalia dimitti.

SC1

Sed contra, beatus thomas cantuariensis repetivit res ecclesiae cum scandalo regis. Ergo et nobis licet repetere bona temporalia cum scandalo aliorum.

SC2

Praeterea, nullus ex peccato suo debet reportare commodum. Hoc autem esset, si ei qui scandalizatur, res alienae quas detinet, dimitterentur.

Ergo non sunt dimittendae res temporales possidenti injuste propter scandalum ejus vitandum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod abjicere temporalia vel dimittere contingit dupliciter. Uno modo cum quis dat quod penes se habet; alio modo cum non repetit quae sibi debentur; et de istis duobus fere est idem iudicium.

Sciendum ergo est, quod aliquando aliquis non dans rem suam alteri scandalizat active, vel quia dare tenetur, vel quia malo modo denegat; et sic nulli licet retinere quae possidet cum scandalo activo. Aliquando vero sequitur scandalum passivum ex hoc quod aliquis rem temporalem non donat; et in hoc distinguendum est. Quia quandoque non potest dare sine peccato: vel quia scit illum cui dat, usurum re data in malos usus; vel quia non potest dare rem temporalem uni sine praeiudicio alterius; sicut si illi qui gerunt alicujus communitatis curam, dent aliqua ex quorum subtractione fiat pejor conditio illius communitatis; et tunc non debet dare temporalem rem propter scandalum vitandum, quia hoc esset facere contra veritatem justitiae aut vitae. Quandoque autem potest dare sine peccato; et tunc in scandalo passivo distinguendum est. Quia quandoque procedit ex malitia; et tunc non tenetur homo rem suam dare malitiose petenti; alias non remaneret locus utendi re sua, et sic periret bonum commune; potest tamen dare quasi ex consilio, non quasi ex praecepto; nisi forte crederetur quod ex datione ille efficeretur deterior; puta, si ex hoc provocaretur ad alias malitiose petendum, et inquietandum per hujusmodi petitiones alios; tunc enim peccaret dando. Quandoque autem scandalum passivum procedit ex ignorantia; et tunc potest dare quasi ex consilio, sed non tenetur quasi ex praecepto; quia potest petentem repellere instruendo eum; et hoc quandoque magis prodesset, quando scilicet esset talis ignorantia quae vergeret in praeiudicium veritatis doctrinae, quam si daretur res temporalis; quia per hoc ille in suo errore foveretur, sicut patet de haereticis illis qui dicunt, quod quilibet debet bona sua pauperibus dare petentibus, etiam extra casum necessitatis extremae. Similiter etiam de repetitione suorum dicendum est; quia nullus debet scandalum activum committere rem temporalem repetendo, neque petendo quae non ei debentur, neque inordinate petendo in iudicio, aut extra iudicium.

Sed de justa repetitione rerum temporalium propter scandalum passivum vitandum dimittenda, est distinguendum. Quia quandoque licite non potest dimittere quin repetat sine praeiudicio alterius, ut cum quis gerit curam rei alienae, sive communitatis, sive alicujus privatae personae; et tunc peccaret desistendo a petitione, nisi de consensu illius cujus curam gerere debet, aut nisi timeret majus periculum imminere quam sit damnum illius rei.

Quandoque autem potest dimittere repetitionem sine praeiudicio alieno; et tunc si scandalum passivum procedat ex malitia, non tenetur propter scandalum tale dimittere suae rei repetitionem; alias daretur materia rapiendi, et tolleretur justitiae bonum. Potest tamen licite dimittere repetitionem ad vitandum tale scandalum, nisi ex tali dimissione credatur detinens rem injuste, fieri deterior, aut de tali peccato non corrigi alio modo.

Unde Gregorius dicit in Lib. 31 Moral., cap. 8: quidam dum res temporales rapiunt solummodo, sunt tolerandi; quidam vero servata caritate sunt prohibendi, non tamen sola cura ne nostra subtrahant, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. Si autem scandalum passivum procedat ex infirmitate vel ignorantia, debet differre suae rei repetitionem, vel eum inducere quod non scandalizetur. Quod si adhuc scandalizatur, jam per obstinationem malitiosus efficitur; et ideo simile est iudicium de tali scandalo, et de illo quod ex malitia oritur.

Quidam tamen dicunt, quod imperfectis licet in iudicio repetere sua cum scandalo, non autem perfectis. Sed hoc nihil est; quia si loquantur de perfectis quantum ad statum perfectionis, idem est iudicium de eis et de aliis, nisi quatenus ex voto obligantur ad non habendum proprium; unde monachus in iudicio eodem jure potest petere res temporales nomine capituli, sicut saecularis nomine sui. Si autem loquantur de perfectis secundum statum caritatis, sic ipsa perfectio caritatis inducit eos ad servandum consilia, non quod ea facere teneantur; nec peccarent, si non facerent; sed in hoc perfectioni eorum aliquod praeiudicium fieret; et sic intelligitur Glossa illa 1 corinth. 6, super illud: quare non magis fraudem patimini? perfectis licet repetere sua simpliciter, scilicet sine causa, sine lite, sine iudicio, sed non convenit eis movere causam ante iudicem. Non enim potest hoc intelligi de perfectis quod ad statum, sicut sunt religiosi, quia tales non habent proprium; unde nihil esset dictum, quod sua possent repetere simpliciter.

Illa autem quae habent in communi, sunt capituli vel pauperum; unde possent ea repetere in iudicio, quia tunc gerunt curam rei alienae. Quod ergo dicitur in Glossa, intelligendum est secundum gradum caritatis; licet enim in iudicio repetendo sua non peccent, tamen perfectioni eorum derogatur; unde Glossa non dicit quod talibus non liceat, sed quod eis non conveniat.

Sciendum tamen, quod perfectis etiam illo modo licet repetere sua et contendere in iudicio, etiam sine detrimento suae perfectionis, in quinque casibus.

Primus est, quando oritur quaestio de re spirituali; unde Act. 15, cum orta esset quaestio de observatione legalium, Paulus detulit ad iudicium apostolorum, Galat. 2, propter quosdam falsos fratres etc.. Secundus, quando oritur quaestio de eo quod potest vergere in detrimentum rei spiritualis; unde Act. 25, Paulus appellavit caesarem pro liberatione sua, quia per ejus mortem impediatur fructus praedicationis; ipse tamen, quantum in

se erat, cupiebat dissolvi, et esse cum Christo; Philip. 1. Tertius, quando est contentio de eo quod vergit in temporale damnum alterius, et maxime pauperum. Eccli. 34, 24: qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui. Quartus, quando est contentio de eo quod vergit in spirituale damnum illius qui rem spiritualem detinet injuste, de quo supra posita est auctoritas Gregorii super illud job 39, 16: frustra laboravit nullo timore cogente. Quintus, quando vergit in corruptionem multorum per exemplum rapiendi, Eccli. 8, 11: quia non cito profertur sententia contra malos, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus potuisset licite sumptus accipere ab illis quibus evangelium praedicabat; sed intermisit ex perfectione caritatis, ut vitaret eorum scandalum qui avari erant, et ut liberius eos arguere posset, et ut pseudoapostolis occasionem rapiendi subtraheret.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille qui est in extrema necessitate, non habet in potestate sua incurrere mortem corporalem aut non incurrere; sed de necessitate incurrit propter penuriam rei temporalis; et ideo ille qui illam rem sibi denegat, directe mortis ejus est causa. Sed ille qui scandalizatur, potest scandalum suum vitare; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod comestio alicujus cibi habet ex se aliquam mali similitudinem, sicut comestio idolatitii; et ideo qui comedit coram infirmis, scandalizat active, quod est majus malum quam mors corporalis; quia satius est fame mori quam idolatitio vesci, scilicet cum scandalo; quia primum est malum poenae; secundum malum culpa.

Non tamen aliquis debet se dimittere fame mori antequam cum scandalo idolatitium comodat: quia injiceret sibi manus, et sic cum malo poenae adjungeretur malum culpa. Sed quando comestio alicujus cibi non habet speciem mali, tunc idem est judicium de abstinendo a tali comestione et de dimissione rei temporalis alterius; unde quod apostolus dicit, ad perfectionem pertinet consilii, non ad necessitatem praecepti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod apostolus loquitur de repetitione cum scandalo activo. Quod autem Dominus dicit: quae tua sunt, non repetas, Luc. 6, 30, consilium est magis quam praeceptum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod propter generale scandalum debet homo a repetitione rei suae abstinere, quando licite potest, nisi ex hoc majus praejudicium veritati generaretur quam sit scandalum publicum, quod quandoque ex malitia aliquorum instigantium alios oritur; et sic beatus thomas cantuariensis sustinuit scandalum publicum, ut occurreret majori periculo, quod erat de libertatis ecclesiasticae amissione.

RA6

Ad sextum dicendum, quod si homo plus diligeret rem suam temporalem quam salutem proximi, peccaret; sed aliquando dum nostra repetimus, magis saluti proximorum consulimus quam nostrae; unde Gregorius dicit, ubi Sup.: plus de ipsis raptoribus debemus metuere, quam rebus temporalibus repetendis inhiare.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis salva triplici veritate, in hoc particulari posset quis sua quandoque non repetere propter vitandum scandalum, tamen non posset esse sine praejudicio veritatis publicae, si non liceret repetere; quia pax et justitia periret.

EX

Quia probari non potest quod occulte factum est.

Haec non est sufficiens ratio quare non impediatur matrimonium simpliciter; quia defectus probationis non excusaret conscientiam a peccato; sed quare non impeditur in facie ecclesiae.

Viduas a proposito recedentes viduitatis, super quibus nos consuluisti, credo te nosse a sancto Paulo, nisi convertantur, olim esse damnatas. Loquitur de proposito per votum firmato.

Quid in omnibus peccatis est adulterio gravius? hoc intelligitur quantum ad gravitatem poenae quae secundum legem pro adulterio infligitur, scilicet lapidatio utriusque; qua nulla poena est gravior. Dicitur autem secundum locum in poenis tenere: quia secundum legem lapidatio solis blasphemis et adulteris debebatur, et filiis inobedientibus. Blasphemos autem nominat hic aberrantes a Deo; et in eodem genere inobedientes computantur, quia quasi scelus ariolandi est nolle obedire, ut patet 1 Reg., 15.

Execrabilius fit in meretrice, sed execrabilius in uxore. Haec comparatio intelligenda est de usu contra naturam; sed de usu secundum naturam est e converso.

Legitimarum foedera nuptiarum reintegranda credamus. Hoc intelligendum est utroque in hac vita perseverante.

Sed videtur quod etiam si unus moriatur, et postea miraculose suscitetur, sit reintegrandum matrimonium, per hoc quod dicitur Hebr. 11, 35: acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos.

Praeterea, resuscitatus posset repetere possessiones suas. Ergo et uxorem.

Praeterea, si oporteret iterato contrahere cum eadem uxore, bigamus reputaretur propter duplex matrimonium quod contraxit.

Et dicendum, quod, secundum Augustinum, nuptiae sunt bonum mortalium; et ideo vinculum matrimoniale cum hac vita finitur; et hoc est quod dicitur, Rom. 7, 2, de muliere: si mortuus est vir ejus, soluta est a lege viri. Et ideo si resuscitaretur, non posset repetere uxorem suam; sed posset iterato cum ea contrahere, nisi illa alteri nupsisset; tunc enim non esset matrimonium contractum separandum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de filiis, et non de maritis.

Ad secundum dicendum, quod possessiones subduntur simpliciter dominio possidentis; unde etiam moriens testari potest; sed uxor non subditur viri dominio quasi ancilla; sed est quaedam societas inter virum et uxorem, quae morte alterius terminatur; unde vir moriens non potest uxorem suam alteri in testamento dimittere. Et sic patet quod non est eadem ratio de possessionibus et uxoribus.

Ad tertium dicendum, quod non esset bigamus propter hoc, quia neuter conjugum in plures carnes suas divisit. Si careant opprobrio malae voluntatis. Quod quidem est quando non ex levi praesumptione, sed ex aliquo certo iudicio habito de morte viri, mulier cum alio contrahit. Si autem postea oriatur dubitatio aliqua de vita prioris viri ex aliqua causa quae etiam certitudinem facere possit, non debet nec reddere nec exigere debitum. Si autem causa illa facit probabilem dubitationem, debet reddere, sed non exigere. Si autem sit levis suspicio, potest utrumque licite facere; quia debet illam causam potius abjicere quam secundum hoc conscientiam formare.

Ex quo ad primam redire volens, nec valens, cogitur ecclesiae disciplina hanc tenere, incipit excusari.

Hic Magister falsum dicit; quia potius debet excommunicatus mori, quam conjungatur illi quae non est sua uxor; hoc enim esset contra veritatem vitae, quae non est propter scandalum dimittenda.

|+d39.q1 Distinctio 39, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de impedimentis matrimonii quae faciunt personam illegitimam simpliciter respectu cujuslibet personae, hic determinat de impedimento quod facit eam illegitimam respectu aliquarum personarum, et non respectu omnium; et dividitur in duas: in prima determinat de impedimento quod facit personam illegitimam respectu alicujus alterius personae propter distantiam ab ipsa, scilicet de disparitate cultus; in secunda determinat de impedimento quod facit illegitimam personam respectu alterius personae propter propinquitatem ad eam, 40 dist., ibi: nunc superest de cognatione aliquid dicere. Prima in duas: in prima determinat de matrimonio quod est in disparitate cultus fidelis ad infidelem; in secunda de matrimonio quod est inter duos infideles, ibi: sunt tamen nonnulli qui inter infideles asserunt non esse conjugium. Prima in partes duas: in prima ostendit quod disparitas cultus praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum; in secunda objicit in contrarium, ibi: huic autem videtur obviare quod apostolus ait de imparibus conjugii. Et dividitur in duas: in prima ponit objectionem ex verbis apostoli; in secunda solvit, ibi: sed aliud hoc esse, aliud illud, evidenter ostendit. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod verbum apostoli, scilicet quod fidelis habet potestatem commanendi vel non commanendi cum infideli, intelligitur de disparitate cultus qui sequitur matrimonium; in secunda inquit, utrum propter alia peccata uxor possit dimitti, sicut propter infidelitatem, ibi: si autem quaeris, an propter aliud vitium, nisi propter infidelitatem vel idolatriam possit dimitti; attende quid Augustinus ait, tertio inquit, utrum fidelis dimittens uxorem infidelem, possit alteram ducere, ibi: hic quaeritur, si fidelis dimittat infidelem, vel infidelis a fidele discedat; an liceat fidele aliam ducere. Et circa hoc tria facit: primo ponit auctoritatem ad partem negativam; secundo ad affirmativam, ibi: sed contra Ambrosius testatur; tertio solvit ibi: attende, haec praedictis contraria posse videri.

Hic quaeruntur sex: 1 utrum aliquis fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli; 2 utrum inter infideles sit matrimonium; 3 utrum si alter conjugum infidelium convertatur ad fidem sine altero, possit in eodem matrimonio commanere; 4 utrum possit uxorem infidelem relinquere; 5 utrum ea dimissa possit aliam ducere; 6 utrum propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

|a1 Articulus 1: Utrum fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere.

Quia Joseph contraxit cum Aegyptia, et Esther cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultus: quia alter erat fidelis, alter infidelis.

Ergo disparitas cultus praecedens matrimonium, ipsum non impedit.

AG2

Praeterea, eadem est fides quam docet vetus lex et nova lex. Sed secundum veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem et infidelem, ut patet Deut. 21, 10: si egressus ad pugnam...

Videris mulierem pulchram in medio captivorum, et adamaveris eam... Introeas ad eam dormiens cum ea, et erit tibi uxor. Ergo et in nova lege licet.

AG3

Praeterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur.

Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia cum conditione futurae conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

AG4

Praeterea, omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contra matrimonium. Sed infidelitas non est contraria matrimonio: quia matrimonium est in officium naturae, cuius dictamen fidem excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

AG5

Praeterea, disparitas fidei est etiam quandoque inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in haeresim labitur; et si talis cum aliqua fidei contrahat, nihilominus est verum matrimonium.

Ergo disparitas cultus matrimonium non impedit.

SC1

Sed contra est quod dicitur 2 corinth. 6, 14: quae conventio lucis ad tenebras? sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa quae est in tenebris infidelitatis.

SC2

Praeterea, Malach. 2, 2, dicitur: contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit, et habuit filiam Dei alieni. Sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

CO

Respondeo dicendum, quod principaliter bonum matrimonii est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare; et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium; et propter hoc disparitas cultus praecedens matrimonium, impedit ipsum ne contrahi possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum quod cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum.

Specialiter quidem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra chanaan: tum quia Dominus praeceperat eos occidi propter eorum obstinationem: tum quia majus periculum imminabat ne conjuges aut filios ad idolatriam perverterent: quia filii Israel ad ritus et ad mores eorum proniores erant propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, praecipue quando non poterat esse timor pertrahendi ad idolatriam; et sic Joseph et Moyses et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege quae per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus; et ideo disparitas cultus praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus cum quibus licite poterant inire connubia; vel loquitur quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod eadem est habitudo praesentis ad praesens, et futuri ad futurum; unde sicut quando matrimonium in praesenti contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium; ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod jam ex dictis patet quod disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum proles.

RA5

Ad quintum dicendum, quod matrimonium sacramentum est; et ideo quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantum ad sacramentum fidei, scilicet baptismum, magis quam quantum ad interiorem fidem; unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed disparitas cultus qui respicit exterius servitium, ut in 3 Lib., dist. 9, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1, in corp., dictum est; et propter hoc, si aliquis fidelis cum haeretica baptizata matrimonium contrahit, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam haeticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret; non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur; et e contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fidei baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

¶a2 Articulus 2: Utrum inter infideles possit esse matrimonium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum ecclesiae. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

AG2

Praeterea, duo mala sunt magis impeditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit matrimonii bonum. Ergo multo fortius infidelitas utriusque; et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

AG3

Praeterea, sicut inter fidelem et infidelem est disparitas cultus, ita interdum inter duos infideles; ut si unus sit gentilis, et alter Judaeus. Sed disparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum est.

Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

AG4

Praeterea, in matrimonio est vera pudicitia.

Sed sicut dicit Augustinus, et habetur 28, quaest. 1, non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua. Ergo non est verum matrimonium.

AG5

Praeterea, matrimonium verum excusat carnalem copulam a peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum: quia omnis vita infidelium peccatum est, ut dicit Glossa Rom. 14. Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 7, 12: si quis frater habet uxorem infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam. Sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium. Ergo inter infideles est verum matrimonium.

SC2

Praeterea, remoto posteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturae, quae praecedit statum gratiae, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

CO

Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc sine matrimonio fieri posset, sed etiam promovendae ad perfectum statum: quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum statum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda; scilicet perfectio naturae non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quae sunt de lege naturae; et perfectio gratiae; et prima perfectio est materialis et imperfecta respectu secundae.

Et ideo, cum res quae sunt propter finem, sint proportionatae fini; matrimonium quod tendit ad primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia prima perfectio communis esse potest fidelibus et infidelibus, secunda autem est tantum fidelium; ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non tantum est institutum in sacramentum, sed in officium naturae; et ideo, quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum ecclesiae consistens; competit tamen eis, in quantum est in officium naturae. Et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide ecclesiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dum parentes ad diversa prolem trahere intendunt; quod non est quando uterque est infidelis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est, prout matrimonium est in officium naturae. Ea autem quae pertinent ad legem naturae, sunt determinabilia per jus positivum; et ideo si prohibentur ab aliquo jure positivo apud eos infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impedit matrimonium inter eos. Ex jure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt qualitercumque aliquis a fide deviet quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse: similiter, nec aliquo ecclesiae statuto, quae non habet de his quae foris sunt, judicare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod pudicitia et aliae virtutes infidelium dicuntur non esse verae, quia non possunt pertingere ad finem verae virtutis, quae est vera felicitas; sicut dicitur non esse verum vinum quod non habet effectum vini.

RA5

Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoscens uxorem suam, non peccat, si propter bonum prolis, aut fidei qua tenetur uxori, debitum reddat, cum hoc sit actus justitiae et temperantiae, quae in delectabilibus tactus debitas circumstantias servat; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent; sed quia per id quod agunt, a servitute peccati non possunt liberari.

¶a3 Articulus 3: Utrum conjux conversus ad fidem possit manere cum uxore infideli nolente converti.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod conjux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum, debet eadem cautela adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum infideli, cum qua prius contraxerat, et adhuc majus, quia neophiti facilius pervertuntur quam illi qui sunt nutriti in fide; videtur quod fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

AG2

Praeterea, causa 28, qu. 1, dicitur: non potest infidelis in ejus conjunctione permanere quae jam in christianam translata est fides. Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

AG3

Praeterea, matrimonium quod inter fideles contrahitur, est perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo et infidelium; et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

AG4

Praeterea, aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundum ritum suae legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

AG5

Praeterea, potest contingere quod repudiata una uxore aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur. Ergo videtur quod saltem in hoc casu non possit cum uxore quam de novo habet, commanere.

SC1

Sed contra est quod apostolus, 1 corinth. 7, consulit quod commaneant.

SC2

Praeterea, nullum impedimentum superveniens matrimonio, tollit ipsum. Sed matrimonium erat verum, cum uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur matrimonium per hoc; et ita videtur quod possint licite commanere.

CO

Respondeo dicendum, quod fides ejus qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium.

Unde cum inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet, per hoc quod alter convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur; sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem et debiti solutionem; in quo pari passu currunt infidelitas et adulterium, quia utrumque est contra bonum prolis. Unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram vel commanendi cum ea; ita se habet in potestate dimittendi infidelem vel commanendi cum ea. Potest enim vir innocens libere cum adultera commanere spe correctionis; non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis, ut supra, dist. 35, qu. 1, art. 2, dictum est, quamvis etiam cum spe correctionis possit eam libere dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli manere cum spe conversionis si eam in infidelitate obstinatam non viderit, et bene facit commanendo; tamen non tenetur; et de hoc est consilium apostoli.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum quam destruat quod rite factum est; et ideo multa sunt quae impediunt matrimonium contrahendum, si praecedant, quae tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequantur; sicut de affinitate patet; et similiter dicendum est de disparitate cultus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in primitiva ecclesia tempore apostolorum passim convertebantur ad fidem et Judaei et gentiles; et ideo tunc vir fidelis poterat habere probabilem spem de conversione uxoris, etiam si conversionem non promitteret.

Postmodum autem, tempore procedente, Judaei sunt magis obstinati, et gentes adhuc intrabant ad fidem; sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini imperatoris, et circa tempora illa; et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Judaea cohabitare; nec erat spes de conversione ejus, sicut erat spes de conversione uxoris gentilis; et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum gentili, sed non cum Judaea, nisi conversionem promitteret; et secundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet gentiles et Judaei, quia utrique obstinati sunt; et ideo nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit gentilis, sive Judaea.

RA3

Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non sunt astricti statutis ecclesiae, sed sunt astricti statutis juris divini; et ideo si contraxerint aliqui infideles in gradibus secundum legem divinam prohibitis, Levit. 18, sive uterque, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere; si autem contraxerint in

gradibus prohibitis per statutum ecclesiae, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso spes sit de conversione alterius.

RA4

Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores est contra legem naturae, ut supra, dist. 33, qu. 1, art. 1, dictum est, cui etiam infideles sunt astricti; et ideo non est verum matrimonium infidelis, nisi cum illa cum qua primo contraxit.

Unde si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima cohabitare, et alias debet abjicere. Si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo, quod cum alia haberet; de quo post dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris, ut supra, dist. 33, dictum est, est contra legem naturae; unde non licet infideli uxorem repudiare.

Et ideo si convertatur postquam una repudiata alteram duxit, idem iudicium est de hoc, et de illo qui plures uxores habebat; quia tenetur primam quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

¶a4 Articulus 4: Utrum fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia creatoris.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia creatoris.

Majus enim est vinculum viri ad mulierem quam servi ad Dominum. Sed servus conversus non absolvitur a vinculo servitutis, ut patet 1 Cor. 7, et 1 timoth. 6. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

AG2

Praeterea, nullus potest alteri praejudicium facere sine ejus consensu. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier praejudicium pati posset, ut libere dimitteretur; non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris, sicut nec potest ordinari, aut vivere continentiam, sine consensu uxoris.

AG3

Praeterea, si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus sive liber, non potest propter diversam conditionem ipsam dimittere. Cum ergo vir quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem; videtur a simili quod non possit eam propter infidelitatem dimittere.

AG4

Praeterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed si discederet ab uxore infideli, filii communes matri remanent, quia partus sequitur ventrem; et sic essent in periculo salutis.

Ergo non potest uxorem infidelem licite dimittere.

AG5

Praeterea, adulter non potest adulteram dimittere, etiam postquam de adulterio poenitentiam egit. Ergo, si sit idem iudicium de adultero et infideli; nec infidelis infidelem, etiam postquam ad fidem conversus est.

SC1

Sed contra est quod apostolus dicit, 1 Cor. 7.

SC2

Praeterea, adulterium spirituale est gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest uxorem relinquere quantum ad cohabitationem.

Ergo multo fortius propter infidelitatem, quae est adulterium spirituale.

CO

Respondeo dicendum, quod homini secundum aliam et aliam vitam diversa competunt et expediunt; et ideo qui moritur priori vitae, non tenetur ad illa ad quae in priori vita tenebatur; et inde est quod ille qui in vita saeculari existens, aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitae moritur, cum generatio unius sit corruptio alterius; et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur quando converti non vult, quamvis in aliquo casu libere id posset facere, ut dictum est; sicut et religiosus libere perficere potest vota quae in saeculo fecit, si non sunt contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur, ut dictum est in praecedenti dist..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod servire non est aliquid incompetens christianae religionis perfectioni, quae maxime humilitatem profitetur; sed obligatio matrimonii aliquid derogat perfectioni christianae, cujus vitae summum statum continentem possident; et ideo non est simile de utroque.

Et praeterea unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut Domino servus, sed per modum societatis cujusdam, quae non congrue est fidelis ad infidelem, ut patet 1 corinth. 7; et ideo non est simile de servo et conjuge.

RA2

Ad secundum dicendum, quod uxor non habebat jus in corpore viri nisi quamdiu in vita illa manebat in qua contraxerat; quia etiam mortuo viro uxor soluta est a lege viri, ut patet Rom. 7; et ideo, si postquam vir mutat vitam moriens priori vitae, ab ea discedat, nullum fit ei praejudicium.

Transiens autem ad religionem, moritur tantum spirituali morte, non autem corporali; et ideo, si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire; potest autem ante copulam carnalem, quando est tantum copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporaliter etiam, Christo consepeletur in mortem; et ideo a debito reddendo absolvitur etiam post matrimonium consummatum. Vel dicendum, quod ex culpa sua uxor praejudicium patitur, quae converti contemnit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod disparitas cultus facit personam simpliciter illegitimam; non autem conditio servitutis, sed solum quando est ignorata; et ideo non est similis ratio de infideli et ancilla.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam aetatem, et tunc poterit libere sequi patrem fidelem, vel matrem infidelem; vel est in minori aetate constituta; et tunc debet dari fideli, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod adulter per poenitentiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis per baptismum; et ideo non est similis ratio.

¶a5 Articulus 5: Utrum fidelis discedens ab uxore infideli possit aliam ducere in uxorem.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fidelis discedens ab uxore infideli, non possit aliam ducere in uxorem. Quia insolubilitas matrimonii est de ratione ipsius, cum repudium uxoris sit contra legem naturae, ut supra, distinc. 33, qu. 1, art. 1, dictum est. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere.

Ergo fidelis discedens non potest cum alia contrahere.

AG2

Praeterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed si mulier velit cohabitare sine contumelia creatoris, non est solutum vinculum matrimonii; quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris quae non vult cohabitare sine contumelia creatoris, non solvit matrimonium, ut possit libere vir aliam uxorem ducere.

AG3

Praeterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxori infideli non liceat vivente viro alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

AG4

Praeterea, favorabilius est continentiae votum quam matrimonii contractus. Sed viro fideli uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiae emittere; quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

AG5

Praeterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternae hereditatis; et tamen si postea convertitur, redditur ei sua hereditas, etiam si alius in possessionem intravit.

Ergo videtur a simili, quod si uxor fidelis postea convertatur, sibi sit reddendus vir suus, etiam si cum alia contraxerit; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahi cum alia.

SC1

Sed contra, matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum, potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi; et ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro alteram ducere uxorem.

SC2

Praeterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia creatoris.

Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare; quod videtur inconveniens; quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

CO

Respondeo dicendum, quod quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate remanente, distinguendum est. Quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia creatoris, vel sine hoc quod ad infidelitatem inducat, potest fidelis libere discedere; sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non velit cohabitare sine contumelia creatoris in verba blasphemiae prorumpens, et nomen Christi audire nolens; tunc si ad infidelitatem detrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium imperfectum est, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmiter. Semper autem firmiter vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium; et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum erat; unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum; sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia creatoris absolvit virum a servitute qua tenebatur uxori, ut non posset ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium: quia si blasphema illa converteretur antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus: sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis non solutus a servitute uxoris per culpam ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, sed quandoque claudicat quantum ad effectum. Unde in poenam uxoris infidelis ei indicitur quod non possit cum alio contrahere, magis quam ex virtute matrimonii praecedentis.

Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam uxorem duxit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si post conversionem viri sit aliqua probabilis spes de conversione uxoris, non debet votum continentiae vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire: quia difficilius converteretur uxor, viro suo sciens se privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines vel ad religionem accedere, prius requisita uxore quod convertatur; et tunc, si postquam vir sacros ordines accepit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus: sed debet sibi imputare in poenam tardae conversionis quod viro suo privatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii; et ideo non est simile de hereditate et uxore.

|a6 Articulus 6: Utrum alia vitia solvant matrimonium, sicut infidelitas.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod alia vitia solvant matrimonium, sicut et infidelitas. Adulterium enim directius videtur esse contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas in aliquo casu solvit matrimonium, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

AG2

Praeterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita etiam quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, quodlibet aliud peccatum matrimonium solvit pari ratione.

AG3

Praeterea, Matth. 5, 30, dicitur: si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te; et dicit Glossa quod in manu et in dextero oculo possunt accipi fratres, uxor, propinqui, et filii. Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimento. Ergo propter quodlibet peccatum potest dissolvi matrimonium.

AG4

Praeterea, avaritia idolatria est, ut dicitur Ephes. 5. Sed propter idolatriam potest mulier dimitti.

Ergo pari ratione propter avaritiam, et ita propter alia peccata, quae sunt majora quam avaritia.

AG5

Praeterea, Magister hoc expresse dicit in littera.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 31: qui dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, moechatur.

SC2

Praeterea, secundum hoc tota die fierent divortia, cum raro inveniatur matrimonium in quo conjugum alter in peccatum non labatur.

CO

Respondeo dicendum, quod fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patere potest, unde specialiter habent vim separandi matrimonia.

Sed tamen intelligendum, quod matrimonium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad vinculum; et sic non potest solvi postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem neque per adulterium; sed si non est ratificatum, solvitur vinculum permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem ad aliud conjugium transeat; non autem solvitur vinculum praedictum per adulterium; alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulterae, et ea dimissa alteram ducere; quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium quantum ad actum; et sic solvi potest tam per infidelitatem quam per fornicationem corporalem, ut supra, dist.

35, dictum est; sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam quantum ad actum, nisi forte ad tempus vir se velit subtrahere a consortio uxoris ad castigationem ejus, subtrahendo ei praesentiae suae solatium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio, in quantum est in officium naturae, quam infidelitas; tamen e converso est secundum quod matrimonium est sacramentum ecclesiae, ex quo habet perfectam firmitatem, in quantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et ecclesiae; et ideo matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi quantum ad vinculum per infidelitatem quam per adulterium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prima conjunctio animae ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseae 2, 20: sponsabo te mihi in fide; unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idolatria et infidelitas designantur; sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est quando mulier praestat magnam occasionem ruinae viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat: tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod avaritia dicitur idolatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quam idolatra potius servit creaturae quam creatori; non autem per similitudinem infidelitatis; quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritiae in affectu.

RA5

Ad quintum dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus: quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel si loquamur de matrimonio, intelligendum est de separatione a communi conversatione ad tempus, ut dictum est, vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi, ut cum dicit: non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges etc., tunc enim potius debet eam dimittere quam latrocinia exercere.

EX

Et alienigenam, idest haereticam. Crimen haeresis impedit matrimonium semper contrahendum; sed non dirimit contractum, nisi sit talis haeretica quae baptismi sacramentum non acceperit, aut non in forma ecclesiae fuerit baptizata.

Si ambo crediderunt, per agnitionem Dei confirmatur conjugium. Sed contra. Si mulier ante conversionem fuerit fornicata, tenebitur eam vir recipere, etiam si converti voluerit, ut videtur.

Et dicendum, quod si mulier conversa repetat virum suum conversum, vir non potest excipere contra eam de fornicatione prius commissa, si ipse occasionem fornicationi dedit; puta, si noluit cohabitare ei volenti cohabitare sine contumelia creatoris; alias potest excipere; et tamen ratificatur matrimonium, ita quod ulterius non possit solvi quantum ad vinculum, ut viro liceat aliam uxorem ducere, quamvis possit solvi quantum ad actum.

|+d40.q1 Distinctio 40, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de impedimento matrimonii, quo persona redditur illegitima simpliciter respectu alicujus personae propter distantiam ad ipsam, hic incipit determinare de impedimentis quibus persona redditur simpliciter illegitima respectu alterius propter propinquitatem ad eam; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimento propinquitatis carnalis; in secunda de impedimento propinquitatis spiritualis, 42 dist., ibi: jam de spirituali cognatione addamus.

Prima in duas: in prima determinat de consanguinitate; in secunda de affinitate, 41 dist., ibi: nunc de affinitate videndum est. Prima in duas: in prima ostendit secundum quos gradus consanguinitas matrimonium impediatur; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: his autem occurrit illud quod Gregorius Augustino anglorum episcopo...

Rescribit. Prima in duas: in prima ostendit usque ad quos gradus consanguinitas matrimonium impediatur; in secunda ostendit rationem hujus distinctionis, ibi: quare vero sex gradus computet Isidorus, ipse aperit. Prima in duas: in prima ostendit usque ad quos gradus consanguinitas matrimonium impediatur; in secunda ostendit quomodo sunt gradus praedicti computandi, ibi: quomodo autem gradus consanguinitatis computandi sint, Isidorus ostendit sic.

Hic quaeruntur quatuor: 1 quid sit consanguinitas; 2 de distinctione ipsius; 3 utrum secundum aliquos gradus impediatur matrimonium de jure naturali; 4 utrum gradus matrimonium impediens possint per statutum ecclesiae determinari.

|a1 Articulus 1: Utrum definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit competens.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit incompetens, scilicet: consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendendum carnali propagatione contractum. Omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset praedicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent consanguinei ad invicem; quod falsum est.

AG2

Praeterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem quam aliorum hominum, cum convenient specie, et differant numero, sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

AG3

Praeterea, carnalis propagatio, secundum Philosophum, fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quam cum illo qui comedit. Cum ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui nascitur ex semine ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

AG4

Praeterea, genes. 19, 14, Laban dixit ad Jacob: os meum et caro mea es, ratione cognationis quae erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quam consanguinitas.

AG5

Praeterea, carnalis propagatio communis est hominibus et animalibus. Sed in animalibus in carnali propagatione non contrahitur consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 8 ethic., omnis amicitia in aliqua communicatione consistit; et quia amicitia ligatio sive unio quaedam est, ideo communicatio quae est amicitiae causa, vinculum dicitur; et ideo secundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem, sicut dicuntur concives qui habent politicam communionem ad invicem, et commilitones qui conveniunt in militari negotio; et eodem modo illi qui conveniunt naturali communicatione, dicuntur consanguinei; et ideo in praedicta definitione ponitur quasi consanguinitatis genus vinculum; quasi subjectum, personae descendentes ab uno stipite, quorum est hujusmodi vinculum, quasi principium carnalis propagatio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur secundum eandem perfectionem in instrumento secundum quam est in principali agente; et quia omne movens motum est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, et pervenitur ad aliquid quod est motum tantum, et non movens. Virtus autem generantis movet non solum quantum ad id quod est speciei, sed etiam quantum ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri etiam in accidentalibus, non solum in natura speciei; nec tamen individualis virtus patris ita perfecte in filio est sicut in patre erat, et adhuc in nepote minus, et sic deinceps debilitatur; et inde est quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non possit. Et quia consanguinitas est inquantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidorus dicit; et ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc manet in illis qui ex eo propagantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod non solum conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta, ex qua contingit quandoque quod filius non solum assimilatur patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur in 18 de animalibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod convenientia magis attenditur secundum formam, secundum quam aliquis est actu, quam secundum materiam, secundum quam est in potentia; quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore unde abscissum est lignum; et similiter alimentum quod jam conversum est in speciem nutriti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito quam cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundum opinionem illorum qui dicebant, quod tota natura rei est materia, et quod formae omnes sunt accidentia; quod falsum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in 15 de animalibus; et propter hoc, vinculum quod ex propagatione carnali contrahitur, convenientius dicitur consanguinitas quam carnalitas; et quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est inquantum sanguis qui in semen viri aut menstruum convertitur, est potentia caro et Os.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et non inter alia animalia, quia quiddam est de humanae naturae veritate in omnibus

hominibus, fuit in primo parente, quod non est de aliis animalibus. Sed secundum hoc consanguinitas nunquam dirimi posset.

Praedicta autem positio in 2 Lib., dist. 30, qu. 1, art. 2, in corp., improbata est; unde dicendum, quod hoc ideo convenit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiae unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est, in corp. Art..

|a2 Articulus 2: Utrum consanguinitas convenienter distinguatur per lineas et per gradus.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et per gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum ab eodem stipite descendentium, diversos continens gradus. Sed nihil est aliud consanguinitas quam collectio talium personarum.

Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas.

Nihil autem debet distinguari per seipsum.

Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

AG2

Praeterea, illud secundum quod dividitur aliquod commune, non potest poni in definitione communis. Sed descensus ponitur in definitione praedicta consanguinitatis. Ergo non potest dividi consanguinitas per lineam ascendentium et descendentium et transversalium.

AG3

Praeterea, definitio lineae est quod sit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unum gradum; et ita eadem videtur divisio consanguinitatis per lineas et per gradus.

AG4

Praeterea, gradus definitur esse habitudo distantium personarum, qua cognoscitur quanta distantia personae inter se differant. Sed cum consanguinitas sit propinquitas quaedam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quam sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distinguere non potest.

AG5

Praeterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quod illi qui sunt in eodem gradu, sint aequaliter consanguinei. Sed hoc falsum est; quia propatruus et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu, non tamen sunt aequaliter consanguinei, ut decretum dicit.

Ergo consanguinitas non recte distinguitur per gradus.

AG6

Praeterea, in rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum; sicut quaelibet unitas addita facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personae non semper facit alium gradum consanguinitatis: quia in eodem gradu consanguinitatis est pater et patruus, qui adjungitur.

Ergo non recte per gradus consanguinitas distinguitur.

AG7

Praeterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas: quia aequaliter distat unum extremorum ab alio, et e converso.

Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte, cum quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

CO

Respondeo dicendum, quod consanguinitas, ut dictum est, est quaedam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur; unde secundum Philosophum in 8 ethic., ista communicatio est triplex. Una secundum habitudinem principii ad principiatum; et haec est consanguinitas patris ad filium; unde dicit, quod parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existens.

Alia est secundum habitudinem principii ad principium; et haec est filii ad patrem; unde dicit, quod filii diligunt parentes, ut ab illis existentes.

Tertia est secundum habitudinem eorum quae sunt ab uno principio ad invicem, sicut fratres dicuntur ex eisdem nasci, ut ipse ibidem dicit.

Et quia punctus motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundum dictas tres habitudines tres lineae consanguinitatis sumuntur, scilicet linea descendentium secundum primam habitudinem, linea ascendentium secundum secundam, linea transversalium secundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur; ideo contingit quod patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps; et secundum hos diversos progressus diversi gradus in una linea inveniuntur.

Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei; gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas; et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt: quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis.

Et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum, sed comparata alteri personae gradum facit ad ipsam. Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendentium contrahitur ex hoc quod una persona ex alia propagatur eorum inter quos gradus consideratur: et ideo, secundum computationem canonicam et legalem, persona quae primo in processu propagationis occurrit vel ascendendo vel descendendo, distat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater et filius; quae autem utrinque secundo occurrit, distat in secundo gradu, ut avus et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideo debet gradus in hac linea consanguinitatis computari per comparisonem ad unum principium ex quo propagantur. Sed secundum hoc est diversa computatio canonica et legalis: quia legalis computatio attendit descensum a communi radice ex utraque parte; sed canonica tantum ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus graduum invenitur; unde secundum legalem computationem frater et soror, vel duo fratres, attinent sibi in secundo gradu, quia uterque a radice communi distat per unum gradum; et similiter filii duorum fratrum distant a se invicem in quarto gradu. Sed secundum computationem canonicam duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat a radice communi nisi per unum gradum; sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantum distat a communi radice. Et ideo secundum canonicam computationem quoto gradu distat quis ab aliquo superiori, toto distat a quolibet descendente ab ipso, et nunquam minus: quia propter quod unumquodque, illud magis; unde si alii descendentes a communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendentibus ex alia parte, quam sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente a communi principio, quam distet ipse a principio, quia ille forte plus distat a principio communi quam ipse; et secundum remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quaedam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod descensus communiter sumptus attenditur secundum quamlibet consanguinitatis lineam: quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis contrahitur, descensus quidam est; sed descensus talis, scilicet a persona cujus consanguinitas quaeritur, lineam descendenteum facit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod linea dupliciter accipi potest. Aliquando proprie pro ipsa dimensione quae est prima species quantitatis continuae; et sic linea recta continet tantum duo puncta in actu quae terminant ipsam, sed infinita in potentia, quorum quolibet signato in actu linea dividitur, et fiunt duae lineae. Aliquando vero linea sumitur pro his quae linealiter disponuntur; et secundum hoc assignatur in numeris linea et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero, et sic quaelibet unitas adiecta gradum facit in tali linea; et similiter est de linea consanguinitatis; unde una linea continet plures gradus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia; et ideo distantia quaelibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia quae consanguinitatis propinquitatem excludit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut albedo dicitur major dupliciter, uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficiei: ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter.

Uno modo intensive ex ipsa natura consanguinitatis; alio modo quasi dimensione; et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit; et hoc secundo modo gradus in consanguinitate distinguuntur; et ideo contingit quod aliquorum duorum qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personae, unus est sibi magis consanguineus quam alius considerando primam quantitatem consanguinitatis: sicut pater et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media; sed tamen, intensive loquendo, magis attinet alicui personae pater suus quam frater, quia frater non attinet ei nisi in quantum est ex eodem patre; et ideo, quanto aliquis est propinquior communi principio, a quo consanguinitas descendit, tanto est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu; et secundum hoc propatruus est magis consanguineus alicui quam pronepos ejus, quamvis sit in eodem gradu.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radices consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo; tamen respectu ejus cujus consanguinitas quaeritur, non sunt in eodem gradu; quia pater est in primo gradu; patruus autem non potest esse propinquior quam in secundo, in quo est avus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod semper duae personae in aequali numero graduum distant a se invicem, quamvis quandoque non aequali numero graduum distent a communi principio, ut ex dictis patet.

la3 Articulus 3: Utrum consanguinitas de jure naturali impediatur matrimonium.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod consanguinitas de jure naturali non impediatur matrimonium.

Nulla enim mulier potest esse propinquior viro quam eua fuit Adae, de qua dicitur genes. 2, 23: hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Sed eua fuit matrimonio conjuncta Adae. Ergo consanguinitas nulla, quantum est de lege naturae, matrimonium impedit.

AG2

Praeterea, lex naturalis eadem est apud omnes.

Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate a matrimonio excluditur.

Ergo consanguinitas, quantum est de lege naturae, matrimonium non impedit.

AG3

Praeterea, jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, ut dicitur in principio digestorum.

Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturae quod aliqua persona a matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

AG4

Praeterea, nihil impedit matrimonium quod non contrarietur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii.

Ergo non impedit ipsum.

AG5

Praeterea, eorum quae sunt magis propinqua et similia, melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quaedam conjunctio est. Ergo cum consanguinitas sit propinquitas quaedam, matrimonium non impedit, sed magis iuvat.

SC1

Sed contra, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundum legem naturae.

Sed consanguinitas impedit bonum prolis: quia, ut in littera ex verbis Gregorii, habetur, experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere.

Ergo consanguinitas secundum legem naturae matrimonium impedit.

SC2

Praeterea, illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturae. Sed a prima sui conditione hoc habuit natura, quod pater et mater a matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur Gen. 2, 24: propter hoc relinquet homo patrem et matrem; quod non potest intelligi quantum ad cohabitationem; et sic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundum legem naturae.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, dist. 33, qu. 1, art. 1, in corp., dictum est, in matrimonio illud contra legem naturae esse dicitur per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primo est bonum prolis; quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem, impeditur; non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem concipere, et simul cum patre nutrire et instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum est enim quod filia patri per matrimonium adjungatur in sociam causa generandae prolis et educandae, quam oportet per omnia patri esse subjectam velut ex eo procedentem; et ideo de lege naturali est ut pater et mater a matrimonio repellantur, et magis etiam mater quam pater; quia magis reverentiae quae debetur parentibus, derogatur, si filius matrem quam si pater filiam ducit in uxorem, cum uxor viro aequaliter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se tantum est concupiscentiae repressio; qui deperiret, si quaelibet consanguinea posset in matrimonium duci; quia magnus concupiscentiae aditus praeretur, nisi inter illas personas quas oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta.

Et ideo lex divina non solum patrem et matrem exclusit a matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas quas oportet simul conversari, et quae habent invicem altera alterius pudicitiam custodire; et hanc causam assignat divina lex, dicens Levit. 18: ne reveles turpitudinem talis vel talis, quia turpitudine tua est. Sed per accidens finis matrimonii est confoederatio hominum, et amicitiae multiplicatio, dum homo ad consanguineos uxoris sicut ad suos se habet; et ideo huic multiplicationi amicitiae praeretur, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret; quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulla accresceret; et ideo secundum leges humanas et statuta ecclesiae plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quod consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali; quantum ad aliquas de jure divino; et quantum ad aliquas de jure per homines instituto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod eua quamvis ex Adam processerit, non tamen fuit filia Adae; quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi simile in specie; sed operatione divina; quia ita potuisset

ex costa Adae fieri unus equus, sicut facta est eva; et ideo non est tanta naturalis convenientia evae ad Adam sicut filiae ad patrem; nec Adam est naturale principium evae, sicut pater filiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commiscantur; sed ex concupiscentiae ardore, qui legem naturae in eis obfuscavit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod conjunctio maris et feminae dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc omnia animalia docuit; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum condiciones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiae quae eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura sollicitudinem filiis providendi, ita indidit filiis reverentiam ad parentes. Nulli autem generi aliam indidit sollicitudinem filiorum aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus et minus, secundum quod magis vel minus necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis; unde etiam in quibusdam animalibus filius abhorret cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris, et reverentia quaedam ad ipsam, ut recitat Philosophus in 9 de animalibus, de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus naturaliter congregati sunt, et perfectius quam in aliis; propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solum matrem, sed etiam filiam, quod est adhuc minus contra naturam, ut dictum est; et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas sicut in hominibus, sicut dictum est; et ideo non est similis ratio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex jam dictis patet quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur; unde ratio procedit ex falsis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri; sicut ubi est identitas, non est similitudo; et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

¶4 Articulus 4: Utrum consanguinitatis gradus matrimonium impediens potuerint taxari ab ecclesia usque ad quartum gradum.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod consanguinitatis gradus matrimonium impediens non potuerint taxari ab ecclesia usque ad quartum gradum. Matth. 19, 6, dicitur: quos Deus conjunxit, homo non separet. Sed illos qui junguntur infra quartum consanguinitatis gradum, Deus conjungit; non enim divina lege eorum conjunctio prohibetur. Ergo non debent humano statuto separari.

AG2

Praeterea, matrimonium est sacramentum, sicut et baptismus. Sed non posset ex statuto ecclesiae fieri quod ille qui ad baptismum accedit, non reciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec ecclesiae statutum facere potest quod matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

AG3

Praeterea, jus positivum non potest ea quae sunt naturalia removere vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantum est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo ecclesia non potest aliquo statuto facere quod aliqui possint matrimonialiter conjungi vel non conjungi, sicut non potest facere quod non sint consanguinei vel non consanguinei.

AG4

Praeterea, statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere; quia secundum causam rationabilem quam habet, a jure naturali procedit.

Sed causae quae assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles causae, cum nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quod consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum propter quatuor elementa, usque ad sextum propter sex aetates, usque ad septimum propter septem dies, quibus omne tempus agitur. Ergo videtur quod talis prohibitio nullum vigorem habeat.

AG5

Praeterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiae, et multiplicatio amicitiae, ut ex dictis patet, quae omni tempore necessaria aequaliter sunt. Ergo omni tempore debuissent aequaliter gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum; cum modo usque ad quartum, antiquitus usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impediret.

AG6

Praeterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti et in genere stupri.

Sed hoc contingeret, si ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impediens matrimonium; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus erat, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, ecclesia prohibitionem revocante, matrimonium esset; et e converso

posset accidere, si aliqui gradus concessi possent postmodum ab ecclesia interdicti. Ergo videtur quod potestas ecclesiae non se extendat ad hoc.

AG7

Praeterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum, quod in lege veteri continetur, non aequaliter currit prohibitio graduum in sursum et deorsum; quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris.

Ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

SC1

Sed contra est quod Dominus dicit discipulis Luc. 10, 16: qui vos audit, me audit. Ergo praeceptum ecclesiae habet firmitatem sicut praeceptum Dei. Sed ecclesia quandoque prohibuit et quandoque concessit aliquos gradus quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

SC2

Praeterea, sicut olim matrimonia gentilium dispensabantur per leges civiles; ita nunc per statuta ecclesiae. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modo potest hoc fieri per ecclesiae statutum.

CO

Respondeo dicendum, quod secundum tempora diversa invenitur consanguinitas secundum gradus diversos matrimonium impedisse. In principio enim humani generis solus pater et mater a matrimonio repellebantur, eo quod tunc temporis erat paucitas hominum, et oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendae nisi illae personae quae matrimonio incompetentes erant etiam quantum ad principalem matrimonii finem, qui est bonum prolis, ut dictum est. Postmodum autem multiplicato humano genere, per legem Moysi plures personae exceptae sunt, quae jam concupiscentiam reprimere incipiebant; unde, ut dicit Rabbi Moyses, omnes illae personae exceptae sunt a matrimonio quae in una familia cohabitare solent; quia si inter eos licite carnalis copula esse posset, magnum incentivum libidini praestaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit; immo quodammodo praecepit; ut scilicet unusquisque de cognatione sua uxorem acciperet, ne successionum confusio esset; quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum in lege nova, quae est lex spiritus et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti; quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus derivatur et multiplicatur; unde oportet ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor amplius diffundatur; et ideo antiquitus usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia permaneret; et rationabiliter usque ad septimum gradum; tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia septiformi gratiae spiritus sancti congruebat. Sed postmodum circa haec ultima tempora restrictum est ecclesiae interdictum usque ad quartum gradum; quia ultra inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum foedus majoris amicitiae quam ad extraneos habeatur, caritate in multorum cordibus frigescente. Periculosum autem erat, quia concupiscentia et negligentia praevalente, tam numerosam consanguineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta; tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri; unde Dominus in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visitaturum in filiis comminatur; tum quia in qualibet generatione nova mixtio sanguinis, cujus identitas consanguinitatem facit, fit cum sanguine alieno; et quantum miscetur alteri, tantum receditur a primo: et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tanto est facilius miscibile, quanto est magis subtile; ideo in prima commixtione evanescit sanguinis identitas quantum ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secunda quantum ad secundum; in tertia quantum ad tertium; in quarta quantum ad quartum; et sic convenienter post quartam generationem potest iterari carnalis conjunctio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non conjungit illos qui conjunguntur contra divinum praeceptum, ita non conjungit illos qui conjunguntur contra ecclesiae praeceptum, quod habet eandem obligandi efficaciam quam et praeceptum divinum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non tantum est sacramentum, sed etiam est in officium; et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum ecclesiae quam baptismus, qui est sacramentum tantum; quia sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege ecclesiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale; tamen non est naturale quod consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundum aliquem gradum, ut dictum est; et ideo ecclesia suo instituto non facit quod aliqui sint vel non sint consanguinei, quia secundum omne tempus aequaliter consanguinei remanent; sed facit quod carnalis copula sit licita vel illicita secundum diversa tempora in diversis gradibus consanguinitatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tales rationes assignatae magis dantur per modum adaptationis et congruentiae, quam per modum causae et necessitatis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod jam ex dictis patet quod non est eadem causa secundum diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi; unde quod aliquo tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod statutum non imponit modum praeteritis, sed futuris; unde si modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui jam sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere; et sic conjunctio quae prius fuit matrimonium, non efficeretur per statutum ecclesiae stuprum; et similiter si aliquis gradus concederetur qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis ex statuto ecclesiae ratione primi contractus, quia possent separari si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in gradibus consanguinitatis prohibendis ecclesia praecipue observat rationem amoris; et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quam ad patruum, sed etiam major, quanto propinquior est filio pater quam patri filius, ut dicitur in 8 ethic., propter hoc aequaliter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit praecipue cohabitationem contra concupiscentiam, illas personas prohibens ad quas facilius pateret accessus propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare neptis patruo quam amita nepoti; quia filia est quasi idem cum patre, cum sit aliquid ejus; sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cum non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur; et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

EX

Quia truncum inter gradus non computat. Truncum appellat consanguinitatis radicem, qui est pater filiorum. Principium autem alicujus generis potest accipi dupliciter. Uno modo principium quod est in genere illo; ut si primam partem lineae principium dicamus. Alio modo principium, quia non recipit generis praedicationem, sicut principium lineae dicitur punctus; et hoc modo principium et radix consanguinitatis potest dici dupliciter.

Uno modo ipsa persona prima a qua consanguinitas dicitur, quae persona non est consanguinitas, sed consanguinitatis principium; et secundum hoc filius qui distat a persona patris, facit primae distantiae gradum, et filius filii secundum, et sic deinceps. Alio modo prima consanguinitas quae est causa omnis alterius consanguinitatis; et sic ipsa consanguinitas quae est inter patrem et filium, radix ponitur, et computantur secundum hoc pater et filius pro uno principio, a quorum consanguinitate primo distat filius filii; et ideo haec distantia facit primum gradum, et sic deinceps; et secundum hoc diversimode fit computatio graduum in littera. Sed primus modus computandi magis est in communi usu.

Sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finitur; ita propinquitas generis tot gradibus terminetur. Mundo non assignantur aetates quantum ad substantiam, quia sic in perpetuum durabit; sed quantum ad statum; sic enim transibit mundus, et sic antiquatur et senescit; et secundum hoc distinguuntur aetates mundi metaphorice ad similitudinem aetatis unius hominis. Variantur enim in homine aetates secundum diversas notabiles varietates in statu ipsius; unde prima aetas dicitur infantia usque ad septimum annum; secunda pueritia usque ad quartumdecimum; tertia adolescentia usque ad vigesimum quintum; quae tres aetates computantur quandoque pro una; quarta est juvenus usque ad quinquaginta annos; quinta vero aetas est senectus usque ad septuaginta; sexta senium usque in finem. Et similiter in mundo dicitur prima aetas ab Adam usque ad Noe, in qua fuit humani generis institutio et lapsus; secunda a Noe usque ad Abraham, in qua fuit humani generis destructio per diluvium, et renovatio; tertia ab Abraham usque ad David, in qua fuit circumcisionis institutio; quarta a David usque ad transmigrationem Babylonis, in qua lex floruit sub regibus et prophetis; quinta a transmigratione Babylonis usque ad Christum, in qua fuit populi captivatio et liberatio; sexta a Christo usque ad finem, in qua est humani generis redemptio. Sed tamen non oportet quod aequali numero annorum mundi aetas humani generis compleatur, sicut nec aetas unius hominis; quia ultima aetas hominis quandoque habet tantum quantum omnes primae.

|+d41.q1 Distinctio 41, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de consanguinitatis impedimento, hic determinat de impedimento matrimonii quod provenit ex affinitate; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo affinitas matrimonium impediatur; in secunda docet affinitatis nomina, ibi: attendendum est etiam illud Alexandri etc.. Prima in tres: in prima ostendit quomodo affinitas matrimonium impediatur, sicut et consanguinitas; in secunda ostendit quomodo matrimonium propter consanguinitatem et affinitatem sit separandum, ibi: et est sciendum, quod ecclesia infra

praedictos gradus consanguinitatis conjunctos separat; in tertia determinat de incestu, quo consanguinitatis et affinitatis foedus per carnalem copulam violatur, per differentiam ad alia vitia ejusdem generis, ibi: hic dicendum est, quod aliud est fornicatio, aliud stuprum etc.. Prima in duas: in prima ostendit quod affinitas ex matrimonio contracta impedit matrimonium; in secunda inquirat, utrum affinitas maneat matrimonio transeunte, quod ejus causa erat, ibi: illud non est praetermittendum quod Gregorius venerio episcopo scripsit.

Prima in duas: in prima ostendit usque ad quot gradus affinitas matrimonium impedit, sicut et consanguinitas; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: sed alii videntur concedere, in quinta generatione inter affines contrahi conjugium.

Hic quaeruntur quinque: 1 de causa affinitatis; 2 utrum impediatur matrimonium, sicut et consanguinitas; 3 de illegitimitate filiorum quae ex impedimento matrimonii causatur; 4 de incestu quem ex violatione consanguinitatis et affinitatis incurrit aliquis; 5 de separatione matrimonii quae fit propter consanguinitatem et affinitatem.

¶a1 Articululus 1: Utrum ex matrimonio consanguinei affinitas causetur.

Articululus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed mulier ducta per matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

AG2

Praeterea, eorum quae sunt ab invicem separata, si uni aliquid jungatur, non oportet propter hoc quod sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quod si aliqua mulier jungatur alicui viro, propter hoc jungatur omnibus consanguineis ejus per affinitatem.

AG3

Praeterea, relationes ex aliquibus unionibus innascuntur. Sed nulla unio fit in consanguineis viri, per hoc quod ille ducit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

SC1

Sed contra, vir et uxor efficiuntur una caro.

Si ergo vir secundum carnem omnibus consanguineis suis attinet, et mulier eadem attinebit eisdem.

SC2

Praeterea, hoc patet per auctoritates in littera inductas.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod amicitia quaedam naturalis in communicatione naturali fundatur, ut supra dictum est. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundum Philosophum 8 ethic..

Uno modo per carnis propagationem; alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam; unde ipse ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum amicitiae naturalis facit, ita si jungantur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis et sanguinis; unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundum alium gradum, propter majorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta; et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod affinitas dicitur; et hoc est quod in hoc versu dicitur: mutat nupta genus, sed generata gradum: quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attentionis, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis causa sit potior effectui, non tamen oportet semper quod nomen idem effectui et causae conveniat: quia quandoque illud quod est in effectui, invenitur in causa non eodem modo, sed altiori; et ideo non convenit causae et effectui per idem nomen, neque per eandem rationem, sicut patet in omnibus causis aequivoce agentibus; et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quam conjunctio uxoris ad consanguineos viri; non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quaedam; sicut homo sibi ipsi est idem, non consanguineus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti; et ratione conjunctionis accidit quod persona quae uni jungitur, omnibus aliquo modo jungatur; sed propter separationem et distantiam accidit quod persona quae uni jungitur uno modo, alii jungatur alio modo, vel secundum aliud genus, vel secundum alium gradum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum; et hoc contingit dupliciter.

Uno modo quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel praecedente vel concomitante, sicut in creatura et creatore patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili; et tunc relatio in uno est secundum rem, et in altero secundum rationem tantum. Alio modo quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu praecedente; sicut aequalitas fit inter duos homines per augmentum unius sine hoc quod alius tunc augeatur vel minuatur; sed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum vel mutationem, pervenit; et ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate: quia relatio fraternitatis quae innascitur, aliquo puero nato, alicui jam provento, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius praecedente, scilicet generationis ejus: hoc enim accidit quod ex motu alterius sibi nunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quod iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem sine aliqua nova mutatione ipsius.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod affinitas non manet post mortem viri inter uxorem et consanguineos viri. Quia cessante causa cessat effectus. Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat in morte viri: quia tunc solvitur mulier a lege viri, ut dicitur Roman. 7. Ergo nec affinitas praedicta manet.

AG2

Praeterea, consanguinitas causat affinitatem.

Sed consanguinitas cessat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

SC1

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur.

Sed consanguinitas est perpetuum vinculum quamdiu personae vivunt, inter quos est consanguinitas.

Ergo et affinitas; et ita non solvitur affinitas soluto matrimonio per mortem tertiae personae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod relatio aliqua desinit esse dupliciter.

Uno modo ex corruptione subjecti; alio modo ex subtractione causae; sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas quae erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quaedam relationes quae habent pro causa actionem vel passionem, aut motum, ut in 5 metaph.

Dicitur: quarum quaedam causantur ex motu, inquantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio quae est moventis et moti; quaedam autem inquantum habent aptitudinem ad motum, sicut motum et mobile, et Dominus et servus; quaedam autem ex hoc quod aliquid prius motum est: sicut pater et filius, non ex hoc quod est generari nunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, et etiam ipsum moveri, transit; sed motum esse, perpetuum est; quia quod factum est, nunquam desinit esse factum; et ideo paternitas et filiatio nunquam destruuntur per destructionem causae, sed solum per corruptionem subjecti per alterutrum extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quae causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod junguntur; unde non dirimitur manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod conjunctio matrimonii causat affinitatem non solum secundum hoc quod est actu conjungi, sed secundum hoc quod est prius conjunctum esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod consanguinitas non est causa proxima affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solum quae est, sed quae fuit; et propter hoc ratio non sequitur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non causet. Quia affinitas est quaedam res honesta. Sed res honestae non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

AG2

Praeterea, ubi est consanguinitas, non potest esse affinitas: quia affinitas est proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela.

Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuose cognoscit.

Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

AG3

Praeterea, illicitus concubitus est secundum naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut jura determinant. Ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

SC1

Sed contra est, quod adhaerens meretrici unum corpus efficitur, ut patet 1 corinth. 6. Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

SC2

Praeterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quae talis est: affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela. Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 8 ethic., conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter proles productionem, et secundo propter operum communicationem; quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulae; sed secundum in quantum est quaedam societas in communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest produci, quamvis secunda desit; et ideo, quia matrimonium affinitatem causabat secundum quod erat quaedam carnis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, in quantum habet aliquod de naturali conjunctione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat: aliud est ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur; et ex hac parte affinitas non causatur; unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa sit aliquo modo inhonesta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconueniens relationes ex opposito diuisas eidem inesse ratione diuersorum; et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas non solum per illicitum concubitus, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris; unde quod dicitur in definitione affinitatis inducta, omni carens parentela, intelligendum est, in quantum huiusmodi. Nec tamen sequitur quod aliquis consanguineam suam cognoscens, sibi ipsi sit affinis; quia affinitas, sicut et consanguinitas, diuersitatem requirit, sicut et similitudo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum quae possit esse causa generationis; et ideo ex tali concubitu non causatur aliqua affinitas.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod ex sponsalibus nulla affinitas causari possit. Quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

AG2

Praeterea, si aliquis claustrum pudoris alicujus mulieris inuasit et aperuit, sed non peruenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis magis est propinquus carnali copulae quam ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

AG3

Praeterea, in sponsalibus non fit nisi quaedam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat ante septennium, vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias; aut si talis sponsio fiat inter personas quibus nuptiae per votum reddantur illicitae, vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

SC1

Sed contra est quod Alexander III Papa prohibuit mulierem quamdam cuidam viro conjungi in matrimonium, quia fratri suo fuerat desponsata.

Sed hoc non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur.

Ergo etc..

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quaedam praeparatio ad matrimonium; ita ex sponsalibus non causatur affinitas sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur publicae honestatis justitia, quae impedit matrimonium, sicut affinitas et consanguinitas, et secundum eosdem gradus; et definitur sic: publicae honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robor trahens ab ecclesiae institutione propter ejus honestatem. Ex quo patet ratio nominis et causa; quia scilicet talis propinquitas ab ecclesia instituta est propter honestatem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sponsalia non sui ratione, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur publicae honestatis justitia; et ideo sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et praedictus affinitatis modus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum; unde, quantumcumque aliquis claustra pudoris invadat vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas.

Sed matrimonium affinitatem causat non solum ratione carnalis copulae, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est; unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de praesenti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quaedam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicae honestatis justitia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quae faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri; unde sive habens defectum aetatis, sive habens votum solemne continentiae, aut aliquod hujusmodi impedimentum, si sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas; quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus vel maleficiatus habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum adulta, ex tali contractu contrahitur publicae honestatis justitia; quia adhuc non erat in actu impediendi, cum in aetate puer frigidus et non frigidus quantum ad actum illum sint aequaliter impotentes.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod etiam affinitas sit causa affinitatis. Quia Julius Papa dicit: relictam consanguineam uxoris suae nullus ducat uxorem, ut habetur 35, quaest. 3, cap. Contradicimus; et in sequenti capitulo dicitur, quod duae consanguineorum uxores uni viro altera post alteram nubere prohibentur.

Sed hoc non est nisi ratione affinitatis quae contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

AG2

Praeterea, carnalis commixtio conjungit sicut et carnis propagatio: quia aequaliter computatur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

AG3

Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiae cum omnibus consanguineis viri. Ergo omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem; et sic affinitas est causa affinitatis.

AG4

Sed contra, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem; quia secundum hoc una efficeretur alteri affinis. Sed hoc falsum est.

Ergo affinitas non causat affinitatem.

AG5

Praeterea, si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse, quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo etc..

AG6

Praeterea, consanguinitas est fortius vinculum quam affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguinei viri. Ergo multo minus affines uxoris efficiuntur eis affines; et sic idem quod prius.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod duplex est modus quo aliquid ex alio procedit.

Unus secundum quem procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius secundum quem procedit dissimile in specie; et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus aequivoce. Primus autem modus processionis quotiescumque iteretur, semper remanet eadem species; sicut si ex homine generetur homo per actum generativae virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem modus, sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit; ut si ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus lineam facit; ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies; et ex superficie corpus; et ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest.

Invenimus autem in processu attinentiae duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur. Unus per carnis propagationem; et hic facit semper eandem speciem attinentiae: alius per matrimonialem conjunctionem; et hic facit aliam speciem in principio; sicut patet quod conjuncta matrimonialiter consanguineo non fit consanguinea, sed affinis.

Unde, etsi iste modus procedendi iteretur, non erit affinitas, sed aliud attinentiae genus; unde persona quae matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus affinitatis, quod dicitur secundum genus. Et rursus, si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio; ut in hoc versu supra posito ostenditur: mutat nupta genus, sed generata gradum.

Et haec duo genera olim erant prohibita propter publicae honestatis justitiam magis quam propter affinitatem, quia deficiunt a vera affinitate, sicut illa attinentia quae ex sponsalibus contrahitur; sed modo prohibitio illa cessavit, et remanet sub prohibitione solum primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro consanguineus uxoris ejus efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo; unde mortuo viro, qui erat affinis, non poterat eam ducere in uxorem propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere, et uxor illius consanguinei quae est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam magis quam propter affinitatem, ideo canon, dicit: duas consanguineorum uxores uni viro altera post alteram nubere publicae honestatis justitia contradicit.

Sed nunc talis prohibitio cessavit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis carnalis conjunctio jungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur ejusdem attinentiae consanguineis viri quantum ad eundem gradum, sed non quantum ad idem attinentiae genus.

RA4

Sed quia ex rationibus quae in oppositum inducuntur, videtur ostendi, quod nullum vinculum ex affinitate causetur; ad alias rationes respondendum est, ne antiqua ecclesia prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui jungitur carnaliter, ut ex praedictis patet. Unde communiter alii mulieri a viro eodem cognitae efficitur affinis in genere secundo; unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur alia affinis in tertio genere; et ita duas mulieres cognitae ab eodem viro, nec etiam antiqua jura eidem successive copulari prohibebant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut vir non est affinis uxoris suae in primo genere, ita non efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere; et sic ratio non procedit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod mediante una persona non jungitur mihi alia, nisi ex hoc quod ei adjungitur; unde mediante muliere quae mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quae illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimoniam ad eam; et utroque modo aliqua attinentia mediante praedicta muliere secundum antiqua jura mihi proveniebat; quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula prius data patet. Et iterum secundus vir ejus efficitur mihi etiam affinis in secundo genere, sed consanguinei alii illius mulieris non adjunguntur ei; sed ipsa vel jungitur eis, sicut patri et matri, in quantum procedit ab eis, vel principio eorumdem, sicut fratribus; unde frater affinis meae vel pater non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

¶a2 Articulus 2: Utrum affinitas matrimonium impediatur.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod affinitas matrimonium non impediatur. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod est illi contrarium.

Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

AG2

Praeterea, uxor efficitur per matrimonium res quaedam viri. Sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

SC1

Sed contra est quod dicitur Levit. 18, 8: turpitudinem uxoris patris tui non revelabis. Sed illa est tantum affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod affinitas praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum eadem ratione qua et consanguinitas; sicut enim inest necessitas quaedam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiae vinculum inter consanguineos, ita inter affines; sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsum dirimere, ut supra dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum esset, in quantum impediret amicitiae multiplicationem, et concupiscentiae repressionem, quae per matrimonium quaeruntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod res possessae a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso; unde sicut consanguinitas impedit conjunctionem ad virum, ita ad uxorem viri.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod affinitas habeat etiam per seipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitatis quaedam est. Ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis ex quibus causatur.

AG2

Praeterea, in littera dicitur, quod soboles secundae conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non esset, nisi filius affinis esset etiam affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

SC1

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur.

Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundum suum genus, sicut animal per rationale et irrationale, non autem per album et nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediate consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quae est causa ejus. Unde cum gradus attinentiae per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediate competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate; et ideo ad inveniendum gradus affinitatis est regula generalis quod quotu gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiae non possunt accipi nisi secundum ascensum et descensum propagationis, ad quam non computatur affinitas, nisi mediante consanguinitate; et ideo non habet affinitas gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod filius affinis meae ex alio matrimonio non per se loquendo, sed quasi per accidens dicebatur antiquitus affinis; unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicae honestatis justitiam quam propter affinitatem; et propter hoc etiam illa prohibitio est revocata.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod gradus affinitatis non extendantur sicut gradus consanguinitatis. Quia vinculum affinitatis est minus forte quam consanguinitatis, cum affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut a causa aequivoca. Sed quanto fortius est vinculum, tanto diutius durat consanguinitas. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus ad quot durat consanguinitas.

AG2

Praeterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediabat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem ipso defuncto, non tamen sororem propriam.

Ergo et nunc non debet esse prohibitio aequalis de affinitate et consanguinitate.

SC1

Sed contra, ex hoc ipso est aliqua mihi affinis quod meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu erit uxor mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero sicut et gradus consanguinitatis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex quo gradus affinitatis sumitur juxta gradus consanguinitatis, oportet quod tot sint gradus affinitatis quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen quia affinitas est minus vinculum quam consanguinitas; facilius et olim et nunc dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis quam in remotis gradibus consanguinitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit varietatem in genere attinentiae, non in gradibus; et ideo ratio illa non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, quando scilicet moriebatur sine prole, ut suscicaret semen fratri suo: quod tunc requirebatur, quando per propagationem

carnis cultus religionis multiplicabatur; quod nunc locum non habet; et sic patet quod non ducebat eam in uxorem quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectum fratris sui.

ja3 Articulus 3: Utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod filii qui nascuntur extra verum matrimonium, non sint illegitimi. Quia secundum legem naturae natus legitimus filius dicitur. Sed quilibet filius nascitur secundum legem ad minus naturae, quae est fortissima.

Ergo quilibet filius est legitimus.

AG2

Praeterea, communiter dicitur quod legitimus filius est qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie ecclesiae legitimum reputatur.

Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium reputatur legitimum in facie ecclesiae, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium; et tamen a contrahentibus in facie ecclesiae scitur; et si occulte nubant, et impedimentum nesciant, legitimum videtur in facie ecclesiae, ex quo per ecclesiam non prohibentur. Ergo filii extra verum matrimonium nati, non sunt illegitimi.

SC1

Sed contra, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quadruplex est status filiorum.

Quidam enim sunt naturales et legitimi, sicut qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Quidam naturales et non legitimi, ut filii qui nascuntur ex simplici fornicatione. Quidam legitimi et non naturales, sicut filii adoptivi. Quidam nec legitimi nec naturales, sicut spurii nati de adulterio vel de stupro: tales enim nascuntur et contra legem positivam, et expresse contra legem naturae. Et sic concedendum est quosdam filios esse illegitimos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundum naturam quae communis est homini et aliis animalibus; tamen nascuntur contra legem naturae quae est propria hominibus: quia fornicatio et adulterium et hujusmodi, sunt contra legem naturae; et ideo tales secundum nullam legem sunt legitimi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ignorantia excusat illicitum coitum a peccato, nisi sit affectata; unde illi qui conveniunt bona fide in facie ecclesiae, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi. Si autem sciant, quamvis ecclesia sustineat, quae ignorat impedimentum, non excusantur a peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem nesciant, et in occulto contrahant, non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare. Quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per sententiam Domini Ezech. 18. Sed quod iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

AG2

Praeterea, justitia humana est exemplata a divina. Sed Deus aequaliter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundum jura humana filii illegitimi debent legitimis aequiparari.

SC1

Sed contra est quod dicitur genes. 25, quod Abraham dedit omnia bona sua Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare, quod non succedant in bonis paternis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquis dicitur damnum incurrere dupliciter.

Uno modo ex hoc quod ei subtrahitur quod erat ei debitum; et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit. Alio modo certitudo quod ei aliquid non est debitum, quod alias poterat ei esse debitum; et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex.

Unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia vel dignitates, quae requirunt quamdam honestatem in illis qui hoc exercent. Aliud damnum incurrunt, quando non succedunt in hereditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantum, spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali

parentes eis in necessariis providere teneantur; unde pertinet ad sollicitudinem episcopi ut utrumque parentum cogat ad hoc quod eis provideant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc secundo modo, non est poena; et ideo non dicimus quod sit poena alicui quod non succedit in regno aliquo per hoc quod non est filius regis; et similiter non est poena quod alicui qui non est legitimus, non debentur ea quae sunt legitimorum filiorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus non est contra legem inquantum est actus generativae virtutis, sed inquantum ex prava voluntate procedit; et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quae acquiruntur per naturalem originem, sed in his quae per voluntatem fiunt vel possidentur.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod filius illegitimus non possit legitimari. Quantum enim distat legitimus ab illegitimo, tantum e converso illegitimus a legitimo.

Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus legitimus.

AG2

Praeterea, coitus illegitimus causat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus.

Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

SC1

Sed contra, quod per legem indicitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari inquantum damna quae filius illegitimus incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi: duo secundum canones, scilicet cum quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium; et per specialem indulgentiam et dispensationem Domini Papae. Quatuor autem alii modi sunt secundum leges. Primus est, si pater filium naturalem curiae imperatoris offert; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiae honestatem. Secundus, si pater testamento nominet eum legitimum heredem, et filius postmodum testamentum offerat. Tertius est, si nullus sit filius legitimus, et ipsemet filius seipsum principi offerat. Quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione, eum legitimum nominet, nec adjiciat naturalem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis magis damnificari nisi pro culpa; et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus quam e converso: etsi enim aliquando legitimus privetur hereditate pro culpa, non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; et ideo non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

¶4 Articulus 4: Utrum incestus differat specie ab aliis speciebus luxuriae.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod incestus non differat specie ab aliis speciebus luxuriae quas Magister in littera tangit. Materia enim non diversificat speciem. Sed ea quae Magister in littera enumerat, non differunt nisi penes materiam.

Ergo non sunt diversae species peccati.

AG2

Praeterea, Coloss. 3, super illud: fornicationem, immunditiam etc. Dicit Glossa interlinearis, quod fornicatio est omnis concubitus praeter legitimum connubium. Sed incestus est hujusmodi.

Ergo est fornicatio: et ita non dividitur specie a fornicatione.

SC1

Sed contra, virtutes et vitia distinguuntur specie penes objecta. Sed illa quae hic ponuntur, diversificantur per objecta. Ergo differunt specie.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut supra, dist. 16, qu. 3, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, circumstantia peccatum in aliud genus mutat, quando alterius generis peccati deformitatem addit; et secundum hoc, isti luxuriae modi qui hic ponuntur, differunt specie; quia fornicatio non importat, quantum est de

se, aliam deformitatem nisi quae ad genus luxuriae pertinet, est enim soluti cum soluta; et dicitur fornicatio a fornice, quia juxta fornices, idest arcus triumphales, et in aliis locis ubi homines conveniebant, congregabantur meretrices, et ibi polluebantur.

Sed stuprum, quod est illicita virginum defloratio, addit aliam deformitatem, scilicet damnificationem mulieris violatae, quae non est ita apta ad nubendum sicut ante; et haec damnificatio etiam per se specialem legis prohibitionem habet.

Similiter etiam adulterium, quod est alterius tori violatio, addit specialem deformitatem alterius generis, quae est ex usu rei alienae illicito, quod pertinet ad genus injustitiae. Similiter etiam incestus, qui est consanguinearum vel affinium abusus, ab incendio nomen habens, vel a privatione castitatis, quasi antonomastice, quia castitatem violat in illis qui maximo foedere junguntur, addit specialem deformitatem, scilicet naturalis foederis violationem. Similiter etiam raptus, qui committitur ex hoc quod puella a domo patris violenter abducitur, ut corrupta in matrimonium habeatur, sive vis puellae seu parentibus illata constiterit, patet quod alterius generis deformitatem addit, scilicet violentiam, quam lex in quacumque re prohibet; et sic patet quod sunt diversae species peccatorum; unde etiam circumstantiae quibus diversificantur, non sunt in confessione omittendae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diversitas in proposito habet secum annexam formalem diversitatem objecti; ideo sequitur diversitas in specie.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa species luxuriae quae non addit aliquam specialem deformitatem alterius generis, retinet sibi nomen commune, nec dividitur contra alias species, nisi secundum quod accipitur cum praecisione illorum quae per alias species adduntur.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod dividat species luxuriae inconvenienter. Quia apostolus, Ephes. 5, 3, videtur tantum duas species ponere, ubi dicitur: fornicatio et omnis immunditia... Non nominetur in vobis.

AG2

Praeterea, ad Coloss. 3, ponuntur quatuor species, scilicet fornicatio, immunditia, concupiscentia, libido.

AG3

Praeterea, ad Galatas 5, ponuntur aliae species quatuor; scilicet fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo cum ipse praetermittat has species, videtur insufficienter dividere.

AG4

Praeterea, maximum peccatum in genere luxuriae est peccatum contra naturam. Sed de illo nullam facit mentionem. Ergo videtur insufficiens.

AG5

Praeterea, plus distat vidua a meretrice quam virgo a vidua. Sed luxuria quae committitur cum virgine, distinguitur ab illa quae committitur cum vidua. Ergo et illa quae committitur cum vidua, deberet distingui ab illa quae committitur cum meretrice.

AG6

Praeterea, Isidorus dicit, quod stuprum est virginum illicita defloratio, quando scilicet pactio conjugalis non praecessit. Sed hoc est etiam in raptu. Ergo raptus non debet contra stuprum distingui.

AG7

Praeterea, inter species luxuriae nominatur etiam sacrilegium, quod committitur cum aliquis violat mulierem Deo consecratam, vel cum qua habet spiritualem cognationem. Ergo cum hoc praetermittat, videtur insufficiens.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod species luxuriae distinguuntur primo per concubitum secundum naturam et contra naturam.

Sed quia luxuria contra naturam innominabilis est, relinquatur. Si autem sit peccatum in concubitu secundum naturam, tunc aut non addit aliquam deformitatem super luxuriae genus, et sic est fornicatio: aut addit; et hoc dupliciter; quia vel quantum ad modum agendi, et sic est raptus, qui violentiam importat; vel ex conditione ejus cum qua luxuria committitur; et haec conditio vel est ipsius absolute, sicut virginitas, et sic est stuprum; vel est ipsius in ordine ad alterum; et hoc, vel ad concumbentem cum ea, sicut est conditio affinitatis vel consanguinitatis, et sic est incestus; vel ad alium aliquem, sicut est matrimonium; et sic est adulterium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur pro omni luxuriae specie, quae addit deformitatem specialem supra genus luxuriae; et sic comprehendit alias quatuor species.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illae quatuor differentiae sic distinguuntur; quia vel est secundum naturam, et sic ponitur fornicatio quantum ad actum exteriorem, concupiscentia quantum ad actum interiorem: vel contra

naturam; et sic est immunditia quantum ad actum exteriorem, libido quantum ad actum interiorem, quae intensionem concupiscentiae importat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in illis quatuor fornicatio pertinet ad concubitum soluti cum soluta; impudicitia comprehendit adulterium et incestum, sicut immunditia continet species contra naturam; luxuria autem refertur ad actus interiores.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Magister determinat hic de istis speciebus, secundum quod habent ordinem ad affinitatem et consanguinitatem; et quia ex concubitu contra naturam non sequitur affinitas, ideo praetermisit species innaturales; et quia talis luxuria non est humana, sed bestialis, ut dicitur in 7 ethicorum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virgo ex hoc quod defloratur, aliquod damnum incurrit praeter damnum castitatis, quia redditur minus apta ad matrimonium sequens; non autem vidua, sicut nec meretrix; et ideo non est similis ratio.

RA6

Ad sextum dicendum, quod raptus supra stuprum addit specialem deformitatem, scilicet violentiam, et educationem de domo patris; et ideo distincta species ponitur a stupro.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sacrilegium illud reducitur ad species de quibus hic fit mentio; quia violatio habentis votum continentiae reducitur ad stuprum, vel magis ad adulterium, inquantum est Deo desponsata; sed illud quod committitur cum ea quae est conjuncta cognatione spirituali, reducitur ad incestum.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod male ordinet ista vitia. Quia nobilior est castitas virginalis quam conjugalis. Sed adulterium est contra castitatem conjugalem, stuprum autem contra virginalem. Ergo stuprum est gravius peccatum; et sic deberet praeponi adulterio.

AG2

Praeterea, nulla dispensatione fieri potest quod aliquis licite concumbat cum illa cum qua committit adulterium; potest autem fieri per aliquam dispensationem quod aliquis licite concumbat cum qua committit incestum; sicut per dispensationem potest accipere uxorem consanguineam in quarto gradu, cum qua erat prius incestus. Ergo adulterium est gravius peccatum quam incestus; et sic non deberet praemitti.

AG3

Praeterea, ad puellam quae rapitur, potest esse matrimonium, quando non fit violentia ipsi, sed parentibus. Sed ad illam quae per incestum violatur, non potest esse matrimonium. Ergo incestus est gravius peccatum quam raptus; et sic videtur quod male ordinet.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum hoc aliquis concubitus est magis peccatum, secundum quod magis distat a matrimoniali concubitu. Inter species autem hic enumeratas aliqua distat a matrimonio et quantum ad essentiam matrimonii, et quantum ad causam, quae est consensus; scilicet raptus; et ideo est maximum peccatum inter illa quae hic enumerantur. Aliae vero distant a matrimonio quantum ad essentiam tantum; sed hoc est dupliciter; quia illa cum qua concumbit, vel non est matrimonio conjuncta; vel nec est conjuncta, nec potest conjungi; et hoc magis distat. Si autem primo modo; aut per concubitum praestatur aliquod impedimentum sequenti matrimonio, aut non: primum enim magis distat.

Si autem non potest matrimonio conjungi: vel non potest aliqua conditione extante, vel non potest simpliciter in perpetuum; et hoc magis distat.

Et secundum hoc patet quod fornicatio simplex est minimum peccatum inter ista; quia illi cum qua concumbitur, nullum novum impedimentum respectu sequentis matrimonii infertur; et post hoc est stuprum, per quod infertur impedimentum mulieri, ut non illa facile postmodum nubere possit; et post hoc est adulterium, quod est concubitus ad illam quae non potest duci in uxorem, dum vir ejus vivit; et post hoc est incestus, qui committitur cum illa quae simpliciter uxor esse non potest; et post hoc est raptus, qui matrimonio contrariatur non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad causam. Et hic est ordo eorum secundum genus suum consideratorum. Tamen potest quandoque hic ordo variari secundum diversas circumstantias. Omnium tamen horum gravius est peccatum contra naturam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum est peccatum quia est contra castitatem, sed quia est contra jus divinum quod habet vir in uxorem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non possit dispensari quod aliquis ducat in uxorem illam cum qua committit adulterium vivente viro: tamen aliquo casu contingente potest eam in uxorem ducere absque

dispensatione, scilicet post mortem viri: quia adulterium primum non dirimit matrimonium contractum nisi in aliquo casu, ut prius, dist. 35, in expositione litterae, dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis possit postmodum duci in matrimonium consentiente puella et parentibus; tamen quantum ad praesens pertinet, maxime a matrimonio distat, ut ex dictis patet.

¶a5 Articululus 5: Utrum conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, semper sit per divortium dirimendum.

Articululus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum.

Quia quos conjunxit Deus, homo separare non debet. Cum ergo Deus facere intelligatur quod ecclesia facit, quae quandoque tales ignoranter conjungit; videtur quod si postmodum in notitiam veniant, non sint separandi.

AG2

Praeterea, favorabilius est vinculum matrimonii quam dominii. Sed homo per longi temporis praescriptionem acquirit dominium in re cujus non erat Dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiam si prius ratum non fuit.

AG3

Praeterea, de similibus simile est iudicium.

Sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separatur propter consanguinitatem, et alius separari deberet pari ratione; quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter consanguinitatem vel affinitatem.

SC1

Sed contra, consanguinitas et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo si probatur consanguinitas vel affinitas, separandi sunt, si de facto contraxerint.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum omnis concubitus praeter legitimum matrimonium sit peccatum mortale, quod ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare, et praecipue consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ecclesia dono et auctoritate divina fulciatur; tamen in quantum est hominum congregatio, aliquid ex defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum; et ideo illa conjunctio quae fit in facie ecclesiae impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina, sed est contra auctoritatem divinam errore humano inducta, quae excusat a peccato, cum sit error facti, quamdiu manet; et propter hoc quando impedimentum ad notitiam ecclesiae venit, debet praedictam conjunctionem separare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa quae sine peccato esse non possunt, nulla praescriptione firmantur: quia, ut innocentius dicit, diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget. Nec ad hoc facit aliquid favor matrimonii, quod inter illegitimas personas esse non poterat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod res inter alios acta alii non praejudicat in foro contentioso; unde quamvis unus frater repellatur a matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat ecclesia aliud matrimonium quod non accusatur.

Sed in foro conscientiae non oportet quod semper obligetur ad hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam: quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes probantur.

Unde non oportet quod conscientiam suam informet ex his quae sunt circa aliud matrimonium facta.

Sed distinguendum videtur in hoc. Quia aut habet certam scientiam de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum. Si primo modo, nec exigere nec reddere debitum debet. Si secundo, debet reddere, sed non exigere. Si tertio, potest et reddere et exigere.

Articululus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum non sit procedendum per viam accusationis.

Quia accusationem inscriptio praecedat, qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione defecerit. Sed haec non requiruntur quando agitur de matrimonii separatione. Ergo accusatio ibi locum non habet.

AG2

Praeterea, in causa matrimonii audiuntur solum propinqui, ut in littera dicitur. Sed in accusationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

AG3

Praeterea, si matrimonium accusari deberet, tunc praecipue hoc esset faciendum quando minus difficile est quod separetur. Sed hoc est quando sunt tantum sponsalia contracta: tunc autem non accusatur matrimonium. Ergo nunquam de cetero debet fieri accusatio.

AG4

Praeterea, ad accusandum non praecluditur alicui via per hoc quod non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio: quia si primo tacuit quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, nisi quasi suspectus. Ergo etc..

SC1

Sed contra, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium vel consanguineorum est illicitum.

Ergo de eo potest esse accusatio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod accusatio ad hoc est instituta ne aliquis sustineatur quasi innocens qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quod aliquis homo reputatur innocens qui in culpa est; ita ex ignorantia alicujus circumstantiae contingit quod aliquod factum reputatur licitum quod illicitum est; et ideo, sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest; et sic matrimonium excusatur quando propter ignorantiam impedimenti aestimatur legitimum quod est illegitimum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod obligatio ad poenam talionis habet locum quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus. Sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad poenam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam poenam; sed talis accusatio potest et verbo et scripto fieri, ita quod exprimatur et persona accusans matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabilius est quod sciant; unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum quia ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit; unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probari non potest. Sed consanguinei, quantumcumque sint propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum. Sed quando accusatur ex hoc quod dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tamquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter aestimari potest quod libenter vellent quod matrimonium staret.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum matrimonium nondum est contractum, sed sponsalia tantum, non potest accusari, quia non accusatur quod non est; sed potest denunciari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui primo tacuit, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur; quod patet ex decretali quae sic dicit: si post contractum matrimonium aliquis apparet accusator, cum non prodierit in publicum, quando secundum consuetudinem in ecclesiis edebantur, utrum vox suae debeat accusationis admitti, merito quaeri potest. Super quo respondemus, quod si tempore denuntiationis praemissae is qui jam conjunctos impetit, extra diocesim existebat, vel alias denuntiatio ad ejus non potuit notitiam pervenire, utputa si nimio infirmitatis fervore laborans sanae mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus quod ad comprehensionem talium ejus aetas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus; ejus accusatio debet audiri: alioquin, tamquam suspectus, esset proculdubio repellendus, nisi juramento firmaverit quod post didicerit ea quae objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod in tali causa non sit procedendum per testes sicut in aliis causis. Quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo etc..

AG2

Praeterea, testes suspecti de privato odio vel amore, a testimonio repelluntur. Sed maxime possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

AG3

Praeterea, matrimonium est favorabilius quam aliae causae, in quibus de rebus pure corporalibus agitur. Sed in illis non potest esse idem accusator et testis. Ergo nec in matrimonio; et ita videtur quod non convenienter in ista causa per testes procedatur.

SC1

Sed contra, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur, fiat iudici fides. Sed ita facienda est iudici fides in causa ista sicut in aliis causis, quia non debet praecipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum est hic ex testibus, sicut in aliis causis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hac causa oportet quod per testes veritas patefiat, sicut et in aliis. Tamen, ut iuristae dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet quod idem potest esse accusator et testis; et quod non juratur de calumnia, cum sit quasi causa spiritualis; et quod consanguinei admittuntur ad testificandum; et quod non observatur omnino ordo iudiciarius, quia tali denuntiatione facta contumax potest excommunicari lite non contestata; et valet hic testimonium de auditu, et post publicationem testium testes possunt induci. Et hoc totum est ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EX

Illud etiam non est praetermittendum quod Gregorius venerio episcopo scripsit. Totum est abrogatum per nova jura; sed etiam gradus consanguinitatis et affinitatis sunt restricti usque ad gradum quartum.

Et est sciendum, quod ecclesia infra praedictos gradus consanguinitatis conjunctos separat. Sciendum, quod cum ecclesia non intendat privare aliquem jure suo, si decepta per falsos testes separaverit matrimonium, altera personarum expoliata VI, juste debet ei fieri restitutio, etiam si altera votum emisisset religionis, ita tamen quod ei non liceret petere debitum, sed solum reddere. Quando autem mulier ad reintegrationem matrimonii agit, distinguendum est. Quia si agit petitorio, ut scilicet ei detur aliquis vir, qui cum ea contraxit, antequam fiat restitutio, tractabitur de exceptione ex parte mariti proposita. Si autem agat possessorio, primo restituendus est sibi vir quam exceptio praedicta tractetur; et eadem ratio est, si vir agat. Sed excipiuntur ab utroque communiter quinque casus.

Primus est, quando vir excipiendo proponit publicam fornicationem uxoris. Secundus, quando proponit gradum consanguinitatis jure divino prohibitum; tamen si differatur, oportet fieri restitutionem per sententiam; sed ille non tenebitur reddere debitum, si habeat conscientiam de consanguinitate praedicta. Tertius, si objiciatur exceptio rei iudicatae, a qua non est appellatum. Quartus, quando est tanta saevitia viri, quod non potest sufficiens cautio adhiberi, puta quod vir persequitur uxorem odio capitali. Quintus est, quando ille qui agit, spoliavit alium sine causa.

|+d42.q1 Distinctio 42, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de carnalis propinquitatis impedimento, hic determinat de impedimento spiritualis propinquitatis; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo spiritualis cognatio matrimonium impediatur; in secunda inquit, utrum secundae nuptiae sint licitae, ibi: sciendum est etiam, quod non solum primae, vel secundae nuptiae sunt licitae, sed etiam tertiae et quartae non sunt damnandae. Prima in duas: in prima distinguit propinquitatem spiritualem a carnalibus, de quibus supra actum est; in secunda prosequitur de propinquitatem spirituali, ibi: spirituales filii sunt quos de sacro fonte levamus. Et haec pars dividitur in duas: in prima ostendit unde spiritualis propinquitatem contrahatur; in secunda ostendit quomodo matrimonium impediatur, ibi: quod autem compatrem vel commatrem sibi jungi nequeant...

Ex Concilio maguntinensi docetur. Et haec in duas: in prima ostendit quomodo impedit matrimonium propinquitatem spiritualis quam aliqua persona directe contrahit, quae assimilatur consanguinitati; in secunda quomodo impediatur matrimonium illa quae indirecte ex uxore in virum redundat per modum cujusdam affinitatis, vel e contra, ibi: solet etiam quaeri, si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. Prima in duas: in prima ostendit quando spiritualis cognatio impediatur matrimonium inter compatrem spiritualem et matrem naturalem, aut e converso; in secunda ostendit quando matrimonium impediatur inter filios spirituales et naturales, ibi: quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur.

Prima in duas: in prima ostendit quando spirituali cognatio matrimonium praecedens impediatur matrimonium contrahendum, et dirimat contractum inter compatrem et commatrem; non autem si sequatur; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: his autem obviare videtur quod deus dedit Papa ait.

Quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur.

Hic ostendit quando impeditur matrimonium inter prolem spiritualem et naturalem unius hominis; et circa hoc duo facit: primo probat propositum; secundo inquit, utrum haec probatio se extendat ad fratres naturales

spiritualis proles, quod scilicet possint copulari filiis naturalibus spiritualis patris, ibi: hoc autem quidam volunt intelligere tantum de illis filiis quibus compatres facti sunt.

Solet etiam quaeri si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. Circa hoc duo facit.

Primo ostendit quod spiritualis cognatio transit a viro in uxorem. Secundo inquirat, utrum possint spiritualiter effici parentes alicujus proles, ibi: solet etiam quaeri, si uxor cum viro simul debeat in baptismo suscipere puerum.

Hic est triplex quaestio. Prima de cognatione spirituali. Secunda de legali. Tertia de secundis nuptiis.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat; 2 ex qua causa contrahatur; 3 inter quos contrahatur.

¶a1 Articulus 1: Utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

AG2

Praeterea, perpetuum impedimentum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur, sicut cum aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat: quia tunc fit uxori suae spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

AG3

Praeterea, unio spiritus non transit in carnem.

Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo cum cognatio spiritualis sit unio spiritus, non potest transire ad matrimonium impediendum.

AG4

Praeterea, contrariorum non sunt iidem effectus. Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultus; cum spiritualis cognatio sit propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel tentione ad idem; disparitas autem cultus consistit in sacramenti carentia, ut prius, dist. 39, quaest. 1, art. 1, dictum est. Cum ergo disparitas cultus matrimonium impediat, videtur quod spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

SC1

Sed contra, quanto aliquod vinculum est sanctius, tanto est magis custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quam corporale. Ergo cum vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quod spiritualis cognatio idem faciat.

SC2

Praeterea, in matrimonio conjunctio animarum est principalior quam conjunctio corporum, quia praecedat ipsam. Ergo multo fortius spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quam carnalis.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut per carnis propagationem homo accipit esse naturae, ita per sacramenta accipit esse spirituale gratiae.

Unde sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est naturale homini, in quantum est res quaedam naturae; ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est quodammodo naturale alicui, in quantum est membrum ecclesiae; et ideo sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis ex ecclesiae statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione. Quia aut praecessit matrimonium, aut sequitur. Si praecessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum; si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii.

Sed quantum ad actum matrimonii est distinguendum.

Quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cum pater baptizat puerum in articulo mortis; et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte: aut inducitur extra casum necessitatis, ex ignorantia tamen; et tunc si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut et de primo; aut ex industria extra casum necessitatis; et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum; sed tamen debet reddere, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiae multiplicatio: quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiae per se; unde oportet quod ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quaeratur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod matrimonium est perpetuum vinculum; et ideo nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere; et sic quandoque contingit quod matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul; non autem si impedimentum praecedat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non tantum est conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis; et ideo propinquitas spiritus ei impedimentum praestat sine hoc quod propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est inconueniens quod duo contraria ad invicem contrariantur eidem, sicut magnum et paruum aequali; et sic disparitas cultus et spiritualis cognatio matrimonio repugnant: quia in uno est major distantia, et in altero major propinquitas quam matrimonium requirat; et ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

¶a2 Articulus 2: Utrum per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur.

Sicut enim se habet cognatio corporalis ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem.

Sed solus baptismus dicitur spiritualis generatio.

Ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut per solam generationem carnalem cognatio carnalis.

AG2

Praeterea, sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione; et sic solum ex baptismo.

AG3

Praeterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus.

Sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema unctione. Ergo multo minus ex catechismo, ut quidam dicunt.

AG4

Praeterea, inter sacramentalia baptismi multa alia praeter catechismum numerantur, ut patet supra, distinct. 6. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio quam ex aliis.

AG5

Praeterea, oratio non est minus efficax ad promovendum in bonum quam instructio sive catechizatio.

Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

AG6

Praeterea, instructio quae fit baptizatis per praedicationem, non minus valet quam illa quae fit nondum baptizatis. Sed ex praedicatione non contrahitur aliqua spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

AG7

Sed contra, 1 corinth. 4, 15: in Christo Jesu per evangelium ego vos genui. Sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem. Ergo ex praedicatione evangelii et instructione fit spiritualis cognatio, et non solum ex baptismo.

AG8

Praeterea, sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per poenitentiam actuale. Ergo sicut baptismus causat spiritualem cognationem, ita et poenitentia.

AG9

Praeterea, pater nomen cognationis est. Sed per poenitentiam et doctrinam et pastorem curam et multa hujusmodi aliquis dicitur alteri spiritualis pater. Ergo ex multis aliis praeter baptismum et confirmationem spiritualis cognatio contrahitur.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod spiritualis regeneratio sicut per septiformem spiritus sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo a primo pabulo salis sacramenti usque ad confirmationem per episcopum factam, et per quodlibet horum septem spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile: quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum; unde etiam affinitas non contrahitur nisi sit facta conjunctio seminum, ex qua potest sequi carnalis generatio. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Et ideo inconueniens est quod spiritualis cognatio contrahatur nisi per aliquod sacramentum.

Et ideo alii dicunt, quod per tria tantum sacramenta spiritualis cognatio contrahitur; scilicet per catechismum, baptismum, et confirmationem.

Sed isti propriam vocem videntur ignorare: quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale.

Et ideo alii dicunt, quod tantum per duo sacramenta, scilicet per baptismum, et confirmationem; et haec opinio est communior. Tamen de catechismo quidam horum dicunt, quod est debile impedimentum quod impedit contrahendum, sed non dirimit matrimonium contractum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum est, est adeo debile quod non possit extra exponi sine periculo; et huic nativitati similatur generatio per baptismum, in quo regeneratur aliquis adhuc quasi fovendus intra uterum ecclesiae. Secunda est nativitas ex utero, quando jam id quod natum erat in utero, tantum roboratum est quod potest sine periculo exponi exterioribus, quae nata sunt corrumpere; et huic similatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi.

Et ideo congrue per utrumque istorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quaedam promotio potestatis; et propterea mulier non suscipit ordinem; et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum praestare matrimonio; et ideo talis cognatio non computatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in catechismo fit quaedam professio futuri baptismi, sicut in sponsalibus fit quaedam sponso futurarum nuptiarum; unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita et in catechismo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in aliis sacramentis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo; et ideo non est similis ratio.

RA5

Et similiter dicendum ad quintum de oratione, et ad sextum de praedicatione.

RA7

Ad septimum dicendum, quod apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi; et sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spiritualem cognitionem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod per sacramentum poenitentiae non contrahitur, proprie loquendo, spiritualis cognatio; unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos in confessione audit: alias filius sacerdotis non inveniret in tota una parochia mulierem cum qua contraheret. Nec obstat quod per poenitentiam tollitur peccatum actuale: quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per poenitentiam contrahitur quoddam foedus inter sacerdotem et mulierem confitentem, simile cognitioni spirituali, ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem; et ex hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

RA9

Ad nonum dicendum, quod pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem corporalis, ut dicit Philosophus in 8 ethic., tria dat, esse, nutrimentum, et instructionem; et ideo spiritualis pater aliquis alicujus dicitur ratione alicujus horum trium.

Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet cognitionem spiritualem, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est esse.

Et sic etiam potest solvi octavum quod praecessit.

¶a3 Articulus 3: Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte.

Quia in generatione carnali contrahitur propinquitas solum ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui puerum natum suscipit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

AG2

Praeterea, ille qui in sacro fonte levat anadocus a dionysio dicitur, et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognitionis, ut dictum est. Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum et illum qui de sacro fonte levatur.

AG3

Praeterea, potest contingere quod aliquis levet aliquem de sacro fonte antequam ipse sit baptizatus.

Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio: quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo levare aliquem de sacro fonte non sufficit ad cognitionem spiritualem contrahendam.

SC1

Sed contra est definitio spiritualis cognitionis supra inducta, et auctoritates quae ponuntur in littera.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex patre et matre; ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, et ecclesiae sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est; ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam ecclesiae; unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non tantum pater ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater, quae materiam ministrat, et in cujus utero generatur; et ita etiam anadocus qui baptizandum vice totius ecclesiae offert et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non ratione instructionis debitae, sed ratione generationis spiritualis, ad quam cooperatur, spiritualem cognationem contrahit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cum non sit membrum ecclesiae, cujus typum gerit in baptismo suscipiens; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem contrahere spiritualem potest; quia est expers spiritualis vitae, in quam homo primo per baptismum nascitur.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod spiritualis cognatio non transeat a viro in uxorem. Quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatae, et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione, quae est inter virum et uxorem, non transitur ad spiritualem cognationem.

AG2

Praeterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quae est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis, quam vir qui est pater spiritualis et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc cognationem spiritualem contrahunt.

Ergo nec uxor contrahit aliquam cognationem spiritualem ex hoc quod vir ejus sit pater spiritualis alicujus.

AG3

Praeterea, potest contingere quod vir est baptizatus et uxor non est baptizata, sicut quando unus est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper de viro ad uxorem.

AG4

Praeterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare. Si ergo spiritualis cognatio a viro transiret in uxorem, sequeretur quod uterque conjugum esset bis pater vel mater spiritualis ejusdem; quod est inconveniens.

SC1

Sed contra, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quam corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multo magis spiritualis cognatio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquis potest alicujus fieri compater dupliciter.

Uno modo per actum alterius qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus; et sic cognatio spiritualis non transit a viro in uxorem, nisi forte ille sit filius uxoris; quia tunc uxor directe contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir. Alio modo per actum proprium, sicut cum levat filium alterius de sacro fonte; et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem quam jam carnaliter cognovit; non autem si nondum sit consummatum matrimonium, quia nondum effecti sunt una caro; et hoc est per modum cujusdam affinitatis; unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quae est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor; unde versus: qui mihi, vel cujus mea natum de fonte levavit, haec mea commater, fieri mea non valet uxor.

Si qua meae natum, non ex me, fonte levavit, hanc post fata meae, non inde vetabor habere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod sunt diversorum generum unio spiritualis et corporalis, potest concludi quod una non est altera; non autem quod una non possit esse causa alterius; quia eorum quae sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius vel per se vel per accidens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pater spiritualis et mater spiritualis eidem non junguntur in generatione spirituali nisi per accidens; quia unus ad hoc per se sufficeret; unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium; unde versus: unus semper erit compatrum spiritualis, alter carnalis: nec fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dico, quod si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio propter hoc quod non est capax, non ex hoc quod non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio a viro in uxorem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex quo inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levarent; nec est inconueniens quod uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem; sicut et potest esse quod est affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod non transeat ad filios carnales patris spiritualis. Quia spirituali cognationi non assignantur gradus, essent autem gradus, si transiret a patre in filium; quia persona generata mutat gradum, ut supra, dist. 40, quaest.

Unica, art. 2, in corp., dictum est. Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

AG2

Praeterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo spiritualis cognatio transit a patre in filium, eadem ratione transibit a fratre in fratrem; quod falsum est.

SC1

Sed contra est quod in littera probatur pari auctoritate.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod filius est aliquid patris, et non e converso, ut dicitur in 8 ethic.: et ideo spiritualis cognatio transit a patre in filium, sed non e converso, et sic patet quod sunt tres spirituales cognationes.

Una quae dicitur spiritualis paternitas, quae est inter patrem spiritualem et filium spiritualem. Alia quae dicitur compaternitas, quae est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem. Tertia autem dicitur spiritualis fraternitas, quae est inter filium spiritualem et filios carnales ejusdem patris. Et quaelibet harum impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod persona addita per carnis propagationem, facit gradum respectu illius personae quae eodem genere attinet, non autem respectu ejus quae attinet in alio genere; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris in quo et pater, quamvis alio genere attinentiae.

Spiritualis autem cognatio est alterius generis quam carnalis; et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit; et ita non oportet quod spiritualis cognatio habeat gradum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum qua effecta est unum corpus; et ideo a fratre in fratrem non transit, sive sit genitus ante, sive post fraternitatem spiritualem.

|+d42.q2 Distinctio 42, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de cognatione legali, quae est per adoptionem; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de adoptione; 2 utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium; 3 inter quas personas contrahatur.

|a1 Articulus 1: Utrum convenienter adoptio definiatur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter adoptio definiatur: adoptio est extraneae personae in filium vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio. Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

AG2

Praeterea, parentes debent filiis thesaurizare; 2 corinth., 12. Sed pater adoptans non oportet quod semper adoptato thesaurizet; quia quandoque adoptatus non succedit in bona adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

AG3

Praeterea, adoptio per quam aliquis in filium assumitur, similatur generationi naturali, per quam naturaliter filius producitur. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum; quia ille qui non est

sui juris, et qui est minor vigintiquinque annis, et mulier, non possunt adoptare, qui tamen possunt naturaliter filium generare. Ergo adoptio non proprie dicitur assumptio alicujus in filium.

AG4

Praeterea, assumptio extraneae personae in filium videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit assumere in filium aliquem. Sed non competit adoptare ei. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

AG5

Praeterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major aetate effici pater minoris, et e converso; quia juvenis potest senem baptizare, et e converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniore adoptare; quod non est verum; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, adoptatus non differt secundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; et sic inconvenienter dicitur, quod adoptatur in nepotem.

AG7

Praeterea, adoptatio ex dilectione procedit; unde et Deus dicitur nos per caritatem in filios adoptasse. Sed caritas major est habenda ad proximum quam ad extraneos. Ergo non debet esse adoptatio extraneae personae, sed magis personae propinquae.

CO

Respondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit; unde sicut per naturalem generationem aliquis filium producit, ita per jus positivum, quod est ars aequi et boni potest aliquis sibi assumere aliquem in filium ad similitudinem filii naturalis, et ad supplendum filiorum praedictorum defectum, propter quod praecipue adoptatio est introducta. Et quia assumptio importat terminum a quo, propter quod assumens non est assumptum, ut in 3 Lib., dist. 5, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, oportet quod ille qui assumitur in filium, sit persona extranea.

Sicut ergo naturalis generatio habet terminum ad quem, scilicet formam quae est finis generationis, et terminum a quo, scilicet formam contrariam; ita generatio legalis habet terminum ad quem, filium vel nepotem; terminum a quo, personam extraneam.

Et sic patet quod praedicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur legitima assumptio; et terminum a quo, quia dicitur extraneae personae; et terminum ad quem, quia dicitur in filium vel nepotem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis est quaedam imitatio filiationis naturalis; et ideo duplex est adoptionis species. Una quae perfecte imitatur naturalem filiationem, et haec vocatur adrogatio, per quam reducitur adoptatus in potestatem adoptantis, et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest eum pater sine culpa privare quarta parte hereditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui sui juris est, qui scilicet postquam adoptatur, non habet potestatem, aut si habet, est emancipatus; et haec adoptatio non fit nisi auctoritate principis. Alia est adoptatio quae imitatur naturalem filiationem imperfecte, quae vocatur simplex adoptio, per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis; unde magis est dispositio quaedam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta: et secundum hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris; et sine auctoritate principis ex auctoritate Magistratus; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; et ideo competit omnibus posse naturaliter generare in quibus natura speciei non est impedita: sed adoptio ordinatur ad hereditatis successionem; et ideo illis solis competit qui habent potestatem disponendi de hereditate sua; unde ille qui non est sui juris, vel qui est minor vigintiquinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessione principis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hereditas transire in posterum; unde ex hoc ipso jam debetur illis qui ei succedere debent jure propinquitatis; et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare. Et praeterea major est dolor de filiis qui nunquam habiti sunt; et ideo habentes impedimentum generationis non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt, et amiserunt; vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali carent.

RA5

Ad quintum dicendum, quod spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus a femina, servus et liber, juvenis et senex; et ideo indifferenter quilibet potest effici

pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit per hereditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati ad adoptantem.

Non est autem conveniens quod antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur; et ideo minor non potest adoptare seniore; sed oportet secundum leges quod adoptatus sit intantum adoptante junior quod possit ejus naturalis esse filius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut contingit amitti filios, ita et nepotes; et ideo cum adoptatio sit inducta ad solatium filiorum amissorum, sicut potest aliquis per adoptionem subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et sic deinceps.

RA7

Ad septimum dicendum, quod propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideo non competit ei quod per adoptionem ad successionem deducatur; et si aliquis propinquus cui non competat successio hereditatis, adoptetur, non adoptatur in quantum est propinquus, sed in quantum est extraneus a jure successionis in bonis adoptantis.

|a2 Articulus 2: Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura spiritualis est dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc quod aliquis curae alicujus subicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias omnes qui habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere.

Ergo nec adoptio, quae trahit adoptatum in curas adoptantis, hoc facere potest.

AG2

Praeterea, ex hoc quod aliquis alicui fit beneficus, non contrahitur propinquitatis vinculum.

Sed nihil aliud est adoptio quam collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod vinculum propinquitatis.

AG3

Praeterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philosophus dicit; quia scilicet ab ipso habet esse, nutrimentum, et disciplinam: hereditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento et disciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias nutrientes et paedagogi et Magistri essent propinqui; quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hereditatem alterius, contrahitur aliqua propinquitatis.

AG4

Praeterea, sacramenta ecclesiae non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum ecclesiae. Cum ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quod non possit impediri matrimonium per aliquod vinculum ex adoptione contractum.

SC1

Sed contra, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quaedam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim cognatio legalis quaedam proximitas proveniens ex adoptione. Ergo adoptio causat vinculum per quod matrimonium impeditur.

SC2

Praeterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positus.

CO

Respondeo dicendum, quod lex divina illas personas praecipue e matrimonio exclusit quas necesse erat cohabitare, ne, ut Rabbi Moyses dicit, si ad eas liceret carnalis copula, facilis pateret concupiscentiae locus; ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum; et quia filius adoptatus versatur in domo patris adoptantis sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per ecclesiam approbata; et inde habetur quod legalis cognatio matrimonium impediatur.

RA1

Et per hoc patet solutio ad prima tria; quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quae possit fomentum concupiscentiae praestare; et ideo ex eis non causatur propinquitatis quae matrimonium impediatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humanae non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret auctoritas ecclesiae, quae idem etiam interdicat.

|a3 Articulus 3: Utrum talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maxime enim videretur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem

adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias personas praeter adoptantem et adoptatum.

AG2

Praeterea, cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum; quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel emancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quae matrimonium impediret.

AG3

Praeterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quae non possit ad aliquod sacramentum tenere, vel suscipere; unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet. Ergo cognatio legalis non transit a viro in uxorem.

AG4

Praeterea, cognatio spiritualis est fortior quam legalis. Sed spiritualis cognatio non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

SC1

Sed contra plus concordat cognatio legalis cum carnis conjunctione vel propagatione quam spiritualis. Sed spiritualis transit in alteram personam modis praedictis, ut dictum est. Ergo et legalis.

CO

Respondeo dicendum, quod triplex est legalis cognatio. Prima quasi descendendum, quae contrahitur inter patrem adoptantem et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps. Secunda quae est inter filium adoptatum et filium naturalem. Tertia per modum cuiusdam affinitatis, quae est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptati, vel e converso inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuo matrimonium impediunt; secunda autem non nisi quamdiu in potestate manet patris adoptantis; unde mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem; et sic filius spiritualis manet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus; et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem; et ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconueniens si praedictum vinculum non maneat, sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus; et propter hoc, vinculum manet inter eos.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex concessione principis adoptare potest; unde etiam in ipsam potest transire cognatio legalis. Et praeterea causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, non est quia non potest tenere ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

RA4

Ad quartum dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim quod quidquid est in potestate filii, transeat in potestatem patris adoptantis; unde adoptato patre adoptantur filii et nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

|+d42.q3 Distinctio 42, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de secundis nuptiis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum sint licitae; 2 utrum sint sacramentales.

|a1 Articulus 1: Utrum secundae nuptiae sint licitae.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundae nuptiae non sint licitae. Quia iudicium de re debet esse secundum veritatem. Dicit enim chrysostomus, quod secundum virum accipere, secundum veritatem est fornicatio: quae non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

AG2

Praeterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit, quod duplex matrimonium non est bonum. Ergo non est licitum.

AG3

Praeterea, nullus arceri debet ne intersit illis quae sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur ne intersint secundis nuptiis, ut in littera patet. Ergo non sunt licitae.

AG4

Praeterea, nullus reportat poenam nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis poenam. Ergo non sunt licitae.

SC1

Sed contra est quod Abraham legitur secundas nuptias contraxisse: Gen. 25.

SC2

Praeterea, 1 Tim. 5, 14, dicit apostolus: volo autem juniores, scilicet viduas, nubere, filios procreare.

Ergo secundae nuptiae sunt licitae.

CO

Respondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. 7; et ideo moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter praecedens matrimonium non impeditur aliquis a secundo, mortuo conjuge, et sic non solum secundae, sed tertiae, et sic deinceps nuptiae sunt licitae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod chrysostomus loquitur quantum ad causam quae aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam, quae etiam ad fornicationem incitat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod matrimonium secundum dicitur non esse bonum, non quia sit illicitum, sed quia caret illo honore significationis qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et ecclesia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non solum ab illicitis, sed etiam ab illis quae habent aliquam turpitudinis speciem arcentur; et ideo etiam arcentur a secundis nuptiis, quae carent honestate quae erat in primis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod irregularitas, sicut supra dictum est, dist. 29, quaest. 3, art. 1, non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti; et ideo ratio non est ad propositum.

¶a2 Articulus 2: Utrum secundum matrimonium sit sacramentum.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum matrimonium non sit sacramentum. Qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

AG2

Praeterea, in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur, ut in littera dicitur. Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

AG3

Praeterea, significatio est de essentia sacramenti.

Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii; quia non est una unius, sicut Christus et ecclesia. Ergo non est sacramentum.

AG4

Praeterea, unum sacramentum non impedit a susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit a susceptione ordinis. Ergo non est sacramentum.

SC1

Sed contra, coitus in secundis nuptiis excusatur a peccato, sicut etiam in primis. Sed per tria bona conjugii excusatur matrimonialis coitus, quae sunt fides, proles et sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

SC2

Praeterea, ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali, non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione. Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

CO

Respondeo dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quae sunt de essentia sacramenti, illud est verum sacramentum; unde cum in secundis nuptiis inveniuntur omnia quae sunt de essentia sacramenti, quia debita materia quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensus interioris per verba; constat etiam quod secundum matrimonium est sacramentum sicut primum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de sacramento quod inducit effectum perpetuum: tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax; et sic fit primo injuria, sicut patet in omnibus sacramentis quae imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quae habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de poenitentia.

Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iterato nubat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et ecclesiae; et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundae nuptiae sunt secundae et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum illo qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiae benedicuntur: salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias: quia Christus, etsi unam ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una ecclesia; sed anima non potest esse sponsa alterius quam Christi, quia cum Daemone fornicatur, nec est ibi matrimonium spirituale; et propter hoc quando mulier secundo nubit, nuptiae non benedicuntur propter defectum sacramenti.

RA3

Ad tertium dicendum, quod significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundum se considerato, non autem si consideretur in ordine ad praecedens matrimonium; et sic habet defectum sacramenti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu sacramenti, et non in quantum est sacramentum.

EX

Omnes quos in poenitentia accipimus, ita nostri filii sunt ut in baptismo suscepti: non ratione alicujus cognationis, sed propter periculum evitandum, ut dictum est.

Paschalis vero secundus post compaternitatem genitos copulari prohibet. Illa prohibitio nunc locum non habet; magis enim fuit propter quamdam honestatem quam propter aliquod vinculum.

Si quis suae spiritualis commatris filiam fortuito...

Duxerit, maturiori servato consilio habeat.

Hoc ideo dicitur, quia spiritualis cognatio ad filium spiritualem transit a patre in filium naturalem, quia omnes filii naturales spiritualis patris sunt ei fratres spirituales; non autem respectu patris: patri enim spirituali non fiunt filii spirituales filii naturales matris, nec e converso.

Quia vero piaculare flagitium commisit qui duabus commatribus vel sororibus nupsit, magna poenitentia debet ei injungi. Hoc est intelligendum, quando una illarum est facta commater alteri, postquam uxor ejus est matrimonio consummato, et per actum proprium: alias enim prohibetur, ut dictum est.

|+d43.q1 Distinctio 43, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de sacramentis quae pertinent ad ecclesiae praesentem statum, in parte ista incipit determinare de his quae pertinent ad ecclesiae ultimum terminum, scilicet de resurrectione, et de remuneratione. Dividitur ergo haec pars in duas: in prima parte determinat ea quae pertinent ad corporum resurrectionem; in secunda ea quae pertinent ad remunerationem, ad quam etiam resurrectio ordinatur, 45 dist., ibi: praeterea sciendum est, quod omnes animae (ut ait Augustinus) cum de hoc saeculo exierint, diversas habent receptiones. Prima in duas: in prima determinat de resurrectione et circumstantiis ejus; in secunda de qualitate resurgentium, 44 dist., ibi: solent autem percontari, et quaerere, an in eadem aetate et statura corporis omnes resurrecturi sint.

Prima in duas: in prima probat resurrectionem futuram esse; in secunda determinat quasdam resurrectionis circumstantias, ibi: causa enim resurrectionis mortuorum erit vox tubae. Et circa hoc tria facit: primo determinat resurrectionis causam; secundo tempus, ibi: media autem nocte dicitur venturus; tertio resurrectionis terminum, ibi: quaeri solet, utrum illi quos vivos inveniet Christus, nunquam omnino morituri sunt etc.. Circa secundum duo facit: primo determinat resurrectionis tempus; secundo ex dictis movet quamdam dubitationem, ibi: hic quaeritur, utrum electis tunc adsit memoria praecedentium malorum. Tertia etiam pars dividitur in duas: in prima determinat terminum resurrectionis a quo, scilicet a morte; secundo terminum ad quem, scilicet integritatem corporis, ibi: cumque ex praedictis sane credi valeat omnes resurrecturos, credendum est etiam quod omnes resurgent incorrupti, non utique impassibiles. Circa primum duo facit: primo inquit, utrum omnes moriantur, ut a morte resurgere possint; secundo explanat quoddam quod circa determinata dubium esse posset, ibi: his autem adjiciendum est.

Hic quaeruntur quinque: 1 de ipsa resurrectione; 2 de causis ejus; 3 de tempore; 4 de termino a quo erit resurrectio, quia de termino ad quem in sequenti dicitur; 5 de memoria et cognitione resurgentium.

|a1 Articulus 1: Utrum corporum resurrectio sit futura.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corporum resurrectio non sit futura. Job 14, 12: homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum. Sed caelum nunquam atteretur: quia terra, de qua minus videtur, in aeternum stat, ut patet Eccle. 1. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

AG2

Praeterea, Dominus Matth. 22, 32, probat resurrectionem per auctoritatem illam: ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob: quia non est Deus mortuorum, sed viventium. Sed constat quod quando illa verba dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solum anima.

Ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

AG3

Praeterea, apostolus, 1 corinth. 15, videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti, qui si in hac vita tantum confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum: non enim oportet quod instrumentum simul cum operante remuneretur: corpus enim animae instrumentum est; unde etiam in Purgatorio ubi animae puniuntur pro his quae gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum, sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quae est dum transferuntur de morte culpa et miseriae in vitam gratiae et gloriae.

AG4

Praeterea, ultimum rei est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animae est ut sit a corpore separata: quia in hoc statu conformior est Deo et Angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio a corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

AG5

Praeterea, mors corporalis in poenam homini est inflictata pro prima praevaricatione, ut patet genes. 2: sicut et mors spiritualis, quae est separatio animae a Deo, est inflictata homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redeunt ad vitam post sententiam damnationis acceptam.

Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic resurrectio non erit.

SC1

Sed contra est quod dicitur job 19, 25: scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea. Ergo resurrectio erit etiam corporum.

SC2

Praeterea, donum Christi est majus quam peccatum Aadae, ut patet Rom. 5. Sed mors per peccatum introducta est: quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte reparabitur ad vitam.

SC3

Praeterea, membra debent esse corpori conformia.

Sed caput nostrum vivit et in aeternum vivet in corpore et anima: quia resurgens ex mortuis jam non moritur, ut patet Rom. 6, 9. Ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatae sunt sententiae ponentium vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis quem omnes homines naturaliter desiderant, est beatitudo; quam quidam homini posse provenire in hac vita posuerunt; unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam suam perfectionem consequeretur; et sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunae, et infirmitas humani corporis, scientiae et virtutis imperfectio et instabilitas, quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine de CIV. Dei. Et ideo alii posuerunt aliam vitam esse post hanc vitam, in quantum homo secundum animam tantum vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda.

Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit in Lib. De CIV. Dei, quod animae, ad hoc quod beata sit, omne corpus fugiendum est; unde tales resurrectionem non ponebant.

Hujusmodi autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim haeretici posuerunt omnia corporalia esse a malo principio, spiritualia vero a bono; et secundum hoc oportebat quod anima summe perfecta non esset, nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit; et ideo omnes haeticorum sectae quae ponunt corporalia a diabolo esse creata vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujusmodi autem fundamenti falsitas in secundi libri principio ostensa est. Quidam vero posuerunt totam hominis naturam in anima constare, ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento, aut

sicut nauta navi; unde secundum hanc opinionem sequitur quod sola anima beatificata naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem.

Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus in 2 de anima destruit, ostendens animam corpori sicut formam materiae uniri. Et sic patet quod si in hac vita homo non potest esse beatus, necesse est resurrectionem ponere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caelum nunquam atteretur quantum ad substantiam, sed atteretur quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum, ratione cujus dicit apostolus 1 corinth. 7, 31: praeterit figura hujus mundi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis; unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens; vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animae et corporis; quae quidem vita quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti, et non tantum animae, ut patet per Philosophum in 1 de anima.

Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo compositus ex anima et corpore operis sui mercedem accipiat.

Venialia autem sicut dicuntur peccata quasi disponentia ad peccandum, non quod simpliciter habeant et perfecte rationem peccati; ita poena quae eis redditur in Purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quaedam, quae seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per Purgatorium ignem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius; quamvis sit Deo conformior secundum quid. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme quando habet quidquid suae naturae conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur; unde cor animalis magis est conforme Deo immobili quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est etiam moveri, et ejus quies est ejus destructio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis introducta est per peccatum Adae, quod est morte Christi deletum; unde poena illa non manet in perpetuum. Sed peccatum mortale, quod mortem aeternam per impenitentiam inducit, ultra non expiabitur; et ideo mors illa aeterna erit.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod resurrectio non erit omnium generaliter. In Psalmo enim 1, 2, dicitur: non resurgent impii in judicio. Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

AG2

Praeterea, Daniel. 12, 2, dicitur: multi de his qui dormiunt in pulvere, evigilabunt. Sed haec locutio quamdam partitionem importat. Ergo non omnes resurgent.

AG3

Praeterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti; unde 1 corinth. 15, concludit apostolus, quod si Christus resurrexit, et nos resurgemus. Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui ipsius imaginem portaverunt, quod est solum bonorum. Ergo ipsi soli resurgent.

AG4

Praeterea, poena non dimittitur nisi ablata culpa. Sed mors corporalis est poena originalis peccati.

Ergo cum non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

AG5

Praeterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per gratiam ejus resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam potuerunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt; et sic non omnes resurgent.

SC1

Sed contra est quod dicitur joan. 5, 28: omnes qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei; et qui audierint, vivent. Ergo omnes mortui resurgent.

SC2

Praeterea, 1 corinth. 15, 51, dicitur: omnes quidem resurgemus.

SC3

Praeterea, resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis poenam vel praemium.

Sed omnibus debetur poena vel praemium pro merito proprio, sicut adultis; vel alieno, sicut parvulis. Ergo omnes surgent.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quae sunt speciei ejusdem. Talis autem est resurrectio; haec enim est ejus ratio, ut ex dictis patet, quod anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata; unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore separata; et ideo necesse est, sicut unum, ita omnes resurgere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Psalmista loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgent in judicio discussionis conscientiae, ut Glossa exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent ut judicentur, jam enim judicati sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus, exponit, multi, idest omnes; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura. Vel perditio potest intelligi quantum ad pueros damnatos, qui quamvis resurgant, non proprie dicuntur evigilare, cum nec sensum poenae nec gloriae habituri sint; vigilia enim est solutio sensus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tam boni quam mali conformantur Christo, vivendo in hac vita, in his quae ad naturam speciei pertinent, non autem in his quae ad gratiam spectant; et ideo omnes ei conformabuntur in reparationem vitae naturalis, non autem in similitudine gloriae, sed soli boni.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mortem quae est poena originalis peccati, illi qui in originali decedunt, exsolverunt moriendo; unde non obstante culpa originali possunt a morte resurgere. Poena enim originalis peccati magis est mori quam morte detineri.

RA5

Ad quintum dicendum, quod renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est ut nostram naturam susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur; unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiae, tamen resurgunt propter conformitatem naturae ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanae speciei pertingentes.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod resurrectio sit naturalis.

Quia, sicut dicit Damascenus in 3 Lib., quod communiter in omnibus respicitur, naturam characterizat in his quae sub ipsa sunt atomis. Sed resurrectio in omnibus communiter invenitur. Ergo est naturalis.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit: qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram mundus in elementis suis imitatur? et ponit exemplum de luce, quae quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur; et de arbustis, quae viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur; et de seminibus, quae putrescendo moriuntur, et rursus germinando quodammodo resurgunt: quod etiam exemplum apostolus ponit 1 corinth. 15. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

AG3

Praeterea, illa quae sunt praeter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta.

Sed vita quae per resurrectionem reparatur, in aeternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

AG4

Praeterea, illud ad quod tota naturae expectatio intendit, maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est hujusmodi, ut patet Rom. 8. Ergo resurrectio erit naturalis.

AG5

Praeterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animae et corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet 5 physic..

Perpetua autem conjunctio animae et corporis erit naturalis: quia cum anima sit proprius motor corporis, habet sibi corpus proportionatum; et ita in perpetuum est naturaliter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

SC1

Sed contra, a privatione in habitum non fit regressus secundum naturam. Sed mors est privatio vitae. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

SC2

Praeterea, ea quae sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis; unde animalia quae generantur ex putrefactione et ex semine nunquam sunt unius speciei, ut dicitur a Commentatore in 8 physic..

Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie; quod non erit in resurrectione: quare non est naturalis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod motus sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus; et alius motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis, quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est etiam aliquis motus cujus terminus est natura, sed non principium, sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione caeci; quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest; quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo vel motus primo modo se habens ad naturam nullo modo potest dici naturalis; sed vel est miraculosa, si sit a principio supra naturam; vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quae tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid; inquantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, vel violenta.

Naturale enim proprie dicitur quod secundum naturam est; secundum naturam autem esse dicitur habens naturam, et quae consequuntur naturam, ut patet in 2 physic.. Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est, vel activum, ut patet in motu gravium et levium, et in alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur 9 metaph..

Nec differt, quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, scilicet formae; sive respectu dispositionis quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei; vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis et Avicennae. Nullum autem activum principium resurrectionis est in natura neque respectu conjunctionis animae ad corpus, neque respectu dispositionis quae est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecumque ad animae conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis; unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de illis quae inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturae creatis; non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale ratione demonstrante; sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam; quia eorum quae supra naturam sunt, ea quae sunt in natura, aliquam similitudinem repraesentant; sicut unio corporis et animae repraesentat unionem spiritus ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister in 2, dist. 1, dixit; et simili modo exempla quae apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive adminiculantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de operatione illa quae determinatur ad id quod non est per naturam, sed naturae contrarium; hoc autem non est in resurrectione; et ideo non est ad propositum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tota operatio naturae est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris; unde sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota naturae expectatio tendit, non potest perveniri operatione naturae; et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet.

[a2 Articulatus 2: Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christi resurrectio non sit causa nostrae resurrectionis.

Posita enim causa ponitur effectus. Sed posita resurrectione Christi non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostrae resurrectionis.

AG2

Praeterea, effectus non potest esse nisi causa praecesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut homo liberaretur. Ergo resurrectio Christi non est causa nostrae resurrectionis.

AG3

Praeterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non erit causa aliarum resurrectionum.

AG4

Praeterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causae. Sed resurrectio, ad minus quorundam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

SC1

Sed contra, illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post, ut patet in 2 metaph.. Sed Christus ratione suae resurrectionis corporalis dicitur primitiae dormientium 1 Cor., 5, et primogenitus mortuorum Apoc. 1. Ergo sua resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

SC2

Praeterea resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali quam cum resurrectione spirituali, quae est per justificationem.

Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostrae, ut patet Rom. 4, 25: resurrexit propter justificationem nostram. Ergo est causa nostrae resurrectionis corporalis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus ratione humanae naturae dicitur Dei et hominum mediator, ut in 3 Lib., dist. 19, qu. Unic., art. 5, quaestiunc. 2 et 3 dictum est; unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut ergo a morte spirituali liberari non possumus nisi per gratiae donum divinitus datum, ita nec a morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam; et ideo sicut Christus primitias gratiae suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostrae gratiae; quia de plenitudine ejus nos omnes accepimus; gratiam pro gratia; joan. 1, 16: ita in ipso inchoata est resurrectio, et resurrectio sua causa est nostrae resurrectionis: ut sic Christus, in quantum est Deus, sit prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca: sed in quantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima, et quasi univoca, nostrae resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine suae formae; unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris, istius effectus. Hoc autem contingit dupliciter.

Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente. Quandoque autem illius actionis qua effectus producitur, non est principium primo et per se ipsa forma secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generaret hominem album, ipsa albedo generantis non est principium generationis activae; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato; et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis; quia illud quod facit resurrectionem Christi, qui est causa efficiens univoca nostrae resurrectionis, agit ad resurrectionem nostram, scilicet virtus divinitatis ipsius Christi, quae sibi et patri communis est; unde dicitur Roman. 8, 2: qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit mortalia corpora nostra. Sed ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctae est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae; operationes enim divinae agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo, sicut ponit exemplum Damascenus in 3 Lib., de tactu corporali quo mundavit leprosum, Matth. 8.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem ordinatur immediate, non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens; sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, ut dictum est, non quia ipsa agat resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet virtute divina, quae nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem omnia operatur mediante voluntate, quae est propinquissima effectui; unde non oportet quod statim resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta; sed tunc sequitur quando voluntas Dei ordinavit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus divina non alligatur causis aliquibus secundis, quin effectus illarum posset immediate, vel aliis causis mediantibus, producere; sicut posset generationem inferiorum corporum causare etiam motu caeli non existente; et tamen secundum ordinem quem in rebus statuit, motus caeli est causa

generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundum ordinem quem rebus humanis divina providentia praefixit, resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis; potuit tamen alium ordinem praefigere; et tunc esset alia causa nostrae resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando omnia quae sunt in una specie, habent eundem ordinem ad causam primam illius effectus qui est inducendus in totam speciem. Sic autem non est in proposito: quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quam humanitas aliorum; unde resurrectio Christi causatur a divinitate immediate; sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

RA4

Ad quartum dicendum, quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, quod scilicet pertinet ad vitam naturae, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes; et ideo omnes resurgunt in vitam immortalem.

Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quae sunt gloriae.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod vox tubae non sit causa resurrectionis nostrae. Dicit enim Damascenus: crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute et nutu.

Ergo cum haec sint sufficiens causa resurrectionis, non oportet ponere causam ejus vocem tubae.

AG2

Praeterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum.

Ergo non est conveniens quod vox aliqua formetur ad resuscitandum eos.

AG3

Praeterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi per virtutem divinitus voci datam; unde super illud psalm. 67, 34: dabit voci suae vocem virtutis, dicit Glossa, resuscitandi corpora. Sed ex quo potentia data est, quamvis alicui miraculose detur, tamen actus qui sequitur, est naturalis; sicut patet in caecis miraculose illuminatis, qui naturaliter vident. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis; quod falsum est.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 thessal. 4, 15: ipse Dominus... In tuba Dei descendet de caelo, et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi.

SC2

Praeterea, joan. 5, 25 et 28 dicitur: qui in monumentis sunt, audient vocem filii Dei; et qui audierint, vivent. Haec autem vox dicitur tuba, ut in littera patet. Ergo etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod causam effectui oportet aliquo modo conjungi: quia movens et motum, faciens et factum sunt simul, ut probatur in 7 physic..

Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis, ut supra dictum est, unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato Christus resurgens operetur: quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit mari et cessavit tempestas, Matth. 5, 8.

Quidam vero dicunt, quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa praesentatio evidens filii Dei in mundo, de qua dicitur Matth. 24, 27: sicut fulgur quod venit ab oriente, et apparet in occidente, ita erit adventus filii hominis. Et innituntur auctoritati Gregorii, qui dicit, quod tubam sonare nihil aliud est quam mundo ut judicem filium demonstrare. Et secundum hoc ipsa apparitio filii Dei vox ejus dicitur: quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem sicut imperanti; unde in jussu venire dicitur 1 thessal. 4; et sic ejus apparitio in quantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur; et haec vox quaecumque sit, quandoque dicitur clamor quasi praeconis ad judicium citantis; quandoque autem dicitur sonus tubae, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur, vel propter convenientiam ad usum tubae qui erat in veteri testamento: tuba enim congregabantur ad Concilium, commovebantur ad praelium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregantur ad Concilium judicii, ad praelium quo orbis terrarum pugnabit contra insensatos, ad festum aeternae solemnitas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tangit; scilicet voluntatem divinam quae imperat, virtutem quae exequitur, et facilitatem exequendi, in hoc quod nutum adjunxit, ad similitudinem eorum quae in nobis sunt: illud enim valde facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multo major apparet facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis, quod nutus dicitur, executio nostrae voluntatis per ministros fiat; et talis noster nutus est quaedam causa praedictae executionis, in quantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam; nutus autem

divinus, quo fiet resurrectio, nihil est aliud quam signum ab ipso datum, cui natura tota obediet ad resurrectionem mortuorum; et hoc signum idem est quod vox tubae, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut formae sacramentorum habent virtutem sanctificandi, ut supra dictum est, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur; sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia iudicium de voce perveniente ad aures sequitur excitationem, et non est causa ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si virtus data illi voci esset ens perfectum in natura: quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet.

Non autem est talis virtus illa, sed qualis supra dictum est esse in formis sacramentorum.

Articulus 2C

AG1

Uterius. Videtur quod nullo modo ad resurrectionem Angeli operentur. Quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando homines generantur, anima non infunditur corpori mediantibus Angelis.

Ergo nec resurrectio, quae est iterata conjunctio animae corpori, fiet ministerio Angelorum.

AG2

Praeterea, si ad aliquos Angelos hoc ministerium pertineat, maxime videtur pertinere ad virtutes, quarum est miraculosa facere. Sed eis non ascribitur, sed Archangelis, ut in littera patet. Ergo resurrectio non fiet ministerio Angelorum.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 thessal., 4, quod Dominus in voce Archangeli descendet de caelo, et mortui resurgent. Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Augustinus dicit in 3 de Trinit., quod sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnino corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem; et hoc etiam Gregorius in 4 dialog. Tangit.

Unde in omnibus quae corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio Angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum praeparatio ad reparationem humani corporis; unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio Angelorum. Sed anima sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione Angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio Angelorum, sicut et animam immediate glorificat. Et istud Angelorum ministerium vox dicitur secundum unam expositionem, quae tangitur in littera.

RA1

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ministerium illud erit principaliter unius Archangeli, scilicet michaelis, qui est princeps ecclesiae, sicut fuit synagogae, sicut dicitur Daniel. 10: qui tamen agit ex influenza virtutum, et aliorum superiorum ordinum; unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores Angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiae deputati fuerunt; et sic vox illa potest dici unius et plurium Angelorum.

¶a3 Articulus 3: Utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Quia major est convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, sicut causae ad effectus quam effectuum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret.

Ergo nec oportet quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

AG2

Praeterea, resurrectio capitis causa est resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorundam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut pie creditur de beata virgine et joanne evangelista.

Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

AG3

Praeterea, status novi testamenti est perfectior, et expressius portat imaginem Christi, quam status veteris. Sed quidam patres veteris testamenti Christo resurgente resurrexerunt, sicut dicitur Matth. 27, 52, quod multa corpora sanctorum qui dormierant, resurrexerunt. Ergo videtur quod nec sanctorum novi testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

AG4

Praeterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. 20; dicitur enim ibi vers. 4: vidi... Animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei; et infra: et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis; et ceteri mortuorum non vixerunt, donec consummentur mille anni. Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

SC1

Sed contra est quod job 24: homo cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum, nec evigilabit ut resurgat de somno suo; et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando caelum atteretur, resurrectio hominum differtur.

SC2

Praeterea, Hebr. 11, 39, dicitur: hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem, idest plenam animae et corporis beatitudinem, Deo aliquod aliud pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur, idest perficerentur; Glossa: ut communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio: quia reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae; Phil. 3, 21: et resurrectionis filii erunt sicut Angeli in caelo, ut patet Matth. 22. Ergo resurrectio differtur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut Augustinus dicit in 3 de Trin., divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur; et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundum motum caelestium corporum; unde esset contra ordinem quem divina providentia in rebus statuit, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur manente motu corporum superiorum.

Et quia secundum positionem fidei, resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui resurgens a mortuis, jam non moritur, ut dicitur Rom. 6; ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differretur, in quo motus caeli quiescet. Et propter hoc etiam quidam Philosophi qui posuerunt motum caeli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia qualia nunc habemus, sive ponerent reditum animae ad idem corpus in fine magni anni, ut empedocles, sive ad aliud, ut Pythagoras posuit quamlibet animam quodlibet corpus ingredi, ut dicitur in 1 de anima.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quae exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem; tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, qua membra carent; et in hoc membra differunt a capite, et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi exemplum quoddam nostrae resurrectionis est, ex cuius fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis ceterorum membrorum; et ideo resurrectio Christi debuit praecedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione saeculorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis inter membra Christi sint quaedam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum; et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi. Sed quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus in sermone de assumptione, utrum scilicet peracto resurrectionis testimonio iterum mortui sint, ut sic eorum magis fuerit suscitatio quaedam, sicut fuit Lazari, quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere resurrexerint, semper in corpore victuri, in caelum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa dicit Matth. 27. Et hoc probabilius videtur; quia ad hoc quod verum testimonium de vera resurrectione Christi profferrent, congruum fuit quod vere resurgerent, sicut Hieronymus alibi dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam; quod quidem testimonium erat ad fundandum fidem novi testamenti; unde decentius factum est per patres veteris testamenti quam per eos qui jam novo testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est, quod etsi de resurrectione eorum in evangelio mentio

fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nullus enim vera resurrectione ante Christum resurrexit, eo quod ipse est primitiae dormientium, ut dicitur 1 corinth. 15, quamvis aliqui fuerunt resuscitati ante Christi resurrectionem; ut de Lazaro patet joan. 11.

RA4

Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat, 20 Lib. De civit.

Dei, quidam haeretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent; unde vocati sunt chiliastae, quasi millenarii; et Augustinus ibidem ostendit verba illa aliter esse intelligenda, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiae resurgunt. Secunda autem resurrectio est corporum. Regnum autem Christi dicitur ecclesia, in qua cum ipso non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum intelligatur. Vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes. Et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem secundum veritatem certaverunt. Millenarius autem non significat aliquem certum numerum, sed designat totum temporis quod nunc agitur, in quo sancti cum Christo regnant; quia numerus millenarius designat universalitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem decies mille sunt; et similiter in Psal. 104, 8 dicitur: verbi quod mandavit in mille generationes, idest omnes.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod tempus illud non sit occultum. Quia cujus principium est determinatum et scitum, et finis potest determinate sciri; eo quod omnia mensurantur quadam periodo, ut dicitur in 2 de generatione. Sed principium mundi determinate scitur. Ergo et finis ipsius potest determinate sciri; et tunc erit tempus resurrectionis, et iudicii: ergo tempus illud non est occultum.

AG2

Praeterea, Apoc. 17 dicitur, quod mulier, per quam ecclesia significatur, habet locum paratum a Deo, in quo pascatur diebus mille ducentis sexaginta. Daniel. Etiam 21, ponitur determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundum illud Ezech. 4, 6: diem pro anno dedit tibi. Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

AG3

Praeterea, status novi testamenti praefiguratus fuit in veteri testamento. Sed scimus determinate tempus in quo vetus testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri determinate tempus in quo novum testamentum statum habebit. Sed novum testamentum habebit statum usque ad finem mundi; unde dicitur Matth. Ult., 20: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Ergo potest sciri finis mundi, et resurrectionis tempus.

SC1

Sed contra, illud quod est ignoratum ab Angelis, est etiam hominibus multo magis occultum; quia ea ad quae homines naturali ratione pertingere possunt, multo limpidius et certius Angeli naturali cognitione cognoscunt; similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus Angelis, ut patet per dionysium, 4 cap. Cael. Hier..

Sed Angeli nesciunt tempus determinate, ut patet Matth. 24, 36: de die illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum. Ergo tempus illud est hominibus occultum.

SC2

Praeterea, apostoli magis fuerunt conscii secretorum Dei quam alii sequentes, ut dicitur Rom. 8, 23: ipsi primitias spiritus habent; Glossa interlinealis: tempore prius, et ceteris abundantius. Sed eis de hoc ipso quaerentibus dictum est, Act. 1, 7: non est vestrum nosse tempora et momenta, quae pater in sua potestate posuit. Ergo multo magis est aliis occultum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., quaest. 58, aetas ultima humani generis, quae incipit a Domini adventu usque ad finem saeculi, in quibus generationibus computetur incertum est, sicut etiam senectus, quae est ultima aetas hominis, non habet determinatum tempus secundum mensuram aliarum, cum quandoque sola tantum teneat temporis quantum reliquae omnes aetates. Hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest naturali ratione: quia simul erit resurrectio et finis motus caeli, ut dictum est: ex motu autem accipitur numerus omnium quae determinato tempore per naturalem rationem futura praevidentur. Ex motu autem caeli non potest cognosci finis ejus; quia cum sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter nec per revelationem haberi potest, ideo, ut omnes semper sint solliciti et praeparati ad Christo occurrendum; et propter hoc etiam apostolis de hoc quaerentibus respondit, Act. 1, 7: non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate; in quo, ut Augustinus dicit, 18 de CIV. Dei, omnium de hac re calculantium digitos resolvit, et

quiescere jubet. Quod enim apostolis quaerentibus noluit indicare, nec aliis revelabit. Unde illi omnes qui tempus praedictum numerare voluerunt, hactenus falsiloqui sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dixit ibidem, dixerunt ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille: quorum falsitas patet; et similiter patebit eorum qui adhuc computare non cessant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram nobis esse cognitam; et ideo cognito principio alicujus rei, cujus duratio mensuratur motu caeli, possumus cognoscere ejus finem, eo quod motus caeli est nobis notus. Sed mensura durationis motus caeli est sola divina dispositio, quae est nobis occulta; et ideo quantumcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. 12, significatur omne tempus in quo ecclesia durat, et non aliquis determinatus numerus annorum; et hoc ideo, quia praedicatio Christi, super quam fundatur ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus vere continet aequalem numerum dierum numero praedicto. Similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur, non est referendus ad numerum annorum aliquorum qui sint usque ad finem mundi, vel usque ad praedicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus quo praedicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis status novi testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris testamenti; non tamen oportet quod singula respondeant singulis, praecipue cum in Christo omnes figurae veteris testamenti fuerint completae; et ideo Augustinus, 18 de CIV. Dei, respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum quae ecclesia passa est et passura secundum numerum plagarum Aegypti, dicens: ego per illas res gestas in Aegypto istas persecutiones propheticè significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non propheticò spiritu, sed conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.

Et similiter videtur esse de dictis abbatis joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod resurrectio non fiet subito, sed successive. Quia Ezech. 37, 7, praenuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur: accesserunt ossa ad ossa; et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper; et spiritum non habebant. Ergo reparatio corporum tempore praecedit conjunctionem animarum; et sic resurrectio non erit subita.

AG2

Praeterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri.

Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, et infusio animae. Ergo resurrectio non fiet subito.

AG3

Praeterea, omnis sonus tempore mensuratur.

Sed sonus tubae causa erit resurrectionis, ut dictum est. Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito.

AG4

Praeterea, nullus motus localis potest esse subito, ut dicitur in Lib. De sensato.

Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum.

Ergo non fiet subito.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 15, 51: omnes quidem resurgemus... In momento, in ictu oculi. Ergo resurrectio erit subito.

SC2

Praeterea, virtus infinita subito operatur. Sed, sicut Damascenus dicit, crede resurrectionem futuram divina virtute; de qua constat quod infinita est. Ergo resurrectio fiet subito.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in resurrectione aliquid fiet ministerio Angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est. Illud ergo quod Angelorum ministerio fiet, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis; erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo Angelorum opus complebitur: quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses; unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum

Augustinum; ita ezechiel diversa quae in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul futura sint in instanti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis illae operationes sint consequentes invicem natura, sunt tamen simul tempore: quia vel sunt in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod idem videtur esse de sono illo et de formis sacramentorum; scilicet quod in ultimo instanti prolotionis effectum suum habebunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, quae sine motu locali esse non potest, fiet ministerio Angelorum; et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi quae competit Angelis.

Articulus 3D

AG1

Uterius. Videtur quod resurrectio non erit noctis tempore. Quia resurrectio non erit donec atteratur caelum, ut dicitur job 14. Sed cessante motu caeli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, neque dies neque nox. Ergo resurrectio non erit in nocte.

AG2

Praeterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis temporis; unde in Apoc. Dicitur quod tempus amplius non erit. Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione; et ita debet esse dies.

AG3

Praeterea, qualitas temporis debet respondere his quae geruntur in tempore. Unde joan. 14, fit mentio de nocte, quando Judas exivit a consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quae nunc latent; quia cum venerit Dominus, illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium, ut dicitur 1 corinth. 4, 5. Ergo debet esse in die.

SC1

Sed contra, resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit in homil. Paschali.

Ergo et nostra resurrectio nocturno tempore erit.

SC2

Praeterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucae 12. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo in tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso fiet resurrectio, ut dictum est. Ergo resurrectio fiet tempore nocturno.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod determinata hora temporis qua fiet resurrectio, pro certo sciri non potest, ut patet in littera; tamen satis probabiliter dicitur a quibusdam, quod resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente, et luna in occidente: quia in tali dispositione sol et luna creduntur creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad eundem punctum; unde de Christo dicitur quod resurrexit tali hora.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis: quia in eodem instanti in quo cessabit motus caeli, erit resurrectio mortuorum; et tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habet nunc in aliqua determinata hora; et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora.

RA2

Ad secundum dicendum, quod optima dispositio temporis dicitur esse in meridie propter illuminationem solis. Sed tunc civitas Dei non egebit sole neque luna; quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apoc. 21; et ideo quantum ad hoc non refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea quae tunc gerentur, et occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis; et ideo utrumque congrue fieri potest, ut scilicet resurrectio sit in die, vel in nocte.

¶a4 Articulus 4: Utrum mors erit terminus a quo resurrectionis in omnibus.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mors non erit terminus a quo resurrectionis in omnibus.

Quia quidam non morientur, sed immortalitate supervestientur: dicitur enim in symbolo, quod ipse venturus est judicare vivos et mortuos.

Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus iudicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur haec distinctio ad tempus praecedens; et ita non omnes ante iudicium morientur.

AG2

Praeterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane quin in aliquibus expleatur. Sed secundum apostolum, 2 corinth. 5, hoc est commune desiderium quod nolumus expoliari, sed supervestiri. Ergo aliqui erunt qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloria resurrectionis.

AG3

Praeterea, Augustinus in ench., dicit, quod quatuor ultimae petitiones orationis dominicae ad praesentem vitam pertinent, quarum una est: dimitte nobis debita nostra. Ergo ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed ecclesiae oratio non potest esse cassa quin exaudiatur.

Joan. 16, 23: quidquid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis. Ergo ecclesia in aliquo hujus vitae tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis quo pro peccato primi parentis astringimur, est quod nascimur in originali peccato. Ergo aliquando hoc ecclesiae Deus praestabit, quod homines sine peccato originali nascentur. Sed mors est poena originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt circa finem mundi qui non morientur; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quod homines qui vivi inveniuntur, in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, et postea resurgant a morte in immortalitatem.

Ergo Deus, qui est summe sapiens, hanc viam elegit in illis qui vivi inveniuntur; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 15, 36: semen quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur; et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum.

Ergo corpora a morte resurgent.

SC2

Praeterea, 1 corinth. 15, 22: sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur.

Sed in Christo vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit a morte.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod super hac quaestione varie loquuntur sancti, ut in littera patet; tamen haec est securior et communior opinio, quod omnes morientur, et a morte resurgent; et hoc propter tria. Et primo, quia magis concordat divinae justitiae, quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent. Secundo, quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram resurrectionem praedicit; resurrectio autem proprie non est nisi ejus quod cecidit, et dissolutum est, ut Damascenus dicit.

Tertio, quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus quod illud quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transeunte. Unde cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem nisi morte mediante.

Convenit etiam ordini naturae propter aliam rationem: quia, ut in 8 phys. Dicitur, motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus, sicut etiam motus cordis totius corporis quaedam vita est; unde sicut cessante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita cessante motu caeli, non potest aliquid vivum remanere in illa vita quae ex influenza illius motus conservabatur.

Talis autem est vita quam nunc degimus; unde oportet quod ex hac vita discedant qui post motum caeli quiescentem victuri sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum iudicii tempus, nec ad totum tempus praeteritum; quia omnes iudicandi aliquo tempore fuerunt vivi, et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediate iudicium praecedet, quando scilicet iudicii signa incipient apparere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectum sanctorum desiderium non potest esse vanum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum esse vanum; et tale est desiderium quo nolumus expoliari sed supervestiri, scilicet si possibile sit; et hoc desiderium a quibusdam velleitas dicitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum; quia ille qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione quae facta est per Christum; et sic Christus non esset omnium hominum redemptor. Nec potest dici, quod non hac redemptione indigerunt, quia praestitum fuit eis ut sine peccato conciperentur; quia illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente, sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturae quae sanata

est. Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae. Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit; et ita non possent omnes fructum dominicae redemptionis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti; unde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui sine originali peccato nascantur, quamvis mors sit poena originalis peccati; quia Deus potest ex misericordia alicui relaxare poenam ad quam obligatur ex culpa praeterita, sicut adulteram sine poena dimisit joan. 8; et similiter poterit liberare a morte eos qui reatum mortis contraxerunt cum originali nascendo; et sic non sequitur: si non morientur, ergo nascuntur sine originali.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solum quando est magis vel aequaliter accommodata ad finem consequendum; et sic non est hic, ut ex dictis patet.

Articulus 4B

AG1

Uterius. Videtur quod non omnium resurrectio erit a cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit a cineribus; quia caro ejus non vidit corruptionem, ut dicitur in psalm. 15, et Act. 2.

Ergo nec resurrectio omnium erit a cineribus.

AG2

Praeterea, corpus hominis non semper comburitur.

Sed in cineres non potest aliquid resolvi nisi per combustionem. Ergo non omnes a cineribus resurgent.

AG3

Praeterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in pulverem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in littera dicitur, scilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes resurgent a cineribus.

AG4

Praeterea, terminus a quo respondet termino ad quem. Sed terminus ad quem resurrectionis non est idem in bonis et malis. 1 corinth. 15, 51: omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.

Ergo nec est idem terminus a quo; et sic, si mali resurgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

SC1

Sed contra est quod Haymo dicit: omnes in originali peccato natos tenet haec sententia; terra es, et in terram ibis. Sed omnes qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in originali peccato, vel nativitate ex utero vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes a cineribus resurgent.

SC2

Praeterea, multa sunt in corpore humano quae non sunt de veritate naturae humanae. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora ad cineres resolvi.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod eisdem rationibus quibus ostensum est omnes a morte resurgere, est etiam ostendendum quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione, nisi aliquibus ex privilegio specialis gratiae sit contrarium indultum, sicut et resurrectionis acceleratio.

Scriptura autem sacra sicut resurrectionem praenuntiat, ita et reformationem corporum, Phil. 3; et ideo oportet quod sicut omnes moriuntur ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur ad hoc quod omnium corpora reformari possint; sicut enim in poenam hominis mors a divina justitia est inflictata, ita et corporis resolutio, ut patet genes. 112, 9: terra es, et in terram ibis. Similiter etiam ordo naturae exigit ut non solum animae et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi prius facta resolutione in materiam praejacentem; ipsa enim elementorum commixtio ex motu caeli causatur et conservatur, quo cessante omnia mixta in pura elementa resolventur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod resurrectio Christi exemplar est nostrae resurrectionis quo ad terminum ad quem; non autem quo ad terminum a quo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiae quae remanent humano corpore resolutio, duplici ratione. Primo, quia mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, et cineres conservare; unde inolevit modus loquendi, ut ea in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicantur. Secundo propter causam resolutionis, quae est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus est infectum; unde ad purgationem hujus infectionis oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi; et ideo ea in quae corpus humanum dissolvitur, cineres dicuntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora illorum qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere, sicut etiam alia mixta resolvet in praejacentem materiam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem; et ideo resurrectio sanctorum, quae erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum, quae non erit gloriosa, penes terminum ad quem, non autem penes terminum a quo. Contingit enim frequenter non esse eundem terminum ad quem existente eodem termino a quo; sicut de nigredine potest moveri aliquid in albedinem et in pallorem.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, habeant aliquam naturalem inclinationem ad animam quae eis conjungetur.

Si enim nullam inclinationem habent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia utrum ex illis vel aliis pulveribus reficeretur corpus animae conjungendum; quod est falsum.

AG2

Praeterea, major est dependentia corporis ad animam quam animae ad corpus. Sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus, unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit dionysius de divin. Nomin.. Ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

AG3

Praeterea, job 20, 2, dicitur: ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiae ejus, et cum eo in pulvere dormient. Sed vitia non sunt nisi in anima.

Ergo adhuc in illis cineribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

SC1

Sed contra, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenera, et similiter caro leonis, vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Patet per auctoritatem Augustini in enchirid.: corpus humanum in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque hominum seu animalium cibum cedat, carnemque vertatur... Illi animae humanae in puncto temporis cedet quae illud prius, ut homo fieret, viveret et cresceret, animavit.

SC2

Praeterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale; alias natura deficeret in necessariis. Sed nullo agente naturali possunt praedicti pulveres eidem animae iterato conjungi.

Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad praedictam conjunctionem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis quae facit naturalem inclinationem ad eandem animam.

Sed haec positio contrariatur auctoritati Augustini indirecte, et sensui, et rationi: quia omnia composita ex contrariis possibile est resolvi in ea ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt, quod illae partes elementorum in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce ex hoc quod fuerunt animae humanae conjunctae, et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas. Sed hoc iterum frivolum est: quia partes elementorum sunt unius naturae, et aequaliter habent participationem lucis et obscuritatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in cineribus illis nulla est naturalis inclinatio ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinae providentiae, quae statuit illos cineres iterum animae conjungi; et ex hoc convenit quod illae partes elementorum iterato conjungantur, et non aliae.

RA1

Unde patet solutio ad primum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima separata a corpore manet in eadem natura quam habebat cum corpori esset conjuncta; quod de corpore non contingit; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbum illud job non est intelligendum, quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divinae justitiae, quo sunt deputati pulveres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in aeternum.

[a5 Articulus 5: Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quae fecit.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod post resurrectionem non quilibet cognoscet peccata quae fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriae educitur. Sed homines post resurrectionem suam peccata non poterunt sensu percipere, quia jam transierunt: sensus autem est tantum praesentium: multa etiam peccata a memoria exciderunt peccantis, quae non poterunt de thesauro memoriae educi.

Ergo non omnium peccatorum quae fecit, resurgens cognitionem habebit.

AG2

Praeterea, sicut in littera dicitur, conscientiae libri quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur. Sed in libris non potest legi aliquid, nisi nota ejus contineatur in libro; notae autem quaedam peccatorum remanent in conscientia, ut Rom. 1, in Glossa patet; quae non videntur aliud esse quam reatus vel macula. Cum igitur multorum peccatorum macula et reatus a multis sit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quae fecit, possit aliquis in sua conscientia legere; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, crescente causa crescit effectus.

Sed causa quae facit nos dolere de peccatis quae ad memoriam revocamus, est caritas. Cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta caritas, maxime de peccatis dolebunt, si ea ad memoriam revocabunt: quod non potest esse, quia fugiet ab eis et dolor et gemitus, ut dicitur Apoc. 21. Ergo propria peccata ad memoriam non revocabunt.

AG4

Praeterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quae fecerunt aliquando, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quae aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quae aliquando fecerunt, non habebunt: quia per hoc poena eorum multum alleviaretur.

Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quae commiserunt.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit 20 de CIV.

Dei, quod quaedam vis divina aderit, qua fiet quod cuncta peccata ad memoriam revocentur.

SC2

Praeterea, sicut se habet humanum iudicium ad testimonium exterius, ita se habet iudicium divinum ad testimonium conscientiae, ut patet 1 Reg. 16, 7: homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur Cor. Sed non posset perfecte iudicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus iudicandum est, testimonium deponerent.

Ergo oportet, cum iudicium divinum sit perfectissimum, quod conscientia omnia teneat de quibus iudicandum est. Sed iudicandum erit de omnibus operibus bonis et malis: 2 corinth. 5, 10: omnes astabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum. Ergo oportet quod conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quae fecit, sive bona, sive mala.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur Rom. 2, in illa die cum iudicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes et defendentes; et quia oportet quod testes et accusator et defensor in quolibet iudicio habeant eorum notitiam quae in iudicio versantur; in illo autem communi iudicio omnia opera hominum in iudicium venient; oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat; unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus iudicium procedet, sicut etiam in iudicio humano registris utuntur.

Isti sunt libri, de quibus apocal. 20, 12 dicitur: libri aperti sunt, et alius liber apertus est vitae; et iudicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum; ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit, 20 de Civit. Dei, significantur sancti novi et veteris testamenti, in quibus Deus ostendit quae mandata fieri iussisset; unde, ut Richardus de sancto victore dicit eorum corda erunt quasi quaedam canonum decreta: sed per librum vitae, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiae singulorum; quae dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur.

Et haec vis, in quantum ad memoriam reducit homini sua facta, liber vitae dicitur. Vel per primos libros, conscientiae intelligantur, per secundum sententia iudicis in ejus providentia descripta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita vel demerita a memoria excidant, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo remaneat in suo effectus; quia merita quae non sunt mortificata, manebunt in praemium quod eis redditur; quae autem sunt mortificata, manent in reatu ingratitude, quae augentur ex hoc quod homo post gratiam susceptam peccavit; similiter etiam demerita, quae non sunt per poenitentiam deleta, manent in reatu poenae quae eis debetur; quae autem poenitentia delevit, manent in ipsa poenitentiae memoria, quam simul cum aliis meritis in notitiam habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare; et tamen, ut Augustinus dicit, principaliter ad hoc vis divina operabitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod aliquae notae manent in conscientiis singulorum de operibus a se factis; nec oportet quod notae istae sint reatus tantum, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis caritas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria ita erunt perfusi gaudio, quod dolor in eis locum habere non poterit; et ideo de peccatis non dolebunt, sed potius gaudebunt de divina misericordia qua eis sunt peccata relaxata, sicut etiam nunc Angeli gaudent de justitia divina, qua fit ut deserti a gratia in peccato ruant illi quos custodiunt, quorum tamen saluti solícite invigilant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod mali cognoscent omnia bona quae fecerunt; et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augebitur, quia maximus est dolor multa bona perdidisse; propter quod boetius dicit in 2 de consol., quod summum infortunii genus est fuisse felicem.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod non quilibet possit legere omnia quae sunt in conscientia alterius. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc sit Angelorum, quorum aequalitas resurgentibus promittitur, Matth. 22. Sed Angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quae dependent a libero arbitrio, unde indigent locutione ad invicem innotescenda, ut in 2 Lib., dist. 11, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo nec resurgentes poterunt inspicere ea quae continentur in conscientiis aliorum.

AG2

Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur in se, vel in sua causa, vel in suo effectu.

Sed merita vel demerita quae continentur in conscientia alicujus, non poterit alius in seipsis cognoscere, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur: similiter nec in causa sua; quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita: similiter etiam nec in effectum, quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis per poenitentiam totaliter abolitis. Ergo non omnia quae sunt in conscientia alicujus, poterit quilibet alius cognoscere.

AG3

Praeterea, joannes chrysostomus dicit, ut habitum est supra dist. 16, in littera: nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis deprecaberis, citius illa delebis. Si vero oblivisceris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, ac in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque Angelorum proferentur.

Ex hoc accipitur quod illa publicatio poena est negligentiae, quia homo confessionem praetermittit.

Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

AG4

Praeterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minus inde verecundatur.

Si ergo quilibet peccatum alterius cognoscat, cujuslibet peccatoris erubescencia multum minuetur; quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

SC1

Sed contra, super illud 1 corinth. 4, 5: illuminabit abscondita tenebrarum, dicit Glossa: gesta et cogitata, bona et mala, tunc aperta et nota erunt omnibus.

SC2

Praeterea, omnium beatorum peccata praeterita aequaliter erunt abolita. Sed aliquorum sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalenae et Petri et David.

Ergo pari ratione aliorum electorum peccata scientur, et multo magis damnatorum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in ultimo et communi iudicio oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat; quod nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnans vel praemians justa esse non potest, nisi secundum merita vel demerita proferatur; et ideo sicut oportet quod iudex et assessor iudicis merita causae cognoscant ad hoc quod justam sententiam proferant; ita oportet ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia sicut cuilibet nota erit sua praemiatio et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet; oportet quod sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant. Et haec est probabilior et communior opinio, quamvis Magister contrarium dicat in littera, scilicet quod peccata quae sunt per poenitentiam deleta, in iudicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequitur quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecta cognoscetur; in quo multum detraheretur sanctorum gloriae, et laudi divinae, qui tam misericorditer sanctos suos liberavit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita praecedentia vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis, ut ex dictis patet; et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri; et praecipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia iudicis justa appareat omnibus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod merita vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet, vel etiam in seipsis per divinam virtutem, quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiae quae committitur in omissione confessionis; sed quod peccata sanctorum revelantur, non poterit eis esse in erubescitiam vel verecundiam, sicut nec mariae Magdalenae est in confusionem quod peccata sua in ecclesia publice recitantur; quia verecundia est timor ingloriationis, ut dicit Damascenus, qui in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam propter poenitentiam quam fecerunt, sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur; sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis perpendens.

Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia respicit aestimationem hominum, quae ex consuetudine redditur levior; sed tunc confusio respicit aestimationem Dei, quae est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum, sive multorum.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod non omnia merita et demerita propria et aliena ab aliquo uno intuitu videantur. Ea enim quae singillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati singillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent; unde dicitur Sap. 5, 8: quid nobis profuit superbia? etc..

Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in 2 top., quod non contingit simul plura intelligere. Sed merita et demerita propria et aliena non videbuntur nisi intellectu. Ergo non poterunt omnia simul videri.

AG3

Praeterea, intellectus damnatorum hominum non erit post resurrectionem elevatior quam nunc sit bonorum Angelorum quantum ad naturalem cognitionem qua cognoscunt res per species innatas.

Sed tali cognitione naturali non vident plura simul, ut in 2 Lib., dist. 3, dictum est. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta sua simul videre.

SC1

Sed contra, super illud job 8: induetur confusione, dicit Glossa: viso iudice, omnia mala ante oculos mentis versant. Sed iudicem subito videbunt. Ergo similiter mala quae commiserunt; et eadem ratione omnia alia.

SC2

Praeterea, Augustinus, 20 de CIV. Dei, habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in iudicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quod nullus valeat aestimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset. Sed similiter non posset aestimari tempus quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita sua et aliena ab aliquo homine, si successive diversa videant. Ergo oportet ponere quod omnia simul videat unusquisque.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnia merita vel demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti; quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in uno videbunt, et sic non est inconveniens quod simul plura videant; sed in damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possit Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile.

Et ideo alii dicunt, quod mali simul omnia videbunt in genere sua peccata; et hoc sufficit ad accusationem illam quae debet esse in iudicio, vel absolutionem; non autem videbunt simul omnia descendendo ad singularia. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini, 20 de CIV. Dei, qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabuntur; quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante; et hoc est quod Augustinus dicit ibidem, quod mira celeritate enumerabuntur. Nec hoc est impossibile; quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

RA

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

EX

In iussu, et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo. Potest per haec tria idem significari, ut illa vox dicatur iussus quantum ad virtutem, quia ei corpora mortuorum obediunt; vox Archangeli, idest Christi, qui est princeps Angelorum, quantum ad dignitatem proferentis; tuba quantum ad evidentiam. Vel iussus refertur ad

causam principalem, scilicet divinam virtutem, cui obediunt omnia; vox Archangeli ad ministerium Angelorum; sed tuba ad operationem hominis Christi; haec enim tria in resurrectione operabuntur.

Unde rationabiliter putari potest, peccata hic per poenitentiam tecta et deleta, illic etiam tegi aliis. Sustinendo Magistrum potest dici, quod peccata justorum non venient in notitiam ut peccata, sed ut dimissa; sic enim considerationi cujuslibet occurrent. Unde ex hoc non sequitur confusio, sed gloria. Dicuntur autem tegi, in quantum Deus ea non videt ad puniendum, sicut exponit Glossa super illud Psal. 31: beati quorum remissae sunt iniquitates etc..

Contra vero scribens ad Marcellam Hieronymus testari videtur. Quidam dicunt quod Hieronymus non dixit hoc asserendo, sed opinionem cujusdam Graeci recitando.

|*IN_IV_SENTENTIARUM

|+d44.q1 Distinctio 44, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de conditionibus resurrectionis, hic determinat de conditionibus resurgentium; et dividitur in partes duas: in prima parte determinat de conditionibus resurgentium qui ad perfectionem humanae naturae pervenerunt; in secunda de conditionibus illorum qui in praesenti vita praedicta perfectione caruerunt, scilicet de abortivis fetibus, ibi: illud etiam investigare oportet etc.. Prima in duas: in prima determinat conditiones resurgentium beatorum; in secunda conditiones malorum, ibi: de reprobis autem quaeri solet etc..

Prima in tres: in prima determinat resurgentium aetatem, et staturam; in secunda corporum integritatem, ibi: non enim perit Deo terrena materies; in tertia eorum gloriam, ibi: hoc autem in corporibus sanctorum intelligendum est.

De reprobis autem quaeri solet, an cum deformitatibus hic habitis resurgant. Hic determinat conditiones reproborum: et primo quantum ad reprobationem naturae; secundo quantum ad passionem poenae, ibi: si vero quaeritur de corporibus malorum quomodo in igne ardeant et non consumantur, Augustinus variis exemplis astruit. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo corpora reproborum poterunt poenam pati; secundo ostendit idem de spiritibus damnatorum, ibi: quaeri etiam solet, an Daemones corporali igne ardeant. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo spiritus Daemonum sunt passibiles ab igne corporali; secundo ostendit idem de spiritibus damnatorum, ibi: cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quaeri solet etc..

Hic est triplex quaestio circa conditionem resurgentium.

Prima de his quae communiter ad bonos et malos pertinent. Secunda de his quae pertinent tantum ad bonos. Tertia de his quae spectant tantum ad malos.

Circa primum quaeruntur tria: 1 de identitate resurgentium; 2 de integritate corporum; 3 de qualitate ipsorum.

|a1 Articulus 1: Utrum idem corpus anima resumatur in resurrectione.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non idem corpus anima resumatur in resurrectione. 1 corinth. 15, 37: non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum. Sed apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi.

Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

AG2

Praeterea, cuilibet formae aptatur materia secundum suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modo est; quia vel transferetur totaliter in caelestem vitam, cui inhaesit vivens in mundo; vel deprimetur in brutalem, si brutaliter vixit in hoc mundo: videtur quod non resumatur idem corpus, sed vel caeleste, vel brutale.

AG3

Praeterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut supra dictum est.

Sed illae partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum corpore humano quod in ea resolutum est, nisi in materia prima, quomodo quaelibet aliae elementorum partes cum praedicto corpore conveniunt. Si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparatur, corpus erit numero idem.

AG4

Praeterea, impossibile est esse idem numero cujus partes essentiales sunt aliae numero. Sed forma mixti, quae est pars essentialis corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem resumere.

Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediae. Illud enim quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumari; quod patet ex hoc, quia non potest esse idem numero cuius est esse diversum. Sed esse interruptum, quod est actus entis, est diversum, sicut quilibet alius actus interruptus.

Sed forma mixtionis penitus cedit in non ens per mortem, cum sit forma corporalis, et similiter qualitates contrariae ex quibus fit mixtio.

Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

SC1

Sed contra est quod dicit job 19, 26: in carne mea videbo Deum salvatorem meum. Loquitur autem de visione post resurrectionem: quod patet ex hoc quod praecedit: in novissimo die de terra resurrecturus sum. Ergo idem numero corpus resurget.

SC2

Praeterea, sicut Damascenus dicit in 4 Lib., resurrectio est ejus qui cecidit secunda resurrectio.

Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero resurget.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hanc quaestionem et Philosophi erraverunt, et quidam moderni haeretici errant.

Quidam enim Philosophi posuerunt, animas a corpore separatas iterato corporibus conjungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo. Primo quantum ad modum conjunctionis: quia quidam ponebant animam separatam corpori iterum conjungi naturaliter per viam generationis. Secundo quantum ad corpus cui conjungebatur quia: ponebant quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus quod per mortem depositum fuit, sed ad aliud: quandoque quidem idem specie, quandoque autem diversum; ad diversum quidem quando anima in corpore existens praeter rationis ordinem vitam duxerat bestialem, unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpus canis propter luxuriam, et in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis; sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate perfuncta, post aliqua saecula incipiebat ad corpus velle redire; et sic iterum corpori conjungebatur humano.

Sed haec opinio ex duabus falsis radicibus venit: quarum prima est, quia anima non conjungitur corpori essentialiter sicut forma materiae, sed solum accidentaliter, sicut motor mobili, aut homo vestimento; et ideo ponere poterant quod anima praeeexistebat antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; et iterum quod diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere prae aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget; unde poterant ponere quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, praecipue facta immutatione animae humanae ad effectus brutales.

Sed praedictae duae radices destruuntur a Philosopho, in Lib. De anima; quibus destructis, patet falsitas praedictae positionis.

Et simili modo destruuntur errores quorundam haeticorum: quorum quidam in praedictas positiones inciderunt; quidam autem posuerunt animam iterato conjungi corporibus caelestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius de quodam Constantinopolitano episcopo narrat, exponens illud verbum job 19, 26: in carne mea videbo Deum salvatorem meum. Et praedicti errores haeticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis praedjudicant, quam sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat: quia resurrectio est iterata resurrectio; ejusdem autem est surgere et cadere; unde resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quam animam quae post mortem vivit; et ita, si non est idem corpus quod anima resumat, non dicitur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens, cum primo seminatum fuerit absque folliculis cum quibus nascitur. Corpus autem resurgens erit idem, sed alio modo se habens: quia fuit mortale, et surget in immortalitate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod differentia quae est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquod essenziale, sed secundum gloriam et miseriam; quae differentiam accidentalem faciunt; unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiae animarum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem: quia remoto posteriori, remanere adhuc potest prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in 1 physic., et in lib.

De substantia orbis, in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; unde et post separationem formae substantialis a materia adhuc dimensiones illae manent eadem; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud

quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiae sub quacumque forma existens; et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quae prius ejus materia fuit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia efficitur propria tali formae; ita forma mixtionis, quae est forma resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est substantialis forma corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam.

Corpus autem humanum praeter hanc formam mixtionis non habet aliam formam substantialem nisi animam rationalem: quia si haberet aliam formam substantialem priorem illa, daret ei esse substantiale, et sic per eam constitueretur in genere substantiae; unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiae; et sic comparatio animae ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiae per suam materiam; unde conjunctio animae ad corpus esset accidentalis: quod est error antiquorum Philosophorum in libris de anima reprobatus.

Sequeretur etiam quod corpus humanum et singulae partes ejus non aequivoce retinerent priora nomina; quod est contra Philosophum in 2 de anima.

Unde cum anima rationalis remanet, nulla forma corporis humani substantialis cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem numero resurget, cum materia eadem numero resumatur, ut in praecedenti solutione dictum est.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus, 2 de generatione, quaecumque habent speciem corruptibilem motam, non reiteratur eadem numero. Sed talis est substantia hominis secundum praesentem statum. Ergo post mutationem mortis non potest reiterari idem numero.

AG2

Praeterea, ubi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero; unde socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas hominis resurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. Media potest probari dupliciter. Primo, quia humanitas quae est forma totius, non est forma et substantia sicut anima, sed est forma tantum: hujusmodi autem formae penitus cedunt in non ens; et sic non possunt reiterari. Secundo, quia humanitas resultat ex conjunctione partium; sed non potest eadem numero conjunctio resumari quae prius fuit, quia iteratio identitati opponitur.

Iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quae se non compatiuntur. In resurrectione autem conjunctio iteratur. Ergo non est eadem conjunctio; et sic nec eadem humanitas, nec idem homo.

AG3

Praeterea, unus homo non est, si est plura animalia. Ergo si non est idem animal, non est unus numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal: quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet 2 de anima.

Sensus autem cum non maneant in anima separata, ut quidam dicunt, non possunt iidem numero resumari. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal in numero; et sic nec idem homo.

AG4

Praeterea, materia statuae principalior est in statua quam materia hominis in homine: quia artificialia tota sunt in genere substantiae ex materia, sed naturalia ex forma, ut patet per Philosophum in 2 physic., et Commentator idem dicit in 2 de anima. Sed si statua ex eodem aere reficiatur, non est eadem numero. Ergo multo minus, si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, non erit idem homo numero.

SC1

Sed contra est quod dicitur job 19, 27: quem visurus sum ego ipse... Et non alius; et loquitur de visione post resurrectionem, ut supra dictum est. Ergo idem numero homo resurget.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, 8 Lib. De Trinit., quod resurgere nihil aliud est quam reviviscere.

Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere.

Ergo non resurget; quod est contra fidem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc ut homo finem ultimum propter quem homo factus est, consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animae separatae, ut supra dictum est: alias vane esset homo constitutus, si ad finem ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum, ne in vanum factum esse videatur; oportet quod idem numero homo resurgat; et hoc quidem fit cum eadem anima eidem numero corpori conjungitur, ut ex dictis patet: alias enim non esset resurrectio, proprie loquendo, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quod non sit idem numero qui resurget, est haeticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de iteratione quae fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quae est in generatione et corruptione, ad circulationem quae est in motu caeli: quia caelum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam; sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero: quia ex homine generatur semen, ex quo sanguis; et sic deinceps, quousque perveniatur ad hominem, non ad eundem numero, sed specie; et ex igne generatur aer, ex quo aqua; ex aqua terra, ex terra ignis, non idem numero, sed specie.

Unde patet quod ratio inducta secundum Philosophi intentionem non est ad propositum.

Vel dicendum, quod aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem manere valeat, sicut est de anima rationali, quae esse, quod sibi in corpore acquiritur, etiam post corpus retinet, et in participationem illius esse corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud esse corporis et aliud animae in corpore; alias esset conjunctio animae et corporis accidentalis; et sic nulla interruptio facta est in esse substantiali hominis, ut non possit idem numero redire propter interruptionem essendi, sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem sub alio esse remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero: quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis; unde est corpus diversum in numero, et per consequens anima, et totus homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius et forma partis: forma partis secundum quod perficit materiam; forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur; et secundum hanc opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis; et sic, cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea compositum rationem speciei non consequitur.

Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur, quia forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque; et haec forma totius, essentia vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas.

Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quaedam alia forma superveniens formae et materiae; quod falsum est. Secunda autem ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire: quia conjunctio significat actionem vel passionem: quae quamvis sit diversa, non potest impedire identitatem humanitatis: quia actio et passio, ex quibus erat humanitas, non sunt de essentia humanitatis; unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis. Constat enim quod generatio et resurrectio non sunt idem motus numero, nec tamen propter hoc impeditur identitas resurgentis. Similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione: quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quod humanitas non est de illis formis quae sunt compositio et ordo, ut dicitur 2 physic., sicut sunt formae artificiatorum; unde existente alia compositione numero, non est eadem numero forma domus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem divisas in homine esse: quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus. Unde in resurrectione non erit eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo.

Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur: quia animal definitur per sensum, qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem: per sensum autem, qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quae maximam partem confert ad cognoscendum quod quid est, ut in 1 de anima dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis sicut anima rationalis secundum substantiam: sed potentiae sensitivae, secundum quosdam, non manent: quae quidem potentiae cum sint accidentales proprietates, earum varietas identitatem animalis totius auferre non potest, nec etiam partium animalis: non enim dicuntur potentiae perfectiones vel actus organorum, nisi sint principia agendi, ut calor in igne.

RA4

Ad quartum dicendum, quod statua dupliciter considerari potest; vel secundum quod est substantia quaedam, vel secundum quod est artificiale quoddam.

Et quia in genere substantiae ponitur ratione suae materiae; ideo si consideretur secundum quod est substantia quaedam, est eadem numero statua quae ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundum quod est forma, quae accidens quoddam est, et transit, statua destructa; et sic non redit idem numero, nec statua idem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis; et ideo non est similis ratio.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eandem partem corporis quae in eis dissoluta est, per resurrectionem redire. Quia secundum Philosophum in 2 de anima, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam.

Sed oportet quod post resurrectionem corpus resumatur ab anima eadem. Ergo oportet quod etiam partes corporis resumantur ad eadem membra, in quibus eisdem partibus animae perficiantur.

AG2

Praeterea, diversitas materiae facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulae partes non reficientur ex eadem materia ex qua prius constabant. Ergo non erunt eadem numero. Sed si partes sunt diversae, et totum erit diversum: quia partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, ut patet 2 physic..

Ergo non erit idem numero homo; quod est contra veritatem resurrectionis.

AG3

Praeterea, resurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversae partes corporis deserviunt. Ergo oportet quod in resurrectione quaelibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo praemietur.

SC1

Sed contra, artificialia magis dependent ex sua materia quam naturalia. Sed in artificialibus ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparatur, non oportet quod partes reducantur ad eundem situm. Ergo nec in homine oportet.

SC2

Praeterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hac quaestione differt considerare quid fieri possit sine identitatis praeejudicio, et quid fiet, ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum, sciendum, quod in homine possunt accipi diversae partes totius dupliciter. Uno modo diversae partes homogenei, sicut diversae partes carnis, vel diversae partes ossis; alio modo diversae partes diversarum specierum totius heterogenei. Si ergo dicatur quod pars materiae redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non facit nisi varietatem in situ partium: situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis; et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum praeejudicium generabitur identitati totius; et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera: quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quaedam. Sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam artificialem. Si autem dicatur quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei; sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas ipsarum; ita tamen si tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanae naturae in una, in aliam transferatur; non autem si aliquid quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquimur de partibus essentialibus; non autem si loquimur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus.

Et sic patet qualiter translatio materiae de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundum congruentiam, magis probabile est quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, praecipue quantum ad partes essentielles et organicas, quamvis forte non quantum ad partes accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de partibus organicis, et non de partibus similaribus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diversus situs partium materiae non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod operatio non est, proprie loquendo, partis, sed totius; unde praemium non debetur parti, sed toti.

¶2 Articulus 2: Utrum omnia membra corporis humani resurgent.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgent.

Remoto enim fine, frustra reparatur illud quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cum ergo nihil sit frustra in operibus divinis, et quorundam membrorum usus post resurrectionem non competat, praecipue genitalium, quia tunc nec nubent nec nubentur; videtur quod non omnia membra resurgent.

AG2

Praeterea, intestina, membra quaedam sunt.

Sed non resurgent: plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent: nec vacua, quia nihil est vacuum in natura. Ergo non omnia membra resurgent.

AG3

Praeterea, ad hoc corpus resurget, ut praemietur de opere quod anima per ipsum gessit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui postea poenitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari neque de bono, quia ad hoc non cooperatum est, neque de malo, quia poena membri in poenam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

SC1

Sed contra, magis pertinent ad veritatem humanae naturae alia membra quam capilli et ungues.

Sed capilli et ungues restituentur homini in resurrectione, ut dicitur in littera. Ergo multo fortius alia membra.

SC2

Praeterea, Dei perfecta sunt opera. Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur in 2 de anima, anima habet se ad corpus non solum in habitudine formae et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis; est enim comparatio animae ad corpus sicut est comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philosophus.

Quidquid autem explicite in artificiatio ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur; et similiter etiam quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite, in anima continetur.

Sicut ergo artis opus non esset perfectum si artificiatio aliquid deesset eorum quae ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus ad plenum proportionaliter responderet animae. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurgit nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem; oporteat etiam hominem perfectum resurgere, utpote quod ad ultimam perfectionem consequendam reparatur; oportet quod omnia membra quae nunc sunt in corpore, in resurrectione hominis reparentur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod membra dupliciter possunt considerari in comparatione ad animam; vel secundum habitudinem materiae ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem. Eadem est enim comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes, ut dicitur in 2 de anima. Si ergo membrum accipiatur secundum primam comparationem, finis ejus non est operatio, sed magis perfectum esse speciei, quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem membrum accipiatur secundum secundam comparationem, sic finis ejus est operatio; nec tamen sequitur quod quando deficit operatio, frustra sit instrumentum; quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed ad ostendendum virtutem ipsius; unde oportebit ut virtus potentiarum animae instrumentis corporis demonstraretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobiles humiditatibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod actus quibus meremur, non sunt, proprie loquendo, manus vel pedis, sed hominis totius; sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici, ut Philosophus dicit. Quamvis ergo membrum quod ante poenitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam post meretur, tamen ipse homo meretur ut totum praemietur, qui ex toto quod habet, Deo servit.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod capilli et ungues in homine non resurgent. Sicut enim capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur; ita urina, sudor, et aliae hujusmodi faeces. Sed haec non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

AG2

Praeterea, inter alias superfluitates quae ex cibo generantur, maxime accedit ad naturae humanae veritatem semen, quod est superfluum quo indiget. Sed semen non resurget in corpore hominis.

Ergo multo minus capilli et ungues resurgent.

AG3

Praeterea, nihil est perfectum anima rationali quod non sit perfectum anima sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti anima sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in 1 de anima.

Ergo, cum non resurgat corpus humanum nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli et ungues non resurgent.

SC1

Sed contra est quod dicitur Luc. 21, 18: capillus de capite vestro non peribit.

SC2

Praeterea, capilli et ungues sunt dati in ornatum homini. Sed corpora hominum, praecipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod anima habet se ad corpus animatum sicut ars ad artificiatum, et ad partes ejus sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum organicum dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem; et haec instrumenta sunt de prima intentione artis. Utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum, et haec sunt de secunda intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vagina ad gladii conservationem. Ita etiam in partibus corporis animati quaedam ordinantur ad operationes animae exequendas, sicut cor, hepar, manus, et pes; quaedam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperimentum fructuum; ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium; unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Ergo quia homo resurget in omni perfectione suae naturae, propter hoc oportet quod capilli et ungues resurgant in ipso.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illae superfluitates expelluntur a natura quasi ad nihil utiles, unde non pertinent ad perfectionem corporis humani; secus autem est de aliis superfluitatibus, quas sibi natura retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod semine non indiget ad perfectionem individui, sicut capillis, sed solum ad perfectionem speciei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod capilli et ungues nutriuntur et augentur; et sic patet quod aliqua operatione participant: quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectae; et quia in homine non est nisi una anima, scilicet anima rationalis, constat quod ab anima rationali perfectae sunt, quamvis non usque ad hoc quod operatione sensus participant, sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgent, et sunt de integritate individui.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod humores in corpore non resurgent. Quia 1 corinth. 15, 50, dicitur: caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurgent in beatis, qui regnum Dei possidebunt, et multo minus in aliis.

AG2

Praeterea, humores sunt ad restaurationem deperditi. Sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

AG3

Praeterea illud quod est in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro et Os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod est anima rationali perfectum.

Ergo humores in eo non resurgent.

SC1

Sed contra, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo. Sed humores sunt hujusmodi; quod patet per Augustinum, qui dicit quod corpus constat ex membris officialibus, officialia ex similibus, similia ex humoribus. Ergo humores resurgent in corpore.

SC2

Praeterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed in Christo surrexit sanguis; alias nunc vinum non transubstantiaretur in sanguinem ejus in sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis; et eadem ratione alii humores.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidquid pertinet ad integritatem humanae naturae in resurgente, hoc totum in eo resurget ratione praedicta; unde oportet quod illa humiditas corporis resurget in homine quae ad integritatem ejus pertinebat. Est autem in homine triplex humiditas.

Quaedam enim humiditas est in recedendo a perfectione hujus individui, vel quia est in via corruptionis, et a natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies, et hujusmodi; vel quia a natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo, sive per actum generantem, sicut semen, vel per actum nutrientem sicut lac: et nulla talium humiditatum resurget, eo quod non est de perfectione individui resurgentis. Secunda humiditas est quae nondum pervenit ad ultimam perfectionem quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata a natura; et haec est duplex. Quia quaedam est quae habet aliquam formam determinatam, secundum quam continetur inter partes corporis, sicut sanguis, et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quae ex eis generantur, sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliae partes corporis; et ideo resurgent cum aliis partibus.

Quaedam vero humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri; et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulae in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat; et ideo non resurget illa humiditas quae est in ipso actu transeundi de forma in formam.

Haec autem humiditas potest in duplici statu accipi: vel secundum quod est in principio transmutationis; et sic vocatur ros, illa scilicet humiditas quae est in foraminibus parvarum venarum; vel secundum quod est in progressu transmutationis, et incipit jam dealbari, et sic vocatur cambium. In neutro autem statu resurget. Tertium genus humiditatis est quod jam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui, quae jam est dealbata et incorporata membris; et haec vocatur gluten; et cum sit de substantia membrorum, resurget, sicut alia membra resurgunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caro et sanguis in verbis illis apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quae sunt opera peccati, vel opera animalis vitae. Vel, secundum quod dicit Augustinus, caro et sanguis accipitur ibi pro corruptione quae nunc dominatur in carne et sanguine, unde etiam subditur in verbis apostoli: neque corruptio incorruptionem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanae naturae, non ad operationem quae nunc exercetur per membra illa; ita et humores erunt in corpore non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanae naturae reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut sunt elementa in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam humores se habent ad membra: et propter hoc sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt in perfectione universi, sicut corpora mixta; ita et humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliae partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem sicut aliae partes, nec elementa habent ita perfectas formas sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi perfectionem a Deo consequuntur non aequaliter, sed secundum suum modum unumquodque; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate naturae humanae, resurgat in ipso. Quia cibus convertitur in veritatem humanae naturae. Sed aliquando caro bovis sumitur in cibum. Si ergo resurget quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget etiam caro bovis; quod videtur inconveniens.

AG2

Praeterea, costa Adae fuit de veritate humanae naturae, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adae non resurget in eo, sed in eva; alias eva non resurgeret, quia de costa illa formata est.

Ergo non resurget in homine quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

AG3

Praeterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuerit de veritate humanae naturae in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quae in substantiam ejus transeant. Ergo non resurget in aliquo quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

AG4

Si dicatur, quod non quidquid est in carnibus comestis, est de veritate humanae naturae; et ita aliquid eorum potest resurgere in primo, et aliquid in secundo; contra. De veritate humanae naturae maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, fuerit de carnibus aliorum hominum quas pater suus comedit; quia semen est de superfluo alimenti, ut Philosophus probat in Lib. De animalibus.

Ergo illud quod est de veritate humanae naturae in puero isto, etiam fuit de veritate humanae naturae in aliis hominibus, quorum pater carnes comedit.

AG5

Si dicatur, quod illud quod erat de veritate humanae naturae in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanae naturae non existens; contra. Ponatur quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus videtur nihil esse quod non sit de veritate naturae: quia totum quod est in eis, trahitur a parentibus. Si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanae naturae in embryis, qui etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem perceperunt, sit etiam de veritate humanae naturae in puero qui ex tali semine generatur; et sic, cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

SC1

Sed contra: quidquid fuit in homine de veritate humanae naturae, fuit perfectum anima rationali.

Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum.

Ergo quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in unoquoque.

SC2

Praeterea, si a corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanae naturae, in ipso non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio tollitur in resurrectione, praecipue ab electis, quibus promissum est, Lucae 21, quod capillus capitis eorum non peribit. Ergo quidquid fuit de veritate naturae humanae, resurget in homine.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad veritatem, ut in 2 metaph. Dicitur; quia illa res vera est quae ita est ut videtur cognitori secundum actum; et propter hoc Avicenna dicit, quod veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei: et secundum hoc aliquid dicitur esse de veritate humanae naturae, quia proprie pertinet ad esse humanae naturae; et hoc est quod participat formam humanae naturae; sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua est proprium esse auri. Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humanae naturae, sciendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim posuerunt, quod nihil de novo esse incipit de veritate humanae naturae; sed quidquid ad veritatem humanae naturae pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanae naturae de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur ut ex eo possit semen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur; et ad perfectam quantitatem pervenit per augmentum, et sic deinceps; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundum hanc opinionem, quidquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanae naturae.

Alii vero dixerunt, quod aliquid de novo additur ad veritatem humanae naturae per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humanae naturae in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativae virtutis. Si autem veritas humanae naturae in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivae virtutis ordinatur; non additur aliquid per alimentum quod sit primo de veritate humanae naturae hujus individui, sed solum secundario. Ponunt enim quod veritas humanae naturae primo et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum ex quo est prima constitutio corporis humani; quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanae naturae illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanae naturae alterius individui quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus quod est primo de veritate humanae naturae in generante, ut quidam dicunt; vel sine admixtione ejus, ut dicunt alii; et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Tertia opinio est, quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanae naturae etiam in isto individuo; quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quaelibet pars signata accepta, quod maneat semper quantum ad id quod est speciei in ea, sed potest fluere et refluere quantum ad id quod est materiae in ipsa; et sic humidum nutrimentale non distinguitur a radicali ex parte principii, ut dicatur radicale quod ex semine generatum, nutrimentale quod generatur ex cibo; sed magis distinguitur ex termino, ut radicale dicatur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativae, vel etiam nutritivae virtutis; sed nutrimentale, quia nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi.

Et hae tres opiniones in 2 Lib., dist. 30, qu. 2, art. 1, in corp., plenius pertractatae et investigatae sunt; et ideo non debent hic repeti, nisi quantum ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo, quod secundum has opiniones diversimode ad hanc quaestionem oportet respondere.

Prima enim opinio per viam multiplicationis quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanae naturae et quantum ad numerum individuorum, et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod ex alimento generatum est; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni, quae posset induci per actionem caloris naturalis; sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari; nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis: nulla necessitas erit quod resurgat aliquid in homine quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantum illud quod fuit de veritate humanae naturae individui, et per decisionem et multiplicationem ad praedictam perfectionem pervenit in numero et quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod generatur ex nutrimento, indiget ad perfectionem quantitatis individui, et ad multiplicationem quae fit per generationem; necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum, resurgere; non tamen totum, sed solum quantum indiget ad perfectam reintegrationem naturae humanae in omnibus suis individuis; unde ponit haec opinio, quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanae naturae in ipso. De eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo, quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis, et non totum; quia hoc non pertinet aliter ad veritatem humanae naturae nisi quatenus natura indiget eo ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit; hoc ordine reparabitur, quod illud quod fuit de substantia corporis hominis, totum reparabitur; et de eo quod secundo et tertio et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem redintegrandam, duplici ratione. Primo, quia super hoc quod advenit inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum repararetur; et ideo non ita principaliter pertinet ad veritatem humanae naturae sicut praecedens. Secundo, quia adjunctio extranei humidi ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem speciei sicut primum participabat, ut ponit exemplum Philosophus in I de gener., de aqua permixta vino, quae semper vini virtutem debilitat, ita quod in fine ipsum aquosum reddit.

Unde sicut secunda aqua quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat sicut prima quae in vinum assumebatur; ita quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis sicut quod primo convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanae naturae, nec ad resurrectionem.

Sic ergo patet quod haec opinio ponit resurgere totum id quod est de veritate humanae naturae principaliter, non autem totum quod est de veritate humanae naturae secundo.

Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a secunda, et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quod ponit totum quod est sub forma carnis et ossis, eadem ratione ad veritatem humanae naturae pertinere; quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitae ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanae naturae et primo; et aliquid fluens et refluens, quod pertineat ad veritatem humanae naturae solum propter quantitatis perfectionem, non propter primum esse speciei, sicut secunda opinio dicebat; sed ponit, omnes partes quae non sunt praeter intentionem naturae aggeneratae, pertinere ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter; ut ita etiam intelligamus contingere in partibus hominis unius sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus; unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter; sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii, a quibus priores subtrahebantur; unde respublica una numero manere dicitur. Et similiter etiam dum quibusdam partibus fluentibus aliae reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilominus unus homo numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione, quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem speciei sicut quae primo advenerunt; et ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitus eadem ratione. Ponit enim, totum illud quod ex semine generatum est, resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanae naturae quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius virtutem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his quae postea advenerunt ex alimento; in quo etiam haec opinio concordat cum alia, scilicet secunda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non est id quod est, ex sua materia, sed ex sua forma; unde quamvis illud materiae quod quandoque fuit forma carnis bovinae resurgat in homine sub forma carnis humanae, non sequitur quod resurgat caro bovis, sed caro hominis; ita enim etiam posset concludi quod resurgeret limus, de quo formatum est corpus Adae. Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei; unde non resurget in Adam, sed in eva; sicut et semen non resurget in generante, sed in generato.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum primam opinionem facile est ad hoc respondere; quia carnes comestae nunquam sunt de veritate humanae naturae in comedente; fuerunt autem de veritate humanae naturae in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo. Sed secundum secundam opinionem et secundum tertiam, unusquisque resurget in illo in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei; et si aequaliter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primo fuit; quia in eo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis; et ideo si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quae non pertineret ad veritatem humanae naturae in primo, resurgere poterit in secundo; alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo: sed in secundo loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibus in carnem secundi conversum est; vel si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis, divina virtus aliunde suppleret quantum indiget ad perfectionem quantitatis,

sicut supplet in illis qui ante perfectam aetatem decedunt. Nec per hoc aliquid praëjudicatur identitati in numero, sicut nec praëjudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt et refluunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum primam opinionem facile est solvere; quia ponit quod semen est ex superfluo alimenti; unde carnes comestae non transeunt in semen, ex quo pueri generantur.

Sed secundum alias duas opiniones dicendum est, quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur; quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, magis pertinet ad veritatem humanae naturae in eo qui ex semine nascitur, quam in illo ex cujus carnibus semen est generatum; et ideo, secundum regulam prius datam, hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum autem materiae resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod embrya non pertinent ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, qua puer in utero matris nutritur; et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur, nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo et non in secundo; residuum autem carniū comestiarum, quod non est conversum in semen, constat quod non resurgeret in primo, utriusque divina potentia supplente quod deest. Prima autem opinio hac objectione non arctatur, cum non ponat semen esse ex superfluo alimenti; sed aliae multae rationes sunt contra eam, ut in 2 Lib., dist. 30, qu. 2, art. 2, patuit.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quam alia membra. Sed quidquid fuit in capillis, totum resurget, etsi non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut Augustinus dicit in littera.

Ergo multo fortius quidquid fuit in aliis membris materialiter, totum resurget.

AG2

Praeterea, sicut partes carnis secundum speciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes secundum materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non solum partes secundum speciem, sed omnes partes secundum materiam resurgent.

AG3

Praeterea, ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori ex parte materiae, cujus dispositio est quantitas secundum quam dividitur.

Ergo et totalitas corporis attenditur secundum partes materiae. Si ergo non omnes partes materiae resurgent, non totum corpus resurget; quod est inconueniens.

SC1

Sed contra, partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in 1 de generatione.

Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderate quantitatatis.

SC2

Praeterea, quidquid est de veritate humanae naturae in uno homine, totum potest esse pars materiae in alio homine qui ejus carnibus vescitur.

Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent in aliquo, sequitur quod resurget in uno id quod est de veritate humanae naturae in alio; quod est inconueniens.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod illud quod est materialiter in homine, non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem.

Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habet de specie; sed non totum considerata materiae totalitate; quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quae probabilior inter ceteras mihi videtur; et ideo totum quod est in homine, resurget considerata totalitate speciei, quia attenditur secundum quantitatem, figuram, situm, et ordinem partium; non autem resurget totum considerata totalitate materiae. Secunda autem opinio et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraeque habent speciem vel materiam. Conveniunt autem duae hae opiniones in hoc quod utraeque dicit, quod illud quod est ex semine generatum, totum resurget, etiam totalitate materiae considerata. Differunt autem in hoc

quod de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quidquid est in aliis partibus corporis, resurget considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materiae; ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento quod facit augmentum: et hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis: aliquid autem advenit quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi in nutriendo, et non computatur ut alia pars totius secundum speciem considerati, cum non obtineat alium locum vel situm in corpore, quam pars quae defluxit tenebat; quamvis possit alia pars computari considerata totalitate materiae: et similiter est de capillis. Augustinus ergo loquitur de incisionibus capillorum, quae erant partes facientes augmentum; et ideo oportet quod resurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet: tunc enim eorum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem eadem sunt partes secundum speciem, et secundum materiam. Non enim illa distinctione utitur Philosophus in 1 de generatione, ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quod eadem partes possunt considerari et secundum speciem quantum ad id quod est formae et speciei in ipsis, et secundum materiam quantum ad id quod subest formae et speciei. Constat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi in quantum est sub tali forma; et ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quae ponunt alias esse partes quae sunt secundum speciem, et alias quae sunt secundum materiam, dicunt quod anima quamvis utrasque partes perficiat, tamen perficit partes secundum materiam mediantibus partibus secundum speciem; et ideo non aequaliter habent ordinem ad resurrectionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formae substantialis: et ideo divisio quae est secundum hujusmodi dimensiones, proprie pertinet ad materiam; sed quantitas completa et terminata advenit materiae post formam substantialem; unde divisio quae fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem, praecipue quando ad resurrectionem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

¶a3 Articulus 3: Utrum omnes resurgent in eadem aetate, scilicet juvenili.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes resurgent in eadem aetate, scilicet juvenili.

Quia Deus resurgentibus, praecipue beatis, nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertinet.

Sed aetas pertinet ad perfectionem hominis, cum senectus sit venerabilis aetas. Ergo senes non resurgent in aetate juvenili.

AG2

Praeterea, aetas computatur secundum mensuram temporis praeteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit praeteritum, non praeterisse. Ergo impossibile est eos qui majoris aetatis fuerunt, ad aetatem juvenilem reduci.

AG3

Praeterea, illud quod magis fuit de veritate humanae naturae in unoquoque, maxime resurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanae naturae pertinuisse: quia in fine propter virtutem speciei debilitatam comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philosophum in 1 de gener..

Ergo si omnes debent in eadem aetate resurgere, magis decet quod resurgant in aetate puerili quam juvenili.

SC1

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 13: donec occurramus omnes... In virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Sed Christus resurrexit in aetate juvenili, quae circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit.

Ergo et alii in aetate juvenili resurgent.

SC2

Praeterea, homo in maxima perfectione naturae resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in aetate juvenili. Ergo in illa aetate resurgent omnes.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit.

Deficit autem humana natura dupliciter.

Uno modo, quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia ab ultima perfectione jam recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus; et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in juvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod aetas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animae, quae ibi esse praesumitur ex temporis antiquitate; unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinae sapientiae, quae in eis erit; sed non manebit senectutis defectus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de aetate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui ex annis in corpore humano relinquitur; unde Adam dicitur in aetate juvenili formatus propter talem corporis conditionem quam primo die formationis suae habuit; et ideo ratio non est ad propositum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quam in juvene quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quam in homine completo; sed in juvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi; unde illud quod maxime ad naturae veritatem pertinet, ad illam perfectionem reducetur quam habet in aetate juvenili, non ad illam quam habet in aetate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod omnes resurgent ejusdem staturae. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensionis, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eandem mensuram, quia omnes in eadem aetate resurgent.

Ergo quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eandem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit in 2 de anima, quod omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti. Sed ille terminus non est nisi ex virtute formae, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia.

Ergo cum omnes homines habeant eandem formam specificam, in omnibus debet esse secundum naturam eandem quantitatis mensura, nisi sit error. Sed error naturae corrigetur in resurrectione.

Ergo omnes resurgent in eadem statura.

AG3

Praeterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quae primo corpus formavit: nam alias qui non potuerunt ad majorem quantitatem perducere virtute naturae, nunquam in majori quantitate resurgerent; quod falsum est. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiae de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet virtus divina; cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent aequaliter ad suscipiendam actionem praedictae virtutis.

Ergo ad eandem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra, quantitas naturalis sequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variatur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium hominum. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

SC2

Praeterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad poenam. Sed non erit eadem quantitas gloriae vel poenae in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas naturae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem speciem, sed etiam quantum ad idem numero; et ideo in resurrectione non solum attendendum quid competat naturae speciei, sed quid competat naturae individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem quam nec excedit nec ab ea deficit absque errore; quae tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis quae competit naturae individui; et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuit aliquis error in opere naturae, per quem sit aliquid additum vel subtractum praedictae quantitati: cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate, sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset: quod autem superest vel quod deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis quod non dicuntur omnes in eadem aetate resurgere quasi omnibus competat eadem quantitas dimensionis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus: qui quidem status salvari potest in magna et parva quantitate.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantitas hujusmodi individui non solum respondet formae speciei, sed etiam naturae individui, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis, nec omnibus secundum statum illum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturae quam primo individuum habebat.

Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quae competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum, sicut patet de nanis; et eadem ratio est de illis qui immoderate magnitudinis fuerunt ultra debitum naturae.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod omnes resurgent in sexu virili. Quia dicitur Ephes. 4, quod occurremus omnes in virum perfectum. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

AG2

Praeterea, in futuro omnis cessabit praelatio, ut dicit Glossa 1 corinth. 15. Sed mulier naturali ordine subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

AG3

Praeterea, illud quod est occasionaliter et praeter intentionem naturae inductum, non resurget: quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est praeter intentionem naturae inductus ex defectu virtutis formativae in semine, quae non potest perducere materiam concepti ad perfectionem virilem; unde dicit Philosophus in 16 de animalibus, quod femina est mas occasionatus. Ergo sexus muliebris non resurget.

SC1

Sed contra est quod dicit Augustinus, 22 de civit.

Dei: melius sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant.

SC2

Praeterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet genes. 2. Ergo ipse sexum femineum in resurrectione reparabit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut, considerata natura individui, debetur quantitas diversa diversis hominibus; ita considerata natura individui, debetur diversis diversus sexus; et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus; et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis: quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur omnes Christo occurrere in virum perfectum, non propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quae erit in omnibus, et viris et mulieribus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturae quantum ad vigorem animi et quantum ad robur corporis; sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritorum; et ideo ratio non procedit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis feminae generatio sit praeter intentionem naturae particularis, est tamen de intentione naturae universalis, quae ad perfectionem humanae speciei utrumque sexum requirit; nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivae et generativae.

Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus post resurrectionem legitur comedisse, ut patet joan. Ult. Et luc.

Ult.. Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

AG2

Praeterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur; et similiter instrumenta quae deserviunt virtuti nutritivae, ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus hujusmodi resurget, ut ex supra dictis patet. Ergo utetur actibus virtutis generativae et nutritivae.

AG3

Praeterea, totus homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus. Sed beatitudo sive felicitas, secundum Philosophum, in propria operatione consistit.

Ergo oportet quod omnes potentiae animae et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, in beatis post resurrectionem erit beata et perfecta jucunditas. Sed talis jucunditas omnes delectationes includit: quia beatitudo est status omnium bonorum congregatione completus; et perfectum est cui nihil deest. Cum ergo in actu virtutis generativae et nutritivae sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt, et multo fortius in aliis qui minus spiritualia corpora habebunt.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 30: in resurrectione neque nubent neque nubentur.

SC2

Praeterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi, et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis jam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo praefinitam: quia usque ad hoc generatio deferetur, ut ex praecedenti distinctione, quaest. 1, art. 3, in corp., patet; similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativae et nutritivae virtutis.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quae consistit in integritate eorum quae ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu praesentis vitae per actionem causarum naturalium; sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quae consistit in perventione ad finem ultimum, ut in praecedenti distinct., dictum est; et ideo illae operationes naturales quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam vel servandam, non erunt in resurrectione; et hujusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones naturae in elementis, et motus caeli; et ideo omnia haec cessabunt in resurrectione. Et quia comedere et bibere et dormire et generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata; in resurrectione talia non erunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibus indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat, et biberat.

Haec autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse eo modo loquendi quo juristae dicunt, quod dispensatio est communis juris relaxatio; quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibus, propter causam praedictam; et propter hoc ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod differentia sexuum et membrorum erit ad naturae humanae perfectionem reintegrandam et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sit frustra, quamvis animales operationes desint.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praedictae operationes non sunt hominis in quantum est homo, ut etiam Philosophus dicit; et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum beatificabitur ex redundantia a ratione a qua homo est homo, in quantum erit ei subditum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus in 7 et 10 ethic., sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam aegritudinales, in quantum homo eis inordinate delectatur, ac si essent verae delectationes; sicut homo habens infirmum gustum delectatur in quibusdam quae sanis non sunt delectabilia; et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judaei et saraceni et quidam haeretici posuerunt, qui vocantur chiliarchae; qui etiam secundum doctrinam Philosophi, non videntur sanum affectum habere. Solae enim delectationes spirituales, secundum ipsum, sunt simpliciter delectationes, et propter se quaerendae; et ideo ipsae solae ad beatitudinem requiruntur.

|+d44.q2 Distinctio 44, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de conditionibus beatorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de impassibilitate; 2 de subtilitate; 3 de agilitate; 4 de claritate corporum glorificatorum.

|a1 Articulus 1: Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt passibilia.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit animal rationale mortale; haec enim est definitio hominis, quae nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

AG2

Praeterea, omne quod est in potentia ad formam alterius, est passibile ab illo; quia secundum hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in 1 de generat.. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediae. Quaecumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius; materia enim secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

AG3

Praeterea, contraria nata sunt agere et pati ad invicem, ut in 1 de generat. Dicit Philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

AG4

Praeterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est. Sed ex pugna humorum ad invicem generantur aegritudines et huiusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

AG5

Praeterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt; videtur quod nihil peribit perfectioni eorum, si corpora illa passibilia ponantur.

SC1

Sed contra, omne passibile est corruptibile; quia passio magis facta abjicit a substantia. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur 1 corinth. 15, 42: seminatur in corruptione, resurget in incorruptione. Ergo erunt impassibilia.

SC2

Praeterea, fortius non patitur a debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum, de quibus dicitur 1 corinth. 15, 43: seminatur in infirmitate, surget in virtute. Ergo erunt impassibilia.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod passio dupliciter dicitur. Uno modo communiter: et sic omnis receptio passio dicitur; sive illud quod recipitur, sit conveniens recipienti et perfectivum ipsius, sive contrarium et corruptivum; et ab huiusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur, cum nihil quod est perfectionis, eis sit auferendum. Alio modo dicitur proprie, quam sic definit Damascenus in 2 Lib.: passio est motus praeter naturam; unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur; sed moderatus dicitur ejus operatio; cujus ratio est, quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilatur sibi patiens; et ideo patiens, in quantum huiusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus sanctorum resurgentium potentialitas ad passionem; et ideo impassibilia dicuntur. Hujus autem impassibilitatis ratio a diversis diversimode assignatur.

Quidam enim attribuunt eam conditioni elementorum, quae aliter se habebunt tunc in corpore quam modo se habent. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab elementis auferentur.

Sed hoc non videtur verum; quia qualitates activae et passivae sunt de perfectione elementorum; unde si sine eis repararentur, elementa in corpore resurgentis essent minoris perfectionis quam modo sunt. Et praeterea, cum qualitates illae sint propria accidentia elementorum, ex forma et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quod, causa manente, effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt, quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conservationem humani corporis.

Sed hoc etiam non videtur posse stare; quia ad mixtionem requiritur actio activarum et passivarum qualitatum; et secundum praedominium unius vel alterius, mixta efficiuntur diversae complexionis; quod oportet ponere in corpore resurgentis; quia erunt ibi carnes et ossa, et huiusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et praeterea, secundum hoc, impassibilitas non posset poni dos in eis, quia non poneret aliquam

dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute; quae etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitae.

Et ideo alii dicunt, quod in ipso corpore erit aliquod prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis, quam ponunt venire in compositionem humani corporis ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animae rationalis; sed tamen in statu hujus viae, propter dominium naturae elementaris, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis; et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis caelestis. Sed hoc non potest stare: quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem humani, ut in 2 Lib., dist. 17, quaest. 3, art. 1, ostensum est. Et praeterea impossibile est dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis caelestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriae, qualis est impassibilitas corporis gloriosi; cum immutationem corporis humani apostolus attribuat virtuti Christi: quia qualis caelestis, tales et caelestes: 1 corinth. 15; et Philip. 3, 21: reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua etiam possit subjicere sibi omnia.

Et praeterea non potest natura caelestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideo aliter dicendum, quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad suos terminos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens nisi inquantum debilitatur dominium formae propriae supra materiam patientis, loquendo de passione quae est circa materiam, de qua nunc loquimur. Non enim potest materia subjici uni contrariorum sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quidquid in eo est, perfecte erit subjectum animae rationali, sicut etiam ipsa perfecte subjecta erit Deo; et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima; et ideo corpora illa erunt impassibilia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Anselmum, mortale ponitur in definitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem, quia non viderunt homines nisi secundum hujusmodi mortalitatis statum. Vel potest dici, quod, secundum Philosophum in 8 metaph., quia differentiae essentiales sunt nobis incognitae, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum essentiales differentias, quae sunt accidentalium causae; unde mortale non ponitur in definitione hominis quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis secundum praesentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus propter victoriam animae super corpus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est potentia: ligata, et libera; et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva. Forma enim ligat potentiam materiae, determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super eam.

Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma super materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formae.

Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiae; et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae; sed erit ligata per victoriam animae supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animae, ut patet in 2 de anima; quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animae. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis; et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quae sit contra dispositionem animae, quae intendit conservare corpus.

RA4

Ad quartum dicendum, secundum Augustinum in epistola ad consentium, quod valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates; unde sicut ab igne fornacis chaldaeorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illaesa servata sunt; sed mansit quantum ad aliquid, quia ille ignis ligna comburebat: ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum importent aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissimae virtutis qua passi sunt pro justitia et fide; ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium crescat; unde dicit Augustinus, 22 de civitate Dei: nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt: et fortasse videbimus.

Non deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est, Luc. 22, 18: capillus de capite vestro non peribit.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod impassibilitas in omnibus erit aequalis. Quia 1 corinth., 15, dicit Glossa, quod aequaliter omnes habent quod pati non possunt. Sed ex hoc erit eis quod non possint pati, quod habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit aequalis in omnibus.

AG2

Praeterea, negationes non recipiunt magis et minus. Sed impassibilitas est quaedam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quam in alio.

AG3

Praeterea, magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corpori sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt impassibilia aequaliter.

SC1

Sed contra, merito debet respondere praemium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt aliis majoris meriti. Ergo cum impassibilitas sit quoddam praemium, videtur quod in quibusdam sit major quam in aliis.

SC2

Praeterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit aequalis in omnibus, ut patet 1 corinth. 15. Ergo nec impassibilitas.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod impossibilitas potest dupliciter considerari: vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam privationem vel negationem importat, non suscipit magis et minus, sed erit aequalis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum causam suam, sic erit major in uno quam in alio. Causa autem ejus est dominium animae super corpus; quod quidem dominium causatur ex hoc quod servitur Deo immobiliter; unde in illo qui perfectius fruitur, est major impassibilitatis causa.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de impassibilitate secundum se, et non secundum causam suam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis negationes et privationes secundum se non intenduntur nec remittantur; tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura et majora obstacula lucis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliqua non solum intenduntur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur; et propterea etiam impassibilitas est major in uno quam in alio, quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat. Quia, sicut dicit Philosophus in 2 de anima, sentire quoddam pati est. Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

AG2

Praeterea, immutatio naturalis praecedit immutationem animalem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali.

Ergo nec immutatione animali, quae requiritur ad sentiendum.

AG3

Praeterea, quodcumque fit sensus in actu nova receptione, fit novum iudicium. Sed ibi non erit novum iudicium, quia non erunt ibi cogitationes volubiles. Ergo non fiet sensus in actu.

AG4

Praeterea, quando anima est in actu unius potentiae, remittitur actus alterius potentiae. Sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectivae, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu sensitivae.

SC1

Sed contra est quod dicitur apocal. 1, 7: videbit eum omnis oculus. Ergo erit ibi sensus in actu.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in 1 de anima, animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu. Sed erit ibi motus in actu, quia tamquam scintillae in arundinetis discurrunt; Sap. 3, 7. Ergo et sensus in actu.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum, omnes ponunt: alias vita corporalis sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quam vigiliae: quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitae, propter quod somnus dicitur vitae dimidium in 1 ethic.. Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur.

Quidam enim dicunt, quod quia gloriosa corpora erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinae impressionis, et multo minus quam corpora caelestia; non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei a sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse: quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in 2 de anima probat Philosophus; unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data: sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.

Et ideo alii dicunt, quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum a superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita tunc e converso inferiores accipient a superioribus.

Sed ille motus receptionis non facit vere sentire: quia omnis potentia passiva secundum suae speciei rationem determinatur ad aliquod speciale activum: quia potentia, inquantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur; unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione vel ratione; si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione, vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire.

Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativae virtutis fit hujusmodi fluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quae sunt extra animam.

Sed sciendum, quod organa sentiendi immutantur a rebus quae sunt extra animam, dupliciter.

Uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum; sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidae, vel odorifera ex tactu rei odoriferae. Alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam, idest praeter esse materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in 2 de anima; et haec receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda quae per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis quod per hanc passionem quae est in actu sentiendi (quae non est aliud quam receptio praedicta), non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur; unde impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum.

Si ergo aliquid sit quod natum sit immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis praecedat immutationem spiritualem, sicut esse naturale praecedat esse intentionale. Si autem natum sit immutari tantum spiritualiter, non oportet quod immutetur naturaliter; sicut est de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum iudicium sensus communis, non autem novum iudicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius scivit. Quod autem Augustinus dicit, quod non erunt ibi cogitationes volubiles, intelligitur de cogitationibus intellectivae partis; unde non est ad propositum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animae circa unum non impedit nec remittit occupationes ejus circa aliud; sicut medicus dum videt urinam, non minus potest considerare regulas artis de coloribus urinarum, sed magis; et quia Deus apprehenditur a sanctis ut ratio omnium quae ab eis agentur vel cognoscuntur; ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quaecumque alia contemplanda aut agenda, in nullo impedit divinam contemplationem, nec e converso. Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in suo actu quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum a principio vitae; et quia

in sanctis erunt omnes potentiae perfectissimae, non poterit intense operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum praestabitur actioni alterius potentiae, sicut et in Christo fuit.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est primus inter alios sensus, ut dicitur in Lib. De anima.

Sed corpora gloriosa carebunt actu sensus tactus; quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore praedominante in aliqua qualitatibus activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis immutatio tunc esse non poterit. Ergo non erit ibi omnis sensus in actu.

AG2

Praeterea, sensus gustus deservit actui virtutis nutritivae. Sed, sicut supra, quaest. Praec., art. 3, quaestiunc. 5, in corp., dictum est, post resurrectionem huiusmodi actus non erit. Ergo frustra esset ibi gustus.

AG3

Praeterea, post resurrectionem nihil corrumpetur; quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratus in actu suo esse non potest nisi aliqua corruptione facta; quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quae in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

AG4

Praeterea, auditus deservit disciplinae, ut dicitur in Lib. De sensu et sens..

Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia; quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

AG5

Praeterea, visio fit secundum quod in pupilla recipitur species rei visae. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediae. Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directe positum sub radio solis non repraesentat speciem corporis oppositi.

Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur in ea aliqua species colorati corporis.

AG6

Praeterea, secundum perspectivum, omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visus in actu. Probatio mediae. Quodcumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visae; quia quod a remotiori videtur, minus videtur, et sub minori angulo; unde posset esse ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub terminata distantia; et ita, quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus: quod videtur valde absurdum; et sic videtur quod sensus visus actu non erit in corporibus gloriosis.

SC1

Sed contra, potentia conjuncta actui est perfectior quam non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

SC2

Praeterea, vicinius se habent ad animam potentiae sensitivae quam corpus. Sed corpus praemiabitur vel punietur propter merita et demerita animae.

Ergo et omnes sensus praemiabuntur in beatis et punientur in malis secundum delectationem et dolorem vel tristitiam, quae in operatione sensus consistunt.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiae sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet visus et tactus; nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et objecti; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanae naturae, et ad commendandam sapientiam creatoris. Sed hoc non videtur verum; quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in 2 de anima. Similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut et tactus, cum gustus sit quidam tactus, ut in eodem libro dicitur. Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratus, cum ecclesia cantet, quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria; unde Augustinus dicit super illud psalm. 149: exaltationes Dei in gutture eorum, quod corda et linguae non desinent laudare Deum.

Et idem etiam habetur per Glossam super illud: in cymbalis bene sonantibus etc..

Et ideo, secundum aliquos, dicendum, quod etiam odoratus et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis; nisi forte dicatur, quod erit gustus in actu per immutationem linguae ab aliqua humiditate adjuncta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, sunt illae ex quibus constituitur animalis corpus; unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum praesentem natum est immutari immutatione

naturali et spirituali ab objecto tactus; et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens; et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum, sicut et in corpore Adae fuit, quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.

RA2

Ad secundum dicendum, quod gustus, secundum quod est sensus alimenti, non erit in actu; si tamen erit, secundum quod est iudicium saporum, hoc esse poterit forte secundum modum praedictum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt quod odor nihil aliud est quam quaedam fumalis evaporatio. Sed haec positio non potest esse vera; quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadaver ex locis remotissimis; nec esset possibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiam si totum resolveretur in vaporem; et praecipue cum sensibilia in aequali distantia ad quamlibet partem immutent; unde odor immutat medium quandoque et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum; sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est quia odor in corporibus est humiditate aspersus; unde oportet resolutionem fieri ad hoc quod percipiatur.

Sed in corporibus gloriosis erit odor in ultima sua perfectione nullo modo per humidum suppressus; unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit; et sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impediatur, cognoscet non solum excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

RA4

Ad quartum dicendum, quod erit in patria laus vocalis; quamvis quidam aliter dicant, quod sola immutatione spirituali organum auditus immutabitur in beatis; nec erit propter disciplinam, quae scientiam acquirat, sed propter perfectionem sensus, et delectationem. Quo modo autem vox ibi formari poterit, in 2 Lib., dist. 2, qu. 2, art. 1 ad 5, dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris dummodo maneat in natura diaphani; sicut patet quod quantumcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu; et quanto est magis illuminatus, tanto per ipsum clarius aliquid videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo supposito directe radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio, sed propter hoc quod impeditur reverberatio; oportet enim ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quaedam reverberatio ad aliquod corpus obscurum; et ideo plumbum vitro adiungitur in speculo; hanc autem obscuritatem radius solis repellit; unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem a pupilla, quia gloria non tollit naturam; unde magnitudo claritatis in pupilla magis faciet ad acumen visus quam ad ejus defectum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est; et inde est quod visus perfectior magis a remoto aliquid videre potest quam visus debilior; quia quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre; unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remoto.

¶a2 Articulus 2: Utrum subtilitas sit proprietas corporis glorificati.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod subtilitas non sit proprietas corporis glorificati. Proprietas enim gloriae excedit proprietatem naturae, sicut claritas gloriae claritatem solis, quae est maxima in natura. Si ergo subtilitas est proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus gloriosum futurum sit subtilius omni quod est subtile in natura; et ita erit ventis aereque subtilius; quod est haeresis a Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat in 14 Lib. Moraliū.

AG2

Praeterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quaedam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum; ita et subtilitas. Sed calor et aliae qualitates elementorum non intenduntur in corporibus gloriosis magis quam nunc, immo magis ad medium reducentur. Ergo nec subtilitas in eis erit major quam nunc sit.

AG3

Praeterea, subtilitas in corporibus invenitur propter parvitatem materiae; unde corpora quae habent minus de materia sub aequalibus dimensionibus, dicimus magis subtilia, ut ignem aere, et aerem aqua, et aquam terra. Sed

tantum de materia erit in corporibus gloriosis quantum nunc est, nec dimensiones erunt majores, ut ex supra dictis patet. Ergo non erunt magis subtilia quam modo sint.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 15, 44: seminatur corpus animale, surget corpus spirituale, idest spiritui simile. Sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

SC2

Praeterea, corpora quanto sunt subtiliora, tanto nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima.

Ergo erunt subtilissima.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum; unde dicitur 2 de generat., quod subtile est quod est completivum partibus, et partium partibus: quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat. Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus.

Primo ex quantitatis parvitate, praecipue secundum profunditatem et latitudinem, non autem secundum longitudinem: quia penetratio fit in profundum; unde longitudo penetrationi non obstat.

Secundo ex paucitate materiae; unde rara subtilia dicimus. Et quia in corporibus raris forma praedominatur materiae magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quae optime substant formae, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna, et aliis hujusmodi; sicut etiam aurum vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissime completur in esse et virtute suae speciei. Et quia res incorporeae quantitate carent et materia, nomen subtilitatis ad eas transfertur non solum ratione suae substantiae, sed etiam ratione suae virtutis. Sicut enim subtile dicitur penetrativum quia pertingit usque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus subtilis, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia et proprietates naturales rei latentes; et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquod minimum potest visus pertingere, et similiter est de aliis sensibus; et secundum hoc etiam diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt.

Quidam enim haeretici, ut Augustinus narrat, attribuerunt ei subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiae subtiles dicuntur, dicentes, quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus, corpora resurgentia apostolus spiritualia nominat 1 corinth. 15. Sed hoc non potest stare.

Primo, quia corpus in spiritum transire non potest, cum non communicent in materia; quod etiam boetius ostendit in libro de duabus naturis.

Secundo, quia si esset hoc possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore constat. Tertio, quia si apostolus sic intelligeret, sicut nominat corpora spiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quae in animam sunt conversa: quod patet esse falsum.

Unde quidam haeretici dixerunt, quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis; ita quod corpora humana in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat in 14 Moral..

Sed hoc etiam non potest stare: quia Dominus post resurrectionem corpus palpabile habuit, ut patet Luc. Ult., quod praecipue subtile credendum est.

Et praeterea corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut et corpus Domini, ut dicitur Luc. Ult., 39: spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere; et job 19, 26, dicitur: in carne mea videbo Deum salvatorem meum. Natura autem carnis et ossis praedictam raritatem non patitur.

Et ideo assignandus est corporibus gloriosis alius subtilitatis modus, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem.

Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintae essentiae, quae in eis tunc maxime dominabitur: quod non potest esse. Primo, quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis humani, ut in 2 Lib. Ostensum est, distinc. 17, quaest. 2, art. 1. Secundo, quia dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis quam nunc supra naturam elementarem, nisi ita quod esset tunc in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura caelesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturae, nisi forte minueretur in homine elementaris materia: quod repugnat integritati resurgentium; vel ita quod natura elementi indueret proprietates naturae caelestis ex ejus dominio in corpore, et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosae; quod absurdum est.

Et ideo alii dicunt, quod dicta completio, ex quo corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum.

Prima autem subjectio qua corpus animae subjicitur, est ad participandum esse specificum, prout subjicitur sibi ut materia formae, et deinde subjicitur ei ad alia opera animae, prout animae est motor; et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi; et propter hoc apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit in 14 Moralium, quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta, quae procedunt de subtilitate quae est per rarefactionem.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod ratione hujus subtilitatis competat corpori quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso. Quia, ut dicitur philippen. 3, 21, reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae secundum operationem virtutis suae, qua etiam possit subjicere sibi omnia. Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco; ut patet per hoc quod intravit post resurrectionem ad discipulos januis clausis, ut dicitur joan. 20.

Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

AG2

Praeterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quaedam corpora nunc ratione suae nobilitatis possunt simul esse cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriosis.

AG3

Praeterea, corpus caeleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphaerarum; unde dicitur job 37, quod caeli velut aere solidissimi fusi sunt. Si ergo corpus gloriosum non potest ratione subtilitatis esse simul cum alio corpore in eodem loco, nunquam ad caelum empyreum ascendere poterit; quod est erroneum.

AG4

Praeterea, corpus quod non potest esse simul cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed haec non possunt contingere corporibus gloriosis. Ergo possunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

AG5

Praeterea, sicut se habet punctus ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duae lineae se tangunt; et similiter duae lineae in contactu duarum superficierum; et duae superficies in contactu duorum corporum: quia contigua sunt quorum ultima sunt simul, ut patet 6 physic.. Ergo non est contra naturam corporis, quin possit esse cum alio corpore in eodem loco. Sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso praestabitur. Ergo corpus gloriosum ex suae subtilitatis proprietate habebit quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

SC1

Sed contra est quod boetius dicit in libro de Trin.: in numero differentiam varietas accidentium facit: nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si vel animo cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus. Ergo si ponantur duo corpora esse in uno loco, erunt unum corpus numero.

SC2

Praeterea, corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco quam spiritus angelici.

Sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis; et propter hoc ponunt, quod necesse est eos esse in loco, et quod ante mundum creari non potuerunt.

Ergo multo magis debent dicere, quod duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod non potest dici quod corpus gloriosum ratione subtilitatis suae habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo illud per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Dicunt autem quidam, quod prohibetur ad hoc in suo statu ratione corpulentiae, per quam habet quod repleat locum; quae quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo, quia corpulentia quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens, puta aliqua inordinatio materiae non perfecte substantis suae formae: totum enim quod ad integritatem corporis pertinet in corpore, resurget tam ex parte formae, quam ex parte materiae. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per id quod est de integritate naturae ejus, et non ex aliquo defectu naturae. Cum enim plenum opponatur vacuo; illud solum non replet locum, quo posito in loco, locus nihilominus remanet vacuus.

Vacuum autem definitur in 4 physic., quod est locus non plenus sensibili corpore.

Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia et forma et naturalibus accidentibus, quae omnia ad integritatem naturae pertinent.

Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secundum tactum, ut patet in corpore Domini, Luc. Ult.; nec enim deerit materia aut forma, aut naturalia accidentia secundum calidum et frigidum et hujusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum non obstante subtilitatis dote replebit locum.

Insania enim videretur dicere, quod locus ubi esset gloriosum corpus, esset vacuus. Secundo ratio eorum praedicta non valet; quia impedire coexistentiam corporis in eodem loco est in plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illae dimensiones non replent locum; unde quidam ponentes

vacuum dixerunt, vacuum esse locum in quo sunt huiusmodi dimensiones sine aliquo corpore sensibili; et tamen istae dimensiones prohibentur ne sint simul cum aliquo corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum in 4 physic., ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud quam dimensiones separatae, sit simul cum corpore naturali sensibili. Unde dato quod subtilitas gloriosi corporis auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco; quia remoto eo quod minus est, non propter hoc removetur quod in plus est. Ergo videtur quod illud quod impedit corpus nostrum nunc ne sit simul cum alio corpore in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco, nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitati nisi quod est causa diversitatis.

Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas; quia corpori non debetur aliquis situs ratione suae qualitatis; unde remoto a corpore sensibili quod sit calidum aut frigidum, aut grave aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas praedictae distinctionis, ut patet per Philosophum in 4 physicorum; et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem praedictae distinctionis; quia materiae non advenit situs nisi mediante quantitate dimensioniva.

Similiter etiam neque forma situm habet nisi ex materia situm habente. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causatur a natura quantitatis dimensionivae, cui per se convenit situs; cadit enim in definitione ejus, quia quantitas dimensioniva est quantitas habens situm; et inde est quod remotis omnibus aliis quae sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensioniva. Si autem accipiatur linea separata, oportet quod si sunt duae lineae, vel duae partes unius lineae, sint distinctae in situ; alias linea addita lineae non efficeret majus; quod est contra communem animi conceptionem; et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiae debetur situs in quantum substat dimensionibus, exinde praedicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas vel duas partes lineae nisi sint distinctae secundum situm; ita impossibile sit esse duas materias, vel duas partes materiae, nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materiae est principium distinctionis individui, inde est quod boetius dicit in Lib. De Trinit.: quia duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus; ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert; unde nullo modo aufert sibi praedictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; et ita corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse cum alio corpore; sed poterit esse simul cum alio corpore ex operatione virtutis divinae, sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate insita quod ad adventionem ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divina ad aedificationem fidei; ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore ad perfectionem gloriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habuit ex dote subtilitatis quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius in homil.

Dicit: illud corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero virginis.

Unde non oportet quod ratione subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lumen non est corpus, ut in 2 Lib., dist. 13, quaest. 1, art. 3, dictum est; unde objectio procedit ex falsis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum transibit sphaeras caelorum sine earum divisione, non ex VI subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad nutum in omnibus subveniet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ex hoc etiam quod ad nutum eis Deus aderit in omnibus quae volent, sequitur quod non possit includi vel incarcerari.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut dicitur in 2 physic., puncto non convenit esse locum. Unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens; quia corpus cuius est terminus, est in loco. Sicut autem locus totus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum; et ideo, quamvis duo corpora non possint esse in eodem loco, tamen duobus terminis duorum locorum respondet idem terminus duorum locorum; et secundum hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul duo et unum: quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponantur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc

per miraculum fieri. Probatio mediae. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur a, et aliud b. Aut ergo dimensiones a erunt eadem cum dimensionibus loci, aut aliae. Si aliae, ergo erunt aliquae dimensiones separatae; quod non potest poni, quia dimensiones quae sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sunt eadem, ergo eadem ratione dimensiones b erunt eadem cum dimensionibus loci. Sed quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Ergo dimensiones a et b sunt eadem. Sed duorum corporum non possunt esse eadem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo a et b sunt unum corpus; et erant duo: ergo sunt simul unum et duo.

AG2

Praeterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto: quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt. Similiter nec conclusiones geometriae quae a communibus conceptionibus infallibiliter deducuntur, sicut quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineae: quia separare definitionem a definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra conclusiones geometriae, et contra definitionem lineae. Ergo non potest per miraculum fieri. Probatio mediae. Conclusio est geometriae quod duo circuli non tangant se nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundum totum. Similiter etiam est contra definitionem lineae quod infra duo puncta sit plusquam una linea recta; quod contingeret, si duo corpora essent in eodem loco, quia infra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duae lineae rectae duorum corporum locatorum.

AG3

Praeterea, hoc non videtur posse fieri per miraculum, quod corpus inclusum in alio corpore non sit in loco: quia sic haberet locum communem et non proprium; quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco.

Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediae. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundum quamlibet dimensionem sit majus alio: corpus minus erit inclusum corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis; locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua superficies corporis actu signata quae contineat ipsam, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

AG4

Praeterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest per miraculum fieri quod idem corpus sit simul in diversis locis, nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest per miraculum fieri quod duo corpora sint simul in eodem loco.

SC1

Sed contra est quod beata virgo filium suum miraculose peperit. Sed in illo partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco: quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit. Ergo potest miraculose fieri quod duo corpora sint in eodem loco.

SC2

Praeterea, hoc idem potest ostendi per hoc quod Dominus ad discipulos intravit januis clausis: joan. 20.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ; et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum esse indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod corpora duo remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur esse distinctum, quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem esse distinctum dependet a principiis rei essentialibus sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima; sicut supra, dist. 12, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, ad 3, dictum est, quod esse accidentis dependet a subjecto sicut a causa proxima, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri de causis; ideo divina virtute, et ea sola, fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris; et similiter divina virtute fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia; et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati advenientis; sic enim sequeretur quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Haec autem suppositio falsa est; quia secundum hoc, quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci vel locati. Non enim potest esse quod aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, ut se rei veritas habet, loco non debentur aliae dimensiones quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil probat, sed petit principium; quia secundum hoc nihil est aliud dictum quod dimensiones locati fiunt eadem cum dimensionibus loci, nisi quod dimensiones locati continentur infra

terminos loci, et secundum eorum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent; et sic dimensiones duorum corporum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco; quod est principale propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod posito quod duo corpora sint in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineae neque contra conclusiones aliquas geometriae. Sicut enim supra, dist. 12, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, ad 3, dictum est, quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, praeter rationem individuationis et distinctionis quae est sibi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto (quae consideratio non est nisi de linea materiali), vel quia distat in situ ab alia, quae consideratio est etiam de linea mathematica, quae intelligitur praeter materiam.

Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, nec quarumcumque dimensionum; et sic geometria non potest ponere quod una linea addatur alii tamquam distincta ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed supposita distinctione subjecti sine distinctione situs ex divino miraculo, ut dictum est, intelligentur diversae lineae quae non distant situ propter diversitatem subjecti; et similiter puncta diversa; et sic duae lineae designatae in duobus corporibus quae sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi a puncto quod est terminus ejus; et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphaericis existentibus in eodem loco, sunt duo, non propter diversitatem situs (alias non possent se tangere secundum totum), sed sunt duo ex diversitate subjectorum; et propter hoc se totaliter tangentes adhuc manent duo, sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphaerico tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locante.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus posset facere aliquod corpus et non esse in loco; et tamen illa positione facta non sequitur quod aliquod corpus non sit in loco; quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiae quae designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

RA4

Ad quartum dicendum, quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum (corpus enim Christi non est in altari localiter, ut supra, dist. 10, dictum est), quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione ejus quod est esse indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divisum ab alio, ut ex dictis patet. Ratio autem unius perficitur in indivisione, ut patet in 4 metaph..

Sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subtilius quam non gloriosum, minus resistet corpori glorioso; et ita, si corpus gloriosum poterit esse cum non glorioso corpore in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

AG2

Praeterea, sicut corpus gloriosum est subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso; et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minus subtili.

AG3

Praeterea, corpus caeli est corpus subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus alicujus sancti esse poterit simul cum corpore caeli: quia poterunt ad terram descendere et ascendere pro suae libito voluntatis. Ergo et duo corpora subtilia vel gloriosa poterunt esse simul.

SC1

Sed contra, corpora gloriosa erunt spiritualia, idest spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse in eodem loco, quamvis spiritus et corpus possint esse in eodem loco, ut in 1 Lib., dist. 37, quaest. 1, art. 1, dictum est.

Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

SC2

Praeterea, duorum corporum simul existentium unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis; quae omnino a corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod corpus gloriosum ratione suae proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divina autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum.

Sed tamen non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso; tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit; tum quia unum corpus gloriosum non se apponet alteri. Et sic nunquam duo corpora erunt simul.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inesset ratione suae subtilitatis quod posset esse simul in eodem loco cum alio corpore; quod falsum est.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod corpus caeli et alia corpora aequivoce dicuntur gloriosa inquantum participabunt aliquid gloriae, et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod ex sua subtilitate removeatur a corpore glorificato necessitas existendi in aequali loco. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet philippen. 3. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate ut sit in loco aequali; unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiae consecratae. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

AG2

Praeterea, Philosophus probat in 4 physic., quod si duo corpora sunt in eodem loco, sequitur quod maximum corpus obtineat minimum locum, quia diversae partes ejus poterunt esse in eadem parte loci: non enim differt utrum duo corpora vel quotcumque sint in eodem loco.

Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

AG3

Praeterea, sicut corpus videtur ratione sui coloris, ita commensuratur loco ratione suae quantitatis.

Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui quod poterit videri et non videri, praecipue ab oculo non glorioso, pro suae libito voluntatis, ut patuit in Christo. Ergo ita quantitas subjicietur nutui spiritus quod poterit esse in magno vel parvo loco, et habere magnam vel parvam quantitatem ad libitum.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 physic., quod omne quod est in loco, est in loco aequali sibi. Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco aequali sibi.

SC2

Praeterea, eadem sunt dimensiones loci et locati, ut probatur in 4 physic.. Si ergo locus esset major locato, esset idem majus et minus seipso; quod est inconveniens.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis; unde quod corpus aliquod sit in minori loco quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsa; quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eandem materiam: ut scilicet materia quae primo subest magnae quantitati, postea subsit parvae; et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes, quod quantitas eorum subest eis ad nutum; ita quod cum voluerint, possunt habere magnam quantitatem, et cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse; quia nullus motus qui fit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente a substantia; et ideo in corporibus incorruptilibus, scilicet caelestibus, est solus motus localis, qui non est secundum aliquid intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi, et incorruptibilitati. Et praeterea sequeretur, quod corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius: quia cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, et quandoque sub magnis; et ita rarefieret et densaretur; quod non potest esse. Alio modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsa per variationem situs, ita scilicet quod partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantumcumque parvam quantitatem; et hoc quidam posuerunt, dicentes, quod ratione suae subtilitatis corpus gloriosum habebit quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco; et similiter potest una pars esse intra aliam intantum quod totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum unius corporis; et sic ponunt quod corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse; tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis; tum quia etiam si haberet ut ratione subtilitatis esset cum alio corpore, non tamen cum

corpore glorioso, ut multi dicunt; tum quia repugnaret rectae dispositioni corporis humani, quae requirit determinatum situm, et distantiam partium.

Unde nec per miraculum unquam hoc fiet. Et ideo dicendum, quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi aequali.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi in sacramento altaris non est localiter, ut supra, dist. 10, dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod probatio Philosophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum. Quod autem agat in visum vel non agat, nihil variat in ipso corpore; et ideo non est inconueniens, si possit, quando vult, videri; et quando vult, non videri. Sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suae quantitatis, sicut videri ratione sui coloris; et ideo non est simile.

Articulus 2F

AG1

Uterius. Videtur quod corpus gloriosum ratione suae subtilitatis sit impalpabile. Gregorius enim dicit in homilia in octava Paschae: corrumpi necesse est quod palpatur.

Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

AG2

Praeterea, omne quod palpatur, resistit palpanti.

Sed quod potest esse simul cum aliquo non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum aliquo corpore, non erit palpabile.

AG3

Praeterea, omne corpus palpabile est tangibile.

Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessum, sed reductae ad maximam aequalitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

SC1

Sed contra est quod Dominus cum corpore glorioso resurrexit, et tamen corpus palpabile habuit, ut patet Luc. 14, 39: palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.

Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

SC2

Praeterea, haec est haeresis eutychiei Constantinopolitanorum episcopi, ut Gregorius dicit 14 lib.

Moral., qui dixit, quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus; unde aer et ignis, et omnia hujusmodi, sunt corpora tangibilia. Sed palpabile ulterius addit quod resistat tangenti; unde aer, qui nequaquam resistit transeunti per eum, sed est facillimae divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis.

Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus; scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quod resistit tangenti, ut non pertranseat; quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi; quae non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quae habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia. Ideo corpora caelestia, quae sunt secundum naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia; et hoc est quod Gregorius dicit, quod corrumpi necesse est omne quod palpatur. Corpus ergo gloriosum habet ex natura sua qualitates quae sunt natae immutare tactum; sed tamen quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundum eas immutet tactum vel non immutet. Similiter etiam secundum naturam subjecti competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco; sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quod sit cum alio corpore in eodem loco, et sic non resistet ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit ut cum non vult, non palpetur a corpore non glorioso; et ideo Gregorius dicit, quod Dominus palpandam carnem praebuit, quam januis clausis introduxit; ut profecto ostenderet post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturae, et alterius gloriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas corporis gloriosi non est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquo modo fieri possit quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco, tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti cum voluerit; et sic palpari potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non erunt reductae ad medium rei secundum aequidistantiam ab extremis acceptum, sed ad medium proportionis secundum quod optime competit complexioni humanae in singulis partibus; et ideo tactus illorum corporum est delectabilissimus; quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu.

¶a3 Articulus 3: Utrum corpora gloriosa sint futura agilia.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se est agile ad motum, non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferuntur post resurrectionem in nubibus obviam Christo in aere ab Angelis, ut dicit Glossa 1 ad Thess., 4. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

AG2

Praeterea, nullum corpus quod movetur cum labore et poena, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur, cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturae eorum; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

AG3

Praeterea, inter operationes animalis, sensus est nobilior et prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quae perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec eis debet attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

AG4

Praeterea, natura dat diversis instrumenta diversae dispositionis secundum diversas virtutes ipsorum; unde non ejusdem dispositionis instrumenta dat animali tardo vel veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura et quantitate sicut modo, videtur quod non habeat aliam agilitatem quam modo habet.

SC1

Sed contra est quod patet 2 corinth. 15, 43: seminatur in infirmitate, surget in virtute, idest mobile et vivum. Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

SC2

Praeterea, tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa erunt spiritualia, ut dicitur 1 corinth. 15. Ergo erunt agilia.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod corpus gloriosum erit omnino subjectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adae; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedictam subjectionem: quae quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed ut motor; et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei inquantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae. Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintae essentiae, quae tunc in corporibus gloriosis dominabitur.

Sed de hoc frequenter dictum est, quod non videtur conveniens; unde melius est quod attribuaturs animae, a qua gloria in corpus emanat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpora gloriosa dicuntur ferri bajulis Angelis, et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam quae corporibus gloriosis et ab Angelis et ab omnibus creaturis deferetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quanto virtus animae moventis dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, vel qui habent ex exercitio corpus magis habitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu; et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori tum propter perfectionem propriae virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriae ab anima in ipsum; non erit aliquis labor in motu sanctorum; et sic dici possunt corpora sanctorum agilia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum redditur habile non solum ad motum localem, sed ad sensum, et ad omnes alias operationes animae exequendas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversae dispositionis in figura et quantitate; ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriae, quae dicitur agilitas.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur. Quia secundum Philosophum, motus est actus imperfecti. Sed in illis corporibus nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

AG2

Praeterea, omnis motus est propter indigentiam; quia omne quod movetur, movetur propter adoptionem alicujus finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam, ut Augustinus dicit: ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles.

Ergo non movebuntur.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 2 caeli et mundi, quod participat divinam bonitatem sine motu, nobilius participat illam quam quod participat eam cum motu. Sed corpus gloriosum nobilius participat divinam bonitatem quam aliquod aliud corpus. Cum ergo quaedam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora caelestia, videtur quod multo fortius corpora humana.

AG4

Praeterea, Augustinus dicit, quod anima stabilita in Deo stabiliet et corpus suum consequenter.

Sed anima ita erit in Deo stabilita quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

AG5

Praeterea, quanto corpus est nobilius, tanto debetur ei locus nobilior; unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cetera loca, ut patet Hebr. 7, 26: excelsior caelis factus: Glossa, loco et dignitate; et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundum mensuram suae dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus neque in minus, quia tunc erunt omnino in termino; videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent, et ita non movebuntur.

SC1

Sed contra est quod dicitur Isai. 40, 31: current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient; et similiter Sap. 3, 7, dicitur: tamquam scintillae in arundinetis discurrent. Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere: quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum quae de terra resurgent, ad caelum empyreum ascendent. Sed etiam postquam caelos ascenderit, verisimile est quod aliquando moveantur pro suae libito voluntatis, ut, illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant; et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum in quibus Dei sapientia eminenter relucebit; sensus enim non potest esse nisi praesentium; quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa quam non gloriosa, ut supra dictum est. Nec tamen per motum aliquid deperiet eorum beatitudini, quae consistit in visione Dei, quem ubique praesentem habent, sicut et de Angelis dicit Gregorius, quod intra Deum currunt quocumque mittantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis non variat aliquid eorum quae sunt intranea rei, sed est secundum id quod est extra rem, scilicet locum; unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quae sunt intra rem, ut dicitur in 8 physic.; quamvis habeat imperfectionem respectu loci: quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum: quia non potest esse actu in pluribus locis simul, hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriae, sicut nec defectus quod creatura est ex nihilo; et ideo manebunt hujusmodi defectus in corporibus gloriosis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur indigere aliquo et simpliciter et secundum quid.

Simpliciter quidem indiget aliquis illo sine quo non potest conservari in esse vel in sua perfectione; et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad haec omnia sufficet eis sua beatitudo. Sed secundum quid indiget aliquis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo; et sic motus erit in beatis propter indigentiam: non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis in experimento, nisi moveantur: hujusmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo altius quam corpora caelestia, quod falsum est; unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinae bonitatis participationem, hanc enim habent per gloriam; sed ad demonstrandam virtutem animae. Per motum autem corporum caelestium non posset demonstrari virtus eorum nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem; quod non competit illi statui, ut ex dictis patet; et ideo ratio non procedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motus localis nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod locus congrue unicuique corpori glorioso deputatus secundum gradum suae dignitatis pertinet ad praemium accidentale; non tamen oportet quod diminuatur aliquid de praemio, quantumcumque sit extra locum illum: quia locus ille non pertinet ad praemium secundum quod actu continet corpus locatum, cum nihil influat in gloriosum corpus, sed magis recipiat splendorem ab eo; sed secundum quod est debitus pro meritis: unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum illum.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod moveantur in instanti.

Augustinus enim dicit, quod ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus. Sed motus voluntatis secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

AG2

Praeterea, Philosophus in 4 phys. Probat, quod si fieret motus per vacuum, oporteret aliquid moveri in instanti: quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum; et sic nulla proportio esset motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno, in velocitate, cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistentiae quae est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates: quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat, sicut nec vacuum alteri corpori.

Ergo si movetur, in instanti movebitur.

AG3

Praeterea, virtus animae glorificatae quasi improportionaliter excedit virtutem animae non glorificatae. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

AG4

Praeterea, omne quod movetur aequaliter cito ad propinquum et distans, movetur in instanti.

Sed motus corporis gloriosi est talis: quia ad quantumcumque distans spatium movetur tempore imperceptibili; unde Augustinus dicit in quaestionibus de resurrectione, quod corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis. Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

AG5

Praeterea, omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel movetur in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore: quia tempus jam non erit, ut dicitur apocal. 10. Ergo motus ille erit in instanti.

SC1

Sed contra, in motu locali spatium et motus et tempus simul dividuntur, ut demonstrative probatur in 6 physic..

Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile.

Ergo et motus divisibilis, et tempus divisibile.

Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

SC2

Praeterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco; et partim in illo, et partim in alio: quia sequeretur quod altera pars esset in duobus locis simul; quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, ut demonstratum est in 6 physic.. Omne autem quod motum est totum est in termino ad quem est motus. Ergo non potest esse quod simul moveatur et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium sine hoc quod pertranseat medium, sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium sine hoc quod pertranseat medium; et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut etiam voluntatis. Sed hoc non potest stare: quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad nobilitatem naturae spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et praeterea, cum voluntas dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro illorum

locorum essentialiter continetur, sed dirigitur in unum locum postquam fuerat directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri ad locum.

Et ideo alii dicunt, quod corpus gloriosum habet de proprietate naturae suae, qua corpus est, quod pertranseat medium, et ita quod moveatur in tempore; sed virtute gloriae, quae habet quamdam infinitatem supra virtutem naturae, habet quod possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri.

Sed hoc non potest esse: quia implicat in se contradictionem; quod patet sic. Sit aliquod corpus quod moveatur de a in b, et corpus motum sit z. Constat quod z quamdiu est totum in a, non movetur; similiter nec quando est totum in b, quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in a, neque totum in b. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in a et partim in b, vel totum in alio loco medio, puta in c, aut partim in c et partim in a, seu in b. Sed non potest poni quod nusquam sit: quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm; quod est impossibile: neque potest poni quod sit partim in a et partim in b, et non sit in medio aliquo modo: quia cum b sit locus distans ab a, sequeretur, medio interjacente, quod pars z, quae est in b, non esset continua parti quae est in a. Ergo restat quod sit vel totum in c, vel partim in eo et partim in alio loco, quod ponetur medium inter c et a, puta d; et sic de aliis. Ergo oportet quod z non perveniat de a in b, nisi prius sit in omnibus mediis: nisi dicatur, quod pervenit de a in b, et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Eadem ratio est de qualibet mutatione quae habet duos terminos contrarios, quorum utrumque est aliquid positive.

Secus autem est de illis mutationibus quae habent unum terminum tantum positivum, et alterum puram privationem: quia inter affirmationem et negationem sive privationem non est aliqua determinata distantia. Unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, et e contrario, ratione alicujus quod causet alterum eorum, vel disponat ad eam; et sic dum id quod movetur, est totum sub negatione, mutatur ad affirmationem, et e converso; unde etiam in eis mutans praecedit mutatum esse, ut probatur in 6 physic.. Nec est simile de motu Angeli: quia esse in loco aequivoce dicitur de corpore et de Angelo, ut in 1 libro, dist. 37, quaest. 3, art. 1, dictum est. Et sic patet quod nullo modo potest esse quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium nisi transeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt; sed tamen dicunt quod corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus locis mediis; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt, quod quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione, sicut punctus ad quem terminantur diversae lineae. Sed hoc non sufficit: quia instans mensurat hoc quod est in instanti secundum rem, non secundum hoc quod consideratur; unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quae non sunt simul tempore, sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod sub uno puncto loci contineantur quae sunt distantia situ.

Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem; et quod tamen unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud: quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, in infinitum est divisibile.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in 3 physic.; et ideo dicimus, statim facio, quod post modicum tempus fiet; et per hunc modum loquitur Augustinus, quod ubicumque erit voluntas, ibi erit corpus statim. Vel dicendum, quod voluntas nunquam erit inordinata in beatissimis; unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse; et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in illo corpus erit in illo loco quem voluntas determinat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum secundum proportionem resistentis medii ad alium medium resistens; sed oportet quod secundum proportionem mediorum per quae transitur, attendatur proportio retardationum quae accidit in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiam si nihil resistat ex parte medii, sicut patet in corporibus caelestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstat motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiae moventis ad mobile. Et ita patet quod etiam si ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti; sed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione praedicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur. Sed haec ratio, ut Commentator dicit ibidem, procedit ex falsa imaginatione, qua quis imaginatur quod tarditas quae causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile, sicut una linea additur lineae, ratione cujus accidit in lineis quod non remanet eadem proportio totius ad totam lineam, quae erat linearum additarum ad invicem; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem, quae est retardationum contingentium ex resistentia media: quae quidem imaginatio falsa est: quia quaelibet pars motus habet tantum de velocitate quantum motus; non autem quaelibet pars lineae habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea; unde tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem ejus; quod de lineis non convenit; et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motus, sicut in lineis accidebat, quod additum est pars totius lineae.

Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est, quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistantiam mobilis ad virtutem moventem, et resistantiam medii per quod est motus, et cujuscumque alterius resistantis; ita quod accipiatur quantitas tarditatis totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim quod semper mobile resistat aliquo modo moventi, cum movens et motus, agens et patiens, in quantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cujusmodi resistantia invenitur etiam corporum caelestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum, et non ex seipso, sicut patet in motu naturali gravium et levium: quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem: est enim forma impressio generantis, quod est motor per se gravium et levium. Ex parte autem materiae non invenitur aliqua resistantia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci: quia locus non debetur materiae nisi secundum quod sub dimensionibus consistens perficitur forma naturali; unde non potest esse resistantia nisi ex parte medii: quae quidem resistantia est motui eorum connaturalis.

Quandoque autem est resistantia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistantia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus caelestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile; et in talibus non procedit ratio Philosophi: quia amoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistantia ex parte medii tantum, accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum; unde si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit; et sic vel movebitur in instanti, vel aequali tempore movebitur secundum vacuum spatium et plenum: quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movetur per vacuum. Possibile autem est imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat; quo si aliud spatium aequale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, sicut primo per vacuum: quia quanto additur ad subtilitatem medii, tanto subtrahitur de quantitate temporis; et quanto est magis subtile, minus resistit.

Sed in aliis motibus in quibus est resistantia ex ipso mobili et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundum proportionem moventis potentiae ad resistantiam mobilis et medii simul; unde dato quod totaliter medium subtrahatur vel non impediatur, non sequitur quod motus sit in instanti, sed quod tempus motus mensuretur tantum ex resistantia mobilis. Nec erit inconveniens, si per idem tempus moveatur per vacuum et per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato: quia determinata subtilitas medii quanto est major, nata est facere tarditatem minorem in motu; unde potest imaginari tanta subtilitas quod erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas quam facit resistantia mobilis; et sic resistantia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum.

Patet ergo quod quamvis medium non resistat corporibus gloriosis secundum hoc quod possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti: quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus caelestibus dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis virtus animae glorificatae excedat inestimabiliter virtutem animae non glorificatae, non tamen excedit in infinitum: quia utraque virtus est finita; unde non sequitur quod moveatur in instanti. Si tamen esset similiter infinitae virtutis, non sequeretur quod moveret in instanti, nisi superaretur totaliter resistantia quae est ex parte mobilis. Quamvis autem resistantia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad motum talem ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a movente infinitae virtutis totaliter superari; tamen resistantia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab ea esse in tali loco vel in tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis; et tanto magis, quanto albedo magis distat a nigredine; ita corpus resistit alicui loco per hoc quod habet locum oppositum; et tanto est major resistantia, quanto est distantia major: non autem potest a corpore removeri quod sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs; unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittit; unde nunquam in instanti moveri poterit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod par celeritas in verbis Augustini est intelligenda quantum ad hoc quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motus est imperceptibile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis post resurrectionem non sit tempus quod est numerus motus caeli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quolibet motu.

¶a4 Articulus 4: Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corporibus gloriosis claritas non conveniet. Quia, sicut dicit Avicenna in 6 de naturalibus, omne corpus luminosum constat ex partibus perviis. Sed partes corporis gloriosi non erunt perviae; cum in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

AG2

Praeterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se; unde unum luminare per aliud eclipsatur: flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur: quia, ut dicit Gregorius, super illud job: non adaequabitur ei aurum et vitrum: ibi (scilicet in caelesti patria), uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia.

Ergo corpora illa non erunt lucida.

AG3

Praeterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto: quia lux est extremitas perspicui in corpore non terminato, sed color in corpore terminato, ut patet in libro de sensu et sensato.

Sed corpora gloriosa erunt colorata: quia, ut Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei, pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate. Pulchritudo autem corporibus glorificatis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

AG4

Praeterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quod sit aequalis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, subtilitatis, et agilitatis. Sed hoc non est conveniens: quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quam alia, sicut oculi quam manus, et spiritus quam ossa, et humores quam caro vel nervus. Ergo videtur quod non debeant corpora illa esse lucida.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 13, 43: fulgebunt justi sicut sol in regno patris eorum; et Sap. 3, 7: fulgebunt justi, et tamquam scintillae in arundinetis discurrent.

SC2

Praeterea, 1 corinth. 15, 43, dicitur: seminatur in ignobilitate, surget in gloria; quod ad claritatem pertinet, ut patet per sequentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum.

Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem ponere oportet propter auctoritatem Scripturae quae hoc promittit. Sed causam hujusmodi claritatis quidam attribuunt quintae essentiae, quae tunc dominabitur in corpore humano.

Sed quia hoc est absurdum, ut saepe dictum est; ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus.

Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis; et ita claritas quae est in anima ut spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis; et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per apostolum 1 corinth. 15; et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud job 28: non adaequabitur ei aurum vel vitrum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Gregorius comparat corpora gloriosa auro et vitro; auro propter claritatem, vitro propter hoc quod translucunt; unde videtur quod erunt simul clara et pervia.

Quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum; densitas enim repugnat pervietati. Sed tunc causabitur claritas ex alia causa, ut dictum est. Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollet ab eis, sicut nec densitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt, quod comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quod sicut illud quod in vitro clauditur, apparet; ita animae gloria, quae in corpore glorioso clauditur non latebit. Sed primum melius est; quia magis salvatur dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollit, sed perficit; unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo; sed superaddetur claritas ex gloria animae; sicut etiam videmus corpora colorata ex sui natura splendore solis resplendere, vel ex aliqua alia causa extrinseca vel intrinseca.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut claritas gloriae redundat ab anima in corpus secundum suum modum, et est ibi alio modo quam sit in anima; ita in quamlibet partem corporis redundabit secundum suum modum; unde non est inconveniens quod diversae partes habeant diversimode claritatem, secundum quod sunt diversimode dispositae

ex sua natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod claritas corporis gloriosi non possit videri ab oculo non glorioso. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum.

Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndum claritatem gloriae, cum sit alterius generis quam claritas naturae. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

AG2

Praeterea, claritas corporis gloriosi erit major quam claritas solis nunc sit: quia etiam claritas solis erit tunc major quam nunc, ut dicitur, et multo major ea erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota propter magnitudinem claritatis. Ergo multo minus poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

AG3

Praeterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi sit laesio aliqua in oculo.

Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis non necessario videtur ab eis; quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non est visibilis ab oculo non glorioso.

SC1

Sed contra est quod dicit Glossa Phil. 3, super illud: configuratum corpori claritatis suae: assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione.

Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

SC2

Praeterea, impii videntes gloriam justorum, ex hoc torquebuntur in iudicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. 5. Sed non plene viderent gloriam ipsorum nisi claritatem corporum eorum inspicerent.

Ergo etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod claritas corporis gloriosi non potest videri ab oculo non glorioso, nisi forte per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas aequivoce diceretur; quia lux secundum id quod est, nata est movere visum; et visus secundum id quod est, natus est recipere lucem; sicut verum se habet ad intellectum, et bonum ad affectum.

Unde si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino; vel ille visus diceretur aequivoce, vel lux illa; quod non potest in proposito dici; quia sic per hoc quod dicitur, corpora gloriosa futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in caelo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideo dicendum est, quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod claritas gloriae erit alterius generis quam claritas naturae quantum ad causam, sed non quantum ad speciem; unde sicut claritas naturae ratione suae speciei est proportionata visui, ita claritas gloriosa.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturae, sed solum passione animae; ita ex proprietate gloriae non aget nisi actione animae. Claritas autem intensa non offendit visum in quantum agit actione animae, sed secundum hoc magis delectat; offendit autem, in quantum agit actione naturae calefaciendo et dissolvendo organum visus, et disgregando spiritus; et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis, Apoc. 21.

RA3

Ad tertium dicendum, quod claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis; et ideo voluntati subdetur, ut secundum ejus imperium videatur vel non videatur; et in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam vel occultare.

Et haec fuit opinio Praepositini.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod corpus gloriosum necessario videatur a non glorioso corpore. Quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

AG2

Praeterea, omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur ex hoc ipso quod alia quae sunt post, occultantur.

Sed corpus gloriosum occultabit a visu alia corpora post se existentia, quia erit corpus coloratum. Ergo de necessitate videbitur.

AG3

Praeterea, sicut quantitas est de his quae insunt corpori, ita qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

SC1

Sed contra est, quod corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessario videbatur, immo disparuit ab oculis discipulorum in emaus, ut Luc. Ult.. Ergo et corpus glorificatum non necessario videbitur.

SC2

Praeterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundum voluntatem animae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod visibile videtur secundum quod agit in visum.

Ex hoc autem quod aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso: unde sine mutatione alicujus proprietatis quae sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quod videatur et non videatur; unde in potestate animae glorificatae erit quod corpus suum videatur vel non videatur, sicut et quaelibet alia actio corporis in animae potestate erit; alias non esset corpus gloriosum instrumentum summe obediens principali agenti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi in quantum immutat visum; quia visus non potest immutari simul a duobus coloribus, ut utrumque perfecte inspiciat.

Color autem corporis gloriosi erit in potestate animae, ut per ipsum immutet visum vel non immutet; et ideo erit in potestate ejus ut occultet corpus quod est post se vel non occultet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantitas est inhaerens ipsi corpori glorioso; nec posset quantitas immutari ad imperium animae sine mutatione intrinseca corporis gloriosi, quae impassibilitati ejus repugnaret; et ideo non est simile de quantitate et visibilitate; quia etiam qualitas illa per quam est visibile, non poterit subtrahi ad imperium animae; sed actio illius qualitatis suspendetur; et sic occultabitur corpus ad imperium animae.

|+d44.q3 Distinctio 44, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad damnatos; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de qualitate corporum ipsorum; 2 de igne quo cruciabuntur; 3 de conditionibus animarum eorumdem, postquam fuerint separatae.

|a1 Articulus 1: Utrum damnatorum corpora cum suis deformitatibus resurgant.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod damnatorum corpora cum suis deformitatibus resurgant.

Illud enim quod in poenam peccati inductum est, desistere non debet nisi peccato remisso.

Sed membrorum defectus qui accidunt per mutilationem, in poenam peccati inducti sunt, et similiter etiam omnes aliae deformitates corporales.

Ergo a damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

AG2

Praeterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam perfectionem, sic et resurrectio ipsorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit. Ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Hujusmodi autem sunt deformitates.

Ergo etc..

AG3

Praeterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita tarditas. Sed a corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia.

Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 15, 53: mortui resurgent incorrupti; Glossa: mortui, idest peccatores, vel generaliter omnes mortui, surgent incorrupti, idest sine aliqua diminutione membrorum. Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

SC2

Praeterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediatur. Sed aegritudo impedit sensum doloris, in quantum per eam debilitantur organa sentiendi; similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore.

Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in corpore humano potest esse deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus; deest enim eis debita proportio ad totum; et de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non erit; quia omnia corpora tam bonorum quam malorum integra resurgent, ut supra dictum est cum de integritate corporum resurgentium ageretur.

Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate vel qualitate vel situ, quae etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur; et de talibus deformitatibus et similibus defectibus, sicut sunt febres et hujusmodi aegritudines, quae interdum sunt deformitatis causae, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in ench., ut Magister in littera dicit. Sed apud doctores modernos est super hoc duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod hujusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici; in reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturae perfectio quam conditio quae prius fuit; unde et qui infra perfectam aetatem decedunt, in statura juvenilis aetatis resurgent, ut supra dictum est; unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus repararentur, nisi peccati meritum impediret; et ita, si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc erit in poenam; modus autem poenae est secundum mensuram culpae. Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates vel defectus habeat quas non habuit aliquis damnandus peccatis gravioribus irretitus. Unde si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quod resurget alius gravius puniendus, qui eas in hac vita non habuit; modus poenae non responderet quantitati culpae, sed magis videretur aliquis puniri pro poenis quas in hoc mundo passus fuit; quod est absurdum.

Et ideo alii rationabilius dicunt, quod auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit; unde quidquid defectus vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturae, sive principiorum naturalium, in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur, sicut febris, lippitudo, et similia; defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum poena in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, poenae quae in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitae terminum non se extendunt; et ideo quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quod easdem poenas ibi sustineant quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi poenis gravioribus in aeternum crucientur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de bonis et malis, eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum; unde ultima sanctorum felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludit omne bonum; quia malum, si integrum sit, corrumpit seipsum, ut Philosophus dicit in 4 ethicor.. Unde oportet quod miseriae damnatorum substernatur bonum naturae in ipsis, quod est opus conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suae speciei reparabit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tarditas est de illis defectibus qui naturaliter sequuntur principia humani corporis, non autem deformitas; et ideo de eis non est similis ratio, ut ex dictis patet.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non essent ejusdem speciei, et per consequens eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

AG2

Praeterea, corpora damnatorum si incorruptibilia sunt futura, hoc non erit per naturam, cum sint futura ejusdem naturae cujus et nunc sunt, nec etiam erit per gratiam vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo nullo modo erunt incorruptibilia.

AG3

Praeterea, illis qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam poenarum videtur inconueniens.

Sed maxima poenarum est mors, ut patet per Philosophum in 3 ethic.. Ergo a damnatis qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet; ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

SC1

Sed contra est quod dicitur Apoc. 9, 6: in diebus illis quaerent homines mortem, et non inuenient eam; et desiderabunt mori, et fugiet mors ab illis.

Praeterea, damnati punientur in anima et corpore poena perpetua: Matth. 25, 46: ibunt hi in supplicium aeternum. Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus; dupliciter motus aliquis vel mutatio a mobili removetur. Uno modo per hoc quod deest principium motus; alio modo per hoc quod principium motus impeditur. Corruptio autem mutatio quaedam est; unde dupliciter potest contingere ut corpus quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur.

Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur; et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim caelum sit primum alterans per motum suum localem, et omnia alia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota; oportet quod cessante motu caeli, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a sua naturali proprietate; et ideo post resurrectionem, cessante motu caeli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio; unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt; et hoc deservit divinae justitiae, ut perpetuo viventes, perpetuo puniantur, quod divina justitia requirit, ut infra dicitur; sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinae providentiae, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur; et hoc modo corpus Adae incorruptibile fuit; quia contrariae qualitates in corpore hominis existentes, continebantur per gratiam innocentiae ne ad dissolutionem corporis agere possent; et multo plus continebantur in corporibus gloriosis, quae erunt omnino subjecta spiritui; et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem conjungentur duo praedicti modi incorruptibilitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contraria ex quibus corpora componuntur, sunt duo principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens est motus caelestis; unde supposito motu caelesti, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens.

Sed motu caeli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam etiam secundum naturam, ut patet ex dictis.

Cessationem autem motus caeli Philosophi non cognoverunt; unde pro infallibili habebant quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam, non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis mors sit simpliciter maxima poenarum secundum quid, tamen nihil prohibet mortem esse in poenarum remedium, et per consequens ablationem mortis in poenarum augmentum. Vivere enim, ut dicitur in 5 ethic., videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem, ut ibidem dicitur, accipere malam vitam, neque corruptam, neque quae est in tristitiis.

Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quae est in tristitiis; ita et mors quae est privatio vitae, simpliciter est poenosa, et maxima poenarum, in quantum subtrahit primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur; sed in quantum privat malam vitam, et quae est in tristitiis, est in remedium poenarum quas terminat; et per consequens mortis subtractio est in augmentum poenarum, quas perpetuas facit. Si autem dicatur mors esse poenalis propter corporalem dolorem quem sentiunt morientes; non est dubium quod multo majorem dolorem damnati continue sustinebunt; unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in Psal. 48, 15: mors depascet eos.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod sint futura impassibilia.

Quia secundum Philosophum in 6 topic., cap. 10, omnis passio magis facta abjicit a substantia.

Sed a finito si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi, ut dicitur in 3 phys..

Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur; quod falsum esse ostensum est.

Ergo erunt impassibilia.

AG2

Praeterea, omne agens assimilatur sibi patiens.

Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora, nisi in quantum ea sibi assimilans resolvit.

Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia ab igne, quandoque consumerentur; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, animalia quae in igne sine corruptione vivere dicuntur, ut de salamandra dicitur, ab igne non affliguntur: animal enim dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo laedatur.

Ergo corpora damnatorum in igne sine consumptione remanere possunt, sicut et animalia praedicta, ut Augustinus in Lib. De Civit. Dei, dicere videtur, quod nullam afflictionem ibi sustinebunt; quod non esset, nisi eorum impassibilia corpora essent. Ergo etc..

AG4

Praeterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, ut videtur, superare debet omnem praesentem corporum dolorem, sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem praesentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in praesenti statu quod anima a corpore separatur. Ergo multo fortius si corpora illa futura sunt passibilia, ex immensitate doloris anima a corpore separabitur, et sic corpora corrumpentur; quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 15, 52: et nos immutabimur; Glossa: nos boni tantummodo immutabimur in gloriam immutabilitatis et impassibilitatis.

Ergo corpora damnatorum non erunt impassibilia.

SC2

Praeterea, sicut corpus cooperatur animae ad meritum, ita corpus operatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem praedictam non solum anima, sed et corpus post resurrectionem praemiabitur.

Ergo et in resurrectione similiter damnatorum corpora punientur; quod non esset, si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumuntur, erit divina justitia, quia eorum corpora ad perpetuam poenam sunt addicta.

Sed divinae justitiae servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium: quia cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in altero aliquo secundum esse naturale materialiter, sicut calor recipitur ab igne in aere; et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur passio naturae.

Alio modo aliquid recipitur in altero spiritualiter per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla; et haec receptio similatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum; unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur passio animae. Quia ergo post resurrectionem, et motu caeli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est, nullum corpus pati poterit passione naturae; unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia.

Sed cessante motu caeli, adhuc manebit passio quae est per modum animae; quia et aer a sole illuminabitur, et colorum differentias ad visum deferet; unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipiant aliquid, et quodammodo patiantur in sentiendo, non tamen passibilia erunt: quia nihil recipient per modum afflictivi vel laesivi, sicut recipient corpora damnatorum quae ob hoc passibilia dicuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens a sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo agentis est dupliciter in patiente. Uno modo per eundem modum quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem. Alio modo per modum diversum a modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus aequivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter, quae in patiente materialiter recipitur; sicut forma quae est in domo facta per artificem est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter: quandoque vero e converso est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente: sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur spiritualiter in pupilla, et in medio deferente; et similiter est in proposito: quia species quae

materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum; et sic ignis assimilabit sibi damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in Lib. De proprietatibus elementorum, nullum animal in igne vivere potest. Galenus enim in Lib. De simplici medicina dicit, quod nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur, quamvis quaedam corpora sint quae ad horam in igne sine laesione permaneant, ut patet de ebano; unde quod inducitur de salamandra, non est omnino simile: quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum in inferno. Nec tamen oportet quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non laeduntur, propter hoc ab igne non affligantur; quia sensibile non solum natum est delectare vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturae confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali: quia quando sensibile est in debita proportione ad sentientem, delectat; e contrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu; unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles, et inconsonantes offendunt auditum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dolor non separat animam a corpore secundum quod manet tantum in potentia animae, cuius est dolere, sed secundum quod ad passionem animae mutatur corpus a sua naturali dispositione, secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calefit, et ex timore frigescit.

Sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari a sua naturali dispositione, ut ex dictis patet, unde quantumcumque sit dolor, animam a corpore non separabit.

¶a2 Articulus 2: Utrum ignis inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, sit ignis corporeus.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ignis inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, non sit ignis corporeus. Dicit enim Damascenus in 4 Lib., in fine: tradetur diabolus, et Daemones ejus, et homo ejus, scilicet Antichristus, et impii et peccatores, in ignem aeternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus. Sed omne corporeum est materiale.

Ergo ignis inferni non erit corporeus.

AG2

Praeterea, animae damnatorum a corpore separatae, ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit, 12 super Gen. Ad litteram: spiritualem arbitror esse locum, scilicet ad quem anima defertur post mortem, non corporalem. Ergo ignis ille non est corporeus.

AG3

Praeterea, ignis corporeus in modo suae actionis non sequitur modum culpae in eo qui igne crematur, sed magis modum humidi vel sicci: in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis inferni in modo suae actionis sequitur modum culpae in eo qui punitur; unde Gregorius in 4 dial.: unus quidem est Gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciati peccatores: uniuscujusque enim quantum exigit culpa, tantum sentietur poena. Ergo ignis ille non est corporeus.

SC1

Sed contra est quod dicitur in 4 dial.: ignem Gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari.

SC2

Praeterea, Sap. 5, 21, dicitur: pugnabit orbis terrarum contra insensatos. Sed non totus orbis contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali poena, et non corporali, punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de igne inferni fuit multiplex positio. Quidam enim Philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solius animae post mortem poenam esse crediderunt; et quia eis inconueniens videbatur ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur; volentes quod quidquid dicitur de poena animarum post mortem futura per aliqua corporalia, metaphorice dicatur.

Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed spirituali tantum, quod erit in consecutione finis sui; ita afflictio malorum erit spiritualis tantum, in hoc scilicet quod tristabuntur de hoc quod separantur a fine, cuius inest eis desiderium naturale. Unde sicut omnia quae de delectatione animarum post mortem dicuntur, quae videntur ad delectationem corporalem pertinere, sicut quod reficiantur, quod rideant, et hujusmodi; ita etiam quidquid de harum afflictione dicitur quod in corporalem punitionem sonare videtur, per similitudinem debet intelligi; sicut quod igne ardeant, vel foetoribus affligantur, et cetera hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia, cum sit ignota multitudini, oportet quod per delectationem et tristitias corporales figuratiter manifestetur, ut homines moveantur magis ad desiderium vel timorem. Sed quia in poena damnatorum non solum erit poena damni, quae respondet aversioni quae fuit in culpa, sed etiam poena sensus, quae respondet

conversioni; ideo non sufficit praedictum modum punitionis ponere; et ideo etiam ipse Avicenna, alterum modum superaddit, dicens, quod animae malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines punientur, sicut in somnis propter similitudines praedictas in imaginatione existentes videtur homini quod torqueatur poenis diversis; et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in 12 super Gen. Ad lit., sicut ibidem manifeste patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quaedam est utens organo corporali; unde non potest esse quod visiones imaginativae fiant in anima separata a corpore, sicut in anima somniantis; unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evaderet, dixit, quod animae separatae a corpore utebantur, quasi pro organo, aliqua parte caelestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme ad hoc quod perficiatur anima rationali, quae est similis motoribus caelestis corporis: in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum Philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas. Sed hoc est omnino absurdum secundum doctrinam Philosophi; quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis; unde non potest transire de corpore in corpus, quod Pythagoras posuit, ut dicitur in 1 de anima.

Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicitur. Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus; quia corpori non potest convenienter poena aptari nisi corporea. Unde Gregorius in 4 dial., ex hoc ipso probat inferni ignem esse corporeum, quod reprobis post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam, ut in littera, manifeste confitetur ignem illum quo corpora cruciabuntur, corporeum esse; et de hoc ad praesens est quaestio. Qualiter autem animae damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, infra, dist. 50, qu. 2, art. 3, dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non negat simpliciter ignem illum materialem esse, sed quod non est materialis talis qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ad hoc igne distinguitur. Vel dicendum, quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spiritali actione agit in ea ad punitionem, ut ex dictis patet, ideo non dicitur materialis, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius in animabus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animae deferentur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spiritali, sicut Angeli in loco sunt. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut frequenter facit in libro illo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ignis ille erit instrumentum divinae justitiae punientis. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo; unde quamvis ignis secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet magis vel minus secundum modum peccati; habet tamen hoc secundum quod ejus actio modificatur ex ordine divinae justitiae; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione secundum quod competit ad effectum artis.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus.

Augustinus enim dicit, et habetur in littera: ignis aeternus cujusmodi sit, arbitror scire neminem, nisi forte cui spiritus divinus ostendit. Sed naturam istius ignis omnes, vel fere omnes, sciunt. Ergo ille ignis non est ejusdem naturae vel speciei cum isto.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit 15 Lib. Moral., exponens illud job 20: devorabit eum ignis, qui non succenditur: ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet, nisi succensus esset, et nisi refotus, subsistere.

At contra Gehennae ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur, sed creatus semel durat inextinguibilis; et successione non indiget, et ardore non caret. Ergo non est ejusdem naturae cum corporeo igne quem videmus.

AG3

Praeterea, aeternum et corruptibile non sunt unius rationis, cum nec etiam in genere convenient, secundum Philosophum in 10 metaph..

Sed ignis iste est corruptibilis, ille autem aeternus; Matth. 25, 41: ite, maledicti, in ignem aeternum.

Ergo non sunt ejusdem speciei.

AG4

Praeterea, de natura hujus ignis qui apud nos est, est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet; unde dicitur job 18, 5: nonne lux impij extinguetur? ergo non est ejusdem naturae cum isto igne.

SC1

Sed contra, secundum Philosophum in 1 topic., omnis aqua omni aquae est idem specie.
Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni idem est in specie.

SC2

Praeterea, Sap. 11, 17, dicitur: per quae peccat quis, per haec et torquetur. Sed omnes homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ignis propter hoc quod est maximae virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in 2 meteor.; unde et ignis dupliciter invenitur; scilicet in propria materia, prout est in sphaera sua; vel in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone; sive aerea, sicut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper idem est in specie quantum ad naturam ignis pertinet. Potest autem esse diversitas in specie quantum ad corpora quae sunt materia ignis; unde flamma et carbo differunt specie, et similiter lignum ignitum et ferrum ignitum.

Nec differt quantum ad hoc sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet, sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure.

Quod ergo ignis inferni quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est; utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut in aliena, et si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est; et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre materialiter consideratus.

Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne isto, sicut quod succensione non indiget, nec lignis nutritur. Sed istae differentiae non ostendunt diversitatem in specie quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in illo igne, non autem quantum ad ignis naturam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur, et ab homine succenditur, quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus; sed ignis ille lignis non indiget quibus foveatur, quia vel est in propria materia existens, vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco; unde non est ab homine accensus, sed a Deo, qui naturam illam instituit; et hoc est quod dicitur Isai. 30, 33: flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei cujus et modo sunt, quamvis nunc sint corruptibilia, tunc autem incorruptibilia ex ordine divinae justitiae, et propter quietem motus caeli; ita est etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut Philosophi dicunt.

Similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet, sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure. Similiter est etiam quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obscuratur. Unde quod ignis inferni non lucet, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod ignis ille non sit sub terra. Quia job 18, 18, de homine damnato dicitur: et de orbe transferet eum Deus. Ergo ille ignis quo damnati punientur, non est sub terra, sed extra orbem.

AG2

Praeterea, nullum violentum et per accidens potest esse sempiternum. Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

AG3

Praeterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem iudicii cruciabuntur. Sed corpora illa locum replebunt. Ergo cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia stultorum infinitus est numerus, Eccle. 1, 15, oportet maximum esse spatium in quo ignis ille continetur.

Sed inconveniens videtur infra terram esse tantam concavitatem, cum partes terrae naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

AG4

Praeterea, Sap. 11, 17, dicitur: per quae peccat quis, per haec et torquetur. Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non oportet esse sub terra.

SC1

Sed contra est quod dicitur Isai. 14, 9: infernus subter conturbatus est in occursum tui. Ergo ignis inferni sub nobis est.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit in 4 dialog.: quid obstet non video, ut infernus sub terra esse credatur.

SC3

Praeterea, jona 2, super illud: projecisti me in corde maris; Glossa interlinealis: idest, in inferno; pro quo dicitur in evangelio Matth. 12, 40: in corde terrae; quia sicut cor est in medio animalis, ita infernus esse in medio terrae perhibetur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut Augustinus dicit, et habetur in littera, in qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus spiritus revelavit; unde et Gregorius in 4 dialog., super hac quaestione interrogatus respondet: hac de re temere definire non audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt; alii vero hunc sub terra esse existimant. Et hanc opinionem probabilior esse ostendit dupliciter. Primo ex ipsa nominis ratione, sic dicens: si idcirco infernum dicimus, quin inferius jacet; quod terra ad caelum est, hoc esse infernus debet ad terram.

Secundo autem ex hoc quod dicitur Apoc. 5, 3: nemo poterat neque in caelo neque in terra neque subter terram aperire librum: ut hoc quod dicitur in caelo, referatur ad Angelos; hoc quod dicitur in terra, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur subter terram referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam in 12 super genes. Ad litteram, duas rationes tangere videtur, quare congruum sit quod infernus sit sub terra. Una est, ut quoniam defunctorum animae amore carnis peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuae solet exhiberi, ut scilicet sub terra recondantur. Alia est quod sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus; et laetitia sicut Levitas: unde sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora; ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora: et sic sicut conveniens locus gaudii electorum est caelum empyreum; ita conveniens locus tristitiae damnatorum est infimum terrae. Nec debet movere quod Augustinus ibidem dicit, quod inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur: quia in Lib. Retractationum, hoc retractans dicit: mihi videor dicere debuisse magis quod sub terris sunt inferi, quam rationem reddere cur sub terris esse dicantur sive credantur.

Quidam tamen Philosophi posuerunt quod locus inferni erit sub orbe terrestri, tamen supra terrae superficiem, ex parte opposita nobis; et hoc videtur Isidorus sensit, cum dixit, quod sol et luna in ordine quo creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum: quae ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicitur.

Qualiter tamen haec verba possint exponi, patebit infra, dist. 48. Pythagoras vero posuit locum poenarum in sphaera ignis, quam in medio totius orbis esse dicit, ut patet per Philosophum in 2 cael.

Et mund.. Sed tamen convenientius his quae in Scriptura dicuntur, est ut sub terra esse dicatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud job, de orbe transferet eum Deus, intelligendum est de orbe terrarum, idest de hoc mundo; et hoc modo exponit Gregorius dicens: de orbe quippe transfertur, cum superno apparente iudice de hoc mundo tollitur, in quo perverse gloriatur. Nec est intelligendum quod orbis hic accipiat pro universo, quasi extra totum universum sit locus poenarum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in loco illo conservatur ignis in aeternum ex ordine divinae justitiae, quamvis secundum naturam suam non possit extra locum suum aliquod elementum durare in aeternum, praecipue statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimae caliditatis: quia calor ejus erit undique congregatus propter frigus terrae undique ipsum circumstans.

RA3

Ad tertium dicendum, quod infernus nunquam deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda: infernus enim Prov. 30, inter tria insatiabilia ponitur. Nec est inconveniens quod intra viscera terrae tanta concavitas conservetur divina virtute, quae damnatorum omnium corpora possit capere.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur: per quae peccat quis, per haec et torquetur, non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi. Quia enim homo in anima peccat et corpore, in utroque punitur; non autem oportet quod in quo loco quis peccat, in eodem puniatur, cum alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur.

Vel dicendum, quod hoc intelligitur de poenis quibus homo punitur in via, secundum quod quaelibet culpa suam poenam habet annexam, prout quisque inordinatus animus sibi ipsi est poena, ut dicit Augustinus.

¶a3 Articulus 3: Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in anima separata remaneant potentiae sensitivae. Augustinus enim, in libro de spiritu et anima, sic dicit: recedit anima a corpore secum trahens omnia, sensum scilicet, et imaginationem, et rationem, et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem, et irascibilitatem.

Sed sensus et imaginatio, et vis irascibilis et concupiscibilis sunt vires sensitivae. Ergo et in anima separata vires sensitivae remanent.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in libro de eccles. Dogmatibus: solum hominem credimus habere animam substantivam; quae exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. Ergo anima exuta corpore habet potentias sensitivas.

AG3

Praeterea, potentiae animae vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed illud quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquid deseritur a proprietatibus naturalibus. Ergo impossibile est quod anima separata a corpore aliquas potentias amittat.

AG4

Praeterea, non est totum integrum cui aliqua partium deest. Sed potentiae animae dicuntur partes ipsius. Si ergo aliquas potentias anima post mortem amittit; non erit anima integra post mortem; quod est inconveniens.

AG5

Praeterea, potentiae animae magis comparantur ad meritum quam etiam corpus; cum corpus sit solum instrumentum actus, potentiae vero principia agendi. Sed necesse est ut corpus simul praemietur cum anima propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius est necesse quod potentiae animae simul praemientur cum ipsa: ergo anima separata eas non amittit.

AG6

Praeterea, si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat: non enim potest dici quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam partem sui. Sed illud quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero, ut supra dictum est. Ergo anima non habebit in resurrectione eandem numero potentiam sensitivam.

Sed secundum Philosophum, sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiae ad partes corporis, ut visus ad oculum.

Si autem non esset eadem anima quae redibit ad corpus, non esset idem homo. Ergo eadem ratione nec esset idem oculus numero, si non habet eandem numero potentiam visivam; et simili ratione nec aliqua alia pars numero eadem resurgeret, et per consequens nec totus homo idem numero erit.

Ergo non potest esse quod anima separata potentias sensitivas amittat.

AG7

Praeterea, si potentiae sensitivae corrumperentur corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore debilitarentur. Hoc autem non contingit: quia, ut dicitur in 1 de anima: si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ergo nec corrupto corpore potentiae sensitivae corrumperentur.

SC1

Sed contra, Augustinus in Lib. De Eccl. Dogmatibus dicit: duabus substantiis constat homo: anima tantum, et carne; anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. Potentiae ergo sensitivae ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, in anima non manent potentiae sensitivae.

SC2

Praeterea, Philosophus in 12 met., de separatione animae loquens sic dicit: si autem aliquid remanet, in postremo quaerendum est de hoc: in quibusdam enim non est impossibile. Verbi gratia, si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus (tota enim foret impossibile), quaerendum de hoc. Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiae intellectivae, non enim sensitivae vel vegetativae.

SC3

Praeterea, in 2 de anima, Philosophus dicit de intellectu loquens: hoc solum contingit separari, ut perpetuum a corruptibili; reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt. Ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim aestimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt, quod anima a corpore separata omnes suas potentias secum trahit. Si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundum naturales proprietates, quae subjecto manente non possunt variari. Sed dicta aestimatio falsa est. Cum enim potentia sit secundum quam potentes dicimur agere vel pati; ejusdem autem sit agere et posse agere; oportet quod ejusdem sit potentia, sicut subjecti, quod est agens vel patiens. Unde Philosophus, in principio de somno et vigil., dicit, quod cujus est potentia, ejus est actio. Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiae animae sunt principia, non esse animae, proprie loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut videre, audire, et hujusmodi; unde oportet quod istae potentiae sint conjuncti sicut subjecti, animae autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi.

Quaedam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut intelligere, considerare, et velle; unde cum hae actiones sint animae propriae; et potentiae quae sunt harum principia, non solum erunt animae ut principii, sed ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo corrumpi, oportet illas potentias quae in suis actibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata; illas autem quae utuntur, corrumpi corpore corrupto; et huiusmodi sunt potentiae omnes quae pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem.

Et propter hoc quidam potentias animae sensibiles distinguunt: dicunt enim, has esse duplices: quasdam quae sunt actus organorum quae sunt ab anima refluxae in corpus; et hae cum corpore corrumpuntur: quasdam vero originales harum quae sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum et audiendum, et ad huiusmodi; et hae originales potentiae manent in anima separata.

Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quae sunt actus organorum; sicut et forma quaelibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum quae compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias quibus mediantibus potentiae quae organa perficiunt, ab essentia animae effluerent; eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animae effluerent illae mediae potentiae, et sic in infinitum: si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur.

Unde alii dicunt, quod potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum huiusmodi potentias, si corpori uniatur. Nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentiae animae, ut dictum est. Et haec opinio videtur magis rationabilis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahat quasdam illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intellectum; quasdam vero radicaliter, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent; quia intellectus interdum sensus appellatur, ut patet per basilium super proverbias, et per Philosophum in 6 ethic..

Vel si intelligit de sensibus exterioribus, dicendum sicut ad primum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam ex dictis patet, potentiae sensitivae non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem; unde ratio non procedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod potentiae animae dicuntur partes ejus potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; sicut in anima virtus animae perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter.

Unde cum in anima separata remaneant vires intellectivae partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivae potentiae actu non remaneant; sicut nec potentia regis remanet diminuta mortuo praeposito, qui ejus potentiam participabat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod opus cooperatur ad meritum quasi pars essentialis hominis qui meretur; sic autem non cooperantur potentiae sensitivae, cum sint de genere accidentium; et ideo non est simile.

RA6

Ad sextum dicendum, quod potentiae animae sensitivae non dicuntur esse actus organorum quasi formae essentialis ipsorum, nisi ratione animae cujus sunt; sed sunt actus eorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum: unde sicut idem ignis numero remaneret, etiam si alius numero calor in eo esset, sicut patet de frigore aquae, quod non redit idem numero postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente; ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiae eadem numero non sint.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur de huiusmodi potentiis secundum quod radicaliter in anima consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quod senium non est in patiendo animam, sed id in quo est, scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animae virtutes.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum.

Dicit enim Augustinus in Lib. De spiritu et anima: anima recedens a corpore ex his, scilicet imaginatione, concupiscibilitate, irascibilitate, secundum merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem. Sed imaginatio et concupiscibilis et irascibilis sunt sensitivae potentiae. Ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficitur, et ita secundum eas in aliquo actu erit.

AG2

Praeterea, Augustinus super genes. Ad litteram, in Lib. 12, dicit, quod corpus non sentit, sed anima per corpus, et infra: quaedam autem anima, non corpus, immo sine corpore sentit: ut est timor, et huiusmodi. Sed illud quod animae sine corpore convenit, potest inesse animae a corpore separatae. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

AG3

Praeterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somnis accidit, ad visionem imaginativam pertinet, quae est in sensitiva parte. Sed huiusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, convenit animae separatae; unde Augustinus, 12 super genes. Ad litteram, sic dicit: neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui cum, jacente sine sensu corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt; et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit. Non enim hoc potest intelligi, quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit; unde et praemisit de jacentibus sine sensu, quod gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et falsa, qualia vident, similitudinibus sensuum experiri. Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum.

AG4

Praeterea, memoria est potentia sensitivae partis, ut probatur in Lib. De memoria et reminiscencia. Sed animae separatae actu memorabuntur eorum quae in hoc mundo gesserunt: unde et diviti epuloni dicitur Luc. 16, 25: recordare quia recepisti bona in vita tua. Ergo anima separata exhibit in actum potentiae sensitivae.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum in 3 de anima, irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, timor et spes, et huiusmodi affectiones, quas secundum fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animae separatae non carebunt actibus sensitivarum potentiarum.

SC1

Sed contra, illud quod est commune animae et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animae et corpori; quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in Lib. De anima: corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat; et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentiae sensitivae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum; quosdam exteriores, quos per corpus exercet; et hi non remanent in anima separata; quosdam vero intrinsecos, quos anima per seipsam exercet; et hi erunt in anima separata. Haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui ponit animam corpori conjungi sicut quamdam substantiam perfectam, in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat nisi motum, et ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet seipsum, posuit quod anima erat se ipsam movens; et secundum hoc erat duplex motus animae; unus quo movebatur a seipsa, alius quo movebatur corpus ab ea; et sic anima habebat actum qui est videre, primo in se ipsa, secundum quod movebat seipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in 1 de anima, ostendens quod anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quae sunt videre, sentire, et huiusmodi, sed quod istae operationes sunt motus conjuncti tantum. Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneat in anima separata, nisi forte sicut in radice remota.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur a quibusdam esse Augustini; dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis qui eum ex dictis Augustini compilavit, et quaedam de suo addidit; unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est. Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum, quod non debet intelligi quod anima separata, ex imaginatione et aliis huiusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus praedictarum potentiarum; sed quia ex his quae anima per imaginationem et alias huiusmodi potentias commisit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum vel in malum; ut sic imaginatio et huiusmodi potentiae non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

RA2

Ad secundum dicendum, quod anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animae secundum se, sed quia est totius conjuncti ratione animae, eo modo loquendi quo dicimus, quod calor calefaciat. Quod autem subjungitur, quod quaedam anima sentit sine corpore, ut timorem, et huiusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum: non enim timor et huiusmodi passiones sine

motu corporali contingunt. Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata.

Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest.

Vel dicendum, quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam et imaginativam et intellectivam, secundum majorem et minorem abstractionem a materia et materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis, imaginaliter; ita sunt in anima separata intellectualiter; non autem quod in anima separata sint imaginaliter.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in 1 Lib., dist. 3, quaest. 4, art. 1, ad 2, dictum est, memoria dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivae partis: secundum scilicet quod concernit praeteritum tempus; et hoc modo actus memoriae in anima separata non erit; unde dicit Philosophus in 1 de anima, quod hoc corrupto, scilicet corpore, anima non reminiscitur. Alio modo, accipitur memoria prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum praeteritorum, sed etiam praesentium et futurorum, ut Augustinus dicit; et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut in 3 Lib., distinct. 26, quaest. 1, artic. 2, dictum est, amor, gaudium et tristitia et hujusmodi, dupliciter accipiuntur.

Quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitivae sensibilis; et sic non erunt in anima separata: hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo secundum quod sunt actus voluntatis, quae est in parte intellectiva; et hoc modo erunt in anima separata, sicut et delectationem, quae quodammodo est passio sensitivae partis; secundum alium modum accipiendi ponit Philosophus de Deo, dicens in 7 ethic., quod Deus una simplici operatione gaudet.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, 12 super genes. Ad litteram, dicit: non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animae corporibus exutae afficiuntur seu bene seu male. Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

AG2

Praeterea, Augustinus in eodem Lib., dicit, quod agens semper est nobilius patiente.

Sed impossibile est aliquod corporeum esse nobilius anima separata. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 1 de generatione, et secundum boetium in lib.

De duabus naturis, illa solum agunt et patiuntur ad invicem quae in materia communicant.

Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia: quia spiritualium et corporalium non est materia communis: unde nec possunt invicem transmutari, ut boetius in eodem Lib. Dicit.

Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

AG4

Praeterea, omne quod patitur recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patitur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in ea materialiter, sed spiritualiter. Sed formae rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quod anima patitur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus poenam; sed magis in ejus perfectionem.

AG5

Si dicatur, quod hoc ipso anima punitur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in 4 dialog.: contra. Si anima videt ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cum non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quod possit esse causa tristitiae: delectationi enim quae est in considerando, non est tristitia contraria, secundum Philosophum. Ergo ex tali visione anima non punitur.

AG6

Si dicatur, quod anima patitur ab igne corporeo, quia tenetur ab eo, sicut nunc tenetur a corpore, dum in corpore vivit; contra. Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore in quantum ex ea et corpore fit unum, sicut ex materia et forma.

Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

AG7

Praeterea, omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquis contactus animae et ignis corporei: quia contactus fit solum inter corpora quae habent ultima simul. Ergo anima ab igne corporeo non patitur.

AG8

Praeterea, agens organicum non agit in remota nisi per hoc quod agit in media: unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suae virtuti. Sed animae, vel ad minus Daemones, de quibus est eadem ratio, quandoque sunt extra locum inferni, quandoque etiam in hoc mundo hominibus apparent, nec tamen a poena sunt immunes: sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec poena damnatorum: nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur: nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantae virtutis ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat.

Ergo non videtur quod poenas quas animae damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

SC1

Sed contra, eadem est ratio in animabus separatis et Daemonibus, quod ab igne corporeo pati possint.

Sed Daemones ab eo patiuntur, cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projicientur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet ex sententia Domini, Matth. 25, 41: ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et Angelis ejus. Ergo et animae separatae igne corporeo pati possunt.

SC2

Praeterea, poena debet respondere culpae. Sed anima per culpam corpori se subiecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in poena rei corporeae subjiatur per passionem.

SC3

Praeterea, major est unio formae ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diversitas naturae spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo non impedit quin possit a corpore pati.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod supposito, ex praedictis, quod ignis inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus; oportet dicere, quod anima ab igne corporeo poenas patietur, cum Dominus ignem illum diabolo et Angelis ejus paratum esse dicat Matth. 25, qui sunt incorporei, sicut et illa. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt, quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati; unde Gregorius in 4 dial. Dicit: ignem eo ipso patitur anima quo videt. Sed istud non videtur sufficere; quia quodlibet visum ex hoc quod videtur, est perfectio videntis; unde non potest in ejus poenam cedere in quantum est visus; sed quandoque est punitivum vel contristans per accidens, in quantum scilicet apprehenditur ut nocivum; unde oportet quod praeter hoc quod anima illum ignem videt, sit aliqua comparatio animae ad idem, secundum quam ignis animae noceat.

Unde alii dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi; et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore, ut in eis impleatur quod dicitur psalm. 13, 5: trepidaverunt timore, ubi non erat timor. Unde Gregorius in 4 dialog. Dicit, quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed hoc iterum non videtur sufficere; quia secundum hoc passio animae ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum: quamvis enim possit esse vera passio tristitiae vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit 12 super genes.

Ad litteram; non tamen potest dici quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei quam concipit. Et iterum iste modus passionis magis recederet a reali passione quam ille qui ponitur per imaginarias visiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert; iste autem per falsas conceptiones quas anima errans fingit. Et iterum non est probabile quod animae separatae, vel Daemones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt, quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati; unde etiam Gregorius in 4 dial. Dicit: colligere ex dictis evangelicis possumus quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.

Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim, quod ignis ille corporeus potest considerari dupliciter.

Uno modo secundum quod est res quaedam corporea; et hoc modo non habet quod in animam agere possit; alio modo secundum quod est instrumentum divinae justitiae vindicantis; hoc enim divinae justitiae ordo exigit ut anima quae peccando se rebus corporalibus subdit, eis etiam in poenam subdatur. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis, ut supra, dist. 1, quaest. 1, art. 4, dictum est; et ita non est inconveniens, si ignis ille, cum agat in VI spiritualis agentis, in spiritum agat hominis vel Daemonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, dist. 1, quod animam sanctificant.

Sed istud etiam non videtur sufficere: quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et sera secundo lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam quae sit ei connaturalis ad hoc quod sit instrumentum divinae justitiae peccata vindicantis.

Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam; Sap. 9, 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter.

Uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter; et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et a corpore aliquid aggravatur; sic autem spiritus hominis vel Daemonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum est instrumentum divinae justitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult; et hunc modum ponit Gregorius in 4 dialog.. Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiat, sic dicit: dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? et hoc etiam Julianus dixit, ut in littera Magister dicit: si viventis hominis incorporeus spiritus detinetur in corpore, cur etiam non post mortem corporeo igne teneatur? Augustinus etiam, 21 de Civit. Dei dicit, quod sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam, quamvis illud sit spirituale et hoc corporale, et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic ligatur igni, ut accipiens ab eo poenam; et ex illa conjunctione concipit horrorem.

Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiat; ut scilicet dicamus, quod ignis secundum naturam suam habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius; et sic anima ignem ut noxium sibi videns, ab igne cruciatur; unde Gregorius in 4 dialog., omnia ista per ordinem tangit, ut ex dictis ejus patet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo; unde etiam alium modum ponit determinando in Lib. De Civit. Dei, ut ex dictis patet. Vel dicendum, quod Augustinus intelligit quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut noxium sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens; sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit nobilior igne; ignis tamen est secundum quid anima nobilior, in quantum scilicet est instrumentum divinae justitiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Philosophus et boetius loquuntur de illa actione per quam patiens transmutatur in naturam agentis; talis autem non est actio ignis in animam; et propter hoc ratio non concludit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignis in animam non agit per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet; et ideo ratio non est ad propositum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quod aliquid videtur; cum illud quod videtur nullo modo intellectui possit esse contrarium, in quantum videtur.

In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, in quantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, in quantum id quod videtur, apprehenditur ut nocivum, non quasi noceat eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo; et sic anima videndo ignem affligitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quamvis non sit aliquis tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis; sicut etiam motor caeli cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit caelum, ipsum movens per modum quod dicitur contristans tangere, sicut dicitur in 1 de generatione; et hujusmodi modus sufficit ad actionem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem vel ad exercitium electorum. Ubi cumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni ut eis in poenam praeparatum; unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est, ubi cumque sunt, ab igne inferni affliguntur; sicut et captivi etiam extra carcerem existentes quodammodo a carcere affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos.

Unde sicut gloria electorum in nullo minuitur nec quantum ad praemium essenziale, neque quantum ad accidentale, si aliquando extra caelum empyreum sint, quod quodammodo in gloriam eorum cedit; ita etiam in

nullo minuitur poena damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ad tempus ponantur; et hoc est quod dicit Glossa bedae super illud Jacob. 3: inflammat rotam nativitatis etc.: diabolus ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum fert tormenta suarum flammaram.

Objectio autem procedit ac si ignis corporeus affligeret spiritus immediate, sicut affligit corpora.

EX

Omnes ad aetatem eandem resurgent etc.. Hoc intelligendum est non quantum ad mensuram corporis, sed quantum ad perfectionem corporis.

Triginta enim duorum annorum et trium mensium erat aetas Christi. Hoc intelligendum est secundum illam opinionem quae ponit Christum in principio trigesimi anni nondum completi baptizatum fuisse. Sed secundum opinionem chrysostomi, qui ponit quod Christus, cum baptizatus fuit, erat triginta annorum, et inceperat trigesimum primum, oportet dicere, quod Christus triginta tribus annis et tribus mensibus vixerit: tribus enim annis praedicavit, et mensibus quasi tribus.

Non est autem fas dicere, quod in resurrectione accedat corpori magnitudo. Sed contra hoc videtur: nani et gigantes resurgent in quantitate quam hic habuerunt. Et dicendum, quod hoc intelligendum est de quantitate quam hic habuerunt vel habituri essent natura non errante per superabundantiam vel defectum.

Sed in quemlibet pulverem ac cinerem resolvatur etc.. Sciendum, quod hae resolutiones quae in littera tanguntur, distribuuntur hoc modo. Primo enim accipit illa in quae corpus humanum proximo resolvitur; unde quantum ad partes grossas et terrestres ponit pulverem et cinerem; ut in pulverem dicatur resolvi, inquantum exsiccat per congelationem humidi ex frigore agente; in cinerem vero, inquantum exsiccat per extractionem humidi a calore agente. Sed quantum ad partes subtiles et aereas halitus ponit et auras; ut halitus referatur ad vapores humidos, qui ab humano corpore resolvuntur; aura autem ad fumos siccos qui sunt materia venti, qui proprie aura dicitur. Deinde vero ponit illa in quae primo resolvitur. Haec autem vel sunt sensibilia, vel insensibilia. Si insensibilia, sic tangit elementa in hoc quod dicit: in quamcumque aliorum corporum substantiam; et elementa in hoc quod dicit: in ipsa elementa. Si autem sunt sensibilia, sic tangit alia bruta et homines in hoc quod dicit: in quorumcumque animalium et hominum cibum carnemque mutetur; ut cibus pertineat ad id quod est in via transmutationis humani corporis in substantiam praedictam; quod vero dicit carnem, pertineat ad terminum transmutationis praedictae.

Illi animae in puncto temporis reddit quae illam primitus, ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit. Exponendum est primitus non solum quod est prius tempore, sed quod est principalius, ut ex dictis patet: alias oporteret dicere, quod costa de qua formata est mulier, in Adam resurgeret, cujus anima primo fuit animata; resurget tamen in eva, quia in ea principalius fuit, ut scilicet pertinens ad perfectionem individui, non solum ad perfectionem speciei, sicut fuerat in Adam.

Resurgent quidem sanctorum corpora sine ullo vitio etc.. Ista quae hic ponuntur, hoc modo differunt, ut vitium pertineat ad intemperantiam humorum, aut indispositionem inferiorum partium; deformitas autem ad dispositionem partium exteriorum; corruptio vero ad diminutionem, ut si corpora sine aliquo membro resurgerent; onus autem ad indispositionem organorum respectu virtutis motivae; difficultas vero ad ipsius virtutis debilitatem.

Et cruciabit damnatorum corpora hominum vel Daemonum etc.. Hoc dicit Augustinus secundum opinionem quae ponit Daemones habere corpora naturaliter sibi unita.

Profiteri animam posse habere similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum, quisquis renuit, potest negare animam esse quae in somnis videt vel ambulare se, vel sedere etc.. Non est intelligendum, quod anima separata habeat similitudinem corporis, et membrorum corporalium realiter, sicut Apollinarius posuit; sed solummodo per modum apprehensionis vel intellectivae, vel etiam imaginariae, ut quidam volunt.

Neque enim non sentiunt etc.. Hoc potest exponi, ut sentire non accipiatur pro actu exteriori sensus, sed pro actu intellectus, secundum quod intellectus quandoque sensus dicitur.

Quaeri ac disputari potest, quando incipit homo in utero vivere. De hoc aliqua dicta sunt in 3 Lib., distinct. 3, ubi de conceptione dominici corporis agebatur. Ac non potius duos (quod futurum erat, si gemini nascerentur) resurrecturos aestimemus.

Hoc non dicit Augustinus: quia ex quo habebat principalia membra duplicia, sicut duo capita et duo corda, manifestum erat quod duae animae inerant; et ita duo homines erant, sed conjuncti per errorem naturae.

|+d45.q1 Distinctio 45, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de his quae ad resurrectionem pertinent, hic incipit determinare de his quae pertinent ad remunerationem vel punitionem resurgentium; et dividitur in partes duas: in prima enim determinatur de remuneratione et punitione quae praecedit iudicium generale; in secunda de illa quae iudicium generale sequitur, dist. 47, ibi: solet etiam quaeri, qualiter dabitur iudicii sententia. Prima autem dividitur in

duas: in prima determinat de remuneratione vel punitione animarum ante diem iudicii, et resurrectionem; in secunda ostendit qualiter secundum iustitiam et misericordiam Dei praedicta dispensentur, distinct. 46, ibi: sed quaeritur hic de valde malis etc.. Prima dividitur in duas: primo ostendit quomodo animae post mortem diversa receptacula habebunt pro diversitate meritorum; in secunda determinat qualiter animae post mortem certis receptaculis distributae juvari possunt orationibus aliorum, ibi: neque negandum est, ut ait Augustinus, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari. Et haec pars dividitur in partes duas: in prima ostendit qualiter mortui juvantur suffragiis vivorum; in secunda inquit, quomodo vivi juvantur precibus mortuorum sanctorum, ibi: sed forte quaeris: numquid preces supplicantium sancti audiunt? prima autem dividitur in duas: in prima determinat de illis mortuis pro quibus suffragia fiunt, quando eis prosunt; in secunda inquit, utrum prosint eis pro quibus non fiunt, ibi: solet moveri quaestio de duobus etc..

Prima dividitur in duas: in prima dicit quae sunt illa quae facta a vivis, prosunt mortuis; in secunda quae sunt illa quae non prosunt, ibi: de pompis vero exequiarum idem Augustinus ita dicit.

Solet moveri quaestio de duobus etc.. Circa hoc duo facit: primo inquit de illis pro quibus suffragia non fiunt statu praesentis ecclesiae durante; secundo de illis pro quibus fiunt praesenti ecclesia deficiente, ibi: sed iterum quaeritur de aliquo mediocriter bono.

Sed forte quaeris: numquid preces supplicantium sancti audiunt? hic ostendit quomodo suffragia mortuorum sanctorum vivis prosunt; et circa hoc tria facit: primo enim proponit quod intendit; secundo confirmat propositum per similitudinem Angelorum, ibi: sicut enim Angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostrae innotescunt in verbo Dei; tertio concludit intentum, ibi: si autem Angeli a Deo per verbum ejus discunt petitiones nostras... Cur non credamus et animas sanctorum Dei faciem contemplantium, in ejus veritate intelligere preces hominum? hic tria quaeruntur. Primo de receptaculis animarum post mortem. Secundo de suffragiis mortuorum.

Tertio de orationibus sanctorum.

Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum animabus post mortem aliqua receptacula assignentur; 2 de differentia receptaculorum; 3 de numero eorumdem.

|a1 Articulus 1: Utrum animabus post mortem receptacula assignentur.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod animabus post mortem receptacula non assignentur.

Sicut enim dicit boetius in libro de hebdom., communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse; cui concordat quod Augustinus dicit in 12 super genes. Ad litteram: cito quidem responderim, ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore. Sed anima separata a corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

AG2

Praeterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animae separatae, sicut et quaelibet spirituales substantiae, indifferenter se habent ad omnia loca: non enim potest dici quod cum aliquibus corporibus conveniant, et cum aliis differant; cum ab omnibus conditionibus corporalibus sint penitus remotae. Ergo eis determinata receptacula non sunt assignanda.

AG3

Praeterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem nisi quod cedat in poenam vel praemium. Sed corporalis locus non potest eis esse in poenam vel in praemium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

SC1

Sed contra, caelum empyreum locus corporalis est; et tamen ipsum factum mox sanctis Angelis est repletum, ut strabus dicit.

Cum ergo Angeli sint incorporei, sicut et animae separatae; videtur etiam quod separatis animabus sint certa receptacula assignanda. Ergo etc..

SC2

Praeterea, hoc patet per hoc quod Gregorius in 4 dialog. Narrat, animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas; ut patet de Paschasio, quem germanus capuanus episcopus in balneis invenit, et de anima theodorici regis, quam dicit ad Gehennam fuisse perductam. Ergo animae post mortem habent certa receptacula.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quamvis substantiae spirituales secundum esse suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus in 3 de Trinit., et Gregorius in 4 dialog.; et ideo est quaedam convenientia substantiarum spiritualium ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur; unde etiam Philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae vel determinati motores;

determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradus dignitatis eorum, in quibus sunt quasi in loco, eo modo quo incorporalia in loco esse possunt, secundum quod magis accedent ad primam substantiam (cui locus superior per congruentiam deputatur) scilicet Deum, cujus sedem caelum Scriptura esse denuntiat; et ideo animas quae sunt in participatione perfecta divinitatis, in caelo esse ponimus; animas vero quae a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco modo aliquo noto nobis et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est convenientia vel similitudo. Una quae est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt; et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest. Alia per quamdam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphora corporalia ad spiritualia transferuntur; ut quod dicitur Deus esse sol, quia est principium vitae spiritualis, sicut sol vitae corporalis; et secundum hanc convenientiam quaedam animae quibusdam locis magis conveniunt, sicut animae spiritualiter illuminatae cum corporibus luminosis; animae vero obtenebratae per culpam cum locis tenebrosis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quae conservantur a suis locis; sed ipsae animae ex hoc quod cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel moerorem; et sic locus cedit eis in poenam vel in praemium.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod statim post mortem nullae animae deducantur ad caelos, vel ad infernum.

Quia super illud psalm. 36, 10, adhuc pusillum, et non erit peccator, dicit Glossa, quod sancti liberantur in fine vitae: post hanc tamen vitam non ibi erunt ubi erunt sancti, quibus dicitur: venite benedicti patris mei. Sed illi sancti erunt in caelo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad caelum.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Enchir., quod tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est requie vel aerumna. Sed haec abdita receptacula non possunt intelligi caelum et infernum; quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animae cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem et post resurrectionem.

Ergo non erunt nec in inferno nec in Paradiso usque ad diem iudicii.

AG3

Praeterea, major est gloria animae quam gloria corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major laetitia singulorum ex communi gaudio, ut patet Hebr. 11, super illud: Deo pro nobis aliquid melius providente etc.; ubi dicit Glossa: ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. Ergo multo fortius et gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

AG4

Praeterea, poena et praemium quae per sententiam iudicii redduntur, iudicium praecedere non debent. Sed ignis inferni et gaudia Paradisi dabuntur hominibus per sententiam Christi iudicantis in ultimo iudicio, ut patet Matth. 25. Ergo ante diem iudicii nullus ascendit ad caelum, vel descendit ad inferos.

SC1

Sed contra est quod dicitur 2 corinth. 5, 1: si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manufactam conservatam in caelis. Ergo dissoluta carne homo habet mansionem quae in caelis fuerit ei conservata.

SC2

Praeterea, Philip. 1, 23, dicit apostolus: cupio dissolvi, et esse cum Christo: ex quo sic arguit Gregorius in 4 dialog.: qui ergo Christum in caelo esse non dubitat, nec Pauli animam esse in caelo negat. Sed non est negandum Christum esse in caelo, cum sit articulus fidei. Ergo nec dubitandum est animas sanctorum ad caelos ferri.

Quod etiam aliquae ad infernum descendant post mortem statim, patet Luc. 16: mortuus est dives, et sepultus est in inferno.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in corporibus est gravitas vel Levitas, qua feruntur in locum suum, qui est finis motus ipsorum; ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel poenam, quae sunt fines actionum ipsarum; unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur; ita statim animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediatur; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo sequitur quod praemium differatur. Et quia locus

deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae; statim ut anima a corpore absolvitur, vel in infernum demergitur, vel ad caelum evolat, nisi impediatur aliquo reatu quo oportuit evolutionem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum patrum; unde contrarium pro haeresi est habendum, ut patet 4 dial., et in Lib. De Eccl. Dogmatibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa seipsam exponit; quod enim dicit: nondum erunt ubi erunt sancti etc. Statim exponit subdens; idest, non habebunt geminam stolam quam habebunt sancti in resurrectione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod inter illa abdita receptacula, de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computandi infernus et Paradisus, in quibus animae aliquae ante resurrectionem continentur.

Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animae in quibus post resurrectionem non erunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homines secundum corpora habent quamdam continuitatem ad invicem, quia secundum ea est verum quod dicitur Act. 17, quod Deus ex uno fecit omne hominum genus.

Sed animas singillatim finxit; unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, sicut quod simul glorificentur in corpore.

Et praeterea gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animae; unde majus detrimentum esset sanctis si gloria animae differretur, quam de hoc quod gloria corporis differtur; nec posset hoc detrimentum gloriae recompensari per ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod eandem objectionem Gregorius 4 dial. Proponit, et solvit.

Si, inquit, nunc in caelo sunt animae sanctorum, quid est quod in die iudicii pro justitiae suae retributione recipiunt? et respondet: hoc eis nimirum crescit in iudicio, quod nunc animae sola sui gloria retributione laetantur; postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruentur, ut in ipsa quoque gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt. Et eodem modo dicendum est de damnatis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod animae in Paradiso vel in inferno existentes egredi non valeant. Augustinus enim dicit in Lib. De cura pro mortuis gerenda: si rebus viventium interessent animae mortuorum, ut de aliis taceam, meipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra marique secuta est ut mecum viveret; et ex hoc concludit quod animae defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

AG2

Praeterea, in psalm. 26, 4, dicitur: ut habitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae; et job 7, 9: qui descendit ad inferos, non ascendet.

Ergo tam boni quam mali a suis receptaculis non exeunt.

AG3

Praeterea, receptacula, ut est dictum, animabus post mortem dantur in praemium vel in poenam.

Sed post mortem neque praemia sanctorum minuuntur, neque poenae damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

SC1

Sed contra est quod dicit Hieronymus contra vigilantium sic eum alloquens: ais enim vel in sinu Abrahae, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas apostolorum et martyrum consedis, nec posse suis tumulis, cum voluerint, adesse praesentes; et ita tu Deo leges ponis, tu apostolis vincula injicies, ut usque ad diem iudicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est Apoc. Cap. 14, 4: sequuntur agnum quocumque ierit. Sed agnus ubique est. Ergo et hi qui cum agno sunt, ubique esse credendi sunt.

Ridiculum ergo est dicere, quod animae mortuorum a suis receptaculis non recedant.

SC2

Praeterea, Hieronymus ibidem arguit sic: cum diabolus et Daemones toto vagentur orbe, et celeritate nimia ubique praesentes sint; martyres post effusionem sanguinis ara operientur inclusi, et inde exire non poterunt? ex quo potest concludi non solum de bonis, sed etiam de malis, quod sua receptacula interdum exeant, cum non habeant majorem damnationem quam Daemones, qui ubique discurrunt.

SC3

Praeterea, idem probari potest per Gregorium in 4 dialog., ubi narrat de multis mortuis quod viventibus apparuerunt.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquem exire de inferno vel Paradiso potest intelligi dupliciter. Uno modo ut simpliciter inde exeat, ut jam ejus locus non sit Paradisus vel infernus; et sic nullus inferno vel Paradiso finaliter deputatus inde exire potest, ut in sequenti dist., qu. 2, art. 3, dicitur. Alio modo potest intelligi, ut exeat inde ad tempus; et in hoc distinguendum est quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae justitiae; quia, ut Augustinus dicit in Lib. De cura pro mortuis agenda, alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum; alia sunt quae naturaliter, alia quae mirabiliter fiunt. Secundum ergo naturalem cursum, animae separatae, receptaculis propriis deputatae, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate junguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divinae providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur, sicut Augustinus in praedicto libro narrat de felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest quod aliquando de damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda quantum ad illos qui in Purgatorio detinentur, ut per multa quae in 4 dialog. Narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati.

Sicut enim viventes sancti in carne per donum gratiae gratis datae accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quae non nisi divina virtute mirabiliter fiunt (quae quidam signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt); ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriae aliqua potestas animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt; quod alii non possunt, nisi interdum permissi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, ut per sequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturae; nec tamen sequitur quod etiam si mortui possunt aut volunt viventibus apparere, toties appareant quoties apparent in carne viventes; quia separati a carne vel omnino conformantur divinae voluntati, ita quod non liceat eis nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur; vel ita sunt poenis oppressi, ut de sua miseria magis doleant, quam curent aliis apparere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur quantum ad hoc quod nullus de Paradiso vel inferno egreditur simpliciter, et non quod non egrediatur ad tempus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, dist. Praec., art. Ult., qu. 3, in corp., secundum hoc locus animae cedit in poenam vel praemium, quod anima afficiatur ex hoc quod tali loco deputatur vel gaudente vel dolendo. Hoc autem gaudium sive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima etiam quando extra loca praedicta fuerit; sicut pontifici cum datur pro honore ut in cathedra sedeat in ecclesia, non minuitur gloria quando a cathedra recedit; quia etiam si actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

RC1

Ad ea etiam quae contra objiciuntur responderi oportet; ad quorum primum dicitur, quod Hieronymus loquitur de apostolis et martyribus secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriae, et non secundum quod eis congruit ex debito naturae. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quod simul sint in pluribus locis aut ubique, sed quia esse possunt ubi volunt.

RC2

Ad secundum dicendum, quod non est simile de Daemonibus et Angelis et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni et mali hoc officium sortiuntur ut hominibus praesint vel ad custodiam vel ad exercitium; quod de animabus hominum dici non potest. Sed tamen secundum potestatem gloriae animabus sanctorum hoc congruit quod possunt esse ubi voluerint; et hoc est quod Hieronymus intendit.

RC3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animae sanctorum vel damnatorum praesentialiter adsint ubi apparent; non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo vel in vigilando operatione bonorum vel malorum spirituum ad instructionem vel destructionem viventium; sicut etiam vivi homines quandoque aliis apparent, et eis multa dicunt in somniis, cum tamen constet eos non esse praesentes, sicut Augustinus per multa exempla probat in libro de cura pro mortuis agenda.

¶a2 Articulus 2: Utrum Limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahae.

Sicut enim dicit Augustinus, 12 super genes. Ad litteram: nondum inveni inferos alicubi in bono posuisse Scripturam. Sed sinus Abrahae in bono accipitur, ut ibidem subjungit Augustinus sic dicens: non in bono

accipiendum sinum Abrahae, et illam requiem quo ab Angelis pius pauper sublatus est, nescio utrum quisquam possit audire. Ergo sinus Abrahae non est idem quod Limbus inferni.

AG2

Praeterea, in inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahae videtur Deus, ut patet per Augustinum, 9 Lib. Confess., qui loquens de Nebridio dicit: quidquid illic est quod sinus Abraham vocatur, ibi Nebridius meus vivit; et infra: jam non ponit aures ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum, et bibit quantum potest sapientiam pro aviditate sua sine fine felix.

Ergo sinus Abrahae non est idem quod Limbus inferni.

AG3

Praeterea, ecclesia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut Angeli animam defuncti in sinum Abrahae deferant. Ergo videtur quod sinus Abrahae non sit idem quod Limbus.

SC1

Sed contra, sinus Abrahae dicitur ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ductus est ad infernum, ut dicit Glossa job 30, super illud: ubi constituta domus Dei viventis: infernus domus erat omnium viventium ante adventum Christi. Ergo sinus Abrahae idem est quod Limbus.

SC2

Praeterea, genes. 44, 29, dicit Jacob filiis suis: deducetis canos meos cum dolore ad inferos. Ergo Jacob sciebat in morte sua se ad inferos transferendum; ergo et eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahae videtur esse aliqua pars inferni.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod animae hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei: quia accedentem ad Deum oportet credere: Hebr. 11, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se a coetu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit; et ideo requies illa quae hominibus post mortem datur, sinus Abrahae dicitur, ut patet per Augustinum, 11 super genes. Ad litteram.

Sed animae sanctorum post mortem non omni tempore eandem quietem habuerunt: quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfuentes; sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem poenae, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahae; potest etiam considerari quantum ad id quod eis de requie deerat; et sic dicitur Limbus inferni.

Limbus ergo inferni et sinus Abrahae fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se; et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahae omnino diversum a Limbo: quia ea quae sunt unum per accidens, separari contingit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono status sanctorum patrum, sinus Abrahae dicebatur; sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur infernus; et sic nec sinus Abrahae in malum accipitur, nec infernus in bonum; quamvis quodammodo sint unum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut requies sanctorum patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahae, ita et post Christi adventum, sed diversimode: quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahae, unde ibi non videbatur Deus; sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahae, et nullo modo infernus; et ad hunc sinum Abrahae ecclesia orat fideles perducere.

RA3

Unde patet responsio ad tertium; et sic est intelligenda quaedam Glossa quae habetur Lucae 16, super illud: factum est ut moreretur mendicus etc., quae sic dicit: sinus Abrahae est requies beatorum pauperum, quorum est regnum caelorum.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod Limbus inferni sit idem quod infernus damnatorum. Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos extraxit inde, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentae.

Ergo cum illi quos liberavit, in Limbo inferni containerentur, iidem continebantur in Limbo et inferno; ergo Limbus est idem quod infernus, vel pars inferni.

AG2

Praeterea, Christus dicitur, in symbolo, descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad Limbum patrum. Ergo Limbus patrum est idem quod infernus.

AG3

Praeterea, job 27, dicitur: in profundissimum inferni descendit omnia mea. Sed job, cum esset vir sanctus et justus, ad Limbum descendit. Ergo Limbus est idem quod profundissimum inferni.

SC1

Sed contra, in inferno nulla est redemptio. Sed a Limbo sancti fuerunt redempti. Ergo Limbus non est idem quod infernus.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, 12 super genes. Ad litteram: quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus, non video. Sed anima Lazari ad Limbum descendit. Ergo Limbus non est idem quod infernus.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt; aut secundum situm, aut secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis poenas vel praemia recipiunt animae. Si ergo consideretur Limbus patrum et infernus secundum locorum qualitatem praedictam, sic non est dubium quod distinguuntur: tum quia in inferno est poena sensibilis, quae in Limbo patrum non erat: tum etiam quia in inferno est poena aeterna; sed in Limbo patrum definebantur sancti temporaliter tantum. Sed si considerentur quantum ad situm loci; sic probabile est quod idem locus, vel quasi continuus, sit infernus et Limbus; ita tamen quod quaedam superior pars inferni Limbus patrum dicatur. Existentes enim in inferno, secundum diversitatem culpae diversam sortiuntur et poenam; et ideo secundum quod gravioribus peccatis etiam irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem et profundiorum locum obtinent in inferno; unde sancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpae, supremum et minus tenebrorum locum habuerunt omnibus puniendis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod infernus et Limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et in infernum descendisse, quando patres a Limbo eripuit suo descensu.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod job non descendit ad infernum damnatorum, sed in Limbum patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum poenaliu, sed in comparatione ad alia loca, quia sub eodem includitur omnis locus poenarum. Vel dicendum, sicut Augustinus solvit, 12 super genes. Ad litteram, de Jacob sic dicens: illud quod Jacob dicit ad filios suos: deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos: videtur hoc magis timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ne ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Et similiter potest exponi verbum job eadem ratione, ut sit verbum magis timentis quam asserentis.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod Limbus puerorum sit idem quod Limbus patrum. Poena enim debet respondere culpae. Sed pro eadem culpa detinebantur in Limbo patres et pueri, scilicet pro culpa originali.

Ergo idem debet esse utrorumque locus poenae.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Enchir.: mitissima est poena puerorum qui cum solo originali decedunt. Sed nulla est mitior poena ea quam sancti patres habebant. Ergo idem est locus poenae utrorumque.

SC1

Sed contra, sicut actuali peccato debetur poena temporalis in Purgatorio, et aeterna in inferno; ita et originali peccato debebatur poena temporalis in Limbo patrum, et aeterna in Limbo puerorum. Si ergo infernus et Purgatorium non sunt idem, videtur quod nec Limbus puerorum et Limbus patrum sint idem.

Utrum autem infernus et Purgatorii locus sint idem, quaesitum est supra, dist. 21, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2, in corp..

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Limbus patrum et Limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem praemii vel poenae: pueris enim non adest spes beatae vitae quae patribus in Limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiae refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque idem locus fuisse; nisi quod requies beatorum adhuc erat in superiori loco quam Limbus puerorum, sicut de Limbo et inferno dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant patres et pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat, secundum quod erat infectiva personae: remanebat tamen impedimentum ex parte naturae, pro qua nondum fuerat plenarie satisfactum.

Sed in pueris est impedimentum et ex parte personae et ex parte naturae; et ideo pueris et patribus diversa receptacula assignantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de poenis quae debentur alicui ratione personae suae, inter quos mitissimam poenam habent qui solo originali peccato gravantur: sed adhuc est mitior poena eorum quos non impedit a perceptione gloriae defectus personae, sed solus defectus naturae, ut ipsa dilatio gloriae quaedam poena dicatur.

¶a3 Articulus 3: Utrum debeant tot receptacula distingui.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus post mortem pro peccato, ita et pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum tantum receptaculum, scilicet Paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum.

AG2

Praeterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum.

Sed non est locus in quo merentur vel demerentur.

Ergo unum tantum receptaculum debet eis assignari post mortem.

AG3

Praeterea, loca poenalia debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum; scilicet originalis, venialis, et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula poenalia.

AG4

Sed contra, videtur quod debeant esse multo plura quam assignentur. Aer enim iste caliginosus est Daemonum carcer, ut patet 2 Petr. 3; nec tamen computatur inter quinque receptacula, quae a quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quam quinque.

AG5

Praeterea, alius est Paradisus terrestris, et alius Paradisus caelestis. Sed quidam post statum hujus vitae ad Paradisum terrestrem sunt translati, sicut de enoch et elia dicitur. Cum ergo Paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura quam quinque.

AG6

Praeterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus poenalis respondere. Sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali peccato, nullum receptaculorum assignatorum ei competet; constat enim quod in Paradiso non esset, cum gratia careret; sed eadem ratione nec in Limbo patrum; similiter nec in Limbo puerorum, cum in Limbo puerorum non sit poena sensibilis, quae tali debetur ratione venialis peccati; similiter nec in Purgatorio, quia ibi non est nisi poena temporalis, huic autem debetur poena perpetua; similiter nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato caret. Ergo oportet ponere sextum receptaculum.

AG7

Praeterea, diversae sunt quantitates praemiorum et poenarum secundum differentias culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus culparum et meritorum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus puniantur vel praemientur post mortem.

AG8

Praeterea, animae quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet in 4 dialog.. Sed peccaverunt in loco in quo nos habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula; et praecipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra, dist. 15, dixit Magister.

AG9

Praeterea, sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua pro quibus sunt digni poena; ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona, pro quibus essent digni praemio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum, in quo puniuntur antequam praemia consequantur, scilicet Purgatorium.

Ergo et eadem ratione e contrario debet esse de illis qui in mortali peccato decedunt cum bonis operibus aliquibus.

AG10

Praeterea, sicut patres retardabantur a plena gloria animae ante Christi adventum, ita et nunc a gloria corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet receptaculum nunc distingui ab eo in quo recipiuntur post resurrectionem.

CO

Respondeo dicendum, quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi; sed exuta corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum.

Ergo post mortem vel est in statu recipientis finale praemium, vel est in statu quo impeditur ab illo.

Si autem est in statu recipientis finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est Paradisus; vel quantum ad malum; et sic ratione actualis culpae est infernus, ratione autem originalis est Limbus puerorum. Si autem est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda; vel hoc est propter defectum personae; et sic est Purgatorium, in quo detinentur animae, ne statim praemium consequantur propter peccata

quae commiserunt; vel propter defectum naturae, et sic est Limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bonum contingit uno modo, sed malum multifarie, sicut patet per dionysium 4 cap. De div. Nom. Et per Philosophum in 2 ethic.; et propter hoc non est inconveniens si locus retributionis est unus, loca vero poenarum sunt plura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod status merendi vel demerendi est unus status, cum ejusdem sit posse mereri et demereri; et ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet, vel ratione personae, vel ratione naturae tantum; et ideo illi culpae respondet duplex Limbus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod aer iste caliginosus non assignatur Daemonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum, inquantum deputantur nobis ad exercitium; et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur; primo enim deputatur eis ignis inferni, ut patet Matth. 25.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris quam ad statum recipientis pro meritis; et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illa positio est impossibilis, ut in dist. 2 dictum est; si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in aeternum.

Quod enim veniale peccatum in Purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei inquantum gratiam habet adjunctam; unde si adjungatur mortali, quia est sine gratia, poena aeterna punietur in inferno.

Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens, si ponitur aeternaliter puniri.

RA7

Ad septimum dicendum, quod diversitas graduum in poenis vel praemiis non diversificat statum, secundum cujus diversitatem receptacula distinguuntur; et ideo ratio non sequitur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod hoc quod animae separatae aliquando in loco nostrae habitationis puniuntur, non propter hoc est quod locus iste sit proprius locus poenarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum poenas videntes retrahamur a culpis. Quod autem animae existentes in carne hic puniuntur pro peccatis, non pertinet ad propositum: quia talis poena non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis.

Nunc autem agimus de receptaculis quae debentur animae post statum meriti vel demeriti.

RA9

Ad nonum dicendum, quod malum non potest esse pure absque omni commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali; et ideo illi qui ad beatitudinem, quae summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; et ideo non est simile: quia in inferno existentes praemium bonorum suorum recipere possunt inquantum bona praeterita eis valent ad mitigationem poenae.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in gloria animae consistit praemium essenziale; sed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter; et ideo carentia gloriae animae diversificat statum, non autem carentia gloriae corporis; et propter hoc etiam idem locus, scilicet caelum empyreum, debetur animabus sanctis exutis a corpore, et conjunctis corporibus gloriosis; non autem idem locus debetur animabus patrum ante perceptionem gloriae animae, et post perceptionem ipsius.

|+d45.q2 Distinctio 45, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de suffragiis mortuorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 utrum suffragia quae per unum fiunt, alii prodesse possint; 2 quibus prosint; 3 quae suffragia prosint; 4 quantum prosint.

|a1 Articulus 1: Utrum suffragia per unum facta alii prodesse possint.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod suffragia per unum facta alii prodesse non possint.

Gal. 6, 6: quae enim seminaverit homo, haec et metet. Sed si unus ex suffragiis alterius fructum consequeretur, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

AG2

Praeterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique retribuatur pro meritis; unde Psal. 61, 13: tu reddes unicuique secundum opera sua. Sed justitiam Dei deficere impossibile est. Ergo impossibile est quod unus ex operibus alterius juvetur.

AG3

Praeterea, secundum eandem rationem est opus meritorium et laudabile, quia scilicet in quantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

AG4

Praeterea, ad divinam justitiam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis.

Sed nullus punitur pro malis alterius; immo, ut dicitur Ezech. 18, 20: anima quae peccaverit, ipsa morietur. Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

SC1

Sed contra est quod dicitur in Psal. 118, 64: particeps ego sum omnium timentium te etc..

SC2

Praeterea, omnes fideles per caritatem uniti, sunt unius corporis ecclesiae membra. Sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex meritis alterius juvari.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus noster ad duo valere potest.

Primo ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis.

Secundo ad aliquid consequens statum (puta ad aliquam beatitudinem) accidentalem, vel dimissionem poenae.

Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest; uno modo per viam meriti, alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, ut in 15 dist. Dictum est, quia meritum innititur justitiae; sed orans impetrat petitem ex sola liberalitate ejus qui oratur.

Dicendum ergo, quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scilicet ex his quae ego facio, aliquis mereatur vitam aeternam; quia sors gloriae redditur secundum mensuram accipientis. Unusquisque autem ex suo actu disponitur, et non ex alieno; et dico dispositionem dignitatis ad praemium.

Sed per viam orationis etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest; sicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam. Cum enim impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere quae potestati divinae subsunt ordinate. Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti.

Quod quidem dupliciter contingit. Vel propter communicantiam in radice operis, quae est caritas in operibus meritoriis; et ideo omnes qui invicem caritate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, tamen secundum mensuram status uniuscujusque, quia etiam in patria unusquisque de bonis gaudebit alterius; et inde est quod articulus fidei ponitur sanctorum communio.

Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint; unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata: unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis, vel ad quiddam hujusmodi, quod statum non mutat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod messio illa est perceptio vitae aeternae, sicut habetur joan. 4, 36: et qui metit... Fructum congregat in vitam aeternam. Sors autem vitae aeternae non datur alicui nisi pro operibus propriis: quia etiam si aliquis alteri impetret ut ad vitam aeternam perveniat, nunquam tamen hoc fit nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam aeternam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit: et similiter opus quod est ejus qui mecum est unum, est quodammodo et meum; unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum caritate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam justitiam contingit, ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui nisi secundum ordinem ejus ad actum: unde laus est ad aliquid, ut dicitur in 1 ethic..

Et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur bene dispositus vel male ad aliquid; inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius nisi per accidens, secundum quod ipse est aliquo modo illorum operum causa, auxilium vel consilium praebendo, vel inducendo, vel quocumque alio modo.

Sed opus est meritorium alicui non solum considerata eius dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod auferre alicui quod sibi debetur, hoc directe justitiae repugnat; sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiae contrarium, sed justitiae metas excedit; est enim liberalitatis. Non autem posset aliquis laedi ex malis alterius nisi aliquid ei de suo subtraheretur: et ideo non ita contingit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod mortui non possunt juvari ex operibus vivorum. Primo per hoc quod dicit apostolus 2 corinth. 5: omnes nos oportet manifestari ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque propria corporis quae gessit. Ergo ex his quae post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex aliquibus operibus.

AG2

Praeterea, hoc idem videtur ex hoc quod habetur apocal. 14, 13: beati mortui qui in Domino moriuntur; et subdit: opera enim illorum sequuntur illos.

AG3

Praeterea, proficere ex aliquo opere est solum in via existentis. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de eis hoc intelligitur quod legitur job: semitam meam circumsepsit, et transire non possum. Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

AG4

Praeterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitae communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum in 1 ethic.. Ergo suffragia vivorum mortuis non prosunt.

SC1

Sed contra est quod habetur 2 Mach. 12, 46: sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. Sed hoc esset inutile nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De cura pro mortuis gerenda: non parva est universae ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ut in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum etiam habeat commendatio mortuorum. Quae quidem consuetudo ab ipsis apostolis inchoavit, ut dicit Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum sic dicens: mysteriorum conscii discipuli salvatoris et sacri apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt. Quod etiam patet per dionysium in ult.

Cap. Cael. Hierar., ubi ritum commemorat quo in primitiva ecclesia pro mortuis orabatur; ubi etiam dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse.

Ergo hoc indubitanter credendum est.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod caritas, quae est vinculum uniens membra ecclesiae, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos qui in caritate decedunt; caritas enim vita corporis non finitur; 1 corinth. 13, 8: caritas nunquam excidit. Similiter etiam mortui in memoria hominum viventium vivunt; et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest; et sic suffragia vivorum dupliciter mortuis prosunt, sicut et vivis; et propter caritatis unionem, et propter intentionem ad eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria in felicitatem, vel e converso; sed valent ad diminutionem poenae, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut haec ei valerent post mortem; et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quae in corpore gessit. Vel dicendum, secundum joannem Damascenum in sermone praedicto, quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem quae fiet in finali judicio, quae erit aeternae gloriae vel aeternae miseriae, in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit. Interim autem juvari possunt vivorum suffragiis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela aeternae retributionis: quod patet ex hoc quod praemittitur: beati mortui qui in Domino moriuntur. Vel dicendum, quod opera pro eis facta, sunt et quodammodo eorum, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis animae post mortem non sint simpliciter in statu viae, tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via, inquantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione: ideo simpliciter eorum via est circumsepta, ut non possint ulterius transmutari secundum statum felicitatis et miseriae; sed quantum ad hoc non est circumsepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari; quia secundum hoc adhuc sunt in via.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt; potest tamen esse eorum communicatio quantum ad opera spiritualis vitae, quae est per caritatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod suffragia per peccatores facta mortuis non prosint. Quia, ut dicitur joan. 9, 31: peccatores Deus non exaudit. Sed si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

AG2

Praeterea, Gregorius in pastorali, dicit: cum is qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.

Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur; et ita alia suffragia non prosunt.

AG3

Praeterea, opus alicujus magis videtur esse fructuosum facienti quam alteri. Sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multo minus potest alteri mereri.

AG4

Praeterea, omne opus meritorium oportet esse vivificatum, idest caritate informatum. Sed opera per peccatores facta, sunt mortua. Ergo non possunt per ea juvari mortui pro quibus fiunt.

AG5

Sed contra est quod nullus potest scire pro certo de altero, utrum sit in statu culpae vel gratiae.

Si ergo illa tantum suffragia prodessent quae fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire per quos suffragia conquiritur suis defunctis; et ita multi a suffragiis procurandis retraherentur.

AG6

Praeterea, sicut Augustinus dicit in littera, secundum hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod dum viveret, meruit ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditiones ejus pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos vel per malos fiant.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in suffragiis quae fiunt per malos, duo possunt considerari. Primo ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris: et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam aequaliter explent per quoscumque fiant; quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt. Alio modo quantum ad opus operantis; et sic distinguendum est. Quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari, ut est ejus; et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi nec alii: alio modo, inquantum est alterius: quod dupliciter contingit. Uno modo inquantum peccator suffragia faciens gerit personam totius ecclesiae, sicut sacerdos cum dicit in ecclesia exequias mortuorum: et quia ille intelligitur facere cujus nomine vel vice fit, ut patet per dionysium in 13 cap. Cael. Hier., inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, pro defunctis prosunt. Alio modo quando agit ut instrumentum alterius. Opus enim ministri est magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens quodcumque opus misericordiae facit ex praecepto Domini sui caritatem habentis. Unde si aliquis in caritate decedens praecipiat sibi suffragia fieri, vel alius praecipiat caritatem habens, illa suffragia valent defunctis, quamvis illi per quos fiant, in peccato existant. Magis tamen valerent, si in caritate essent; quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius; et ideo secundum hoc digna est ut a Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, scilicet quando peccatores petunt aliquid Deo acceptum: non enim justis solis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Matth. 5: non autem ex eorum meritis, sed ex sua clementia: et ideo joan. 9, super illud, peccatores Deus non audit, dicit Glossa, quod loquitur inunctus, idest non adhuc plene videns.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta; tamen ratione alterius, cujus vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectus propter propriam indispositionem; et tamen alii qui non est indispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non sit vivum in quantum est ejus, potest tamen esse vivum in quantum est alterius, ut dictum est.

RA5

Sed quia rationes quae sunt in oppositum, videntur concludere quod non differat utrum quis suffragia procuret per bonos vel per malos; ideo ad eas etiam est respondendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, tamen potest probabiliter aestimare ex his quae exterius videt de homine: ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. 7.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod suffragium alicui valeat, requiritur et ex parte ejus pro quo fit, capacitas hujus valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria quae gessit in vita: et sic loquitur Augustinus. Requiritur nihilominus qualitas operis, quae prodesse debet: et haec non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit vel exequendo vel imperando.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod suffragia quae a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam justitiam, ipse a debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non absolvitur.

AG2

Praeterea, unusquisque debet quod facit, facere meliori modo quo potest. Sed melius est juvare duos quam unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, a proprio debito liberatur, videtur quod nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

AG3

Praeterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfaciens aequaliter prodesset sibi ut ei pro quo satisfacit; eadem ratione aequaliter valebit et ratio, si pro eodem satisfacit simul; similiter et quarto, et sic deinceps. Ergo unus posset una satisfactione pro omnibus satisfacere; quod est absurdum.

RA1

Sed contra est quod dicitur in psalm. 34: oratio mea in sinu meo convertetur. Ergo eadem ratione et suffragia quae pro aliis fiunt, facientibus prosunt.

RA2

Praeterea, Damascenus dicit, in sermone de his qui in fide dormierunt: quemadmodum unguento vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primo ille scilicet participat unctionem, deinde sic perungit laborantem; sic quicumque pro proximi salute agonizat, primum sibi ipsi prodest, deinde proximo. Et sic habetur propositum.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter. Uno modo ut est expiativum poenae per modum cujusdam recompensationis, quae in satisfactione attenditur; et hoc modo opus suffragii, quod reputatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum a debito poenae quod non absolvit facientem a debito poenae propriae; quia in tali recompensatione consideratur aequalitas justitiae; opus autem istud satisfactorium ita potest adaequari reatui uni quod alteri non aequatur. Reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt quam reatus unius. Alio modo potest considerari in quantum est meritorium vitae aeternae, quod habet in quantum procedit ex radice caritatis; et secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta. Primae enim rationes procedebant de opere suffragii secundum quod est satisfactorium; sed aliae secundum quod est meritorium.

|a2 Articulus 2: Utrum suffragia prosint existentibus in inferno.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod suffragia prosunt existentibus in inferno, per hoc quod habetur 2 Mach. 12, 40 quod invenerunt sub tunicis interfectorum de donariis idolorum, a quibus lex prohibet Judaeos; et tamen post subditur, quod Judas duodecim millia drachmas argenti misit hierosolimam offerri pro peccatis mortuorum.

Constat autem illos mortaliter peccasse, contra legem agentes, et ita in mortali peccato decessisse, et ita ad infernum esse translatos. Ergo in inferno existentibus suffragia prosunt.

AG2

Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini, quod quibus valent suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio. Sed soli illi qui sunt in inferno, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

AG3

Praeterea, dionysius in ult. Cap. Cael. Hierar.

Dicit: si hic justorum orationes et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in his qui digni sunt, sacris orationibus operantur tantummodo? ex quo potest accipi, quod suffragia magis prosunt mortuis quam etiam vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus; cum quotidie oret ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali suffragia valent.

AG4

Praeterea, in vitis patrum legitur, quod etiam Damascenus in sermone suo refert, quod Macarius inventa in via calvaria cujusdam defuncti, oratione praemissa quaesivit cujus caput fuisset, et caput dedit responsum, quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus, et tamen confessus est oratione Macarii se et alios juvari. Ergo suffragia ecclesiae etiam existentibus in inferno prosunt.

AG5

Praeterea, Damascenus in eodem sermone narrat, quod Gregorius pro trajano orationem fundens audivit vocem sibi divinitus allatam: vocem tuam audivi, et veniam trajano do; cujus rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, testis est oriens omnis et occidens. Sed constat trajanum in inferno fuisse: quia multorum martyrum necem amaram instituit, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia etiam valent existentibus in inferno.

SC1

Sed contra est quod dicit dionysius, 7 cap. Cael.

Hier.: summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine; et Commentator, ibidem, dicit, quod peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis. Ergo non valent existentibus in inferno suffragia.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit in 34 Moral.: eadem causa est cur non oretur tunc, scilicet post diem judicii, pro hominibus aeterno igne damnatis, quae nunc causa est ut non oretur pro diabolo, Angelisque ejus aeterno supplicio damnatis: quae etiam nunc causa est ut non orent sancti pro hominibus infidelibus impiisque defunctis: quia de eis utique, quos aeterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum justis iudicis conspectum orationis suae meritum cassari refugiunt. Ergo suffragia damnatis in inferno non valent.

SC3

Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini: qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, a corpore exeunt, frustra illis a suis hujusmodi officia impenduntur. Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo suffragia damnatis in inferno non prosunt.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa damnatos in inferno fuit duplex opinio.

Quidam enim dixerunt in hoc distinguendum esse dupliciter. Uno modo quantum ad tempus, dicentes, quod post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis ecclesiae. Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas quosdam dicebant esse valde malos; qui scilicet sine fide et sacramentis ecclesiae decesserunt; et talibus qui de ecclesia non fuerunt, nec merito nec numero suffragia ecclesiae prodesse possunt. Alii vero sunt non valde mali, qui scilicet de ecclesia fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes; et talibus suffragia ecclesiae prodesse debent. Sed occurrebat eis quaedam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum poena inferni sit finita secundum intensionem, quamvis duratione infinita existat, quod multiplicatis suffragiis poena illa auferetur; quod est error Origenis; et ideo hoc inconveniens multipliciter evadere voluerunt. Praepositinus enim dixit, quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quod a poena tota redduntur immunes, non autem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii: tunc enim animae iterato corporibus conjunctae in poenas inferni sine spe veniae retruduntur.

Sed ista opinio videtur divinae repugnare providentiae, quae nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem ordinari non potest nisi per poenam; unde non potest esse ut poena tollatur, nisi prius culpa expietur; et ideo cum culpa continue maneat in damnatis, eorum poena nullatenus interrumpetur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes, quod hoc modo proceditur in diminutione poenarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum, quae cum sint finitae, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eandem quantitatem, sed secundum eandem proportionem; velut si primo auferatur pars quarta totius, et secundo quarta illius quartae, et iterum quarta illius quartae, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt, quod per primum suffragium diminuitur aliquota pars poenae, et per secundum pars aliqua remanentis secundum eandem proportionem.

Sed iste modus multipliciter defectivus invenitur.

Primo, quia infinita divisio, quae congruit continuae quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri. Secundo, quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minus de poena diminuat quam primum, si sit aequalis valoris.

Tertio, quia poena diminui non potest nisi diminuat et culpa, sicut nec auferri nisi ea ablata.

Quarto, quia in divisione lineae tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile: corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile. Et sic sequeretur quod post multa suffragia poena remanens propter sui parvitatem non sentiretur, et ita non esset poena.

Et ideo alii invenerunt alium modum. Altisiodorensis enim dixit, quod suffragia prosunt damnatis non quidem per diminutionem vel per interruptionem, sed per confortationem patientis; sicut si homo portaret grave onus, et facies sua perfunderetur aqua; sic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus suum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum esse non potest: quia aliquis plus vel minus aeterno igne gravatur, ut Gregorius dicit, secundum meritum culpae; et inde est quod eodem igne quidam plus quidam minus cruciantur, unde cum culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quod levius poenam ferat. Est nihilominus et praedicta opinio praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria; et vana, nulla auctoritate fulta; et nihilominus irrationalis: tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum caritatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis: tum quia totaliter ad viae terminum pervenerunt recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria. Quod enim adhuc restat de poena vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non praebet, cum gloria essentialiter et radicaliter existat in anima; et similiter miseria damnatorum; et ideo non potest poena eorum diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri, quantum ad praemium essentielle.

Sed tamen modus qui a quibusdam ponitur quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri; ut si dicatur quod non prosunt neque quantum ad diminutionem poenae vel interruptionem, vel quantum ad diminutionem sensus poenae; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quae eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent quod pro eis nullam curam haberent vivi: quae materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem: quia, ut Augustinus dicit in Lib. De cura pro mortuis gerenda, (quod praecipue de damnatis verum est), ibi sunt spiritus defunctorum ubi non vident quaecumque agunt aut eveniunt in ista vita hominibus; et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum; quod est verbum omnino incertum.

Unde tutius est simpliciter dicere, quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis ecclesia orare intendit, sicut ex auctoritatibus inductis apparet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea deferrent; sed ea acceperunt ut victores quae eis jure belli debebantur; et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt; unde non fuerunt in inferno damnati; et sic suffragia eis prodesse poterant. Vel dicendum secundum quosdam, quod in ipsa pugna videntes sibi periculum imminere, de peccato poenituerunt, secundum illud Psal. 77, 34: cum occideret eos, quaerebant eum.

Et hoc probabiliter potest aestimari; et ideo oblatio pro eis fuit facta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod damnatio in verbis illis large accipitur pro quacumque punitione, ut sic includat et poenam Purgatorii: quae quandoque totaliter per suffragia expiatur; quandoque autem non, sed diminuitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non possit auxiliari sibi, sicut vivus potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpae mortalis in statum gratiae, quod de mortuis dici non potest; et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud adjutorium non erat in hoc quod poena eorum diminueretur; sed in hoc solo, ut ibidem dicitur, quod eo orante concedebatur eis ut mutuo se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum sed phantasticum habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant; sicut et Daemones gaudere dicuntur dum homines ad peccata pertrahunt, quamvis per hoc eorum poena nullatenus minuatur, sicut nec minuitur gaudium Angelorum per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de facto trajani hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ibi gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a poena; sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idolatras et damnatos fuisse. De omnibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem justitiam priorum meritorum; secundum autem superiores causas, quibus praevidebantur ad vitam revocandi, erat de eis aliter disponendum.

Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima trajani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta; sed ejus poena fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem iudicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per suffragia; quia alia sunt quae lege communi accidunt, et alia quae singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur; sicut aliae sunt humanarum limites rerum, alia divina signa virtutum, ut Augustinus dicit in lib. De cura pro mortuis gerenda.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod nec etiam existentibus in Purgatorio. Quia Purgatorium pars quaedam inferni est. Sed in inferno nulla est redemptio; et Psal. 6, 6, dicit: in inferno autem quis confitebitur tibi? ergo suffragia his qui sunt in Purgatorio, non valent.

AG2

Praeterea, poena Purgatorii est finita. Si ergo per suffragia aliquid de poena dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia, quod tota tolletur, et ita peccatum remanebit totaliter impunitum; quod repugnare videtur divinae iustitiae.

AG3

Praeterea, ad hoc animae in Purgatorio detinentur, ut ibi purgatae, purae ad regnum perveniant.

Sed non potest purgari anima nisi aliquid circa ipsam fiat. Ergo suffragia facta per vivos poenam Purgatorii non diminuunt.

AG4

Praeterea, si suffragia existentibus in Purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quae sunt ad eorum imperium facta. Sed haec non semper valent; sicut si aliquis decedens disponit tot suffragia pro se fieri, quae si facta essent, sufficerent ad totam poenam abolendam. Posito ergo quod huiusmodi suffragia differantur quousque ille poenam evasit, ista suffragia ei nihil proderunt: non enim potest dici quod ei prosint antequam fiant; postquam autem sunt facta, eis non indiget, quia jam poenam evasit. Ergo suffragia existentibus in Purgatorio non valent.

SC1

Sed contra est quod dicitur in littera ex verbis Augustini, quod suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali. Sed tales sunt qui in Purgatorio detinentur. Ergo etc..

SC2

Praeterea, dionysius dicit in 7 cap. Cael. Hierar.

Quod divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui sancte vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas. Sed tales in Purgatorio detinentur. Ergo etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod poena Purgatorii est in supplementum satisfactionis quae non fuerat plene in corpore consummata; et ideo, quia, sicut ex praedictis patet, et ex his quae supra, dist. 20, dicta sunt, opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivis sive mortuis; non est dubium quin suffragia per vivos facta, existentibus in Purgatorio prosint.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio quantum ad illos qui sunt finaliter tali poenae deputati. Vel dicendum, secundum Damascenum in sermone de dormientibus, quia huiusmodi auctoritates exponendae sunt secundum causas inferiores, scilicet secundum exigentiam meritorum eorum qui poenis deputantur; sed secundum divinam misericordiam, quae vincit humana merita, ad preces iustorum aliter quandoque disponitur quam sententia praedictarum auctoritatum contineat. Deus autem mutat sententiam, sed non consilium, ut dicit Gregorius; unde etiam Damascenus ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab et ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non est inconueniens, si multiplicatis suffragiis poena in Purgatorio existentium annihiletur: non tamen sequitur quod peccata remaneant impunita; quia poena unius pro altero suscepta alteri computatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod purgatio animae per poenas Purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impediens a perceptione gloriae: et quia per poenam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est, non est inconueniens, si per unius satisfactionem alius purgetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod suffragia ex duobus valent; scilicet ex opere operante, et ex opere operato. Et dico opus operatum non solum ecclesiae sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione elemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo, quod quam cito moriens disponit

aliqua suffragia sibi fieri, praemium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii, quae erat ex opere operante principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum quae est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum antequam suffragia fiant, et si prius contingat ipsum a poena purgari, quantum ad hoc fraudabitur suffragiorum fructu; quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconueniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; poena autem Purgatorii temporalis est; quamvis quantum ad retributionem nullus defraudari possit nisi per propriam culpam.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod suffragia valent pueris in Limbo existentibus. Quia illi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maxime decens est ut ipsi iuventur suffragiis alienis.

AG2

Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini, quod suffragia ecclesiae pro non valde malis propitiationes sunt. Sed pueri non computantur inter valde malos, cum mitissima sit eorum poena.

Ergo suffragia ecclesiae eos iuant.

SC1

Sed contra est quod habetur in littera ab Augustino, quod suffragia non prosunt illis qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt. Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo eis suffragia non prosunt.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in Limbo, nisi quia deficiunt a statu gratiae; unde cum per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis praemii vel poenae; suffragia vivorum pueris in Limbo existentibus prodesse non possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale sit huiusmodi quod pro eo possit aliquis ab alio iuari, tamen animae puerorum in Limbo existentes sunt in tali statu quod iuari non possunt: quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati sunt; quod patet ex hoc quod praemittitur: cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis omnibus offeruntur.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod aliquo modo prosunt sanctis existentibus in patria, per hoc quod habetur in collecta Missae: sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam, scilicet sacramenta, ita nobis proficiant ad medelam. Sed inter alia suffragia praecipuum est sacramentum altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patria.

AG2

Praeterea, sacramenta efficiunt quod figurant.

Sed tertia pars hostiae, scilicet in calicem Missa, significat eos qui in patria vitam beatam ducunt, ut supra, dist. 12, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 3, ad 4, dictum est. Ergo suffragia ecclesiae prosunt etiam existentibus in patria.

AG3

Praeterea, sancti non solum gaudent de bonis propriis, sed etiam de bonis aliorum; unde Luc. 15, 10, dicitur: gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente. Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit, et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

AG4

Praeterea, Damascenus in sermone de dormientibus inducens verba chrysostomi: si enim gentiles, inquit, cum his qui abierunt, sua comburunt; quanto magis te fidelem mittere convenit cum fidei ipsius propria, non ut favilla fiant et haec velut illa, sed ut majorem hinc circumponas gloriam; et si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis. Et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est quod habetur in littera ex verbis Augustini: injuria est in ecclesia orare pro martyre cujus nos debemus orationibus commendari.

SC2

Praeterea, ejus est iuari cujus est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia ecclesiae non iuantur.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod suffragium de sui ratione importat quamdam auxiliacionem, quae non competit ei qui defectum non patitur: nulli enim iuari competit nisi in eo quo indigens est. Unde cum sancti qui

sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei, eis juvari per suffragia non competit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendae quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus; sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemniter celebramus; sicut ex hoc quod Deum cognoscimus vel laudamus et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit; nihil Deo, sed nobis accrescit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant: alias cum figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent, quod est absurdum: sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus quod per sacramentum significatur: et sic non legitur quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata sanctis prosint; sed quia ex meritis sanctorum qui recoluntur vel significantur in sacramento, prosunt aliis pro quibus offeruntur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis sancti qui sunt in patria, de omnibus bonis nostris gaudeant, non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum: quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem objecti sui. Ratio autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minus gaudere: quia sic essentiale eorum praemium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudent.

Unde ex hoc quod bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant; et ideo non sequitur quod operibus nostris juventur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non est intelligendum quod fiat oppositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti. Vel dicendum, quod ex suffragiis potest oppositio mercedis fieri beato defuncto, in quantum sibi de suffragiis faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei meritorium fuit.

|a3 Articulus 3: Utrum non solum orationibus ecclesiae et sacrificio altaris et eleemosynis animae defunctorum juventur.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non solum orationibus ecclesiae et sacrificio altaris et eleemosynis animae defunctorum juventur, vel quod eis juventur praecipue. Poena enim debet per poenam recompensari. Sed jejunium magis est poenale quam eleemosyna vel oratio. Ergo jejunium magis prodesset in suffragiis quam aliquid praedictorum.

AG2

Praeterea, Gregorius II tribus praedictis connumerat jejunium, ut habetur caus. 13, quaest. 11: animae defunctorum quatuor solvuntur modis: aut oblationibus sacerdotum, aut orationibus sanctorum, aut carorum eleemosynis, aut jejunio cognatorum.

Ergo insufficienter ab Augustino haec enumerantur tria praedicta.

AG3

Praeterea, baptismus est potissimum sacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent vel similiter vel magis prodesse defunctis, sicut sacramentum altaris.

AG4

Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur 1 corinth. 15, 29: si omnino mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis? ergo baptismus etiam valet ad suffragia defunctorum.

AG5

Praeterea, in diversis Missis est idem altaris sacrificium. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non Missa; videtur quod tantumdem valeat quaecumque Missa pro defuncto dicatur, sive de beata virgine, sive de spiritu sancto, vel quaecumque alia; quod videtur esse contra ecclesiae ordinationem, quae specialem Missam pro defunctis instituit.

AG6

Praeterea, Damascenus in sermone de dormientibus, docet, ceras et oleum et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solum oblatio sacrificii altaris, sed etiam aliae oblationes debent inter suffragia mortuorum computari.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod suffragia vivorum prosunt defunctis secundum quod uniuntur viventibus caritate, et secundum quod intentio viventium refertur in mortuos; et ideo illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari quae maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad caritatem autem sacramentum eucharistiae praecipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota ecclesia unitur, et consolidatur, scilicet Christum; unde

eucharistia est quasi quaedam caritatis origo, sive vinculum; sed inter caritatis effectus praecipuum est eleemosynarum opus; et ita ista duo ex parte caritatis praecipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium ecclesiae, et eleemosynae. Sed ex parte intentionis directae in mortuos praecipue valet oratio; quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et cetera opera, sed directius ad id pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi praecipua mortuorum subsidia; quamvis quaecumque alia bona ex caritate fiant pro defunctis, eis valere credenda sint.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, id quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis poena; quamvis ipsa poena magis expiet reatum satisfaciens, in quantum est medicina quaedam; et ideo tria praedicta magis valent defunctis quam jejunium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam jejunium potest prodesse defunctis ratione caritatis et intentionis in defunctos directae; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad caritatem vel ad directionem intentionis pertineat; sed haec sunt ei quasi extrinseca; et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quaedam spiritualis regeneratio; unde sicut per generationem non acquiritur esse nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possunt aliis prodesse, sicut et cetera opera meritoria. Sed eucharistia est signum ecclesiasticae unionis; et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Glossa auctoritatem istam dupliciter exponit. Uno modo sic: si mortui non resurgunt, nec etiam Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis? id est, pro peccatis, cum ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit: quia in baptismo non solum passio Christi, sed etiam resurrectio operatur, quae est nostrae spiritualis resurrectionis quodammodo causa.

Alio modo sic: fuerunt quidam imperiti qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo discesserant, putantes illis prodesse; et secundum hoc apostolus non loquitur nisi secundum errorem aliquorum in verbis illis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in officio Missae non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes; et ideo Missae suffragium continet duo horum quae hic Augustinus numerat, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte igitur sacrificii oblatis Missa aequaliter prodest defuncto, de quocumque dicatur; et hoc est praecipuum quod fit in Missa. Sed ex parte orationum magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinatae. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem vel ejus qui dicit Missam, vel ejus qui facit dici, vel iterum per intercessionem sancti cujus suffragium in Missa imploratur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi oblatio candelarum vel olei possunt prodesse defuncto, in quantum sunt eleemosynae quaedam: dantur enim ad cultum ecclesiae, vel etiam in usum fidelium.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod indulgentiae quas ecclesia largitur, etiam mortuis prosint. Primo per consuetudinem ecclesiae quae facit praedicari crucem, ut aliquis habeat indulgentiam pro se, et duobus vel tribus, et quandoque decem animabus tam vivorum quam mortuorum; quod esset deceptio, nisi mortuis prodesse. Ergo indulgentiae mortuis prosunt.

AG2

Praeterea, meritum totius ecclesiae est efficacius quam meritum unius personae. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multo fortius meritum ecclesiae, cui indulgentiae innotuntur.

AG3

Praeterea, indulgentiae ecclesiae prosunt illis qui sunt de foro ecclesiae. Sed illi qui sunt in Purgatorio, sunt de foro ecclesiae; alias eis suffragia ecclesiae non prodesse. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis prosint.

SC1

Sed contra est, quia ad hoc quod indulgentiae alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua indulgentiae dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest aliquid facere quod sit in utilitatem ecclesiae, pro qua causa praecipue indulgentiae dantur. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis non prosint.

SC2

Praeterea, indulgentiae determinantur secundum arbitrium indulgentias concedentis. Si ergo indulgentiae defunctis prodesse possent, esset in potestate concedentis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a poena; quod videtur absurdum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod indulgentia dupliciter alicui prodesse potest: uno modo principaliter; alio modo secundo. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti; unde cum mortui non possint aliquid facere eorum pro quibus indulgentiae dantur, eis indulgentiae directe valere non possunt. Secundo autem et indirecte prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiae causa, quod, sicut dist. 10, quaest. 1, art. 5, quaestiunc. 3, ad 2, dictum est, quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentiae formam. Si enim sit talis indulgentiae forma: quicumque facit hoc vel illud, habebit tantum de indulgentia: ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentiae in alium transferre: quia ejus non est applicare ad aliquid intentionem ecclesiae, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiae valent.

Si autem indulgentia sub hac forma fiat: quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater ejus, vel quicumque ei adjunctus in Purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit: talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare ecclesia possit transferre merita communia, quibus indulgentiae innotentur, in vivos; et non in mortuos. Nec tamen sequitur quod praelatus ecclesiae possit pro suo arbitrio animas a Purgatorio liberare: quia ad hoc quod indulgentiae valeant, requiritur causa conveniens indulgentias concedendi, ut supra, dist. 20, dictum est.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod cultus exequiarum defuncto prosint. Damascenus enim in sermone de dormientibus inducit verba Athanasii sic dicentis: licet in aere qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renue oleum et ceras Dominum invocans in sepulcro accendere; accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem.

Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum.

Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

AG2

Praeterea, sicut dicit Augustinus 1 Lib. De CIV. Dei: antiquorum justorum funera officiosa pietate curata sunt, et exequiae celebratae, et sepulcra provisae; ipsique cum viverent, de sepeliendis, vel etiam ferendis suis corporibus filiis mandaverunt. Sed hoc non fecissent, nisi sepultura et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

AG3

Praeterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum: unde, ut Augustinus dicit 1 de CIV. Dei: tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse teste Angelo commendatur. Ergo hujusmodi sepulturae cultus mortuis prodest.

AG4

Praeterea, inconueniens est dicere quod frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt.

Ergo sepulturae cultus prodest defunctis.

AG5

Praeterea, Deus pronior est ad miserandum quam ad puniendum. Sed aliquibus nocet sepultura in locis sacris, si indigni sunt; unde dicit Gregorius: quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potius quam ad solutionem eorum corpora in ecclesiis ponuntur. Ergo multo amplius dicendum est, quod sepulturae cultus prosit bonis.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib.

De cura pro mortuis gerenda: corpori humano quidquid impenditur, non est praesidium salutis aeternae, sed humanitatis officium.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit ad bonifacium archiepiscopum scribens: curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum.

SC3

Praeterea, Dominus dicit Matth. 10: nolite timere eos qui occidunt corpus, et post haec non habent amplius quid faciant. Sed post mortem sanctorum corpora possunt a sepultura prohiberi, sicut in ecclesiastica historia legitur factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliae. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant; ergo nec cultus sepulturae prodest.

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sepultura adinventa est et propter vivos et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora foetoribus inficiantur; et hoc

quantum ad corpus: sed spiritualiter etiam prodest vivis, inquantum per hoc astruitur resurrectionis fides. Sed mortuis prosunt ad hoc quod inspicientes sepulcra memoriam retineant defunctorum, ut pro defunctis orent; unde et monumentum a memoria nomen accepit.

Dicitur enim monumentum, quia monet mentem, ut dicit Augustinus in 1 de CIV. Dei, et in Lib. De cura pro mortuis gerenda.

Paganorum tamen error fuit, quod ad hoc sepultura mortuo prosit, ut ejus anima quietem accipiat: non enim credebant prius animam quietem posse accipere quam corpus sepulturae daretur; quod omnino ridiculum et absurdum est. Sed quod ulterius sepultura in loco sacro mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex ipso opere operante, dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius, corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari, et etiam patrocinio eorum qui loco sacro deserviunt, qui pro apud se tumulatis frequentius et specialius orant. Sed illa quae ad ornatum sepulturae exhibentur, prosunt quidem vivis inquantum sunt vivorum solatia; sed possunt et defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens; inquantum scilicet, per hujusmodi, homines excitantur ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vel inquantum ex sumptibus sepulturae vel pauperes fructum capiunt, vel ecclesia decoratur: sic enim Sap. 4, sepultura inter ceteras eleemosynas computatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod oleum et cera ad sepulcra defunctorum perlata, per accidens defuncto prosunt: vel inquantum ecclesiae offeruntur, sive pauperibus dantur, vel inquantum hujusmodi in reverentiam Dei fiunt; unde verbis praemissis subjungitur: oleum enim et cera holocaustum sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ideo sancti patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod corporibus mortuis aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis astruendam, ut patet per Augustinum in 1 de CIV.

Dei; unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et moriturum; cujus resurrectio nostrae resurrectionis est causa.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quia caro est pars naturae hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundum illud Ephes. 5, 29: nemo carnem suam unquam odio habuit. Unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quaedam sollicitudo quid etiam post mortem de ejus corpore sit futurum; doleatque, si aliquid indignum corpori suo evenire praesentiret; et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui ejus quem diligunt, conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus in 1 de CIV. Dei: si paterna vestis, si annulus, ac si quid hujusmodi tanto carius sunt posteris, quanto erga parentes major affectus; nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque conjunctius quam quaelibet indumenta, gestamus. Unde et inquantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non potest, eleemosynam ei facere dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod fidelium devotio, ut Augustinus dicit in Lib. De cura pro mortuis gerenda, suis caris in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur quod defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

¶a4 Articulus 4: Utrum suffragia quae fiunt pro uno defuncto magis proficiant ei pro quo fiunt quam aliis.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod suffragia quae fiunt pro uno defuncto, non magis proficiunt ei pro quo fiunt, quam aliis. Lumen enim spirituale est magis communicabile quam lumen corporale. Sed lumen corporale, scilicet candelae, quamvis accendatur pro uno, tamen aequaliter omnibus prodest qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cum suffragia sint quaedam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valerent ei quam aliis in Purgatorio existentibus.

AG2

Praeterea, sicut in littera dicitur, secundum hoc suffragia mortuis prosunt, quia cum viverent hic, sibi ut postea possent prodesse, meruerunt. Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; alias eorum meritum frustraretur.

AG3

Praeterea, pro pauperibus non fiunt tot suffragia quot pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus, eis solum, vel magis eis quam aliis valerent, pauperes essent deterioris conditionis; quod est contra sententiam Domini, Luc. 6, 20: beati pauperes, quoniam vestrum est regnum Dei.

SC1

Sed contra, justitia humana exemplatur a divina justitia. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit. Ergo cum ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderit.

SC2

Praeterea, sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit mortuo, ita et interdum aliquis pro vivo potest satisfacere, ut supra, dist. 20, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens, ei soli prodest pro quo facit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim, ut Praepositinus, dixerunt, quod suffragia pro uno aliquo facta, non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni; et ponebat exemplum de candela quae accenditur pro aliquo divite; quae non minus aliis prodest qui cum eo sunt quam ipsi diviti, et forte magis, si habeant oculos clariores; et etiam de lectione, quae non magis prodest ei pro quo legitur quam aliis qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis qui sunt sensu capaciores. Et si eis objiceretur, quod secundum hoc ecclesiae ordinatio esset vana, quae specialiter pro aliquibus orationes instituit, dicebant, quod hoc ecclesia fecit ad excitandas devotiones fidelium, qui promptiores sunt ad facienda specialia suffragia quam communia, et ferventius etiam pro suis propinquis orant quam pro extraneis.

Alii e contrario dixerunt, quod suffragia magis valent pro quo fiunt.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum potest pensari ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quae facit omnia bona communia; et secundum hoc verum est quod magis valent ei qui magis caritate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant; et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quamdam interiorem consolationem, secundum quod unus in caritate existens, de bonis alterius delectatur post mortem, quantum ad diminutionem poenae: post mortem enim non est locus acquirendi gratiam vel augmentandi, ad quod valent nobis in vita opera aliorum ex virtute caritatis.

Alio modo suffragia valent ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur; et sic satisfactio unius alteri computatur; et hoc modo non est dubium quod magis valent ei pro quo fiunt, immo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad poenae dimissionem ordinatur; unde quantum ad dimissionem poenae praecipue valet suffragium ei pro quo fit; et secundum hoc secunda opinio plus habet de veritate quam prima.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia prosunt per modum luminis, inquantum a mortuis acceptantur; et ex hoc quamdam consolationem recipiunt, et tanto majorem, quanto majori caritate sunt praediti. Sed inquantum suffragia sunt quaedam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti. Non autem est necesse ut si debitum pro uno solvitur, quod ex hoc aliorum debitum solvatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod istud meritum est conditionale, quo sibi meruerunt: hoc enim modo sibi meruerunt ut sibi prodessent, si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quam facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud juvamen suffragiorum; sed per merita praecedentia se habilitaverunt, ut fructum suffragiorum susciperent: et ideo non sequitur quod meritum eorum frustretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis quam pauperes, sicut quantum ad expiationem poenae; sed hoc quasi nihil est, comparatum possessioni regni caelorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

Articulus 4B

AG1

Uterius. Videtur quod suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis ac si pro unoquoque singulariter fierent. Videmus enim quod ex lectione quae uni legitur, nihil ei deperit, si simul et alii legatur. Ergo et eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si ei aliquis connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

AG2

Praeterea, secundum communem usum ecclesiae videmus, quod cum Missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam orationes illic adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo Missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, suffragia, praecipue orationum, innituntur divinae virtuti. Sed apud Deum sicut non differt juvare per multos vel per paucos, ita non differt juvare multos vel paucos. Ergo quantum juvaretur unus ex una oratione, si pro eo tantum fieret; tantum juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

SC1

Sed contra, melius est plures juvare quam unum.

Si ergo suffragium pro multis factum tantum valeret singulis ac si pro uno tantum fieret; videtur quod ecclesia non debuit instituisse ut pro aliquo singulariter Missa vel oratio fieret; sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis; quod patet esse falsum.

SC2

Praeterea, suffragium habet finitam efficaciam.

Ergo distributum in multos, minus prodest singulis quam prodesset si fieret pro uno tantum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod si valor suffragiorum consideretur secundum quod valent ex virtute caritatis unientis membra ecclesiae; suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent: quia caritas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos; immo magis augetur; et similiter etiam gaudium, quando pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus 8 confess.; et sic de uno bono facto non minus laetantur multi in Purgatorio quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum in quantum sunt satisfactiones quaedam per intentionem facientis translatae in mortuos; tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit, quam quod pro eo communiter fit, et multis aliis. Sic enim effectus suffragii dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt.

Unde patet quod haec quaestio dependet ex prima; et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in ecclesia fiant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia, ut sunt satisfactiones quaedam, non prosunt per modum actionis, sicut doctrina prodest, quae, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis; sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet; ideo cum pro uno Missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliae orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis oratio pro eis specialiter fusa prosit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oratio consideratur et ex parte orantis, et ex parte ejus qui oratur, et ex utroque effectus ejus dependet; et ideo, quamvis divinae virtuti non sit magis difficile absolvere multos quam unum, tamen hujusmodi orantis oratio non est ita satisfactoria pro multis sicut pro uno.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. Unicuique enim secundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia et communia.

AG2

Praeterea, inter ecclesiae suffragia praecipuum est eucharistia. Sed eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio eucharistiae quae communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in Purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia et communia simul.

SC1

Sed contra est quod duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia communia et specialia magis prosunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod hujusmodi etiam solutio dependet ex solutione primae quaestionis. Si enim suffragia specialiter pro uno facta, indifferenter omnibus valent, tunc omnia suffragia sunt communia; et ideo tantum juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit aequaliter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non est dubium quod suffragia communia et specialia simul plus valent alicui quam communia tantum; et ideo Magister duas opiniones in littera tangit.

Unam quae dicit, quod aequaliter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantum: quamvis enim ex pluribus unus juvetur quam alter, non tamen plus juvatur. Aliam autem tangit, cum dicit, quod ille pro quo fiunt suffragia, consequitur faciliorem absolutionem, sed non pleniorum: quia uterque finaliter ab omni poena liberabitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, iuvamen suffragiorum non cadit directe sub merito et simpliciter, sed quasi sub conditione; et ideo ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi, quae continetur sub sacramento eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur; unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in Purgatorio expietur, sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis homo offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis; unde et quandoque plures Missae in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est, quod per divinam misericordiam si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt, ut scilicet eis non indigeant; aliis dispensetur, pro quibus non fiunt, si eis indigeant; ut patet per Damascenum in sermone de dormientibus sic dicentem: Deus tamquam justus commetietur impotenti possibilitatem; tamquam sapiens vero defectuum commutationem negotiabitur: quae quidem negotiatio attenditur quod id quod deest uni, alter supplet.

|+d45.q3 Distinctio 45, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de orationibus sanctorum, quibus pro nobis orant; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum sancti orationes nostras cognoscant; 2 utrum debeamus omnes interpellare ad orandum pro nobis; 3 utrum orationes eorum pro nobis fusae semper exaudiantur; 4 utrum autem possimus sanctos orare, et utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis, habitum est supra, dist. 15.

|a1 Articulus 1: Utrum sancti orationes nostras cognoscant.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sancti orationes nostras non cognoscant. Isa. 43, 16: pater noster es, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos. Glossa Augustini dicit, quia mortui et sancti nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii; et sumitur ab Augustino in Lib. De cura pro mortuis gerenda, ubi hanc auctoritatem inducit; et sunt haec verba Augustini, ibidem: si tanti patriarchae quid erga populum ab eis procreatum ageretur ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur? ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

AG2

Praeterea, 4 Reg., 22, 20, dicitur ad Josiam regem: idcirco, quia scilicet flevisti coram me, colligam te ad patres tuos... Ut non videant oculi tui mala omnia quae inducturus sum in locum istum. Sed in hoc nullo modo per mortem Josiae subventum fuisset, si post mortem genti suae quid eveniret cognosceret. Ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt, et ita non intelligunt orationes nostras.

AG3

Praeterea, quanto aliquis est in caritate perfectior, tanto magis proximo in periculis subvenit.

Sed sancti in carne viventes proximis, et maxime sibi conjunctis, in periculis et consulunt et auxiliantur manifeste. Cum ergo post mortem sint multo majoris caritatis; si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis caris sibi conjunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus: quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes cognoscant.

AG4

Praeterea, sicut sancti post mortem vident verbum, ita et Angeli, de quibus dicitur Matth. 18, 10: Angeli eorum semper vident faciem patris mei. Sed Angeli verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt, cum a nescientia minores a superioribus purgantur, ut patet per Dionysium in 6 cap. Eccl. Hierarch.. Ergo nec sancti, quamvis verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quae circa nos aguntur.

AG5

Praeterea, solus Deus est inspector cordium.

Sed oratio praecipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere; non ergo sancti orationes nostras cognoscunt.

SC1

Sed contra, super illud Job 14, 21: sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget; dicit beatus Gregorius 12 Lib. Moral.: hoc de animabus sanctis sentiendum non est; quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foras aliquid quod ignorent.

Ergo ipsi orationes sibi factas cognoscunt.

SC2

Praeterea, Gregorius in 2 dialog.: animae videnti creatorem angusta est omnis creatura.

Quantumlibet enim de luce creatoris aspexerit, breve fit eis omne quod creatum est. Sed hoc maxime impedire videretur quod animae sanctorum orationes, et alia quae circa nos aguntur, cognoscant, quia a nobis distant. Cum

ergo distantia illa non impediatur, ut ex praedicta auctoritate patet, videtur quod animae sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quae hic aguntur.

SC3

Praeterea, si ea quae circa nos aguntur, non cognoscerent; nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error vigilantii, ut Hieronymus dicit in epistola contra eum. Ergo sancti ea quae circa nos aguntur, cognoscunt.

CO

Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur. Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei videt, omnia cognoscat, sed solum qui essentiam comprehendit; sicut nec principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quae ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum animae sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quae per essentiam divinam cognosci possunt; unde etiam de quibusdam inferiores Angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant.

Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio beatitudinis requirit, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit, sicut infra, dist. 49, qu. 2, art. 5, habetur. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quae ad ipsum pertinent cognoscat; unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quae ad ipsos pertinent; et ideo oportet quod illa in verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus praebeant ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est divinius, ut dionysius dicit, 3 cap. Eccles. Hierarch.. Unde patet quod sancti cognitionem habeant eorum quae ad hoc requiruntur; et sic manifestum est quod in verbo cognoscunt vota et orationes et devotiones hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de cognitione naturali animarum separatarum; quae quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione in verbo, quam constat Abraham, eo tempore quo haec dicta sunt per Isaiam, non habuisse, cum ante passionem Christi nullus ad visionem Dei pervenerit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sancti etsi post vitam cognoscant quae hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum quos hic in saeculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum non invenit; unde si cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominus eorum dolori consulitur, si ante huiusmodi infortunia de hoc saeculo subtrahuntur. Sed forte animae non glorificatae dolorem aliquem sentirent, si incommoda suorum carorum perciperent. Et quia anima josiae non statim glorificata fuit a corpore egressa, quantum ad hoc ex hac ratione Augustinus concludere nititur quod animae mortuorum non habent cognitionem de factis viventium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod animae sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinae voluntati, etiam in volito; et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quam secundum quod per divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est quod multum proximos juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes verbum non sit necessarium omnia in verbo videre; vident tamen ea quae ad perfectionem pertinent beatitudinis eorum, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscere possunt quatenus eis revelatur vel per visionem verbi, vel quocumque alio modo.

¶a2 Articulus 2: Utrum debeamus sanctos orare ad interpellandum pro nobis.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non debeamus sanctos orare ad interpellandum pro nobis. Nullus enim amicus alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus apud eos credit facilius gratiam obtinere. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto; et sic ejus voluntas facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum esse constituere sanctos mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

AG2

Praeterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debemus, hoc non est nisi quia scimus eorum orationem esse Deo acceptam. Sed quanto aliquis est sanctior inter sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

AG3

Praeterea, Christus secundum etiam quod homo, dicitur sanctus sanctorum, et ei secundum quod homo orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

AG4

Praeterea, quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei repraesentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est aliquid repraesentare ei cui sunt omnia potentia. Ergo superfluum est quod sanctos pro nobis intercessores constituamus ad Deum.

AG5

Praeterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis vel non orarent, sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si sumus digni ut pro nobis orarent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem sumus indigni, etiam si petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

SC1

Sed contra est quod dicitur job 5, 1: voca ergo si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere. Vocare autem nostrum, ut Gregorius ibidem dicit, est humili Deum prece deposcere. Ergo cum volumus orare Deum, debemus ad sanctos converti, ut orent pro nobis ad Deum.

SC2

Praeterea, sancti qui sunt in patria, magis sunt accepti Deo quam in statu viae. Sed sanctos qui sunt in via, constituere debemus interpellatores pro nobis ad Deum exemplo apostoli, qui dicebat Rom. 15, 30: obsecro vos fratres per Dominum nostrum Jesum Christum, et per caritatem spiritus sancti, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum. Ergo et nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus ad Deum.

SC3

Praeterea, ad hoc est communis consuetudo ecclesiae, quae in litiis sanctorum orationem petit.

CO

Respondeo dicendum, quod iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum.

Unde cum sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducatur; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas suum effectum diffundit. Et quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos; sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis; et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est propter defectum divinae potentiae quod mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, et ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab ea non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius quod oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare, sed est ad hoc ut ordo praedictus conservetur in rebus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis superiores sancti sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare; et hoc propter quinque rationes. Primo ex hoc quod aliquis quandoque habet majorem devotionem ad sanctum minorem quam ad majorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus.

Secundo propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur. Tertio, quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis praecipue patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem. Quarto, ut honor debitus omnibus exhibeatur. Quinto, quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod oratio est actus quidam: actus autem sunt particularium suppositorum; et ideo si diceremus, Christe ora pro nobis, nisi aliquid adderetur, videremur hoc ad personam Christi referre; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam filii hominis a persona filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam filii minorem patre. Unde ad hos errores evitandos ecclesia non dicit, Christe ora pro nobis, sed Christe audi nos, vel miserere nobis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut infra dicitur, non dicuntur sancti preces nostras Deo repraesentare quasi ei incognita manifestent; sed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel de eis divinam consulunt veritatem, quid scilicet secundum ejus providentiam fieri debeat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum cum pura devotione in sua necessitate recurrit; et ita non est superfluum quod sanctos oremus.

§3 Articulus 3: Utrum orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae, semper exaudiantur.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae, non semper exaudiantur. Si enim exaudirentur, maxime exaudirentur sancti de his quae ad eos pertinent.

Sed de his non exaudiuntur; unde dicitur apocalyps. 6, quod martyribus petentibus vindictam his qui sunt super terram, dictum est ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec impleretur numerus fratrum suorum. Ergo multo minus exaudiuntur de his quae ad alios pertinent.

AG2

Praeterea, hierem. 15, 1: si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. Ergo sancti non semper exaudiuntur, cum pro nobis orant ad Deum.

AG3

Praeterea, sancti in patria aequales Dei Angelis esse commemorantur, ut patet Matth. 22. Sed Angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum; quod patet ex hoc quod habetur Daniel. 10, 12, ubi dicitur: ego veni propter sermones tuos: princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus. Non autem venerat in adiutorium Danielis Angelus qui loquebatur, nisi a Deo liberationem eorum petendo; et non est impetrata orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti orantes pro nobis apud Deum semper exaudiuntur.

AG4

Praeterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed illi qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus nobis aliquid impetrare apud Deum.

AG5

Praeterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinae. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant pro eo nisi quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret eis etiam non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

AG6

Praeterea, orationes totius caelestis curiae, si aliquid impetrare possunt, efficaciores essent quam omnia praesentis ecclesiae suffragia. Sed multiplicatis suffragiis praesentis ecclesiae factis pro aliquo in Purgatorio existente, totaliter absolveret a poena.

Cum ergo sancti qui sunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui sunt in Purgatorio, sicut et pro nobis aliquid impetrant; illos qui sunt in Purgatorio totaliter orationes eorum a poena absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia ecclesiae pro defunctis facta superflua essent.

SC1

Sed contra est quod habetur 2 machab. Ult., 14: hic est qui multum orat pro populo et pro universa civitate, hieremias propheta Dei. Et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod extendit hieremias dexteram, et dedit Judae gladium dicens: accipe sanctum gladium munus a Deo in quo dejicies adversarios populi Dei.

SC2

Praeterea, Hieronymus in epistola contra vigilantium: dicis in libello tuo, quod dum vivimus, mutuo orare pro nobis possumus; et hoc postea improbat, dicens sic: si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias, et triumphos.

SC3

Praeterea, ad hoc est consuetudo ecclesiae quae frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

CO

Respondeo dicendum, quod sancti dupliciter dicuntur orare pro nobis. Uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam; sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in ipsis, efficaces ad impetrandum quod petunt; sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non assequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita ipsorum nobis proficiunt; sed secundum quod orant pro nobis, votis suis nobis aliquid postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri: quod autem Deus simpliciter vult, impletur, nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam vult omnes homines salvos fieri, quae non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impletur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non est aliud quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis: et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinae justitiae punienti malos;

unde Apoc. 6, super illud: usquequo Domine etc., dicit Glossa: desiderant majus gaudium et consortium sanctorum, et justitiae Dei consentiunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita; ipsi enim leguntur pro populo orantes irae Dei restitisse, ut Glossa interlinearis dicit; et tamen si illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum propter populi illius malitiam; et hic est intellectus litterae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pugna bonorum Angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes; et hoc est quod Gregorius dicit 17 Moral., exponens praedicta verba Danielis: sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injuste agentibus decertant, si eorum facta recte judicantes examinant; cumque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernae curiae solium ducitur, ejusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur; quorum tamen omnium una victoria est super se opificis voluntas summa; quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nequaquam volunt; unde nec petunt.

Ex quo et patet quod orationes eorum semper audiuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet sancti non sint in statu merendi sibi postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios juvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut eorum orationes exaudirentur post mortem. Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio innititur liberalitati ejus qui rogatur, quod tamen ipse non meruit: et ita quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur, quod non sint in statu impetrandi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut ex auctoritate Gregorii inducta patet, sancti non volunt, vel Angeli, nisi quod in divina voluntate conspiciunt; et ita etiam nihil aliud petunt: nec tamen eorum oratio est infructuosa: quia, sicut dicit Augustinus in Lib. De praedestinatione sanctorum, orationes sanctorum praedestinati prosunt, quia forte praeordinatum est ut orationibus intercedentium salventur; et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

RA6

Ad sextum dicendum, quod suffragia ecclesiae sunt pro defunctis quasi quaedam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundum hoc mortuos a poena absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi; et ideo non est simile de eorum orationibus, et de suffragiis ecclesiae.

EX

Cum facta fuerit resurrectio, bonorum gaudium amplius erit etc.. Hoc intelligendum est materialiter, quia de pluribus gaudebunt; sed non formaliter, quia non magis gaudebunt, ut dictum est. Sed de hoc magis infra dicetur, dist. 49.

Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis officia impenduntur. Secundum hoc videtur quod suffragia ecclesiae non prosunt catechumenis in fide ecclesiae decedentibus; cum tamen illi sint in statu salutis, ut patet ex dictis supra, dist. 4. Et dicendum, quod licet non susceperint sacramenta ecclesiae actu, susceperunt tamen voto, quod pro facto computatur, cum deest facultas.

Mediocriter malis suffragantur etc.. Ista verba a diversis diversimode exponuntur. Illi enim qui dicunt suffragia ecclesiae prodesse existentibus in inferno, dicunt alios esse mediocriter bonos, et alios mediocriter malos. Dicunt enim valde malos esse eos qui sine fide et sacramentis ecclesiae decesserunt; et his dicunt nihil prodesse suffragia: sed mediocriter malos eos qui cum fide et sacramentis ecclesiae, in peccato tamen mortali, decesserunt; quibus, secundum eos, valent suffragia ad poenae mitigationem, non autem ad poenae solutionem.

Sed valde bonos dicunt illos qui sine criminali decedentes, statim evolant; qui suffragiis non indigent: mediocriter vero bonos qui cremabilia secum ferunt, et in Purgatorio detinentur; et his dicunt prodesse suffragia ad plenam absolutionem.

Qui vero dicunt suffragia non prodesse his qui sunt in inferno, dicunt eosdem esse mediocriter malos et mediocriter bonos. Omnes enim qui sunt in inferno valde malos dicunt; qui vero in patria valde bonos; eos vero qui sunt in Purgatorio dicunt mediocriter bonos, in quantum deficiunt a perfectione bonitatis; sed et mediocriter malos, in quantum deficiunt a perfecta malitia, quae est peccatum mortale. His autem suffragia quandoque prosunt ad mitigationem poenae, quandoque ad plenam absolutionem, secundum differentiam quantitatis cremabilium et suffragiorum; et haec expositio est convenientior.

Injuria est pro martyre in ecclesia orare. Hoc videtur contra illud quod supra dictum est, quod orationes pro valde bonis sunt gratiarum actiones.

Et dicendum, quod superior auctoritas loquitur, quando incertum est nobis, quando sint valde boni, pro quibus oratur; hic autem Augustinus loquitur, quando certum est qui sunt valde boni: sic enim qui pro eis orat, quodammodo eos indigentes ostendit, et sic eis injuriam facit.

Aestimo eum quasi per ignem transeuntem etc..

Hic ponuntur duo auxilia: quorum unum adjuvabit illos qui in fine mundi inveniuntur per modum satisfactionis, scilicet ignis quo facies mundi purgabitur: poterit enim esse ut intensio poenae suppleat quiddam deest ad temporis brevitatem; et praecipue cum sit probabile quod pauca cremabilia sint habituri, utpote purgati per terrorem futuri iudicii ex signis praecedentibus praeostensi.

Aliud autem est ex VI caritatis, scilicet merita et intercessionem sanctorum, quae eis suffragantur virtute caritatis. Sive consulendo quid faciat etc.. Istud consilium nihil est aliud quam conversio eorum ad Deum, ut ab eo illuminationem percipiant de agendis.

|+d46.q1 Distinctio 46, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de receptaculis animarum in quibus puniuntur vel praemiantur ante resurrectionem communem et iudicium generale, et de suffragiis quibus juvamus mortuos, vel juvamus ab eis; hic determinat de divina justitia et misericordia, quibus praedicta omnia dispensantur.

Dividitur autem in partes duas: in prima determinat de divina justitia et misericordia secundum operationem ad poenam damnatorum; in secunda determinat de eis in generali, ibi: sed quomodo justitiam Dei et pietatem, id est misericordiam, supra cassiodorus duas esse res dixit? circa primum tria facit: primo ostendit quod misericordia Dei in poenis damnatorum locum non habet; secundo ostendit contrarium, ibi: sed his occurrit quod ait cassiodorus. Tertio determinat veritatem, ibi: unde non incongrue dici potest etc.. Circa quod tria facit: primo proponit quid sit verum circa quaestionem praedictam: secundo solvit auctoritatem quae est in contrarium, ibi: quod igitur dictum est etc.; tertio exponit quod dixerat, scilicet quod sit occultum Dei iudicium, ibi: cujus occultum iudicium intelligitur poena, qua quisque vel exercetur ad purgationem, vel admonetur ad conversionem.

Sed quomodo Dei justitiam et pietatem... Supra cassiodorus duas esse res dixit? hic determinat multipliciter de justitia et misericordia Dei in communi; et dividitur in partes duas: in prima inquit de differentia justitiae et misericordiae Dei; in secunda inquit quomodo justitia et misericordia concurrunt ad opus divinum, ibi: post haec considerari oportet, ex quo sensu universae viae Domini dicantur misericordia et veritas. Circa primum duo facit: primo movet quaestiones; secundo determinat eas, ibi: his responderi potest.

Circa primum duo facit: primo inquit, utrum sit idem in Deo justitia et misericordia; secundo utrum eadem opera debeant justitiae et misericordiae attribui, ibi: cur igitur dicit Scriptura de operibus Dei, quaedam esse misericordiae, quaedam justitiae? his responderi potest etc.. Hic solvit propositas quaestiones; et circa hoc duo facit: primo solvit primam; secundo secundam, ibi: quod autem opera quaedam etc.. Circa primum tria facit: primo solvit primam quaestionem; secundo movet dubitationem circa solutionem positam, ibi: sed secundum hoc occurrit quaestio etc.; tertio solvit dubitationem, ibi: sed dixi supra etc..

Post haec considerari oportet, ex quo sensu universae viae Domini dicantur misericordia et veritas. Hic inquit quomodo misericordia et justitia Dei occurrunt ad opus ipsius; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod nullum opus Dei est ad quod non concurrat misericordia Dei vel justitia; secundo inquit, an ad quodlibet opus concurrat utrumque, ibi: sed cum superius cassiodorus dixerit, in his duobus omnia opera Dei includi, merito quaeri potest etc.. Et circa hoc duo facit: primo proponit quaestionem; secundo solvit eam, ibi: quibusdam placuit. Et dividitur in partes duas, secundum quod duas opiniones ponit circa hanc quaestionem; secunda incipit ibi: aliis autem videtur etc..

Hic duo quaeruntur. Primo de divina justitia.

Secundo de eius misericordia.

Circa primum quaeruntur tria: 1 an justitia Deo debeat attribui; 2 de justitiae eius effectus; 3 de justitia eius contra damnatos.

|a1 Articulus 1: Utrum justitia Deo attribuenda sit.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod justitia Deo attribuenda non sit. Quia, secundum Philosophum in 10 ethic., ridiculum est laudare deos secundum aliquam virtutem moralem, vel actiones virtutum Moralium eis attribuere.

Sed justitia est virtus moralis. Ergo Deo attribui non potest.

AG2

Praeterea, justitia contra temperantiam dividitur.

Sed temperantiam non attribuimus Deo. Ergo nec justitiam ei attribuere debemus.

AG3

Praeterea, justitia in aequalitate consistit, ut patet per Philosophum in 5 ethic..

Sed nihil potest Deo esse aequale. Ergo non potest esse aliqua justitia ejus ad alterum.

AG4

Praeterea, Philosophus in 5 ethic.

Dicit, quod Domini ad servum non est justitia. Sed Deus est omnium dominator. Ergo ei justitia non competit.

SC1

Sed contra est quod, in Psal. 10, dicitur: justus Dominus, et justitias dilexit.

SC2

Praeterea, omne quod est potissimum, est Deo attribuendum. Sed secundum Philosophum in 5 ethic., justitia est praeclarissima virtutum.

Ergo maxime debet attribui Deo.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justitia proprie dicta aequalitatem constituit in acceptionibus et dationibus, ut patet per Philosophum in 5 ethic.. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod constituitur aequalitas inter dantem et recipientem, ut scilicet accipiens tantum accipiat a dante quantum accipere debet; et in hoc consistit justitia commutativa, utpote quae medium ponit in emptionibus et venditionibus, et omnibus retributionibus.

Alio modo secundum quod constituitur aequalitas inter duos recipientes, secundum quod contingit ex hoc quod uterque aequaliter recipit pro meritis; et in hoc consistit justitia distributiva. In prima ergo, scilicet commutativa justitia, requiritur aequalitas quantitatis, ut scilicet tantum quisquis accipiat, quantum dedit secundum valorem; et ideo inter illos in quibus non potest esse quantitatis aequalitas, non potest proprie esse commutativa justitia, sicut est in illis quorum unus non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis acceptis ab alio; sicut filius non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis patris, a quo esse et nutrimentum accepit et disciplinam; et ideo quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fit perfecta aequalitas; unde nec proprie salvatur ibi ratio commutativae justitiae; sed tamen aliquis modus justitiae salvari potest, inquantum filius retribuit patri secundum modum suum sicut pater dedit secundum modum suum, ut loco aequalis quantitatis sumatur aequalitas proportionis.

Sed justitia distributiva non requirit quantitatis aequalitatem, sed proportionis tantum. Non enim oportet ut distribuens omnibus aequaliter distribuatur, sed unicuique proportionaliter secundum suum modum. Sic ergo ratio distributivae justitiae Deo proprie convenire potest, inquantum scilicet aequalitatem proportionis servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum. Unde dionysius dicit in 8 cap. De divin. Nomin., quod justitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit.

Sed justitia commutativa, per quam aequalitas constituitur inter Deum dantem et creaturam recipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae; sed tamen servatur etiam proportionis quaedam aequalitas inter Deum dantem et creaturam recipientem, inquantum scilicet se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem.

Et sic etiam quidam modus commutativae justitiae invenitur in Deo respectu naturae, sicut invenitur inter patrem et filium; et secundum hoc assignantur duo modi divinae justitiae. Unus, inquantum reddit pro meritis: hoc enim ad justitiam distributivam pertinet, cujus est distribuere omnibus proportionaliter secundum suam dignitatem. Alius modus, secundum quod facit id quod decet suam bonitatem; sicut etiam dicitur justus in eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativae justitiae, non quidem secundum aequalitatem quantitatis servatae, secundum quod requiritur in commutativa justitia proprie dicta, sed servatae secundum aequalitatem proportionis; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit; et secundum hoc superabundare in beneficiis dicitur ei justum inquantum est ei proportionatum: et decens. Glossa super illud 1 corinth. 2: tamquam a Domini spiritu, dicit: ut ostenderet talem gloriam dari quae sublimitati congruat dantis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus a Deo excludit virtutes morales, prout determinantur circa materiam civilem, sicut justitia est circa emptiones et venditiones et dispositiones, et hujusmodi; non tamen removetur per hoc quin justitia possit esse in Deo, secundum quod est distributor naturalium bonorum omnibus creaturis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod temperantia consistit circa passiones innatas, justitia autem circa commutationes operationum; ex quo patet quod materia temperantiae nullo modo potest Deo convenire, sicut materia justitiae.

Et praeterea temperantia dirigit respectu horum quae sunt in temperato; sed justitia respicit illud quod est extra; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod justitia non semper requirit aequalitatem inter dantem et accipientem, nec semper aequalitatem quantitatis; sed sufficit quandoque aequalitas proportionis; et ideo non est inconveniens, si justitia aliquo modo in Deo ponatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod inter Dominum et servum non potest esse justitia commutativa proprie dicta; non enim potest aliqua aequalitas secundum quantitatem inter eos constitui, cum totum quod est servi, sit Domini; servatur tamen aliquis modus justitiae commutativae, prout inter eos invenitur aequalitas proportionis. Unde etiam Philosophus in 5 ethic., distinguit dominativum justum a justo politico, quod est proprie dictum; et per hunc etiam modum potest esse justitia Dei ad creaturam.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod in Deo secundum eandem rationem dicatur bonitas et justitia. Quia justitia est universaliter omnis virtus, ut patet per Philosophum in 5 ethic.. Sed virtus uniuscujusque rei est bonitas ipsius; quia virtus est quae bonum habentem facit, et opus ejus bonum reddit, ut patet in 2 ethic..

Ergo secundum eandem rationem dicitur justus et bonus.

AG2

Praeterea, dionysius dicit quod justitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed distribuere omnibus, ad rationem bonitatis pertinet, quia totius communicationis divina bonitas causa est. Ergo justitia et bonitas dicuntur in Deo secundum eandem rationem.

AG3

Praeterea, bonitas et justitia magis conveniunt in Deo quam convenient in creaturis. Sed in creaturis eadem videtur esse ratio bonitatis et justitiae; nisi enim ex hoc ipso quod creata sunt bona, justa essent, inconvenienter videretur quod a Deo bono omnia essent bona, et ab eo justo non essent omnia justa. Ergo in Deo secundum eandem rationem dicitur bonitas et justitia.

SC1

Sed contra est quod boetius dicit in Lib. De hebdom.: bonum esse ad essentiam, justum vero esse ad actum respicit. Sed esse et actus non dicuntur secundum eandem rationem in Deo.

Ergo nec justitia et bonitas.

SC2

Praeterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed bonitas et justitia se habent ut genus et species; unde boetius dicit in Lib. De hebdom.: bonum quidem est generale, justum autem speciale. Ergo non est eadem ratio omnino bonitatis et justitiae.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod justitia praesupponit rationem bonitatis in Deo. Bonitas enim importat in Deo rationem finis, in quo est plenissima perfectio; finis autem movet efficientem ad agendum; unde et bonitas Dei movet quodam modo ipsum ad operandum, non quidem ut ipse bonitatem acquirat, sed ut bonitatem aliis communicet. Ut enim, in 2 Lib., dist. 1, quaest. 1, art. 1, in corp., dictum est, Deus non agit propter appetitum finis, sed propter amorem finis, volens communicare bonitatem suam, quantum possibile est et decens secundum ejus providentiam; et ideo sicut finis in omnibus operabilibus est primum principium, ita divina bonitas est primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur. Sed justitia determinat quemdam modum in istis communicationibus, inquantum scilicet communicando aequalitatem servat. Et ideo patet quod bonitas et justitia secundum rationem dupliciter differunt. Primo, quia bonitas pertinet ad ipsam perfectionem naturae divinae, secundum quam habet rationem finis; sed justitia pertinet ad ipsum communicationis actum. Secundo, quia bonitas etsi respiciat communicationem ut principium, respicit tamen communicationem in communi, non determinans aliquem specialem modum; sed justitia determinat in ea specialem modum, scilicet aequalitatis. Et has duas differentias boetius tangit in Lib. De hebdom., dicens quod bonum respicit essentiam, sed justum actum; et iterum quod bonum generale est, et justum speciale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus faciat bonum habentem, et opus reddat bonum; non tamen est eadem ratio bonitatis et virtutis; quia virtus dicitur secundum quod est principium actionis, et tenet se ex parte causae efficientis; sed bonum magis respicit rationem finis. Sed quia effectus debet esse fini proportionatus, et ex hoc efficiens bonitatem sortitur, et actus ejus; ideo virtus, quae hanc proportionem importat cum sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 phys., dicitur facere bonum agentem et actum.

Et similiter etiam justitia, sive accipiatur ut virtus particularis, sive prout est idem quod omnis virtus, se tenet ex parte efficientis; tamen secundum quod virtus omnis est justitia, etsi subjecto sit idem justitia et virtus, non

tamen sunt idem ratione, ut in 5 ethic. Dicitur. Unde nullo modo sequitur quod justitia et bonitas sint ejusdem rationis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod distributionis principium et est bonitas et justitia, sed diversimode: quia bonitas est sicut principium finale, non determinans specialem distributionis modum; sed justitia est sicut principium efficiens determinans specialem modum distributionis; et ideo etiam dionysius attribuit justitiae distributionem secundum dignitatem; sed communicationem absolute attribuit bonitati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus unicuique creaturae quam producit in esse, aliquam perfectionem largitur: alias esse non posset; et ideo omnia dicuntur bona in quantum sunt a bono: non tamen unicuique eorum quae producit in esse, dat quod sit actu secundum illum specialem modum actionis quem justitia servat. Et ideo non oportet quod omnia quae sunt a justo Deo, justa dicantur; et sic etiam non sequitur quod sit eadem ratio boni et justi.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod non sit eadem ratio in Deo justitiae et veritatis. Quia ea quae in nobis secundum speciem differunt, in Deo differunt secundum rationem. Sed nobis ponitur veritas alia virtus a justitia specie differens, ut patet in 4 ethic..

Ergo et in Deo secundum aliam rationem dicitur justitia et veritas.

AG2

Eadem ratio. Sed veritas, secundum tullium, est species justitiae. Ergo veritatis et justitiae non est eadem ratio.

AG3

Praeterea, justitia, cum sit quasi species bonitatis, ut ex auctoritate boetii inducta patet, ad affectum pertinet; veritas autem ad intellectum.

Ergo veritas et justitia non dicuntur in Deo secundum eandem rationem.

SC1

Sed contra est quod in auctoritate Psal. 24, 10, quae hic inducitur: universae viae Domini, misericordia et veritas, veritas pro justitia exponitur.

Ergo sunt idem secundum rationem.

SC2

Praeterea, justitia consistit in redditione debiti.

Sed Deus non est debitor nobis nisi ex promisso, ut Anselmus dicit.

Ergo idem est Deo reddere debitum quod solvere promissum. Cum ergo ex hoc quod solvit promissum, dicatur verax; secundum eandem rationem dicitur Deus justus et verax.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis aequalitas per actionem aliquam constituta requirit aliquam regulam secundum quam adaequatio fiat; unde cum justitia consistat in hoc quod aequalitatem per suam actionem constituat in dationibus et acceptionibus; oportet omnem justitiam aliquam regulam habere secundum quam adaequatio fiat. Regulae autem justitiae sunt rationes in mente constitutae, secundum quas homo justus aequalitatem constituit; et ideo, quando ejus actiones illis rationibus concordant, dicitur justitiam servare; quando autem discordant, dicitur injuste agere. Et quia veritatis ratio consistit in adaequatione rerum ad intellectum; inde est quod nomen veritatis transfertur ad significandum adaequationem operum justitiae ad rationes justitiae; et haec est veritas quam dicimus justitiae veritatem; et secundum hoc ipsa justitia idem quod veritas est; sed tamen justitia dicitur secundum aequalitatem exterius constitutam; sed veritas dicitur secundum commensurationem exterioris aequalitatis ad rationes quae sunt in mente; et secundum hoc veritas et justitia eodem intellectu in Deo accipiuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod actiones exteriores comparantur ad interiorem dispositionem mentis dupliciter; uno modo ut signum ad signatum; alio modo ut regulatum ad regulam; et secundum utramque comparisonem commensuratio exteriorum actionum ad interiorem dispositionem mentis constituit veritatis rationem. Veritas ergo, de qua Philosophus loquitur in 4 ethic., consistit in commensuratione actionum ad mentem, prout sunt signa illius; dum scilicet aliquis talem se exhibet in dictis et factis, qualis est interior; unde haec virtus, secundum ipsum, opponitur jactantiae et simulationi. Sed veritas justitiae, de qua loquimur, facit commensurationem secundum aliam comparisonem actionum exteriorum ad mentem, prout scilicet comparantur ad eam ut ad regulam aequalitatis in rebus constitutae per actus justitiae. Sed quia non solum aequalitas constituta in rebus per actus nostros, sed etiam ipsi actus nostri commensurari debent rationi quae est in mente; ideo in hac commensuratione etiam alia veritas invenitur, secundum quod ipsae operationes sunt commensuratae menti; et haec est veritas vitae, quae consistit in hoc quod unusquisque faciat secundum quod ratio docet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua tullius loquitur, est secundum commensurationem vocis ad rem, prout scilicet aliquis confitetur in iudiciis secundum quod res se habet, et servat in factis secundum quod promisit; et haec veritas est pars iustitiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod veritas quae est in intellectu, est aequalitas intellectus ad rem indifferenter, sive sit per actum nostrum constituta, sive non; et de hac non loquimur ad praesens. Et quia voces sunt signa intellectus; ideo juxta hanc veritatem sumitur veritas doctrinae quae distinguitur contra veritatem iustitiae; veritas enim doctrinae in veritate enuntiationis consistit. Potest igitur colligi ex praedictis, quod veritas uno modo accipitur secundum commensurationem intellectus ad esse rei; et secundum hanc veritas doctrinae accipitur.

Alio modo secundum commensurationem actionum nostrarum ad intellectum rectum; et sic prout sunt signum ipsius, non considerato damno vel lucro alicujus, est veritas de qua loquitur Philosophus, divisa contra simulationem et jactantiam; considerato vero damno vel lucro, est veritas quae est pars iustitiae, quam tullius ponit, per quam servatur aliquis indemnus in iudiciis et confessionibus, ut utraque istarum veritatum reducat ad veritatem doctrinae, in quantum utraque consistit in quadam manifestatione. Prout vero actiones nostrae comparantur ad intellectum ut regulatum ad regulam, sic secundum quod intellectus rectus est regula actionum, est veritas vitae; secundum vero quod est regula aequalitatis constitutae in rebus, est veritas iustitiae.

¶2 Articulus 2: Utrum opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum. Anselmus enim in monol., dicit de Deo loquens: id solum justum est quod vis et non justum quod non vis. Ergo etc..

AG2

Praeterea, Rom. 9, 21, dicitur: an non habet potestatem figulus ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam? et loquitur de Deo per similitudinem figuli. Sed quidquid ex luto vult figulus fieri, justum est ut ex luto fiat. Ergo quidquid Deus vult in creatura fieri, justum est ut fiat; et sic ex hoc solo dicitur aliquid esse justum quod est a Deo volitum.

AG3

Praeterea, ubicumque est aliud iustitia quam voluntas, iustitia voluntatem restringit, et sic quodammodo ei resistit. Sed nihil est quod restringat voluntatem Dei; unde Matth. 20: an non licet mihi quod volo facere? nec aliquid etiam ei resistere potest; quia in psalm. 113, 3: omnia quaecumque voluit fecit; et Rom. 9, 19: voluntati ejus quis resistet? ergo ipsa ejus voluntas est ejus iustitia. Ex hoc ergo aliquid est justum quod est a Deo volitum.

AG4

Praeterea, in nobis non est idem, opus nostrum esse justum, et a nobis esse volitum, ex hoc quod alicui debitorum simus, cui si debitum reddere volumus, justum opus nostrum non esset. Sed Deus nulli est debitor. Ergo opus ipsius non dicitur justum nisi ex hoc quod est ei placitum.

SC1

Sed contra, Deus dicitur juste agere, in quantum reddit unicuique pro meritis. Psal. 61, 13: tu reddis unicuique juxta opera sua. Sed voluntas Dei non concernit merita. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

SC2

Praeterea, opus Dei non ex eodem dicitur opus iustitiae et opus misericordiae. Sed opus misericordiae est opus voluntatis divinae. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod iustitia et voluntas in Deo idem sunt secundum rem; sed secundum rationem iustitia aliquid supra voluntatem addit; scilicet ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur. Est enim in rebus creatis duplex ordo: unus secundum quem creatura ordinatur ad Deum; alius secundum quem una creatura dependet ab alia. Nomine igitur voluntatis non exprimitur nisi ordo ille qui est creaturae ad creaturam. Sicut enim igni in tali natura constituto debetur ut sit sursum, considerato rerum ordine ad invicem; ita etiam culpae debetur ut puniatur secundum ordinem eundem.

Unde patet quod non ex hoc tantum aliquid dicitur esse justum quia est a Deo volitum; sed quia est debitum alicui rei creatae secundum ordinem creaturae ad creaturam. Nihil enim alicui rei potest esse debitum nisi ratione suae naturae vel conditionis.

Naturae autem et proprietatis rei causa est divina voluntas; et ideo totus ordo iustitiae originaliter ad divinam voluntatem reducitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne quod Deus vult, justum sit; non tamen ex hoc justum dicitur quod Deus illud vult, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod luto non est magis debitum quod ex eo formentur vasa nobilia quam ignobilia; sed cum ex luto formatum est vas nobile, nobilitati illius vasis est debitum ut ad usum conveniens deputetur. Similiter quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens est ad rationem justitiae: sed quod, aliqua natura producta, ei attribuitur quod illi naturae competit, hoc ad ejus justitiam pertinet; et contrarium ejus justitiae repugnaret: et similiter indifferens est quantum ad justitiam ejus ut det gratiam vel non det, cum donum gratiae non sit naturae debitum; sed postquam gratiam contulit, quae est merendi principium, ad iudicium ejus pertinet ut pro meritis praemia reddat; et sic ex suppositione voluntatis justitia causatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud quod in voluntate includitur, voluntatem non restringit. Ex hoc autem ipso quod Deus vult aliquam naturam facere, vult attribuere ei ea quae illi naturae competunt; sicut cum homo vult finem, ex hoc ipso vult ea quae sunt ad finem; et ideo voluntas Dei neque justitia ejus restringitur, neque justitiae ejus resistere potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus non sit debitor alicui creaturae, tamen creaturae potest esse aliquid debitum; quod scilicet requiritur ad ipsam ad hoc quod exemplar divinae sapientiae imitetur; et hoc debitum concernit justitia, cum dicitur Deus aliquid juste facere: quod quidem magis pertinet ad ordinem rei ad rem, quam ad ordinem rei creatae ad Deum.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod Deus non possit praetermittere aliquid eorum quae ad justitiam operis ejus concurrunt. Quia 2 ad Tim. 2: ille fidelis permanet, seipsum negare non potest. Negaret autem seipsum (dicit Glossa) si dicta sua non impleret.

Ergo cum ex hoc dicatur opus Dei justum esse quod per ipsum impleantur Dei dicta, videtur quod possit justitiam sui operis praetermittere.

AG2

Praeterea, Rom. 11 (super illud: contra naturam insertus es etc.), Glossa: Deus creator et conditor omnium rerum nihil contra naturam facit, sicut nec contra seipsum. Sed sicut ipse est conditor naturarum, ita ipse est conditor et causa omnis justitiae. Ergo nihil potest facere contra ordinem justitiae in rebus constitutum.

AG3

Praeterea, si posset ordinem justitiae in rebus constitutum immutare, ergo posset bonos damnare et malos praemiare. Sed hoc videtur inconveniens.

Ergo Deus ordinem justitiae qui est in rebus, non potest immutare.

SC1

Sed contra, ordo justitiae requirit ut aliquis pro peccato puniatur. Sed Deus potest poenam dimittere peccato debitam: alias frustra rogaretur ut debita nobis dimitteret. Ergo potest immutare ordinem justitiae constitutum in rebus.

SC2

Praeterea, ordo justitiae in rebus humanis est conformis ordini rerum naturalium; unde justitia humana a justitia rerum naturalium trahitur, secundum Philosophos. Sed Deus immutat quandoque ordinem rerum naturalium ab eo statutum, ut patet in operibus miraculosis. Ergo et potest ordinem justitiae in rebus humanis statutum immutare.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod justitiae opus potest dupliciter praetermitti.

Uno modo ut fiat contra justitiam; alio modo ut fiat praeter justitiam. Cum enim justitia dicatur per comparisonem ad alterum; tunc contra ordinem fit quando ei subtrahitur quod ei debetur, vel quod conditio ejus exigit. Si autem aliquid amplius ei impendatur, non est contra justitiam, sed praeter justitiam: quia etiamsi alicui rei aliquid non debeatur, non tamen illius privatio est ei debita.

Unde si aliquid ei exhibeatur quod non debetur, nihil contra ordinem justitiae fiet; sicut patet in eo qui alicui liberaliter sua bona communicat. Sed, sicut Philosophus dicit in 5 ethic., pro eodem computatur minus de malo et plus de bono; unde sicut sine praeejudicio justitiae potest aliquis de bonis suis plus alicui conferre quam debeat, ita sine praeejudicio justitiae potest ei minus irrogare de poena pro peccato in eum commisso quam ei debeatur. Sed sicut non potest sine injuria aliquis de bonis alterius plus alicui conferre quam ei debetur; ita non potest minus irrogare de poena pro peccato commisso in alterum; et ideo iudex non potest sine praeejudicio justitiae poenas diminuere debitas pro peccatis in Deum vel in rempublicam commissis, nisi forte quatenus viderit hoc utilitati reipublicae expedire. Deus autem donator bonorum omnium est, et in eum omnis peccator peccat; unde ipse potest plus conferre de bonis quam sit alicui debitum, et minus inferre de malis, vel etiam poenam totaliter relaxare; nec in hoc contra justitiam, sed praeter justitiam faceret. Sed si alicui minus conferret de bonis quam ei debetur, vel plus puniret quam peccasset, hoc contra ordinem justitiae esset; nec Deus hoc posset, loquendo de potentia ordinaria, sicut non posset facere quin ejus opus, secundum quod esse participat, eum imitaretur. Ex hoc

enim ipso aliquid alicui rei est debitum secundum exigentiam suae conditionis, quod sine illo exemplar divinum secundum propriam suam rationem imitari non potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus seipsum negaret, si creaturae non conferret quod ei debetur secundum suam dispositionem. Sic enim veritatem non servaret in operum conditione vel gubernatione.

Non autem seipsum negat, si aliquid amplius creaturae exhibeat quam ei debeatur, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus etsi nihil faciat contra naturam, tamen facit aliquid praeter naturam, in quantum scilicet facit aliquid in natura ad quod non sufficiunt vires naturae; similiter etiam etsi non faciat aliquid contra justitiam, potest tamen aliquid praeter justitiam facere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod damnare Petrum, cui ex beneficio gratiae sibi collatae salus debetur, esset contrarium justitiae; unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinaria. Sed salvare Judam non esset justitiae contrarium, sed praeter eam, ut patet ex dictis; sed tamen esset contrarium ejus praescientiae et dispositioni, qua ei aeternam poenam paravit; unde justitiae ordo non impedit quin posset salvare Judam; sed impedit ordo praescientiae et dispositionis aeternae.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod Deus nullum puniat nisi pro peccato. Quia, ut dicit Hieronymus, quidquid patimur, peccata nostra meruerunt. Per passionem autem poenam designat.

Ergo omnis poena pro peccato redditur.

AG2

Praeterea, sicut praemium habet se ad meritum, ita poena ad peccatum. Sed praemium non redditur nisi merito. Ergo nec poena nisi peccato.

AG3

Praeterea, poena est quasi medicina quaedam, dum scilicet vel ipse qui punitur, per poenam corrigitur, vel alii, qui ex hoc terrentur. Sed hoc non esset, si poena etiam absque peccato inferretur.

Ergo non infertur poena nisi pro peccato.

AG4

Praeterea, humana justitia a divina exemplatur.

Sed secundum humanam justitiam reputaretur injustum punire aliquem sine culpa. Ergo multo fortius hoc est inconveniens divinae justitiae.

SC1

Sed contra, job gravissime punitus fuit. Sed poena non fuit ei inflictata pro culpa, ut frequenter dicit Gregorius. Ergo non semper Deus infert poenam pro culpa.

SC2

Praeterea, infortunia quae in hoc mundo accidunt, communia sunt bonis et malis, ut Augustinus dicit in Lib. De CIV. Dei. Sed culpa non est utrisque communis. Ergo aliquando poena infertur sine culpa.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena de sui ratione semper importat aliquid nocivum. Ex hoc autem est aliquid nocivum quod per ipsum subtrahitur aliquod bonum. Inter bona autem hominis quaedam sunt per se loquendo ei bona, quae sunt bona hominis in eo quod homo; quaedam autem sunt bona secundum ordinem ad ista bona, sicut temporalia bona. Unde ista intantum sunt bona, in quantum ad illa spiritualia bona sunt homini adjumento; si autem impediunt, ex hoc non sunt ei bona, sed mala; unde etiam Philosophus in 7 ethic. Dicit, quod bona fortuna est judicanda secundum comparisonem ad virtutem, prout adjuvat vel impedit eam. Pati ergo detrimentum in spiritualibus bonis semper malum est; sed pati detrimentum in bonis temporalibus quandoque quidem est bonum, quandoque vero malum.

Malum quidem est, secundum quod impedit ab operatione virtutis et consecutione spiritualis boni; sed bonum est, secundum quod adjuvat ad virtutem sive ad consecutionem spiritualis boni, sicut exercitium corporale utile est ad corporalem fortitudinem acquirendam. Et quia, ut dictum est, poena a nocendo dicitur, ideo detrimentum in spiritualibus bonis semper poena est; sed detrimentum in temporalibus bonis quandoque quidem non est poena, sed medicina proficiens ad salutem; sicut amaritudo potionis non est poena, sed medela corporalis sanitatis. Sed tamen, quia natura nostra talis est ut ad perfectionem spiritualis boni per temporalium detrimenta oporteat pervenire, ex culpa peccati venit quod tota natura vitiata est: nec tali medicina opus erit, quando vulnus peccati perfecte erit curatum, cum homo ad ultimum finem spiritualis perfectionis perveniet.

Unde dicendum, quod poena, proprie loquendo, nunquam datur nisi culpae; sed tamen id quod contingit esse poenale, scilicet detrimentum temporalium bonorum in statu viae, aliquando infertur homini absque culpa praecedenti in persona, quamvis non absque culpa praecedenti in natura; sed post hanc vitam cessante spirituali profectu, nullum detrimentum, etiam in corporalibus, aliquis sine culpa sustinebit; quia tunc absterget Deus

omnem lacrymam ab oculis sanctorum; Apoc. 21. Sed in spiritualibus bonis nullus detrimentum sustinet neque in hac vita neque in futura, sine culpa personae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur generaliter de merito peccati actualis et originalis praecedente vel in persona vel in natura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquod bonum alicui exhibetur nullo merito praecedente, sicut prima gratia; non tamen habet rationem praemii; unde non est inconueniens, si aliquod malum inferatur alicui nulla culpa praecedente, quod non habeat rationem poenae, sed potius medicinae promoventis ad bonum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poena non solum dicitur medicina ex hoc quod retrahit a malo, terrendo; de quo etiam objectio procedit; sed etiam inquantum promovet ad bonum, exercitando, et abstrahendo hominem ab amore temporalium: unde ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam nulla culpa praecedente sine praejudicio humanae justitiae aliquid poenale alicui infertur, ut vel exercitatio juvenibus, vel medicina infirmis; unde non est inconueniens, si hoc idem fiat secundum justitiam divinam.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod Dominus agat justius cum uno quam cum alio. Punitio enim est opus justitiae. Sed magis punit unum quam alium. Ergo justius agit cum uno quam cum alio.

AG2

Praeterea, misericordia temperat severitatem justitiae. Sed Deus misericordius agit cum uno quam cum alio. Ergo et justius.

SC1

Sed contra, justitia aequalitas quaedam est. Sed aequale non suscipit magis et minus. Ergo Deus non agit justius cum uno quam cum alio.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod actio cum sit media inter agentem et effectum, ex utraque parte modificari potest. Cum ergo quaeritur, an Deus justius cum uno agat quam cum alio; si hoc referatur ad actionem prout exit ab agente, cum justitia sua, qua cum omnibus juste agit, sit una et invariabilis, non agit justius cum uno quam cum alio; si autem referatur ad actionem prout terminatur ad effectum, sic etiam dici non potest, quod cum uno justius agat quam cum alio; eo quod opus aliquod dicitur justum ex hoc quod est proportionaliter adaequatum; aequalitas autem, sive quantitatis sive proportionis, est ejusdem rationis in minimis et in magnis; eadem enim proportio quae est inter duo et unum, est inter viginti et decem; et aequalitas eadem quae est inter unum et unum, est inter centum et centum.

Et ideo non potest esse unum opus altero justius, dummodo utrumque sit justum; eadem enim justitia servatur dum mala redduntur pro malis, et bona pro bonis, sive sint parva, sive sint magna.

Sed tamen, quia in nobis non requiritur ad virtutem ut semper medium attingamus, sed sufficit quandoque juxta medium esse propter difficultatem inventionis medii, ut dicitur in 2 ethic.; inde est quod apud nos unus alio justius agere dicitur, secundum quod magis vel minus accedit ad medium non perveniente utroque ad ipsum.

Sed ipse Deus, cui sunt notae omnium rerum mensurae, semper in operatione sua ad medium indivisibile pertingit; unde nullo modo justius cum uno quam cum alio agit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod punitio non est effectus justitiae inquantum hujusmodi, sed inquantum est culpa proportionata. Licet ergo a Deo inferatur major poena vel minor; semper tamen ex ejus justitia secundum eandem proportionem infertur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit absolute divinum effectum, non concernendo aliquam proportionem vel aequalitatem in ipso; unde secundum majorem vel minorem misericordiae effectum dicitur misericordius agere cum uno quam cum alio, si hoc referatur ad actionem secundum quod determinatur ad effectum; non autem si referatur ad eam secundum quod exit ab agente: quia ipse una et invariabili misericordia cum omnibus misericorditer agit. Nec tamen sequitur propter hoc, quod aliquo modo cum uno justius agat quam cum alio: effectus enim misericordiae non est contra justitiam, sed praeter eam, ut ex praedictis patet.

¶a3 Articulus 3: Utrum ex divina justitia inferatur peccatoribus poena aeterna.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex divina justitia non inferatur peccatoribus poena aeterna.

Poenam enim non debet excedere culpam.

Deuter. 25, 2: secundum mensuram delicti erit et plagarum modus. Sed culpa est temporalis. Ergo poena non debet esse aeterna.

AG2

Praeterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori poena quam alterum puniri. Sed nulla poena potest esse major quam aeterna, cum sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur poena aeterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum non sit distantia infinita.

AG3

Praeterea, a justo iudice non infertur poena nisi ad correctionem; unde 2 ethic.

Dicitur, quod poenae sunt quaedam medicinae. Sed quod impii in aeternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum malorum, cum tunc non sint futuri alii qui per hoc corrigi possint.

Ergo secundum divinam justitiam non infertur pro peccatis poena aeterna.

AG4

Praeterea, omne quod non est propter se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem.

Sed poenae non sunt a Deo propter se volitae: non enim delectatur in poenis. Cum ergo nulla utilitas possit accidere ex poenae perpetuatione, videtur quod perpetuam poenam pro peccato non infert.

AG5

Praeterea, nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur 1 cael. Et mund..

Sed poena est eorum quae sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

AG6

Praeterea, justitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur: quia per ingratitude dicitur aliquis beneficia accepta amittere.

Inter cetera autem Dei beneficia est etiam ipsum esse; unde videtur justum ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum esse amittat. Sed si in nihilum redigantur, eorum poena non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinae justitiae ut peccatores perpetuo puniantur.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46: ibunt hi, scilicet peccatores, in supplicium aeternum.

SC2

Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita poena ad culpam. Sed secundum divinam justitiam merito temporali debetur praemium aeternum; joan. 6, 40: omnis qui videt filium et credit in eum, habet vitam aeternam. Ergo et culpae temporali secundum divinam justitiam debetur poena aeterna.

SC3

Praeterea, secundum Philosophum in 5 ethic., poena taxatur secundum dignitatem ejus in quem peccatur; unde majori poena punitur qui percutit alapa principem quam alium quemcumque.

Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cujus praecepta transgreditur, et cujus honorem aliquando aliis impertitur, dum in alio finem constituit. Majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque mortaliter peccat, dignus est infinita poena; et ita videtur quod juste pro peccato mortali aliquis perpetuo puniatur.

CO

Respondeo dicendum, quod cum poena duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intensionem acerbitatis, et secundum durationem temporis; quantitas poenae respondet quantitati culpae secundum intensionem acerbitatis, ut secundum quod gravius peccavit, secundum hoc gravior poena ei infligatur; unde Apoc. 18, 7: quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum. Non autem respondet duratio poenae durationi culpae, ut dicit Augustinus, 21 de CIV. Dei; non enim adulterium quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena punitur etiam secundum leges humanas; sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter repellatur a societate civitatis vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut a societate civium totaliter excludatur; et ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, poena ei prorogatur vel breviatur, secundum quod ejus expedit correctioni, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit. Ita etiam secundum justitiam divinam aliquis ex peccato dignus redditur penitus a civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo quis contra caritatem peccat, quae est vinculum uniens civitatem praedictam; et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati, aliquis in aeternum a societate sanctorum exclusus aeternae poenae adjicitur: quia, ut Augustinus in Lib. Praedicto dicit, quod est de civitate ista mortali homines supplicio primae mortis; hoc est de illa civitate immortalis homines supplicio secundae mortis auferre. Quod autem poena quam civitas mundana infligit, perpetua non reputatur; hoc est per accidens, in quantum homo non perpetuo manet, vel in quantum etiam ipsa civitas deficit; unde si homo in perpetuum viveret, poenae exilii et servitutis, quae per legem humanam inferuntur, in eo perpetuo permanerent. Qui vero hoc modo peccant, ut tamen non reddantur digni totaliter separari a sanctae civitatis consortio, sicut peccantium venialiter; tanto eorum poena erit brevior vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata plus vel minus inhaeserunt; quod in poenis hujus mundi et Purgatorii secundum divinam justitiam servatur.

Inveniuntur etiam aliae rationes a sanctis assignatae, quare juste pro peccato temporali aliqui poena aeterna puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum aeternum, dum contempserunt vitam aeternam; et hoc est quod Augustinus in Lib. Praedicto dicit: factus est malo dignus aeterno, quia hoc in se peremit bonum quod esse posset aeternum. Alia ratio est, quia homo in suo aeterno peccavit; unde Gregorius dicit in 4 dialog., quod ad magnam justitiam judicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui nunquam carere voluerunt peccato. Et si objiciatur, quod quidam peccantes mortaliter, proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur; dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu a quo erui non potest, nisi divinitus adjutus; unde ex hoc ipso quod vult peccare, vult consequenter perpetuo in peccato manere. Homo enim est spiritus vadens, scilicet in peccatum, et non rediens, per seipsum; sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus; posset dici quod in aeternum ibi manere voluerit quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit; et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato permanere, si hoc sibi esset impune; et hoc est quod Gregorius dicit, 34 Moral. Super illud job 41: aestimabit abyssum quasi senescentem: iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitate permanere; nam magis appetunt peccare quam vivere. Potest et alia ratio assignari quare poena peccati mortalis sit aeterna, quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur; unde cum non possit esse poena infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem duratione infinita. Est et quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in aeternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere: nec debet poena cessare quamdiu culpa manet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut jam dictum est, poena non debet adaequari culpae secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam secundum leges humanas accidere. Vel dicendum sicut Gregorius solvit, quod quamvis culpa sit actu temporalis, tamen voluntate est aeterna, ut jam expositum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quantitati peccati respondet quantitas poenae secundum intensionem; et ideo peccatorum mortalium inaequalium erunt poenae inaequales intensione, aequales autem duratione.

RA3

Ad tertium dicendum, quod poenae quae infliguntur his qui a civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatae; sed illae poenae per quas aliqui totaliter a societate civitatis exterminantur, non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem, et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent; et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in ecclesia: non enim poenae sunt solum ad correctionem quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino ad nihilum utiles: sunt enim utiles ad duo. Primo ad hoc quod in eis divina justitia conservatur, quae est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius 4 dial.: omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur: quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, dum in his Dei justitiam contemplantur, et cum hoc se evasisse cognoscunt; unde psalm. 57, 2: laetabitur justus, cum viderit vindictam; et Isai. Ult., 2: erunt, scilicet impii, usque ad satietatem visionis, scilicet sanctis, ut Glossa dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit in 4 dialog.: iniqui omnes aeterno supplicio deputati, sua quidem iniquitate puniuntur; tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justis omnes et in Deo videant gaudia quae percipiunt, et in illis percipiant supplicia quae evaserunt, quatenus tanto magis in aeternum divinae gratiae se debitores esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae ejus adjutorio vicerunt.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis poena per accidens respondeat animae, tamen per se respondet animae culpa infectae; et quia culpa in perpetuum ibi manebit, ideo etiam poena erit perpetua.

RA6

Ad sextum dicendum, quod poena respondet culpae, proprie loquendo, secundum inordinationem quae invenitur in ipsa, et non secundum dignitatem ejus in quem peccatur: quia sic cuilibet peccato redderetur poena infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum esse amittere; considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei amissio esse, quia praesupponitur ad meritum et demeritum: nec per inordinationem peccati esse tollitur vel corrumpitur; et ideo non potest esse debita poena alicujus culpae privatio esse.

|+d46.q2 Distinctio 46, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de misericordia Dei; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum in Deo sit ponere misericordiam; 2 de effectu ipsius; 3 utrum misericordia Dei patiat poenas damnatorum esse perpetuas.

|a1 Articulus 1: Utrum sit misericordia in Deo.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit misericordia. Sicut enim dicit Damascenus, misericordia est compassio de alienis malis. Sed compassio non cadit in Deo. Ergo nec misericordia.

AG2

Praeterea, misericordia miseriam respicit.

Sed quanto aliquis est magis peccator, tanto magis est miser; quia Proverb. 14, 34: miseros facit populos peccatum. Ergo si Deus est misericors, quanto aliquis est magis peccator, tanto magis ei providebit; quod videtur absurdum.

AG3

Praeterea, misericordia inclinatur ad alienam miseriam repellendam. Ergo misericors nec alii miseriam infert, nec inferri permittit, si fieri potest. Sed Deus aliquos inducit in miseriam poenae, et permittit eos incidere in miseriam culpae.

Ergo cum ipse sit omnipotens, non erit misericors.

SC1

Sed contra est quod in Psal. 144, 8, dicitur: miserator et misericors Dominus.

SC2

Praeterea, sicut Deus aliquos punit, ita et aliquibus parcit; est enim praestabilis super malitia; joel. 2. Sed ex hoc quod punit, ponimus in Deo iram, quamvis ira sit passio. Ergo ex eo quod parcit, debet dici misericors, quamvis misericordia in nobis sit passio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex hoc homo dicitur misericors, quia miseriam alterius suam facit; quod quidem contingit quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod ipse quodammodo ex aliena miseria afficitur, in quantum compatitur patienti. Secundo secundum quamdam reputationem, quia miseriam proximi reputat quasi suam, et exinde movetur ad repellendum ejus miseriam per beneficium, sicut repelleret suam. Deus autem nullo modo miseriae particeps esse potest; unde secundum primum modum misericordia in eum non cadit; sed ipse hoc modo se habet in repellendo miseria aliorum, sicut se habet homo in repellendo miseriam eorum.

Sicut homo enim in repellendo miseriam alicujus considerat hominis utilitatem cujus repellit miseriam; ita et Deus per sua beneficia repellens nostram miseriam, non ordinat hoc ad suam utilitatem, sed ad nostram; unde in quantum nostra miseria est quasi sua secundum reputationem quamdam ipsius qui eam repellit, sic dicitur misericors, et misereri; et propter hoc communiter dicitur, quod non est in eo misericordia secundum passionem, sed secundum effectum; qui tamen effectus ex affectu voluntatis procedit; qui non est passio, sed simplex voluntatis actus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus definit misericordiam prout est passio in nobis inventa; et per hunc modum Deo non competit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod misericordia in nobis passio quaedam est; nulla autem passio est laudabilis, nisi secundum quod ratione regulatur; unde in nobis misericordia non est laudabilis, nisi secundum quod sequitur ordinem rationis. Nihil enim quod in nobis sit, transfertur in Deum, nisi eo modo quo in nobis est laudabile; et ideo misericordia in Deo est secundum rationem sapientiae ipsius; unde non oportet quod ex hoc ipso quod aliquis est magis peccator, majorem effectum misericordiae consequatur, nisi secundum quod est in divina sapientia ordinatum.

RA3

Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia homo misericors non repellit alienam miseriam quantumcumque potest, sed quantum recta ratio permittit.

Similiter et Deus repellit nostram miseriam secundum ordinem sapientiae suae; et ideo inducit miseriam poenae quibusdam, et permittit quosdam incidere in miseriam culpae.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod in Deo secundum eandem rationem dicatur bonitas et misericordia.

Constat enim quod Deus gentiles ex sola misericordia liberavit; Roman. 15, 9: gentes autem super misericordia honorare Deum. Sed conversionem gentium apostolus attribuit divinae bonitati; Rom. 11, 22: vide bonitatem et severitatem Dei; in eos qui ceciderunt severitatem, in te autem bonitatem.

Ergo bonitas et misericordia ejusdem sunt rationis in Deo.

AG2

Praeterea, principia per effectus cognoscuntur.

Sed idem est effectus misericordiae et bonitatis; scilicet providere minus habentibus. Ergo eadem est ratio utriusque.

AG3

Praeterea, misericordia est quaedam virtus.

Sed virtus est bonitas virtuosum. Ergo misericordia, in quantum hujusmodi, bonitas quaedam est; et ita videtur eadem ratio utriusque.

SC1

Sed contra, quaecumque sunt unius rationis, sunt etiam unius ambitus. Sed bonitas et misericordia non sunt unius ambitus; quia bonitas divina communicatur omnibus creaturis, in quantum a primo bono sunt omnia bona; misericordia autem non invenitur in omnibus creaturis, ut omnes misericordes dicantur. Ergo bonitas et misericordia non sunt ejusdem rationis.

SC2

Praeterea, misericordia non esset, nisi esset miseria. Sed bonitas esse potest etiam nulla miseria existente; quia bonum non dependet a malo, sicut nec habitus a privatione. Ergo misericordia et bonitas in Deo non sunt unius rationis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ratio misericordiae et bonitatis differunt in tribus. Primo in hoc quod misericordia respicit terminum a quo, sed bonitas magis terminum ad quem. Ille enim cui Deus beneficia largitur, fit de deficiente perfectus. Bonitas ergo respicit communicationem perfectionis, quia bonum est diffusivum sui esse; sed misericordia respicit remotionem defectus. Secundo in hoc quod misericordia, proprie loquendo, pertinet ad providentiam divinam, qua bona sua communicat creaturis rationalibus tantum; respicit enim miseriam, quae cum sit contraria felicitati, non potest esse nisi rationalium creaturarum, quarum est felices esse. Sed bonitas respicit providentiam divinam respectu quarumlibet rerum. Tertio in hoc quod misericordia importat quamdam assimilationem providentis ad eum cui providetur, in quantum providens alterius miseriam quasi suam reputat; et ideo misericordia esse non potest nisi in natura intellectuali quae habet aestimationem miseriae alienae. Sed bonitas habet ordinem ad communicationem simpliciter; unde cuilibet creaturae quae habet perfectionem communicabilem, bonitas convenire potest. Potest et quarta differentia assignari; quia misericordia removet debitum ab eo cui providetur; non enim dicitur misericorditer dari alicui quod ei debetur; sed bonitas non removet debiti rationem ab eo cui aliquid datur; unde bonitas se habet communiter ad largitionem justitiae et misericordiae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens conversionem gentium et bonitati divinae et misericordiae etiam attribuere, quamvis ratione diversa, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod misericordia se habet ex additione ad bonitatem quodammodo, ut patet per praedicta; et ideo omne opus quod est misericordiae, est etiam bonitatis, sed non e converso.

RA3

Ad tertium dicendum, quod misericordia quamvis sit bonitas quaedam, tamen quaedam super rationem bonitatis addit; et secundum hoc non est omnino eadem ratio bonitatis et misericordiae, sicut non est omnino eadem ratio hominis et animalis.

Articulus 1C

AG1

Uterius. Videtur quod opus divinae misericordiae ad attributum potentiae reducat. Quia opus Dei ad illud attributum reducit quod maxime per ipsum manifestatur. Sed opus misericordiae maxime manifestat Dei potentiam; unde in collecta dicitur: Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas. Ergo misericordiae opus ad omnipotentiam reducit.

AG2

Praeterea, divina misericordia maxime manifestatur in justificatione impii. Sed majus est justificare impium quam creare caelum et terram, ut dicit Augustinus. Ergo cum creatio ad potentiam reducat, videtur quod et misericordiae opus ad potentiam Dei reduci debeat.

AG3

Sed contra, videtur quod reducat ad attributum sapientiae. Quia ipse non miseretur passione, sed iudicio. Iudicium autem ad sapientiam pertinet.

Ergo et misericordiae opus sapientiae est attribuendum.

AG4

Praeterea, misericordia facit miseriam alicujus quodammodo esse in eo qui miseratur. Sed miseriae nostrae non possunt esse in Deo nisi per cognitionem. Ergo misericordia ad cognitionem seu sapientiam Dei pertinet.

SC1

Sed contra, videtur quod ad bonitatem. Quia Sap. 11, 27, ponitur pro ratione misericordiae amor divinus; dicitur enim: parcis omnibus, quoniam tua sunt, qui amas animas. Sed amor ad bonitatem pertinet. Ergo misericordia bonitati est attribuenda.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omne opus divinum ex potentia, sapientia et bonitate procedit; sed tamen opus aliquod appropriatur potentiae, sapientiae vel bonitati, secundum quod in eo mirabilius apparet id quod pertinet ad aliquod praedictorum attributorum. Potentia autem importat absolutam rationem principii aliquid producentis; sed sapientiae est ordinare; unde ad sapientiam pertinet modus producendi rem, quo aliquid ordinare in esse producitur; sed bonitas, quae habet rationem finis, respicit motivum ad producendum: et ideo in opere creationis, in quo admirabile redditur hoc praecipue quod res in esse productae sunt, manifestatur maxime divina potentia; sed in opere gubernationis, quo res ordinatae disponuntur, redditur ipse ordo rerum admirabilis, et ideo sapientiae attribuitur; sed opus recreationis admirabile redditur ex ipso motivo, quia non ex operibus justitiae quae fecimus, sed propter suam bonitatem salvos nos fecit; unde attribuitur praecipue bonitati. Et quia ex hoc aliquid dicitur misericorditer esse factum quod non ex debito datur, sed ex bonitate largientis; ideo opus misericordiae, inquantum hujusmodi, bonitati appropriatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur parcendo et miserendo suam omnipotentiam maxime manifestare, non tam quoad substantiam facti, quam quoad licentiam faciendi; ille enim qui est alicui superiori potestati subjectus, non potest licite dimittere poenas a superiori potestate constitutas.

Ex hoc ergo quod Deus poenas dimittit, et supra debitum largitur; ostenditur quod ipse ex propria potestate et auctoritate omnia operatur; et quod ipse non est superiori potestati subjectus. Sed quantum ad substantiam facti praecipue manifestatur bonitas in parcendo; et ideo opus misericordiae bonitati est attribuendum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod justificare impium dicitur majus quam creare caelum et terram, inquantum ad nobilius esse perducitur quis per justificationem quam per creationem; vel inquantum in creatione non est aliquid quod repugnet creanti, cum sit ex nihilo, sicut in justificatione repugnat justificanti inordinata voluntas. Unde quamvis opus justificationis potentiam manifestet, specialiter tamen commendat bonitatem, inquantum ipsa est sola quae ad justificandum movet, cum ex parte justificandi magis inveniatur quod justificationi repugnet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod licet misericordia iudicio dirigatur, non tamen esse misericordiae consistit in iudicio, sed magis in voluntate; et ideo magis appropriatur bonitati quam sapientiae.

RA4

Et similiter dicendum ad quartum de cognitione; quia illa praeexigitur ad voluntatem repellendi miseriam, in qua ratio misericordiae completur.

¶a2 Articulus 2: Utrum Deus semper misericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper misericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum. Quia apocal. 18, 7: quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum; et Matth. 7, 2: in qua mensura mensi fueritis, remetietur et vobis. Ergo videtur quod secundum mensuram meriti vel delicti sit mensura poenae vel praemii; et ita non semper punit citra condignum, nec remunerat ultra meritum.

AG2

Praeterea, Apoc. 18, 6, dicitur: duplicate ei duplicia secundum opera ejus; et isa. 40, 2: suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis; et super illud Psal. 71: ex usuris et iniquitate etc., dicit Glossa: plus exigit in poenis quam commissum sit in culpis. Ergo videtur quod non puniat citra condignum, sed magis ultra.

AG3

Praeterea, pueri baptizati liberati sunt ab omni peccato. Ergo non sunt debitores alicujus poenae. Sed tamen frequenter multae poenae eis divinitus in hac vita infliguntur, ut febres, et hujusmodi; nec potest dici quod ad eorum utilitatem cedant, cum quandoque moriantur antequam ad adultam aetatem perveniant. Ergo videtur quod non puniat semper citra condignum.

AG4

Praeterea, peccato originali non debetur alia poena quam carentia visionis divinae. Sed hac poena puniuntur pueri non baptizati, qui in peccato originali decedunt. Ergo videtur quod non semper puniat citra condignum.

AG5

Praeterea, illud quod potest aliter esse, non est asserendum quod semper ita se habeat. Sed Deus potest aliquando servare modum justitiae, ut secundum condignum puniat; hoc enim non est contra potentiam ordinatam. Ergo non est asserendum quod semper puniat citra condignum.

AG6

Praeterea, Sap. 6, 7 dicitur: exiguo conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur; et Jac. 2, 13: iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam. Ergo videtur quod potentes et immisericordes non puniantur citra condignum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Psal. 102, 10: non secundum peccata nostra fecit nobis, neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis.

SC2

Praeterea, proprium non derelinquit id cuius est proprium. Sed Deo proprium est misereri, ut dicitur in collecta: Deus cui proprium est misereri semper et parcere. Ergo semper miseretur. Sed hoc non esset nisi praemium conferret ultra meritum, et mala citra condignum. Ergo videtur quod ita semper accidat.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agens et patiens semper debent sibi proportionaliter respondere; ita quod hoc modo se habeat agens ad actionem, sicut patiens ad passionem.

Ea autem quae sunt inaequalia, non habent similem proportionem nisi ad inaequalia: sicut enim senarius est major quaternario; ita et ternarius, cuius duplum est senarius, est major binario, cuius duplum est quaternarius. Et inde est quod quaecumque agens excedit patiens, oportet quod actio excedat passionem; sicut videmus in omnibus agentibus aequivocis, quia patiens non recipit effectum totum actionis. Dans autem se habet per modum agentis, et recipiens per modum patientis; et ideo quando dans superexcedit recipientem, conveniens est ut datio excedat illam receptionem quae est proportionata recipienti. Et ideo cum Deus sit excellentissimus dator propter abundantiam suae bonitatis, oportet quod semper ejus datio in bonis superexcedat receptionem quae est proportionata recipienti. Pro eodem autem computatur minus malum et majus bonum, ut dicitur in 5 ethic.; et ideo Deus semper dat ultra condignum de bonis, et semper mala poenae irrogat citra condignum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quantum et tantum non important aequalitatem quantitatis, sed proportionis, in auctoritate inducta. Poenae autem proportio ad culpam potest intelligi dupliciter: vel in generali, vel in speciali. In generali quidem; ut qui peccavit, puniatur; et qui multum peccavit, multum puniatur. In speciali autem dupliciter: vel accipiendo proportionem poenae ad culpam secundum debitum culpae absolute; vel praesupposita mitigatione divinae misericordiae, quae aliquid de poena remittit. Primo igitur et tertio modo nunquam Deus punit citra condignum: quia semper peccantes multum punit: nec aliquid de poena dimittitur quae post mitigationem divinae misericordiae remanet.

Sed quantum ad secundum modum semper punitur aliquis citra condignum: quia non tantum punitur quis, quantum per culpam meruit. Vel dicendum, et melius, quod aequalitas ista proportionalitatis est, non aequalitatis; et attendenda est non secundum comparisonem poenae ad culpam, sed secundum proportionem duorum peccantium ad duas poenas; ut scilicet qui plus peccavit, plus puniatur; et secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in poena; et sic etiam intelligendae sunt omnes auctoritates quae videntur aequalitatem culpae et poenae demonstrare.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplicitas illa poenae non intelligitur secundum excessum poenae ad culpam in duplo; sed quia homo in duobus puniatur; scilicet in anima et corpore. Quod autem dicitur, quod plus exigitur in poenis quam commissum sit in culpis; intelligendum est quantum ad temporis durationem: quia pro delectatione momentanea infligitur poena aeterna. Duratio autem poenae non proportionatur durationi culpae; sed magis intensio poenae respondet enormitati culpae, ut patet ex supra dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale sequitur duplex poena. Una, secundum quod infectivum personae; et sic est poena ejus carentia visionis divinae. Alia, secundum quod est vitium naturae; et sic sequuntur ipsum poenae quae ex principio naturae causantur, ut mors, quae causatur ex contrarietate principiorum naturae, et alia hujusmodi quae ad mortem ordinantur, vel quae ex deordinatione principiorum naturae consequuntur, ut febris, et hujusmodi. Dico ergo, quod baptismus mundat personam, sed non curat naturam; quod patet ex hoc quod per actum naturae baptizatus originale transmittit in prolem; et ideo per baptismum absolvitur puer baptizatus a reatu mortis aeternae, quae est carentia visionis divinae; manet tamen adhuc reatus mortis temporalis, et aliorum hujusmodi, quae ex peccato naturae consequuntur: quae quamvis ad utilitatem illius personae non cedant, si infra aetatem perfectam decedit, quia his passionibus non meretur; cedunt tamen in utilitatem aliorum qui sunt ei conformes in natura: quia et poenae hujusmodi peccatum naturae consequuntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod pro peccato originali secundum rigorem justitiae non solum debetur naturae pro poena carentia visionis divinae, sed etiam ipsius annihilatio; et ideo ex hoc ipso quod conservantur pueris non baptizatis naturalia bona, citra condignum puniuntur. Unde threnor.

Cap. 3, 22: misericordiae Domini, quod non sumus consumpti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut potentia Dei habet ordinem ad ejus justitiam, ita etiam habet ordinem ad ejus misericordiam; unde quamvis non repugnet potentiae secundum quod ordinatur ad justitiam, nihil de poena dimittere; repugnat tamen potentiae secundum quod ordinatur ad misericordiam; et sic de potentia ad misericordiam ordinata hoc Deus non potest.

RA6

Ad sextum dicendum, quod immisericordes non consequuntur misericordiam totaliter a poena liberantem, consequuntur tamen misericordiam aliquid de poena relaxantem. Similiter etiam si potentes sint mali, non possunt excusari per infirmitatem, quae quandoque excusat a toto, sicut per eam exigui, idest totaliter infirmi, excusantur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod non in omni tempore Dei misericordia et veritas conjungantur. Quia opus creationis non praesupponit aliquid. Sed opus quod est secundum justitiam, praesupponit debitum; opus autem quod est secundum misericordiam, praesupponit miseriam. Ergo in opere creationis non conveniunt justitia et misericordia.

AG2

Praeterea, convertere gentes et convertere Judaeos sunt diversa opera. Sed in conversione gentium videtur fuisse sola misericordia; in salvatione autem Judaeorum justitia; per id quod dicitur Rom. 15, 8: dico Jesum Christum ministrum fuisse circumcisionis ad confirmandas promissiones patrum; gentes autem super misericordia honorare Deum.

Ergo nec in omni opere Domini est misericordia et veritas.

AG3

Praeterea, ibi non videtur esse justitia ubi unus pro peccato alterius punitur. Sed Deus quandoque punit unum pro peccato alterius, sicut pro peccato cham maledictus est chanaan, Gen. 9; et pro peccato David percussus est populus, 2 Reg., ult.. Ergo videtur quod non semper justitiam et misericordiam in opere servet.

AG4

Praeterea, ibi non videtur servari justitia ubi nullum meritum praecessit; cum justitia debitum respiciat. Sed in impio qui justificatur, nullum meritum praecessit. Ergo non videtur justitia aliqua in impii justificatione.

AG5

Praeterea, justitia nunquam reddit aequalibus nisi aequalia. Sed Deus quandoque aequalibus inaequalia tribuit; ante enim quam Jacob et esau nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, omnino aequales erant; et tamen uni praeparavit gloriam, et alteri poenam, ut patet Rom. 9. Similiter cum Aaron et filii Israel peccassent aequaliter in idoli adoratione, Aaron non est punitus, cum populus punitus fuerit, ut patet Exod. 21. Ergo videtur quod non in omnibus justitiam servet.

AG6

Praeterea, hoc videtur esse injustum, ut meliori minus detur de bonis, et magis de malis. Sed bona temporalia aliquando abundantius dantur a Deo malis quam bonis, et poenae quandoque magis inferuntur bonis quam malis. Ergo videtur quod non in omni opere suo justitiam servet cum misericordia.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit in Lib. De concordia evangelistarum: Deus, qui res humanas curat, juste et misericorditer curat, ut nec praecludat misericordiam justitiam, nec justitia misericordiam excludat. Ergo videtur quod in omni opere Domini justitia et misericordia conveniant.

SC2

Praeterea, non magis differt in Deo justitia et misericordia, quam potentia, bonitas et sapientia.

Sed omne opus potentiae est opus sapientiae et bonitatis. Ergo videtur quod similiter omne opus justitiae sit misericordiae, et e converso.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod operatio Dei est quasi medium inter Deum operantem et ipsum opus operatum. Omne autem medium participat quodammodo cum utroque extremorum; et ideo in operatione Dei oportet aliquid inveniri ex parte ipsius Dei operantis et ex parte operati, ad quod operatio terminatur. Ex parte quidem operantis exigitur ut sit superabundantia in collatione bonorum et diminutione malorum, cum ipse Deus sit excellentissimus operator, ut dictum est, et in hoc consistit divina misericordia; ex parte autem operati requiritur receptio, quae fit secundum proportionem recipientis; et in hoc ratio justitiae consistit. Ideo oportet

quod in omni divina operatione aliquid misericordiae et aliquid justitiae inveniatur: nec justitia misericordiae repugnat; quia misericordia non est laudabilis nisi sit secundum rationem rectam, quae est regula justitiae, sive secundum ordinem sapientiae in divinis; nec misericordia repugnat justitiae; quia elargiri aliquid supra debitum de bonis, vel citra debitum de malis, non est contra justitiam, sed praeter eam, ut ex dictis patet; et ideo nec immensitas misericordiae excludit justitiam a divino opere, nec immensitas justitiae misericordiam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, ut ex dictis patet, quandoque consistit in retributione meritorum; et sic justitia in creatione non consideratur: quandoque vero justitia consistit in condecencia divinae bonitatis; et sic non praesupponit aliquid ex parte recipientis, sed solum ex parte Dei; et sic potest esse justitia in opere creationis. Justum est enim ut unaquaeque res hoc modo esse habeat quomodo praeordinatum est a sapientia divina.

Similiter et misericordia dupliciter dicitur.

Uno modo secundum quod repellit miseriam praecedentem non ex debito; et sic non potest esse misericordia in opere creationis: alio modo communiter, secundum quod sine debito tollitur quicumque defectus; et sic in opere creationis est misericordia: quia maximum defectum Deus creando removet, scilicet non esse; et hoc ex gratuita voluntate fecit, non aliquo debito constrictus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod apostolus utitur tali modo distinctionis, quia aliquis modus justitiae fuit in salvatione Judaeorum qui non fuit in conversione gentium; scilicet impletio promissorum, quae fuerunt per prophetas Judaeis, et non gentibus, repromissa a Deo. Sed tamen in utrisque salvatio habuit et justitiam et misericordiam: justitiam autem quae est secundum decentiam divinae bonitatis: decuit enim ut Deus rationalem creaturam non totaliter perderet, quam ad beatitudinem fecit: misericordiam vero, quia in neutris merita praecesserunt quae ad hoc sufficerent, secundum illud Tit. 3, 5: non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus super illud Josue, 7: filii Israel praevaricati sunt etc., in poenis aeternis nunquam unus punitur pro alio; sed in temporalibus quandoque unus punitur pro alio: cujus ratio potest esse triplex. Una est, quia poena aeterna non infligitur alicui ad profectum patientis, sed ad vindictam culpae; sed poena temporalis quandoque infertur ad profectum patientis. Unde sicut quandoque aliquis sine culpa punitur temporalibus poenis, ita etiam quandoque aliquis punitur pro peccato alterius ad profectum sui et aliorum, ut scilicet videatur quantum unus debeat esse sollicitus pro alio, ne cadat in peccatum, ex quo pro peccato unius tota congregatio temporaliter punitur; et ut etiam ostendatur quam fugiendum sit peccatum, quod ita graviter punitur, ut uno delinquente plures puniantur.

Secunda ratio potest esse, quia quantum ad temporalia unus homo est res alterius, sicut filius est quaedam res patris; et ideo quandoque filius punitur temporaliter pro peccato patris, et servus pro peccato Domini; sed quantum ab bono animae quilibet gerit personam propriam. Ezech. 18, 4: omnes animae meae sunt. Tertia ratio est quam assignat Gregorius, quia quandoque aliquis est particeps culpae alterius; sicut ex culpa subditorum quandoque permittuntur praelati cadere in peccatum; et ita non est mirum, si pro peccatis praelatorum subditi puniuntur, sicut in 2 Reg., ultim., David peccante populus est punitus. Unde hoc non est divinae justitiae contrarium, ut unus quandoque pro peccato alterius puniatur. Nec tamen ex hoc debet sumi exemplum in iudicio humano, ut unus puniatur pro alio, ut Augustinus dicit: quia homo non potest scire profectum provenientem ex poena temporalibus, sicut hoc Deus infallibiliter cognoscit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in justificatione impii servatur aliquis modus justitiae, qui est secundum condecenciam divinae bonitatis, vel etiam secundum exhibitionem promissi, ut habetur in Glossa super illud Psal. 50, 6: ut justificeris in sermonibus tuis; etc.. Deus enim hoc promisit ut peccatoribus veniam petentibus venia largiretur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est justitia, si de eo quod neutri est debitum, aequalibus inaequaliter detur, sicut patet Matth. 20, in parabola de laborantibus in vinea, qui licet inaequaliter laborassent, est redditum aequale praemium; eo enim quod aliquis liberaliter dat quod potest dare vel non dare, nihil differt quo ad justitiam quantumcumque detur. Dico ergo, quod omnibus hominibus ex merito proprii peccati debetur poena aeterna; sed quod aliqui liberentur, hoc est ex sola divina liberalitate: posset enim omnes juste damnare; et ideo nulla est injustitia, si aliquos eligat et aliquos reprobet, in quibus tamen nulla differentia meritorum praecessit. Aaron autem punitus fuit, quamvis non poena manifesta, sicut et populus, in signum quod praelati non debent puniri manifeste, sed occulte propter scandalum vitandum. Poena autem Aaron dicitur fuisse in ipso et filiis ejus, quod in sacrificio vitulae Rufae immundi efficiebantur, ut habetur numer. 19. Augustinus tamen in Glossa Exod. 32, hoc occulto Dei iudicio ascribit, qui quibusdam parcit ad tempus, ut in melius commutentur, aliis punitis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hoc quod melioribus minus datur de bono temporali, et quandoque plus de malo, in eorum profectum cedit quantum ad spirituale bonum, quod est simpliciter hominis bonum. Bona enim temporalia non sunt simpliciter hominis bona, nisi secundum quod organice deserviunt ad spirituale bonum. Quomodo autem hoc cedat in profectum spiritualis boni, supra ostensum est.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod in opere Dei principalior sit justitia quam misericordia. Quia, ut dicitur Hebr. 10, 4, horrendum est incidere in manus Dei viventis. Sed hoc non esset, si misericordia principalior in ejus opere esset. Ergo justitia magis in opere Dei principatur quam misericordia.

AG2

Praeterea, illud quod est prius in quolibet genere, est principalius. Sed justitia videtur esse prior quam misericordia; quia misericordia ex justitia nascitur, ut dicit Anselmus in proslogio.

Ergo justitia principalior est in opere Dei quam misericordia.

AG3

Praeterea, illud quod inest alicui secundum se, principalius ei convenit quam quod convenit ei secundum alterum. Sed, sicut dicit Anselmus in proslog., parcendo malis justus es secundum te et non secundum nos, sicut misertus es secundum nos et non secundum te; et sic misericordia competit Deo secundum nos; sed justitia secundum seipsum. Ergo principalior est in opere Dei justitia quam misericordia.

SC1

Sed contra est quod dicitur Jacob. 2, 12: superexaltat autem misericordia iudicium; idest, superponetur misericordia in iudicio, ut Glossa dicit; et in psalm. 144, 9: miserationes ejus super omnia opera ejus. Ergo misericordia principalior est in opere Dei quam justitia.

SC2

Praeterea, illud quod est proprium alicui, principalius ei convenit quam id quod est alienum ab eo. Sed proprium opus Dei est misereri et parcere; et opus punitonis est alienum ab eo, ut patet Exod. 22. Ergo misericordia principalior est in

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illud quod est formale in unoquoque, est excellentius in eo; quia per formam materia completur.

In qualibet autem actione illud quod est ex parte agentis, est quasi formale; illud autem quod est ex parte patientis vel recipientis, est quasi materiale. Dictum autem est supra, quod misericordia in omni opere divino resultat ex parte ipsius Dei, qui superabundat in bono; sed justitia ex parte recipientis, qui recipit secundum suam proportionem; et ideo in quolibet opere divino supereminet misericordia justitiae, sicut materiali formale; et hoc est quod in Psal. 144, 9, dicitur: miserationes ejus super omnia opera ejus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur esse horrendum incidere in manus Dei viventis, non propter remotionem misericordiae relaxantis aliquid de poena, sed propter poenae interminabilitatem, vel etiam propter remotionem resistentiae: quia ejus irae nemo resistere potest, cum sit omnipotens; nec ab eo fugere, cum sit ubique praesens; nec coram eo fallaciter se excusare, cum omnia sciat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Anselmus loquitur non de justitia quae attendit proportionem creaturae, vel humana merita, sed quae attendit solam decentiam bonitatis divinae: ex tali enim decentia misericordia nascitur: non autem loquitur de justitia secundum quod respicit debitum ex parte creaturae.

RA3

Et similiter etiam est dicendum ad tertium.

¶a3 Articulus 3: Utrum per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum, quam etiam Daemonum.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum quam etiam Daemonum. Quia Sap. 11, 24: misereris omnium, Domine, quoniam omnia potes.

Sed inter omnia etiam Daemones continentur, qui sunt Dei creaturae. Ergo et Daemonum poena finietur.

AG2

Praeterea, Rom. 11, 32: conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereatur. Sed Deus Daemones sub peccato conclusit, idest peccato concludi permisit. Ergo videtur quod etiam Daemonum quandoque misereatur.

AG3

Praeterea, sicut dicit Anselmus in Lib. Cur Deus homo, non est justum ut Deus creaturam rationalem quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat. Ergo videtur quod cum quaelibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non sit justum ut omnino perire permittatur.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 41: ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus. Ergo aeternaliter punientur.

SC2

Praeterea, sicut boni Angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali Angeli effecti sunt miseri per aversionem a Deo. Si ergo miseria malorum Angelorum quandoque finietur; et beatitudo bonorum finem habebit; quod est inconveniens.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod error Origenis fuit, ut Augustinus 21 de CIV. Dei dicit quod Daemones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt a poenis. Sed iste error ab ecclesia est reprobatus, propter duo. Primo, quia manifeste auctoritati Scripturae repugnat, quae habet Apoc. 20, 9: diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum; per quod in Scriptura significari aeternitas consuevit. Secundo, quia ex una parte Dei misericordiam nimis extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat; ejusdem enim rationis esse videtur bonos Angelos in aeterna beatitudine permanere, et malos Angelos in aeternum puniri. Unde sicut ponebat Daemones et animas damnatorum quandoque a poena liberandas, ita ponebat Angelos et animas beatorum quandoque a beatitudine in hujus vitae miserias devolvendas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus; sed quia ejus misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se fecerunt misericordiae indignos, sicut Daemones et damnati, qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici, quod in eis misericordia etiam locum habet, in quantum citra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ibi intelligenda est distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum viae; quia scilicet et Judaeorum et gentilium misertus est; sed non omnium gentilium, vel omnium Judaeorum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Anselmus intelligit non esse justum quantum ad decentiam divinae bonitatis, et loquitur de creatura secundum genus suum; non enim est conveniens divinae bonitati ut totum unum genus creaturae deficiat a fine propter quem factum est; unde nec omnes homines, nec omnes Angelos damnari convenit; sed nihil prohibet quin aliqui ex hominibus vel ex Angelis in aeternum pereant; quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod divina misericordia non permittat, saltem homines, in aeternum puniri.

Quia Gen. 6, 3, dicitur: non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est; et accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per Glossam, ibidem. Cum igitur indignatio Dei non sit aliud quam ejus poena, non punientur aeternaliter.

AG2

Praeterea, caritas sanctorum in praesenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem caritatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassae non poterunt, cum sint maxime Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divina misericordia quandoque damnatos a poena liberabit.

AG3

Praeterea, hoc quod Deus poenam aeternam damnatorum praedixit, ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non semper impletur; quod patet per hoc quod dictum est de subversione Ninive, quae non fuit subversa, sicut praedictum fuerat per prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio poenae aeternae commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

AG4

Praeterea, ad hoc facit quod in psalm. 76, 8, dicitur: numquid in aeternum irascetur Deus? sed ira Dei est ejus punitio. Ergo Deus in aeternum homines non punit.

AG5

Praeterea, isa. 14, super illud: tu autem projectus etc., dicit Glossa: et si omnes animae aliquando habebunt requiem, tu nunquam: loquens de diabolo. Ergo videtur quod omnes animae humanae aliquando requiem habebunt a poenis.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46, simul de electis et reprobis: ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam. Sed inconueniens est ponere quod iustorum vita quandoque finiatur. Ergo inconueniens est ponere quod reproborum supplicium terminetur.

SC2

Praeterea, sicut dicit Damascenus, hoc est hominibus mors quod Angelis casus. Sed Angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines similiter post mortem; et sic damnatorum supplicium nunquam terminabitur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 21 de CIV. Dei, quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod Daemones posuere in perpetuum puniri; sed omnes homines quandoque liberari a poena, etiam infideles. Sed haec positio est omnino irrationabilis.

Sicut enim Daemones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuo puniendi; ita et animae hominum qui sine caritate decedunt; cum hoc sit hominibus mors quod Angelis casus, ut Damascenus dicit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligendum est de homine secundum genus suum; quia ab humano genere quandoque indignatio est remota per Christi adventum: sed illi qui in hac reconciliatione, quae facta est per Christum, noluerunt esse, vel permanere, in seipsis divinam iram perpetuauerunt, cum non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 21 de Civit. Dei, et Gregorius 9 Moral., et 4 dialog., sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti possint; si enim esset nobis notum quod essent praesciti ad mortem, non magis pro eis quam pro Daemonibus oraremus. Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab ecclesia militante, nec a triumphante; hic enim pro eis orandum est, ut apostolus dicit 2 Tim. 2, 25, ut det illis Deus poenitentiam, et respiscant a laqueis diaboli.

RA3

Ad tertium dicendum, quod prophetia comminatoria poenae tunc solummodo immutatur quando merita ejus variantur in quem comminatio facta est; unde hierem. 18, 7: repente loquar ad gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitaveram ei. Unde, cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio poenae semper in eis implebitur. Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur; quia, ut dicit Augustinus, Lib. Praedicto, eversa est Ninive quae mala erat, et bona aedificata est, quae non erat; stantibus enim moenibus atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Psalmi pertinet ad vasa misericordiae, quae se indignos misericordia non fecerunt; quia in hac vita, quae quaedam ira Dei est propter vitae miserias, vasa misericordiae mutat in melius; unde sequitur in Psal. 76, 2: haec mutatio dexterarum excelsi. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos; unde non dicit: continebit ab ira misericordias suas, sed in ira; quia non totaliter poena tolletur, sed ipsa poena durante misericordia operabitur eam diminuendo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili, ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli vel Nabuchodonosor.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod saltem christianorum poena per divinam misericordiam terminetur. Quia Marc. Ult. 16, dicitur: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Sed hoc est omnium christianorum.

Ergo omnes christiani finaliter salvabuntur.

AG2

Praeterea, joan. 6, 55, dicitur: qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. Sed hoc est communis cibus et potus christianorum. Ergo omnes christiani finaliter salvabuntur.

AG3

Praeterea, 1 corinth. 3, 15: si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem; et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei christianae. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 6: iniqui regnum Dei non possidebunt. Sed quidam christiani sunt iniqui. Ergo non omnes christiani ad regnum Dei pervenient.

SC2

Praeterea, 2 Petri 2, 21, dicitur: melius erat eis viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire ab eo quod traditum est illis sancto mandato. Sed illi qui viam veritatis non cognoscunt, aeternaliter puniuntur. Ergo et christiani qui ab agnita retrocesserunt.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Augustinus in lib.

Praedicto, qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem a poena aeterna, sed solis christianis; et in hoc rursus diversificati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab aeterna poena erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati; quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, sine qua impossibile est placere Deo.

Hebr. 11.

Et ideo alii dixerunt, quod solum illi ab aeterna poena erunt immunes qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab ea resiliunt, qui non minori poena sunt digni, sed majori; quia 2 Petr. 2, 21: melius erat viam veritatis non agnoscere quam post agnitam retroire. Planum est etiam plus peccare haeresiarchas, qui de fide catholica recedentes novas haereses fingunt, quam illos qui a principio aliquam haeresim sunt secuti.

Et ideo alii dixerunt, quod illi soli sunt a poena aeterna immunes qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur.

Sed hoc manifeste contrariatur Scripturae; quia Jacob. 2, 20, dicitur: fides sine operibus mortua est; et Matth. 7, 21 dicitur: non omnis qui dicit mihi, Domine Domine, intrabit in regnum caelorum; et in multis aliis locis Scriptura peccantibus aeternas poenas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes a poena aeterna erunt immunes, nisi ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata quae per dilectionem operatur, in qua quicumque decesserit, salvus erit.

Sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum Domini est intelligendum non de illis qui tantum sacramentaliter edunt, qui indigne quandoque sumentes, iudicium sibi manducant et bibunt, ut dicitur 1 Cor. 11; sed de manducantibus spiritualiter, qui ei per caritatem incorporantur; quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis digne accedat. Unde quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam aeternam perducit; quamvis aliquis se possit tali fructu privare per peccata, etiam postquam digne sumpserit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis apostoli intelligitur fides formata; supra quam qui peccata venialia aedificaverit, detrimentum patietur, quia pro eis punietur a Deo; ipse tamen salvus erit finaliter, quasi per ignem vel temporalis tribulationis, vel purgatoriae poenae, quae erit post mortem.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod illi omnes qui opera misericordiae faciunt, non punientur aeternaliter: sed soli illi qui opera misericordiae negligunt. Jac. 2, 13: iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam; et Matth. 5, 7: beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.

AG2

Praeterea, Matth. 25, ponitur disceptatio Domini cum electis et reprobis. Sed disceptatio non est nisi de operibus misericordiae. Ergo solum pro operibus misericordiae omissis aliqui aeternaliter puniuntur; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, Matth. 6, 12, dicitur: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; et sequitur: si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis pater vester caelestis delicta vestra. Ergo videtur quod misericordes, qui aliis peccato dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequantur; et sic non aeternaliter puniuntur.

AG4

Praeterea, 1 Tim. 4, super illud: pietas ad omnia valet, dicit Glossa Ambrosii: omnis summa disciplinae christianae in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit; si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes poenas patietur. Ergo illi qui insistent operibus misericordiae, qui peccatis carnalibus detinentur, non in aeternum puniuntur; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 6, 9, 10: neque fornicarii neque adulteri regnum Dei possidebunt. Sed multi qui se exercent in operibus misericordiae, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum aeternum pervenient; et ita aliqui eorum aeternaliter puniuntur.

SC2

Praeterea, jac. 2, 10, dicitur: quicumque totam legem servaverit, offenderit autem in uno, factus est omnium reus. Ergo quicumque servat legem quo ad opera misericordiae, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurrit; et ita aeternaliter punietur.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Lib. Praedicto, quidam posuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, a poena aeterna esse liberandos, sed solum illos qui misericordiae operibus insistent, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare; quia sine caritate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam aeternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiae insistere qui caritatem non habent; unde his nihil prodest ad vitam aeternam promerendam, vel ad immunitatem poenae aeternae, ut patet 1 corinth. 13. Et praecipue hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt; et tamen aliqua misericorditer largiuntur.

Et ideo dicendum, quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides nec opera misericordiae eos liberabunt a poena aeterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinate impendunt; non autem ordinate misericordiam impendunt qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant male agendo; et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etsi consequantur misericordiam de poenis debitis aliquid relaxantem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc ponitur disceptatio solum de operibus misericordiae, quia pro earum neglectu tantummodo aliqui aeternaliter puniantur; sed quia illi ab aeterna poena liberantur post peccata qui per opera misericordiae sibi veniam impetraverunt, facientes sibi amicos de mammona iniquitatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illud a Domino dicitur his qui petunt sibi debitum relaxari, non illis qui in peccato persistunt; et ideo soli poenitentes per opera misericordiae consequentur misericordiam penitus liberantem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis post purgatorias poenas, quas vapulationem dicit, per opera misericordiae absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita existentes, illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiae ad poenitentiam disponuntur; unde talis non peribit, idest disponetur per talia opera ad non pereundum.

EX

Tam grandis tamen poena est, ut ei possint nulla tormenta quae novimus, comparari. Augustinus dicit, quod mitissima est poena parvulorum, qui tamen alienantur a regno.

Et dicendum, quod hoc quod hic dicitur, intelligendum est de illis qui carent divina visione, et habent conscientiae remorsum, quod ex propria culpa ea priventur.

Incomprehensibilia sunt judicia ejus. Sed contra, in Psal. 118, 13: in labiis meis pronuntiavi omnia judicia oris tui. Et dicendum, quod judicia in psal.

Appellantur Dei mandata; apostolus autem dicit Dei judicia, dispositiones ejus.

Sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur, in quantum videlicet ex diversis conceptionibus quas a creaturis accipimus, diversas rationes attribuimus Deo, ut diversitas non sit in Deo secundum esse, sed sit diversitas secundum rationem tantum, quod hic dicitur varietas sensuum; vel secundum connotata, et hoc dicitur varietas effectuum. Et de hoc in 2 dist., 1 Lib., quaest. 1, art. 2, ad 5, dictum est.

|+d47.q1 Distinctio 47, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de remuneratione animarum, et punitione, quae praecedit iudicium generale; hic incipit determinare de remuneratione et punitione quae erit per iudicium generale; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipso generali iudicio; in secunda determinat de remuneratione et poena quae generale iudicium consequitur, 49 dist., ibi: post resurrectionem vero facto impletoque iudicio, suos fines habebunt civitates duae. Prima pars dividitur in duas: in prima determinat ea quae pertinent ad modum iudicii, et ad iudicis ministerium; in secunda determinat ea quae pertinent ad iudicis personam, 48 dist., ibi: solet etiam quaeri, in qua forma Christus iudicabit.

Prima in duas: in prima enim requirit de iudicii modo; in secunda de iudicis ministris, ibi: non autem solus Christus iudicabit. Et haec pars dividitur in tres: in prima enim ostendit quomodo homines cum Christo iudicantur; in secunda ostendit quid ministerii Angeli in iudicio exhibebunt, ibi: cum autem in evangelio legatur quod Dominus mittet Angelos suos etc.; in tertia parte requirit utrum Daemones ministri huius iudicii sint futuri, torquendo damnatorum animas, ibi: et solet quaeri, utrum in inferno malis ad puniendum praesint Daemones.

Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod quidam homines cum Christo iudicantur; in secunda enumerat quatuor ordines hominum qui ad iudicium veniunt, ibi: erunt autem quatuor ordines in iudicio.

Hic est duplex quaestio. Prima de iudicio generali.

Secunda de igne qui praecedit faciem iudicis.

Circa primum quaeruntur tria: 1 de ipso iudicio; 2 de iudicantibus cum Christo; 3 de his qui in iudicio iudicabuntur.

¶a1 Articulus 1: Utrum generale iudicium sit futurum.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod generale iudicium non sit futurum. Quia, ut dicitur Naum 1, 9, non iudicabit Deus bis in idipsum.

Sed nunc Deus iudicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique poenas vel praemia pro meritis tribuit, et dum etiam in hac vita quosdam pro bonis vel malis operibus praemiatur vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud iudicium futurum.

AG2

Praeterea, in nullo iudicio executio sententiae praecedit iudicium. Sed sententia divini iudicii quo ad homines, est de adeptione regni, vel exclusionem a regno, ut patet Matth. 25. Ergo cum modo aliqui adipiscantur regnum aeternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud iudicium non sit futurum.

AG3

Praeterea, propter hoc aliqua in iudicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo videtur quod non oporteat aliquod futurum iudicium esse.

SC1

Sed contra, Matth. 12, 41, dicitur: viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam. Ergo post resurrectionem aliquod iudicium erit.

SC2

Praeterea, Joan. 5, 29, dicitur: procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae; qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod iudicium sit futurum.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in esse, ita iudicium pertinet ad terminum, quo res ad suum finem perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio.

Una qua res primitus in esse producit, instituens naturam, et distinguens ea quae ad completionem ipsius pertinent: a quo quidem opere Deus dicitur quiescere genes. 1. Alia eius operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua Joan. 5, 17: pater meus usque modo operatur, et ego operor; ita etiam duplex iudicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum quod respondet operi gubernationis, quae sine iudicio esse non potest: per quod quidem iudicium unusquisque singulariter pro suis operibus iudicatur non solum secundum quod sibi competit, sed secundum quod competit gubernationi universi; unde differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum, ut dicitur Hebr. 11, et poenae unius ad profectum alterius cedunt; unde necesse est ut sit aliquod iudicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni in esse, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum; unde in illo iudicio apparebit manifeste divina iustitia quantum ad omnia quae nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur; unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quo ad usque status huius vitae per divinam providentiam gubernatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius humani generis; unde et duplex ei iudicium debetur. Unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quo ad corpus, sed quo ad animam tantum. Aliud iudicium debet esse de eo secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis iudicari dicitur secundum humanam iustitiam etiam quando iudicium datur de communitate, cuius ipse est pars; unde et tunc quando fiet

universale iudicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens iudicabitur.

Nec tamen Deus bis iudicat in idipsum: quia non duas poenas pro uno peccato infert; sed poena quae ante iudicium complete inflictata non fuerat, in ultimo iudicio complebitur, post quod impii cruciabuntur quo ad corpus et animam simul.

RA2

Ad secundum dicendum, quod propria sententia illius generalis iudicii est universalis separatio bonorum a malis, quae illud iudicium non praecedet.

Sed nec etiam quo ad particularem sententiam uniuscuiusque plene praecessit iudicii effectus: quia etiam boni amplius post iudicium praemiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo; et mali etiam amplius torquebuntur adjuncta poena corporis, et impleto in poenis numero damnatorum: quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto plus ardebunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod universale iudicium, ut dictum est, magis directe respicit utilitatem hominum quam singulos iudicandorum. Quamvis ergo cuilibet homini ante iudicium sit certa notitia de sua damnatione vel praemio; non tamen omnibus omnium damnatio vel praemium innotescet; unde iudicium necessarium erit.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod iudicium illud quantum ad disceptationem et sententiam fiat per locutionem vocalem. Quia, ut dicit Augustinus, 20 de CIV. Dei, per quot dies hoc futurum iudicium tendatur incertum est. Sed non esset incertum, si illa quae in iudicio dicuntur futura, tantum mentaliter completerentur. Ergo iudicium illud vocaliter fiet, et non solum mentaliter.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in littera: illi saltem verba iudicis audient qui ejus fidem saltem verbo tenuerunt. Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori; quod sic omnes verba iudicis audient: quia omnibus et bonis et malis, nota erunt omnia facta aliorum, sicut supra, dist. 43, dictum est. Ergo videtur quod iudicium illud vocaliter peragetur.

AG3

Praeterea, sicut in sequenti dist. Dicitur, Christus secundum formam hominis iudicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo videtur eadem ratione quod corporali voce loquatur, ut ab omnibus audiatur.

SC1

Sed contra, Augustinus dicit, 20 de CIV. Dei, quod liber vitae, de quo apocal. 20, vis quaedam intelligenda est divina, qua fiet ut unicuique opera sua vel bona vel mala in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli iudicentur. Sed si vocaliter discurrerentur merita singulorum, non possent omnes et singuli iudicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

SC2

Praeterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio vel excusatio mentalis erit; unde Rom. 2, 15: testimonium illis reddente conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium, in die cum iudicabit Deus occulta hominum. Ergo videtur quod illa sententia, et totum iudicium, mentaliter expleatur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod quid sit verum circa hanc quaestionem, definiri pro certo non potest; tamen probabilius aestimatur quod totum illud iudicium, et quo ad discussionem, et quo ad accusationem malorum et commendationem bonorum, et quo ad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus, 20 de CIV. Dei, dicit, quod si liber ex cuius Scriptura omnes iudicabuntur, ut dicitur Apoc. 9, carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? aut quanto tempore legi poterit liber, in quo scriptae sunt universae vitae universorum? non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur Matth. 25, non vocaliter, sed mentaliter, intelligenda sint esse perficienda.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto dicit Augustinus quod incertum est per quot dies hoc iudicium tendatur, quia non est determinatum utrum perficiatur vocaliter. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc requireretur; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam si iudicium fiat mentaliter tamen verbum Gregorii salvari potest: quia etsi omnibus innotescant sua et aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quae in evangelio locutio dicitur; tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis iudicabuntur: quia, ut dicitur Rom. 2, 12,

qui in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur. Unde et quodam speciali modo dicitur aliquid his qui fuerunt fideles quod non dicitur his qui fuerunt infideles.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus iudex corporalis cognoscatur; quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio quae tempore mensuratur requireret immensam temporis prolixitatem, si vocali locutione iudicium perageretur.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod tempus futuri iudicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita et nos expectamus secundum.

Sed sancti patres sciverunt tempus adventus primi, sicut patet per numerum hebdomadarum quae describuntur Dan. 9; unde et reprehenduntur Iudaei, quod tempus adventus Christi non cognoverunt, ut patet Luc. 12, 56: hypocritae, faciem caeli et terrae nostis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis? ergo videtur quod etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventus, quo Deus ad iudicium veniet.

AG2

Praeterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de iudicio futuro multa signa nobis in Scriptura ponuntur, ut patet 14 matth.

Et 21 Lucae et 12 marci. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

AG3

Praeterea, apostolus dixit, 1 Cor. 10, 2: nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt; et 1 joan. 2, 18: filioli, novissima hora est etc.. Cum ergo jam longum tempus transierit ex quo haec dicta sunt, videtur quod saltem nunc scire possumus quod ultimum iudicium sit propinquum.

AG4

Praeterea, tempus iudicii non debet esse occultum, nisi propter hoc quod quilibet sollicitus se ad iudicium praeparet, dum determinate tempus ignorat. Sed eadem sollicitudo remaneret, etiam si certum esset: quia cuicumque incertum est tempus suae mortis, et, sicut dicit Augustinus in epistola ad Hesychium, in quo quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies. Ergo non est necessarium, tempus iudicii esse occultum.

SC1

Sed contra est quod dicitur Marc. 13, 32: de die illa vel hora nemo scit; neque Angeli in caelo, neque filius, nisi pater. Dicitur autem filius nescire, in quantum nos scire non facit.

SC2

Praeterea, 1 thessal. 5, 2: dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet. Ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi iudicii sit omnino incertus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus per scientiam suam est causa rerum.

Utrumque autem creaturis communicat, dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res quarum sint causa, et quibusdam etiam rerum cognitionem praebet; sed in utroque aliqua sibi reservat. Operatur enim quaedam in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quaedam quae a nulla pura creatura cognoscuntur. Haec autem nulla alia magis esse debent quam illa quae soli divinae subjacent potestati, in quibus ei nulla creatura cooperatur; et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies iudicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam et mundus esse incepit immediate a Deo; unde dicitur, quod cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem ipse Dominus videtur assignare Act. 1, 7: non est, inquit, vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate; quasi dicat, quae soli potestati ejus reservata sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, secundum illud Isai. 45, 15: vere tu es Deus absconditus, sanctus Israel salvator; et ideo ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus praedeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifestus, ut dicitur in psalm. 49, 3: Deus manifeste veniet etc.; et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit: propter quod non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, sicut dicit Augustinus in epistola, de die iudicii ad Hesychium.

Signa quae in evangeliiis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine; sed quaedam eorum pertinent ad tempus destructionis hierusalem, quae jam praeteriit; quaedam vero, et plura, eorum pertinent ad adventum quo quotidie ad ecclesiam suam venit, eam spiritualiter visitans, prout inhabitat nos per fidem et amorem: nec illa quae in evangeliiis vel in epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinate tempus iudicii possit cognosci; quia illa pericula quae praenuntiantur nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primitivae ecclesiae fuerunt, quandoque intensius quandoque remissius: unde et ipsi dies apostolorum dicti sunt novissimi dies, ut patet Act. 2, 17: ubi Petrus exponit illud verbum Joel. 2, 28: erit in novissimis diebus, effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae

vestrae, pro tempore illo; et tamen ex illo tempore tempus plurimum transivit; et quandoque plures, et quandoque pauciores tribulationes in ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari tempus quantum sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro dicit. Et si credatur in fine huiusmodi pericula magis abundare, non tamen potest determinari quae sit illa quantitas periculorum quae immediate diem iudicii praecedet, vel Antichristi adventum; cum et circa tempora primitivae ecclesiae fuerint persecutiones aliquae adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quod aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus, sicut dicitur in ecclesiastica historia, et in Lib. Hieronymi de viris illustribus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur, novissima hora est, vel ex similibus locutionibus quae in Scriptura dicuntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima aetas; quae quanto temporis spatio duret, non est definitum; cum etiam nec senio, quod est ultima aetas hominis, sit aliquis terminus certus praefinitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes praecedentes aetates, vel plus, ut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., quaest. 58; unde etiam et apostolus, 2 thessal. 2, excludit falsum intellectum quem quidam ex illis verbis conceperant, ut crederent diem Domini jam instare.

RA4

Ad quartum dicendum, quod etiam supposita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo iudicii. Primo ad hoc quod ignoratur utrum etiam differatur tantum quantum est hominis vita, ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit solum sollicitudinem de persona sua, sed de familia vel civitate vel regno, aut tota ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam; et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniatur imparatos.

¶a2 Articulus 2: Utrum aliqui homines iudicabunt cum Christo.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nulli homines iudicabunt cum Christo. Quia joan. 5, 22: pater omne iudicium dedit filio, ut omnes honorificent filium, sicut honorificant patrem. Sed honorificentia talis non debetur alicui quam Christo. Ergo etc..

AG2

Praeterea, quicumque iudicat, habet potestatem super illud quod iudicat. Sed ea de quibus debet esse futurum iudicium, sicut merita et praemia humana, soli divinae auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his iudicare.

AG3

Praeterea, iudicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabilius aestimatur.

Sed hoc quod cordibus hominum notificentur merita et demerita, quod est quasi accusatio vel commendatio; vel retributio poenae et praemii, quod est quasi sententiae prolatio, sola divina virtute fiet. Ergo nulli alii iudicabunt nisi Christus, qui est Deus.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 28: sedebitis super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel.

SC2

Praeterea, Isai. 3, 14: Dominus ad iudicium veniet cum senioribus populi sui. Ergo videtur quod etiam alii iudicabunt cum Christo.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod iudicare multipliciter dicitur. Uno modo causaliter, ut dicatur illud iudicare unde apparet aliquis iudicandus; et secundum hoc aliqui dicuntur iudicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui iudicandi ostenduntur, sicut patet Matth. 12, 41: viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.

Sed sic iudicare in iudicio, communiter bonorum et malorum est. Alio modo dicitur iudicare, quasi interpretative: interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit; unde illi qui consentient Christo iudici, ejus sententiam approbando, iudicare dicuntur; et sic iudicare est omnium electorum; unde dicitur Sap. 3, 8: iudicabunt sancti nationes.

Tertio modo dicitur iudicare quasi per similitudinem, quia scilicet similitudinem iudicis habet, inquantum sedet in loco eminenti sicut iudex; sicut assessores iudicare dicuntur; et secundum hunc modum dicunt quidam, quod perfecti viri, quibus iudicialia potestas promittitur Matth. 19, iudicabunt, scilicet per honorabilem confessionem, quia superiores ceteris in iudicio apparebunt, occurrentes Christo obviam in aera. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur, sedebitis iudicantes; videtur enim iudicium confessioni superaddere. Et ideo est quartus modus iudicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum continentur in eis decreta divinae iustitiae, ex quibus homines iudicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex, iudicare dicatur;

unde Apoc. 20, iudicium sedit, et libri aperti sunt. Et per hunc modum hanc iudicationem Richardus de sancto victore exponit; unde dicit, quod qui divinae contemplationi assistunt, qui in libro sapientiae quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt; et infra: quid vero sunt iudicantium corda divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quaedam canonum decreta? sed quia iudicare importat actionem in alium procedentem, ideo proprie loquendo iudicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit.

Uno modo ex propria auctoritate; et hoc est illius proprie qui habet in alios dominium et potestatem, cuius regimini subduntur qui iudicantur, unde ejus est in eos jus ferre; et sic iudicare solius Dei est. Alio modo iudicare est, sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare; et hoc modo perfecti viri iudicabunt: quia alios ducent in cognitionem divinae justitiae, ut sciant quid eis juste pro meritis debeatur, ut ipsa revelatio justitiae iudicium dicatur. Unde dicit Richardus de sancto victore: iudices coram iudicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quae ad iudicium pertinent, revelare.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de iudicio auctoritatis, quod soli Christo conveniet.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quaedam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores Angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis, sicut quando inferiores superioribus loquuntur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod iudiciaria potestas non respondeat voluntariae paupertati. Hoc enim solum duodecim apostolis promissum est Matth. 19, 28: sedebitis super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel. Ergo cum non omnes voluntarie pauperes sint apostoli, videtur quod non omnibus iudiciaria potestas respondeat.

AG2

Praeterea, majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus.

Sed martyres, et etiam virgines, offerunt de proprio corpore sacrificium Deo, voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas iudiciariae potestatis magis respondet martyribus et virginibus quam voluntarie pauperibus.

AG3

Praeterea, joan. 5, 45: est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis; Glossa: quia voci ejus non creditis; et joan. 12, 48: sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die. Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod iudicet contemnescentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam pauperibus.

AG4

Praeterea, Christus ex hoc quod injuste iudicatus est in quantum homo, meruit ut sit iudex omnium in natura humana; unde joan. 5, 27: potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est. Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injuste iudicantur. Ergo iudiciaria potestas magis eis quam pauperibus competit.

AG5

Praeterea, superior non iudicatur ab inferiore.

Sed multi licite divitiis utentes, majoris meriti erunt multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarii pauperes non iudicabunt, sed ab aliis iudicabuntur.

SC1

Sed contra, job 36, 6: non salvat impios, et iudicium pauperibus tribuit. Ergo pauperum est iudicare.

SC2

Praeterea, Matth. 19, super illud: vos qui reliquistis omnia etc.; dicit Glossa: qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Dominum, hi iudices erunt: qui licita habentes, recte usi sunt, iudicabuntur; et sic idem quod prius.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod paupertati debetur iudiciaria potestas specialiter propter tria. Primo ratione congruitatis: quia voluntaria paupertas est eorum qui omnibus quae mundi sunt contemptis, soli Christo inhaerent; et ideo non est eis aliquid quod eorum iudicium a justitia deflectat; unde idonei ad iudicandum redduntur, quasi veritatem justitiae prae omnibus diligentes.

Secundo per modum meriti; quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quae hominem in hoc mundo despectum faciunt, praecipuum est paupertas; unde et pauperibus excellentia iudiciariae potestatis promittitur, ut sic qui se propter Christum humiliat, exaltetur. Tertio, quia paupertas disponit ad praedictum modum iudicandi.

Ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicitur, ut ex praedictis patet, quod cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare.

In progressu autem ad perfectionem, primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiae, quia haec sunt ultimo acquisita; quod autem est ultimum in generatione, est primum in destructione; unde et inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, in quantum est prima dispositio ad potestatem praedictam. Et hinc est quod non quibuscumque pauperibus, etiam voluntarie, repromittitur potestas praedicta, sed illis qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundum perfectionem vitae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 21 de CIV. Dei, nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum illo iudicatos putare debemus; alioquin quoniam in locum Judae traditoris apostolum mathiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad iudicandum sedeat, non habebit. Unde duodenario numero significata est universa iudicantium multitudo propter duas partes septenarii, scilicet tria et quatuor, quae in se ductae duodenarium faciunt.

Septenarius autem est numerus perfectionis, vel propter hoc quod constat ex duplici senario qui est numerus perfectus, vel quia ad litteram duodecim apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sectatoribus promittebat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinae justitiae sicut paupertas; sicut e contrario exteriores divitiae ex sua solitudine suffocant verbum Dei, ut dicitur Luc. 8. Vel dicendum, quod paupertas non solum sufficit ad meritum iudiciariae potestatis; sed quia est prima pars perfectionis, cui respondet judiciaria potestas; unde inter ea quae sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas et martyrium, et omnia perfectionis opera: non tamen sunt ita principalia sicut paupertas; quia principium est maxima pars rei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui legem proposuit, aut exhortatus est ad bonum; iudicabit causaliter loquendo: quia per comparisonem ad verba ab ipso proposita aliqui iudicabuntur; et ideo non respondet proprie potestas iudiciaria praedicationi vel doctrinae. Vel dicendum, secundum quosdam, quod tria requiruntur ad iudiciariam potestatem.

Primo abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus a sapientiae perceptione.

Secundo requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam. Tertio, quod illam justitiam alios docuerit; et sic doctrina erit complens meritum iudiciariae potestatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christus in hoc quod est injuste iudicatus, seipsum humiliavit: oblatum est enim quia voluit; et meritum humilitatis est iudiciaria exaltatio, qua ei omnia subduntur, ut dicitur Philip. 2. Et ideo magis debetur iudiciaria potestas illis qui voluntarie se humiliant bona temporalia abjiciendo, propter quae homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod inferior non potest iudicare superiorem auctoritate propria; sed tamen auctoritate superioris potest; sicut patet in iudicibus delegatis; et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale praemium pauperibus detur, ut iudicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu praemii essentialis.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod Angeli debeant iudicare.

Matth. 25, 31: cum venerit filius in majestate sua; et omnes Angeli cum eo. Sed loquitur de adventu ad iudicium.

Ergo videtur quod etiam Angeli iudicabunt.

AG2

Praeterea, Angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam Angelorum ordo est ordo thronorum, quod videtur pertinere ad iudiciariam potestatem: thronum enim est sedes iudicis, solium regis, cathedra doctoris.

Ergo aliqui Angeli iudicabunt.

AG3

Praeterea, sanctis post hanc vitam promittitur Angelorum aequalitas Matth. 22. Si ergo homines hanc habebunt potestatem, ut iudicent, multo fortius et Angeli.

SC1

Sed contra, Joan. 5, 27: potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est. Sed Angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in iudiciaria potestate.

SC2

Praeterea, non est ejusdem judicare et esse judicis ministrum. Sed Angeli erunt in iudicio illo ut ministri iudicis. Matth. 13, 41: mittet filius hominis Angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala. Ergo Angeli non iudicabunt.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod assessores iudicis debent esse iudici proportionales vel conformes. Iudicium autem filio attribuitur, quia secundum humanam naturam omnibus apparebit, tam bonis quam malis, quamvis tota trinitas iudicet per auctoritatem; et ideo etiam oportet ut assessores iudicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus bonis et malis videri; et sic Angelis non competit iudicare; quamvis etiam Angeli aliquo modo possint dici iudicare, scilicet per sententiae approbationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex Glossa ibidem patet, Angeli cum Christo venient, non ut iudices, sed ut sint testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines bene vel male egerunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nomen throni attribuitur Angelis ratione illius iudicii quod Deus semper exercet, omnia justissime gubernando; cuius iudicii Angeli sunt quodammodo executores et promulgatores.

Sed iudicium quod de omnibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hominibus promittitur Angelorum aequalitas quantum ad praemium essenziale. Nihil tamen prohibet aliquod accidentale praemium hominibus exhiberi quod Angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum aut martyrum; et similiter potest dici de iudiciaria potestate.

Articulus 2D

AG1

Ulterius. Videtur quod post diem iudicii Daemones non exequantur sententiam iudicis in damnatis.

Quia Daemones magis peccaverunt quam homines.

Ergo non est iustum quod homines per Daemones torqueantur.

AG2

Praeterea, sicut Daemones suggerunt hominibus mala, ita Angeli suggerunt bona. Sed praemiare bonos non erit officium Angelorum; sed hoc erit ab ipso Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium Daemonum.

SC1

Sed contra est quod homines peccatores se diabolo subjecerunt peccando. Ergo iustum est ut ei subiciantur in poenis, quasi ab eo puniendi.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc tangitur a Magistro in littera duplex opinio; et utraque Dei iustitiae videtur competere.

Ex hoc enim quod homo peccat, iuste Daemoni subicitur, sed Daemon iniuste ei praeest. Opinio ergo illa quae ponit Daemones in futurum post diem iudicii hominibus non praeesse in poenis, respicit ordinem divinae iustitiae ex parte Daemonum punientium; contraria vero opinio respicit ordinem divinae iustitiae ex parte hominum punitorum.

Quae autem harum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius autem aestimo, quod sicut servabitur ordo in salvatis, quod quidam a quibusdam illuminabuntur et perficientur; eo quod caelestis hierarchiae ordines perpetui erunt; ita salvabitur ordo in poenis, ut homines per Daemones puniantur, ne totaliter ordo divinus quo Angelos medios inter naturam divinam et humanam constituit, annulletur. Et ideo sicut hominibus per Angelos divinae illuminationis deferuntur, ita etiam Daemones sunt executores divinae iustitiae in malos.

Nec in hoc aliquid minuetur de Daemonum poena; quia in hoc quod etiam alios torquent, ipsi torquebuntur.

Ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praelatio illa quae dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum praelationis quae est secundum statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et Angeli hominibus, et Angeli Angelis, et Daemones Daemonibus, et Daemones hominibus; et hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem suum pervenerint, non erit praelatio adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis meritum Daemonum non requirat ut hominibus praeferantur, quia iniuste sibi homines subjecerunt; tamen hoc requirit ordo naturae ipsorum ad naturam humanam; bona enim naturalia in eis integra manent, ut dionysius dicit, 4 cap. De div. Nomin..

RA3

Ad tertium dicendum, quod Angeli boni non sunt causa principalis praemii electis; quia hoc omnes immediate a Deo percipient; sed tamen quorundam accidentalium praemiorum Angeli hominibus sunt causa; in quantum per superiores Angelos, inferiores et Angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinatorum quae ad

substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem poenam damnati percipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione divina; alias autem poenas sensibiles non est inconueniens hominibus per Daemones infligi. In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit; unde cum natura angelica sit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti intantum exaltabuntur, quod talis exaltatio excedet altitudinem naturae et praemii in quibusdam Angelis; unde etiam quidam Angeli per quosdam homines illuminabuntur; sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiae venient ad illam eminentiam quae debetur naturae Daemonum.

¶a3 Articulus 3: Utrum omnes homines in iudicio compareant.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes homines in iudicio compareant. Quia dicitur Matth. 19, 28: sedebitis super sedes, iudicantes duodecim tribus Israel. Sed non omnes homines pertinent ad illas duodecim tribus. Ergo videtur quod non omnes homines compareant.

AG2

Praeterea, idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. 1, 6: non resurgent impii in iudicio.

Sed multi hominum sunt tales. Ergo in iudicio non comparebunt.

AG3

Praeterea, ad hoc aliquis ad iudicium adducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam aetatem decedentes. Ergo illos in iudicio comparere non est necesse.

SC1

Sed contra est quod dicitur actuum 10, quod Christus est constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum. Sed sub istis differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi a mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in iudicio comparebunt.

SC2

Praeterea, Apoc. 1, 7, dicitur: ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus. Hoc autem non esset, si non omnes homines in iudicio comparerent.

Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod potestas iudiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in iudicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 20 de CIV. Dei, non quia dictum est, iudicantes duodecim tribus Israel, tribus levi, quae tertiadecima est, iudicanda non erit, aut solum illum populum, non etiam gentes ceteras iudicabunt.

Ideo autem per duodecim tribus omnes aliae gentes significatae sunt, quia per Christum in sortem duodecim tribuum omnes gentes sunt vocatae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur: non resurgent impii in iudicio, si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod iudicent. Si autem impii dicantur infideles; sic intelligendum est quod non resurgent ad hoc quod iudicentur, quia jam iudicati sunt; sed omnes resurgent, ut in iudicio compareant ad gloriam iudicis intuendam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam aetatem decedentes in iudicio comparebunt; non autem ut iudicentur, sed ut videant gloriam iudicis.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod nulli boni in iudicio iudicentur. Quia joan. 3, 18: qui credit in eum, non iudicabitur. Sed omnes boni crediderunt in eum. Ergo non iudicabuntur.

AG2

Praeterea, illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo: ex quo Augustinus probat, Daemones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod est certum, non adducitur in iudicium. Ergo boni non iudicabuntur.

AG3

Praeterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum iudicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt iudicandi; unde etiam Gregorius dicit, super illud job 41: cum sublatus fuerit, timebunt Angeli: consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutitur, quando etiam iustorum vita turbatur. Ergo beati non iudicabuntur.

SC1

Sed contra, videtur quod omnes boni iudicentur.

Quia dicitur 2 corinth. 5, 10: omnes astabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis quae gessit, sive bona, sive mala.

Sed non est aliud iudicari. Ergo omnes iudicabuntur.

SC2

Praeterea, universale omnia comprehendit. Sed illud iudicium dicitur universale. Ergo omnes iudicabuntur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad iudicium duo pertinent: scilicet discussio meritorum, et retributio praemiorum. Quantum ergo ad receptionem praemiorum, omnes iudicabuntur, etiam boni, in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia praemium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quaedam meritorum commixtio bonorum cum malis. Illi autem qui aedificant super fundamentum fidei aurum et argentum et lapides pretiosos, divinis servitiis totaliter insistentes; quia nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis sollicitate cogitant solummodo quae sunt Dei; et ideo salvabuntur, sed non iudicabuntur.

Illi vero qui aedificant super fundamentum fidei lignum et fenum et stipulam, qui adhuc scilicet amant saecularia, et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Christo praeponant, sed studeant peccata eleemosynis expiare; habent quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis; et ideo discussio meritorum in eis locum habet; unde tales quantum ad hoc iudicantur, et tamen salvabuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia punitio est effectus iustitiae, praemiatio autem misericordiae; magis Deo, et iudicio, quod est actus iustitiae, antonomastice punitio attribuitur, ut interdum iudicium pro ipsa condemnatione accipiatur; et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam, ibidem, patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod discussio meritorum in electis non erit ad tollendum incertitudinem beatitudinis a cordibus ipsorum iudicandorum; sed ut praeeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifeste; et sic Dei iustitia comprobetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de iustis adhuc in carne mortali existentibus; unde supra praemiserat: hi qui in corporibus reperiri potuerint; quamvis jam fortes atque perfecti, quia adhuc in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti. Unde patet quod terror ille referendus est ad tempus immedie iudicium praecedens, tremendum quidem maxime malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

RC

Rationes autem quae sunt in oppositum, procedunt de iudicio quantum ad retributionem praemiorum.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod nulli mali iudicabuntur.

Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem, dicitur joan. 3, 18: qui non credit, jam iudicatus est. Ergo eadem ratione nec alii peccatores iudicabuntur.

AG2

Praeterea, vox iudicis est valde terribilis eis qui per iudicium condemnantur. Sed, sicut in littera ex verbis Gregorii habetur, ad infideles allocutio iudicis non fiet. Si ergo fieret ad fideles damnandos, infideles de sua infidelitate commodum reportarent; quod est absurdum.

SC1

Sed contra, videtur quod omnes mali sint iudicandi.

Quia omnibus malis infligetur poena secundum quantitatem culpae. Sed hoc sine definitione iudicii esse non potest. Ergo omnes mali iudicabuntur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod iudicium quod est poenarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; iudicium autem quod est discussio peccatorum, solum fidelibus: quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio bonorum meritorum ad mala, quae discussionem requirant. Sed fideles in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent, qui quamvis non sit meritorius sine caritate, tamen,

quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo in eis iudicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, iudicabuntur ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non fertur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum audientia exterminari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quae pertinent ad bene merendum habent annexa, oportet ad manifestationem divinae iustitiae, ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur eos juste a civitate sanctorum excludi, cujus esse cives numero exterius videbantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod allocutio illa spiritualiter intellecta, secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quod in eis aliqua sibi placencia manifestabit, quae in infidelibus inveniri non possunt; quia sine fide impossibile est placere Deo, Hebr. 11. Sed sententia condemnationis, quae in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

RC

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de iudicio retributionis.

Articulus 3D

AG1

Uterius. Videtur quod Angeli in futuro iudicentur.

Quia dicitur 1 corinth. 6, 3: nescitis quoniam Angelos iudicabimus? sed hoc non potest referri ad statum praesentis temporis. Ergo hoc referri debet ad futurum iudicium.

AG2

Praeterea, job 40, 28, dicitur de behemoth, per quem diabolus intelligitur: cunctis videntibus praecipitabitur; et Marc. 1, 24, exclamavit Daemon ad Christum: venisti ante tempus perdere nos; et Glossa dicit ibidem, quod Daemones in terra Dominum cernentes, se continuo iudicandos credebant.

Ergo videtur quod eis finale iudicium reservatur.

AG3

Praeterea, 2 Petri 2, 4, dicitur: Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reservari. Ergo videtur quod Angeli iudicabuntur.

SC1

Sed contra, Deus non iudicat bis in idipsum.

Sed mali Angeli iam iudicati sunt; unde joan. 16, 11: princeps mundi iam iudicatus est. Ergo in futuro Angeli non iudicabuntur.

SC2

Praeterea, perfectior est bonitas vel malitia Angelorum quam aliquorum hominum in statu viae.

Sed quidam homines boni et mali non iudicabuntur, ut in littera dicitur. Ergo Angeli boni vel mali non iudicabuntur.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod iudicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis neque in malis; quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad iudicium pertinens. Sed si loquamur de iudicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio. Una respondens propriis meritis Angelorum; et haec a principio fuit utrisque facta, dum quidam sunt ad beatitudinem sublimati, quidam vero in miseriam demersi. Alia retributio, quae respondet meritis bonis vel malis per Angelos procuratis; et haec retributio in futuro iudicio fiet; quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt incitati. Unde directe loquendo, iudicium nec ex parte iudicantium nec ex parte iudicandorum erit Angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet Angelos, in quantum actibus hominum fuerunt commixti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud apostoli est intelligendum de iudicio comparationis; quia quidam homines quibusdam Angelis superiores invenientur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ipsi Daemones, cunctis videntibus, tunc praecipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem retrudentur, ut non sit eis liberum extra progredi; quia hoc eis non concedebatur nisi secundum quod ordinabatur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium.

la0 Prologus

Deinde quaeritur de igne qui praecedet faciem iudicis; et circa hoc quaeruntur tria: 1 de purgatione mundi per ignem futura; 2 de effectu ignis purgantis; 3 de ordine illius ignis ad alia quae circa iudicium agentur.

la1 Articulus 1: Utrum aliqua mundi purgatio sit futura.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget nisi quod est immundum. Sed creaturae Dei non sunt immundae; unde dicitur actuum 10, 15: quod Deus creavit, tu ne commune dixeris, idest immundum. Ergo creaturae mundi non purgabuntur.

AG2

Praeterea, purgatio secundum divinam justitiam ordinatur ad auferendam immunditiam culpae, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpae infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

AG3

Praeterea, unumquodque tunc dicitur purgari quando separatur quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet quod aliquid extraneae naturae est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quam forma simplicis. Ergo videtur quod elementa hujus mundi nullo modo purgari possint.

SC1

Sed contra, omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur; unde apocal. 21, 1: vidi caelum novum et terram novam, primum enim caelum et prima terra abiit. Ergo elementa purgabuntur.

SC2

Praeterea, 1 corinth. 7, super illud: praeterit figura hujus mundi, dicit Glossa: pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit; et sic idem quod prius.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quia mundus, aliquo modo propter hominem factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia corpora mundi ad statum meliorem mutantur; ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior.

Ad hoc autem quod gloriam corporis homo consequatur, oportet prius removeri ea quae gloriae opponuntur; quae sunt duo, scilicet corruptio, et infectio culpae; quia, ut dicitur 1 corinth. 15, 50, corruptio incorruptelam non possidebit; et a civitate gloriae omnes immundi foris erunt, Apoc. Ult.; et similiter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis dispositionibus, antequam in novitatem gloriae adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpae proprie esse non possit; tamen ex culpa quaedam incongruitas in rebus corporalibus corruptis relinquitur ad hoc ut spiritualibus dicentur; et inde videmus quod loca in quibus sunt aliqua crimina commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda, nisi purgatione quadam praemissa. Et secundum hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriae susceptionem pars mundi recipit quae in usum nostrum cedit; unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum propter elementorum contactum multae sunt corruptiones et generationes et alterationes elementorum, quae puritati eorum derogant; et ideo ab his oportet elementa purgari ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: omnis creatura Dei est munda, hoc intelligendum est, quia non habet in substantia sua alicujus malitiae permixtionem, sicut ponebant Manichaei, dicentes bonum et malum esse duas substantias alicubi divisas, et alicubi commixtas; non autem removetur quin aliqua creatura habeat commixtionem naturae extraneae; quae etiam natura in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturae repugnat.

Similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturae accidat, quamvis non sit permixtum ei quasi pars ipsius substantiae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis corporalia elementa subjectum culpae esse non possint, tamen ex culpa in eis commissa aliquam ineptitudinem possunt consequi ad perfectionem gloriae suscipiendam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari: aut quantum ad perfectionem speciei; et sic corpus mixtum nobilior est: aut quantum ad perpetuitatem durationis; et sic corpus simplex nobilior est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori.

Corpus autem mixtum in seipso habet causam suae corruptionis, scilicet operationem contrariorum; et ideo corpus simplex etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriae, perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriae quam perfectio corporis mixti, nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominus tamen quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quam simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundum se existens in mixto: quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia, in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod haec purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliae partes. Sed non debet idem esse purgans et purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

AG2

Praeterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cum ergo non omnia sint purgabilia per ignem, sed quaedam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit; videtur quod ignis non purget, ad minus universaliter.

AG3

Praeterea, purgatio ad hoc videtur pertinere ut partes mundi ab invicem segregatae puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola divina virtute facta est, quia ex hoc opus distinctionis determinatur; unde et Anaxagoras segregationem posuit actum intellectus moventis omnia. Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiat immediate a Deo, et non per ignem.

SC1

Sed contra est quod in Psal. 49, 3, dicitur: ignis in conspectu ejus exardescet, et in circuitu tempestas valida; et postea sequitur de judicio: advocavit caelum desursum, et terram discernere populum suum. Ergo videtur quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

SC2

Praeterea, 2 Petr., ult., 12, dicitur: caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.

Ergo purgatio illa per ignem fiet.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod illa mundi purgatio, ut dictum est, removebit a mundo imperfectionem ex culpa relictam et impuritatem commixtionis, et erit dispositio ad gloriae perfectionem; et ideo quantum ad haec tria convenientissime fiet per ignem. Primo, quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriae, ut maxime patet de luce. Secundo, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam virtutis activae, sicut alia elementa. Tertio, quia sphaera ignis est remota a nostra habitatione, nec ita communis est nobis usus ignis sicut terrae et aquae et aeris, unde non ita inficitur; et praeter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtiliando.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis non venit in usum nostrum prout est in materia propria (sic enim remotus est a nobis), sed solum prout est in materia aliena; et quo ad hoc poterit per ignem in sua puritate existentem purgari ipse mundus quantum ad hoc quod habet de extraneo adjunctum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod prima purgatio mundi, quae facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Praecipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiae; et ideo convenienter per contrarium purgatio fuit facta, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpae et commixtionis impuritatem; et quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis aggregandi; unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente: quia, ut dicitur Matth. 24, 12, tunc refrigescet caritas multorum; unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod per ignem purgari non possit quodammodo; sed quaedam sunt quae sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni, et vasa lignea, et hujusmodi; et talia lex praecepit purgari per aquam; quae tamen omnia finaliter per ignem corrumpentur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per opus distinctionis sunt rebus diversae formae collatae, quibus ad invicem distinguuntur; et ideo fieri non potuit nisi per eum qui est auctor naturae: sed per finalem purgationem deducuntur res ad puritatem in qua conditae fuerunt; et ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium creatori; et propter hoc ministerium creaturae committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa absumet, ut dicit Glossa, 2 Pet., ult.. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

AG2

Praeterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ignis ille habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum; quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

AG3

Praeterea, ea quae sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eundem motum.

Sed ignis ille habebit alium motum quam ignis elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum isto.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit, 20 de CIV. Dei, et habetur in Glossa 1 corinth. 4, 7, quod figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in hoc mundo.

SC2

Praeterea, sicut futura purgatio erit per ignem, ita praecedens fuit per aquam: et utraque ad invicem comparatur, 2 Petri, 3. Sed in prima purgatione aqua fuit ejusdem speciei cum aqua elementari.

Ergo et similiter in secunda purgatione ignis erit ejusdem speciei cum igne elementari.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc inveniuntur tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod ignis elementum qui est in sphaera sua, descendet ad purgationem mundi. Modum autem descensionis ponunt per multiplicationem: ignis enim undique appposito combustibili augmentatur; et hoc praecipue tunc fiet quando ignis virtus exaltabitur super omnia alia elementa.

Sed contra hoc esse videtur quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam a sanctis ascendere perhibetur, ut patet 2 Pet. 3, ubi videtur, quod tantum ascendet iudicii ignis quantum aqua diluvii: ex quo videtur quod ignis ille sit circa locum medium generationis.

Et propter hoc alii dicunt, quod ignis ille generabitur circa locum terrae ex congregatione radorum caelestium corporum, sicut videmus quod congregantur in speculo comburente: tunc autem loco speculorum erunt nubes concavae, ad quas fiet radorum reverberatio. Sed istud etiam non videtur conveniens: quia cum effectus caelestium corporum sequantur determinatos situs et aspectus eorum; si ex virtute corporum caelestium ignis ille generaretur, esset notum tempus illius purgationis considerantibus motus astrorum: quod auctoritati Scripturae repugnat.

Et ideo alii dicunt, sequentes Augustinum, quod sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit, ut dicitur 20 de CIV. Dei. Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum superiorum et inferiorum, quae ex natura sua habent virtutem igniendi: quae quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet; et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis qui faciem hujus mundi exuret.

Si autem hae opiniones recte considerentur, inveniuntur diversificari quantum ad causam generationis illius, et non quantum ad speciem ejus.

Ignis enim generatus a sole, vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphaera, nisi in quantum admiscetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit; quia ignis non potest aliquid purgare nisi secundum hoc quod alterum efficitur materia ejus aliquo modo. Unde simpliciter concedendum est, quod ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quod duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam ejus; et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut operatio quae procedit a virtute rei, est virtutis indicium; ita et virtus est indicium essentiae vel naturae quae procedit a principiis essentialibus rei. Operatio autem quae non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis; actio enim instrumenti magis manifestat virtutem agentis quam virtutem instrumenti: quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiae principalis agentis, secundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quae non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem; sicut virtus qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad calefactibilitatem; et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quod ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit alterius speciei ab igne qui apud nos est, cum vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina operatione; sive dicatur quod illa virtus sit aliqua

qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intentio quaedam, sicut de instrumentali virtute in 1 dist. Dictum est; et hoc probabilius est, quia ignis ille non ager nisi ut instrumentum divinae virtutis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed in quantum sequitur materiam quam requirit extra propriam sphaeram existens, sic sequitur materiae combustibilis situm; et per modum istum non est inconveniens quod vel in circuitu vel in deorsum moveatur, et praecipue secundum quod agit ut instrumentum virtutis divinae.

¶a2 Articulus 2: Utrum ille ignis purgabit etiam caelos superiores.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ille ignis purgabit etiam caelos superiores. Quia in Psal. 101, 20, dicitur: opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis. Sed etiam superiores caeli sunt opera manuum Dei. Ergo etiam ipsi in illa finali conflagratione peribunt.

AG2

Praeterea, 2 Petri 3, 12, dicitur: caeli ardentis solventur, et elementa ignis ardore tabescent.

Caeli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt caeli superiores, in quibus fixa sunt sidera. Ergo videtur quod etiam illi per ignem illum purgabuntur.

AG3

Praeterea, ignis ille est ad hoc ut removeat a corporibus indispositionem ad perfectionem gloriae.

Sed in caelo superiori invenitur indispositio et ex parte culpae, quia diabolus ibi peccavit; et ex parte naturalis defectus, quia Roman. 8, super illud: scimus quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc, dicit Glossa: omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia. Ergo etiam caeli purgabuntur per ignem.

SC1

Sed contra est: corpora caelestia peregrinae impressionis receptiva non sunt.

SC2

Praeterea, super illud 2 Thess. 1: in flamma ignis dantis vindictam, dicit Glossa: ignis erit in mundo qui praecedet eum, tantum spatium aeris occupans quantum occupavit aqua in diluvio.

Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores caelos, sed solum quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Gen. 7. Ergo caeli superiores illo igne non purgabuntur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod purgatio mundi ad hoc est ut removeatur a corporibus dispositio contraria perfectioni gloriae, ut supra dictum est: quae quidem perfectio est ultima rerum consummatio; et haec quidem indispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundum aliquid inhaerens substantiae ipsorum, sicut in istis corporibus inferioribus, quae per mutam mixtionem decidunt a propria puritate. In quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliud substantiae eorum inhaerens, sicut in corporibus caelestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimae perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem: nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid quod intrinsicum sit rei, ut substantiam aut quantitatem, aut qualitatem, sed solum locum qui est extra rem. Et ideo a substantia caeli superioris non oportet quod aliquid removeatur; sed oportet quod motus ejus quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quod motor desistit a movendo; et ideo corpora caelestia nec per ignem nec per alicujus creaturae actionem purgantur, sed ipsa eorum quietatio, sola voluntate divina accidens, eis loco purgationis erit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus 20 de CIV. Dei, verba illa Psalmi intelligenda sunt de caelis aereis, qui purgabuntur per ignem ultimae conflagrationis. Vel dicendum, quod si etiam de superioribus caelis intelligantur, tunc dicuntur perire quantum ad motum quo nunc continue moventur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Petrus se exponit de quibus caelis intelligat. Praemiserat enim ante verba inducta, quod caeli prius et terra per aquam perierant, qui nunc sunt eodem verbo repositi, igni reservati in diem judicii. Illi ergo caeli per ignem purgabuntur qui prius aqua diluvii sunt purgati, scilicet caeli aerei.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille labor et illa servitus creaturae qui corporibus caelestibus ab Ambrosio attribuitur, nihil est aliud quam vicissitudo motus, ratione cujus temporibus subjiciuntur, et defectus ultimae consummationis, quae finaliter in eis erit. Ex culpa etiam Daemonum caelum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim de caelo expulsi sunt.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod ignis ille alia elementa consumet. Quia, ut dicit Glossa bedae, 2 Petri ult., elementa quatuor quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet: nec cuncta intantum consumentur, ut non sint; sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituat faciem. Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

AG2

Praeterea, Apoc. 21, 1, dicitur: primum caelum et prima terra abiit; et jam mare non est.

Sed per caelum aer intelligitur, ut Augustinus dicit: mare autem est aquarum congregatio. Videtur ergo quod illa tria elementa totaliter destruentur.

AG3

Praeterea, ignis non purgat nisi secundum hoc quod alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod ejus materia efficiantur. Ergo oportet quod in naturam ignis transeant; et sic a natura sua corrumpentur.

AG4

Praeterea, forma ignis est nobilissima forma ad quam perducere possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in statum nobilissimum mutabuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 7 super illud: praeterit figura hujus mundi: pulchritudo, non substantia hujus mundi praeterit.

Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad mundi perfectionem. Ergo elementa non consumentur secundum suam substantiam.

SC2

Praeterea, illa finalis purgatio, quae fiet per ignem, respondebit primae purgationi, quae facta est per aquam. Sed illa non corrumpit elementorum substantiam. Ergo nec illa quae fiet per ignem, corrumpet.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hanc quaestionem multiplex est opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam: omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus vero, scilicet igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam caeli: et sic tria elementa, scilicet ignis, aer et aqua, caelum dicentur, quamvis aer retineat eandem formam substantialem quam nunc habet, quia nunc etiam caelum dicitur. Unde et Apoc. 21, 1, non fit mentio nisi de caelo et terra: vidi, inquit, caelum novum et terram novam. Sed haec opinio est omnino absurda: repugnat enim et philosophiae, secundum quam poni non potest quod corpora inferiora sint in potentia ad formam caeli, cum nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; et etiam theologiae, quia secundum hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis.

Unde per hoc quod dicitur caelum, intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per terram, sicut in Psalmo 148, 7, dicitur: laudate Dominum de terra; et sequitur: ignis, grando, nix, glacies etc..

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab eis removebuntur; sicut etiam ponunt quod in corpore mixto elementa salvabuntur secundum formas suas substantiales sine hoc quod proprias qualitates habeant, cum sint ad medium reductae, et medium neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit, 20 de Civit. Dei: illa conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient. Sed istud non videtur probabile, cum qualitates propriae elementorum sint effectus formarum substantialium, quod formis substantialibus manentibus qualitates praedictae possint mutari, nisi per actionem violentam ad tempus: sicut in aqua calefacta videmus quod ex VI suae speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquae maneat.

Et praeterea etiam ipsae qualitates elementares sunt de perfectione secunda elementorum, sicut propriae passionis eorum. Nec est probabile quod in illa finali consummatione aliquid naturalis perfectionis ab elementis tollatur.

Et ideo videtur dicendum, quod manebunt elementa quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias; sed purgabuntur, ut supra dictum est, ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quae per actionem et passionem mutuam in eis accidit: quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit; et hoc Augustinus appellat qualitates corruptibilium elementorum, scilicet innaturales eorum dispositiones, secundum quas corruptioni appropinquant.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, in quantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur: duo ex toto consumet, non est intelligendum quod duo elementa secundum substantiam destruantur; sed quia duo magis removebuntur a proprietate quam nunc habent: quae quidem duo a quibusdam dicuntur esse ignis et aqua, quae maxime excedunt in qualitatibus activis, scilicet calore et frigore,

quae sunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus. Et quia tunc non erit actio ignis et aquae, quae sunt maxime activae; maxime immutari videbuntur a virtute quam nunc habent. Alii dicunt haec duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum caelestium: et quia isti motus non erunt (sicut fluxus et refluxus maris, et commotiones ventorum, et hujusmodi); ideo illa elementa maxime mutabuntur a proprietate quam nunc habent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 20 de Civit. Dei, cum dicitur: et mare jam non est, per mare potest intelligi praesens saeculum, de quo supra parum ante dixerat: mare dedit mortuos suos. Si tamen mare ad litteram referamus, tunc est dicendum, quod in mari duo intelliguntur; scilicet substantia aquarum, et earum dispositio quantum ad salsedinem et fluctuum commotiones; et quantum ad hoc secundum, mare non remanebit; manebit autem quantum ad primum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiae et virtutis divinae; unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solum usque ad purgationem.

Nec oportet quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter a specie propria corrumpatur; sicut patet in ferro ignito, quod a loco ignitionis remotum, ex virtute speciei remanentis, ad proprium statum et pristinum redit; et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in partibus elementorum non oportet considerari solum quid congruat alicui parti secundum se acceptae, sed etiam quid congruat secundum ordinem ad totum. Dico ergo, quod aqua quamvis esset nobilior si haberet formam ignis, similiter terra et aer; universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur. Quia, ut jam dictum est, ignis ille non ascendet nisi quantum ascendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphaeram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

AG2

Praeterea, Apoc. 21, dicit Glossa, super illud: vidi caelum novum etc.: immutatio aeris et terrae dubitabile non est quin per ignem fiat; sed de aqua dubitatur, nam purgationem in seipsa habere creditur. Ergo ad minus non est certum quod omnia elementa purgentur.

AG3

Praeterea, locus qui est perpetuae infectionis nunquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cum ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quod non totaliter elementa purgentur.

AG4

Praeterea, Paradisus terrestris in terra continetur.

Sed ille non purgabitur per ignem: quia nec etiam aquae diluvii illuc ascenderunt, ut beda dicit, et habetur in 2 Sent., dist. 27. Ergo videtur quod non totaliter omnia elementa purgentur.

SC1

Sed contra est Glossa supra inducta quae habetur 2 Petri ult. Quod quatuor elementa ignis ille absumet.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt quod ignis ille ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa, ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectae, ut patet per fenum idolatriae superiora inficientis; et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed ista opinio repugnat auctoritati sacrae Scripturae; quia 2 Petri, 3, dicitur, quod illi caeli repositi sunt igni qui fuerunt per aquam purgati; et Augustinus dicit, 20 de CIV. Dei, quod ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur. Constat autem quod aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad quindecim cubitos super altitudines montium; et praeterea notum est quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque non possunt transire per totam sphaeram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus; et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium praedictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi; sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum quae ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates praecipue sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium; unde usque ad illud spatium ignis ultimae conflagrationis elementa purgabit; tantum enim etiam aquae diluvii ascenderunt; quod probabiliter aestimari potest ex montium altitudine quos determinata mensura transcenderat.

RA1

Primum ergo concedimus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio dubitationis in Glossa exprimitur, quia scilicet aqua in se virtutem purgationis habere creditur. Non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio praecipue ad hoc erit, ut quidquid est imperfectionis, a sanctorum habitatione removeatur; et ideo illa purgatione totum quod est foedum, ad locum damnatorum congregabitur; unde infernus non purgabitur, sed ad ipsum adducentur totius mundi purgamenta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terrestri Paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec caelum empyreum; ex utroque enim loco homo et diabolus statim propter peccatum sunt ejecti; unde locus ille purgatione non indiget.

la3 Articulus 3: Utrum ignis ultimae conflagrationis iudicium sequi debeat.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ignis ultimae conflagrationis iudicium debet sequi.

Augustinus, 20 de CIV. Dei, hunc ordinem ponit eorum quae in iudicio sunt futura, dicens: in illo iudicio, vel circa illud iudicium, has res didicimus esse venturas; eliam thesbitem, fidem Iudaeorum, Antichristum persecuturum, Christum iudicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem. Ergo conflagratio iudicium sequitur.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in eodem Lib.: iudicatis impiis, et in ignem aeternum Missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit. Ergo idem quod prius.

AG3

Praeterea, Dominus ad iudicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur 1 thessal. 4, 14; ubi ex persona eorum apostolus dicit: deinde nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non praeveniemus eos qui dormierunt. Sed hoc non esset, si conflagratio mundi praecederet; quia per ignem dissolverentur.

Ergo ignis ille iudicium sequitur.

AG4

Praeterea, Dominus dicitur iudicaturus orbem per ignem; et ideo conflagratio finalis videtur esse executio divini iudicii. Sed executio sequitur iudicium.

Ergo ille ignis iudicium sequitur.

SC1

Sed contra est quod dicitur in psalm. 96, 3: ignis ante ipsum praecedet.

SC2

Praeterea, resurrectio praecedet iudicium; alias non videret omnis oculus Christum iudicantem.

Sed mundi conflagratio resurrectionem praecedet; sancti enim qui resurgent, corpora spiritualia et impassibilia habebunt; et ita non poterunt per ignem purgari; cum tamen in littera dicatur ex verbis Augustini quod per ignem illum purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. Ergo ignis ille iudicium praecedet.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illa conflagratio secundum rei veritatem quantum ad sui initium iudicium praecedet: quod ex hinc manifeste colligitur quod mortuorum resurrectio iudicium praecedet; quod patet ex hoc quod dicitur 1 thessal. 4, quod illi etiam qui dormierunt, rapiuntur in nubibus in aera obviam Christo ad iudicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio: sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur 1 corinth. 15, 43: seminatur in ignobilitate, surget in gloria. Simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur; et tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per id quod dicitur Rom. 8, 21, quod ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem praedictam, ut ex dictis patet; manifeste potest colligi quod illa conflagratio quo ad purgationem mundi iudicium praecedet; sed quo ad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, iudicium sequetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando: quod patet ex hoc quod sequitur: quae omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valeat consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura. Ergo patet quod hoc dixit opinando.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut supra, 13 dist., dictum est, omnes homines morientur et resurgent; sed tamen illi vivi dicuntur reperiri qui usque ad tempus conflagrationis in corpore vivent.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non exequitur sententiam iudicis nisi quo ad involutionem malorum; et quantum ad hoc sequitur iudicium.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod ignis ille non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera designatur. Illud enim consumi dicitur quod reducitur ad nihilum. Sed corpora impiorum non solventur in nihilum, sed in aeternum conservabuntur, ut aeternam poenam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in littera dicitur.

AG2

Si dicatur, quod consumet malorum corpora, in quantum ea resolvet in cinerem; contra. Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur; hoc enim est Christi privilegium, ut caro ejus corruptionem non videat. Ergo etiam et bonis tunc repertis erit consumptio.

AG3

Praeterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundum quod veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum; et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

AG4

Praeterea, quamdiu status viae durat, elementa similiter agunt in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status hujusmodi viae in illa conflagratione; quia post statum hujus viae non erit mors naturalis, quae tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ignis ille aequaliter aget in bonos et in malos; et ita videtur quod non sit aliqua discretio inter eos quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur.

AG5

Praeterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi inveniuntur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc quod iudicium praecedet, aget ut instrumentum divinae iustitiae; et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in bonos et malos, qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo; in quantum vero aget ut instrumentum divinae iustitiae, diversimode aget in diversos quantum ad sensum poenae. Mali enim per actionem ignis cruciabantur, boni vero in quibus nihil purgandum invenitur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino, Dan. 3; quamvis eorum corpora non serventur integra, sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divina virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne plus vel minus pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum quem post iudicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget: quia omnes boni habebunt corpora impassibilia.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cineres.

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonorum corpora quamvis in cinerem resolvantur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace existentes, ut dictum est; et quantum ad hoc est dissimile de bonis et malis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinae iustitiae instrumentum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod tres causae sunt quare subito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt.

Una est, quia pauca purganda in eis inveniuntur, cum terroribus et persecutionibus praecedentibus fuerint purgati. Secunda est, quia vivi et voluntarii sustinebunt poenam; poena autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam poena post mortem inflicta, sicut patet in martyribus; quod si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur, ut Augustinus dicit, cum tamen poena martyrum brevis fuerit in comparatione ad poenam quae in Purgatorio sustinetur.

Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione quantum amittet in temporis abbreviatione.

Articulus 3C

AG1

Uterius. Videtur quod ignis ille non involvet reprobos. Quia Malach. 3, super illud: purgabit filios levi, dicit Glossa: duos ignes legimus futuros: unum qui purgabit electos, et praecedet iudicium; alterum qui reprobos cruciabit. Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet: primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

AG2

Praeterea, ignis ille Deo obsequitur in purgatione mundi. Ergo deberet remunerari aliis elementis remuneratis, et praecipue cum ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat dejici in damnatorum poenam.

AG3

Praeterea, ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ab initio mundi praeparatus est damnatis; unde Matth. 5, 41: ite maledicti in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo etc., et Isai. 30, 33: parata est ab heri tophet, a rege praeparata etc.; Glossa: ab heri, idest ab initio; tophet, idest vallis Gehennae. Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio praeparatus, sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis est alius ab igne inferni, qui reprobos involvet.

SC1

In contrarium est quod in Psal. 96, 3, de igne illo dicitur, quod inflammabit in circuitu inimicos ejus.

SC2

Praeterea, Dan. 7, 10, dicitur: igneus fluvius rapidusque egrediebatur a facie ejus; Glossa: ut peccatores traheret in Gehennam. Loquitur autem auctoritas illa de igne illo de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam, quae ibi dicit: ut bonos purget et malos puniat.

Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod tota purgatio mundi et innovatio ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur; et ideo oportet ut mundi purgatio et innovatio purgationi et innovationi humani generis respondeat.

Humani autem generis purgatio quaedam erit, quando mali segregabantur a bonis; unde dicitur Luc. 3, 17: cujus ventilabrum est in manus sua, et purgabit aream suam, et congregabit triticum suum, idest electos, in horreum suum; paleas autem, idest reprobos, comburet igne inextinguibili.

Unde ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit turpe et foedum, in infernum cum reprobis retrudetur; quidquid autem erit pulchrum et nobile, in superioribus reservabitur ad gloriam electorum; et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit basilius super illud Psal. 28: vox Domini intercidentis flammam ignis: quia quo ad calidum ustivum, et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad inferos ad poenam damnatorum; quod vero est ibi subtile et lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante iudicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi; quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut, cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo et mundus. Dicuntur autem duo ignes qui purgabit bonos et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo quantum ad substantiam: quia non tota substantia ignis purgantis in infernum retrudetur, uti dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc ignis ille remunerabitur, quia illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, et retrudetur in infernum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut gloria electorum post iudicium erit major quam ante, ita et poena reproborum; et ideo sicut claritas superiori creaturae addetur ad augmentandum gloriam electorum; ita et quidquid est turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandum miseriam damnatorum; et ita igni ab initio praeparato in inferno non est inconveniens si alter ignis addatur.

EX

Illi saltem verba iudicis audient etc.. Verba haec accipienda sunt non vocalia, sed mentalia, ut supra dictum est.

Et peribit caelum et terra non secundum substantiam, sed secundum speciem. Species hic dicitur corruptibilitas elementorum, et alia quae ad ignobilitatem eorum spectant.

Ministerio Angelorum virtute Dei cooperante mittentur mali in caminum ignis. Hoc intelligendum est de bonis Angelis quantum ad praeeptum, sed de malis Angelis quantum ad executionem.

Prologus

Postquam determinavit Magister de divino iudicio quantum ad modum iudicii et ad ministros iudicis, hic determinat ea quae pertinent ad personam iudicis; et dividitur in partes duas: in prima enim parte ostendit in qua forma Christus ad iudicium veniens apparebit; in secunda determinat de his quae iudicium circumstant, ibi: et putant quidam, Dominum descensurum in vallem josaphat in iudicio. Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod Christus iudicabit in forma hominis; in secunda inducit similitudinem, scilicet quod Christus secundum quod est homo, est causa resurrectionis corporum, ibi: et sicut dicitur Christus secundum formam servi iudicaturus propter causam praemissam; ita etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum secundum humanitatem. Prima pars dividitur in duas: in prima determinat quod Christus in forma hominis iudicabit; in secunda quod in forma hominis gloriosa, ibi: sed cum in forma humana constet eum appariturum, quaeritur etc.. Et putant quidam Dominum descensurum in vallem josaphat in iudicio. Hic determinat ea quae adventum iudicis circumstant; et circa hoc duo facit: primo determinat ea quae concomitantur iudicis adventum; secundo ea quae consequuntur, ibi: cum autem factum fuerit caelum novum et terra nova, tunc erit lux lunae sicut lux solis. Circa primum duo facit: primo enim determinat locum adventus; secundo effectum iudicis venientis, ibi: veniente autem ad iudicium Domino... Sol et luna dicuntur obscurari.

Hic est duplex quaestio. Prima est de ipso iudice.

Secunda de mundi innovatione, quae iudicium sequitur.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum Christus in forma hominis sit iudicaturus; 2 utrum in iudicio apparebit in figura gloriosa; 3 utrum possit apparere in natura divinitatis aliquibus sine gaudio; 4 de his quae adventum iudicis circumstant.

Articulus 1: Utrum Christus in forma servi sit iudicaturus.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus in forma servi non sit iudicaturus. Iudicium enim auctoritatem requirit in iudicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo secundum quod est Deus: sic enim est Dominus et creator omnium. Ergo in forma divinitatis iudicabit.

AG2

Praeterea, in iudice requiritur potestas invincibilis; unde Eccli. 7, 6: noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates. Sed virtus invincibilis convenit Christo secundum quod est Deus. Ergo in forma divinitatis iudicabit.

AG3

Praeterea, joan. 5, 22, dicitur: pater omne iudicium dedit filio, ut omnes honorificent filium sicut honorificant patrem. Sed honor aequalis non debetur patri et filio secundum humanam naturam. Ergo non iudicabit secundum formam humanam.

AG4

Praeterea, Daniel. 7, 9, dicitur: aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit.

Throni autem iudicariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione aeternitatis; ut dicit dionysius in Lib. De div. Nom..

Ergo secundum hoc iudicare convenit filio prout est aeternus; non ergo secundum quod homo.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit, et habetur in littera, quod per verbum filii Dei fit animarum resurrectio. Sed iudicium illud finale magis pertinet ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit iudicare Christo secundum quod est Deus, quam in quantum est homo.

SC1

Sed contra, joan. 5, 27, dicitur: potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.

SC2

Praeterea, job 36, 17, dicitur: causa tua quasi impii iudicata est; Glossa, a Pilato: ideo iudicium causamque recipies; Glossa, ut juste iudices. Sed Christus secundum humanam naturam iudicatus est a Pilato. Ergo secundum humanam naturam iudicabit.

SC3

Praeterea, ejus est iudicare cujus est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens nobis legem evangelii dedit. Ergo et secundum eandem naturam iudicabit.

CO

Respondeo dicendum, quod iudicium aliquod dominium in iudicando requirit; unde Rom. 14, 4: tu quis es qui iudicas alienum servum? et ideo secundum hoc Christo competit iudicare quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale iudicium. Ipse autem est noster Dominus non solum ratione creationis, quia Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos, psalm. 99, 3; sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundum humanam naturam; unde Rom. 14, 9: in hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur. Ad praemium autem vitae aeternae nobis creationis bona non sufficerent, nisi

redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturae creatae supervenit ex peccato primi parentis. Unde cum iudicium illud finale ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, conveniens est ut ipse Christus secundum humanam naturam, cujus redemptionis beneficio ad regnum admittimur, illi iudicio praesideat; et hoc est quod dicitur Act. 10, 42, quod constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum. Et quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam; secundum quod tota creatura reparato homine melioratur, ut habetur Coloss. 1, 20: pacificans per sanguinem crucis ejus sive quae in terris sive quae in caelis sunt; ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et iudiciariam potestatem. Matth. Ult., 10: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas domini respectu universalis creaturae ex jure creationis; sed in ipso est auctoritas domini quam per passionem promeruit, et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et aeterna.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus secundum quod homo non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanae speciei; tamen ex dono divinitatis etiam in humana natura habet invincibilem potestatem, secundum quod omnia sunt subjecta pedibus ejus, ut dicitur 1 corinth. 12; et ideo iudicabit quidem in humana natura, sed ex virtute divinitatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset; et ideo ex hoc quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc iudiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur quod ipse est Deus, et ita aequaliter honorandus cum patre, non in quantum homo, sed in quantum Deus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in illa visione Danielis manifeste exprimitur totus ordo iudiciariae potestatis; quae quidem sicut in prima origine est in ipso Deo; et specialius in patre, qui est fons totius divinitatis; et ideo primo praemittitur quod antiquus dierum sedet. Sed a patre iudiciaria potestas traducta est in filium non solum ab aeterno secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua meruit; et ideo subjungitur in visione praedicta: ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit; et dedit ei potestatem et honorem et regnum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur per appropriationem quamdam, ut videlicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundum animam sumus ad imaginem et similitudinem Dei, secundum carnem autem sumus ejusdem speciei cum homine Christo; ideo ea quae in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit; quae vero in carne nostra facit, vel facturus est, attribuit carni ejus: quamvis caro ejus in quantum est divinitatis organum, ut dicit Damascenus habeat etiam effectum in animabus nostris, secundum illud quod dicitur Hebr. 9, 14, quod sanguis ejus emundabit conscientias nostras; ab operibus mortuis; et sic etiam verbum caro factum, est causa resurrectionis animarum. Unde etiam secundum humanam naturam convenienter est iudex non solum corporalium, sed spiritualium bonorum.

|a2 Articulus 2: Utrum Christus in iudicio apparebit in forma humanitatis gloriosa.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus in iudicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa. Joan. 19, 37: videbunt in quem transfixerunt; Glossa: quia in ea carne venturus est in qua crucifixus est. Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

AG2

Praeterea, Matth. 24, 30, dicitur, quod apparebit signum filii hominis in caelo, idest signum crucis; et chrysostomus dicit, quod veniet in iudicio Christus, non solum vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens. Ergo videtur quod non apparebit in forma gloriosa.

AG3

Praeterea, secundum hanc formam Deus in iudicio apparebit quae ab omnibus conspici possit.

Sed Christus secundum formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis; quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndum claritatem corporis gloriosi. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

AG4

Praeterea, illud quod promittitur justis in praemium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in praemium.

Joan. 10, 9: ingredietur et egredietur, et pasqua inveniet, idest refectionem et in divinitate et in humanitate, ut Augustinus exponit; et isa. 33, 17: regem in decore suo videbunt. Ergo in iudicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

AG5

Praeterea, secundum illam formam Christus iudicabit in qua iudicatus est; unde super illud joan. 5: sic et filius, quos vult, vivificat, dicit Glossa: in qua forma injuste iudicatus est, iuste iudicabit, ut possit ab impiis videri. Sed iudicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in iudicio apparebit.

SC1

Sed contra est quod dicitur Luc. 21, 27: tunc videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate. Maiestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

SC2

Praeterea, ille qui iudicat, debet eminere illis qui iudicantur. Sed electi qui iudicabuntur a Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multo fortius iudex in forma gloriosa apparebit.

SC3

Praeterea, sicut iudicari est infirmitatis, ita iudicare est auctoritatis et gloriae. Sed in primo adventu, in quo Christus venit ad hoc quod iudicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu in quo veniet ad hoc ut iudicet, apparebit in forma gloriosa.

CO

Respondeo dicendum quod Christus dicitur Dei et hominum mediator, in quantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud patrem, et ea quae sunt patris hominibus communicat, secundum quod dicitur joan. 17, 22: claritatem quam dedisti mihi, dedi eis. Secundum hoc autem utrumque convenit ei quod cum utroque communicat extremorum. In quantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud patrem; in quantum vero cum patre communicat, dona patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud patrem, in forma nostrae infirmitatis apparuit: quia vero in secundo adventu ad hoc veniet ut iustitiam patris in homines exequatur, gloriam demonstrare debet, quae inest ei ex communione ad patrem: et ideo in forma gloriosa apparebit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod signum crucis apparebit in iudicio non ad iudicium tunc existentis infirmitatis, sed praeteritae, ut per hoc iustior eorum condemnatio appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum praecipue qui Christum injuste persecuti sunt. Cicatrices autem quae in eius corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximae virtutis, qua Christus per passionis infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendet, non sensibiliter oculis eam ingerens, ac si tunc eam pateretur; sed ex his quae apparebunt, scilicet indicia praeteritae passionis, homines in recognitionem praeteritae mortis adducet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex iis quae supra, 44 dist., quaest. 2, art. 4, dicta sunt; et ideo in forma gloriosa Christus ab hominibus poterit videri.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut amici gloria est delectabilis; ita gloria et potestas eius qui odio habetur, maxime contristat; et ideo sicut visio gloriae humanitatis Christi erit iustis in praemium, ita inimicis Christi erit in supplicium; unde isa. 26, 2: videant et confundantur zelantes populi et ignis, scilicet invidiae, hostes tuos devoret.

RA5

Ad quintum dicendum, quod forma ibi accipitur pro natura humana, in qua iudicatus est, et etiam iudicabit; non autem pro qualitate naturae, quae non erit eadem in iudicante, scilicet infirma, quae in iudicato fuit.

¶a3 Articulus 3: Utrum divinitas a malis sine gaudio videri possit.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod divinitas a malis sine gaudio possit videri. Constat enim quod impii manifestissime cognoscent Christum esse Deum. Ergo divinitatem eius videbunt; et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo divinitas sine gaudio videri potest.

AG2

Praeterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quam eius divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in poenam, ut dictum est. Ergo multo fortius, si divinitatem viderent, magis tristarentur quam gauderent.

AG3

Praeterea, quae sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quae sunt in intellectu; unde Augustinus dicit: praecedat intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus. Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum.

Ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

AG4

Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis, et non per modum recepti. Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo quamvis divinitas in se sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitia absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

AG5

Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ita est in sensibus, quod palato non sano poena est panis, qui sano est suavis, ut dicit Augustinus; et similiter accidit in aliis sensibus. Ergo cum damnati habeant intellectum indispositum, videtur quod visio lucis increatae magis afferet eis poenam quam gaudium.

SC1

Sed contra est quod dicitur joan. 17, 3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum; ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium.

Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

SC2

Praeterea, essentia ipsa divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum; unde et homines natura scire desiderant, ut dicitur in principio metaph.. Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

SC3

Praeterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, convenit eam quandoque esse tristabilem.

Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis: quia delectationi quae est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, ut dicit Philosophus.

Cum ergo divinitas non possit videri nisi per intellectum, videtur quod divinitas sine gaudio videri non possit.

CO

Respondeo dicendum, quod in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari; scilicet id quod appetitur vel est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem, secundum boetium in Lib. De hebdomad., id quod est, habere aliquid praeter quam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum; ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile; sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum vel habere potest, propter quod non delectabilis sit vel appetibilis. Res igitur quae sunt delectabiles per participationem bonitatis, quae est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensae non delectare; sed id quod per essentiam suam est bonitas, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet. Unde cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest divinitas sine gaudio videri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod divinitatem ejus videant, sed per manifestissima divinitatis indicia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod divinitatem, secundum quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis potest odio habere ipsam bonitatem; sed quantum ad aliquos divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, inquantum scilicet aliquid agit vel praecipit quod est contrarium voluntati; et ideo visio divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quando id quod apprehenditur per intellectum praecedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturae; unde potest in eis esse aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus; unde non oportet quod affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus videret, quae est ipsa bonitas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem; omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit; et ideo tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare; et propter hoc delectatio impeditur; sed indispositio quae est in damnatis, non tollit naturalem proportionem qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat; et ideo non est simile.

¶a4 Articulus 4: Utrum adventum Domini ad iudicium praecedent aliqua signa.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod adventum Domini ad iudicium non praecedent aliqua signa. Quia 1 Thess. 5, 3: cum dixerint, pax et securitas, repentinus eis superveniet interitus. Sed non esset pax et securitas, si homines per signa praecedentia terrerentur. Ergo signa non praecedent illum adventum.

AG2

Praeterea, signa ad manifestationem ordinantur.

Sed adventus ejus debet esse occultus; unde 1 Thess. 5, 2: dies Domini sicut fur in nocte ita veniet. Ergo signa non debent ipsum praecedere.

AG3

Praeterea, tempus primi adventus fuit praecognitum a prophetis: quod non est de secundo adventu, ut supra dictum est. Sed primum adventum Christi non praecesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum praecedent.

SC1

Sed contra est quod dicitur Lucae 21, 25: erunt signa in sole et luna et stellis.

SC2

Praeterea, Hieronymus ponit quindecim signa praecedentia iudicium, dicens, quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes.

Secundo omnia aequora prosternentur in profundum, ita ut vix videri poterunt. Tertio redigentur in antiquum statum. Quarto belluae omnes, et aliae quae moventur in aquis, congregabuntur, et levabuntur super pelagus more contentionis invicem mugientes. Quinto omnia volatilia caeli congregabuntur in campis, invicem plorantes, non gustantes neque bibentes. Sexto flumina ignea surgent ab occasu solis contra faciem firmamenti usque ad ortum corruentia. Septimo omnia sidera errantia et fixa spargent ex se igneas comas, sicut cometae.

Octavo erit magnus terraemotus, et omnia animalia prosternentur. Nono omnes lapides tam magni quam parvi dividuntur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. Decimo omnes plantae sanguineum fluent rorem. Undecimo omnes montes et colles et aedificia in pulverem redigentur. Duodecimo omnia animalia venient ad campos de silvis et montibus rugientia et nihil gustantia. Tertiodecimo omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum. Quartodecimo omnes homines de habitaculis suis recedent non intelligentes neque loquentes, sed discurrentes. Quintodecimo omnes morientur et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, Christus ad iudicandum veniens, in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem quae iudici debetur. Ad dignitatem autem iudicariae potestatis pertinet habere aliqua indicia quae ad reverentiam et subjectionem inducant; et ideo adventum Christi ad iudicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subjectionem venturi iudicis adducantur, et ad iudicium praeparentur hujusmodi signis commoniti.

Quae autem sint ista signa, de facili non potest sciri. Signa enim quae in evangeliiis leguntur, ut Augustinus dicit, ad Hesychium de fine mundi, non solum pertinent ad adventum Christi ad iudicium, sed etiam ad tempus destructionis hierusalem, et ad adventum Christi, quo Christus continue ecclesiam suam visitat; ita quod forte, si diligenter advertantur, nullum eorum invenitur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit; quia illa signa quae in evangeliiis tanguntur, sicut pugnae et terrores et hujusmodi, a principio humani generis fuerunt; nisi forte dicatur, quod tunc temporis magis invalescent; sed secundum quam mensuram circumstantiae vicinum adventum denuntient, incertum est. Signa vero quae Hieronymus ponit, non asserit, sed in annalibus Judaeorum se ea reperisse scripta dicit: quae etiam valde parum verisimilitudinis habent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum in Lib. Ad Hesychium praedicto, circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos; unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dixerunt: pax et securitas, ad malos referendum est, qui signa futuri iudicii parvipendent; ad bonos vero pertinet quod dicitur Luc. 21, 26: arescentibus hominibus prae timore etc.. Vel potest dici, quod omnia illa signa quae circa iudicium erunt, infra tempus iudicii computantur, ut sic dies iudicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem iudicii homines terreantur, ante tamen quam signa illa apparere incipiant, in pace et securitate se impii esse credent, post mortem Antichristi non statim videntes mundum consummari, ut existimabant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die iudicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa quae immediate praecedent iudicium, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset prius praecognitum a prophetis; et ideo non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod circa iudicium, secundum rei veritatem sol et luna obscurentur. Quia, ut dicit Rabanus super Matth., nihil prohibet intelligere tunc temporis veraciter solem et lunam cum sideribus ceteris suo lumine privari, quomodo de sole constat factum tempore dominicae passionis.

AG2

Praeterea, lux corporum caelestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur: quia per eam influunt in haec inferiora, et non solum per motum, ut dicit Averroes in Lib. De substantia orbis. Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in corporibus caelestibus remanebit.

AG3

Praeterea, inferiora corpora purgabuntur, ut quibusdam videtur, a qualitatibus quibus agunt.

Corpus autem caeleste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est. Ergo sicut motus caeli cessabit, ita et lumen corporum caelestium.

SC1

Sed contra est quod, secundum astrologos, sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunae simul esse dicitur, scilicet Domino ad iudicium veniente. Ergo non est obscuratio secundum rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

SC2

Praeterea, non congruit idem esse causam defectus alicujus rei, et augmentatio. Sed veniente Domino lux luminarium promittitur augenda; unde isa. 30, 26: erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter. Ergo non est conveniens quod veniente Domino lux illorum corporum cesset.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod si loquamur de sole et luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurentur sui luminis privatione; quia totus mundus innovabitur Christo veniente, et sanctis surgentibus, ut dictum est. Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante iudicium, sic esse poterit quod sol et luna et alia caeli luminaria, sui luminis privatione obscurabuntur vel diversis temporibus, vel simul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quantum ad tempus iudicii praecedens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod lux est in corporibus caelestibus non solum ad causandum generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem; unde non oportet quod cessante generatione, lux corporum caelestium cesset, sed magis augeatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non videtur esse probabile, ut dictum est, quod qualitates elementares removeantur ab elementis, quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, non est simile de eis et de luce, eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis.

Nec est etiam simile de motu corporum caelestium: motus enim est actus imperfecti; unde et tolli debet, quando tollitur imperfectio; quod de luce non potest dici.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod virtutes caelorum Domino veniente non moveantur. Virtutes enim caelorum dici non possunt nisi Angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

AG2

Praeterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in principio metaph.

Sed sicut ab Angelis longe abest timor, ita et ignorantia; quia, ut dicit Gregorius, quid est quod non videant qui videntem omnia vident? ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur.

AG3

Praeterea, omnes Angeli astabunt divino iudicio; unde apocal. 7, 2: et omnes Angeli stabant in circuitu throni. Sed virtutes nominant unum specialem ordinem in Angelis. Ergo non potius de eis dici debuit quod moveantur quam de aliis Angelis.

SC1

Sed contra est quod dicitur job 26, 2: columnae caeli pavent adventum ejus. Sed columnae caeli non possunt intelligi nisi per virtutes caelorum.

Ergo virtutes commovebuntur.

SC2

Praeterea, Matth. 24, 29, dicitur: stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum movebuntur.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtutes in Angelis dupliciter dicuntur, ut patet per dionysium. Quandoque enim nomen virtutum uni ordini appropriatur, qui secundum ipsum est medius mediae hierarchiae; secundum vero Gregorium est supremus infimae hierarchiae. Alio modo accipitur communiter pro omnibus caelestibus spiritibus; et utroque modo potest accipi in proposito. In littera enim exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus Angelis; et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis quae in mundo erit, sicut in littera dicitur. Potest etiam exponi prout virtutes est proprium nomen ordinis; et tunc ordo ille dicitur moveri prae aliis ratione effectus: quia illi ordini secundum Gregorium attribuitur miracula facere, quae maxime circa illud tempus fient; vel quia ordo ille, cum sit de media hierarchia, secundum dionysium, non habet potentiam limitatam, unde oportet quod ejus ministerium sit circa causas universales; unde proprium officium virtutum esse videtur corpora caelestia movere, quae sunt causa eorum quae in natura inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia virtutes caelorum dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu cessabunt, ulterius corpora caelestia non moventes; sicut nec Angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiae officio vacabunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat, sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam prius secundum species concreatas videre non potuerant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit; unde dicit Augustinus, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempora.

RA2

Ad secundum dicendum, quod admiratio solet esse de his quae nostram cognitionem excedunt vel facultatem; et secundum hoc virtutes caelorum admirabuntur divinam virtutem alia facientem, inquantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt; per quem modum dixit Agnes, quod ejus pulchritudinem et sol et luna mirantur; et sic non ponitur in Angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

RA3

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Articulus 4D

AG1

Uterius. Videtur quod iudicium non fiet in valle josaphat, aut in loco circumstante. Quia ad minus oportet omnes iudicandos in terra stare, aut eos tantum levare in nubibus quorum erit iudicare.

Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem iudicandorum. Ergo non potest esse quod circa vallem sit iudicium.

AG2

Praeterea, sicut supra dictum est, Christo in humanitate datum est iudicium, ut juste iudicet, qui injuste iudicatus est. Sed ipse injuste iudicatus est in praetorio Pilati, et sententiam injusti iudicii in golgotha suscepit. Ergo loca illa magis determinari debent ad iudicium.

AG3

Praeterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum.

Sed tunc nulla erit evaporatio vel resolutio.

Ergo non poterit esse quod iusti in nubibus obviam Christo in aera rapiantur; et sic oportebit et bonos et malos esse in terra; et ita locus multo amplior requireretur quam sit ista vallis.

SC1

Sed contra est quod dicitur joelis 3, 2: congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem josaphat, et disceptabo ibi cum eis.

SC2

Praeterea, actuum 1, 2, dicitur: quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet. Sed ipse ascendit de monte oliveti, qui praeeminet valli josaphat. Ergo et circa loca illa ad iudicandum veniet.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod qualiter illud iudicium sit futurum, et quomodo homines ad iudicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis, quod circa locum montis oliveti descendet, sicut et inde ascendit; ut idem esse ostendatur qui ascendit et qui descendit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem iudicandorum, dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere eminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspicere poterit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus per hoc quod injuste iudicatus est, iudicariam potestatem meruerit, non tamen iudicabit in forma infirmitatis, in qua injuste iudicatus est, sed in forma gloriosa, in qua ad patrem ascendit; unde locus ascensionis magis competit iudicio quam locus ubi condemnatus est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellantur, ut quidam dicunt, quaedam densitates lucis resplendentis a corporibus sanctorum, et non aliquae evaporationes ex terra et aqua. Vel potest dici, quod nubes illae generabuntur divina virtute ad ostendendum conformitatem in adventu ad iudicium et ascensionem; ut qui ascendit in nube ad iudicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium misericordiam indicant iudicantis.

|+d48.q2 Distinctio 48, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de innovatione mundi; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 utrum innovatio mundi sit futura; 2 utrum mundo innovato motus corporum caelestium cesset; 3 utrum caelestia corpora majori claritate refulgeant; 4 utrum elementa aliqua claritatis gloria ornentur; 5 utrum animalia bruta et plantae et corpora mineralia maneant.

|a1 Articulus 1: Utrum mundus aliquando innovabitur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem.

Eccle. 1, 9: quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. Sed nunquam mundus aliam dispositionem habebit quam nunc habet quantum ad partes essentielles, et ad genera et species. Ergo nunquam innovabitur.

AG2

Praeterea, innovatio alteratio quaedam est.

Sed impossibile est universum alterari; quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

AG3

Praeterea, genes. 1, dicitur, quod Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat; et exponunt sancti, quod requievit a novis creaturis condendis. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam iste quem nunc naturali ordine tenent.

Ergo nunquam alium habebunt.

AG4

Praeterea, ista rerum dispositio quae nunc est, rebus est naturalis. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis.

Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet 1 caeli et mundi. Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab eis removebitur; et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut empedocles et Origenes posuerunt, ut post hunc mundum sit iterum alius mundus, et post illum iterum alius.

AG5

Praeterea, novitas gloriae in praemium rationali creaturae datur. Sed ubi non est meritum, non potest esse praemium. Cum ergo creaturae insensibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

SC1

Sed contra est quod habetur Isai. 65, 17: ecce ego creo novos caelos et novam terram; et non erunt in memoria priora; et apocal. 21, 1: vidi caelum novum et terram novam; primum enim caelum et prima terra abiit.

SC2

Praeterea, habitatio debet habitatori congruere.

Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis.

Sed homo innovabitur. Ergo et mundus innovabitur.

SC3

Praeterea, omne animal diligit suum simile, Eccle. 13; ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo; unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit; et ita, ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

CO

Respondeo dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur; unde et omnia dicuntur ei esse subjecta. Serviunt autem ei dupliciter. Uno modo ad sustentationem vitae corporalis; alio modo ad profectum divinae cognitionis, in quantum homo per ea quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit, ut dicitur Rom. 1. Primo ergo ministerio creaturarum, homo glorificatus nullo modo indigebit, cum ejus corpus omnino incorruptibile sit futurum, virtute divina id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam; quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei

solatium congruens sibi de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifeste indicia divinae majestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi; et post hoc in corporibus beatorum; et deinceps in omnibus aliis corporibus; et ideo oportebit ut etiam alia corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriae perfectionem; et haec erit mundi innovatio; unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturalium; quod patet ex hoc quod subditur: nihil sub sole novum. Cum enim sol circulariter moveatur, oportet ea quae solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; quae consistit in hoc quod illa quae priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, numero diversa, ut dicitur in fine libri de generatione. Ea vero quae ad statum gloriae pertinent, soli non subsunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de alteratione naturali, quae habet agens naturale, quod ex necessitate naturae agit: non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio modo se habeat. Sed ea quae divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis; unde sine aliqua immutatione Dei volentis potest nunc haec nunc illa dispositio ab ipso in universo existere; et sic ista innovatio non reducitur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non praecesserit in aliqua similitudine secundum genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo, quod novitas mundi futura praecessit quidem in operibus sex dierum in quadam remota similitudine, scilicet in gloria vel gratia Angelorum; praecessit etiam in potentia obedientiae, quae creaturae tunc est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis nec contra naturam; sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animae naturam; et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, in quantum hoc cedit in augmentum gloriae hominis; sicut aliquis homo meretur ut ornatoribus vestibus induatur, quem tamen ornatum nullo modo ipsa vestis meretur.

¶a2 Articulus 2: Utrum motus corporum caelestium in illa mundi innovatione cessabit.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus corporum caelestium in illa mundi innovatione non cessabit. Quia genes. 8, 22, dicitur: cunctis diebus terrae frigus et aestus, aestas et hiems, nox et dies non acquiescent. Sed nox et dies, hiems et aestas efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

AG2

Praeterea, hierem. 31, 35: haec dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare, et sonant fluctus ejus. Si steterint leges istae coram me, tunc et semen Israel deficiet ut non sit gens coram me cunctis diebus. Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit.

Ergo leges diei et noctis, et fluctuum maris, quae ex motu caeli causantur, in perpetuum erunt; ergo motus caeli nunquam cessabit.

AG3

Praeterea, substantia corporum caelestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum. Corpora autem caelestia ad hoc sunt facta, ut dividant diem et noctem, et sint in signa et tempora et dies et annos, Gen. 1, quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit; alias frustra illa corpora remanerent.

AG4

Praeterea, in illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de sua perfectione. Sed motus est de perfectione corporis caelestis; quia, ut dicitur in 1 caeli et mundi, illa corpora participant divinam bonitatem per motum. Ergo motus caeli non cessabit.

AG5

Praeterea, sol successive illuminat diversas partes mundi secundum quod circulariter movetur.

Si ergo motus circularis caeli cesset, sequitur quod in aliqua superficie terrae erit perpetua obscuritas, quod non convenit illi novitati.

AG6

Praeterea, si motus caeli cessat, hoc non est nisi in quantum motus aliquam imperfectionem in caelo ponit, utpote lassitudinis vel laboris; quod non potest esse, cum motus ille sit naturalis, et caelestia corpora sint impassibilia; unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in 2 caeli et mundi.

Ergo motus caeli nunquam cessabit.

AG7

Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Sed in quocumque situ ponatur corpus caeli, est in potentia ad alium situm. Ergo nisi reduceretur ad actum, potentia illa frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci ad actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

AG8

Praeterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum.

Sed sol indifferenter se habet ad hoc quod sit in oriente vel occidente; alias motus ejus non esset uniformis per totum; quia ad locum ubi naturalius esset, velocius moveretur. Ergo vel neuter situs attribuitur soli, vel uterque. Sed nec uterque nec neuter potest ei attribui nisi successive per motum; oportet enim, si quiescit, quod in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora caelestia.

AG9

Praeterea, motus caeli est causa temporis.

Si ergo motus caeli deficiat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, oportet quod deficeret in instanti. Definitio autem instantis est in 8 physic., quod est initium futuri, et finis praeteriti; et sic post ultimum instans temporis esset tempus; quod est impossibile. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

AG10

Praeterea, gloria non tollit naturam. Sed motus caeli est ei naturalis. Ergo per gloriam non ei tollitur.

SC1

Sed contra est quod dicitur apocal. 10, quod Angelus qui apparuit, juravit per viventem in saecula, quia tempus amplius non erit, scilicet postquam septimus Angelus tuba cecinerit, qua canente mortui resurgent, ut dicitur 1 corinth. 15. Sed si non est tempus, non est motus caeli. Ergo motus caeli cessabit.

SC2

Praeterea, Isai. 60, 20, dicitur: non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur. Sed occasus solis et diminutio lunae ex motu caeli causatur.

Ergo motus caeli quandoque cessabit.

SC3

Praeterea, ut probatur in 2 de generatione, motus caeli est propter continuam generationem in istis inferioribus. Sed generatio cessabit impleto numero electorum. Ergo motus caeli cessabit.

SC4

Praeterea, omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in 2 metaphysic.. Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescet. Ergo vel motus caeli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra; vel aliquando quiescet.

SC5

Praeterea, quies est nobilior quam motus; quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cum corpora caelestia sint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

CO

Respondeo dicendum, quod circa istam quaestionem est triplex positio. Prima est Philosophorum, qui dicunt, quod motus caeli semper durabit.

Sed hoc non est consonum fidei nostrae, quae ponit certum numerum electorum praefinitum a Deo; et sic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret; et eadem ratione nec alia quae ad generationem hominis ordinantur, sicut est motus caeli, et variationes elementorum.

Alii vero dicunt, quod motus caeli cessabit secundum naturam. Sed hoc etiam est falsum; quia omne corpus quod naturaliter quiescit et naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem naturaliter movetur, et a quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem locus potest assignari corpori caelesti; quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis quam recessus ab eo; unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminatur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum est, secundum alios, quod motus caeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud sicut et alia, in ministerium hominis dupliciter facta sunt, ut prius dictum est. Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriae non indigebit, scilicet secundum quod corpora ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitae; hoc autem modo corpus caeleste servit ei per motum, in quantum per motum caeli multiplicatur genus humanum, et generantur plantae, et alia animalia, quae usui hominum sunt necessaria; et temperies in aere efficitur, conservans sanitatem. Unde homine glorificato, motus caeli cessabit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra secundum statum istum in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur: cunctis diebus terrae sementis et messis; et hoc simpliciter concedendum est, quod quamdiu terra erit messibus et sementibus apta, motus caeli non cessabit.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum, quod Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel secundum praesentem statum; quod patet ex hoc quod dicit: et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus; vicissitudo enim dierum post statum istum non erit; et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finis qui ibi assignatur corporibus caelestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actu; sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem; scilicet ad ministerium humanum, ut patet per illud quod habetur Deut. 4, 19: ne forte oculis elevatis ad caelum videas solem et lunam, et omnia astra caeli; et errore deceptus adores ea quae fecit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt: et ideo magis debet iudicium sumi de corporibus caelestibus secundum ministerium hominum quam secundum finem in genere assignatum. Corpora autem caelestia per alium modum in ministerium hominis glorificati cedunt, sicut prius dictum est, et ideo non sequitur quod frustra remaneant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod motus caeli non est de perfectione corporis caelestis nisi in quantum per hoc est causa generationis in istis inferioribus; et secundum hoc etiam motus ille facit corpus caeleste participare divinam bonitatem per quamdam similitudinem causalitatis; non autem motus est de perfectione substantiae caeli, quae remanebit; et ideo non sequitur quod motu cessante, aliquid de perfectione caeli tollatur, secundum quod remanebit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod omnia corpora electorum, ut infra dicitur, habebunt in seipsis quamdam claritatem gloriae; unde quamvis aliqua superficies terrae non illuminetur a sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Rom. 8, super illud: omnis creatura ingemiscit etc., dicit Glossa Ambrosii expresse, quod omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia: quod est causa nostri, unde quiescent nobis assumptis. Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem vel passionem illis corporibus accidentem ex motu, cum motus ille sit naturalis nihil habens de violentia adjunctum, ut probatur 1 caeli et mundi.

Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit; unde quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo incompleto nondum consequitur illud ad quod ordinatus est; et ideo similitudinarie dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit; et hic etiam defectus a caelo tolletur impleto numero electorum. Vel etiam potest referri ad desiderium futurae innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in corpore caelesti non est aliqua potentia quae perficiatur per locum, vel quae facta sit propter hunc finem qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad ubi in corpore caelesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quod facit diversas domos unius modi: quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere; et similiter in quocumque situ ponatur corpus caeleste, potentia quae est in ipso ad ubi, non remanebit incompleta, nec frustra.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus caeleste secundum suam naturam aequaliter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis; tamen si comparetur ad ea quae sunt extra ipsum, non aequaliter se habet ad omnes situs, sed secundum unum situm nobiliter disponitur respectu quorundam quam secundum alium, sicut quo ad nos nobiliter disponitur sol in die quam in nocte; et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi habeat ordinem ad hominem, quod caelum in illa novitate habeat nobilissimum situm qui est possibilis in respectu ad nostram habitationem. Vel, secundum quosdam, caelum quiescet in illo situ in quo factum fuit; alias aliqua revolutio caeli remaneret incompleta.

Sed ista ratio videtur inconveniens: quia cum aliqua revolutio sit in caelo quae non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quod tamdiu mundus deberet durare; quod non videtur probabile. Et praeterea secundum hoc posset sciri quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab astrologis in quo situ corpora caelestia sunt facta, considerato numero annorum qui computatur ab initio mundi; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod tempus quandoque deficiet motu caeli deficiente; nec illud nunc ultimum erit principium futuri: dicta enim definitio non datur de nunc nisi secundum quod est continuans partes temporis, non secundum quod est terminans totum tempus; et de hoc dictum est in 1 dist., 2 libri, cum de aeternitate mundi ageretur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod motus caeli non dicitur naturalis quasi sit pars naturae, eo modo quo principia naturae naturalia dicuntur: nec iterum hoc modo quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum. Principium autem activum ejus est in substantia spirituali, ut dicit Commentator 1 caeli et mundi; et ideo non est inconveniens, si per novitatem gloriae motus ille tollatur: non enim eo ablato natura corporis caelestis variabitur.

RC1

Alias rationes concedimus, scilicet duas primas quae sunt ad oppositum: quia debito modo concludunt.

RC4

Sed quia aliae duae videntur concludere quod motus caeli naturaliter cesset; ideo ad eas respondendum est.

Ad primam ergo earum dicendum, quod motus cessat habito eo propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus caelestis, secundum Philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divinae bonitatis in causalitate quam habet super inferiora; et ideo non oportet quod naturaliter motus ille cesset.

RC5

Ad secundam dicendum, quod quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quam motus, tamen motus in eo quod per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinae bonitatis, est nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum possit illam perfectionem consequi; et ratione ista terra, quae est infimum corporum, est sine motu; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, a quo corpora nobiliora moventur; et inde est etiam quod motus superiorum corporum possent poni secundum viam naturae perpetui, nec unquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

¶a3 Articulus 3: Utrum corporibus caelestibus claritas augeatur in illa innovatione.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corporibus caelestibus claritas non augeatur in illa innovatione.

Illa enim innovatio in corporibus inferioribus erit per ignem purgantem. Sed ignis purgans nunquam pertingit ad corpora caelestia, ut praecedenti distinctione dictum est. Ergo corpora caelestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

AG2

Praeterea, sicut corpora caelestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est. Ergo similiter cessabit lux caelestium corporum magis quam augeatur.

AG3

Praeterea, si innovato homine corpora caelestia innoventur, oportet quod eo deteriorato fiant deteriora. Sed hoc non videtur probabile, cum illa corpora sint invariabilia quantum ad id quod est in substantia eorum. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

AG4

Praeterea, si deteriorata tunc fuerint, oportet quod tantum deteriorata fuerint quantum dicitur esse melioranda in hominis innovatione. Sed Isai. 30, 26, dicitur, quod tunc erit lux lunae sicut lux solis. Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo quodcumque luna erat super terram, faciebat diem sicut facit sol; et hoc manifeste apparet falsum per id quod dicitur Gen. 1, quod luna facta est ut praeesset nocti. Ergo homine peccante non sunt corpora caelestia diminuta in lumine; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

AG5

Praeterea, claritas corporum caelestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliae creaturae.

Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum: dicitur enim Isai. 60, 19: non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunae illuminabit te; et Apoc. 21, 23, dicitur, quod civitas illa beatorum non egebit sole neque luna, ut luceant in ea. Ergo eorum claritas non augebitur.

AG6

Praeterea, non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium constituendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione caelestium corporum, quae sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; immo etiam totius terrae, quae habet se ad caelum ut punctum ad sphaeram, sicut astrologi dicunt. Ergo, cum Deus sit sapientissimus, non videtur quod finis creationis caeli sit homo; et ita non videtur quod eo peccante caelum deterioratum fuerit, nec eo glorificato melioretur.

SC1

Sed contra est quod dicitur Isai. 30, 26: erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septemplexiter.

SC2

Praeterea, totus mundus innovabitur in melius, ut supra dictum est. Sed caelum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse, nisi majori claritate resplendeat.

Ergo majorabitur et crescet claritas ejus.

SC3

Praeterea, omnis creatura quae ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriae futurae filiorum Dei, ut dicitur Rom. 8. Sed etiam corpora caelestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa.

Ergo expectant gloriam sanctorum. Sed non expectarent, nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, qua praecipue decorantur.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem praecipue in Dei cognitionem ducit sua specie et decore, quae manifestant sapientiam facientis et gubernantis; unde dicitur Sap. 13, 5: a magnitudine speciei cognoscibiliter poterat creator horum videri. Pulchritudo autem caelestium corporum praecipue consistit in luce; unde Eccli. 43, 10: species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus; et ideo praecipue quantum ad claritatem corpora caelestia meliorabuntur. Quantitas autem et modus meliorationis illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purgando a foeditate peccati, et ab impuritate commixtionis, quae in corporibus caelestibus non invenitur; et ideo, quamvis corpora caelestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

RA2

Ad secundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundum quod in se consideratur, cum sit actus imperfecti; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, in quantum est causa alicujus. Sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati; et ideo postquam corpus caeleste desinet esse causa generationis, non remanebit mortuum, sed remanebit claritas ejus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod super illud Isai. 30: erit lux lunae sicut lux solis, dicit Glossa: omnia propter hominem facta, in ejus lapsu pejorata sunt; et sol et luna suo lumine minorata; quae quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem luminis minorationem. Nec obstat quod corpora caelestia secundum naturam sint invariabilia: quia illa variatio facta est a divina virtute. Alii autem probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quo ad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum caelestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset consecutus; per quem etiam modum dicitur, genes. 3, 17: maledicta terra in opere tuo... Spinas et tribulos germinabit tibi; quae tamen etiam ante spinas et tribulos germinabat, sed non in hominis poenam. Nec tamen sequitur, si lux caelestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in ejus glorificatione: quia peccatum hominis non immutavit statum universi, cum etiam homo prius et post, animale vitam habuerit, quae motu et generatione creaturae corporalis indigeat. Sed glorificatio hominis statum totius creaturae corporalis immutabit, ut dictum est; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod minoratio illa, ut probabilius aestimatur, non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum; unde non sequitur quod luna existens super terram diem fecisset; sed quod tantum commodum ex lumine lunae homo habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis; et post resurrectionem, quando lux lunae augmentabitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terrae ubi erit infernus: quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum nunc lucet sol; sol autem in septuplum quam modo luceat; corpora autem beatorum septies magis sole: quamvis hoc non sit aliqua auctoritate vel ratione probatum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter. Uno modo propter necessitatem; et sic nulla creatura cedit in usum hominis, quia ex Deo plenam sufficientiam habebit; et hoc significatur in auctoritate apostoli inducta; quae dicit, quod civitas non eget sole vel luna.

Alius usus est ad majorem perfectionem; et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moysi, qui omnino nititur improbare, mundum propter hominem esse factum; unde hoc quod in veteri testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiae inductis, dicit metaphorice esse dictum; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura), ita etiam e contrario dicitur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiae in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductae hoc modo respondendum est, quod quamvis corpora caelestia maxime excedant corpus hominis, tamen plus multo excedit anima rationalis caelestia corpora quam ipsa excedunt corpus humanum; unde non est inconveniens, si corpora caelestia propter hominem esse facta dicantur; non tamen sicut principalem finem, quia principalis finis omnium Deus est.

¶a4 Articulus 4: Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est claritas corporis caelestis propria, ita calidum et frigidum, et humidum et siccum, sunt propriae qualitates elementorum.

Ergo sicut caelum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

AG2

Praeterea, rarum et densum sunt propriae qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent, ut dictum est. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cum corpus clarum oporteat alio modo condensatum esse; unde claritas aeris non videtur quod possit claritatem pati; et similiter etiam nec densitas terrae, quae pervietatem tollit. Ergo non potest esse quod innoventur per alicujus claritatis additionem.

AG3

Praeterea, constat quod damnati erunt in terra. Sed ipsi erunt in tenebris non solum interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

AG4

Praeterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quam nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur quod transmutentur a naturalibus suis qualitatibus, quae sunt eis secundum certam mensuram; quod est absurdum.

AG5

Praeterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia, dignius est quam bonum alicujus naturae singularis. Sed si creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi: quia non remanebit eadem harmonia. Ergo si corpora elementaria, quae secundum gradum suae naturae quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem recipiant, ex hoc magis deperiet perfectioni universi quam accrescet.

SC1

Sed contra est quod dicitur apocalyp. 1, 21: vidi caelum novum et terram novam. Sed caelum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

SC2

Praeterea, corpora inferiora fuerunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glossa ad Rom. 8. Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut et alia corpora caelestia.

SC3

Praeterea, corpus hominis est ex elementis compositum.

Ergo partes elementorum quae sunt in corpore hominis, glorificato homine, glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eadem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut est ordo caelestium spirituum ad spiritus terrenos, scilicet humanos; ita etiam est ordo caelestium corporum ad corpora terrestria. Cum autem creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur; oportet similiter disponi corporalia sicut spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia homines erunt sicut Angeli in caelis, sicut dicitur Matth. 22; et hoc erit, in quantum ad maximam perfectionem deveniet id secundum quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde et similiter cum corpora inferiora cum caelestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur in 2 de anima; oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur: non tamen aequaliter, sed secundum modum suum. Terra enim, ut dicitur, erit in superficie exteriori pervia sicut vitrum, aqua sicut crystallus, aer ut caelum, ignis ut luminaria caeli.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior; et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maxime materialis; et earum excessus contrarietatis magis est contristativus.

Excessus autem lucis erit delectabilis, cum contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, quae tunc non erit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aer non erit clarus sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum; terra vero quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie claritatis gloria vestietur sine praejudicio densitatis ipsius.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem, sed loco hujus gloriae habebit pars illa terrae spiritus rationales hominum et Daemonum; qui quamvis ratione culpae sint infimi, tamen ex dignitate naturae sunt qualibet qualitate corporali superiores. Vel dicendum, quod etiamsi sit tota glorificata, nihilominus reprobis in tenebris exterioribus erunt: quia etiam ignis inferni qui aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit, ut dist. Ult. Dicitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erit in istis corporalibus, sicut est in corporibus caelestibus, in quibus caliditatem non causat; quia corpora ista tunc erunt inalterabilia, sicut modo caelestia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non tolletur propter meliorationem elementorum ordo universi; quia etiam omnes aliae partes meliorabuntur; et sic remanebit eadem harmonia.

Ja5 Articulus 5: Utrum plantae et animalia remaneant in illa innovatione.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod plantae et animalia remaneant in illa innovatione.

Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

AG2

Praeterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia et plantae et corpora mineralia.

Sed elementa propter praedictum ministerium glorificabuntur.

Ergo et animalia et plantae et mineralia corpora glorificabuntur.

AG3

Praeterea, universum remanebit imperfectum, si aliquid quod est de ejus perfectione auferatur.

Sed species animalium et plantarum et corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cum igitur non debeat dici, quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oportet dicere, plantas et animalia remanere.

AG4

Praeterea, animalia et plantae habent nobiliorem formam quam ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius mutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantae quam elementa, cum sint nobiliora.

AG5

Praeterea, inconueniens est dicere quod naturalis appetitus frustretur. Sed secundum naturalem appetitum animalia et plantae appetunt esse perpetuum, etsi non secundum individuum, saltem secundum speciem; et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in 2 de gener. Dicitur.

Ergo inconueniens est dicere, quod istae species aliquando deficiant.

SC1

Sed contra, si plantae et animalia remanebunt; aut omnia, aut quaedam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta quae prius fuerunt mortua resurgere, sicut et homines resurgent; quod dici non potest, quia cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumere. Si autem non omnia, sed quaedam; cum non sit major ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat; videtur quod nullum eorum in perpetuum manebit.

Sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante.

Ergo plantae et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in 2 de gener., in animalibus et plantis et hujusmodi corporibus speciei perpetuitas non conservatur nisi secundum continuationem motus caelestis.

Sed tunc motus caelestis deficiet. Ergo non poterit perpetuitas in istis speciebus conservari.

SC3

Praeterea, cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantae factae sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde dicitur Gen. 9, 3: sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem. Sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantae nec animalia remanere debent.

CO

Respondeo dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transiet ad statum perpetuae quietis, ut dicitur 1 corinth. 15, 53: oportet corruptibile hoc induere incorruptionem; et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjecta omni corruptione et transmutatione, perpetuo remaneat in quiete; unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora caelestia, elementa, et homines. Corpora enim caelestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt et secundum totum et secundum partem; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, et incorruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc ex parte materiae, non ex parte formae, scilicet animae rationalis, quae post corruptionem hominis remanet incorrupta; animalia

vero bruta et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae quae formam amittit, et ex parte formae quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quae dicta sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activae et passivae generales quae sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nec animalia nec plantae, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant; sed pro tanto dicuntur quaedam corpora remunerari, quia homo meruit ut illa innoventur quae ad innovationem ordinem habent. Plantae autem et animalia non habent ordinem ad innovationem, ut praedictum est, unde ex hoc homo non meruit ut illa innoventur; quia nullus potest alteri mereri nisi id cuius est capax, nec etiam sibi ipsi. Unde etiam dato quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur; est enim perfectio naturae conditae, et naturae glorificatae; ita etiam perfectio universi est duplex; una secundum statum hujus mutabilitatis, altera secundum statum futurae novitatis. Plantae autem et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis animalia et plantae quantum ad quaedam alia, sint nobiliora quam ipsa elementa; tamen quantum ad ordinem incorruptionis, elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum caeli, ut scilicet tantum in esse permaneant, quantum motus caeli durabit; non enim potest appetitus esse in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si, cessante motu primi mobilis, plantae et animalia non remaneant secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

EX

Cum tamen virtute divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis. Sed contra est quod dicitur in Glossa 1 corinth. 15, quod resurrectio Christi fuit causa nostrae resurrectionis. Sed Christus secundum humanitatem resurrexit. Ergo virtute humanitatis corpora resuscitabit.

Et dicendum, quod sicut Damascenus in 3 Lib., dicit, humanitas Christi est quasi divinitatis organum, sicut corpus animae; unde effectus aliquis potest attribui humanitati Christi dupliciter.

Uno modo secundum se, sicut attribuitur ei tangere leprosum, et hujusmodi; alio modo inquantum est instrumentum divinitatis; sicut attribuitur ei tactu suo leprosum mundare. Hoc autem modo attribuitur humanitati Christi sua resurrectione nostram causare, sicut tactu suo leprosum mundare.

Et quia instrumentum non agit nisi in virtute principalis agentis; inde est quod dicitur Christus resuscitaturus corpora non virtute humanitatis, sed divinitatis; quamvis sua resurrectio sit nostrae resurrectionis causa per modum quo tactus leprosi est causa mundationis.

Per verbum filium Dei fit animarum resurrectio, per verbum factum in carne filium hominis fit corporum resurrectio. Sed contra, quia sicut resurrectio Christi dicitur esse causa resurrectionis nostrae corporalis, ita et spiritualis, ut patet per illud Rom. 4, 25: resurrexit propter justificationem nostram.

Et dicendum, quod utrumque fit principaliter virtute divina, et quasi instrumentaliter per operationem humanitatis Christi; sed tamen spiritualis resurrectio appropriatur divinitati; corporalis vero humanitati per appropriationem quamdam; ut servetur similitudo inter effectum et causam.

Filius cum patre et spiritu sancto eadem vita est, quae pertinet ad animam non ad corpus. Sed contra, quia omnis vita tam spiritualis quam corporalis oritur a vita divina, et imitatur eam, ut patet per dionysium, 6 cap. De divin. Nomin..

Et dicendum, quod dicitur non pertinere ad corpus, quia corpus non potest ejus esse particeps per cognitionem et amorem.

Angeli deferent ante signum crucis. Sed contra est quod signum illud crucis non habet aliquem ordinem ad incorruptionem; et ita non remanebit post illam innovationem.

Et dicendum, quod signum crucis non accipitur hic pro ipso ligno crucis dominicae, sed pro aliqua repraesentatione ipsius.

Columnae caeli pavent adventum ejus. Columnae caeli hic dicuntur Angeli qui caelos movent, quia in eorum virtute sustentatur tota efficacia caelestis actionis, cum omnia corpora regantur per spiritum vitae rationalem, ut Augustinus dicit 3, de Trinit..

Quantum luxit sol in prima conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit post judicium. Intelligenda est haec comparatio secundum commodum quod homo percipit ex lumine caelestium

corporum quod fuit majus ante peccatum quam post; quamvis post resurrectionem realiter magis luceant, ut dictum est.

Significat, solem et lunam his qui erunt in aeterna beatitudine, nullum lucis usum praestare. Hoc intelligendum est de usu necessitatis, ut prius dictum est.

Ne impii in tormentis sub terra positi fruantur luce eorum. Secundum hoc videtur Isidorus sensisse, quod infernus sit in alia superficie terrae; cum tamen ab aliis dicatur, quod sit in profundo terrae. Quidam vero dicunt, Isidorum etiam hoc sensisse, quod infernus sit in profundo terrae; sed quod ex alia superficie terrae sit aliquis magnus terrae hiatus, unde lumen solis ad alios qui sunt in inferno pervenire posset, si sol terram circuiret: quod utrum verum sit, omnino certum non est.

|+d49.q1 Distinctio 49, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad iudicium generale, in parte hac incipit determinare de praemiis et poenis quae iudicium generale sequuntur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de praemiis bonorum; in secunda de poenis malorum, 50 dist., ibi: hic oritur quaestio etc.. Prima autem pars dividitur in partes tres: in prima enim describit qualis erit beatitudo sanctorum, quae eis in praemium post generale iudicium dabitur; in secunda ostendit quomodo ad eam consequendam omnis humanus appetitus tendat, ibi: solet etiam quaeri de beatitudine, utrum omnes eam velint. In tertia qualiter eam habentes, diversimode ipsam participant, ibi: solet etiam quaeri, utrum aliquid de Deo cognoscat aliquis magis meritis, ut Petrus, quod non cognoscat aliquis minus meritis, ut Linus. Circa hoc tria facit: primo ostendit diversitatem quae in beatitudine sanctorum accidit ex parte cognitionis; secundo ex parte gaudii, vel delectationis, ibi: solet etiam quaeri, an in gaudio dispares sint. Tertio inquirat de augmento beatitudinis, quod accidet ex resumptione corporis, ibi: post hoc quaeri solet, si beatitudo sanctorum major sit futura post iudicium quam interim.

Hic quaeruntur quinque. Primo de beatitudine.

Secundo de visione Dei, in qua principaliter beatitudo consistit. Tertio de delectatione, quae formaliter beatitudinem complet. Quarto de dotibus quae in beatitudine continentur. Quinto de aureolis, quibus beatitudo perficitur et decoratur.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 in quo sit quaerenda beatitudo; 2 quid sit; 3 utrum omnes eam appetant; 4 utrum ab omnibus aequaliter participetur.

|a1 Articulus 1: Utrum beatitudo in bonis corporis consistat.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo in bonis corporis consistat. Quia quod a pluribus dicitur, impossibile est falsum esse totaliter, ut Commentator dicit in libr. De anima; et Philosophus dicit in 7 ethicor., quod opinio non perditur, quam populi multi famant.

Sed major hominum multitudo inclinatur ad quaerendum corporales delectationes et corporalia bona quasi finem. Ergo finis humanae vitae in corporalibus bonis consistit. Finem autem humanae vitae dicimus beatitudinem. Ergo beatitudo in bonis corporis quaerenda est.

AG2

Praeterea, quanto aliquis finis est magis ultimus in consecutione, tanto prior est in intentione et appetitu. Sed homo prius appetit corporale bonum quam spirituale, cum ex amore corporalium rerum in amorem invisibilium manuducamur, ut Gregorius dicit. Ergo bonum corporale est ultimus finis noster. Talis autem finis est beatitudo. Ergo in bonis corporalibus beatitudo est quaerenda.

AG3

Praeterea, quanto aliquod bonum est communius, tanto divinius, ut patet in 1 ethic..

Sed bonum corporale communius est quam spirituale: quia corporale ad plantas et animalia bruta se extendit, non autem spirituale. Ergo corporale bonum spirituali praeminet; et ita in corporalibus bonis magis est beatitudo quaerenda.

AG4

Praeterea, beatitudo ab omnibus ponitur finis virtutis. Sed virtus habet finem suum non solum in bonis spiritualibus, sed etiam in corporalibus: per virtutem enim temperantiae et alias virtutes homo conservatur a nocivis etiam secundum corpus.

Ergo beatitudo non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus bonis est quaerenda.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum in 2 phys., felicitas et fortuna circa idem esse videntur.

Sed bona fortunae sunt corporalia. Ergo bona in quibus consistit beatitudo et felicitas, sunt corporalia.

AG6

Praeterea homo ex anima et corpore constituitur.

Ergo bonum hominis debet esse commune animae et corpori. Sed bonum spirituale non potest esse commune corpori; bonum autem corporale potest esse commune animae, inquantum anima de corporalibus delectatur. Ergo beatitudo, quae est bonum hominis, magis consistit in corporalibus quam in spiritualibus bonis.

SC1

Sed contra, illud quod convenit homini secundum corpus, potest esse commune sibi et aliis animalibus.

Sed beatitudo aliis animalibus non potest competere. Ergo beatitudo non est quaerenda in bonis corporis.

SC2

Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis.

Ergo in praecipuis hominis bonis est quaerenda.

Sed bona animae sunt nobiliora bonis corporis, sicut et anima corpore nobilior. Ergo beatitudo est quaerenda in bonis animae.

SC3

Praeterea, illud quod est ultima mensura, non est aliquo modo mensuratum. Ergo illud quod non potest esse bonum nisi prout est mensuratum, non potest esse mensura ultima in rebus humanis; et ita nec ultimus finis, qui est beatitudo; cum finis sit mensura imponens modum his quae sunt ad finem. Sed bona corporalia non sunt laudabilia nec bona nisi inquantum sunt mensura virtutis, ut patet per Philosophum in 2 ethic.. Ergo in bonis corporalibus non potest esse beatitudo.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudo, cum sit naturaliter ab omnibus hominibus desiderata, nominat ultimum humanae vitae finem. Finis autem cujuslibet rei est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit.

Cum autem forma propria sit in qualibet re operationis propriae principium; forma autem propria hominis, inquantum est homo, sit rationalis anima; oportet quod vel in ipsis actibus rationalis animae beatitudo consistat, vel in his ad quae homo per actus rationalis animae comparatur. Haec autem bona animae dicuntur; unde necesse est beatitudinem ponere in bonis animae, etiam secundum Philosophos.

Quod autem aliqui beatitudinem in bonis corporis ponunt, ex hoc provenit quod seipsos quid essent ignorabant; non enim agnoscebant se secundum id quod est in eis melius, quod eorum esse formaliter complet, sed secundum id quod de eis exterius apparet; et secundum hoc in exterioribus bonis suam beatitudinem quaesierunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod multorum opinionem non est necesse esse veram simpliciter, sed secundum partem. Multitudo autem hominum in bonis corporis beatitudinem ponentium, quantum ad hoc veram opinionem habet, quod illud quod sibi optimum aestimant, hoc suam beatitudinem esse putant; et quantum ad hoc opinio eorum vera est, scilicet quod optimum hominis est beatitudo. Non autem oportet quod sit vera quantum ad hoc quod ponunt eam in bonis corporis; quia haec opinio procedit ex falsa radice, quia scilicet aestimant se principaliter esse id quod sunt secundum corpora.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod primo desideratur bonum corporale quam spirituale, per accidens contingit. Nostra enim cognitio ab universalioribus ad specialia procedit, ut patet 1 physic.; et ideo in principio nihil cognoscimus de fine hominis nisi hoc generale quod est quoddam optimum; et sicut cognoscimus, ita desideramus; et ideo inter illa bona quae primo cognitioni occurrunt aestimamus illud bonum. Priora autem in nostra cognitione sunt sensibilia; unde in principio aestimamus quasi summa bona, sensibilia bona; sed in fine quando cognitio nostra perficitur, habemus distinctam cognitionem de hominis fine, discernendo ipsum ab aliis; et tunc appetimus summum bonum ut est, scilicet in spiritualibus. Ratio autem procedit, ac si per se loquendo appetitus boni corporalis praecederet appetitum boni spiritualis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid dicitur esse commune. Uno modo per praedicationem; hujusmodi autem commune non est idem numero in diversis rebus; et hoc modo habet bonum corporis, communitatem.

Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et ejusdem rei secundum numerum; et haec communitas maxime potest in his quae ad animam pertinent, inveniri; quia per ipsam attingitur ad id quod est commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum; et ideo ratio non procedit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duplex est finis: scilicet finis operationis, et intentionis. Bonum ergo corporis potest esse finis virtutis, quasi quidam terminus vel effectus virtuosae operationis; non autem sicut in quo stet virtutis intentio; quia cum virtus sit perfectio animae, quae est corpore nobilior, et nihil agat propter vilius se, non potest esse quod in bono corporis intentio virtutis quiescat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod felicitas et fortuna dicuntur aliquorum dupliciter. Uno modo sicut subjectorum; et hoc modo felicitas et fortuna sunt ejusdem; quia utrumque non nisi in rationalibus potest esse. Alio modo sicut objectorum vel materiae; et sic impossibile est quod felicitas et fortuna sint eorumdem: quia fortuna est eorum quae propter aliquid aguntur, quando aliquid praeter intentionem accidit; felicitas autem vel beatitudo est quae ab omnibus intenditur, nec ad alterum ordinatur; et ideo licet corporalia bona dicantur fortunae materialiter, non tamen sequitur quod in corporalibus bonis felicitas consistat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod licet homo ex anima et corpore consistat, tamen esse specificum habet ex anima, non ex corpore, quia forma cujuslibet rei est principium esse ejus specifici; unde et beatitudo hominis principaliter et originaliter consistit in bonis animae. Sicut enim corpus est propter animam sicut propter finem, et materia propter formam, ut patet in 2 de anima, ita et bona corporis ordinantur in animae bona ut in finem; unde in bonis corporis beatitudo principaliter consistere non potest.

Articulus 1B

AG1

Uterius. Videtur quod beatitudo magis consistat in his quae sunt voluntatis quam in his quae sunt intellectus. Quia beatitudo est summum bonum.

Sed bonum est objectum voluntatis in quantum hujusmodi, non autem intellectus. Ergo beatitudo magis consistit in actu voluntatis quam intellectus.

AG2

Praeterea, delectatio, secundum Philosophum in 7 ethic., ad beatitudinem requiritur; unde et in Graeco nomen beatitudinis a gaudio accipitur. Sed delectatio est in voluntate, sive in affectu. Ergo et beatitudo.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 10 ethic., in actu nobilissimae virtutis consistit felicitas sive beatitudo. Sed caritas est excellentissima omnium virtutum, ut patet per apostolum 1 corinth. 13. Ergo cum caritas sit in voluntate, ibi quaerenda est beatitudo.

AG4

Praeterea, sicut anima imperat corpori, ita voluntas imperat intellectui, et per consequens est eo superior. Sed beatitudo magis ponitur in bonis animae quam corporis, quia anima est superior corpore. Ergo eadem ratione magis debet poni in voluntate quam in intellectu.

AG5

Praeterea, beatitudo hominis consistit in perfecta conjunctione ad Deum. Sed perfectius homo conjungitur Deo per voluntatem quam per intellectum; unde dicit Hugo de sancto victore, 7 cap. Cael.

Hier. Super illud: mobile, et acutum etc.: dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia.

Plus enim Deus diligitur quam intelligatur; intrat dilectio ubi scientia foris est. Ergo beatitudo consistit magis in dilectione quam in cognitione, et in voluntate quam in intellectu.

SC1

Sed contra est quod dicitur joan. 17, 3: haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. Sed vita aeterna est ipsa beatitudo. Ergo beatitudo in cognitione consistit.

SC2

Praeterea, 1 corinth. 15, super illud: cum tradiderit regnum Deo et patri, dicit Glossa: idest, cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei patris, ubi est finis omnium, requies sempiterna et gaudium. Sed hoc est beatitudo.

Ergo in contemplatione intellectus beatitudo consistit.

SC3

Praeterea, Philosophus in 10 eth. Ostendit quod in contemplativae virtutis actu ultima hominis beatitudo consistit. Sed hoc pertinet ad intellectum.

Ergo beatitudo maxime consistit in intellectu.

SC4

Praeterea, secundum Philosophum in 1 ethic., bonum in quo per se est sufficientia, est felicitas vel beatitudo. Sed hoc est in cognitione, ut patet joan. 14, 8: Domine ostende nobis patrem, et sufficit nobis. Ergo idem quod prius.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod beatitudinem esse in voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod sit voluntatis objectum; et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis objectum; oportet ponere beatitudinem in voluntate esse. Alio modo ita quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex: unus in ipso, et alius extra ipsum. In ipso, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero extra ipsum est, ad quod per suam operationem pertingit. Non autem quaelibet operatio potest dici finis, sed illa quae fini exteriori primo conjungit; et hoc dico quando res finem extra se habet; tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic

finis exterior sit quasi finis ultimus; et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus; sicut videmus quod res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quae est earum exterior finis. Non autem est possibile ut ipse voluntatis actus sit ultimus finis alicujus; quia cum voluntatis objectum sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quilibet alius voluntatis actus, nihil est aliud quam ordinare aliqua in finem; unde praesupponit alium finem; et ideo si ipsum velle dicatur esse volitum, oportet praesupponere ante hoc aliquid esse volitum. Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiae illius; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis. Cum ergo objectum primum voluntatis sit finis ultimus, impossibile est quod aliquis voluntatis actus sit ultimus finis voluntatis. Nec etiam potest dici quod assecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate; intelligitur enim esse actus voluntatis ante assecutionem finis, ut motus quidam in finem; post assecutionem vero ut quietatio quaedam in fine. Non potest autem esse quod voluntas nunc quietetur in fine in quem prius tendebat, nisi quia voluntas alio modo se habet ad finem quam prius, vel e converso. Illud ergo quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior qui primo conjungit exteriori fini; sicut si alicujus finis exterior sit pecuniae, finis interior erit possessio pecuniae, per quam homo se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo ultimus finis quasi exterior humanae voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum; cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur; sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus; et ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen id quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit; ut sic voluntati attribuat et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod beatitudo sit in voluntate sicut suum objectum, non autem quasi ejus actus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod delectatio requiritur ad beatitudinem quasi forma completiva beatitudinis: quia delectatio perficit operationem ut quidam finis superveniens; velut si juvenibus superveniat pulchritudo, quae juventutem decorat, ut dicitur 10 ethic..

RA3

Ad tertium dicendum, quod caritas pro tanto dicitur esse altior virtus ceteris quae sunt in via, quia ipsa est quae ordinat omnes in Deum; ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deum. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit substantia ipsa beatitudinis; sed vel inclinatio quaedam in ipsam, sicut in statu viae, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actus corporis non potest pertingere ut assequatur bonum animae; sed actus intellectus potest pertingere ad assequendum bonum quod voluntas appetit; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, inquantum conjunctio quae est per affectum, supervenit perfectae conjunctioni quae est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit semper per intellectum.

Dilectio enim prius inclinatur in conjunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte conjungat, quamvis non prius quam intellectus quoquomodo cognoscat, eo quod appetitus non potest esse incogniti omnino; et ideo dicit Hugo, quod scientia foris manet, ubi dilectio intus est.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod beatitudo magis consistat in actu intellectus practici quam speculativi. Quanto enim aliquod bonum est communius, tanto est divinius, ut patet in 1 ethic.. Sed bonum intellectus speculativi est singulariter ejus qui speculatur; bonum autem intellectus practici potest esse commune multorum. Ergo magis consistit beatitudo in intellectu practico quam speculativo.

AG2

Praeterea, beatitudo est ultima perfectio hominis.

Sed major est perfectio alicujus rei secundum quod est causa alterius, quam secundum quod in se perfecta existit; unde dicit dionysius in 3 cap. Caelest. Hierarch., quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri in reductione

aliorum. Per intellectum autem speculativum homo habet perfectionem in seipso; intellectus autem practicus est causa aliorum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

AG3

Praeterea, finis est conformis his quae sunt ad finem. Sed beatitudo est finis et praemium virtutum, ut in 1 ethic. Dicitur; virtutes autem magis consistunt in operatione quam in cognitione; quia scire, parum, vel nihil prodest ad virtutem, ut patet 2 ethic.. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

AG4

Praeterea, beatitudo hominis consistit in eo quod est in homine nobilior. Sed intellectus practicus est nobilior speculativo, quia ipse legem ponit speculativo intellectui; per prudentiam enim legislatoris ordinatur qualiter quis discere debeat disciplinas speculativas, ut patet in 1 ethic..

Ergo beatitudo magis est in intellectu practico quam speculativo.

SC1

Sed contra, beatitudo, cum sit ultimus finis, propter seipsam quaeritur, et non propter alterum.

Sed cognitio practica ordinatur ad alterum tamquam ad finem, quia ad opus, ut in 2 metaph.

Dicitur; non autem speculativa, sed propter seipsam quaeritur, ut patet in 1 metaphys.. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

SC2

Praeterea, beatitudo nostra consistit in hoc quod Deo conjungimur. Sed nos non conjungimur Deo per intellectum practicum, sed per speculativum.

Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

SC3

Praeterea, in ratione beatitudinis est diuturnitas, et sufficientia, et delectatio. Sed in actu contemplativi intellectus est homo magis sufficiens sibi quam in actu intellectus practici, ad quem multis auxiliis exterioribus indiget; nullaque actio est in qua homo possit ita diu persistere sicut in contemplatione, propter remotionem a corporeis instrumentis, quorum debilitas lassitudinem inducit: neque est aliqua delectatio ita pura sicut contemplationis, quia ei nullum contrarium admiscetur, neque enim contrarium habet. Ergo beatitudo maxime in actu intellectus speculativi consistit.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut ex jam dictis patet, secundum hoc in actu intellectus beatitudo hominis constituitur quod per ipsum est prima conjunctio hominis ad suum ultimum finem exteriorem, cui intellectus conjungitur, inquantum cognoscit ipsum. Illud autem quod est cognitum per intellectum practicum, non potest esse ultimus finis exterior, quia cognitio intellectus practici ordinatur ad cognitum sicut causa ad effectus. Effectus autem alicujus non potest esse ultimus finis ejus, quia perfectio causae non dependet ab effectu, sed e converso; et ideo impossibile est quod beatitudo in actu intellectus practici consistat, sed solum in actu intellectus speculativi; et inde est quod omnis cognitio practica est propter aliquod aliud appetibile; sed cognitio speculativa magis appetitur propter seipsam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui intellectus speculativus conjungitur per cognitionem, est communius bono cui conjungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus cujus cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum quod assecutio finis, ad quem pervenit intellectus speculativus, inquantum hujusmodi, est propria assequenti; sed assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc quod speculatur, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum praeeminet bono intellectus practici quantum singularis assecutio ejus excedit communem assecutionem boni intellectus practici; et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterum, quam solum habere eam in seipso.

Non enim alio modo intelligi potest comparatio dictarum perfectionum; eo quod perfectio alicujus ut est causa, non potest esse, nisi simul sit perfectio ejus in seipso. Contingit autem majorem esse perfectionem alicujus prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eandem perfectionem communicat, vel non tantam sicut habet; sicut major est perfectio quae consideratur in Deo secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia causat; et sic major est perfectio speculatoris inquantum in se in speculando perfectus est, quam fabri inquantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille qui speculando alios speculatores aequaliter sibi constitueret, quam ille qui ipse solus posset speculari.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finis et ea quae sunt ad finem, non oportet esse conformia, quasi sint unius generis; sed oportet ibi esse conformitatem proportionis, ut scilicet ea quae sunt ad finem, sint proportionata ad finem

inducendum; et hoc modo virtutes conformantur beatitudini, quia ad beatitudinem inducunt per modum dispositionis et meriti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus simpliciter practico nobilior est, cum sit propter seipsum, practicus vero propter opus: nec intellectus practicus legem ei ponit: non enim dirigitur intellectus speculativus in iudicando de veritate rerum secundum aliquam legem ab intellectu practico positam; sed intellectus practicus legem ponit propter intellectum speculativum, ut dicit Philosophus in 6 ethic., dum ordinat qualiter aliquis ad perfectionem speculativi intellectus debeat pervenire; et ex hoc ostenditur intellectus practicus esse subveniens speculativo.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod beatitudo in hac vita habeatur. Quia Matth. 5, 3, dicitur: beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum; et similiter: beati qui persecutionem patiuntur; et cetera hujusmodi. Sed omnia haec in hac vita habentur.

Ergo beatitudo est in hac vita.

AG2

Praeterea, si beatitudo non posset esse in hac vita, nullus beatitudinem cognosceret, nisi qui de alia vita notitiam haberet. Sed multi Philosophi de beatitudine tractaverunt, futuram vitam penitus ignorantes. Ergo beatitudo potest etiam esse in hac vita.

AG3

Praeterea, praesens vita hominis est perfectior quam praesens vita alicujus alterius animalis.

Sed vita praesens aliorum animalium includit finem ultimum eorundem. Ergo et vita praesens hominis beatitudinem includit, qui est finis ejus.

AG4

Praeterea, unaquaeque res naturaliter desiderat finem suum. Sed ex desiderio finis nascitur desiderium eorum quae sunt ad finem. Illa autem praecipue sunt ordinata ad finem sine quibus ad finem perveniri non potest. Sic autem ad beatitudinem hominis mors esset ordinata, si in hac vita beatitudinem habere non posset. Ergo homo naturaliter desiderat mortem; quod experimento falsum esse sentitur, et auctoritati apostoli contradicit, qui dicit, 2 corinth. 5, 4: nolumus expoliari, sed supervestiri.

Ergo beatitudo hominis est in hac vita.

SC1

Sed contra, nullus potest esse beatus qui non habet hoc quod bene vult. Sed quilibet beatus bene et ordinate vult sua beatitudine nunquam posse privari. Ergo quicumque hoc non habet, non est vere beatus. Sed nullus hoc in hac vita habet; quia ipsam beatitudinem quam in hac vita habere posset, oportet quod ad minus mors tollat. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

SC2

Praeterea, nullus ad ultimum vitae jam pervenit, cui restat aliquid appetendum; eo quod beatitudo in se sufficientiam habeat, ut etiam Philosophus dicit. Sed quantumcumque aliquis sit in hac vita perfectus vel scientia vel virtute vel quocumque alio modo, adhuc ei restat aliquid appetendum, scilicet multa scire quae nescit; immo bonitas etiam suae perfectionis, quamdiu haec vita durat, certa esse non potest; cum etiam sapientissimi et perfectissimi viri per infirmitates corporales possint in insaniam devenire.

Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

SC3

Praeterea, beatitudo ab omnibus ponitur maximum bonum. Sed maximum bonum est quod est malo penitus impermixtum. Cum ergo vita haec absque malis esse non possit, quantumcumque aliquis sit sapiens et virtute perfectus (ut manifeste apparet varios casus hominis intuendo); videtur quod in hac vita beatitudo esse non possit.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in rebus naturalibus se habet motus ad terminum, ita in voluntariis se habet appetitus finis, et eorum quae propter finem appetuntur, ad consecutionem finis; et ideo sicut quando res naturalis pervenit ad terminum, cessat motus ejus; ita voluntas cum habet quod quaerit, appetitus ejus desistit, conversus in amorem vel delectationem. Beatitudo ergo cum sit finis ad quem referuntur omnia desideria, oportet quod sit tale aliquid, quo habito nihil ulterius desiderandum restet. Quilibet autem naturaliter esse desiderat, et permanere in bono quod ipse habet; et ideo ab omnibus beatitudo tale aliquid esse ponitur quod immobilitatem habeat et perpetuitatem. Sed de immobilitate et perpetuitate beatitudinis humanae aliqui diversimode iudicaverunt. Quidam enim dixerunt, quod de ratione humanae beatitudinis non erat perpetuitas absolute, sed perpetuitas respectu vitae hominis.

Nec tamen in hac perpetuitate consideranda est immobilitas quae privaret potentiam ad immutationem, sed quae tantum privaret immutationis actum. Et haec fuit opinio Platonis, ut tangitur 1 ethic.. Posuit enim, illum

hominem esse beatum in hac vita, cujus beatitudo continuatur usque ad mortem ipsius. Sed quia conditio hominis, quantumcumque perfecti, in hac vita mutari potest, et de contingenti futuro non possumus habere certum iudicium; ideo de nullo homine ante mortem scire possumus, an sua perfectio continuetur sibi usque ad finem; sed in ejus fine sciri poterit, si usque ad finem continuata est; et ita nullus potest dici beatus nisi in morte sua. Hanc autem positionem Philosophus improbat: quia inconueniens est ponere quod aliquis debeat dici beatus quando non est, et quod non possit dici quando est. Si ergo beatitudo est in vita ista; si aliquis est beatus, dum vivit, beatus est; cum autem mortuus est, beatus non esset; et ita magis potest dici beatus cum vivit quam cum mortuus est. Unde Philosophus ibidem ponit aliam sententiam de beatitudine, sive de felicitate; ut scilicet dicatur, quod beatitudo, secundum suam perfectam rationem, perpetuitatem et immobilitatem absolutam habeat. Sed secundum perfectam rationem beatitudo non est possibilis homini accidere; sed possibile est hominem esse in aliqua participatione ipsius, licet modica, et ex hoc eum dici beatum; et ideo non oportet hominem beatum esse perpetuum et immutabilem simpliciter, sed secundum conditionem humanae naturae; unde subjungit: beatos autem ut homines. Talis autem immutabilitas accidit homini quando sunt in ipso firmati habitus virtutum, ut non de facili possit deflecti ab actu secundum virtutem.

Sed ista etiam positio non videtur esse rationabilis.

Ab omnibus enim communiter ponitur quod felicitas, sive beatitudo, est bonum rationalis vel intellectualis naturae; et ideo oporteret quod ubi invenitur natura rationalis vel intellectualis per essentiam, et non solum per participationem, etiam beatitudo ponatur per essentiam, et non per participationem; et ideo cum in homine sit non solum aliqua redundantia intellectus, sicut est in brutis quaedam redundantia rationis, in quantum participant aliqua prudentia, ut in eorum moribus apparet, sed est in eis ratio et intellectus per essentiam; oporteret ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire possit, et non tantum ad aliquam beatitudinis participationem; alias appetitus naturalis intellectualis naturae quae est in homine, frustraretur. Beatitudo autem vera non potest poni in hac vita propter mutabilitates varias quibus homo subjacet; unde necesse est beatitudinem quae est finis humanae vitae, esse post hanc vitam. Et hoc quidem concesserunt omnes Philosophi qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, esse intellectum per essentiam: posuerunt enim animam immortalem. Illi vero qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, non esse intellectum per essentiam, sed in ea esse refulgentiam quamdam intellectus qui est separatus, et unus communis omnibus, ponunt animam, quae est corporis forma, esse corruptibilem, nec pervenire ad perfectam beatitudinem, sed solum ad aliquam beatitudinis participationem, qualis dicta est. Sed haec opinio absurda est, ut patuit distinctione 17, 2 libri, quaest. 2, art. 1. Et ideo simpliciter concedimus veram hominis beatitudinem esse post hanc vitam. Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario; et de hac felicitate Philosophus in lib.

Ethic. Determinat, aliam, quae est post hanc vitam, nec asserens nec negans.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est in 3 Lib., distinct. 27, beatitudines ibi dicuntur actus quidam perfectarum virtutum, secundum quos homo est in quadam participatione et similitudine futurae beatitudinis, quae est vera beatitudo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illi Philosophi qui futuram vitam non posuerunt, de beatitudine loquentes, non locuti sunt de vera beatitudine, sed de participatione beatitudinis, sicut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod finis humanae vitae plus superat finem vitae aliorum animalium, quam vita superat vitam; et ex hoc ipsa vita hominis est nobilior quod ad nobiliorem finem ordinatur; unde non oportet quod includat ultimum finem suum, sicut vita aliorum animalium includit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quae sunt ad finem; sed ea desiderat appetitu rationali, consiliando de eis, et eligendo ipsa. Nec est inconueniens, aliquid quod secundum se est odibile, esse appetibile in ordine ad finem; sicut sectio membri est appetibilis propter sanitatem; et hoc modo mors, quam naturaliter quilibet refugit, est appetibilis propter beatitudinem, sicut dicitur Philip. 1, 23: desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.

|a2 Articulus 2: Utrum beatitudo sit quid increatum.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sit quid increatum. Primo per hoc quod dicit boetius in 3 de consol., quod beatitudo est ipsa divinitas; unde concludit quod omnis beatus est Deus.

AG2

Praeterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed Deus est summum bonum, cum sit omnis bonitatis causa; beatitudo etiam est summum bonum, cum ab omnibus tamquam finis ultimus desideretur. Ergo beatitudo est ipse solus Deus.

AG3

Praeterea, illud quod propter se tantum desiderabile est, habet rationem fruibilis, ut patet per Augustinum.

Sed beatitudo est tantum propter se appetibilis, ut patet per Philosophum in 1 ethic.. Ergo beatitudine fruendum est. Sed solo Deo fruendum est, ut patet per Augustinum in 1 de doctrina christiana. Ergo solus Deus est beatitudo.

AG4

Praeterea, de ratione beatitudinis est quod sit in ea sufficientia. Sed in solo Deo sufficientiam invenit appetitus humanus; unde Augustinus dicit in libro confessionum: inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te. Ergo solus Deus est ipsa beatitudo.

AG5

Praeterea, omne quod inest nobis, vel inest nobis essentialiter, vel est accidens. Sed beatitudo non est de essentia hominis: quia sic omnis homo, et semper, esset beatus. Ergo si est aliquid in homine, erit accidens. Sed accidens non potest esse finis substantiae, cum substantia sit nobilior accidente.

Ergo impossibile est beatitudinem aliquid esse in nobis; et ita erit aliquid increatum.

SC1

Sed contra est, quod sicut justitiae participatione dicuntur homines justii, ita per beatitudinis participationem dicuntur homines beati, ut patet per boetium in 3 de consolat.. Sed justitia est aliquid creatum in nobis. Ergo et beatitudo.

SC2

Praeterea, felicitas addita numero bonorum est eligibilior, ut patet per Philosophum in 1 ethic..

Sed Deus quocumque addito non est eligibilior. Ergo felicitas est aliquid aliud quam Deus; et ita est aliquid creatum in nobis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod bonum quod omnia concupiscunt, est esse, ut patet per boetium in Lib. De consolat.; unde ultimum desideratum ab omnibus est esse perfectum, secundum quod est possibile in natura illa. Omne autem quod habet esse ab alio, perfectionem sui esse ab alio habet: quia tanto perfectius esse recipit unumquodque, quanto verius conjungitur essendi principio; unde inferiora corpora propter longe distare a primo principio, esse corruptibile habent, ut patet 2 de generat.. Et ideo ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterius, secundum scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quae est in ipso; scilicet quae est ultima ejus perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire; et haec est beatitudo creata. Alia vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem praemissa beatitudo in ea causatur; et haec est beatitudo increata, quae est ipse Deus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ipse Deus est bonus per essentiam suam; omnia vero alia sunt bona per participationem, ut dicitur in libro de hebdomadibus; ita ipse solus Deus est beatitudo per suam essentiam, alii vero beati sunt participatione; unde beatitudo creata est quaedam participatio et similitudo beatitudinis increatae; non est tamen essentialiter beatitudo, quasi faciens homines per essentiam suam beatos; et sic intelligenda est auctoritas boetii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beatitudo creata non est summum bonum simpliciter, sed summum bonum inter bona humana; sed Deus est summum bonum simpliciter; et ideo ratio non sequitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod duplex est diligibile: unum quod diligitur per modum benevolentiae, quando volumus bonum alicujus propter seipsum; sicut diligimus amicos, etiam si nihil ex eis nobis debeat accidere. Aliud quod diligitur dilectione concupiscentiae; et hoc est vel bonum quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquid bonum fit: sicut diligimus delectationem, vel vinum, in quantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet qui concupiscitur; sed illud quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata quae in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiae; unde ejus dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus; et ita non potest esse ultimum dilectum; est tamen ultimum concupitum ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod nobis ex conjunctione ad Deum provenit; et ideo dicitur esse propter se quaesitum vel desideratum; utrumque enim importat aliquid ultimum in his quae diliguntur amore concupiscentiae. Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum et maximum bonorum, quod nobis ex Deo provenit; sicut idem est concupiscere vinum et effectum vini in nobis, puta delectationem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in solo Deo invenitur sufficientia sicut in principio omnis boni, quod quaerit appetitus; sed ex divino munere invenitur sufficientia quoad ipsos in illis quibus a Deo confertur ut omnia bona sufficienter habeant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis omne accidens, inquantum hujusmodi, sit substantia ignobilis; tamen aliquod accidens quantum ad aliquid potest esse substantia dignius. Potest enim accidens considerari dupliciter. Uno modo secundum quod inhaeret subjecto, ex quo habet rationem accidentis; et sic omne accidens substantia indignius est. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra; et sic aliquod accidens potest esse substantia nobilior, inquantum per ipsum substantia aliqua conjungitur alicui nobiliori se; et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilior natura animae cui inhaerent. Est etiam aliqua consideratio secundum quam omne accidens nobilior est, inquantum scilicet substantia comparatur ad accidens sibi inhaerens sicut potentia ad actum.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod felicitas non sit actus.

Quia secundum boetium in 3 de consol., beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed status non nominat actum. Ergo beatitudo non est actus.

AG2

Praeterea, actuum nostrorum non sumus causa. Si ergo beatitudo in actu nostro constaret, nos essemus causa nostrae beatitudinis; quod est absurdum.

AG3

Praeterea, si aliquid quod est in nobis sit ultimus finis, hoc erit praecipue illud quod nunquam propter aliud quaeritur. Sed delectatio non quaeritur propter aliud, sed propter seipsam. Ergo in delectatione maxime consistit beatitudo. Sed delectatio non est actus, sed passio. Ergo felicitas non est actus.

AG4

Praeterea, ab uno agente et secundum unum habitum possunt esse actus diversi. Si ergo beatitudo esset actus essent ejusdem beati diversae beatitudines; quod est absurdum.

AG5

Praeterea, beatitudo viae est quaedam similitudo beatitudinis patriae. Sed beatitudo viae non potest dici actus: quia sic dormientes amitterent beatitudinem. Ergo beatitudo patriae non est actus.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 ethic., quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem.

SC2

Praeterea, illud propter quod est res, est ultimus finis. Sed omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2 caeli et mundi.

Ergo operatio propria hominis est ultimus finis ejus; et ita beatitudo ipsius est actus quidam.

SC3

Praeterea, homo secundum hoc beatus est quod ad Dei similitudinem maxime pertingit. Sed secundum hoc quod actu agit, maxime Deo assimilatur, quia sic est maxime in actu remotus a potentialitate.

Ergo beatitudo hominis consistit in ejus operatione.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id per quod conjungitur res suo fini exteriori, qui est principium suae perfectionis.

Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter conjungi possunt. Uno modo per modum assimilationis, ut sic dicatur illa res esse Deo conjunctissima quae est Deo simillima; et secundum hoc oportet illud in unaquaque re esse ultimum ejus finem, secundum quod maxime Deo assimilatur.

Unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit quod est actu, recedit vero secundum quod est in potentia; et illud per quod res maxime est in actu, est ejus ultimus finis.

Alio modo pertingendo ad ipsum Deum: quae quidem conjunctio soli creaturae rationali est possibilis, quae potest ipsi Deo conjungi per cognitionem et amorem, eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturae. Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quae est ejus finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quae est communis omnibus creaturis, cum res magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari; erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta: unde res esse dicitur propter suam operationem.

Similiter si consideremus conjunctionem quae est propria rationalis creaturae, ultima perfectio hominis in operatione consistit: habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu; et ideo oportet quod beatitudo in genere actus ponatur. Tamen haec secunda consideratio propinquius, inducit in considerationem beatitudinis quam prima, quia beatitudo non est nisi rationalis creaturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet ordine omnia quae sunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem; unde cum perfecta hominis operatio sit ultimus finis ejus, sicut et uniuscujusque rei: omne bonum hominis cooperatur ad perfectam operationem ipsius; sicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus quibus actus informantur; et alia bona naturalia sicut principia actuum, et bona exteriora sicut instrumentaliter necessaria ad perfectam operationem.

Ita ergo omnium bonorum congregatio ponitur esse beatitudo, inquantum omnia bona congregata coadjuvant ad operationem perfectissimam hominis, quae est essentialiter ipsa beatitudo. Praedicta etiam bona omnia ordinantur ad beatitudinem patriae, secundum quod per eorum usum meremur; et quamvis non omnia in beatitudine illa maneant per seipsa, manent tamen in sibi succedentibus, sicut fidei succedit sufficientia bonorum aeternorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in actu duo consideranda sunt; scilicet substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus. Ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia; sed secundum formam suam principium est ejus habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus; si vero sit infusus, erit ejus perfectio a causa exteriori, quae habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suae perfectionis, ex qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungatur; et ideo nostrae beatitudinis non sumus nos causa, sed Deus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod duplex est delectatio.

Una quae praecedat assecutionem finis, et haec est ordinabilis in aliud: potest enim ordinari ad perfectam operationem, inquantum videlicet illa in quibus delectamur, attentius agimus. Alia delectatio est quae consequitur assecutionem finis; et illa efficitur per operationem quae fini conjungit: et ideo haec delectatio non est ipsa beatitudo, sed quaedam beatitudinis perfectio, et forma, ut supra dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod multitudo actuum ab eodem habitu procedentium respectu ejusdem objecti non causatur nisi ex interruptione temporis: et ideo in beatitudine perfecta, ubi non erit aliqua interruptio, sed continua operatio, non erit nisi una beatitudo.

RA5

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, beatitudo viae non est perfecta beatitudo, sed quaedam participatio beatitudinis; et ideo non semper est in actu, sed quandoque est in habitu: unde dormiens non potest dici beatus quantum ad id quod tunc habet, sed inquantum ipsa operatio est in eo habitualiter. Secundum enim quod effectus sunt in suis causis, sic operationes sunt in habitibus.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod beatitudo hominis non sit idem quod vita aeterna. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in 2 de anima. Sed beatitudo, secundum Philosophum, non consistit in essendo, sed in operando. Ergo beatitudo hominis non est aliqua vita.

AG2

Praeterea, ratio vitae in motu consistit, ut patet per Commentatorem in Lib. De causis. Sed beatitudo includit in sui ratione intransmutabilitatem.

Ergo beatitudo non est idem quod vita aeterna.

AG3

Praeterea, beatitudo est homini communicabilis.

Sed aeternitas vitae non potest ei communicari: quia quod in tempore factum est, non potest esse aeternum. Ergo vita aeterna non est idem quod beatitudo.

AG4

Praeterea, quaecumque in perpetuum durant, quodammodo vitae aeternitatem participant, secundum quod aeternum largo modo accipitur pro perpetuo.

Sed damnati in perpetuum durabunt in ignem aeternum missi, ut patet Matth. 25; non autem habebunt beatitudinem, sed summam miseriam.

Ergo beatitudo et vita aeterna non sunt idem.

SC1

Sed contra, id quod est finis humanae vitae, est beatitudo. Sed vita aeterna est finis humanae vitae, ut patet Rom. 6, 22: habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam. Ergo etc..

SC2

Praeterea, ultima beatitudo hominis consistit in visione Dei, ut ex supra dictis patet. Sed in hoc consistit vita aeterna, ut patet Joan. 17, 3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. Ergo beatitudo est idem quod vita aeterna.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis; quia, ut in 2 de anima dicitur, vivere viventibus est esse. Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem: unde et plantae dicuntur vivere ex hoc quod movent se secundum augmentum; et animalia ulterius, in quantum movent se secundum locum, et in quantum movent se ad sentiendum; in homine autem ulterius, in quantum potest se movere ad volendum et intelligendum.

Cujuslibet autem potentiae perfectio est suus actus: unde secundo translatum est nomen vitae ad significandum operationem ad quam aliquis seipsum movet, sicut sentire dicitur vita animalis, et intelligere vita hominis: et secundum hunc modum unusquisque illam operationem suam vitam reputat cui maxime intendit, quasi ad hoc sit totum esse suum ordinatum; secundum quem modum loquendi dicitur: iste ducit talem vel talem vitam: et sic epicurei posuerunt beatitudinem esse vitam voluptuosam. Operatio autem non mensuratur tempore nisi secundum quod est motui adjuncta: unde et operationes quae non adiunguntur motui, sed termino motus, non mensurantur tempore, sed instanti, ut patet de illuminatione. Et ideo si est aliqua operatio omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed mensura quae est supra tempus. Visio autem Dei, quae ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiva; nec ex parte videntis aut visi, cum utrumque sit extra motum: unde sicut nec tempore, ita nec instanti, quod est terminus temporis, mensurari potest. Non potest etiam mensurari aevo: quia aevum, secundum quod ab aeternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles; haec autem visio excedit naturalem potentiam creaturae, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus pertingere possit: unde propria mensura ejus est ipsa aeternitas; et ideo visio Dei, quae est ipsa beatitudo, est ipsa vita aeterna.

RA1

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis vita primo ex motu sit cognita, quia per motum primo viventia a non viventibus distincta sunt; tamen nomen vitae se extendit ulterius ad omnes operationes quae non sunt ab aliquo exteriori movente, sicut velle, intelligere, et hujusmodi: unde etiam ad hujusmodi operationes nomen motus transfertur, ut cum dicimus intelligere, motum esse intellectus; et velle, motum voluntatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aeternitas non est communicabilis homini ita quod sit ejus mensura adaequata, vel alicujus quod in ipso est, ut probat ratio inducta. Potest tamen homini communicari secundum quamdam participationem; ut sicut homo fit particeps divinae operationis in videndo Deum, ita fiat particeps aeternitatis, qua divina operatio mensuratur; et sic ipsa ejus operatio dicitur vita aeterna.

RA4

Ad quartum dicendum, quod vita aeterna quae a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem aeternitatis non solum quantum ad defectum finis, per quem modum etiam damnatorum poena aeterna dicitur, sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis non solum in actu, quam etiam aevum excludit, sed etiam in potentia: quia sancti ex hoc quod Deo adhaerebunt, stabilitatem ex divino munere consequentur, ut scilicet transmutari non possint; quod Deus habet ex natura, ratione cuius est aeternus.

Articulus 2D

AG1

Uterius. Videtur quod beatitudo sit idem quod pax. Primo per hoc quod in Psal. 147, 14, dicitur: qui posuit fines tuos pacem. Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, est beatitudo. Ergo beatitudo est idem quod pax.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, 19 de CIV. Dei: possumus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut et aeternam vitam. Sed vita aeterna est idem quod beatitudo. Ergo et pax.

AG3

Praeterea, illud quod naturaliter desideratur ab omnibus et propter quod alia aguntur, videtur esse hominis beatitudo. Sed pacem omnes desiderant, et propter ipsam agunt quae agunt, ut Augustinus dicit, et dionysius.

Ergo pax est ipsa beatitudo.

AG4

Praeterea, pax quietem quamdam importat.

Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. Ergo totius vitae nostrae mutabilis finis est pax; et sic pax est idem quod beatitudo.

SC1

Sed contra, beatitudo est operatio quaedam, secundum Philosophum. Sed pax non nominat actum aliquem, sed immobilitatem tantum.

Ergo pax non est idem quod beatitudo.

SC2

Praeterea, pax maxime ad appetitum vel voluntatem refertur, quia est quaedam ipsius quietatio; beatitudo autem praecipue consistit in intellectu, ut supra dictum est. Ergo beatitudo non est idem quod pax.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 19 de Civit. Dei, pax omnium rerum est tranquillitas ordinis: ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine: tranquillitas enim perturbationem impediendi excludit.

Pax autem praecipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur: unde et tunc dicimus hominem pacem habere quando nihil est quod impediatur ordinem suae voluntatis in aliquid; et similiter dicimus pacem esse in civitate, quando nihil est quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui est ex voluntate gubernatoris civitatis; et secundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habere dicuntur, ponimus unamquamque rem habere pacem, secundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit. Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam: quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 ethic.; et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire. Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus; ideo ex hoc ipso quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugiunt beatitudinis impedimenta; et hoc est eos naturaliter desiderare pacem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod pax dicitur esse finis civitatis Dei, quasi propinquissima dispositio ad finem, quae est simul cum ipso fine; et non quasi ipsa sit per se finis.

RA2

Ad secundum dicendum similiter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pacem omnia desiderant, non sicut finem, sed sicut id sine quo finis haberi non potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cujus perfectio non potest esse nisi re perfecta existente; motus autem est actus imperfecti; et secundum hoc quies ad quam terminatur motus, est finis propinquior quam ipse motus; et sic motus ordinatur in quietem sicut in finem.

Articulus 2E

AG1

Ulterius. Videtur quod beatitudo non sit idem quod regnum Dei. Regnum enim, quod dicitur a regendo, ad gubernationem providentiae pertinere videtur. Sed providentia consistit in coordinatione eorum quae sunt ad finem ipsum. Ergo regnum Dei non videtur ad beatitudinem pertinere, quae est ultimus finis.

AG2

Praeterea, dionysius dicit, quod regnum est omnis finis et legis et ordinis distributio. Sed haec distributio non solum pertinet ad homines, sed ad omnes creaturas quibus Deus praedicta distribuit; beatitudo autem ad solas creaturas racionales. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

AG3

Praeterea, regnum non importat aliquam perfectionem nisi in praesidente. Sed qui praeest in regimine regni, est unus tantum, ut patet per Philosophum in 8 ethic.. Ergo regnum Dei non dicit aliquam perfectionem nisi in ipso Deo. Sed beatitudo non solum dicit perfectionem in Deo, sed in omnibus beatis. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

AG4

Praeterea, beatitudo non patitur commixtionem alicujus mali. Sed in regno Dei possunt esse aliqua mala; unde Matth. 13, dicitur, quod in fine mundi Angeli colligent de regno Dei omnia scandala.

Ergo regnum Dei non est ipsa beatitudo.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit, 22 sermone ad patres in eremo, quod tres primae petitiones in oratione dominica ad futuram beatitudinem pertinent. Una autem earum est, adveniat regnum tuum. Ergo regnum Dei ad beatitudinem pertinet.

SC2

Praeterea, illud quod promittitur sanctis in praemium, est beatitudo. Sed regnum Dei est hujusmodi, ut patet Matth. 5, 10: beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Ergo regnum caelorum est ipsa beatitudo.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod nomen regni a regendo est sumptum; regere autem providentiae actus est; unde secundum hoc aliquis regnum habere dicitur quod alios sub sua providentia habet; et ideo secundum hoc homines in regno Dei esse dicuntur, quod ejus providentiae perfecte subduntur. Providentiae autem est

ordinare in finem. In finem autem ordinantur et ea quae distant a fine, secundum quod perducuntur ad finem; et ea quae jam assecuta sunt finem, secundum quod in fine conservantur. Et cum regula providentiae sit finis; illa perfecte providentiae subsunt quae jam in ipso fine collocantur; et ideo in eis nihil potest esse ab ordine providentiae alienum.

In aliis autem quae a fine distant, secundum hoc magis vel minus divinae providentiae subsunt, secundum quod magis et minus a fine elongantur: propinquissimi sunt fini qui sunt in via ad finem. Via autem perveniendi ad finem est fides per dilectionem operans.

Unde et regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; et sic ecclesia militans regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui jam in fine stabiliti sunt; et sic ipsa ecclesia triumphans regnum Dei dicitur; et hoc modo esse in regno Dei idem est quod esse in beatitudine. Nec differt, secundum hoc, regnum Dei a beatitudine, nisi sicut differt bonum commune totius multitudinis a bono singulari uniuscujusque.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo non subest providentiae quasi ad finem ordinata, sed quia ad ipsam alia ordinantur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dionysius sufficienter tangit ea quae ad regnum exiguntur, prout significat multitudinem gubernatam a providentia; ad cujus actum tria requiruntur; scilicet finis, ordo ad finem, et regula ordinis: quae quidem est duplex.

Una in ordinante; et haec est lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia est in ipso ordinato, per quam fit ut rectitudo ordinis non deseratur; et haec regula est id quod causat ordinationem in finem, sive sit forma, vel virtus, vel aliquid hujusmodi; et hoc appellat dionysius ornatum.

Quamvis autem haec quatuor ad omnem creaturam possint pertinere, quia omnia a Deo sunt in finem ordinata secundum legem aeternae sapientiae, et rebus omnibus sunt datae virtutes quibus in finem tendant; specialiter tamen ad rationales creaturas pertinent, quae ad ipsum ultimum finem modo nobilissimo natae sunt pervenire, et cognoscunt rationem ordinis et finis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod regnum importat perfectionem et in praesidente, et in eo qui subest; sed in praesidente sicut in perfectionis principio, qui suam rectitudinem aliis imponit; in eo vero qui subest, tamquam in accipiente perfectionem ab alio. Sancti autem qui sunt in patria, hoc modo divinae providentiae subduntur, quia etiam ipsi providentes fiunt sibi ipsis, vel etiam aliis secundum quod omnia alia erunt eis subjecta. Et ideo ad regnum Dei pertinent non solum ut existentes sub rege, sed etiam ut reges, qui tamen erunt sub uno summo rege; et ideo dicitur apocal. 5, 10: fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ibi regnum Dei accipitur ecclesia militans, et non triumphans.

ja3 Articulo 3: Utrum omnes appetant beatitudinem.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim vult quod ignorat, ut patet per Augustinum in Lib. De Trinit., et per Philosophum, qui dicit in 3 de anima, quod objectum voluntatis est appetibile apprehensum. Sed non omnes cognoscunt beatitudinem, cum multi circa beatitudinem erraverint. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

AG2

Praeterea, quicumque appetit beatitudinem, appetit illud quod est essentialiter ipsa beatitudo.

Sed ipsa beatitudo est Dei visio, quam non omnes appetunt. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

AG3

Praeterea, illud quod non potest apprehendi, non potest desiderari. Sed duo contraria esse simul, non cadit in apprehensione, ut patet 4 metaph..

Ergo contraria simul non possunt appeti. Sed aliqui appetunt ea quae sunt beatitudini contraria, sicut illi qui appetunt peccata. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

AG4

Praeterea, peccatum est, spreto incommutabili bono, rebus mutabilibus adhaerere. Sed beatitudo est incommutabile bonum. Ergo qui peccat, eam spernit; et sic non omnes eam appetunt.

SC1

Sed contra est quod boetius in 3 de consol., probat, quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas inserta est. Verum autem bonum dicit beatitudinem. Ergo beatitudo ab omnibus appetitur.

SC2

Praeterea, unicuique appetibilis est suus finis.

Sed beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Ergo omnes homines beatitudinem appetunt.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore; sicut patet cum anima movet manum et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima; baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum per hoc quod anima in eis imprimit mediate vel immediate.

Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis; quod in motibus violentis impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est praeter naturam eorum; et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa: sed in motibus naturalibus impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est eis causa naturalis; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis; et ideo dicitur Sap. 8, quia Deus omnia suaviter disponit: quia unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae.

Et quia omnia procedunt a Deo in quantum bonus est, ut dicit Augustinus, et dionysius; ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcumque; non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem: in qua assecutione beatitudo eorum consistit, ut ex dictis patet. Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut visibile est duplex; scilicet per se, ut color, et per accidens, ut homo: ita etiam appetibile, quod est objectum voluntatis, dupliciter accipi potest; per se, et per accidens. Per se objectum voluntatis est bonum; sed per accidens est hoc vel illud bonum.

Et sicut bonum, communiter loquendo, est per se objectum voluntatis; ita et summum bonum est ultimus voluntatis finis, per se loquendo: sed hoc vel illud bonum ponitur ut ultimus voluntatis finis et principale ejus objectum quasi per accidens. Beatitudo ergo quantum ad id quod in ipsa est per se voluntatis principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad id quod accidit per se objecto, non est nota. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem vel divitias, virtutem, vel quidquid hujusmodi, est per accidens; et ideo circa hoc non est inconveniens multos esse errores.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam visionem: quia beatitudo, in quantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis, non autem ipsa divina visio; sicut aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mel.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliqui appetant ea quae sunt contraria beatitudini secundum rei veritatem; tamen secundum suam aestimationem non sunt contraria, sed perducentia ad eam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat inhaerendo bonis mutabilibus sicut fini, accipit ipsas res mutabiles quasi principale appetibile et perfectum bonum; et ideo eis inhaerendo beatitudinem appetit. Sicut enim non sequitur quod aliquis appetendo beatitudinem appetat id quod secundum rei veritatem est beatitudo; ita etiam non sequitur quod aliquis spernendo id quod secundum rei veritatem est beatitudo, beatitudinem spernat: sicut non sequitur quod qui ignorat hominem, ignoret album, quamvis homo sit albus.

Articulus 3B

AG1

Uterius. Videtur quod aliquis possit miseriam appetere. Omnis enim rationalis potentia ad opposita se habet. Sed voluntas est potentia rationalis.

Ergo se habet ad opposita. Beatitudini autem opponitur miseria. Ergo si potest aliquis appetere beatitudinem, potest etiam appetere miseriam.

AG2

Praeterea, si non potest aliquis velle miseriam, impossibile est eum velle. Ergo necesse est eum non velle. Sed necessitas coactionem vel prohibitionem importat, ut Anselmus dicit.

Ergo voluntas cogi poterit; quod ejus repugnat libertati.

AG3

Praeterea, sicut beatitudo est ab omnibus appetibilis, ita et esse. Sed quidam volunt non esse, ut patet de his qui seipsos interficiunt. Ergo et quidam possunt velle miseriam.

AG4

Praeterea, voluntas est de fine, ut dicitur 3 ethic.. Sed finis est bonum, vel apparens bonum, ut dicitur 2 phys.. Ergo tam bonum quam apparens bonum potest desiderari.

Sed illud quod est malum, potest esse apparens bonum. Ergo miseria quantumcumque sit mala, aliquis eam velle poterit.

SC1

Sed contra est quod Augustinus in Lib. De lib.

Arb., ostendit quod nullus homo potest velle esse miser.

SC2

Praeterea, sicut se habet intellectus ad primum intelligibile, ita se habet voluntas ad primum appetibile.

Sed intellectus non potest assentire contrario primi intelligibilis, quod est affirmationem et negationem non esse simul veram, ut probatur 4 metaph.. Ergo voluntas non potest assentire miseriae, quae est contrarium sui primi appetibilis.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae, et praesupponit eam; et ideo oportet quod omnis operatio animae procedat ex suppositione ejus quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei scilicet; et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima potest procedere nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium his principiis quae naturaliter cognoscit; et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde cum ex impressione primae causae, scilicet Dei, hoc animae insit ut bonum velit; et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat; impossibile est quod contrarium ejus in appetitu illius cadat: et ideo nullus potest miseriam velle, vel malum, nisi per accidens; quod contingit dum appetit aliquod malum quod apprehendit ut bonum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quae ei subsunt; et haec sunt illa quae per ipsam determinantur: non autem potest in opposita illorum quae sunt ei ab alio determinata; et ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod coactio, cum violentiam importet, et prohibitio similiter, non pertinent ad illam necessitatem quae naturam rei consequitur: quia omne violentum est contra naturam; et ideo cum naturaliter voluntas necessario feratur in beatitudinem, hoc coactionem in ipsa non ponit, nec aliquam libertatis diminutionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid quod secundum se est appetibile, aliquo adjuncto appetibile non esse. Unde etiam esse, quod per se ab omnibus desideratur, et secundum se est bonum, aliquo adjuncto redditur malum et odibile, sicut esse in tristitia vel miseria; unde et per accidens non esse appetitur, non quidem in quantum privat esse, sed in quantum tollit illud malum quod esse odiosum reddebat. Carere autem malo bonum est; unde et qui appetit non esse, appetit illud ut bonum. Sed miseria nunquam potest accipi ut bonum, quia dicit rationem perfecti mali; et ideo nullus potest velle esse miser. Non esse autem non dicit ipsam rationem mali, sed id quod est malum; et ideo aliquo adjuncto, quod habet rationem boni, potest esse appetibile; sicut patet per Philosophum in 9 ethic., et per Hieronymum in Glossa hierem. 20.

Quod autem Augustinus dicit, quod nullus appetit non esse, intelligendum est per se loquendo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non potest aestimari quod albedo sit nigredo, quamvis possit aestimari quod id quod est album, ut homo, sit nigrum; et similiter potest aestimari ut id quod est bonum, sit malum: sed quod ipsa bonitas sit malitia, aut e converso, aestimari non potest. Et quia miseria implicat in se rationem mali, ideo non potest aestimari ut bona, et propter hoc non potest appeti.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod nullus appetendo beatitudinem mereatur. Naturalibus enim non meremur.

Sed appetitus beatitudinis est homini naturalis; alias non esset omnibus communis. Ergo nullus appetendo beatitudinem meretur.

AG2

Praeterea, cum meritum et demeritum sint circa idem, nullus meretur in eo quod vitare non potest, sicut nec peccat, ut dicit Augustinus.

Sed homo non potest non appetere beatitudinem. Ergo nullus appetendo meretur.

AG3

Praeterea, nullus potest ex propriis viribus mereri vitam aeternam, sicut Pelagius dicebat. Sed homo ex propriis viribus beatitudinem appetere potest.

Ergo appetendo beatitudinem non meretur.

SC1

Sed contra, eodem modo aliquis desiderat beatitudinem et Deum. Si ergo nullus desiderando beatitudinem meretur, nullus desiderando Deum merebitur; quod est absurdum.

SC2

Praeterea, caritas est principium merendi. Sed caritas principaliter respicit finem. Ergo ex motu voluntatis in ultimum finem maxime meremur; et ita in appetendo beatitudinem.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod bonum, quod est objectum voluntatis, est in rebus, ut dicit Philosophus in 6 metaph.; et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem praetermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriae rationis; et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum; et similiter quantumcumque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bonum hujus vel illius rationis.

Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quodcumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, conjungitur aliquod voluntarium non naturale, et sic potest ibi cadere ratio meriti vel demeriti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis nullus possit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, potest tamen vitare quod non appetat eam hoc modo quo est appetenda; et sic potest mereri vel demereri.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu, qui sufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non est sufficiens; sed habet hoc ex munere divinae gratiae, ut patet 2 corinth. 5, 5: qui efficit nos in hoc ipsum Deus, idest, qui facit nos veram gloriam appetere, secundum Glossam.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod non omne quod aliquis vult, propter beatitudinem velit. Nullus enim delectationem propter aliquid vult, ut dicitur 7 ethic.. Delectatio autem non est ipsa beatitudo, ut ex supra dictis patet. Ergo non quidquid aliquis vult, propter beatitudinem vult.

AG2

Praeterea, id quod potest propter beatitudinem desiderari, est ad beatitudinem ordinabile.

Sed multi volunt aliqua quae non sunt ordinabilia in beatitudinem, sed magis ab ea avertunt, sicut est de peccatoribus. Non ergo omne quod aliquis vult, propter beatitudinem vult.

AG3

Praeterea, illud quod in se nullam speciem boni habet, non potest ad beatitudinem desiderari.

Sed quandoque desideratur aliquid quod nullam speciem boni habet, sicut patet per Augustinum in Lib. Confess., ubi dicit: id furatus sum quod mihi abundabat, et multo melius; nec ea re volebam frui quam furto appetebam; sed ipso furto et peccato... Et ita quaero quid me in furto delectaverit; et ecce species nulla est. Ergo aliquid desideratur non propter beatitudinem.

AG4

Praeterea, mors nullo modo ad beatitudinem potest ordinari, nisi forte sub spe vitae consequendae post mortem: quia beatitudo non nisi viventis est. Sed quidam seipsos mortem pati voluerunt vel a seipsis, vel ab aliis, sub nulla spe futurae vitae.

Ergo non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult.

AG5

Praeterea, ex hoc hominis voluntas recta indicatur quod in rectum finem ordinatur. Si ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur, omnis voluntas hominis est recta: quod falsum est.

AG6

Praeterea, propter quod aliquis vult aliquid actu, oportet actu esse cogitatum. Si ergo quidquid vult propter beatitudinem vult, in omni desiderio oportebit beatitudinem actu esse cogitam; quod apparet esse falsum. Ergo idem quod prius.

SC1

Sed contra, in eo quod propter se desideratur, et nunquam propter aliud, stat motus desiderii. Sed illud in quo stat motus desiderii, est ultimus finis.

Si ergo aliud quam beatitudo sit desideratum propter se, et nunquam propter aliquid aliud; aliud quam beatitudo erit ultimus finis; quod esse non potest. Ergo omne aliud desideratum, vel mediate vel immediate ad beatitudinis desiderium refertur.

SC2

Praeterea, dionysius dicit, quod pacem omnia desiderant, et quod propter eam agunt quaecumque agunt. Sed pax ordinatur in beatitudinem, ut ex dictis patet. Ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 7 ethic., in ordine appetibilium hoc modo se habet finis sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum, est causa eorum quae sunt post; ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quae sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanae vitae; quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat: quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud in quantum est aestimatum bonum.

Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem: quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio est aliquid eorum quae ad beatitudinem exiguntur, cum sit in beatitudine; et ideo appetitus ipse quo quis delectationem appetit, in beatitudinem ordinatur, in quantum ipsa delectatio est aliqua similitudo vel propinqua vel remota illius delectationis quae beatitudinem perficit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aliquid ordinari ad beatitudinem per desiderium, dupliciter contingit.

Uno modo sicut quod quaeritur ut per hoc homo ad beatitudinem perveniat; sicut aliquis vult operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo cum quis appetit aliquid ex hoc ipso quod habet aliquam similitudinem beatitudinis.

Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipso efficitur ut desideret illud in quo ejus aliqua similitudo invenitur, quamvis principale desideratum habere non possit; et hoc modo omnes qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt, et ad Dei imitationem, ut dicit Augustinus 2 confession., sic dicens: superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus: ambitio quid nisi honorem quaerit, et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus; et similiter inducit in aliis vitiis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in illo furto, ut Augustinus, ibidem, dicit, erat aliquid speciem boni habens, hoc scilicet, facere aliquid contra legem, in quo quaedam libertatis umbra apparet; unde dicit: quid ergo in illo furto ego dilexi, et in quo Deum meum vitiose atque perverse imitatus sum? et solvit dicens: an libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut libertatem captivus imitarer, faciendo impune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine?

RA4

Ad quartum dicendum, quod aliqui sine spe futurae vitae morti se exponunt dupliciter. Uno modo propter operationem virtutis; sicut illi qui ut salvarent patriam, vel aliqua inhonesta vitarent, mortem sustinere praelegerunt; et hoc quidem in beatitudinem ordinabant secundum eorum aestimationem, non consequendam post mortem, sed in ipso opere tunc consequendam: quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in sustinendo mortem, erat ab eis desideratum maxime, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo propter taedium miseriae quod sustinebant, quam se per mortem vitare aestimabant. Vitare autem miseriam et appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo constat quod desiderium eorum qui mortem sustinere voluerunt, ad beatitudinem ordinabatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est, ut ex dictis patet; et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum; sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sic in intelligibilibus non oportet ut in omnibus consequentibus demonstrationibus prima principia essentialiter ingredientur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his quae per prima principia fidem habent; ita etiam quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur: sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu.

|a4 Articulus 4: Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post iudicium quam ante.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sanctorum non sit major futura post iudicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore separata Deo similior est quam corpori conjuncta.

Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quam post.

AG2

Praeterea, virtus unita magis est potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus magis est unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum; et ita perfectius beatitudinem participat, quae in actu consistit.

AG3

Praeterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi, ut patet ex supra dictis. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animae non erit major post resurrectionem.

AG4

Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum finito aliquo non sunt majus quam ipsum infinitum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quod est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quam ante.

SC1

Sed contra est quod Apoc. 8, super illud: vidi subter altare animas interfectorum etc., dicit Glossa: modo animae sanctorum sunt existentes sub, idest in minori dignitate quam sint futurae. Ergo major erit eorum beatitudo post mortem.

SC2

Praeterea, sicut bonis redditur beatitudo pro praemio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post corporis resumptionem erit major quam ante; quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporis quam ante.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est; quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animae ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo aliquid repugnans animae in suis operibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animae aliquam perfectionem; quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; unde et totum se habet ad partes sicut forma ad materiam; unde et anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animae perfectionem; et ideo dicitur, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam; Sap. 9, 15.

Si ergo a corpore removeatur omne id per quod actioni animae resistit; simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata.

Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari; unde et operatio animae conjunctae tali corpori erit perfectior quam operatio animae separatae. Hujusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui, ut supra, dist. 44, dictum est. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resurrectionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta; ita postquam conjuncta fuerit corpore glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio quae in Deum fertur, est minus intensa; et hoc est quod dicit Hieronymus, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet esse perfectius.

Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similis: sicut etiam cor, cujus vitae perfectio in motu consistit, est Deo similis quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtus quae de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens quam a materia separata; quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens in operatione efficacior; et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit in 1 ethic., quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus: quia infinitum et finitum sunt duo, cum finitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus; unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo.

Gloria etiam corporis operabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum feretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur 10 ethic..

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod beatitudo ab omnibus aequaliter participabitur. Quia, Matth. 20, dicitur, quod omnes accipient singulos denarios. Denarius autem significat aliquid quod omnes communiter habebunt. Hoc autem non erit nisi beatitudo.

Ergo tantum de beatitudine habebit unus quantum alius.

AG2

Praeterea, ultra ultimum nihil est. Sed beatitudo est ultimum eorum quae ab hominibus desiderari possunt. Ergo ultra beatitudinem alicujus hominis in nullo homine potest esse aliquid quasi beatitudinem alterius hominis excedens; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, sicut cuilibet appetibile est bonum, ita et magis bonum. Si ergo aliquis esset beator minus beato, esset appetibilis beatitudo magis beati secundum rectum appetitum: nec eam haberet. Ergo non esset beatus, quia, ut in littera dicitur, beatus non dicitur nisi qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult.

SC1

Sed contra, 1 corinth. 15, 41: stella differt a stella in claritate; sic erit et resurrectio mortuorum.

Ergo unus resurgentium majorem gloriam habebit quam alius.

SC2

Praeterea, praemium debet respondere merito.

Sed quidam sunt excellentioris meriti aliis. Ergo cum beatitudo sit virtutis praemium, videtur quod majorem beatitudinem habebunt.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum beatitudo in operatione consistat, gradus beatitudinis est attendendus secundum gradum perfectionis in operando. Perfectio autem operationis in qua felicitas consistit, ex duobus pensatur: scilicet ex parte operantis, et ex parte objecti. Unde Philosophus dicit in 10 ethic., quod perfectissima operatio est quae est altissimae potentiae nobilissimo habitu perfectae (quod est ex parte operantis) et respectu nobilissimi objecti.

Objectum autem operationis in qua beatitudo consistit, est omnino unum et idem; scilicet divina essentia, ex cujus visione omnes erunt beati; unde ex hac parte non erit aliquis gradus in beatitudine; sed ex parte operantium operatio beatitudinis non erit eodem modo perfecta: quia secundum quod habitus perficiens ad operationem praedictam, scilicet lumen gloriae, erit perfectior in uno quam in alio, secundum hoc operatio erit perfectior, et delectatio major; et secundum hoc non in eodem gradu beatitudinis erunt omnes beati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod denarius dicitur unus qui communiter reddetur ex parte objecti ipsius beatitudinis, quia Deus essentiam suam omnibus ostendet; sed unusquisque eam aspiciet secundum modum suum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut ignis est subtilissimus corporum specie, et tamen unus ignis altero subtilior esse potest; ita beatitudo secundum suam speciem considerata est ultimum omnium desiderabilium humanorum;

unde nihil prohibet unius beatitudinem esse perfectiorem beatitudine alterius. Cujuslibet autem beatitudo secundum hoc ultima est, quod appetitus habentis per eam totaliter terminatur, quamvis non sit ultima tamquam existens in ultimo perfectionis gradu.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in beatis erit perfecta caritas; unde quilibet ibi plus diligit Deum quam seipsum; et ideo magis volet id quod est convenientius Deo, quam id quod esset melius ei; et ideo magis volet divinam justitiam salvari in hoc quod ipse minus habeat, quod est Deo convenientius, quam in hoc quod plus habeat, quod esset sibi melius.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod hujusmodi beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem praemii. Sed mansio nihil significat quod ad praemium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

AG2

Praeterea, mansio locum significare videtur.

Sed locus quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est.

Ergo non est nisi una mansio; et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non possunt.

AG3

Praeterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in Purgatorio, et in Limbo patrum fuerunt. Sed in Purgatorio et in Limbo non distinguuntur mansiones. Ergo nec in patria mansiones debent distinguui.

SC1

Sed contra est quod dicitur joan. 14, 2: in domo patris mei mansiones multae sunt; quod Augustinus exponit de variis dignitatibus praemiorum.

SC2

Praeterea, in qualibet civitate est ordinata mansionum distinctio. Sed caelestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. 21. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, quia motus localis prior est omnium aliorum motuum; ideo secundum Philosophum, nomen motus et distantiae et omnium hujusmodi derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquod pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur; et ideo in quolibet motu ipsam quietationem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem; et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actum appetitus et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus, dicitur mansio vel collocatio in fine; et ideo diversi modi consequendi finem ultimum diversae mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quae est ex parte objecti; et pluralitas mansionum respondeat differentiae quae in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unumquodque pertingit propinquius secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentias levitatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, ut ex dictis patet, et sic per consequens importat rationem praemii, quod est finis meriti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituuntur diversae mansiones.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in Limbo, vel nunc sunt in Purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem; et ideo in Purgatorio vel in Limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in Paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

Articulus 4D

AG1

Ulterius. Videtur quod diversae mansiones non distinguantur penes diversos gradus caritatis.

Quia Matth. 25, 15, dicitur: dedit unicuique secundum propriam virtutem. Propria autem uniuscujusque virtus est vis naturalis. Ergo et dona gratiae et gloriae distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

AG2

Praeterea, in psalm. 61, 12, dicitur: tu reddes unicuique secundum opera sua. Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem caritatis.

AG3

Praeterea, praemium debetur actui, et non habitui; unde fortissimi non coronantur, sed agonizantes, ut patet 1 ethior.; et 2 ad timoth. 2, 5: non coronabitur, nisi qui legitime certaverit. Sed beatitudo est praemium. Ergo diversi gradus beatitudinis non erunt secundum diversos gradus caritatis.

SC1

Sed contra est, quia quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beator. Sed secundum modum caritatis est modus conjunctionis ad Deum.

Ergo secundum differentiam caritatis erit et diversitas beatitudinis.

SC2

Praeterea, sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere caritatem. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem caritatem.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis, est duplex; scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriae; quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto reddet eum capaciorem divinae claritatis, secundum cuius augmentum augebitur perfectio divinae visionis.

Secundo vero modo distinguuntur secundum caritatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorium ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quae habet ipsum finem pro objecto; et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis; et sic caritas viae distinguet mansiones per modum meriti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non solum accipitur pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiae et gloriae percipiendae: sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriam; et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis praedictae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur, nisi in quantum sunt caritate informata; et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis vel cujuslibet virtutis non sit meritum cui debeatur praemium; est tamen principium et tota ratio merendi in actu; et ideo secundum ejus diversitatem praemia distinguuntur; quamvis ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari non respectu praemii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicujus accidentaliter praemii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

|+d49.q2 Distinctio 49, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de visione Dei; et circa hoc quaeruntur septem: 1 utrum sancti videbunt Deum per essentiam; 2 utrum possint Deum videre oculo corporali; 3 utrum videndo Deum comprehendant ipsum; 4 utrum videntium Deum per essentiam alter altero perfectius videat; 5 utrum videntes divinam essentiam necesse sit omnia videre quae Deus videt; 6 utrum ad videndum Deum per essentiam aliqua creatura ex puris naturalibus possit pertingere; 7 utrum in statu viae possit aliquis Deum per essentiam videre.

|a1 Articulus 1: Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia joan. 1, 18: Deum nemo vidit unquam; et exponit chrysostomus quod nec ipsa caelestes essentiae (ipse dico cherubim et seraphim) ipsum ut est unquam videre potuerunt. Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas Angelorum; Matth. 22, 30: erunt sicut Angeli Dei in caelo. Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

AG2

Praeterea, dionysius sic argumentatur in 1 cap. De div. Nom.. Cognitio non est nisi existentium.

Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cum sit infinitus, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super cognitionem.

AG3

Praeterea, dionysius ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est inquantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est ut intellectus noster per essentiam Deum videat.

AG4

Dicit, quod superpositae Dei tenebrae, quas abundantiam lucis appellat, cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni; et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum videre per essentiam.

AG5

Praeterea, sicut dicit dionysius in Epist. 5 ad dorotheum, invisibilis quidem Deus est existens propter excedentem claritatem. Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut est invisibilis in via, ita erit invisibilis in patria.

AG6

Praeterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem aliquam inter intellectum et intelligibile, visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non potest pertingere ad essentiam divinam videndam.

AG7

Praeterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster potest pertingere ad videndam divinam essentiam.

AG8

Praeterea, quandocumque intellectus aliquid intelligit in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quae est principium intellectualis operationis in tale objectum determinatae, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus Deum intelligat, oportet quod fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum.

Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia: quia formae et formati oportet esse unum esse; divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam et esse. Oportet ergo quod forma qua informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit aliquid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quae est per effectus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

AG9

Praeterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua metaph., intelligentiam esse in intellectu nostro non est essentiam intelligentiae esse in intellectu: quia sic scientia quam de intelligentiis habemus, esset substantia, et non accidens. Sed hoc est impressionem intelligentiae esse in nostro intellectu. Ergo et Deus non est in intellectu nostro ut intelligatur a nobis, nisi inquantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinae essentiae: quia cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo si ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solum per hujus impressionem Deum intelligit, eum per essentiam videre poterit.

AG10

Praeterea, in rebus separatis a materia idem est intelligens et quod intelligitur, ut patet in 3 de anima. Sed Deus est maxime a materia separatus. Cum ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus Deum per essentiam videat.

AG11

Praeterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus non potest videre quid est, sed solum quid non est, sicut dicit dionysius et Damascenus. Ergo intellectus Deum per essentiam videre non potest.

AG12

Praeterea, omne infinitum, inquantum infinitum, est ignotum. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus; ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

AG13

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De videndo Deum: Deus est natura invisibilis. Sed ea quae insunt in Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

AG14

Praeterea, omne quod alio modo est, et alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videtur a sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videbitur a sanctis secundum modum eorum.

Ergo non videbitur a sanctis secundum id quod est, et sic non videbitur per essentiam.

AG15

Praeterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus per medium videtur in patria, quod est lumen gloriae, ut patet in Psal. 35, 10: in lumine tuo videbimus lumen.

Ergo non videbitur per essentiam.

AG16

Praeterea, Deus in patria videtur facie ad faciem, ut dicitur 1 corinth. 13. Sed hominem quem videmus faciem ad faciem, videmus per similitudinem.

Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

SC1

Sed contra est quod dicitur 1 corinth. 13, 12: videmus nunc in speculo et in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Sed illud quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

SC2

Praeterea, 1 joan. 3, 2: cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. Ergo videbimus Deum per essentiam.

SC3

Praeterea, 1 corinth. 15, super illud: cum tradiderit regnum Deo et patri, dicit Glossa: ubi (scilicet in patria) essentia patris et filii et spiritus sancti videbitur; quod solum mundis cordibus dabitur; quae est summa beatitudo. Ergo beati Deum per essentiam videbunt.

SC4

Praeterea, joan. 14, 21, dicitur: si quis diligit me, diligetur a patre meo; et ego diligam illum, et manifestabo ei meipsum. Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

SC5

Praeterea, Exod. 33 super illud: non videbit me homo et vivet, Gregorius improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest: quia aliud non est ejus claritas et ejus natura.

Sed natura est ejus essentia. Ergo videtur per suam essentiam.

SC6

Praeterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exod. 33, 18: ostende mihi faciem tuam; et joan. 14, 8: ostende nobis patrem, et sufficit nobis. Ergo sancti Deum per essentiam videbunt.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita Philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse; et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud Philosophos et apud theologos.

Quidam enim Philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suae ethicae: quamvis contrarium dixerit in Lib. De intellectu, ut Commentator refert in 3 de anima. Et similiter quidam theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire quod Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum et essentiam divinam, vel alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata; unde et chrysostomus dicit: quomodo enim creabile videt increabile? et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem non solum respectu visionis divinae, sed respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed haec positio omnino stare non potest. Primo, quia repugnat auctoritati Scripturae canonicae, ut Augustinus dicit in Lib. De videndo Deum.

Secundo, quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum haec operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis in quantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile; si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus; et cum ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur ut aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus; quod est absurdum secundum nos, et similiter est absurdum apud Philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum Philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Quomodo autem possit hoc accidere, restat investigandum.

Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae; et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est, quod sicut materia specie non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantibus; ita forma intellecta hominis non diversificatur apud me et te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus; et ideo quando intellectus separat

formam intellectam a formis imaginationis, remanet quidditas intellecta, quae est una et eadem apud diversos intelligentes; et hujusmodi est quidditas substantiae separatae. Et ideo, quando intellectus noster pervenit ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque, intelligit per hoc quidditatem substantiae separatae, quae est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem; intelligendo eam, intelliget quidditatem substantiae separatae, quae est talis dispositionis, eo quod substantiae separatae sunt quidditates subsistentes non habentes quidditates: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit.

Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo illam intellectus natus est abstrahere; et ita, cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata. Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primo, quia quidditas substantiae materialis quam intellectus abstrahit, non est unius rationis cum quidditatibus separatarum substantiarum: et ita, per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem substantiae separatae, et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo, quia dato quod esset unius rationis, tamen cognita quidditate rei compositae, non cognosceretur quidditas separatae substantiae, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia: haec autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum in quantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, et in potentia; et multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiae naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam vel quidditatem substantiae separatae; sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua metaph., scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam eorum similitudines non abstractae ab eis, quia ipsaemet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quaerimus. Constat enim quod omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis: et ideo similitudo divinae essentiae impressa ab ipso in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a receptione perfecta divinae similitudinis. Defectus autem perfectae similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eandem rationem speciei, sed non secundum eundem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui habet parum de albedine, ad illum qui habet multum. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eandem rationem speciei, sed tantum ad eandem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens, quando ad rationem eandem generis pertingit, sed solum secundum analogiam; sicut est similitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque est ens; et hoc modo est deficiens similitudo quae est in creatura recepta respectu divinae essentiae. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi: quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam. Si enim fuerit in oculo forma citrini, non dicitur videre albedinem; et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod in eo fiat similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique. Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest sic Deus intelligi quod essentia ejus videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam Philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes in 3 de anima. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur; forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quae conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur.

Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam: quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam: quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum; scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam; et ita cum in anima recipiatur vis

intellectiva, et ipsa essentia divina inhabitans, licet non per eundem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam.

Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiae, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus: sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiae, et fieri quo est ipsius compositi, sicut patet de anima.

In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens quae non habeat aliquid in se praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intelligitur.

Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in 9 metaph.; hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et omnibus proprietatibus materiae; et ideo, cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit; et hoc erit visio beatificans; et ideo Magister dicit in 1 dist., 2 Sent., quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis qua spiritus unietur Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum in Lib. De videndo Deum.

Uno modo ut excludatur visio corporalis, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua, ut dicitur.

Alio modo ut excludatur visio intellectualis Dei per essentiam ab his qui in ista mortali carne vivunt. Tertio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato; et sic intelligit chrysostomus; unde subdit: notitiam hujus dicit evangelista certissimam; et comprehensionem tantam quantam habet pater de filio; et hic est evangelistae intellectus; unde subdit: unigenitus qui est in sinu patris, ipse enarravit; per comprehensivam visionem volens probare filium esse Deum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua qua cognoscit, est super omnem cognitionem: unde quae est proportio cognitionis nostrae ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinae ad suam essentiam. Ad cognitionem autem duo concurrunt; et cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem, id quod cognoscitur sequitur formam qua cognoscimus; quia per formam lapidis videmus lapidem; sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortem, acutius videt; et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dionysius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad eum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus, Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit: quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viae quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; et sic ei quasi ignoto conjungimur. Sed in patria id ipsum per formam quae est essentia sua, videbimus, et conjungemur ei quasi noto.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus est lux, ut dicitur 1 joan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato; et quia essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit, quod tenebrae divinae operiuntur omni lumini, quia scilicet essentia divina, quam tenebras vocat, propter claritatis excessum manet non demonstrata per impressionem intellectus nostri; et per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni; et ita quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hic non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus formatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quae erit quasi forma intellectus nostri in patria; et ideo licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus; potest tamen esse inter ea proportionalitas quae est similitudo proportionum; sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur,

quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum; quia oportet virtutem cognoscentis adaequari cognoscibilitati rei cognitae; aequalitas autem proportio quaedam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis; sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso, sicut cum ipse cognoscit creaturas; et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur; et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, et e converso. Vel dicendum, quod proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud; et per hunc modum dicimus, quod materia debet esse proportionata ad formam; et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam; non tamen ad comprehendendum eam, et hoc propter suam immensitatem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem; et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale; sed intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale; et haec similitudo requiritur ad cognitionem, non autem prima; quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali esse; sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce; mellis enim rubedo magis convenit cum felle in quantum est visibile, quam dulcedo mellis cum felle.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quae intelligit; nec oportet quod efficiant unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum quantum pertinet ad actum intelligendi, ut supra dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod dictum Avicennae quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur; nisi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, et similitudinum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia quamvis plus distet secundum proprietatem naturae suae ab intellectu nostro quam substantia Angeli; tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis.

Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quod videbitur, erit in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

RA10

Ad decimum dicendum, quod substantia separata a materia intelligit se et intelligit alia: et utroque modo potest verificari auctoritas inducta.

Cum enim ipsa essentia substantiae separatae sit per seipsam intelligibilis in actu, eo quod est a materia separata, constat quod quando substantia separata intelligit se, omnino idem est intelligens et intellectum.

Non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam a se, sicut nos intelligimus res materiales; et hic videtur esse intellectus Philosophi in 3 de anima, ut patet per Commentatorem ibidem. Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, in quantum forma intellecti fit forma intellectus, in quantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in 6 de naturalibus; quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis; unde etiam Commentator in 3 de anima, comparat intellectum possibilem quantum ad hoc materiae primae. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum, fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa essentia comparatur ad ipsum quasi perfectio et forma.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illae et omnes similes sunt intelligendae de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, est ignotum, in quantum est huiusmodi; quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei; unde infinitum reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in 3 physic..

Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiae terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam; unde infinitum hoc modo de se maxime est cognoscibile; et hoc modo infinitus est Deus.

RA13

Ad tertiumdecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione corporali, qua nunquam videbitur: quod patet ex hoc quod praemittitur: sicut enim videntur visibilia ista quae nominantur, Deum nemo vidit unquam nec videre potest; et est natura invisibilis sicut et incorruptibilis. Sicut autem secundum suam naturam est maxime

ens; ita et secundum se est maxime intelligibilis; sed quod a nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro; unde quod videatur postquam visus non fuit a nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

RA14

Ad quartumdecimum dicendum, quod Deus in patria videbitur a sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videbitur enim a sanctis Deus habere illud modum quem habet; sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta efficacia divinae essentiae ad hoc quod intelligatur.

RA15

Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in visione corporali et intellectuali invenitur triplex.

Primum est medium sub quo videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium quo videtur; et hoc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso.

In visione igitur patriae non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicimur nunc videre in speculo; nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit qua intellectus noster videbit Deum, ut ex dictis patet; sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi essentiae increatae modo praedicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

RA16

Ad sextumdecimum dicendum, quod creaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod in eis est conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis; et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui conjungitur; sed Deus per essentiam conjungibilis est intellectui; unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et haec visio immediata dicitur visio faciei. Et praeterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem qua est in re, licet non secundum eundem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe. Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet; et propter hoc non est simile.

¶a2 Articulus 2: Utrum sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris erit virtutis quam aliquis oculus non glorificatus.

Sed beatus job oculo suo Deum videbit: job 42, 5: auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te. Ergo multo fortius oculus glorificatus Deum per essentiam videre poterit.

AG2

Praeterea, job 19, 26: in carne mea videbo Deum salvatorem meum. Ergo videtur quod corporalibus oculis Deus in patria videbitur.

AG3

Praeterea, Augustinus, 12 de CIV. Dei, loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: vis praepollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora); sed ut videant et incorporalia. Quaecumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

AG4

Praeterea, quae est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est e converso. Sed oculus incorporeus potest corporaliter videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia, et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, Gregorius in 5 Moral., super illud job 4: stetit quidam cuius non cognoscebam vultum etc., sic dicit: homo qui si praeceptum servare voluisset, etiam carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando et mente carnalis. Sed ex hoc quod est mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, solum ea cogitat quae ad animum per corporum imagines trahit. Ergo etiam quando carne spiritualis erit, quod post resurrectionem sanctis promittitur, etiam carne spiritualia videre poterit; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, homo solo Deo potest beatificari.

Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

AG7

Praeterea, sicut Deus est praesens per essentiam suam in intellectu, ita etiam erit praesens in sensu, quia erit omnia in omnibus, ut dicitur 1 Cor. 15. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungitur, ut supra dictum est.

Ergo poterit etiam a sensu videri.

SC1

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam: nec corporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscibitur visu, nec tactu tenetur.

Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

SC2

Praeterea, Hieronymus dicit: non solum deitatem patris, sed nec filii nec spiritus sancti, oculi carnis possunt aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur: beati mundo corde etc..

SC3

Praeterea, idem Hieronymus dicit: res incorporeales corporalibus oculis non videntur. Sed Deus est maxime incorporealis. Ergo etc..

SC4

Praeterea, Augustinus in Lib. De videndo Deum, dicit: Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicuti ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur.

Vita autem Angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo etc..

SC5

Praeterea, secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspiciere potest, ut Augustinus dicit.

Sed homo est ad imaginem non secundum carnem, sed secundum mentem. Ergo mente, et non carne, Deum videbit.

CO

Respondeo dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui in quantum est sensus, aut huic sensui in quantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium; sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus. Quia autem sensus in quantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cum omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis; et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui in quantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem; et ideo magnitudo, et omnia consequentia, ut motus et quies et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia per se tantum. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed conjungitur his quae per se sensui inferunt passionem; sicut socrates, et filius diarii, et amicus, et alia hujusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva, cujus est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre, etiam per accidens. Dico ergo, quod Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo alio sensu sentiri, sicut per se visibile, nec hic nec in patria; quia si a sensu removeatur id quod convenit sensui in quantum est sensus, non erit sensus; et similiter si a visu removeatur id quod est visus in quantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, in quantum est sensus, percipiat magnitudinem; et visus, in quantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi sensus diceretur aequivoce. Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum ex una parte visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et ex parte alia intellectus tam clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita: quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit eum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, ponit Augustinus in fine de CIV. Dei, ut patet verba ejus intuenti; dicit enim sic: valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi vel terrae, ut Deum ubique praesentem et universa corpora gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud job intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit apostolus Ephes. 1, 18: illuminatos habere oculos cordis vestri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non intelligitur quod per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione; quod patet ex hoc quod praemittitur: longe itaque alterius potentiae erunt, si per eos videbitur incorporea illa natura; et postea subdit: vis itaque etc., et postmodum determinat, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia; et ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, magis est cognitionis principium; et inde est quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem aliquo modo, prout a materia separatur; et in intellectu nostro adhuc melius; et ideo oculus spiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognoscitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quae sunt incorporea.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta a sensibus, tamen cogitat ea immaterialiter: et similiter oportet quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter; unde non potest cognoscere illa quae corporaliter apprehendi non possunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis in quantum est homo; et quia homo non habet quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima, corpus autem est de essentia hominis in quantum est perfectum per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in actu animae, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quae dicta sunt 44 dist. Quaest. 2, art. 4, in corp.. Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit, in quantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi.

RA7

Ad septimum dicendum, quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus incorporeorum; et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus incorporea.

¶3 Articulus 3: Utrum sancti in patria videndo Deum, eum comprehendant.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sancti in patria videndo Deum, eum comprehendant. 1 corinth. 9, 24: sic currite ut comprehendatis. Cursus autem est ad praemium. Ergo comprehensio Dei est praemium virtutis, quod sanctis reddetur.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De videndo Deum: totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ipsius lateat videntem.

Sed si Deus videtur ab aliquo, nihil ipsius latet videntem: quia cum sit simplex, non potest esse quod aliquid ejus videatur, et aliquid lateat. Ergo Deus a quolibet ipsum vidente comprehenditur.

AG3

Praeterea, omne quod totum et totaliter videtur, comprehenditur. Sed Deus a videntibus essentiam suam totus videtur, et totaliter; quia totus Deus non est nisi ejus essentia; quilibet etiam ejus modus est ejus essentia: nec potest essentia ejus videri, nisi ipse totus, et totaliter, videatur.

Ergo ab omnibus essentiam suam videntibus comprehenditur.

AG4

Praeterea, sicut dicitur in 3 de anima, intellectus eodem modo intelligit se et alia.

Sed, sicut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., omne quod se intelligit, comprehendit se. Ergo omne quod intelligit aliud, comprehendit ipsum. Sed quilibet videns essentiam divinam, intelligit ipsam. Ergo comprehendit eam.

AG5

Praeterea, omne illud de quo cognoscitur quid est, comprehenditur; quia hoc cognoscitur quasi per suam definitionem: comprehenditur autem cujus fines circumspici possunt, ut dicit Augustinus in Lib. De videndo Deum. Sed omne illud cujus essentia videtur, cognoscitur de eo quid est. Ergo quilibet essentiam Dei videns, comprehendit ipsum.

AG6

Praeterea, quantitas actionis est secundum quantitatem formae, quae est actionis principium; secundum enim quantitatem caloris est quantitas calefactionis. Sed forma, quae est cognitionis principium, est id quo cognoscens cognoscit. Ergo secundum modum ejus quo cognoscitur, est modus cognitionis. Sed illud quo cognoscitur Deus, non est aliud quam eius essentia, ut dictum est supra, haec autem infinita est. Ergo et visio infinita; ergo ea potest divina essentia comprehendi, quamvis sit infinita.

AG7

Praeterea, si essentia divina non potest comprehendi, hoc non est nisi propter excessum claritatis ipsius. Sed excessus cognoscibilis impedit cognitionem, inquantum corrumpit potentiam cognoscitivam; quod accidit tantum in sensu, non autem in intellectu, ut patet ex hoc quod dicitur in 3 de anima, quod qui intelligit maxima, non minus potest intelligere minima, sed magis; cuius contrarium in sensu accidit. Cum ergo divina essentia non videatur nisi per intellectum, ut dictum est, videtur quod excessus divinae claritatis comprehensionem divinae essentiae non impediatur.

AG8

Praeterea, essentia divina comprehensibilis est ab aliquo intellectu; quia ipse Deus seipsum comprehendit. Si ergo ab intellectu humano non possit comprehendi, hoc erit propter defectum intellectus.

Sed lumen gloriae aufert omnem defectum intellectus; cum etiam per gloriam auferatur omnis corporis defectus. Ergo illi qui in lumine gloriae videbunt Deum, comprehendunt ipsum.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib.

De videndo Deum: Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec ipsa mente quisquam aliquando comprehendit.

SC2

Praeterea, sicut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., quod comprehendit se, finitum est sibi. Ergo quod comprehendit aliud, illud finitum est ei. Sed Deus non potest esse finitus alicui intellectui creato. Ergo nullus intellectus creatus potest Deum comprehendere.

SC3

Praeterea, Damascenus dicit in 1 Lib.: quoniam incomprehensibilis est Dei substantia, his qui divinae credunt Scripturae, non dubium est.

SC4

Praeterea, omne quod comprehendit aliquid, vel est majus vel aequale illi. Sed intellectus creatus non potest esse major Deo, nec aequalis. Ergo non potest ipsum comprehendere.

CO

Respondeo dicendum, quod comprehendere dicitur quasi simul prendere, idest capere; et ideo illud proprie comprehenditur quod simul capitur, idest cum omnibus quae ejus sunt. Unde oportet quod omne comprehensum includatur in comprehendente; includitur autem proprie contentum in continente; et ideo oportet comprehensum contineri in comprehendente. Sicut autem dicitur corporaliter aliquid in altero contineri, quia non excedit continens ex ulla parte secundum quantitatem dimensionem, ut vinum in dolio; ita dicitur contineri aliquid ab aliquo spiritualiter, quod substat virtuti ejus, et in nullo excedit ipsum. Et ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivae, et non excedit ipsam. Excessus autem omnis est secundum aliquam quantitatem. Secundum hanc autem quantitatem dicitur cognoscibile excedere potentiam cognoscitivam, secundum quam cognoscibile est ab ipsa. Sensibile autem cognoscitur et secundum quantitatem dimensionem, propter hoc quod sensus in cognoscendo utitur organo corporali, ratione cuius cognoscit sensibilia omnia quae reducuntur ad quantitatem dimensionem; et secundum quantitatem virtualem, ut patet in sensibilibus propriis, quae qualitates sunt; et ideo etiam comprehensio sensus impeditur et propter excessum quantitatis dimensionem, sicut impeditur ne comprehendat totam terram; et propter excessum quantitatis virtualis, sicut impeditur ne comprehendat claritatem solis: quia non est tanta virtus oculi ad cognoscendum, quanta claritas solis quae est cognoscibilis. Intelligibile autem non cognoscitur ab intellectu sub ratione quantitatis dimensionem nisi per accidens, inquantum scilicet accipit a sensu; ex quo sequitur quod intelligat cum continuo; et secundum hoc intellectus impeditur a comprehensione intelligibilis propter excessum quantitatis; sicut impeditur a comprehensione lineae vel numeri infiniti. Sed per se loquendo, intelligibile comparatur ad intellectum secundum rationem quantitatis virtualis, eo quod proprium objectum intellectus est quid; et ideo in his quae sunt separata a sensu, non impeditur comprehensio intellectus nisi per excessum quantitatis virtualis; et hoc est quando intelligibile plus est cognoscibile quam intellectus cognoscere possit vel cognoscat.

Sicut ille qui scit hanc conclusionem, triangulus habet tres, per probabilem rationem, quia scilicet ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam: non quia partem ejus videat et partem non videat; sed quia modus quo cognoscit, deficit a modo quo est cognoscibilis per demonstrationem.

Essentia autem divina est cognoscibilis per veritatem suam; intellectus autem est cognoscitivus per lumen intellectuale quod est in ipso. Veritas autem divinae essentiae excedit lumen quodcumque intellectus creati; et ideo impossibile est quod videat Deum ita perfecte sicut est visibilis; et ex hoc sequitur quod nullus intellectus creatus Deum comprehendere possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod apostolus loquitur de comprehensione gloriae, qua scilicet fit ut anima capiat in se omne illud quod ad perfectionem gloriae pertinet; et secundum hoc dicitur gloriam comprehendere, quamvis nunquam essentiam intellectu comprehendat. Vel comprehensio ibi dicitur ipsa perventio ad habendum Deum, secundum quod spei dicitur comprehensio succedere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus duo ponit in definitione comprehensionis; quorum uno excluditur excessus cognoscibilis supra virtutem cognoscentis, quae est secundum quantitatem dimensionem; et quantum ad hoc dicit: quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem; alio autem excluditur excessus secundum quantitatem virtutis; et quantum ad hoc dicit: aut cujus fines circumspici possunt; tunc enim fines rei circumspiciuntur quando videns pervenit ad finem visionis perfecte videndo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod totam essentiam divinam sancti videbunt in patria, sed non totaliter; non ita quod aliquis modus sit in Deo quem non videant, vel aliquis modus sit intellectus ipsorum qui non convertatur ad Deum; sed quia modus quo convertuntur ad Deum cognoscendum, non est aequalis modo quo Deus est cognoscibilis; et haec inaequalitas ostenditur cum dicitur, quod divina essentia non totaliter videbitur; hoc enim adverbium totaliter neque dicit modum videntis absolute, neque modum absolute rei visae; sed modum videntis per comparationem ad rem visam: hoc enim adverbium determinat ipsam visionem, secundum quam comparatur videns ad visum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quando aliquid intelligit se, idem est modus cognoscentis et cogniti; et ideo si intelligit se, comprehendit se. Non est autem idem modus cognoscentis et cogniti quando intellectus intelligit aliud; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod eodem modo aliquis cognoscit quid est res quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei; et ideo ille solus comprehendit quid est res, qui comprehendit essentiam; unde sicut sancti videbunt essentiam divinam, sed non comprehendunt ipsam; ita videbunt quid est Deus, sed non comprehendunt; et ita non videbitur Deus ab eis sicut videtur res per suam definitionem, cujus essentia comprehenditur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod actio non attribuitur formae tantum, quae est principium actionis, sed composito; sicut calefactio calido, non calori tantum; et ideo actionem oportet mensurare non solum secundum formam, quae est principium actionis, sed etiam secundum subjectum formae.

Sed forma quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subjecti, quia non habet esse nisi in quantum est actus talis subjecti; et ideo mensura formae est mensura compositi; sed forma quae est per se subsistens, habet aliquem modum in quantum est res quaedam subsistens, et quemdam modum, secundum quod est actus talis subjecti; et hic modus accipitur secundum mensuram qua perfectibile pertingit ut perficiat tali forma; et ex hoc modo mensuratur actio. Essentia autem divina est per se subsistens; et ideo visio quae per eam fit in intellectu creato, non mensuratur secundum modum infinitum, qui est ipsius essentiae secundum se, sed secundum modum quo intellectus pertingit ad hoc quod per ipsam perficiatur. Ad hoc autem pertingit, in quantum ei conjungitur per lumen gloriae, quod est finitum; et ideo finita est ex parte videntis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod claritas Dei dicitur veritas suae essentiae, per quam cognoscibilis est, sicut sol per suam claritatem; et quamvis non impediat comprehensionem per corruptionem intellectus, impedit tamen ex ipso excessu; quia non potest contingere quod intellectus creatus pertingat ad cognoscendum ita perfecte divinam essentiam sicut cognoscibilis est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod gloria perficit naturam, et non destruit; et ideo imperfectionem, quae est de ratione naturae, lumen gloriae non tollit, sicut hoc quod est ex nihilo esse; ex hoc autem ipso intellectus creatus deficit a possibilitate comprehensionis; et ideo nec per lumen gloriae ad comprehensionem pervenire potest.

¶a4 Articulus 4: Utrum eorum qui vident Deum per essentiam, unus alio videat perfectius.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod eorum qui vident Deum per essentiam, unus alio non videat perfectius. Quia, ut dicit Augustinus in Lib. 83 qq., eandem rem non potest unus alio magis intelligere. Sed divina essentia non videbitur nisi per intellectum. Ergo unus alio non videbit plenius.

AG2

Praeterea, tanto aliquid perfectius videtur, quanto expressior similitudo rei in se fit in vidente.

Sed non erit expressior similitudo qua Deus videatur in uno quam in alio eorum qui Deum per essentiam vident; quia eadem essentia est in omnibus.

Ergo unus alio non melius videbit.

AG3

Praeterea, ille melius videt a quo magis remouentur impedimenta visionis. Sed in nullo remanebit aliquod visionis impedimentum. Ergo omnes aequaliter videbunt.

AG4

Praeterea, omnes sancti videbunt Deum sicut est; 1 joan. 3. Sed non potest melius videri quam sit. Ergo unus alio non melius videbit.

AG5

Praeterea, optimus modus cognoscendi Deum est quo videtur per essentiam. Sed optimo non potest esse melius. Ergo videntium Deum per essentiam unus alio melius non videt.

SC1

Sed contra, homines assumuntur ad sortes Angelorum.

Sed superiores Angeli Deum clarius vident quam inferiores, ut patet per dionysium in caelest. Hierar.. Ergo et hominum in gloria quidam aliis clarius videbunt.

SC2

Praeterea, in visione Dei consistit essentialiter hominis beatitudo. Sed quidam aliis beatiores erunt, ut supra dictum est. Ergo quidam aliis clarius videbunt.

SC3

Praeterea, in lumine gloriae Deus a sanctis videbitur, sicut dicitur in Psal. 35, 10: in lumine tuo videbimus lumen. Sed quidam aliis majori lumine replebuntur. Sicut enim stella differt a stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum, ut dicitur 1 corinth. 15. Claritas autem corporis claritatem indicabit mentis. Ergo quidam clarius videbunt Deum.

CO

Respondeo dicendum, quod cum principium actionis sit forma qua agitur, oportet ex parte ejus sumi actionis mensuram; aliter autem in formis subsistentibus quam in aliis formis, ut prius dictum est. In aliis enim formis est quantitas fortitudinis in actione secundum quantitatem ejus quod receptum est de forma in subjecto, ut de calore in calido; in formis autem subsistentibus, secundum quod subjectum subditur formae magis vel minus. Potentia autem cognoscitiva subditur formae qua cognoscit, secundum hoc quod habet virtutem cognoscendi. Illud enim quod facit visum potentem ad videndum est quod facit eum receptivum similitudinis coloris. Sicut autem intellectus possibilis per lumen naturale intellectus agentis fit cognoscitivus naturalium cognoscibilium, ita per lumen gloriae superadditum fit visivus divinae essentiae; unde secundum quantitatem recepti luminis accipitur modus quo substat intellectus noster essentiae divinae ut formae intelligibili; et per consequens modus perfectionis in operatione, cujus talis forma est principium, scilicet in visione Dei per essentiam; et ideo, cum quidam sancti aliis majori lumine gloriae repleantur, quidam aliis clarius videbunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod unus alio non potest aliquid idem magis intelligere, si ly magis importat modum qui est ex parte intellecti. Non enim potest esse ut aliquis intelligat rem, nisi intelligendo rem habere illum modum quem habet; si enim alium modum rei attribuat, errat, et non intelligit; et sic intelligit Augustinus. Sed si ly magis dicat modum qui est ex parte intelligentis, sic unus alio melius potest intelligere, inquantum est limpidiior ejus cognitio de uno et eodem cognoscibili.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis in intellectu unius sancti non sit expressior similitudo Dei qua ipsum cognoscit, quam in alio, quia quilibet per essentiam suam Deum videt: tamen intellectus unius perfectius substat formae qua intelligit, quam intellectus alterius; et ita unus alio perfectius intelligit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intensio secundum quam aliquid dicitur magis et minus, non solum causatur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum; sicut patet in intensione lucis corporalis; et sic etiam lumen spirituale intenditur in uno beatorum magis quam in alio per majorem assimilationem ad Deum, quamvis in nullo inveniatur aliquid contrarium illi lumini.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, omnes sancti videbunt Deum sicut est, ly sicut importat modum qui est ex parte visi, non qui sit ex parte videntis. Quilibet enim videbit Deum esse eo modo quo est; sed tamen modus videntis non erit aequalis modo rei visae, sed in infinitum distans; et ita modus unius videntis potest esse minus distans quam modus alterius.

RA5

Ad quintum dicendum, quod videre Deum per essentiam est perfectissimus modus cognoscendi Deum secundum genus; sed tamen in hoc genere potest majus et minus inveniri; sicut ignis est subtilissimus corporum specie; et tamen unus ignis alio subtilior invenitur.

¶a5 Articulus 5: Utrum sancti videntes Deum per essentiam, omnia videant quae Deus in seipso videt.

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sancti videntes Deum per essentiam, omnia videant quae Deus in seipso videt. Quia, ut dicit Isidorus in Lib. De summo bono, Angeli in verbo Dei omnia sciunt antequam fiant.

Sed sancti Angelis aequales erunt, ut patet Matth. 22. Ergo et sancti videndo Deum omnia videbunt.

AG2

Praeterea, Gregorius dicit: quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? loquitur autem de beatis qui vident Deum per essentiam.

Ergo qui videt Deum per essentiam, omnia cognoscit.

AG3

Praeterea, sicut dicitur in 3 de anima, intellectus, cum intelligit maxima, magis intelligere potest et minima. Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maxime auget virtutem intellectus in intelligendo; ergo intellectus Deum videns, omnia intelligit.

AG4

Praeterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi in quantum illud superat ipsum.

Sed intellectum Deum videntem nulla creatura superat: quia, ut dicit Gregorius in 2 dial., animae videnti creatorem angusta fit omnis creatura. Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscent.

AG5

Praeterea, omnis potentia passiva quae est non reducta ad actum, est imperfecta. Sed in possibili intellectu animae humanae est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia: quia intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ut dicitur in 3 de anima. Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus; quod est absurdum.

AG6

Praeterea, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resultant. Sed in verbo Dei omnia sicut in speculo resultant: quia ipsum est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti qui vident verbum per essentiam, vident omnia creata.

AG7

Praeterea, ut dicitur Prov., cap. 10, 24, desiderium suum justis dabitur. Sed sancti desiderant omnia scire: quia omnes homines natura scire desiderant: nec natura per gloriam auferetur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoscant.

AG8

Praeterea, ignorantia est quaedam poenalitas praesentis vitae. Sed omnis poenalitas a sanctis per gloriam auferetur. Ergo et omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent.

AG9

Praeterea, beatitudo sanctorum per prius est in anima quam in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloriam ad similitudinem corporis Christi, ut patet philipp. 3. Ergo et animae perficientur ad similitudinem animae Christi. Sed anima Christi in verbo omnia videt, ut in 3 libro, dist. 14, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Ergo et omnes animae sanctorum videbunt omnia in verbo.

AG10

Praeterea, sicut sensus, ita et intellectus cognoscit omne illud in cuius similitudinem informatur.

Sed divina essentia expressius indicat quamlibet rem quam aliqua alia similitudo rei. Ergo cum in illa beata visione essentia divina fiat quasi forma intellectus nostri, videtur quod sancti videntes Deum omnia videant.

AG11

Praeterea, Commentator dicit in 3 de anima, quod si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, intelligeremus omnia. Sed divina essentia clarius repraesentat omnia quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam cognoscit omnia.

AG12

Praeterea, propter hoc quod inferiores Angeli nunc non omnia cognoscant, illuminantur de ignotis a superioribus. Sed post diem iudicii Angelus non illuminabit Angelum: tunc enim omnis praelatio cessabit, ut dicit Glossa 1 corinth. 15.

Ergo inferiores Angeli tunc omnia scient; et eadem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

SC1

Sed contra, sicut dicit dionysius, Angeli superiores inferiores a nescientia purgant.

Angeli autem inferiores vident essentiam divinam.

Ergo Angelus videns essentiam divinam potest aliqua nescire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam Angelus. Ergo animae videntes Deum non oportet quod omnia videant.

SC2

Praeterea, solus Christus habet spiritum non ad mensuram, ut dicitur joan. 3. Sed Christo, in quantum habet spiritum non ad mensuram, competit quod omnia in verbo cognoscat; unde ibidem dicitur, quod pater omnia dedit in manu ejus. Ergo nulli alii competit omnia cognoscere in verbo nisi Christo.

SC3

Praeterea, quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures effectus ejus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectius aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent; et ita non omnes scient omnia.

CO

Respondeo dicendum, quod Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia quae sunt vel erunt vel fuerunt; et hoc dicitur cognoscere notitia visionis, quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi praesentia. Cognoscit insuper videndo essentiam suam, omnia quae potest facere, quamvis nunquam fecerit vel facturus sit: alias non perfecte cognosceret potentiam suam: non enim potest cognosci potentia nisi sciantur potentiae objecta; et hoc dicitur cognoscere notitia simplicis intelligentiae.

Impossibile est autem quod aliquis intellectus creatus cognoscat omnia videndo essentiam divinam, quae Deus potest facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in ipso; sicut in uno demonstrationis principio ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt quam alius qui est ingenii tardioris.

Cum ergo quantitas potentiae divinae attendatur secundum ea in quae potest; si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quae Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo quae est quantitas divinae potentiae in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam essentiam; quod est impossibile omni creato intellectui.

Illa autem quae Deus scit notitia visionis, aliquis intellectus creatus cognoscit; in verbo scilicet anima Christi, ut in 3 Lib., dist. 14, dictum est.

Sed de aliis videntibus divinam essentiam est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quae Deus videt scientia visionis. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt Angelos aliqua ignorare; quos tamen constat secundum fidem omnes Deum per essentiam videre.

Et ideo alii dicunt, quod alii a Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen vident omnia quae Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quod sciens causam, sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat, quod non competit intellectui creato; et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur; et inde est quod de his potest unus alium instruere; et sic scientia Angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem iudicii, sicut et alia quae ad praemium accidentale pertinent. Sed ulterius non proficiet: quia tunc erit ultimus status rerum, et in isto statu possibile erit quod omnes omnia cognoscent quae Deus scientia visionis novit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit Isidorus quod sciunt Angeli in verbo omnia antequam fiant, non potest referri ad illa quae Deus scit scientia simplicis intelligentiae tantum, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantum quae Deus scit scientia visionis; de quibus etiam dicit, quod non omnes Angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui; et illi etiam qui cognoscunt, non perfecte omnia cognoscunt. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates et habitudines ad res alias; et possibile est quod eadem re scita communiter a duobus, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat; unde et dionysius dicit, quod inferiores Angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes; et ideo etiam Angeli qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia quae in eis intelligi possunt, participant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinae essentiae, quae est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt; sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiae, sed secundum modum proprium, qui finitus est: unde non oportet quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione praedicta amplietur in infinitum ad omnia cognoscendum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum; sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio conjungibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque ex hoc quod species non est ei conjuncta.

Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quae est omnium ratio; non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum; et tanto plurium quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis; si perfecta sit sua ultima perfectione, non dicitur imperfecta etiam si aliquae dispositiones praecedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur, sicut ad finem, ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiam si nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus in 5 confes.: infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creaturas, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beator, sed propter te tantum beatus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod speculum illud est voluntarium; et sicut se ostendet cui vult, ita in se ostendet quae vult: nec est simile de speculo materiali; in cuius potestate non est quod videatur vel non videatur. Unde dicendum, quod in speculo materiali tam res quam speculum videntur sub propria forma, quamvis speculum illud videatur per formam receptam, lapis vero per formam propriam resultantem in re alia; et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causae, et e converso; et ideo non oportet quod quicumque videt speculum aeternum, videat omnia quae in speculo resultant; non enim necesse est quod videns causam, videat omnem effectus ejus, nisi comprehendat causam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sanctorum desiderium quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solum quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui; et eo habito omnia bona quodammodo habentur; ita ejus visio sufficit intellectui joan. 14, 8: Domine ostende nobis patrem, et sufficit nobis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ignorantia proprie accepta in privationem sonat; et sic poena est: sic enim ignorantia est nescientia aliorum quae sciri debent, vel quae necesse est scire. Nullius autem eorum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia accipitur communiter pro omni nescientia; et sic Angeli et sancti in patria quaedam ignorabunt; unde dionysius dicit, quod Angeli a nescientia purgantur.

Sic autem ignorantia non est poenalitas, sed defectus quidam. Sic autem nec necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici, quod defectus est in Lino, quod non pervenit ad gloriam Petri.

RA9

Ad nonum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum aequalitatem; erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non aequaliter.

Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animae Christi, sed non ad aequalitatem; et ita habebit scientiam sicut anima Christi, sed non tantam, scilicet ut sciat omnia, sicut anima Christi.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilem, non tamen conjungitur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium; et ideo ratio non sequitur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili, sicut etiam potentia materiae est proportionata potentiae agentis naturalis; ut omne quod est in potentia passiva materiae vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis vel naturalis agentis: et ideo si intellectus agens fuerit forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quae se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo intellectui nostro proportionata; et ideo non est simile.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod post diem iudicii, quando gloria hominum et Angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quae Deus scientia visionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina; sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut et nunc videt; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora secundum gradum quo Deum cognoscent; et sic anima Christi de his quae prae aliis videt in verbo, omnes alias illuminabit: unde dicitur Apoc. 21 quod claritas Dei illuminat civitatem beatorum, et lucerna ejus est agnus; et similiter Angeli superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aërem; et ideo dicitur Dan. 17, 3, quod qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.

Praelatio autem ordinis dicitur cessatura quantum ad ea quae nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet etiam per Glossam ibidem.

|a6 Articulus 6: Utrum aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre.

AG1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre. Secundum enim multorum opinionem, Angeli in solis naturalibus creati sunt. Sed Angeli in principio suae creationis viderunt res in verbo, ut dicit Augustinus super genes. Ad litteram; et hoc dicitur eorum, cognitio matutina. Ergo aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre potest.

AG2

Praeterea, boni Angeli et mali non communicant nisi in naturalibus. Sed Angeli mali vident Deum per essentiam; quod patet ex hoc quod habetur job 1, 11: cum assisterent filii Dei, affuit etiam inter eos Satan. Assistentes autem nominantur Angeli secundum Gregorium, qui intima contemplatione perfruuntur.

Ergo Angeli ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possunt.

AG3

Praeterea, ille qui potest videre illud quod est minus intelligibile, potest videre illud quod est magis intelligibile, ut Commentator dicit in 3 de anima. Sed divina essentia est magis intelligibilis quam ista materialia; quae non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea esse intelligibilia; ipse autem Deus, cum omnino sit a materia immunis; per seipsum est intelligibilis. Cum ergo nos videamus ex propriis naturalibus creaturas materiales, videtur multo fortius quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possimus; et praecipue hoc videtur de Angelis.

AG4

Praeterea, ut dicitur in 3 de anima, sicut habet se visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed visus non impeditur a visione nisi aliquo quatuor modorum. Uno modo propter corruptionem visus, scilicet quando est aliqua macula in pupilla: quod non potest dici de intellectu angelico etiam in statu naturalium, quia sunt specula munda et clarissima, ut dionysius dicit. Alio modo propter absentiam visibilis: nec hoc potest dici in proposito, quia Deus est praesens omni intellectui, quia omnia implet. Tertio modo ex hoc quod visibile non est visibile in actu, sicut colores in tenebris; non enim fiunt visibiles actu nisi per lucem: quod etiam in proposito dici non potest, quia ipse Deus per seipsum visibilis est, cum sit lux intelligibilis, ut patet joan. 1. Quarto modo per excellentiam objecti, quod corrumpit sensum: nec hoc in proposito locum habet: excellentiae enim intelligibilium non corrumpunt intellectum, sicut excellentiae sensibilium corrumpunt sensum, ut dicitur in 3 de anima.

Ergo nihil est quod impediatur quin aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum videre possit per essentiam.

AG5

Praeterea, unumquodque cognoscitur per suam similitudinem. Sed Angelus secundum propriam naturam est expressa similitudo ipsius Dei, ut dicit dionysius, quod Angelus est imago Dei; manifestatio occulti luminis, scilicet divini. Ergo Angelus per propriam naturam potest Deum per essentiam videre.

AG6

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod omnis intelligentia intelligit quod est supra se, in quantum est causatum ab eo. Sed quilibet intellectus creatus secundum naturam suam est causatus a Deo. Ergo secundum sua naturalia potest Deum per essentiam videre.

AG7

Praeterea, ad immensitatem divinae liberalitatis pertinet ut creaturae communicet omne id cuius ipsa est capax. Sed creatura est capax hujus muneris quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possit; ad hoc enim quod Deum per essentiam videat potest pertingere per lumen gloriae; quod quidem lumen sicut est naturae superadditum, ita posset esse a Deo naturae inditum.

Ergo alicui creaturae est collatum quod ex propriis naturalibus pertingat ad videndum Deum per essentiam.

AG8

Praeterea, Commentator dicit in principio 9 metaph., quod si aliquid esset intelligibile a nullo intellectu intellectum, illud intelligibile esset frustra. Sed absurdum est dicere quod divina essentia sit frustra intelligibilis. Ergo aliquis intellectus per suam naturam potest ipsam videre.

SC1

Sed contra, Roman. 6, 93 dicitur: gratia Dei vita aeterna. Sed videre Deum per essentiam est vita aeterna, ut patet joan. 17, 3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. Ergo ad videndum Deum per essentiam non potest perveniri nisi per gratiam.

SC2

Praeterea, ad illud quod redditur caritati in praemium, non potest perveniri per naturalia; cum etiam ipsa caritas sit supra naturam. Sed visio Dei per essentiam redditur caritati in praemium, ut patet joan. 14, 21: si quis diligit me, diligitur a patre meo; et ego manifestabo ei meipsum. Ergo ad videndum Deum per essentiam non potest ex propriis naturalibus intellectus creatus pervenire.

SC3

Praeterea, natura cum gratia est fortior quam natura solum. Sed sancti in Limbo existentes, quamvis gratiam haberent, non viderunt Deum per essentiam; unde in eorum persona dicitur Tob. 5, 12: quale mihi gaudium est, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video? ergo multo minus ex puris naturalibus aliquis ad hoc pertingere potest.

SC4

Praeterea, secundum ordinem effectuum est et ordo causarum: nobilioris enim effectus nobilior est causa. Sed inter omnia quae possunt purae creaturae praestari, hoc est maximum, ut Deum per essentiam videat. Ergo hujus causa non potest esse natura, sed solum Deus, qui est summa omnium causa.

CO

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro quodammodo ut forma intelligibilis. Forma autem non conjungitur perfectibili nisi

quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formae; sicut corpus non unitur animae nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur essentiae divinae modo praedicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis, praeparans ipsum ad unionem praedictam; et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam. Haec autem dispositio non potest esse naturalis alicui creato intellectui; ultima enim dispositio ad formam secundum eandem rationem recipitur in perfectibili et forma ipsa; ita quod si unum est naturale, et aliud; quia perfectibile per ultimam dispositionem ad formam contingit ipsam formam.

Forma autem quae est divina essentia, omnem facultatem et capacitatem naturalem excedit. Potentia enim et proprius ejus actus semper accipiuntur in eodem genere; unde potentia et actus dividunt quodlibet genus entis, ut patet in 3 physic.; et ideo facultas sive potentia creaturae non se extendit nisi ad sui generis formam: et sic essentia divina, quae est extra omne genus, excedit naturalem facultatem cujuslibet intellectus creati; et ideo dispositio ultima quae est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturae; unde non potest esse naturalis, sed supra naturam; et ista dispositio est lumen gloriae, de quo dicitur ibi, psalm. 35, 10: in lumine tuo videbimus lumen. Secundum autem naturalem facultatem potest intellectus creatus pervenire ad cognitionem Dei per formas creatas ei inditas vel acquisitas; sed haec cognitio non est visio ejus per essentiam, sicut ex dictis patet, nec per eam scitur quid est, sed solum quia est, et quid non est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli in prima sua conditione non viderunt verbum per essentiam; viderunt tamen per similitudinem creatam, quae est ipsa natura eorum, quae est Dei similitudo; et hoc, sive ponantur creati in gratia, sive non, dummodo non ponantur creati in gloria; unde et cognitio vespertina qua seipsos cognoverunt in propria natura, praecessit in eis cognitionem matutinam, qua cognoscunt res in verbo; quod patet ex hoc quod primus dies habet vespere sine mane.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diabolus non dicitur Deo astitisse quasi ipsum per essentiam viderit, sed quia a Deo visus est, et ad eum Dei providentia se extendit, sicut ad bonos Angelos, per modum quo dicimus, illa nobis praesto esse quae nostrae providentiae subjacent; unde aequivoce sumitur assistere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest esse per se magis intelligibile, quod tamen est minus intelligibile intellectui alicui; quod de nostro intellectu manifeste apparet. Facultas enim intellectus nostri determinatur ad formas sensibiles quae per intellectum agentem fiunt intellectae in actu, eo quod phantasmata hoc modo se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut dicitur in 3 de anima; et ideo oportet quod in omne illud quod intellectus noster intelligit, naturaliter manuducatur per formas sensibiles, ut etiam dionysius dicit; et quia substantiae separatae, quae sunt per se maxime intelligibiles, excedunt genus formarum sensibilibus; ideo intellectus noster invenitur debilis ad cognitionem earum; propter quod dicitur in 2 metaph., quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad solem. Facultas autem naturalis intellectus angelici, quamvis non sit determinata ad formas sensibiles, est tamen determinata ad formas creatas quae sunt sui generis: et ideo sicut intellectus noster deficit a cognitione substantiarum separatarum; ita et multo amplius deficit intellectus angelicus secundum suam facultatem naturalem a visione Dei per essentiam. Dictum autem Commentatoris intelligitur de intelligibilibus creatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus non impeditur ad hoc quod naturaliter possit Deum per essentiam videre ex defectu divinae essentiae, quod de se non sit intelligibilis in actu; sed ex parte ipsius intellectus creati. Primo propter defectum ipsius intellectivae virtutis creatae, cujus naturalis facultas est determinata ad ens creatum.

Hic tamen defectus aliter est in Angelo et in homine, secundum sua naturalia considerando eos.

In intellectu enim Angeli non invenitur aliquis defectus secundum rationem sui generis, sed secundum comparisonem ad intellectum qui est extra genus suum, scilicet divinum; habet enim omnem perfectionem quae debetur generi intellectus, in quo non continetur nisi intellectus creatus; intellectus enim increatus est extra genus. Sed intellectus humanus patitur defectum etiam secundum rationem sui generis; quia in eo est lux intelligibilis obumbrata; unde dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Secundo propter absentiam intelligibilis. Quamvis enim divina essentia sit cuilibet rei praesens, non tamen est praesens cuilibet intellectui, ut forma intelligibilis; quod tunc solum accidit quando in intellectu est dispositio sufficiens ad hoc quod sit unibilis divinae essentiae ut formae intelligibili. Tertio propter excessum claritatis divinae essentiae supra formam qua intellectus creatus naturaliter intelligit; et sic per consequens deficit intellectus creatus a videndo Deum per essentiam, quamvis immensitas divinae essentiae intellectum non corrumpat, sed magis confortet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ad cognoscendum Deum per aliquam similitudinem creatam potest intellectus creatus ex suis naturalibus pervenire; sed haec cognitio non est visio Dei per essentiam, ut supra probatum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod effectus retinet similitudinem suae causae; et ex hoc sequitur quod intelligentia naturaliter cognoscat causam suam ex similitudine ejus quam habet; sed hoc non est videre Deum per essentiam, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non quidquid superadditur creaturae, potest esse de constitutione naturae ipsius. Illud enim quod ad proprietatem naturae superioris pertinet, non potest communicari inferiori naturae, ut illud naturaliter habeat, nisi transferatur in superiorem naturam; sicut diaphano non potest communicari ut absente lucido luceat, nisi ipsum lucidum fiat, quamvis lumen ei a corpore lucido communicetur. Determinari autem ad formam intelligibilem increatam est proprietas intellectus increati; et ideo lumen illud per quod intellectus unitur formae intelligibili increatae, communicari potest intellectui creato; sed non ut ipsum lumen naturaliter habeat, nisi in naturam intellectus increati transferatur; quod est impossibile.

RA8

Ad octavum dicendum, quod etiam si nullus intellectus intelligeret divinam essentiam nec per naturam nec per gratiam, divina essentia non esset frustra intelligibilis; tum quia ipsa seipsam intelligit; tum quia non est propter aliud: frustra autem non habet locum nisi in his quae propter aliud sunt, ad quod non pertingunt.

¶a7 Articulus 7: Utrum Deus in statu viae possit per essentiam videri.

AG1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus in statu viae possit per essentiam videri. Quia dicitur Isai. 6, 1: vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et plena erat omnis terra majestate ejus; et seraphim clamabant. Sed ille cujus majestate omnis terra impletur, est ille qui essentialiter est Deus. Ergo Isaias vidit Deum per essentiam in statu viae existens.

AG2

Praeterea, videre Deum facie ad faciem, est videre Deum per essentiam, ut patet 1 corinth. 13, sic enim beatam visionem apostolus nominat.

Sed Jacob in statu viae existens vidit Deum facie ad faciem; unde dicit genes. 32, 30: vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.

Ergo aliquis in statu viae potest videre Deum per essentiam.

AG3

Praeterea, job 42: auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te. Visus autem est de rebus praesentibus, auditus autem de absentibus.

Ergo postquam job cognoverat Deum quasi absentem per auditum, adhuc in hac vita existens vidit Deum quasi praesentem per essentiam.

AG4

Praeterea, de Moyse dicitur Num. 12, 8: palam, et non per aenigmata, videt Deum. Sed omnis visio Dei vel est per aenigma, vel per essentiam, ut patet 1 corinth. 13. Ergo Moyses in statu viae existens vidit Deum per essentiam.

AG5

Praeterea, 2 corinth. 12, super illud: raptum hujusmodi usque ad tertium caelum, dicit Glossa, quod Deus ostendit apostolo vitam, in qua videndus est in aeternum; et ita ad hoc raptus est apostolus ut ipsum Deum in se, non in aliqua figura, videret; et infra dicitur, quod in tertio ordine Angelorum sunt throni, cherubim, et seraphim, qui vicinius Deum contemplantur; ad quorum similitudinem Deum vidisse dicitur apostolus.

Ex quibus omnibus aperte ostenditur quod ipse vidit Deum per essentiam; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, secundum Augustinum, 12 super Gen. Ad litteram, visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per sui essentiam.

Sed visio intellectualis est de rebus ipsis intelligibilibus non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse dicit. Ergo cum Deus per suam essentiam sit in anima viatoris, videtur quod per essentiam suam ipsum videat.

AG7

Praeterea, affectus magis est corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut dicit Augustinus.

Sed affectus potest immediate diligere Deum in statu viae. Ergo et intellectus potest immediate videre Deum.

AG8

Praeterea, omne illud immediate videtur per intellectum ad quod intellectus se convertit sine hoc quod convertatur ad aliud. Sed intellectus viatoris potest converti ad Deum sine hoc quod convertatur ad aliquid aliud. Ergo intellectus viatoris potest immediate videre Deum.

AG9

Praeterea, illud per quod judicamus de aliquibus, oportet esse nobis magis notum quam illa.

Sed secundum Augustinum in Lib. De vera relig., secundum veritatem increatam de omnibus judicamus, ipsam de omnibus consulentes etiam in statu viae. Ergo ipsam veritatem videmus.

Sed veritas increata est divina essentia. Ergo in via Deum per essentiam videre possumus.

AG10

Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed omnia quae cognoscimus, cognoscimus per lumen divinum, quod est ipsa divina essentia; quia, ut dicitur in Lib. De spiritu et anima, mens nostra in actum cognitionis exire non potest, nisi divino lumine perfundatur. Ergo ipsum Deum per essentiam videmus magis quam aliquid aliud.

AG11

Praeterea, secundum Augustinum, mens nostra a Deo, nulla interposita creatura, formatur. Sed in omni mediata visione aliud interponitur. Ergo et in hac vita mens nostra immediate videt Deum.

AG12

Praeterea, per quamlibet scientiam speculativam cognoscitur de subjecto quid est. Sed Deus in aliqua scientia speculativa est subjectum, vel saltem in parte alicujus scientiae, sicut in theologia et in metaphysica, quae etiam de Deo est, ut patet in principio metaph.. Ergo per aliquam scientiam speculativam scitur de Deo quid est; et hoc est videre ipsum per essentiam. Ergo cum omnes scientias speculativas possimus habere in via, Deum in statu viae per essentiam videre possumus.

AG13

Praeterea, nihil impeditur nisi a suo contrario.

Sed corruptio corporis non contrariatur dispositioni intellectus, cum non sint in eodem. Ergo dispositio intellectus non impeditur per corporis corruptionem. Sed anima in corpore incorruptibili existens videbit Deum per essentiam. Ergo et corpori corruptibili juncta potest Deum per essentiam videre.

SC1

Sed contra est quod dicitur Exod. 33, 30: non videbit me homo et vivet; Glossa: quamdiu hic totaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest.

SC2

Praeterea, joan. 1, 18, dicitur: Deum nemo vidit unquam; Glossa: nemo purus homo vivens in hoc corpore videt Deum ut est.

SC3

Praeterea, 2 corinth. 5, 6: quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem; Glossa: homini vitam mortalem adhuc agenti non potest contingere ut dimoto atque omni discusso nubilo phantasiarum corporalium serenissima incommutabilis veritatis luce potiatur.

SC4

Praeterea, esse viatorem et comprehensorem est solius Christi. Sed quicumque videt Deum per essentiam, est comprehensor. Ergo nullus alius a Christo adhuc viator existens, potest Deum per essentiam videre.

SC5

Praeterea, posita causa, ponitur effectus. Sed causa quare anima beata sit, est divina visio, ut ex dictis patet. Si ergo aliquis in statu viae Deum per essentiam videat, in statu viae erit beatus; quod est absurdum.

CO

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturae, status viae in qualibet rationali creatura dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturae consistit in visione Dei per essentiam, ut ex dictis patet. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiae dispositae et perfectae ad dignissimum objectum, ut patet per Philosophum in 10 ethic.; et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhaerentem, quam dicimus esse lumen gloriae. Sic autem nulla pura creatura in statu viae existens videre potest Deum per essentiam; homo enim per dispositiones omnes quas in statu viae habet, non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat quidquid intelligit per species a sensu abstractas: quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet per Philosophum in 3 de anima. Intellectus etiam Angeli in statu viae per omnes dispositiones naturales, vel etiam gratuitas, non potest in aliquid amplius nisi ut intelligat omne quod intelligit per formas creatas, ad quas naturalis facultas intellectus ejus determinatur, ut ex dictis patet. Deus autem in essentia sua videri non potest nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam, ut ex dictis patet. Unde patet quod nullus intellectus purae creaturae in statu viae existentis potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhaerentem. Sed contingit aliquando divina virtute quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat; et similiter potest miraculose fieri quod divina virtute aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositionem viae elevetur ad videndum Deum per essentiam; nec tamen ex tali visione potest dici beatus simpliciter, sed secundum quid tantum, in quantum scilicet communicat in actu beati: sicut etiam aliquod corpus in statu gravitatis existens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis, sicut de Habacuc legitur, Daniel. Ult., et de tribus

pueris conservatis in fornace Daniel. 8, nec tamen eorum corpora erant gloriosa. Ea autem quae fiunt miraculose, non dicuntur possibile secundum naturam in qua fiunt, sed secundum virtutem facientis tantum.

Non enim dicimus, proprie loquendo, quod caecus possit fieri videns, sed quod Deus potest eum facere videntem. Et ideo dicendum est, quod nulla pura creatura in statu viae existens potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere quod videat adhuc in statu viae manens. Ex dictis etiam patet quod nullus homo in statu viae essentiam Dei, nec etiam Angeli, potest cognoscere; quia excedit omnes formas sensibiles, per quas intellectus noster in statu viae cognoscit, et ipsam mentem nostram, ex cuius similitudine aliquid de substantiis intellectualibus cognoscimus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum dionysium, per hoc quod in Scriptura dicitur, quod aliquis sanctus vidit Deum, ut Isaias, vel quilibet alius; non est intelligendum quod essentiam Dei, quae est omnibus viatoribus occulta, viderit; sed quod ostensae sunt eis aliquae formae, vel corporales, vel imaginariae, per quas manucebantur in Dei cognitionem; et hoc fiebat ministerio Angelorum, quorum illuminatione confortabatur intellectus prophetae ad perveniendum in aliquam divinorum cognitionem ex apparentibus formis. Et quia Angelus non intendebat ducere in sui cognitionem principaliter, sed in cognitionem Dei; ideo in huiusmodi visis non dicebatur Angelus apparere, sed Deus; ex cuius persona apparebat Angelus, et ex cuius virtute efficaciam habebat ad illuminandum mentem; et hoc vocatur theophania, idest Dei apparitio, in Scriptura. Quandoque tamen et Angelus dicebatur ille qui apparebat propter ministerium quod exhibebat: unde Gregorius dicit: Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur; Angelus, quia exterius loquendo deservit; Dominus, quia interius praesidens loquenti efficaciam tribuit. Et haec est etiam sententia Augustini, 2 de Trinit..

RA2

Ad secundum dicendum, quod visio illa Jacob fuit imaginaria, vel corporalis. Dicitur tamen vidisse faciem ad faciem, quia illa figura in qua ei apparuit Deus, faciem ad faciem est ab eo visa; unde dicit Glossa ibid.: non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus locutus est ei. In hoc tamen quod dicit: faciem ad faciem, notatur quaedam eminentia visionis: ut enim dicit Rabbi Moyses, gradus prophetiae distinguens, eminentior est gradus prophetiae quando prophetae apparet aliquid in visione vigiliae, quam si appareat in dormiendo; et utrolibet modo si fiat revelatio, eminentior gradus est quando apparet ille qui loquitur in aliqua figura visui, quam quando auditur locutio ejus tantum sine hoc quod aliquid videtur. Eminentior quoque gradus est, si ille qui loquitur, apparet in figura Angeli quam in figura hominis. Et hanc eminentiam habuit apparitio Jacob: quia non fuit in dormiendo, sed in vigilando: nec tantum audivit vocem secum loquentis, sed etiam figuram inspexit, hominis tamen. Unde dicitur, quod apparuit ei vir etc., quem Angelum intellexit; et ad hanc eminentiam designandam dicitur, quod vidit Dominum faciem ad faciem, Angelum Dominum vocans ratione jam dicta. Non potest dici secundum Glossam Gregorii ibidem, quod hoc intelligatur de visione spirituali, qua sanctorum mentes etiam in via, vitiis purgatae, Deum contemplantur adjunctae divino lumine quo perfunduntur: secundum quam quidem visionem quamvis divina natura ut est non videatur, quia illud lumen receptum non est similitudo sufficienter repraesentans divinam essentiam, ut supra dictum est; tamen aliqua perfectior cognitio de Deo habetur, cum illud lumen sit expressior ejus similitudo quam lumen naturae, aut creaturae sensibilis, ex quibus homo naturali cognitione ducitur ad Dei cognitionem. Nisi enim illam, scilicet veritatem increatam, utcumque conspiceret, non eam se conspiceret non posse sentiret, ut in eadem Glossa dicitur. Et quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbum job potest intelligi de visione imaginaria et intellectuali. Si enim intelligatur de imaginaria, designatur profectus job in gradu prophetiae; cum primo non fuerit ei facta revelatio nisi per auditum loquentis, postmodum vero per visionem loquentis. Si autem intelligatur de visione intellectuali, tunc ostenditur profectus ejus de cognitione fidei in intellectum divinorum, qualis hic per contemplationem praedictam habetur a sanctis; quae quidem visio dicitur: quia sicut videndo aliqua cognoscimus, ab ipsis rebus accipiendo; ita sancti in contemplatione accipiunt lumen ab ipso Deo, per quod divina altius ceteris contemplantur; sed audita cognoscimus assentiendo eis qui ab ipsis rebus species acceperunt, dum nobis referunt se vidisse; et similiter per fidem adhaeremus dictis apostolorum et prophetarum, qui fuerunt divino lumine illustrati. Et sic non oportet ponere quod Deum per essentiam viderit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod duplex eminentia visionis Moysi adscribitur. Una Exod. 33, 2: ubi dicitur, quod loquebatur Dominus Moysi faciem ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.

Ex quibus tamen verbis haberi non potest quod Deum per essentiam viderit; quod patet ex hoc quod petit dicens: ostende mihi gloriam tuam; quod ei tunc concessum non est; unde dictum est ei: faciem meam videre non poteris; et ideo dicit Glossa ibidem: secundum opinionem populi loquitur Scriptura, quae putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, idest per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret. Haec autem locutio potest intelligi fuisse imaginaria vel corporalis; unde dicit Augustinus, 2 de Trin.: locutio illa quae fiebat vocibus, sic modificabatur tamquam esset amici loquentis ad amicum. Potest etiam intelligi esse

intellectualis, secundum quod intelligibilia divinorum inspiciebat per modum quo dicitur in Psal. 48, 9: audiam quid loquatur in me Dominus Deus. Et utroque modo ostenditur privilegiata ejus revelatio, inquantum familiarius ceteris ei sua secreta revelavit, quasi amico, juxta illud quod dicitur joan. 15, 15: vos dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis: et ideo dicitur Deut. Ult., 10: non surrexit ultra propheta in Israel quem nosset Dominus facie ad faciem. Alia eminentia visionis Moysi ostenditur Num. 12, 8, ubi Dominus de eo dixit ad Aaron et mariam: ore ad os loquor ei, et palam; non per aenigmata et figuras Deum videt, vel gloriam Domini, secundum septuaginta; ubi ostenditur impleta fuisse ejus petitio, qua petiverat in Exod. 33, 18: ostende mihi faciem tuam; ita quod ante mortem Deum per essentiam vidit, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. Ad litteram, et in libro de videndo Deum; et ideo signanter dicitur: ore ad os loquar ei; quod in Exod. Dictum non fuerat: quia visio Dei per essentiam non fit mediante aliquo superiori spiritu; sed ipse Deus immediate se ostendit; et hoc est loqui ore ad os: non enim os corporis, sed os mentis intelligendum est, ut Augustinus dicit. Sed visio contemplationis viae fit mediante illuminatione Angelorum, ut patet per dionysium; et ideo non potest dici secundum illam loqui ore ad os, sed loqui quasi per internuntium.

Haec tamen visio qua ante mortem Deum per essentiam vidit, non fecit eum beatum simpliciter; unde nec semper illa visio in eo permansit, sed ad tempus; quamvis illud tempus in Scriptura non determinetur: non enim erat ex dispositione in intellectu existente, sed ex sola divina virtute quasi miraculose, ut dictum est. Quando autem natura creata miraculose elevatur ad aliquid supra naturam, non potest simul esse in contrario actu; sicut corpus Petri cum miraculose actum dotis agilitatis habuit super undas ambulando, non simul erat in eo actus gravitatis, qui est ferri deorsum. Et similiter quando intellectus viatoris elevatur miraculose ad videndum Deum per essentiam, non potest simul esse in actu visionis viae, qua anima naturaliter sensibilia percipit; et ideo oportet in illo statu animam videntis omnino ab actu sensuum abstrahi; et ideo Augustinus dicit, 12 super gen.

Ad litteram, quia Deum per essentiam nemo videre potest, nisi ab hac vita quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a sensibus carnalibus; et simile dicit in libro de videndo Deum; et sic non est contrarium ei quod dicitur Exod. 33: non videbit me homo et vivet. Unde Gregorius, ibidem, dicit in Glossa: a quibusdam in carne viventibus, sed inaestimabili virtute crescentibus, potest aeterni Dei claritas videri; non tamen videbit eum homo et vivet: quia qui sapientiam, quae Deus est, videt, huic mundo funditus moritur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in illo raptu Paulus hoc modo vidit Deum per essentiam, sicut et de Moyse dictum est, ut per Augustinum in Lib. De videndo Deum, et 12 super Gen. Ad litteram: ut idem privilegium doctor gentium et Magister Judaeorum consequerentur. Quamvis quidam dicant, quod hujusmodi visio fuit media inter visionem viae et visionem patriae, volentes quod non viderit Deum per essentiam, sed eminentissima contemplatione viae; cujus tamen contrarium videntur sonare verba sanctorum. Secundum hoc tamen potest dici fuisse media inter utramque cognitionem, quia in hoc quod vidit Deum per essentiam, fuit supra cognitionem viae; in hoc vero quod ex illa visione non fuit simpliciter beatus, fuit infra cognitionem patriae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod visio intellectualis est de his quae sunt in anima per sui essentiam, non quocumque modo, sed de his quae sunt in ea ut formae intelligibiles in intellectu. Sic autem non est Deus in anima viatoris per essentiam suam, sed per similitudinem. Quod autem dicitur ab Augustino quod visio intellectualis est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam ipsae, est referendum ad objectum visionis, non ad medium quo videtur. Constat enim quod medium quo intelligitur lapis, est species ejus in anima, quae non est ipsa lapidis essentia; sed per similitudinem lapidis pervenitur ad cognoscendam ipsam essentiam lapidis; quia objectum intellectus est quid, idest rei essentia, seu quidditas. Sed hoc non contingit in visione imaginaria vel corporali; quia objectum imaginationis vel sensus non est ipsa essentia rei, sed accidentia quae sunt extra, sicut color, et figura, et hujusmodi. Unde etiam in visione intellectuali viatoris non oportet quod ipsa divina essentia sit medium quo videtur; sed quod per similitudinem aliquam ipsius perveniatur ad aliqualem divinae essentiae cognitionem; non qua sciatur quid est Deus, sed qua sciatur quid non est.

Vel dicendum quod Augustinus, 12 super genes.

Ad litteram, unde verba illa sumuntur in Glossa 2 corinth. 12, inducit hoc ad ostendendum differentiam intellectualis visionis ad alias visiones. Hoc enim intellectualis prae aliis habet quod potest cognoscere ea quae sunt intellectus per sui essentiam, non autem sensus vel imaginatio. Non autem sequitur propter hoc quod intellectus nihil intelligat nisi per essentiam suam, et quod non intelligat per similitudines aliquas.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in omnibus potentiis ad invicem ordinatis hoc est necessarium ut ubi terminatur actus prioris potentiae, incipiat actus secundae; unde cum voluntas praesupponat intellectum, voluntas fertur in illud in quod intellectus terminatur: intellectus autem quamvis Deum in statu vitae non nisi per effectus cognoscat, tamen ejus operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantulamcumque cognitionem quam de ipso accipit; et ideo affectus non indiget ad hoc quod referatur in Deum quod redeat in illa media; sed potest statim in ipsum Deum ferri, in quem intellectus devenit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest contingere quod videns rem per medium, cogitet de re immediate sine hoc quod ejus cognitio convertatur ad aliquam aliam rem; quia in illud medium non convertitur ut est res quaedam, sed ut imago illius rei quae per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem in quantum est imago, et in imaginatum; quamvis alius motus sit intellectus in imaginem in quantum est res quaedam, et in id cuius est imago; et ideo, quando per similitudinem creaturae quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est res quaedam, sed solum ut est similitudo rei, tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat.

RA9

Ad nonum dicendum, quod, sicut dicit Glossa super illud psalm. 11: diminutae sunt veritates etc., ab una veritate increata resultant multae veritates in animabus nostris, sicut ab una facie similitudines multae in speculo fracto, sive in multis speculis; et haec veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis; et ideo quando per ea de omnibus aliis iudicamus, nostrum iudicium est secundum primam veritatem, cuius est dictorum principiorum veritas similitudo.

RA10

Ad decimum dicendum, quod dupliciter cognoscitur aliquid ab altero. Uno modo sicut ex cuius cognitione devenitur in cognitionem alterius; et sic illud quo cognoscitur, est magis notum, ut principia conclusionibus. Alio modo sicut perficiens cognoscentem ad cognoscendum; sive sit forma, sicut species lapidis in oculo perficit oculum ad videndum; sive principium effectivum huius formae, sicut dicitur quod oculus videt per solem; et hoc modo id quo aliquid cognoscitur, non oportet quod sit magis notum, immo possibile est quod non cognoscatur; cognoscitur enim per quamdam inflexionem intellectus ab objecto cognoscibili in id quod erat cognitionis principium. Sic autem in Deo omnia cognoscimus; et ideo ratio non sequitur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad hoc quod nulla creatura interponitur inter mentem nostram et Deum, qua mediante mens nostra a Deo procedat in esse, vel qua mediante formetur per gratiam vel per gloriam, sicut efficiente medio. Nihil tamen prohibet quin aliqua forma creata mediante mens nostra a Deo formetur, sicut gratiae vel caritatis habitu; et sic per speciem creatam formatur mens viatoris ad videndum Deum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Avempace posuit quod intelligere essentias separatarum substantiarum poterat provenire homini per scientias speculativas, quas in hac vita addiscimus. Sed hanc positionem improbat Commentator in 3 de anima, ex hoc quod adhuc non sunt inventa aliqua principia quibus ad hoc perveniri possit; quod non videtur esse probabile, si ad hoc per principia scientiarum speculativarum perveniri posset; et praecipue cum omnis humana cognitio ad illam ordinetur; non enim esset probabile quod species humana deficeret a perfectione naturali totaliter.

Et ideo dicendum, quod praedicta positio impossibilis est; cuius ratio est, quia scientiae speculativae procedunt ex principiis per se notis, quae a sensu accipiuntur, ut dicitur in 2 posteriorum; et ideo per illa non possumus devenire in essentias illarum rerum quae omnes formas sensibiles excedunt; unde per nullam scientiam speculativam quam nunc acquirimus, scimus quid est Deus, vel quid est Angelus, nisi sub quibusdam similitudinibus, magis cognoscentes de eis quid non sunt quam quid sunt; et propter hoc dicit Philosophus in principio metaph. Quod scientia de Deo non est humana possessio, quia scilicet eam ad plenum habere non possumus.

RA13

Ad tertiumdecimum dicendum, quod corpus non potest esse corruptibile nisi quando anima non plene corpori dominatur. Si enim plene ei dominaretur, suam incorruptionem ei conferret; et ideo in statu corruptionis oportet quod anima cognoscat secundum exigentiam corporis, scilicet accipiendo a sensibus. Tali autem modo cognitionis Deus per essentiam videri non potest, ut ex dictis patet, et secundum hoc status corruptionis repugnat visioni Dei per essentiam.

|+d49.q3 Distinctio 49, Quaestio 3

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de delectatione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit delectatio; 2 quae sit causa delectationis; 3 de comparatione delectationis ad tristitiam; 4 de bonitate et malitia delectationis et tristitiae; 5 de comparatione delectationis spiritualis ad corporalem.

|a1 Articulus 1: Utrum delectatio sit passio.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio. Omnis enim passio in motu consistit, ut dicitur in Lib. 6 principiorum, et 10 ethic.. Sed delectatio non est motus neque generatio aliqua, ut dicit Philosophus in 7 ethic.. Ergo delectatio non est passio.

AG2

Praeterea, operatio non est passio, sed magis actio, cum sit existentis in actu, secundum quod hujusmodi. Sed delectatio est quaedam operationis perfectio, ut dicitur in 10 ethic.. Ergo delectatio non est passio.

AG3

Praeterea, in omni passione trahitur patiens ad terminos agentis; quia agens assimilatur sibi patiens.

Sed causa delectationis est convenientia; et ita illud quod delectatur, in suis terminis manet.

Ergo delectatio non est passio.

SC1

Sed contra, gaudium et delectatio sunt unius generis. Sed gaudium est passio; ponitur enim una de quatuor principalibus passionibus, ut patet 9 de Civit. Dei. Ergo delectatio est passio.

SC2

Praeterea, delectationis objectum est bonum.

Sed bonum est proprium objectum appetitus. Ergo delectatio ad appetitum pertinet. Sed alia quae pertinent ad appetitum, sunt passiones, ut amor, ira et hujusmodi. Ergo et delectatio est passio.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quaelibet res quando pertingit ad propriam perfectionem, consequitur stabilimentum et vigorem; sicut corpora quando perveniunt ad terminos motus sui naturalis, quia in loco naturali conservantur. Cum autem motus penes terminos distinguantur, oportet quod diversum iudicium de perventione ad terminum complementi accipiatur secundum differentiam motus. Movetur autem aliquid ad suam perfectionem dupliciter.

Uno modo per inclinationem naturalem, sicut lapis movetur deorsum; et hic motus non praeexigit cognitionem in eo quod movetur, sed in alio quod est principium causans hanc inclinationem; et hic est motus naturalis. Alio modo per inclinationem cujus principium est cognitio ejus quod movetur; et haec quidem inclinatio dicitur appetitus animalis aut intellectualis; unde sicut in terminatione motus naturalis est quaedam vigoratio naturalis ejus quod movetur, ita in assecutione perfectionis in quam tendit appetitus animalis, est quaedam quietatio ipsius, seu vigoratio ejus, praesupponens cognitionem perfectionis jam conjunctae, sicut appetitus praesupponebat cognitionem perfectionis nondum habitae; et talis vigor sive quietatio appetitus, vocatur delectatio; unde etiam Commentator dicit in 10 ethic. Quod delectatio est quaedam superfloratio naturae. Est autem duplex appetitus, sicut et cognitio; scilicet sensitivae et intellectivae partis.

Appetitus autem sensitivae partis est virtus in organo corporali, et est immediatum principium corporalis motus; unde omnia quae accidunt in appetitu sensitivo, sunt conjuncta cum quadam transmutatione corporali; quod non accidit in his quae sunt in appetitu intellectivo, nisi passione large accepta, et improprie, ut in 3 Lib., dist. 15, quaest. 11 art. 1, quaestiunc. 2 in corp., dictum est; unde delectatio quae est in appetitu sensitivo, quaedam passio est; non autem delectatio quae est in intellectivo, nisi passione large accepta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens motum per accidens terminari ad alium motum, quamvis hoc per se sit impossibile, ut probatur in 5 physic.. Delectatio ergo, in quantum hujusmodi, semper consistit in aliqua terminatione motus. Sed tamen quia in terminatione motus appetitivi consurgit quidam motus, in quo passio animalis consistit; ideo passionem inesse accedit delectationi; sed inest per se delectationi sensitivae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio, in quantum operatio, non sit passio; tamen potest habere passionem annexam, vel sicut praecedentem, vel sicut subsequentem: ut praecedentem quidem, sicut sentire habet annexam receptionem speciei sensibilis, et intelligere receptionem speciei intelligibilis, secundum quod omne sentire quoddam pati est: sed ut subsequentem; sicut operationem appetitus sensitivi consequitur quaedam corporalis transmutatio secundum dilatationem et constrictionem cordis et alia hujusmodi; et sic quamvis delectatio sit circa operationem, tamen in quantum est delectatio sensitiva, est in passione quadam consistens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod delectatus includitur terminis suae perfectionis, ex qua delectatio consurgit; qui quidem termini sunt alieni hoc modo quo differt perfectio et perfectibile; sunt autem proprii secundum quod perfectio est connaturalis perfectibili.

RC

Alia duo concedimus quantum ad delectationem sensitivam.

Articulus 1B

AG1

Ulterius. Videtur quod in parte intellectiva animae et in aliis substantiis spiritualibus delectatio esse non possit. Quia, ut dicitur in 7 physicorum, omnis passio est in parte animae sensitiva. Sed delectatio est passio, ut probatum est. Ergo non potest esse in parte intellectiva, nec in substantia aliqua spirituali.

AG2

Praeterea, Avicenna dicit in 6 de naturalibus, quod subjectum delectationis est speciei corporalis. Sed pars intellectiva non utitur aliquo corporali organo. Ergo in ea non potest esse aliqua delectatio.

AG3

Praeterea, illud quod est intellectivae partis, non est commune nobis et brutis. Sed delectatio est etiam in brutis. Ergo delectatio non est intellectivae partis.

SC1

Sed contra est quod dicitur Lucae 15, 10: gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in 7 ethic., quod Deus semper una et simplici operatione gaudet. Ergo et eadem ratione in aliis substantiis spiritualibus potest esse delectatio.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod delectatio invenitur diversimode in Deo, Angelis, hominibus, et brutis, secundum quod diversimode se habent ad suas perfectiones, ex quarum conjunctione delectatio consurgit. Bruta enim non possunt pertingere ad altiore perfectionem quam sit perfectio materialis; unde eam consequuntur materiali motu, qui scilicet est per organum corporale; et sic delectatio in eis consurgens est materialis passio. In Angelis vero, cum sint omnino a materia separati, non est accipere aliquam materialem perfectionem, sed immaterialem tantum; unde et immaterialiter eam consequuntur; et delectatio in eis consequens immaterialis est. Unde dicit dionysius in fine caelest. Hierarch.: caelestes dispositiones, idest Angeli, acceptrices non sunt omnino ejus quae secundum nos est passibilis delectationis.

Homines vero ex spirituali et materiali natura compositi sunt; et ideo quantum ad inferiorem partem, scilicet appetitum sensibilem, in quo cum brutis conveniunt, est delectatio materialis; in superiori vero appetitu, in quo cum Angelis conveniunt, habent delectationem immaterialem, ut cum gaudent de rebus spiritualibus, puta de contemplationibus, et aliis divinis donis; unde dicit dionysius, ibidem, quod in participatione angelicae delectationis saepe facti sunt et viri sancti per deificos divinarum illuminationum superadventus.

In omnibus autem praedictis perfectio est aliud ab eo quod perficitur; unde possibile est plures perfectiones unius inesse; et ideo tam in brutis quam in hominibus et Angelis sunt multiplices delectationes eis supervenientes. Sed Deus non habet perfectionem quae non sit idem quod ipse, cum ipse sit actus purus; et ideo unica tantum est ejus delectatio, non superveniens, sed essentialis; unde dicit Philosophus in 7 ethic., quod Deus semper una et simplici gaudet delectatione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu intellectivo nulla est passio, sed solum in appetitu sensitivo; quia quod patitur, ab alio movetur et ducitur. Appetitus autem intellectivus, cum sit liber sui, non dicitur duci; sed appetitus sensitivus ducitur; unde in eo solo passio cadit; delectatio vero quae est in appetitu intellectivo, non est passio, sed quaedam operationis perfectio, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Avicenna loquitur de delectatione sensitiva, quae per organum completur corporale, sicut et cetera quae ad sensitivam partem pertinent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa quae sunt communia nobis et brutis secundum unam rationem, non pertinent ad intellectivam partem; sed aliquid est commune nobis et brutis non secundum rationem eandem, quod in nobis ad intellectum pertinet; sicut cognitio, et alia hujusmodi, quae secundum quamdam communitatem analogiae extenduntur a Deo usque ad bruta animalia, ut cognitio, et etiam usque ad plantas, ut vita, et etiam usque ad lapides, ut esse, ut patet per dionysium de div. Nom.: et secundum hoc delectatio spiritualis habet communitatem cum delectatione quae est in brutis.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod delectatio sit in tempore.

Delectatio enim consequitur operationem nostram, ut dicitur in 10 ethic.. Sed operatio nostra est in tempore. Ergo et delectatio est in tempore.

AG2

Praeterea, omne illud in quo est accipere prius et posterius, est in tempore. Sed in delectatione est accipere prius et posterius, cum aliquis per longam horam possit continue delectari. Ergo videtur quod delectatio sit in tempore.

AG3

Praeterea, delectatio aliis passionibus dividitur.

Sed aliae passionibus animae sunt in tempore, ut ira et hujusmodi. Ergo et delectatio.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 ethic.: secundum nullum tempus acciperet quis delectationem.

SC2

Praeterea, delectatio sequitur apprehensionem convenientis. Sed visio et aliae apprehensiones, non sunt in tempore, sed in instanti. Ergo et delectatio non mensuratur tempore.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur esse in tempore dupliciter.

Uno modo per se, alio modo per accidens. Quia autem de ratione temporis est prius et posterius, et illud per se inest alicui quod convenit ei secundum rationem suae speciei; ideo illa per se in tempore sunt in quibus requiritur aliquid ad complementum speciei quod in futurum expectatur; et hoc modo motus est in tempore; non enim completur species motus in medio, nisi perveniatur ad terminum; et similiter etiam quies est in tempore, eo quod quiescere est eodem modo se habere nunc ut prius; et sic de ratione quietis est quod aliquid in futurum expectetur. Per accidens vero aliquid in tempore esse dicitur ad cuius speciei complementum nihil requiritur quod in futurum expectetur, sicut esse hominem quod in uno instanti completur; sed est conjunctum motui, qui per se est in tempore, prout esse hominis variabile est. Delectatio autem ad complementum suae speciei et rationis nihil in futurum expectat; in instanti enim verum est dicere hominem delectari; unde non est in tempore nisi per accidens, inquantum scilicet perfectio illa ex cuius conjunctione surgit delectatio, motui conjuncta est; et ideo si sit aliqua perfectio quam motus non contingat, talis delectatio non erit in tempore neque per se neque per accidens; et haec est spiritualis delectatio in Angelis. In brutis autem est delectatio existens in tempore per accidens, inquantum eorum perfectionibus motus directe jungitur; sed in nobis delectatio non est in tempore quo ad intellectivam partem etiam per accidens, nisi valde indirecte, inquantum scilicet operatio intellectus nostri jungitur phantasmatis. Tamen verum est nullam delectationem esse in tempore, per se loquendo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio immediate consequitur operationes animae, quae sunt apprehendere et velle. Hae autem operationes non sunt in tempore nisi per accidens; videre enim et intelligere et velle statim sunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod aliquis dicatur diutius alio delectari, non est nisi inquantum delectatio est in tempore per accidens; sicut etiam dicitur homo diutius videre vel vivere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod etiam aliae animae passiones quantum ad id quod est ex parte animae, non sunt in tempore nisi per accidens, inquantum scilicet eis jungitur motus ex parte corporis; tamen delectatio magis habet rationem quod non sit in tempore quam aliae passiones: quia aliae passiones consistunt in appetitu secundum quod tendit in aliquid, sicut ira in vindictam, et odium in nocumentum alterius; sed delectatio consistit in appetitu secundum quod ejus motus in suo appetibili adepto terminatur: omnis autem terminus motus non est in tempore, sed in instanti.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod delectatio et gaudium sint penitus idem; et similiter exultatio et laetitia et jucunditas. Passiones enim et habitus penes objecta distinguuntur. Sed gaudium et delectatio et alia dicta, habent idem objectum, scilicet bonum conveniens. Ergo sunt idem.

AG2

Praeterea, ab eadem causa procedit idem effectus; quia idem semper natum est idem facere.

Sed delectationis et gaudii non potest poni nisi una et eadem causa, scilicet conjunctio convenientis.

Ergo sunt idem.

AG3

Praeterea, unum uni opponitur. Sed delectationi et gaudio opponitur unum, quod est tristitia.

Ergo delectatio et gaudium sunt unum omnino.

SC1

Sed contra est quod dicit Avicenna in 6 de naturalibus, quod gaudium est species delectationis. Ergo non sunt omnino idem.

SC2

Praeterea, si gaudium et delectatio essent omnino idem, ubicumque est delectatio, esset et gaudium.

Hoc autem falsum est: quia in sensu dicitur esse delectatio, sed non gaudium, proprie loquendo.

Ergo delectatio et gaudium non sunt penitus idem.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod delectatio, gaudium, laetitia, et omnia hujusmodi, hoc habent commune quod causantur ex conjunctione perfectionis appetitae. Perfectio autem aliqua potest alicui conjungi dupliciter: uno modo realiter; alio modo secundum comprehensionem ejus. Ex hoc autem quod perfectio realiter

conjungitur, consurgit delectatio; ex hoc autem quod conjungitur secundum apprehensionem, surgit gaudium et omnia alia; et propter hoc etiam gaudium est de spe futurorum, et memoria praeteritorum; sed delectamur de praesentibus tantum; ideo etiam quia sensus exterior non apprehendit rem nisi praesentem, secundum eum non dicimur gaudere, sed delectari. Sensus autem interior apprehendit et rem praesentem et absentem; unde secundum sensum interiorem dicimur et delectari et gaudere: delectari quidem de eo quod sibi sua perfectio conjungitur, sicut de ipsa sua operatione, de qua etiam et gaudet in quantum eam apprehendit; sed de operatione sensus exterioris, quae sibi non conjungitur nisi apprehensione, potest quidem gaudere, sed non delectari; sicut sensus interior vel intellectus non delectatur in comestione dulcium; sed potest gaudere de hoc, in quantum hoc apprehendit ut conveniens exteriori sensui. Laetitia vero et exultatio et jucunditas expriment quosdam gaudii effectus. Laetitia quidem effectum interiorem, secundum quod ipse affectus dilatatur quasi roboratus et perfectus ex appetibilis conjunctione; unde et passio gaudii cum dilatatione cordis perficitur: dicitur enim laetitia quasi latitia.

Sed exultatio exprimit ulterius effectum gaudii exterius prorumpentem in signum interioris gaudii; unde dicitur exultatio ex hoc quod interius gaudium ad exteriora prodit, quod ex magnitudine gaudii interioris contingit; unde dicit cassiodorus super psalm. 9, quod exultatio in magnis gaudiis dicitur. Jucunditas vero ulterius importat effectum gaudii exterius prorumpentem, qui non solum demonstrat interius gaudium, sed etiam excitat aliquos ad gaudendum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium et delectatio licet habeant unum objectum secundum rem, non tamen est unum objectum secundum rationem.

Bonum enim conjunctum realiter facit delectationem; sed conjunctum secundum apprehensionem facit gaudium. Laetitia vero, exultatio et jucunditas sunt idem quod gaudium, nisi quod expriment quosdam gaudii effectus, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod idem est causa delectationis et gaudii, sed non eodem ordine: primo enim et per se est causa delectationis; secundo vero est causa gaudii. Nunquam enim aliquid apprehensum facit gaudium, nisi in quantum aestimatur ut conjunctum vel conjungibile secundum rem ad faciendam delectationem; et ideo conjunctio perfectionis primo et per se facit delectationem; sed in quantum apprehenditur ut delectationem faciens, facit gaudium etiam quando delectationem actualiter non causat; unde delectatio naturaliter prior est gaudio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gaudio opponitur directe tristitia; delectationi autem opponitur dolor, secundum quod delectatio est in sensu exteriori, et praecipue in tactu; sed secundum quod est interius, non habet aliud oppositum quam tristitiam: posset tamen habere, si esset nomen positum.

¶a2 Articulus 2: Utrum causa delectationis sit sola operatio connaturalis habitus non impedita.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod causa delectationis non sit sola operatio connaturalis habitus non impedita. Dicit enim Avicenna in Lib. De naturalibus, quod delectatio consurgit ex perceptione convenientis adjuncti. Sed non sola operatio est conveniens, sed multa alia. Ergo non sola operatio est delectationis causa.

AG2

Praeterea, idem non est contrariorum causa.

Sed operatio aliquando est causa tristitiae, etiam propria et connaturalis; unde accidia quae quaedam tristitia est, etiam consurgit ex spiritualibus operibus. Ergo operatio non est propria delectationis causa.

AG3

Praeterea, si aliquid est causa alicujus, continuatio ejus causa est continuationis illius. Sed continuatio operationis non est causa continuationis delectationis; immo continuatio operationis frequenter parit fastidium; et operationes in sui novitate sunt magis delectabiles. Ergo operatio non est causa delectationis.

AG4

Praeterea, quies operationi opponitur. Sed quies delectationem causat. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

AG5

Praeterea, senes sunt attentioris operationis quam juvenes. Sed in senibus est minus de delectatione quam in juvenibus, ut patet per Philosophum in 8 ethic.. Ergo operatio non est causa delectationis.

AG6

Praeterea, si operatio esset causa delectationis, similiter se haberent ad delectationem qui similiter se habent ad operationem. Sed aliqui qui similiter operantur, non similiter delectantur: melancholici enim minus delectantur quam sanguinei.

Ergo videtur quod operatio non sit per se delectationis causa.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 ethic., quod delectatio est operatio connaturalis habitus: nec hoc potest intelligi nisi causaliter. Ergo operatio est delectationis causa.

SC2

Praeterea, unumquodque distinguitur secundum distinctionem suae causae; sed delectationes distinguuntur per distinctionem operationum, ut patet per Philosophum in 10 ethic.. Ergo operatio est delectationis causa.

SC3

Praeterea, habitus non cognoscitur nisi per operationem, vel per aliquid per operationem causatum.

Sed habitus cognoscitur ex delectatione, ut dicitur 2 ethic.: signum oportet accipere habitus fientem in opere delectationem. Cum ergo delectatio non sit ipsa operatio, videtur quod sit ex operatione causata.

CO

Respondeo dicendum, quod sicut anima est forma corporis, ita in his quae sunt communia animae et corpori, id quod ex parte animae se habet, est formale; quod vero ex parte corporis, materiale; sicut in ira appetitus vindictae est formale; accensio sanguinis circa cor est materiale. Cum ergo delectatio, secundum quod est passio, sit de communibus animae et corporis; causa ejus potest quaeri duplex: formalis ex parte animae, et materialis ex parte corporis. Sed quia delectatio, secundum quod se tenet ex parte animae, habet rationem quasi communem quantum ad omnes in quibus delectatio invenitur, scilicet Deum, Angelos, et homines, et bruta; secundum autem quod se tenet ex parte corporis, manet tantum in parte animae sensitiva; ideo causa formalis delectationis est causa delectationis cujuscumque, non autem causa materialis ipsius. Patet etiam quod secundum formam est aliquid actu, sed secundum materiam est aliquid in potentia; et secundum materiae dispositiones est aliquid in aptitudine vel habilitate ad actum; et ideo secundum materialem causam delectationis scitur quomodo aliquis sit dispositus ad delectationem; sed secundum causam formalem ipsius apparet qualiter aliquis actu delectetur. Formalis igitur causa cujuslibet passionis vel operationis est objectum ipsius: objectum autem delectationis est bonum conveniens conjunctum. Ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiva, oportet quod ejus objectum sit bonum; ex eo vero quod est appetitus jam terminati in suo objecto, oportet quod sit conveniens etiam conjunctum. Hoc autem bonum quod est proprium delectationis objectum, est operatio; praecipue propter tres rationes. Primo, quia cum delectatio consistat in quietatione appetitus, motus autem appetitus sit in bonum; oportet quod quietis ipsius delectatio sit in ultimo bonorum. Ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio; unde omnis forma inhaerens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in 2 de anima.

Secundo, quia, cum delectatio sit in appetitu, et omnis passio vel operatio appetitus praeexigat apprehensionem; oportet quod bonum conjunctum quod delectationem causat, sit apprehensum.

Dispositio autem quae est jam inhaerens, a nobis non apprehenditur ita sicut dum est in fieri, ut Avicenna dicit in 6 de naturalibus; unde hectici minus sentiunt calorem febrilem quam alii febricitantes, quamvis in eis febris sit intensior: quia jam calor ille est infusus membris quasi complexio illorum; et hoc ideo quia nostrum sentire et intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus et sensus a suis objectis; ab eo autem quod jam in se quiescit, nihil immutatur.

Unde cum esse nostrum et vivere nostrum, et omnes actus proprii insint nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio insit in nobis ut in fieri existens; in ipsa operatione percipimus et esse nostrum et vivere nostrum; et inde est quod in operando delectamur, et in vivendo et sentiendo, et aliis hujusmodi, in quibus indicatur quodammodo nostrum esse et vivere, ut patet per Philosophum in 10 ethic..

Tertio, quia operatio procedit ex his bonis quae in nobis sunt, et quodammodo in se continet sicut effectus causam; per eam etiam bonis exterioribus jungimur: unde omne bonum quod a nobis est diligibile, quietat nostrum appetitum mediante operatione; unde operatio est per se causa delectationis.

Non autem omnis operatio est delectationis causa, sed illa quae est ab habitu procedens, et non impedita; bonum enim conjunctum non delectat nisi in quantum est conveniens. Operatio autem efficitur nobis conveniens, et quasi connaturalis, per habitum; quia habitus inclinatur in actum per modum naturae, ut tullius dicit de virtute; et ideo dicitur in 2 ethic.

Quod delectatio in opere facta est signum habitus inhaerentis. Quamvis autem operatio connaturalis nobis fiat secundum habitum, tamen potest esse nobis non conveniens ratione alicujus accidentis, in quantum videlicet habemus aliqua impedimenta progrediendi in talem operationem; unde oportet operationem quae delectationem causat, esse non impeditam; et hoc est quod dicit Philosophus in 7 ethic., quod in operatione connaturalis habitus non impedita delectatio consistit.

Sic ergo causa formalis propria delectationis est operatio connaturalis habitus non impedita; materialis autem causa delectationis accipienda est ex parte subjecti ejus. Subjectum autem delectationis et omnium animae passionum est spiritus animalis, qui est proximum instrumentum animae in operationibus quae per corpus exercentur. Ad hoc autem quod spiritus aptetur ad delectationem, duo requiruntur; scilicet debita quantitas, et debita qualitas.

Quantitas quidem debita est, ut sit abundantia spirituum, propter duo. Primo, quia spiritus abundans in quantitate, abundat etiam in virtute.

Secundo, quia cum ad passionem delectationis requiratur dilatatio cordis et spirituum, non potest dilatatio perfici quando sunt pauci spiritus; quia natura constringit eos, et retinet in suo principio.

Sed quando sunt multi spiritus, natura potest retinere partem in principio suo, et effundere abunde ad dilatationem; et ideo convalescentes, in quibus sunt pauci spiritus, sunt prони ad tristitiam magis quam ad delectationem. Debita vero qualitas attenditur quantum ad tria. Primo ut sit temperatae complexionis; et ideo aegri non sunt apti ad delectationem. Secundo ut spiritus sit clarus, et non nubilosus; et ideo melancholici, in quibus sunt spiritus terrestres et obscuri, sunt prони ad tristitiam. Tertio, ut ejus substantia sit mediocri inter spissitudinem et tenuitatem. Si enim sit nimis grossus, sicut in senibus, vel nimis tenuis, sicut in macilentis; non est aptus ad delectationem, quia non est facile dilatabilis. Et propter has causas vinum laetificat, quia generat multos spiritus claros, temperatos, et mediocres inter spissitudinem et tenuitatem. Quanto ergo fuerit major dispositio ex parte materialium causarum ad gaudium vel tristitiam, tanto minus quid requiritur ex parte causae formalis, et e converso; et ideo quidam ex modica occasione laetantur vel tristantur, quidam vero non nisi ex magna.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa alia sint convenientia quam operatio, tamen ex omnibus eis non consurgit delectatio nisi operatione mediante; quia exteriora convenientia nobis per aliquam operationem conjunguntur, interiora vero in operationibus apprehenduntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet operatio est delectationis causa, sed operatio connaturalis habitus non impedita; et ideo quando cogimur ad aliquas operationes contrarias habitibus qui nobis insunt, vel in quibus impedimenta patimur, ratione quorum accidit nobis fatigatio et labor, in hujusmodi operationibus non delectamur, sed contristamur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod triplex ratio est quare non similiter delectamur in processu operationis sicut in principio. Primam assignat Philosophus in 10 ethic.; quia scilicet cum operatio sit delectationis causa, quanto aliquis attentius operatur, tanto major delectatio ex operatione consurgit; homo autem in principio operationis attentior est ad operationem quam in progressu.

Omnia enim nova magis ad se nostram intentionem trahunt; et ideo in progressu operationis, quando aliquis negligentius intendit operationem, non sentit tantam in opere delectationem. Secundam ponit in 7 ethic., quae etiam est ratio praemissae. Oportet enim in nobis delectationem esse secundum modum naturae nostrae; unde cum nostra natura sit mutabilis, non erit nobis semper idem delectabile, quia jam mutati erimus a pristina dispositione; et sic post pauca non erit nobis conveniens quod prius conveniens erat, et ideo quod prius erat delectabile, fit nobis minus delectabile, vel etiam triste; et haec etiam est ratio quare continuitas unius rei in nobis fastidium parit, alternatio vero delectat. In Deo vero qui semper eodem modo se habet, est semper eadem operatio delectabilis, nec aliqua alternatione delectatur; et similis ratio est de Angelis et hominibus beatis. Tertia ratio potest sumi ex verbis Avicennae in 6 de naturalibus.

Cum enim ad delectationem requiratur convenientis perceptio, quanto aliquid minus sentitur, tanto minus est delectabile; res autem in sui novitate magis sentiuntur, quia postmodum eorum dispositio fit quasi qualitas quaedam inhaerens sentientibus; unde fabri qui sonitum malleorum consueverunt audire, non ita moventur a talibus sonis sicut alii; et ideo in principio operationis homo magis delectatur quam postmodum in processu ipsius continuatae; quamvis forte in processu operatio sit intensior.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio secundum se sit delectabilis, tamen in quantum adjungitur ei motus, qui fatigationem inducit, est aliquo modo poenosa et contristans; unde et per accidens quies est delectabilis, in quantum tollit contristationis causam, scilicet motum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quantum ad causam materialem delectationis senes sunt minus apti ad delectationem quam juvenes; et ideo etiam ex majori causa formali non tantum afficiuntur ex delectatione sicut juvenes ex minori, loquendo de delectatione quae est passio, quae scilicet in appetitum sensibilem redundat, et magis sensibilis est nobis; sicut sulphur modico igne accenditur, quia est ad hoc aptum; ligna vero quae sunt ad hoc minus apta, majore igne non accenduntur. Tamen spiritualis delectatio, quae non est passio, non minor est in senibus quam in juvenibus, sed forte major.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illi qui similem operationem exercent, quandoque non eodem modo delectantur; quod potest contingere et ex parte causae materialis, quia non habent spiritus similiter ad operationem dispositos; et ex parte causae formalis, quia eadem operatio uni est conveniens per habitum sibi inhaerentem, et alteri non est conveniens qui habitum non habet; immo forte est ei contraria, si contrarium habitum habeat; et propter hoc, dare, quod est liberali delectabile, est avaro triste.

[a3 Articul3: Utrum delectationi tristitia sit contraria.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod delectationi tristitia non sit contraria. Passiones enim non distinguuntur secundum suas causas. Sed causa tristitiae est motus et labor, ut dicit Philosophus in 7 ethic.: unde juvenes, qui sunt in motu, delectationes appetunt quasi medicinas contra tristitiam: causa autem delectationis est operatio. Motus autem et operatio non sunt contraria, cum aliquando ad invicem conjungantur.

Ergo nec delectatio tristitiae contrariatur.

AG2

Praeterea, unum contrariorum non est materia alterius. Sed delectatio potest esse materia tristitiae; quia, ut dicit Philosophus in 9 ethic., pravus post parum tristatur de hoc quod delectatus est; similiter etiam tristitia est materia delectationis; et poenitenti indicitur ut semper doleat, et de dolore gaudeat. Ergo delectatio et tristitia non sunt contraria.

AG3

Praeterea, delectatio et gaudium non sunt penitus idem, ut ex praedictis patet. Sed tristitia opponitur gaudio. Ergo non opponitur delectationi.

SC1

Sed contra, medicinae fiunt per contraria, ut dicitur in 2 ethic.. Sed delectationes sunt medicinae contra tristitias, ut dicitur in 7 ethic.. Ergo delectatio et tristitia sunt contraria.

SC2

Praeterea, bonum et malum sunt contraria. Sed delectatio opponitur tristitiae, ut bonum malo, ut dicitur in 7 ethic.. Ergo sunt contraria.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cujuslibet passionis ratio formalis ex objecto sumitur; unde et passiones et actus penes objecta distinguuntur. Objectum autem delectationis bonum est, tristitiae vero malum; unde oportet tristitiam delectationi formaliter contrariari.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis motus per se operationi non contrarietur, est tamen in motu aliquid invenire ex quo tristitiam causat, quod contrariatur operationi, secundum quod est delectationis causa. Operatio enim delectationis causa existit, secundum quod est conveniens operanti. In motu autem, in quo est processus de uno ad aliud, oportet aliquid esse non conveniens ei quod movetur, cum ea inter quae est motus, sint contraria; et ideo motus ratione contrarietatis quam habet ad mobile, lassitudinem et tristitiam inducit; et propter hoc praecipue motus innaturales et violenti lassitudinem causant. Sic ergo motus ratione contrarietatis causat tristitiam, operatio vero delectationem ratione convenientiae; unde oportet quod delectatio et tristitia opponantur secundum oppositionem convenientiae et contrarietatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tristitia non est materia delectationis, nec delectatio tristitiae, per se loquendo; sed per accidens tantum, in quantum accidit delectationi esse malum, quod est propria tristitiae materia; et tristitiae esse bonum, quod est propria materia delectationis; et hoc quidem accidere potest in istis contrariis, ut unum per accidens sit alterius materia propter communitatem suorum objectorum, quae sunt bonum et malum; quorum unum potest alteri adjungi ratione diversorum.

Quod enim est secundum unam rationem bonum, potest esse secundum alteram rationem malum. Accidit etiam quod hujusmodi contraria consistunt in actu animae, quae reflectitur super actum suum, in quantum scit se scire, et vult se velle; unde et tristitia potest esse materia gaudii, et etiam ipsum gaudium; quod in rebus naturalibus accidere non potest, ut aliquid sit materia sui ipsius, vel etiam contrarii.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si fiat vis in verbis; sicut delectatio distinguitur a gaudio, ita dolor a tristitia, ut sic per oppositum tristitia respondeat gaudio, dolor vero delectationi: sed quia dolor proprie accipitur in sensu, et praecipue in sensu tactus: delectatio etiam proprie loquendo se extendit ad interiores vires; ideo delectationi non solum dicimus opponi dolorem, sed etiam tristitiam.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod delectationi quae est in considerando, sit aliqua tristitia contraria. Fatigatio enim est tristitiae causa. Sed in considerando accidit fatigatio. Ergo in considerando accidit tristitia; ergo delectationi quae est in considerando, aliqua tristitia contraria est.

AG2

Praeterea, sicut contingit aliquid considerare ut conveniens, ita contingit considerare aliquid ut nocivum. Sed consideratio convenientis causat delectationem.

Ergo consideratio nocivi causat tristitiam; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, omnis actio quae est contraria habitui inhaerenti, est tristitiae causa; sicut ei qui habitum iniustitiae habet, est contristabilis operatio iusti. Sed contingit aliquem habentem habitum alicujus scientiae prodire in actum contra rationem habitus inhaerentis; sicut cum grammaticus non grammatice loquitur, et dialecticus non recte syllogizat.

Ergo in considerando potest esse tristitia; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 topic., quod delectationi quae est ab eo quod est considerare, non est aliqua tristitia contraria.

SC2

Praeterea, considerationes procedunt ex rationibus rerum in anima existentibus. Sed rationes rerum etiam contrariarum in anima existentes non sunt contrariae, ut dicitur in 7 metaph..

Ergo nec delectationi quae ex consideratione causatur, aliquid potest esse contrarium.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod apprehensio potest dici delectationis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius apprehensi; sicut cum apprehendimus aliquod bonum nobis conveniens, et inde delectamur; et per hunc modum apprehensio est omnis delectationis causa; unde nihil prohibet delectationi quae sic ex apprehensione causatur sive sensibili sive intelligibili, aliquid contrarium esse; alias nulli delectationi esset tristitia contraria. Alio modo ex parte ipsius apprehensionis; ut cum quis delectatur non quidem de apprehenso, sed de ipsa apprehensione qua apprehendit; et sic, per se loquendo, delectationi quae ex quacumque apprehensione causatur, non potest esse tristitia contraria. Oportet enim hujusmodi tristitiam etiam ex aliqua apprehensione causatam esse; contraria enim circa idem sunt. Apprehensio autem, per se loquendo, nullo modo potest tristitiam facere; quia illud solum tristitiam facere potest quod est contrarium; nulla autem apprehensio, in quantum hujusmodi, est contraria vel repugnans apprehendenti; immo est perfectio ipsius: quia species quibus fit apprehensio, sunt perfectiones apprehendentis; unde nulla apprehensio, nec sensibilis nec intelligibilis, per se loquendo, tristitiam causat, sed delectationem tantum; quandoque plus, quandoque minus, secundum quod apprehensio est perfectior, et delectanti convenientior. Unde Philosophus dicit in 10 ethicor., quod perfectissima, ac per hoc delectabilissima, visio est visus optime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium.

Per accidens autem contingit ex apprehensione causari tristitiam dupliciter. Uno modo ex parte apprehendentis, qui scilicet apprehendit per organum aliquod corporale, cui potest accidere lassitudo et corruptio propter organi permutationem; et sic apprehensio sensitivae partis per accidens est contristativa; apprehensio vero intellectiva non nisi per accidens valde remotum, in quantum scilicet considerationi intellectus adjungitur operatio sensitivarum virium, ex quibus accidit in consideratione intellectus nostri lassitudo; quod non esset, si sine phantasmatis intelligere possemus. Alio modo ex parte ipsius effectus apprehensionis, in quantum ex hoc quod apprehensioni vacavimus, aliquod damnum incurrimus, ut puta si ex hoc impedimur ab aliquo utiliori, vel pertrahimur in peccatum occasionaliter.

Sed tunc, proprie loquendo, non causatur tristitia ex apprehensione, sed ex consideratione effectus apprehensionis. Et ideo, proprie loquendo, delectationi quae est ex hoc quod est considerare secundum intellectum, non est aliqua tristitia contraria.

RA1

Ad primum ergo et secundum patet responsio ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod operatio contraria habitui scientiae quandoque procedit ab aliquo scienter; et tunc talis operatio est habitui conveniens; quia per habitum scientiae non solum cognoscimus id quod est rectum, sed etiam id quod est erroneum; unde etiam scire aliquid esse erroneum, est de perfectione scientiae. Si autem consideratio scientiae contraria procederet ab aliquo nescienter, utputa cum quis habet falsam considerationem quam aestimat veram, adhuc talis consideratio erit delectabilis, quia apprehenditur ut conveniens, quamvis non sit conveniens; sicut et justo esset operatio iniusta delectabilis, si eam aestimaret esse justam.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod tristitia fortius afficiat quam delectatio. Quia, ut dicit Augustinus in Lib. 83 quaest., nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. Ergo magis homo afficitur tristitia quam delectatione.

AG2

Praeterea, sicut tristitia vehementia sua movet ad fugam, ita delectatio movet ad desiderium.

Sed non omnes, delectationes appetunt; immo quidam, ut temperati, eas vitant; tristitias autem quilibet fugit, ut dicit Philosophus in ethic..

Ergo delectatio minus afficit quam tristitia.

AG3

Praeterea, secundum Philosophum in 10 ethic., omnis tristitia hominem in operando impedit; non autem omnis delectatio adjuvat; sed solum propria. Ergo tristitia vehementius afficit quam delectatio.

SC1

Sed contra, bonum est efficacius in agendo quam malum: quia malum non agit nisi in virtute boni, ut dicit dionysius. Sed bonum est causa delectationis, malum vero tristitiae.

Ergo delectatio magis afficit quam tristitia.

SC2

Praeterea, ut dicitur in 7 ethic., delectatio expellit tristitiam non solum sibi contrariam, sed et quamlibet aliam. Ergo delectatio est fortior tristitia.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod tam delectatio quam tristitia, consequuntur causam aliquam apprehensam; unde et possunt dupliciter considerari. Uno modo ex parte causae delectantis vel contristantis; alio modo ex parte apprehensionis quam delectatio et tristitia sequitur.

Causa autem delectationis est bonum conveniens conjunctum; tristitia vero repugnans malum conjunctum.

Potest autem inveniri aliquod bonum quod totaliter conveniens est, nec ex aliqua parte dissonantiam habet; non autem potest inveniri aliquod malum quod ita sit dissonum quod quantum ad nihil conveniens sit: quia non est aliquid pure malum, quod secundum aliquid non sit bonum; et ideo causa delectationis perfectius se habet ad delectandum quam causa tristitiae ad contristandum, generaliter loquendo; sed in speciali non potest una regula dari, propter diversos ordines causarum in malitia et bonitate; unde quaedam causa delectans excedit contristantem aliquam, et e converso. Sed ex parte apprehensionis, tristitia secundum genus, generaliter loquendo, delectationem excedit, eo quod res similes minus sentiuntur quam res contrariae; unde cum convenientia delectationem causet, repugnantia vero tristitiam; quantum ad apprehensionem tristitia delectationi praevallet; quamvis in speciali aliqua delectatio alicui tristitiae praeemineat quantum ad apprehensionem.

Dicendum ergo est, quod si proprie loquamur, delectatio vehementius afficit quam tristitia; sed tristitia magis sentitur quam delectatio, sicut etiam et amor rei praesentis, ut Augustinus dicit 10 de Trin..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod magis fugitur tristitia quam appetatur delectatio, quia magis sentitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnis tristitia, per se loquendo, est mala, ut infra dicitur, art.

Sequenti, quaest. 2; quamvis per accidens possit esse bona; sed non omnis delectatio est bona, per se loquendo; ideo tam boni quam mali fugiunt tristitiam quamlibet, sed non omnes delectationes quaslibet appetunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pluribus modis potest impediri aliqua operatio quam perfici: quia non perficitur nisi omnibus causis concurrentibus; impeditur autem operatio, si quodcumque eorum quae sunt ad operationem necessaria, impediatur; et ideo omnis tristitia operationem aliquam impedit, inquantum est contraria operanti; non autem omnis delectatio coadjuvat ad operandum; immo extranea impedit, inquantum avertit intentionem ad aliud quam attentio, quae necessaria est ad perfecte agendum; sed propria delectatio et operantem expedit, eum quodammodo corroborando, inquantum est conveniens, et attentionem ejus facit inhaerere ad operationem delectabilem.

¶a4 Articulus 4: Utrum quaelibet delectatio sit bona.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quaelibet delectatio sit bona. Omne enim quod conjunctum aliis facit ea eligibilia, est per se bonum.

Sed delectatio conjuncta quibuscumque bonis facit ea eligibilia. Ergo delectatio est per se bonum; et sic quaelibet delectatio bona erit.

AG2

Praeterea, nihil appetitur nisi bonum. Sed unumquodque est appetibile ex hoc quod est delectabile.

Ergo delectatio, per se loquendo, est bona; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, omne esse, inquantum hujusmodi, est bonum. Ergo et illud quod est ultima entis perfectio, universaliter est bonum. Sed delectatio est ultima entis perfectio: perficit enim operationem, quae est actus secundus, ut per Philosophum patet.

Ergo omnis delectatio est bona.

SC1

Sed contra, illud quod fugit virtuosus, est malum. Sed delectationem fugit temperatus. Ergo delectatio est mala.

SC2

Praeterea, illud quod iudicium rationis impedit, est malum. Sed delectatio corrumpit aestimationem prudentiae, ut dicitur in 6 ethic..

Ergo delectatio est mala.

SC3

Praeterea, illud cuius desiderium facit aliquid malum, est per se malum. Sed desiderium delectationis facit aliquos malos, sicut intemperatos, qui delectationem prosequuntur ut finem, et blandos, qui ad delectationem solummodo dulcia loquuntur.

Ergo delectatio est mala.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod delectatio dupliciter potest considerari.

Uno modo in quantum est delectatio; alio modo in quantum est haec delectatio. Delectatio ergo in quantum est delectatio, aliquid bonum nominat; sed in quantum est talis delectatio, potest rationem mali habere ex parte ejus ex quo specificatur; sicut etiam omnis actio quantum ad hoc quod habet de natura actionis est bona; sed quantum ad hoc quod adiungitur de defectu, aliqua actio est mala. Similiter etiam in quantum alicui delectationi adiungitur de defectu, secundum hoc adiungitur ei de malo. Hoc autem modo adiungitur defectus delectationi quo et operationi, cum delectatio ex operatione causetur; et sic ex deficiente operatione deficiens delectatio; et ideo, ut dicitur in 10 ethicor., sicut operationes differunt ab invicem bonitate et malitia, ita et delectationes; ut secundum hoc delectatio dicatur bona quod ex bona operatione procedat, mala vero quae est de mala operatione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quae facit bona eligibiliora, est delectatio ejus propria, utpote cum iustus delectatur de iusta operatione; sed si delectationes intemperati adjunderentur operationibus iustis, non facerent eas delectabiliores; unde non sequitur omnes delectationes esse bonas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non solum appetitur bonum, sed etiam apparens bonum. Quia autem omnis delectatio ex hoc quod est delectatio, bona est; quantumcumque ex aliquo adjuncto efficiatur mala, habet unde apparere possit bona, et per consequens unde possit appeti; et sic appetibilis est non habenti rectum iudicium: sed habenti rectum iudicium delectationes quaedam appetibiles non sunt; sicut prudens et temperatus non appetit delectationes intemperati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non probat delectationem esse bonum, nisi in quantum est delectatio.

RC1

Sed quia ex rationibus quae sunt in contrarium, quidam ostendere volebant omnem delectationem esse malam, ideo ad eas est etiam respondendum.

Ad primum ergo dicendum est, quod virtuosus non fugit quamlibet delectationem, immo propriam delectationem amplectitur; quod est delectari in operibus virtutum; fugit autem delectationes inordinatas; et has concedimus malas esse.

RC2

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet delectatio impedit iudicium rationis, sed delectatio immoderata et extranea; sicut delectatio corporalis iudicium rationis perturbat, si sit vehemens; sed spiritualis delectatio iudicium rationis confortat, quia unusquisque attentius operatur in his quibus delectatur, ut dicitur in 10 ethic.; et sic etiam non sequitur omnem delectationem esse malam.

RC3

Ad tertium dicendum, quod illae delectationes quae faciunt hominem malum, non sunt dicendae simpliciter et vere delectationes: quia non sunt convenientes homini in quantum est homo, sed in quantum bonum hominis est in eo quodammodo corruptum: sicut etiam non est dicendum dulce simpliciter quod videtur habenti corruptum gustum; et dato etiam quod sint delectationes verae, differunt tamen specie ab illis delectationibus quae bonae sunt.

Articulus 4B

AG1

Uterius. Videtur quod non omnis tristitia sit mala. Nullum enim salutiferum est malum. Sed aliqua tristitia est salutifera: quae enim secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur; 2 corinth. 7, 10. Ergo aliqua tristitia est bona.

AG2

Praeterea, nullum laudabile est malum. Sed aliquae tristitiae sunt laudabiles, sicut misericordia, quae est tristitia de alieno malo, et poenitentia, quae est tristitia de peccatis praeteritis. Ergo non omnis tristitia est mala.

AG3

Praeterea, sicut delectatio se habet ad bonum, ita tristitia ad malum. Sed non omnis delectatio est bona. Ergo nec omnis tristitia est malum.

SC1

Sed contra, omne illud quod impedit operationem rectam, est malum. Sed omnis tristitia operationem impedit, ut patet in 9 ethic.. Ergo omnis tristitia est mala.

SC2

Praeterea, quod adjunctum alicui facit ipsum minus bonum, est per se malum. Sed tristitia cuicumque bono adjuncta facit ipsum minus eligibile; unde 2 corinth. 9, 7, dicitur: non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus; et eadem ratio est, cujuscumque virtutis actui tristitia adjungatur. Ergo tristitia est secundum se malum.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur bonum dupliciter: uno modo ut per se eligibile; alio modo ut ordinatum ad illud; sicut potiones austerae non sunt per se bonae vel appetibiles, sed solum inquantum sunt utiles ad sanitatem. Tristitia ergo nulla, per se loquendo, est bona ut per se appetibilis; unde etiam Augustinus in Lib. De confess., tolerari eas jubet, non amari, scilicet tribulationes et tristitias: cujus ratio est, quia omnis tristitia procedit ex aliquo inconvenienti; habere autem aliquod inconveniens non potest esse per se appetibile: sed tamen aliquae tristitiae sunt bonae vel appetibiles, inquantum sunt utiles ad aliquid; vel ad expellendum pravas delectationes, vel ad aliquid hujusmodi.

RA1

Et per hoc patet responsio ad primum: quia illa tristitia secundum Deum esse dicitur, et salutifera, quae ordinatur ad salutem; unde non sequitur quod sit bona, nisi ut medicina quaedam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod tristitia non potest esse laudabilis nisi ex suppositione alicujus mali existentis: supposita enim miseria, laudabilis est misericordia; et similiter peccato praeeistente, eligibilis est poenitentia. Tamen ubi est bonorum perfectio, nec est locus misericordiae nec poenitentiae.

Unde non sequitur quod tristitia sit bona simpliciter, sed secundum quid tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnis tristitia secundum se sit fugienda, non tamen sequitur quod omnis delectatio sit secundum se appetenda et bona. Ad hoc enim quod aliquid sit bonum, oportet multa concurrere, quorum quodlibet deficiens rationem mali inducit; et ita, omne illud quod habet aliquid de malo, est fugiendum; nec tamen omne illud quod habet aliquid de bono, est simpliciter appetendum; et sic omnis tristitia, inquantum aliquid habet de defectu, est fugienda; non autem omnis delectatio est appetenda, quamvis habeat aliquid de bono.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod aliqua delectatio sit optimum. Illud enim quod est ultimus finis, est optimum. Sed delectatio est ultimus finis: ut enim dicitur 7 ethicor., est finis architecton.

Architectonicarum autem fines sunt nobiliores et desiderabiliores, ut dicitur in 1 ethicor..

Ergo delectatio est optimum.

AG2

Praeterea, dicitur in 2 caeli et mundi: omnis res est propter suam operationem.

Sed operatio est propter delectationem, cum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in 10 ethic.. Ergo delectatio est ultimus finis.

AG3

Praeterea, illud quod desideratur tantum propter se et nunquam propter aliud, est ultimus finis.

Sed delectatio est hujusmodi: stultum enim est quaerere quare aliquis velit delectari. Ergo delectatio est ultimus finis.

AG4

Praeterea, illud quod omnes appetunt, et cum cujus contrario nihil est eligibile, videtur esse optimum, et ultimus finis. Sed omnes delectationem appetunt; et pueri, et bestiae, et homines sapientes, et insipientes: nec aliquod bonum esset eligibile, si esset triste: nec etiam esset possibile in aliquo bono continue perseverare, si esset triste.

Ergo delectatio est optimum.

SC1

Sed contra, ultimus finis hominis et optimum ejus est beatitudo ipsius. Sed beatitudo non est delectatio, sed magis operatio, ut ex supra dictis patet. Ergo delectatio non est optimum.

SC2

Praeterea, secundum Platonem, delectatio est generabilis natura. Sed nulla generatio est optimum: quia generatio est motus ad perfectionem.

Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

SC3

Praeterea, omne quod eligitur, eligitur in ordine ad optimum. Sed, sicut dicit Philosophus in 10 ethic., circa multa studium faceremus, etiam si nullam delectationem inferrent; puta videre, recordari, scire, et virtutes habere.

Ergo delectatio non est optimum.

SC4

Praeterea, omne illud quod a natura ordinatur ad aliquid non est ultimus finis. Sed natura ordinat delectationem ad operationem; unde operationibus nutritivae et generativae ordinatis ad conservationem individui et speciei, natura delectationem apposuit, ut ad haec opera animalia magis inclinarentur. Ergo delectatio non est optimum, vel ultimus finis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de delectatione fuit triplex opinio.

Una fuit epicureorum, qui ponebant delectationem, in quantum huiusmodi, esse optimum, volentes per hoc etiam omnem delectationem esse bonam. Alia fuit opinio stoicorum et Platoniorum, qui ponebant, omnem delectationem esse malam.

Tertia fuit opinio Aristotelis et Peripateticorum, qui posuerunt quasdam delectationes esse bonas, et quasdam malas; et quod nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum in genere humanorum bonorum: delectatio enim operationem consequitur; unde cum aliqua operatio sit optimum in genere humanorum bonorum, quod est felicitas; et delectatio ipsam consequens optimum erit. Nec illa duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta; ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta, quae est felicitas; cum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in 10 ethic.. Quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e converso, Philosophus ibi insolutum relinquit. Sed tamen secundum rei veritatem videtur dicendum, quod delectatio ad operationem ordinatur sicut ad finem; sicut omnes perfectiones secundae non propter aliud sunt nisi propter sua perfectibilia perficienda. Delectatio autem est quaedam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti; unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, delectatio aliqua non est optimum, sed est aliquid optimi, scilicet felicitatis. Felicitas enim delectationem includit, ut patet per Philosophum in 10 ethic..

Sic ergo ad utrasque rationes respondendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio dicitur esse finis architecton, non quia sit architectonicae, scilicet civilis, finis ultimus; nisi forte in quantum est aliquid ultimi finis, ut dictum est.

Dicitur autem esse finis architecton, ut regula quaedam, ad quam architecton, scilicet civilis, omnia iudicat; unde ibi subiungitur: ad quam respicientes hoc quidem bonum, hoc quidem malum dicimus. Ex hoc enim aliquis bonus cognoscitur quod delectatur in bonis; malus autem ex hoc quod delectatur in malis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod delectatio non est perfectio operationis a qua operatio speciem habeat; sed magis quae superadditur ei per modum perfectionis secundae, sicut sanitas ad hominem se habet, et non sicut anima. Hoc autem interest inter perfectiones primas et secundas; quod ad primam perfectionem ordinatur perfectibile sicut ad finem, ut materia ad formam: sed e converso secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibile per eam esse perfectum habeat; et sic delectatio ad operationem ordinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod de illis ordinatis ad finem consuevimus quaerere propter quem fiant quae fini non sunt conjuncta; de his vero quae fini conjunguntur, talis quaestio non fit, quia statim apparet ea esse appetibilia. Et quia delectatio non est conjuncta operationi perfectae, quae est finis; ideo non consuevit quaeri propter quid aliquis velit delectari. Et praeterea delectatio dicit quietationem appetitus in aliquo; unde quaerere quare aliquis velit delectari, est idem quod quaerere quare velit appetitum suum quietari; quod idem est ac si quaeretur quare aliquis velit finem voluntatis consequi. Licet autem operatio aliqua sit finis; tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis vel quietationem in fine; et inde est quod magis quaerimus propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cujuslibet rei finis est sua perfectissima operatio; ideo omnes delectationem appetunt, qua operatio perficitur, sicut et propriam operationem perfectam: et sicut accidit error in appetitu operationis, quia quidam insistent operationibus extraneis, dimissis propriis operationibus, ut omnes mali sequentes operationes bestiales praetermissis humanis; ita etiam quidam loco propriarum delectationum extraneas sequuntur.

RC1

Ad primum vero eorum quae obijciuntur in oppositum, dicendum, quod non quaelibet operatio est felicitas, sed operatio perfecta, quam oportet delectabilem esse; et sic delectatio est aliquid optimi.

RC2

Ad secundum dicendum, quod definitio illa Platonis non est conveniens, ut patet per Philosophum in 7 et 10 ethic.. Non enim delectatio in generatione consistit, sed magis in esse generatum: tunc enim res potest habere

propriam operationem, quae est delectationis causa, quando jam perfecta est; non autem quando est imperfecta, et in fieri.

RC3

Aliae duae rationes concludunt quod operatio sit melior delectatione; et hoc quidem verum est. Sed utroque est melius operatio perfecta, cujus aliquid est delectatio.

¶a5 Articulus 5: Utrum delectationes corporales sint potiores spiritualibus.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales sint potiores spiritualibus.

Delectabile enim, in quantum est delectabile, est appetibile. Ergo in quod magis inclinatur appetitus, est magis delectabile. Sed pluries et frequentius inclinatur in delectationes corporales quam spirituales.

Ergo delectationes corporales sunt potiores spiritualibus.

AG2

Praeterea, majoris efficaciae est res ipsa quam similitudo rei. Sed delectationes corporales, utpote tactus et gustus, proveniunt ex ipsis rebus conjunctis; delectationes autem spirituales, utpote quae sunt in contemplando, proveniunt ex similitudinibus rerum, quibus intelligimus. Ergo delectationes corporales sunt potiores spiritualibus.

AG3

Praeterea, ut Avicenna dicit in 5 de naturalibus, operatio causarum utilium praesentium est efficacior quam operatio causarum utilium futurarum; et similiter operatio causarum utilium ad delectandum est efficacior quam operatio causarum utilium honestati; et similiter operatio ejus quod est secundum opinionem, est efficacior quam operatio ejus quod est secundum rationem. Sed operationes corporales proveniunt ex bonis praesentibus utilibus ad delectandum secundum opinionem boni: delectationes vero spirituales proveniunt praecipue ex bonis futuris honestis, et secundum rationem existentibus. Ergo delectatio corporalis est potior spirituali.

AG4

Praeterea, delectationes corporales sua efficacia quandoque rationem evertunt, et corpus transmutant; et ideo indigent refrenari, ut Philosophus dicit in 7 ethic.: concupiscentiae venereorum manifeste corpus transmutant, et quibusdam insanias faciunt. Delectationes autem spirituales hoc facere non videntur; unde et eas refrenare non oportet. Ergo corporales sunt potiores spiritualibus.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 ethic., quod delectabilissima operatio est illa quae est secundum sapientiam. Videtur enim philosophia admirabiles delectationes habere puritate et firmitate. Et ad hoc est etiam quod dicitur Eccli. 24, 10, ex ore sapientiae: spiritus meus super mel dulcis; et hereditas mea super mel et favum.

SC2

Praeterea, bonum est causa delectationis. Sed spirituale bonum praeminet corporali. Ergo et spiritualis delectatio corporali.

SC3

Praeterea, albius est quod est nigro impermixtius.

Sed delectatio corporalis habet admixtam tristitiam, quae ei contrariatur; delectationi autem spirituali non est aliqua tristitia contraria quae possit ei admisceri. Ergo delectatio spiritualis est potior corporali.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut aliquid dicitur dupliciter magis notum; vel simpliciter, vel quo ad nos; ita potest una delectatio potior altera judicari vel simpliciter, vel quo ad nos. Loquendo igitur simpliciter, delectatio spiritualis incomparabiliter praeminet corporali, propter sex rationes. Primo, quia spiritualis perfectio, quae spirituales delectationes causat, incomparabiliter perfectionem corporalem excedit, quae causat delectationem corporalem. Secundo, quia cum haec sit melior, est delectanti convenientior; unusquisque enim maxime est illud quod est in eo perfectissimum, ut patet per Philosophum in 10 ethic.. In nobis autem perfectissimum est spiritualis natura, secundum quam res spirituales sunt nobis convenientes, sicut in unoquoque forma est potior materia; et id quod convenit nobis secundum spiritualem naturam, est nobis convenientius; et propter hoc, quantum est de se, natum est magis delectare. Tertio, quia perfectio spiritualis est naturaliter magis dilecta quam corporalis; et hoc experimento patet; homines enim multa sustinent incommoda corporalia, ut vitent infamiam, vel habeant victoriam seu eminentiam, quae sunt perfectiones intelligibiles, et non corporales.

Quanto autem aliquid magis diligitur, tanto habitum magis delectat; unde dicit Philosophus in 11 de animalibus, quod amator quando diligit aliquid, afficitur ad id quod comprehendit de eo; quamvis aliquando quod comprehendit, sit modicum quantum ad multa quae comprehendit de aliis rebus; et sic parva cognitio quam habemus de substantiis spiritualibus caelestibus, est nobis delectabilissima.

Quarto, quia cum conjunctio sit delectationis causa; quanto aliquid vehementius conjungitur, magis delectat.

Res autem spirituales intellectivae intimius nobis conjunguntur quam res corporales apprehensae per sensum; sensus enim per apprehensionem conjungitur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum; sed intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem; unde delectatio intelligibilis est potior quam sensibilis. Quinto, quia cum operatio sit causa delectationis per hoc quod procedit ab operante perfecto, sicut cum perficitur per habitum; quanto in operante invenitur major perfectio respectu operationis, tanto ejus operatio est delectabilior.

Motus autem est actus imperfecti; unde operationes admixtae motui intantum deficiunt a perfectione delectationis, inquantum motui adjunguntur; ex motu enim lassitudinem inducunt; et ideo cum operationibus corporalibus adjungatur motus, operationes autem spirituales sunt a motu remotae, spirituales delectationes erunt corporalibus puriores, et per consequens vehementiores. Sexto, quia spirituales delectationes sunt diuturniores et firmiores corporalibus, utpote ex causis incorruptibilibus et immobilibus provenientes.

Loquendo autem de delectatione quo ad nos, delectatio corporalis est nobis perceptibilior propter quatuor rationes. Primo, quia res corporales sensibiles magis percipimus quam res spirituales, eo quod oportet ex sensibilibus pervenire in intelligibilia; ante delectationem autem requiritur perceptio convenientis; et inde est quod plures inclinantur ad delectationes corporales quam ad spirituales, quia plures cognoscunt sensibilia quam intelligibilia. Secundo propter dispositionem affectus nostri, qui est assuetus delectationibus corporalibus; unde sicut gustus infectus non percipit dulcedinem puram, ita etiam affectus nostri delectationibus corporalibus inquinati delectationes purissimas, scilicet spirituales, percipere non possunt; et ideo homines virtuosi, qui habent affectum depuratum a corporalibus delectationibus, magis spiritualibus delectationibus fruuntur. Unde et Philosophus dicit in 10 ethic., quod illa est potissima delectatio quae videtur potior virtuoso. Tertio, quia delectationes corporales propinquiores sunt virtutibus corporalibus motivis; unde ex delectationibus et doloribus corporalibus statim sequitur corporis transmutatio; non autem ex delectationibus et tristitiis spiritualibus, nisi sint adeo fortes quod ex eis fiat redundantia in appetitum sensibilem.

Transmutationes autem corporis maxime percipiuntur; unde et delectatio corporalis magis percipitur quam spiritualis. Quarto, quia, ut dicit Augustinus, 8 confess., gaudium vel delectatio major sequitur, ubi major molestia praecessit.

In rebus autem corporalibus continue molestamur propter continuos motus, qui omnes cum labore quodam sunt; sed in rebus spiritualibus non inveniuntur hujusmodi molestiae; unde delectationes corporales majores apparent, utpote magis e vicino remedium praebentes contra molestias corporales; unde, secundum Philosophum in 7 ethic., corporales delectationes appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales molestias; et propter hoc, juvenes, in quibus natura laborat continue ex augmento corporis et aliis motibus, magis afficiuntur ad delectationes corporales; et similiter melancholici, quorum corpus semper mordetur ex malitia complexionis, sunt in vehementi appetitu delectationis, utpote semper indigentes medicina, ut ibidem dicit Philosophus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de comparatione delectationum quo ad nos.

RA2

Ad secundum dicendum, quod per similitudines spirituales nobis conjunctas magis pertingimus ad intima quam per ipsam conjunctionem realem quae nobis secundum sensum exhibetur; cum tactus et gustus non cognoscant nisi accidentia, intellectus vero ipsam rei quidditatem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ibi loquitur de comparatione delectationum quo ad nos: unde contrarium dicit in sua metaph. Loquens de comparatione delectationum secundum se; ubi dicit, quod delectationes corporales non sunt etiam nominandae delectationes respectu spiritualium. Vel potest dici, quod Avicenna ibi loquitur de delectationibus quae in passione consistunt, quae fiunt per motum spiritus corporei animalis: vult enim quod hujusmodi delectationes sensibiles minus proveniant ex rebus spiritualibus quam ex corporalibus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales propter hoc quod faciunt transmutationem corporalem magis quam spirituales, natae sunt rationem impedire, sicut et aliae transmutationes corporales: sed delectationes spirituales quamvis mentem ad se rapiant, tamen usum rationis in nullo impediunt, unde sobriae nominantur. Ideo autem potest in delectationibus corporalibus, secundum Philosophum in 7 ethic., superabundantia inveniri, quia non sunt homini secundum seipsas eligibiles, sed solum per accidens; inquantum scilicet sunt ut medicinae corporales tristitias prohibentes: et ideo appetendae sunt servata quadam mensura, quam eis ratio praefigit; et si eam excesserint, noxiae reputantur. Sed delectationes spirituales appetuntur secundum seipsas, quasi homini connaturales, et non ut medicinae, cum non habeant tristitias contrarias: et ideo delectationibus spiritualibus nullam mensuram praefigit ratio; sed quanto sunt majores, tanto sunt eligibiliores.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod inter delectationes corporales non est potissima illa quae est secundum tactum. Spiritualis enim delectatio est potior quam corporalis. Ergo et quanto aliqua delectatio corporalis est spirituali vicinior, tanto

est potior. Sed delectatio visus et auditus est propinquior spirituali delectationi quam delectatio tactus. Ergo est potior.

AG2

Praeterea, delectationis causa est perceptio convenientis. Sed visus inter alios sensus est magis perceptivus et cognoscitivus, ut patet per Philosophum in 1 metaphys.. Ergo et delectatio visus est potissima inter corporales.

AG3

Praeterea, praecipuae delectationes tactus sunt in actibus nutritivae et generativae. Actus autem illi sunt communes etiam plantis, in quibus nulla delectatio invenitur. Ergo tactus habet minimum de delectatione.

SC1

Sed contra est, quod temperantia est circa maximas delectationes et tristitias corporales. Est autem circa delectationes tactus, ut dicitur in 3 ethic..

Ergo delectationes tactus sunt potiores aliis corporalibus.

SC2

Praeterea, delectationi corporali opponitur dolor.

Sed dolor praecipue ad sensum tactus pertinet, cum ex divisione continui proveniat. Ergo et inter delectationes corporales delectatio tactus est potior.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod delectationes sensus tactus comparantur delectationibus aliorum sensuum, dupliciter. Uno modo quantum ad vehementiam; et sic delectationes tactus sunt aliis vehementiores, propter quatuor rationes.

Primo, quia tangibile conjungitur nobis realiter; sed visibile et audibile et odorabile conjungitur nobis per aliquid sui; et tamen nullus sensus ad interiora rei ingredi potest. Res autem corporalis efficacior est ad delectandum corporaliter quam species rei, vel aliquid a re causatum. Secundo, quia tangibilia sunt nobis magis connaturalia, eo quod ex calido et frigido et humido et sicco constituitur animal: et ideo majorem delectationem inferunt nobis tangibilia quam alia sensibilia, sicut et majorem laesionem: quia eorum excellentiae non solum corrumpunt unum sensum, sed totum animal.

Tertio, quia cum sensus tactus sit quasi fundamentum sensuum, ratione cujus, immobilitato ejus organo, omnes sensus immobilitantur, ut dicitur in Lib. De somno et vigilia; id quod in tactu accidit tam de delectatione quam de laesione, redundat in hos sensus; et propter hoc delectatio tactus inter corporales est vehementior. Quarto, quia delectationes tactus sunt circa necessaria ad conservationem individui et speciei, sicut in cibis et potibus et venereis: et propter hoc apposita est in eis maxima delectatio, ne ab animalibus negligantur; et inde est quod circa has delectationes maxime est temperantia, ut dicitur in 3 ethic..

Secundo comparantur delectationes tactus aliis delectationibus quantum ad nobilitatem; et sic sunt magis materiales et magis bestiales, et per consequens minus nobiles. Alii enim sensus spiritualius recipiunt sua objecta quam tactus: unde et alia animalia non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, ut dicitur in 3 ethic.: sed homo delectatur etiam eis in quantum ordinantur ad cognitionem solam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod delectationes aliorum sensuum sunt propinquiores aliis delectationibus spiritualibus quam delectationes tactus, potest haberi quod sunt nobiliores; non autem quod sint vehementiores; cum modum delectationum corporalium non transcendant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis visus sit magis perceptivus aliis sensibus, tamen ejus perceptio est secundum minorem conjunctionem ad rem quam in sensu tactus: et ideo delectatio quae est de sensibili delectabili, magis est per tactum quam per visum: sed tamen delectatio quae est de cognitione visus, est major quam est de cognitione tactus. Sed hoc modo non delectantur alia animalia in sentiendo, sed solum homines in ordine ad scientiam quam ex sensibus acquirunt: unde talis delectatio cadit quodammodo in genus spiritualium delectationum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis ea de quibus sunt praecipue delectationes tactus, inveniantur in plantis, non tamen ea percipiunt: unde non est (ibi delectatio) ex defectu perceptionis.

Articulus 5C

AG1

Spirituales delectatio quae est in operibus activae, sit potior ea quae est in operibus contemplativae.

Delectatio enim ad affectum pertinet. Sed activa vita ex rectitudine voluntatis dependet; contemplativa vero magis consistit in perfectione intellectus.

Ergo delectatio in operibus activae est potior delectatione quae est in operibus contemplativae.

AG2

Praeterea, delectationis causa est operatio connaturalis habitus. Sed habitus virtutum Moralium, quae perficiunt in activa, magis movet per modum naturae quam habitus intellectualium virtutum: sciens enim sine difficultate potest aliquod falsum considerare; sed justus non potest sine difficultate operari injusta, ut dicitur Lib. 9 ethic.. Ergo delectatio virtutum Moralium, quae ad activam pertinent, est potior delectatione intellectualium, quae pertinent ad contemplativam.

AG3

Praeterea, convenientia est ratio delectationis.

Sed delectatio magis convenit cum virtute morali quam cum intellectuali; et virtutem et malitiam moralem circa delectationem et tristitiam ponimus, ut dicitur in 2 et 7 ethic.. Ergo delectatio activae potior est delectatione contemplativae.

SC1

Sed contra, operationibus contemplativae non admiscetur amaritudo aut taedium; unde Sap. 8, 16: non habet amaritudinem conversatio illius, scilicet sapientiae: nec taedium convictus illius. Sed operationes activae vitae sunt multis amaritudinibus respersae. Ergo delectationes contemplativae vitae sunt potiores.

SC2

Praeterea, quanto aliqua operatio est delectabilior, tanto magis potest continuari. Sed operatio contemplationis maxime potest continuari, ut dicitur in 10 ethic.. Ergo operatio contemplationis est maxime delectabilis.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod delectationes quae sunt in operibus speculativae vitae, praeeminent delectationibus quae sunt in operibus activae; et hoc propter quatuor rationes.

Primo, quia sunt nobiliores, utpote ex nobilioribus rebus provenientes: actus enim vitae activae sunt secundum conversionem inferioris partis animae ad ea quae infra ipsam sunt, sicut ad passiones circa quae morales virtutes consistunt, et ad usus bonorum exteriorum, in quibus aliquae virtutes consistunt, ut justitia et liberalitas; sed actus vitae contemplativae sunt secundum quod anima convertitur per superiorem rationem ad res aeternas, quae sunt supra ipsam. Secundo, quia sunt convenientiores: sicut enim ratio in nobis excellit sensum; ita id quod est convenientius rationi, est nobis convenientius quam quod convenit sensui.

Similiter speculativus intellectus praecedit practicum: unde perfectiones intellectus speculativi sunt homini convenientiores. Tertio, quia sunt puriores. Opera enim activae vitae sunt circa passiones sensitivae partis et circa corporales motus; et sic admiscetur eis de lassitudine et materialitate, quod non contingit de spiritualibus delectationibus. Quarto, quia spirituales delectationes sunt perfectiores. Homo enim ad opera vitae activae multis indiget; sed in operibus contemplativae est sibi unusquisque magis sufficiens: unde contemplativae delectatio non ita patitur defectum sicut delectatio activae, ex hoc quod desit aliquid eorum quae ad perfectam operationem requiruntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod affectus se habet communiter et ad activam et ad contemplativam vitam. Sicut enim aliquis volens opera activae exercet, ita et contemplativae opera; et sic in affectu est communiter delectatio de utroque: sed causa delectationis contemplativae vitae est in intellectu quantum ad superiorem partem; causa vero delectationis activae vitae est in parte superiori animae.

Affectus autem non minus afficitur ex his quae sunt superioris partis rationis quam ex his quae sunt inferioris, sed magis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod habitus inclinatur ad actum dupliciter. Uno modo ad hoc ut actus exerceatur; et sic inclinatur ad actum non est nisi habitus in parte appetitiva existentis: quia appetitus qui habet bonum et finem pro objecto, movet seipsum et vim cognitivam in actum: ex desiderio enim actus vel finis provenit quod aliquis aliquem actum exerceat, dummodo non sit ex necessitate naturae. Alio modo quantum ad modum agendi, ut scilicet illud quod agitur, recte agatur; et sic quilibet habitus inclinatur ad actum. Habitus ergo contemplativus, utpote sapientia vel intellectus, non intelligit ad hoc quod aliquis utatur contemplationis actu, sed ut quando utitur, recte utatur. Sed ad hoc quod utatur non inclinatur nisi habitus qui est in appetitu non inferiori, sed superiori; utpote caritas.

Unde etiam caritas ad vitam contemplativam pertinet; utpote inclinans habitus contemplativos ad actus suos. Sed habitus activae vitae, ut virtutes morales, sunt in parte appetitiva, utpote in irascibili et concupiscibili, ut temperantia et fortitudo: unde habitus isti inclinant et ad hoc quod agatur, et ad hoc quod recte agatur; et pro tanto naturae comparantur, quae est principium movendi. Nihilominus tamen illud in quod inclinatur habitus speculativus, est nobis magis connaturale quam illud in quod inclinatur habitus activus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod delectationis causa est convenientia, non quidem delectationis, sed causae ejus ad delectatum. Delectationes autem quae cum virtute morali conveniunt, sunt delectationes corporales, vel corporalibus admixtae, quae sunt materia virtutum Moralium; sed contemplativae vitae conveniunt aliae nobiliores delectationes, scilicet spirituales; non tamen ita quod delectatio sit contemplationis materia, sed est contemplationem consequens.

Articulus 5D

AG1

Uterius. Videtur quod in beatis omnibus est aequalis delectatio. Quia, ut dicitur in Glossa, 1 corinth. 15, super illud: stella differt a stella in claritate, in dispari claritate erit par gaudium.

AG2

Praeterea, in beatis erit perfecta caritas; unde unusquisque perfecte implebit illud praeceptum: diliges proximum tuum sicut teipsum. Ergo tantum gaudebit unusquisque de bono alterius, sicut de bono suo; et sic videtur quod omnes aequale gaudium habebunt.

AG3

Praeterea, gaudium non diminuitur nisi ex aliquo impedimento. Sed in nullo beatorum erit aliquod impedimentum gaudii. Cum igitur omnibus sit una gaudendi ratio, scilicet Dei visio, videtur quod omnes aequaliter gaudebunt.

SC1

Sed contra, homines assumuntur pro diversitate meritorum ad diversos ordines Angelorum, sicut dicit Gregorius. Sed non in omnibus Angelis est aequale gaudium; unde dicit dionysius, quod suprema hierarchia est sola digna effecta domestica unitate divinae refectionis, per quam refectionem delectatio intelligitur. Ergo nec omnes beati aequaliter gaudebunt.

SC2

Praeterea, visio Dei in beatis erit causa delectationis.

Sed quidam sancti clarius Deum videbunt, ut supra dictum est. Ergo non omnes aequaliter delectabuntur.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod intensio delectationis potest provenire ex duobus; scilicet ex causa delectationis quae est fortior, et ex dispositione delectati quae est delectationis capacior. Causa autem delectationis proxima est operatio; sed remota, operationis objectum; sicut in delectatione beatorum, de qua nunc agitur, causa proxima est Dei visio, sed prima causa est Deus.

Haec igitur causa prima una est, et communis omnibus beatis: unde quantum ad hoc eorum delectatio est aequalis: visio autem et dispositio ad delectationem non est aequalis, quia unus alio clarius videt, ut ex supradictis patet: unus etiam alio est delectationis capacior propter perfectiorem habitum, qui est lumen gloriae: et ideo quidam magis delectantur aliis, quamvis secundum quid omnes aequaliter delectentur, materialiter loquendo, in quantum scilicet gaudent de aequali re, scilicet de Deo; et sic intelligitur Glossa inducta, quod in dispari claritate erit par gaudium.

RA1

Unde patet responsio ad primum. Vel dicendum ad primum, quod omnium beatorum dicitur esse par gaudium, in quantum unusquisque ad summum gaudii pervenit secundum modum suum; sed modus unius erit amplior quam alterius; et secundum hoc gaudium unius erit majus gaudio alterius, ut sic alia paritas importet non aequalitatem quantitatis, sed proportionis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis in regno caelorum minor gaudet non solum de bono suo, sed etiam de bono superioris, non tamen tantum gaudet de eo quantum superior: quia ratio gaudii in omnibus erit Deus; et ideo quanto aliquis plus gaudet de Deo, tantum plus gaudebit de quocumque alio; unde superior plus gaudebit de bono inferioris quam ipse inferior.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in nullo beatorum sit aliquod delectationis impedimentum, sunt tamen ibi aliae causae intensionis: non enim intenditur aliquod solum per remotionem a contrario, sed etiam per accessum ad terminum.

|+d49.q4 Distinctio 49, Quaestio 4

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de dotibus; et circa hoc quaeruntur quinque: 1 an beatis sint assignandae aliquae dotes; 2 utrum dos a beatitudine differat; 3 utrum Christo insint dotes; 4 utrum Angelis; 5 de numero dotium.

|a1 Articulus 1: Utrum sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis.

Dos enim secundum jura datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsae, in quantum sunt membra ecclesiae. Ergo eis dotes non dantur.

AG2

Praeterea, dotes non dantur secundum jura a patre sponsi, sed a patre sponsae. Omnia autem dona beatitudinis beatis dantur a patre sponsi, scilicet Christi; Jacob. 1, 17: omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum. Ergo hujusmodi dona quae beatis dantur, non sunt dotes appellandae.

AG3

Praeterea, in matrimonio dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum ecclesiae triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquae dotes assignandae.

AG4

Praeterea, dotes non dantur nisi causa matrimonii.

Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum ecclesiae militantis. Ergo eadem ratione si beatis aliquae dotes conveniunt, convenient etiam sanctis in via existentibus.

Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

AG5

Praeterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quae dicuntur bona fortunae. Sed praemia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes numerari.

SC1

Sed contra, Ephes. 5, 32, dicitur: sacramentum hoc magnum est, dico autem in Christo et ecclesia; ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo cum sancti in domum Christi traducantur cum beatificantur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

SC2

Praeterea, dotes in matrimonio corporali assignantur in matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale est delectabilius quam corporale. Ergo ei dotes sunt maxime assignandae.

SC3

Praeterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent.

Sed sancti ornati in gloriam introducuntur, ut dicitur Isai. 61, 10: induit me vestimentis salutis...

Quasi sponsam ornatam monilibus suis.

Ergo sancti in patria dotes habent.

CO

Respondeo dicendum, quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum; et hi ornatus a Magistris dotes sunt nominati; unde datur quaedam definitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: dos est perpetuus ornatu animae et corporis, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.

Et sumitur haec descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsae conservatur, ut ad eam matrimonio separato revertatur.

Sed de ratione nominis, diversi diversimode opinantur.

Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi quo omnem perfectionem seu ornatu cujuscumque hominis dotem nominamus, sicut dicitur aliquis esse dotatus scientia qui scientia pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens: et quacumque potes dote placere, place.

Sed istud non videtur usquequaque conveniens: quia quodcumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri, nisi secundum aliquam similitudinem.

Unde cum secundum primam institutionem nominis dos ad matrimonium carnale pertineat, videtur quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum.

Et ideo alii dicunt, quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum quod in matrimonio corporali datur sponsae ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatu sponsae pertinens; quod patet ex hoc quod dixit siche Jacob et filiis ejus Gen. 34, 12: augete dotem, et munera postulate; et Exod. 22, 16: si seduxerit quis virginem... Dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet eam in uxorem; unde et ornatus qui a Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriae, dos nominatur.

Sed hoc est manifeste contra id quod juristae dicunt, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod dos proprie est quaedam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii quod sustinet vir. Sed illud quod sponsus dat sponsae, vocatur donatio propter nuptias; et secundum hunc modum accipitur dos 3 Reg. 9, ubi dicitur, quod Pharao rex Aegypti cepit Gazer, et dedit in dotem filiae suae uxori Salomonis. Nec contra hoc faciunt auctoritates inductae: quamvis enim dotes a parente puellae consueverunt assignari, tamen quandoque contingit, quod sponsus vel pater sponsi assignat dotes vice patris puellae: quod contingit dupliciter: vel pro nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de siche, qui voluit assignare dotem quam debebat accipere propter vehementem amorem filii sui ad puellam; vel hoc fit in poenam sponsi, ut virgini a se corruptae dotem de suo assignet, quam pater puellae debuerat assignare; et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta.

Et ideo secundum alios dicendum, quod dos in matrimonio carnali proprie dicitur quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est. Sed tunc remanet difficultas, quomodo haec significatio aptari possit ad propositum, cum ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsae spirituali a patre sponsi: quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dotes quamvis assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinent ad sponsam; quod patet ex hoc quod soluto matrimonio dos remanet sponsae secundum iura; et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus qui sponsae spirituali dantur, scilicet ecclesiae in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, inquantum ad ejus gloriam et honorem cedunt; sed sponsae, inquantum per eas ornatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est persona sola patris; pater autem sponsae est tota trinitas. Effectus autem in creaturis ad totam pertinent trinitatem; unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsae quam a patre sponsi. Sed tamen haec collatio quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum: personae quidem patris ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur, ut dictum est in 1 libro, distinct. 18, quaest. 1, art. 5, in corp., ut sic idem sit pater sponsi et sponsae; filio vero appropriatur, inquantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed spiritui sancto, inquantum in ipso et secundum ipsum dantur: amor enim est omnis donationis ratio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per dotes alleviatur: sicut gratiae per se convenit facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso jungatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponsae quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut praesentialiter sponsum habeat. Quamdiu autem in hac vita sumus, peregrinamur a Domino; 2 corinth. 5; et ideo dona quae sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes, sed illa quae conferuntur eis quando transferuntur in gloriam, in qua sponso praesentialiter perfruuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in spirituali matrimonio interior decor requiritur, ut in psalm. 44, 15: omnis gloria ejus filiae regis ab intus etc..

Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior; unde non oportet quod hujusmodi dotes assignentur in matrimonio spirituali sicut assignantur in corporali.

¶a2 Articulus 2: Utrum dos sit idem quod beatitudo.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione praedicta patet, est ornatus animae et corporis, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.

Sed beatitudo animae est quidam ornatus ejus.

Ergo beatitudo est dos.

AG2

Praeterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso jungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

AG3

Praeterea, visio, secundum Augustinum, est tota substantia beatitudinis. Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

AG4

Praeterea, fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos beatum facit; et sic est beatitudo.

AG5

Praeterea, secundum boetium in 3 de consolatione, beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

SC1

Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur. Ergo beatitudo non est dos.

SC2

Praeterea, beatitudo est una tantum; dotes vero sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

SC3

Praeterea, beatitudo inest homini secundum id quod inest potissimum in eo, ut dicitur in 1 ethic..

Sed dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod beatitudo et dos sunt idem in re, sed differunt tantum ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo.

Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quaedam.

Et ideo, secundum alios, dicendum, quod beatitudo et dos etiam realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicuntur habitus vel dispositiones, vel quaecumque aliae qualitates, quae ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quam sint in beatitudine ut partes ipsius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non est animae ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animae provenit, cum sit operatio quaedam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

RA2

Ad secundum dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animae cum Christo, quae est per operationem; sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, idest pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, idest pro habitu a quo talis operatio elicitur, idest pro ipsa gloriae claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

RA4

Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.

RA5

Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiae beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est.

|a3 Articulus 3: Utrum Christo competat habere dotes.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur Philip. 3, 21: qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. Ergo Christus etiam dotes habet.

AG2

Praeterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis.

Sed in Christo invenitur quoddam spirituale matrimonium quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a verbo, ut patet ex Glossa super illud psalm. 18, 7: in sole posuit tabernaculum suum; et Apoc. 21, 3: ecce tabernaculum Dei cum hominibus. Ergo Christo competit habere dotes.

AG3

Praeterea, ut dicit Augustinus in Lib. De doctr.

Christ., Christus, secundum regulam ticonii, propter unitatem corporis mystici, quae est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum, ut patet Isai. 61, 10: quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis. Cum ergo sponsae debeantur dotes, oportet in Christo dotes, ut videtur, ponere.

AG4

Praeterea, omnibus membris ecclesiae debetur dos, cum ecclesia sit sponsa. Sed Christus est ecclesiae membrum, ut patet 1 corinth. 12, 27: vos estis corpus Christi, et membra de membro; Glossa: de Christo. Ergo Christo debentur dotes.

AG5

Praeterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Hae autem ponuntur dotes. Ergo Christus habuit dotes.

SC1

Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur discretio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a filio Dei, qui est sponsus, ut patet joan. 3, 20: qui habet sponsam, sponsus est. Ergo cum dotes sponsae assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

SC2

Praeterea, non est ejusdem dare dotes et recipere.

Sed Christus est qui dat spirituales dotes.

Ergo Christo non competit dotes habere.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hanc difficultatem est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in Christo est triplex unio. Una quae dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa, qua humana natura unitur divinae; tertia qua ipse Christus unitur ecclesiae. Dicunt ergo, quod secundum duas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed ecclesia ut sponsa. Dos autem datur sponsae quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus, non dicitur esse aliquod matrimonium, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsae ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanae naturae ad divinam quae est in unitate personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse proprie ratio dotis, propter tria. Primo, quia exigitur conformitas naturae inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes; et hoc deficit in conjunctione humanae naturae ad divinam. Secundo, quia exigitur ibi distinctio personarum; humana autem natura non est personaliter distincta a verbo.

Tertio, quia dos datur quando sponsa de novo introducit in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quae de non conjuncta fit conjuncta.

Humana autem natura, quae est assumpta in unitatem personae a verbo, nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta.

Unde secundum alios dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie sicut aliis sanctis; ea tamen quae dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotis quae sit in Christo; non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in nobis et in Christo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua verbo conjungitur, cum non servetur ibi personarum distinctio, quae inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quod quandoque desponsata dicatur humana natura, secundum quod verbo conjuncta est, hoc est in quantum habet aliquem actum sponsae, quia scilicet inseparabiliter conjungitur; et quia in illa conjunctione humana natura est verbo inferior, et per verbum regitur sicut sponsa per sponsum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed in quantum assumit personam sponsae suae, scilicet ecclesiae, quae est ei spiritualiter conjuncta; unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi posset dici habere dotes; non quod ipse habeat, sed quia ecclesia habet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nomen ecclesiae dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum ecclesia habet rationem sponsae; sic vero Christus non est ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus ecclesiae membris.

Alio modo accipitur ecclesia secundum quod nominat caput, et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum ecclesiae, in quantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam. In Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter, et integrum; unde ipse est totum ecclesiae bonum; nec est aliquod majus ipse et alii quam ipse solus. Sic autem loquendo de ecclesia, ecclesia non nominat solum sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum.

Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae; et sic ei non convenit ratio dicti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis: non enim illa Christo conveniunt secundum quod habent rationem dotis.

|a4 Articulus 4: Utrum Angeli habeant dotes.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli habeant dotes. Quia super illud Cantic. 6: una est columba mea, dicit Glossa: una est ecclesia in hominibus et in Angelis. Sed ecclesia est sponsa; et sic membris ecclesiae convenit habere dotes. Ergo Angeli dotes habent.

AG2

Praeterea, Luc. 12, super illud: et vos similes hominibus expectantibus Dominum suum quando revertatur a nuptiis, dicit Glossa: ad nuptias Dominus ivit, cum post resurrectionem novus homo Angelorum multitudinem sibi copulavit. Ergo multitudo Angelorum est sponsa Christi; et sic Angelis debentur dotes.

AG3

Praeterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non minor est inter Angelos et Deum, quam inter homines beatos et Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod Angelis convenient dotes.

AG4

Praeterea, spirituale matrimonium requirit spiritualement sponsum et spiritualement sponsam. Sed Christo, inquantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura Angeli quam homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium Angelorum ad Christum quam hominum.

AG5

Praeterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam.

Sed conformitas quae est inter Christum et Angelos, sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput Angelorum.

Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsus respectu eorum.

SC1

Sed contra, Origenes super Cantic., distinguit quatuor personas; scilicet sponsum et sponsam, adolescentulas, et sodales sponsi; et dicit, quod Angeli sunt sodales sponsi. Cum ergo dotes non debeantur nisi sponsae, videtur quod Angelis dotes non convenient.

SC2

Praeterea, Christus desponsavit sibi ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. 4, 25: sponsus sanguinum tu mihi es. Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus Angelis quam prius fuerat. Ergo Angeli non pertinent ad ecclesiam, secundum quod ecclesia dicitur sponsa; ergo Angelis non conveniunt dotes.

CO

Respondeo dicendum, quod ea quae ad dotes animae pertinent, non est dubium Angelis sicut et hominibus convenire; sed secundum rationem dotis non ita eis sicut hominibus conveniunt, eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio sponsae sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturae conformitas, ut sint ejusdem speciei. Hoc modo autem homines cum Christo conveniunt, inquantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanae omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam naturam; et ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis sicut hominibus.

Tamen in his quae metaphorice dicuntur, cum non requiratur similitudo quantum ad omnia; non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quod metaphorice aliquid de alio non praedicetur; et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi quod Angelis dotes non convenient; sed solum quod non ita proprie sicut hominibus, ratione dissimilitudinis praedictae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli pertineant ad unitatem ecclesiae, non tamen sunt membra ecclesiae secundum quod ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturae; et sic non convenit eis proprie habere dotes.

RA2

Ad secundum dicendum, quod desponsatio illa large accipitur pro unione, quae non habet conformitatem naturae in specie; et sic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in Angelis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturae convenire; et propter hoc desponsatio ad Angelos proprie non pertinet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua Angeli conformantur Christo inquantum est Deus, non est talis quae sufficiat ad perfectam matrimonii rationem, cum non sit secundum convenientiam in specie; sed magis adhuc remanet distantia infinita.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput Angelorum secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturae. Tamen sciendum, quod licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, non tamen, si unumquodque per se consideretur, cum alio est ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis a capite. Unde loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat; et sic convenientia quae est inter Deum et Angelos, magis sufficit ad rationem capitis quam ad rationem sponsi.

¶a5 Articulus 5: Utrum convenienter ponantur tres esse animae dotes.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres animae esse dotes, scilicet visio, dilectio, et fructio. Anima enim conjungitur Deo secundum mentem, in qua est imago trinitatis secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriae respondeat; cum fructio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

AG2

Praeterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viae, quibus Deo jungimur, quae sunt fides, spes et caritas, quibus est ipse Deus objectum. Sed dilectio respondet caritati, visio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem, cum fructio magis pertineat ad caritatem.

AG3

Praeterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem: illis enim dicimur frui quae diligimus propter se, ut patet per Augustinum in Lib. 1 de doct. Christ.. Ergo fructio non debet poni alia dos a dilectione.

AG4

Praeterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio, 1 corinth. 9, 24: sic currite ut comprehendatis. Ergo deberet adhuc quarta dos poni.

AG5

Praeterea, Anselmus dicit, quod haec pertinent ad beatitudinem animae: sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium; et sic videntur praedictae dotes inconvenienter assignari.

AG6

Praeterea, Augustinus in fin. De Civit. Dei, dicit, quod Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Ergo laus praeassignatis dotibus annumerari debet.

AG7

Praeterea, boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in 3 de consolatione, quae sunt haec: sufficientia, quam promittunt divitiae; jucunditas, quam promittit voluptas; celebritas, quam promittit fama; securitas, quam promittit potentia; reverentia, quam promittit dignitas: et sic videtur quod ista potius deberent assignari dotes quam praedicta.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ab omnibus communiter ponuntur tres animae dotes; diversimode tamen. Quidam enim dicunt, quod tres animae dotes sunt visio, dilectio et fructio; quidam vero, quod sunt visio, comprehensio et fructio; quidam vero, quod sunt visio, dilectio et comprehensio. Omnes tamen hae assignationes reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur: dictum est enim, quod dos est aliquid animae inhaerens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo: in qua quidem operatione duo requiruntur, scilicet ipsa substantia operationis, quae est visio; et perfectio ejus, quae est delectatio: oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter: uno modo ex parte objecti, in quantum id quod videtur, est delectabile; alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est, sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala nos non delectent; et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod ipsa visio sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturalis videnti per habitum aliquem. Sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visionis, duo requiruntur, scilicet quod ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum.

Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus qui visionem eliciat; et sic est una dos, quod dicitur ab omnibus visio. Sed ex parte visibilis requiruntur duo, scilicet convenientia quae est per affectum; et quantum ad hoc ponitur dos a quibusdam dilectio, et a quibusdam fructio, secundum quod fructio ad affectum pertinet: illud enim quod summe diligimus, convenientissimum aestimamus. Requiritur etiam ex parte visibilis conjunctio; et sic ponitur a quibusdam comprehensio, quae nihil est aliud quam in praesentia Deum habere, et in seipso tenere; sed secundum alios, fructio, prout fructio est non spei sicut est in via, sed jam rei sicut est in patria; et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologis, scilicet visio fidei, spei vero comprehensio, vel fructio secundum unam acceptionem; caritati vero dilectio vel fructio secundum aliam assignationem: fructio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se dilectionem, et comprehensionem; et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animae viribus, visionem scilicet rationali, dilectionem concupiscibili, fructioem vero irascibili, in quantum talis fructio est per quamdam victoriam adeptam. Sed hoc non proprie dicitur: quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed sensitiva, ut in 3 Lib., distinct. 26, quaest. 1, art. 2, in corp., dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem: quia vel ipsa intelligentia est operatio memoriae; vel si intelligentia dicatur esse potentia quaedam memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoriae est notitiam tenere; unde etiam memoriae et intelligentiae non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideo utrique respondet una tantum dos, scilicet visio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fruitio respondet spei, inquantum includit comprehensionem, quae spei succedet: quod enim speratur, nondum habetur; et ideo spes quodammodo affligit propter distantiam amati; et propter hoc in patria non remanet, sed succedit ei comprehensio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fruitio, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur a visione et dilectione; alio tamen modo quam dilectio a visione; dilectio enim et visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum; sed comprehensio vel fruitio, secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus, sed importat remotionem, ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo praesentialiter conjungi; et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriae animam ab omni defectu liberat, sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatis, et ad praedominandum corpori, et alia hujusmodi, per quae excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a Domino.

RA4

Ad quartum patet responsio ex dictis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur: illa autem quae Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet; sed etiam in comparatione ad alios vel pares, ad quos pertinet amicitia quantum ad unionem affectuum, et concordia quantum ad consensum in agendis; vel ad inferiores ad quos pertinet et potestas, secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et honor secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, et gaudium quantum ad ademptionem boni.

RA6

Ad sextum dicendum, quod laus quae ab Augustino ponitur tertium eorum quae in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis beatitudinem consequens: ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur in qua beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat, unde laus non habet rationem dotis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quae enumerat boetius, sunt quaedam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione perfectionis suae sola et singulariter habet per seipsam quidquid ab hominibus in diversis rebus quaeritur, ut patet etiam per Philosophum in 1 et 10 ethic.; et secundum hoc boetius ostendit illa quinque in vera beatitudine esse: quia haec sunt quae ab hominibus in temporali felicitate quaeruntur, quae vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut securitas; vel ad consecutionem boni vel convenientis, sicut jucunditas; vel perfecti, sicut sufficientia; vel ad manifestationem boni, sicut celebritas, inquantum bonum unius est in notitia multorum; et reverentia, inquantum illius notitiae vel boni signum aliquod exhibetur: reverentia enim consistit in exhibitione honoris qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quaedam beatitudinis conditiones.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod non sunt ponendae aliquae dotes in corpore praeter dotes animae. Dotes enim ordinantur ad conjunctionem spiritualem, in qua beatitudo consistit, ut dictum est. Sed ea quae sunt in corpore, non inclinant ad hujusmodi conjunctionem: quia operationes mentis, per quam anima Deo conjungitur, non exercentur organis corporalibus.

Ergo non sunt ponendae aliquae dotes corporis.

AG2

Praeterea, homini debetur dos et beatitudo secundum quod est ad imaginem Dei. Sed homo non est ad imaginem secundum corpus, sed secundum animam, ut patet per Augustinum in lib.

De Trinit.. Ergo corpori non debentur dotes.

AG3

Praeterea, vires inferiores animae sensitivae et vegetativae sunt perfectiores quam ipsum corpus.

Sed non assignantur aliquae dotes respondentes viribus inferioribus animae. Ergo non debent aliquae dotes assignari, corpori respondentes.

SC1

Sed contra, dotes debentur beatis secundum quod Christo conformantur. Sed homines non solum conformantur Christo secundum animam, sed etiam secundum corpus. Ergo etiam dotes corpori debentur.

SC2

Praeterea, hoc idem apparet ex definitione dotis supra posita, quae talis est: dos est ornatus animae, et corporis etc..

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum hoc homo est beatitudinis particeps quod ad imaginem Dei consistit. Imago autem Dei primo et principaliter in mente consistit; sed per quamdam derivationem etiam in corpore hominis quaedam repraesentatio imaginis invenitur, secundum quod oportet corpus animae esse proportionatum, ut etiam patet ex his quae Magister dicit in 2 Sent., dist. 16; unde etiam beatitudo vel gloria primo et principaliter est in mente, sed per quamdam redundantiam derivatur etiam ad corpus, ut beatitudo hominis secundum corpus dicatur, quod imperium animae Deo conjunctae perfecte exequitur. Unde sicut dispositiones quae sunt in anima beata ad perfectam operationem, qua Deo conjungitur, dicuntur animae dotes; ita dispositiones quae sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfecte animae subjectum, dicuntur corporis dotes.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod etiam perfectio corporis gloriosi aliquo modo coadjuvat ad hoc quod anima liberius et perfectius Deo inhaereat, inquantum videlicet non retrahitur aliquibus corporeis impedimentis a divina inhaesione; et inquantum etiam anima perfectius esse habet corpori conjuncta, quam a corpore separata; et sic etiam ejus operatio est perfectior, ut supra dictum est.

RA2

Ad secundum patet responsio ex dictis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus in Lib. De Trinit., ad exteriorem hominem non solum pertinet corpus, sed etiam corporis sensus; unde omnes inferiores potentiae quae sunt organis affixae, simul cum corpore computantur, et cum eo etiam simul dotantur.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod dotes corporis inconvenienter ponantur quatuor, scilicet subtilitas, agilitas, claritas, et impassibilitas. Anselmus enim, videtur ponere septem: dicit enim quod septem erunt beatitudines corporis, scilicet: pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, diuturnitas.

AG2

Praeterea, ad perfectionem corporis viventis non solum pertinet motus, sed etiam sensus. Sed una dos ponitur quae pertinet ad motum, scilicet agilitas. Ergo deberet alia poni quae pertineret ad sensum.

AG3

Praeterea, corpora sanctorum erunt delectabilia secundum omnes sensus. Ergo sicut ponitur claritas, quae pertinet ad visum ita deberent poni aliae dotes pertinentes ad alios sensus.

AG4

Praeterea, sicut impassibilitas convenit corpori glorioso, ita et animae glorificatae. Ergo non oportet poni dos corporis, cum non ponatur dos animae.

AG5

Praeterea, sicut subtilitas est dos corporis, ita et pervietas; ut patet per Gregorium in Moral., super illud job 28: non adaequabitur ei aurum vel vitrum. Ergo inter dotes corporis debet poni pervietas.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod anima est forma corporis, et motor: unde cum dotes corporis ad hoc ordinentur ut corpus perfecte animae subjiciatur, hoc erit ut subjiciatur ei perfecte et sicut formae, et sicut motori. A forma autem in materia tria causantur; scilicet esse substantiale, vires, et formae secundariae, scilicet accidentales, et amborum conservatio. Corpus ergo gloriosum, inquantum perfecte animae subditur quantum ad esse substantiale quod ab ea habet, sic est dos subtilitatis: ex hoc enim corpus gloriosum subtile dicitur, ut supra, distinct. 44, dictum est, quod perfecte ab anima informatur. Inquantum vero perfecte subditur ei ut formae secundum accidentales formas quae sunt in corpore ab anima, sic est dos claritatis. Inquantum vero corpus gloriosum perfecte ab anima conservatur, sic est dos impassibilitatis: ex hoc enim impassibile dicitur quod ex VI animae servatur immune ab omni laesione. Sed inquantum corpus perfecte subditur animae ut motori, sic est dos agilitatis: corpus enim secundum hoc dicitur agile quod ad omnes animae actus est expeditum et paratum. Quidam autem quatuor dotes corporis quatuor virtutibus cardinalibus adaptant, eo quod cardinalium virtutum materia sunt bona corporalia; ut scilicet prudentiae respondeat claritas propter cognitionem: justitiae, quae est perpetua et immortalis, impassibilitas: fortitudini agilitas, ex qua contingit ut nihil corpori possit resistere: unde agilitas notatur 1 corinth. 15, 43, per hoc quod dicitur: surget in virtute: temperantiae vero, quae corpus attenuat, subtilitas: et sic quatuor dotes corporis respondent quatuor virtutibus cardinalibus, sicut tres dotes animae tribus theologicis, ut dictum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa septem quae Anselmus ponit, continentur sub istis quatuor: pulchritudo enim continetur sub claritate; velocitas et libertas et fortitudo sub agilitate; sanitas et diuturnitas sub impassibilitate; voluptas vero potest reduci ad subtilitatem; quia ex hoc quod corpus est perfecte informatum per animam, est ad delectationem dispositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod agilitas non solum pertinet ad motum, sed etiam ad sensum, et ad omnes alias operationes animae: ut secundum hoc dicatur corpus gloriosum esse agile, quod est perfecte habitatum ad omnes operationes quae per corpus exercentur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 2 de generatione, qualitates visibiles sunt aliis qualitatibus sensibilibus nobiliores quantum ad hoc quod in visibilitate conveniunt inferiora corpora cum superioribus corporibus, non autem quantum ad alias sensibiles qualitates: unde lux vel claritas, quae est qualitas propria caelestium corporum, inter alias qualitates corporales est nobilior, et magis similis ad exprimendam intelligibilem claritatem: et ideo ex redundantia gloriae ab anima in corpus magis ponitur in corpore glorioso claritas ut dos, quam alia sensibilis qualitas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod anima non est passibilis secundum naturam, sed per accidens, inquantum corpus patitur: vel per divinam justitiam est passibilis ex culpa, quae ab animabus beatorum est procul propter Dei dilectionem: unde ex quo impassibilitas ponitur corporis dos, non oportet quod ponatur dos animae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod clarum et pervium ad idem genus reducuntur, eo quod lux est actus diaphani: et ideo pervietas non ponitur dos distincta a claritate.

De praedictis autem dotibus tam animae quam corporis, in speciali dictum est; de fruitione quidem in 1 dist., 1 Lib.; de dilectione, in 3 Lib., tractatu de caritate; de visione supra, hac eadem dist.; de quatuor dotibus corporis supra, dist. 44.

|+d49.q5 Distinctio 49, Quaestio 5

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de aureolis: et circa hoc quaeruntur quinque: 1 quid sit aureola; 2 quomodo differat a fructu; 3 ratione quorum debeatur aureola; 4 quibus debeatur; 5 de numero aureolarum.

|a1 Articulus 1: Utrum aureola sit aliquod aliud praemium ab essentiali praemio, quod aurea dicitur.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aureola non sit aliquod aliud praemium ab essentiali praemio, quod aurea dicitur. Praemium enim essentialia est ipsa beatitudo. Sed beatitudo, secundum boetium, est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Ergo praemium essentialia includit omne bonum quod habetur in patria; et sic aureola includitur in aurea.

AG2

Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et praecepta, magis praemiantur quam illi qui servant praecepta tantum: nec in aliquo praemium eorum videtur differre, nisi quod unum est altero majus. Cum ergo aureola nominet praemium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid distinctum ab aurea.

AG3

Praeterea, praemium respondet merito. Sed radix totius meriti est caritas. Cum ergo caritati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod praemium ab aurea distinctum.

AG4

Praeterea, homines beati assumuntur ad Angelorum ordines, ut dicit Gregorius.

Sed in Angelis licet quaedam data sint quibusdam excellenter, ibi tamen nihil possidetur singulariter: omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia alii aliis sublimius possident, quae tamen omnes habent, ut etiam Gregorius dicit.

Ergo et in beatis non erit aliquod aliud praemium nisi omnium commune: ergo aureola non est praemium distinctum ab aurea.

AG5

Praeterea, excellentiori merito excellentius praemium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quae sunt in praecepto, aureola vero his quae sunt in consilio; aureola erit perfectior quam aurea: et ita non deberet diminutive signari: et sic videtur quod aureola non sit praemium distinctum ab aurea.

SC1

Sed contra, Exod. 25, super illud: faciet alteram coronam aureolam, dicit Glossa: ad coronam hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram agno concinunt. Ex quo videtur quod aureola sit quaedam corona non omnibus, sed aliquibus specialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

SC2

Praeterea, pugnae quam sequitur victoria, debetur corona, 2 ad timoth. 2, 5: non coronabitur nisi qui legitime certaverit. Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse specialis corona.

Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi.

Ergo prae aliis aliquam coronam habere debent, et hanc dicimus aureolam.

SC3

Praeterea, ecclesia militans descendit a triumphante, ut patet Apoc. 21, 2: vidi civitatem sanctam hierusalem novam descendentem de caelo a Deo. Sed in ecclesia militante specialia opera habentibus specialia praemia redduntur, sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in ecclesia triumphante.

CO

Respondeo dicendum, quod praemium essenziale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice corona dicitur, vel aurea: tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, militia enim est vita hominis super terram: job 7, 1, tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis: Apoc. 5, 10: fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes. Corona autem est proprium signum regiae dignitatis: et eadem ratione praemium quod essentiali additur coronae rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam ratione figurae circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi quin sit eo minus, ideo superadditum praemium aureola nominatur. Huic autem essentiali praemio, quod aurea dicitur, aliquid additur dupliciter. Uno modo ex conditione naturae ejus quae praemiatur, sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adjungitur, unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur: unde et super illud Exod. 25: facies alteram coronam aureolam, dicit quaedam Glossa, quod in fine aureola superponitur; cum in Scriptura dicatur, quod eis sublimior gloria in receptione corporum servetur.

Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii: quod quidem rationem meriti ex duobus habet ex quibus habet etiam bonitatis rationem: scilicet ex radice caritatis, quae refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essenziale praemium, scilicet perventio ad finem, quae est aurea: et ex ipso genere actus laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu elicente, et proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod aureola dicitur: et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum, quod aureola dicit aliquid aureae superadditum, id est quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis, quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea. Quidam tamen dicunt, quod ipsum praemium commune, quod est aurea, accipit nomen aureolae secundum quod virginibus vel martyribus vel doctoribus redditur, sicut et denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur, quamvis omnino idem sint debitum et denarius; non tamen ita quod praemium essenziale oporteat esse majus quando aureola dicitur; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensionem, sed secundum modum merendi; ut quamvis in duobus sit aequalis limpitas divinae visionis, in uno tamen dicitur aureola, non in altero, in quantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossae Exod. 30. Si enim idem esset aurea et aureola; non diceretur aureola aureae superponi. Et praeterea, cum merito respondeat praemium, oportet quod illi excellentiae meriti quae est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in praemio; et hanc excellentiam vocamus aureolam; unde oportet aureolam ab aurea differre.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in se omnia bona quae sunt necessaria ad perfectam hominis vitam, quae consistit in perfecta hominis operatione; sed quaedam possunt superaddi non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior; unde pertinet ad bene esse beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi, sine quibus tamen esse potest, ut patet in 1 ethicor.: et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ille qui servat consilia et praecepta, semper magis meretur quam ille qui servat praecepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice caritatis; cum quandoque ex majori caritate aliquis servet praecepta tantum quam aliquis praecepta et consilia. Sed ut pluries accidit e converso; quia probatio dilectionis est exhibitio operis, sicut dicit Gregorius.

Non ergo ipsum praemium essenziale magis intensum dicitur aureola, sed id quod praemio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus praemium essenziale habentis aureolam, sive minus, sive aequale praemio essentiali non habentis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caritas est principium merendi; sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento; et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale,

et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium; unde et in praemio aliquid est ex parte caritatis, scilicet aurea, et aliquid ex genere operationis, ut aureola.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli omnes ex eodem genere actus suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum; et ideo nullum singulare praemium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur; et ideo non est simile. Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, in quantum scilicet per caritatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest aureola nominari; quia non datur in praemium victoriae ejus, sed magis respicit victoriam alienam; corona vero ipsis victoribus redditur, non victoriae congaudentibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod major est excellentia meriti, quae consurgit ex caritate, quam illa quae consurgit ex genere actus; sicut finis ad quem ordinat caritas, est potior his quae sunt ad finem, circa quae actus nostri consistunt. Unde etiam praemium respondens merito ratione caritatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet praemio respondente actui ratione sui generis; et ideo aureola diminutive dicitur respectu aureae.

¶a2 Articulus 2: Utrum aureola differat a fructu.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aureola non differat a fructu. Eidem enim merito non debentur diversa praemia. Sed eidem merito respondet aureola et fructus centesimus, scilicet virginitati, ut patet in Glossa, Matth. 13.

Ergo aureola est idem quod fructus.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De virginitate, quod centesimus fructus debetur martyri, et idem debetur virgini. Ergo fructus est quoddam praemium commune virginibus et martyribus.

Sed eisdem etiam debetur aureola. Ergo aureola est idem quod fructus.

AG3

Praeterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex praemium; scilicet essenziale, et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed praemium essenziale superadditum dictum est esse aureolam; quod patet ex hoc quod Exod. 25 aureola coronae aureae superponi dicitur. Sed fructus non est praemium essenziale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

SC1

Sed contra, quaecumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur; quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, et doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum, et virginum. Ergo fructus et aureola non sunt idem.

SC2

Praeterea, si fructus et aureola essent idem; cuicumque deberetur fructus, deberetur aureola.

Hoc autem patet esse falsum; viduitati enim debetur fructus, sed non aureola. Ergo etc..

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ea quae metaphorice dicuntur, possunt varie accipi secundum adaptationem ad diversas proprietates ejus unde fit transumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terrae nascentibus secundum diversas condiciones quae in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimode fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedo est quae reficit, secundum quod in usum hominis venit: est etiam ultimum ad quod operatio naturae pervenit: est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem, vel quoscumque alios modos. Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit quasi ultimus finis; et secundum hanc significationem dicimur Deo frui perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via; et ex hac significatione accipitur fructio quae dos est. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur spiritualiter fructus pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis; et sic virtutes fructus dicuntur, in quantum mentem sincera dulcedine reficiunt, ut Ambrosius dicit; et sic accipitur fructus Galat. 5, 22: fructus autem spiritus caritas, gaudium, pax etc.. Sic autem de fructibus nunc non quaeritur: de hoc enim habitum est in 3 Lib., dist. 23, 24, 25, 26 et 27. Potest autem sumi alio modo fructus spiritualis ad similitudinem corporalis fructus, in quantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturae expectatur; ut sic fructus dicatur illud praemium quod homo ex labore consequitur quo in hac vita laborat; et sic omne praemium quod in futuro habetur ex nostris laboribus, fructus dicitur; et sic accipitur fructus Roman. 6; 22: habetis fructum vestrum in sanctificationem; finem vero vitam aeternam. Sic etiam nos nunc de fructu non agimus; sed agimus nunc de fructu secundum quod ex semine consurgit: sic enim de fructu loquitur Dominus Matth. 13, ubi fructum dividit in tricesimum, sexagesimum, et centesimum.

Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terrae in suam naturam; et quanto haec virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, tanto fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur, est verbum Dei; unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo est major fructus verbi Dei. Secundum ergo hoc fructus differt ab aurea et ab aureola: quia aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo; aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed fructus in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbum Dei.

Quidam distinguunt inter aureolam et fructum, dicentes, quod aureola debetur pugnanti, secundum illud 2 timoth. 2, 5: non coronabitur nisi qui legitime certaverit; fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur sapientiae cap. 3, 15: bonorum laborum gloriosus est fructus. Alii vero dicunt, quod aurea respicit conversionem ad Deum, sed aureola et fructus consistunt in his quae sunt ad finem; ita tamen quod fructus principaliter respicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cum in eodem sit labor et pugna, et secundum idem; et praemium corporis ex praemio animae dependeat; secundum praedicta non esset differentia inter fructum, auream et aureolam, nisi ratione tantum; et hoc non potest esse, cum quibusdam assignetur fructus quibus non assignatur aureola.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconueniens eidem merito, secundum diversa quae in ipso sunt, diversa praemia respondere; unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio caritatis; aureola vero, secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriae excellentis; fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit a carnalitate recedens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fructus secundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit praemium commune matrimonio et virginitati, sed tribus continentiae gradibus. Glossa autem illa quae ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum, secundum quod quaelibet remuneratio fructus dicitur; ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quae quibuslibet operibus perfectionis debetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola sit quoddam accidentale praemium essentiali superadditum; non tamen omne accidentale praemium est aureola, sed praemium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Christo conformatur secundum perfectam victoriam; unde non est inconueniens quod abstractioni a carnali vita aliquod aliud praemium accidentale debeatur, quod fructus dicitur.

Articulus 2B

AG1

Ulterius. Videtur quod fructus non debeatur soli virtuti continentiae. Quia 1 corinth. 15 super illud: alia claritas solis etc. Dicit Glossa quod claritati solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent, lunari autem qui sexagesimum, stellae qui trigesimum.

Sed illa diversitas claritatum, secundum intentionem apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli continentiae.

AG2

Praeterea, fructus a fruitione dicuntur. Sed fruitio ad praemium essenziale pertinet, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo etc..

AG3

Praeterea, fructus labori debetur; sapientiae 3, 15: bonorum laborum gloriosus est fructus. Sed major labor est in fortitudine quam in temperantia vel in continentia. Ergo fructus non respondet soli continentiae.

AG4

Praeterea, difficilius est modum non excedere in cibis qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parsimoniae quam continentiae.

Ergo parsimoniae magis respondet fructus quam continentiae.

AG5

Praeterea, fructus refectionem importat. Refectio autem praecipue est in fine. Cum ergo virtutes theologicae finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeant respondere.

SC1

Sed contra est quod habetur in Glossa, Matth. 15, quae fructus assignat virginitati, viduitati, et continentiae conjugali; quae sunt continentiae partes.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, fructus est quoddam praemium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in spiritualem transit; et ideo illi virtuti praecipue respondet quae hominem praecipue a subiectione carnis liberat: hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima praecipue carni subditur, adeo ut in actu carnali, secundum Hieronymum, nec spiritus prophetiae corda

prophetarum tangat, nec in illa delectatione est possibile aliquid intelligere, ut Philosophus dicit in 7 ethicor.; et ideo continentiae magis respondet fructus quam alii virtuti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa accipit fructum large, secundum quod quaelibet remuneratio fructus nominatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod fruitio non sumitur a fructu secundum illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut ex dictis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod fructus, secundum quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant; unde et ipsae segetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, secundum quod oritur ex semine, magis aptatur in continentia, quam in fortitudine: quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes quae sunt in cibis, sint magis necessariae illis quae sunt in venereis; non tamen sunt ita vehementes; unde per eas anima non ita carni subditur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod fructus non sumitur hic secundum quod frui dicitur qui reficitur in fine; sed alio modo; et ideo ratio non sequitur.

Articulus 2C

AG1

Ulterius. Videtur quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus.

Quia, Galat. 5, ponuntur duodecim fructus spiritus, scilicet gaudium, pax etc.: et ideo videtur quod non debeant poni tres tantum.

AG2

Praeterea, fructus nominat aliquod praemium speciale. Sed praemium quod assignatur virginibus et viduis et conjugatis, non est speciale; quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium, cum nullus salvetur qui continentia careat et continentia per has partes sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus praedictis tres fructus assignantur.

AG3

Praeterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas viduitatem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarius, et centenarius sexagenarius; neque secundum arithmetica proportionalitatem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionalitatem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium in sesquitertia, quia continet totum et duas tertias ejus. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiae gradibus.

AG4

Praeterea, ea quae in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent; Luc. 21, 33: caelum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt.

Sed ea quae ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex his quae ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quae in Scriptura dicuntur: et sic videtur quod inconueniens sit ratio quam beda assignat de istis fructibus, dicens, quod fructus tricesimus debetur conjugatis, quia in repraesentatione quae fit in abacho, triginta significatur per contactum pollicis et indicis secundum suam summitatem, unde ibi quodammodo osculantur se, et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula; sexagenarius vero numerus significatur per tactum indicis super medium articulum pollicis; et sic per hoc quod index jacet super pollicem opprimens ipsum, significat oppressionem quam viduae patiuntur in mundo: cum autem numerando ad centenarium pervenimus, transimus a leva in dexteram; unde per centenarium virginitas designatur, quae habet portionem angelicae dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria, nos autem in sinistra propter imperfectionem praesentis vitae.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per continentiam, cui fructus respondet, ut dictum est, homo in quamdam spiritualitatem adducitur carnalitate abjecta; et ideo secundum diversum modum spiritualitatis quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est enim quaedam spiritualitas necessaria, et quaedam superabundans.

Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur: quod fit dum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectabilibus carnis; et haec est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter: vel respectu cujuslibet temporis, praeteriti,

praesentis, futuri; et haec est spiritualitas virginum; vel secundum aliquod tempus, et haec est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam beda assignat; quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius enim est numerus omnis rei, ut dicitur in 1 cael., et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii, medii, et finis; unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur, in quibus super observationem Decalogi, qui per denarium signatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem, ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis; unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectabilibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quae sunt quasi partes virtuosius actus; cum nulla enim persona et nullo loco delectabilibus carnis viduitas utitur; et sic de aliis circumstantiis carnis; quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum; et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest; habet enim centenarius, in quantum est quadratus numerus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est quod ex omni parte aequalitatem habet, utpote habens omnia latera aequalia; unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus aequaliter incorruptio invenitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo sicut hic de fructibus loquimur, ut ex dictis patet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nihil cogit ad ponendum fructum esse praemium non omnibus salvandis conveniens. Non solum enim essentialia praemium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. Potest tamen dici, quod fructus non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine poenitent, et incontinenter vixerunt: eis enim non fructus, sed essentialia praemium tantum debetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species vel figuras numerorum, quam secundum quantitates eorum; tamen etiam quantum ad quantitatis excessum potest aliqua ratio assignari. Conjugatus enim abstinet tantum a non sua, vidua vero a suo et a non suo; et sic invenitur ibi quaedam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplex ad tricenarium. Centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium; quaternarius autem est primus numerus solidus et cubus; et sic convenit talis additio virginitati, quae supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis illa repraesentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo supra rerum naturam, in quantum secundum ordinem digitorum et articulorum et contactuum numeri gradatim designantur.

ja3 Articulus 3: Utrum ratione virginitatis debeatur aureola.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi enim est major difficultas in opere, ibi debetur majus praemium. Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo a delectabilibus carnis viduae quam virgines: dicit enim Hieronymus, quod quanto major est difficultas ex parte quadam a voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est praemium; et loquitur in commendationem viduarum. Philosophus etiam in libro de animalibus, ait, quod juvenes corruptae magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis. Ergo aureola, quae est maximum praemium, debetur magis viduis quam virginibus.

AG2

Praeterea, si virginitati deberetur aureola; ubi esset perfectissima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in beata virgine est perfectissima virginitas; unde et virgo virginum nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cum corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

AG3

Praeterea, ei quod non est secundum omne tempus laudabile, non debetur praemium excellens.

Sed virginitatem servare non fuisset laudabile in statu innocentiae, cum tunc esset homini praeceptum: crescite et multiplicamini, et replete terram; Gen. 1, 28: nec etiam tempore legis, quando steriles erant maledictae. Ergo virginitati aureola non debetur.

AG4

Praeterea, non debetur idem praemium virginitati servatae et virginitati amissae. Sed pro virginitate amissa quandoque debetur aureola, utpote si aliqua invita prostituatur a tyranno, quia Christum profitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

AG5

Praeterea, excellens praemium non debetur ei quod inest nobis a natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

AG6

Praeterea, sicut se habet viduitas ad fructum sexagenarium, ita virginitas ad fructum centesimum et aureolam. Sed non cuilibet viduae debetur fructus sexagenarius, sed solum viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod nec cuilibet virginitati aureola debeatur, sed solum virginitati ex voto servatae.

AG7

Praeterea, praemium non respondet necessitati, cum omne meritum in voluntate consistat.

Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur aureola.

SC1

Sed contra est quod habetur Exod. 25, 25: facies alteram coronam aureolam; Glossa: ad coronam pertinet canticum novum quod virgines coram agno concinunt, scilicet qui sequuntur agnum quocumque ierit. Ergo praemium quod virginitati debetur, dicitur aureola.

SC2

Praeterea, Isaias 6, 4, dicitur: haec dicit Dominus eunuchis; et sequitur: dabo eis nomen melius a filiis et filiabus; Glossa: propriam gloriam excellentemque signat. Sed per eunuchos qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum, virgines designantur. Ergo virginitati debetur aliquod excellens praemium, et haec vocatur aureola.

CO

Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona; unde cum per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet Gal. 5, 17: spiritus concupiscit adversus carnem; virginitati specialis corona debetur, quae aureola nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; sed cui virginitati debeatur aureola, non omnes dicunt. Quidam enim dicunt, aureolam actui deberi; unde illa quae actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens; quia secundum hoc, illae quae habent voluntatem nubendi, et tamen antequam nupserint decedunt, habebunt aureolam. Unde alii dicunt, quod aureola debeatur statui, et non actui; ut illae tantum virgines aureolam mereantur, quae in statu virginitatis perpetuae servandae per votum se posuerunt.

Sed hoc etiam non videtur conveniens; quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut alius vovens. Et ideo aliter potest dici, quod meritum omne actui virtutis debetur a caritate imperato. Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet secundum quod perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quae dicta sunt, 33 dist., et ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur quae propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint sive non; et hoc dico secundum quod aureola proprie accipitur ut praemium quoddam merito redditum; quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitae inveniat: quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis, ut supra, dist. 33, dictum est. Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod in patria habebunt super gaudium essentielle; sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuo virginitatem servandi; non enim est dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerint, ut patet in pueris baptizatis. Sed haec non est propria acceptio aureolae, sed valde communis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in continendo secundum aliquid majorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduae, ceteris paribus.

Virginibus enim concupiscentiam inflamat et experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua etiam fit ut homo libentius videat quae nunquam vidit; et etiam quandoque eis concupiscentiam auget aestimatio majoris delectationis quam sit secundum veritatem, et inconsideratio eorum incommodorum quae delectationi hujusmodi adjunguntur; et quantum ad hoc viduae minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam; et in diversis unum alteri praejudicabit secundum diversas hominis dispositiones; quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem sit de quantitate pugnae, tamen hoc certum est, quod perfectior est victoria virginum quam viduarum. Perfectissimum enim genus victoriae est, et pulcherrimum, hosti nunquam cecidisse. Corona autem non debetur pugnae, sed victoriae de pugna.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est circa hoc opinio. Quidam enim dicunt, quod beata virgo pro virginitatis praemio non habet aureolam, si aureola proprie accipiat secundum quod respicit pugnam; tamen habet aliquid majus aureola, propter perfectissimum propositum virginitatis servandae. Alii vero dicunt, quod

aureolam, etiam sub propria ratione aureolae, habet excellentissimam: quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen aliquam carnis habuit; sed ex vehementia virtutis adeo habuit carnem subditam, quod hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud non videtur convenienter dici; quia cum beata virgo credatur omnino fuisse immunis a fomitis inclinatione propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea; cum talis pugna non sit nisi ex fomitis inclinatione, nec tentatio quae est a carne, sine peccato esse possit, ut patet per Glossam 2 corinth. 12, super illud: datus est mihi stimulus carnis meae.

Unde dicendum est, quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis ecclesiae conformetur in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quae est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus est, ut patet Matth. 4.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virginitati non debetur aureola, nisi in quantum addit quamdam excellentiam super alios continentiae gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem addidisset supra continentiam conjugalem; quia fuissent tunc nuptiae honorabiles, et torus immaculatus, nulla concupiscentiae foeditate existente; unde virginitas tunc servata non fuisset, nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanae naturae conditione, virginitas specialem decorem habet; et ideo speciale praemium ei redditur. Etiam tempore legis Moysi, quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere; unde nec tali proposito speciale praemium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu, ut creditur de hieremia et de elia, quorum conjugia non leguntur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si aliqua per violentiam oppressa fuerit, non amittit propter hoc aureolam, dummodo propositum perpetuo virginitatem servandi inviolabiliter servet, si illi actui nullo modo est consentiens. Non tamen per hoc virginitatem perdit, ut supra, dist. 33, dictum est; et hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa violenter corrumpatur. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc erit ei meritorium, et ad genus martyrii pertinebit; unde Lucia dixit; si me invitam violari feceris, mihi castitas duplicabitur ad coronam; non quod habeat duas virginitatis aureolas; sed quia duplex praemium reportabit, unum pro virginitate custodita, aliud pro injuria quam passa est. Dico etiam, quod si talis violenter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen matri Christi aequabitur, in qua fuit cum integritate mentis integritas carnis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virginitas nobis a natura innascitur quantum ad id quod in virginitate materiale est; sed propositum perpetuae incorruptionis servandae, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiae proveniens.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non cuilibet viduae fructus sexagenarius debetur, sed ei solum quae propositum viduitatis servandae retinet, quamvis etiam votum non emittat, sicut et de virginitate dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si frigidi et eunuchi voluntatem habeant incorruptionem perpetuam servare, etiam si facultas adesset coeundi, virgines sunt dicendi et aureolam merentur; faciunt enim de necessitate virtutem. Si vero voluntatem habeant ducendi conjugem, si possent, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus in Lib. De sancta virginitate: quibus ipsum virile membrum debilitatur, ut generare non possint, ut sunt eunuchi, sufficit, cum christiani fiunt, et Dei praecepta custodiunt, eo tamen proposito sunt, ut conjuges, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adaequari.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod martyribus aureola non debeatur. Aureola enim est praemium quod operibus supererogationis redditur; unde dicit beda super illud Exod. 25: aliam coronam aureolam etc.: de eorum praemio potest recte intelligi qui generalia mandata spontanea vitae perfectioris electione transcendunt.

Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Roman. 10, 10: corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Ergo martyrio non semper debetur aureola.

AG2

Praeterea, secundum Gregorium, servitia tanto magis sunt grata, quanto magis sunt libera. Sed martyrium minimum habet de libertate, cum sit poena ab alio violenter inflictata. Ergo martyrio aureola non debetur, quae respondet merito excellenti.

AG3

Praeterea, martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate; unde bernardus distinguit tria genera martyrum: voluntate, non nece, ut joannes; voluntate et nece, ut stephanus; nece, non voluntate, ut innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

AG4

Praeterea, afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quae est per interiores dolores, et interiores animae passiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium est; unde dicit Hieronymus in sermone de assumptione: recte dixerim, Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit; unde etiam ipsius animam pertransivit gladius, scilicet dolor de morte filii. Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

AG5

Praeterea, ipsa poenitentia quoddam martyrium est; unde dicit Gregorius: quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum: quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus.

Poenae autem quae in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio.

AG6

Praeterea, illicito operi non debetur aureola.

Sed illicitum est sibi ipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in Lib. De CIV. Dei; et tamen quorundam martyria in ecclesia celebrata sunt, qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in ecclesiastica historia, de quibusdam mulieribus apud Alexandriam. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

AG7

Praeterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et etiam aliquo tempore supervivere.

Hunc constat martyrem esse; et tamen ei, ut videtur, aureola non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

AG8

Praeterea, quidam magis affliguntur in amissione temporalium rerum quam etiam in proprii corporis afflictione; quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quod sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

AG9

Praeterea, martyr videtur esse ille qui pro fide occiditur; unde dicit Isidorus: martyres Graece, testes Latine dicuntur, quia propter testimonium Christi passiones sustinent vel sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt. Sed aliquae aliae virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, caritas, et hujusmodi, quae sine gratia esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

AG10

Praeterea, sicut veritas fidei est a Deo, ita et quaelibet alia veritas, ut dicit Ambrosius, quia omne verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Si ergo sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione et sustinentibus mortem pro qualibet alia veritate; quod tamen non videtur.

AG11

Praeterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello justo, non debetur ei aureola.

Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic martyrio aureola non debetur.

AG12

Praeterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorundam martyria celebrat ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt.

Ergo aureolam non meruerunt; et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

SC1

Sed contra Augustinus dicit in Lib. De sancta virginitate: nemo, quantum puto, ausus fuit praeferre virginitatem martyrio. Sed virginitati debetur aureola. Ergo et martyrio.

SC2

Praeterea, corona debetur certanti; sed in martyrio est specialis difficultas pugnae; ergo ei debetur specialis aureola.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut inest quaedam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quaedam pugna contra passiones exterius illatas; unde sicut perfectissimae victoriae qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur; ita etiam perfectissimae victoriae quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus. Primo ex magnitudine passionis.

Inter omnes autem passiones illatas exterius praecipue locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus praecipue sunt venereorum concupiscentiae; et ideo quando aliquis obtinet victoriam de morte, et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit.

Secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae; quando scilicet pro honestissima causa pugnatur, quae scilicet est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum. Martyrem enim non facit poena, sed causa.

Et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis: non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore profiteri: sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis a persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis in quantum est supererogatio, sed in quantum perfectionem quamdam habet; unde tali perfectione manente, etiam si non sit supererogatio, aliquis aureolam meretur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod martyrio non debetur aliquod praemium secundum hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur: quia non meremur nisi per ea quae sunt in nobis: et quanto id quod quis sustinet voluntarie, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas quae propter Christum illud sustinet, ostenditur firmius fixa in Christo; et ideo excellentius ei praemium debetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quidam actus sunt qui in ipso actu habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis; et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu in quo prius erat: et ideo, ceteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quam qui solum in actum consentit; quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrum debetur ratione difficultatis; quamvis possit etiam pervenire ad ulterius praemium, considerata radice merendi: quia aliquis ex majori caritate potest velle sustinere martyrium, quam alius sustineat. Unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate praemium essenziale aequale vel majus eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quae est ipsa pugna martyrii; unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, praecipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores; ita dolores tactus omnibus aliis doloribus praeeminent; et ideo difficultati illi quae accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus et huiusmodi, debetur aureola magis quam difficultati sustinendi interiores dolores; pro quibus tamen aliquis non proprie dicitur martyr, nisi secundum quamdam similitudinem; et hoc modo Hieronymus loquitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod afflictio poenitentiae non est, proprie loquendo, martyrium, quia non consistit in his quae ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur solum ad carnem domandam; quam mensuram si excesserit, erit afflictio culpanda.

Dicitur ergo propter similitudinem afflictionis martyrium: quae quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

RA6

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum in 1 de CIV. Dei, nulli licitum est sibi manus injicere quacumque ex causa, nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis extendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus est objectum, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur; et propter hoc eorum martyria ecclesia celebrat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, et supervivat, non est dubium quod aureolam meretur; sicut de beata caecilia patet, quae triduo supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti. Sed etiam si vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam promereri; quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, si ex incuria vel negligentia propria mortem incurrat: non enim ista negligentia eum ad mortem perduxisset, nisi praesupposito vulnere quod pro fide acceptum est; et ita vulnus propter Christum susceptum est ei plena occasio mortis. Unde propter hoc aureolam non videtur amittere, nisi sit talis negligentia quae culpam mortalem inducat, quae ei et auream aufert et aureolam. Si vero ex vulnere mortali suscepto non moriatur aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur; adhuc aureolam meretur; unde et quorundam sanctorum martyria in ecclesia celebrantur qui in carcere mortui sunt aliquibus verberibus longe ante susceptis, sicut patet de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continetur (sive mors inde sequatur, sive non), aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur.

Si vero non continetur usque ad mortem; non propter hoc aliquis dicitur martyr; sicut patet de sylvestro, de quo non solemnizat ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis vel in honoribus et huiusmodi, sed solum in delectationibus tactus quasi praecipuis; ita etiam fortitudo est circa pericula mortis sicut circa praecipua, ut dicitur in 3 ethic.; et ideo soli injuriae quae irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quidquid

hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam; nec plus aliquis potest ordinate res exteriores diligere quam proprium corpus: amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolae: nec etiam potest dolor de amissione rerum coaequari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

RA9

Ad nonum dicendum, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus, non politica, sed infusa, quae finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, in quantum opera quae in nobis Christus perficit, testimonium bonitatis ejus sunt; unde aliquae virgines sunt occisae pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes, et quaedam aliae, quarum martyria in ecclesia celebrantur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Christum pro fine vel pro objecto; et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si poena addatur, non solum ex parte finis, sed ex parte materiae. Sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiae, sed solum ratione finis; utpote si aliquis prius vellet occidi quam quodcumque mendacium dicendo, contra ipsum peccare.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum; unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive bonum privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare quantum finis increatus; cum scilicet aliquid propter Deum agitur: et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit; utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod quidam dicunt, quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut et in joanne baptista, dum adhuc esset in materno utero; et secundum hoc vere martyres fuerunt et voluntate et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, et non voluntate: quod videtur sentire bernardus, distinguens tria genera martyrum, ut dictum est; et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo; ita etiam aureolam habent, non quidem secundum perfectam rationem; sed secundum aliquam participationem, in quantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, et carnis integritate.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim praemium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet.

Sed praedicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinae vel praedicationi non debetur aureola.

AG2

Praeterea, docere et praedicare, ex doctrina et studio proveniunt. Sed ea quae praemiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium; quia naturalibus acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et praedicatione nullus in futuro meretur aureolam.

AG3

Praeterea, exaltatio in futuro respondet humiliationi in praesenti; quia qui se humiliat exaltabitur, Luc. 14, 11. Sed in docendo et praedicando non est humiliatio, immo magis superbiae occasio; unde Glossa dicit, Matth. 4, quod diabolus multos decepit honore Magisterii inflatos. Ergo videtur quod praedicationi et doctrinae aureola non debeatur.

SC1

Sed contra est, Ephes. 1 super illud: ut sciatis quae sit eminens etc., dicit Glossa: quoddam clementum habebunt sancti doctores ultra id quod alii communiter habebunt. Ergo etc..

SC2

Praeterea, Cant. 8 super illud: vinea mea est coram me, dicit Glossa: ostendit quid singularis praemii doctoribus ejus disponit. Ergo doctores habebunt singulare praemium; et hoc vocamus aureolam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo; ita et perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnantem non cedit, sed etiam eum expellit, et non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod tantum debeatur praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere; sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent. Praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent: quia corona non debetur habitui, sed actuali pugnae, secundum illud 2 timoth. 2, 5: non coronabitur nisi qui legitime certaverit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod praedicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiae; unde et inter spirituales eleemosynas computantur, ut patet supra, dist. 25, quaest. 2, art. 3.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis facultas praedicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinae ex voluntate procedit, quae per caritatem informatur a Deo infusam; et sic actus ejus meritorius esse potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitae praemium, nisi ei qui in tali exaltatione propriam gloriam quaerit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum enim dicitur quod doctrinae debetur aureola, intelligendum est doctrinae quae est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis, de quibus dicitur 2 corinth. 10, 4: arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia.

¶4 Articulatus 4: Utrum Christo aureola debeatur.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, martyrio et doctrinae. Sed in Christo haec tria praecipue fuerunt. Ergo Christo praecipue aureola competit.

AG2

Praeterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, praecipue Christo est attribuendum.

Sed praemium aureolae debetur excellentissimis meritis. Ergo Christo debetur.

AG3

Praeterea, Cyprianus dicit, quod imaginem Dei virginitas portat. Virginitatis ergo exemplar in Deo est; et sic videtur quod Christo etiam, in quantum est Deus, aureola competit.

SC1

Sed contra, aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur vel similatur sibi ipsi, ut patet per Philosophum.

Ergo Christo non debetur aureola.

SC2

Praeterea, Christi praemium nunquam est augmentatum.

Sed Christus ab instanti conceptionis suae non habuit aureolam, quia tunc nunquam pugnaverat.

Ergo nunquam postea aureolam habuit.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod in Christo est aureola secundum propriam aureolae rationem, cum in eo pugna inveniatur et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem. Sed diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureae vel coronae, non tamen ei competit ratio aureolae; aureola enim ex hoc ipso quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative et non secundum sui plenitudinem possidetur; unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectioris victoriae participatio secundum imitationem ejus in quo perfectae victoriae plena ratio consistit; et ideo, cum in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriae ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet joan. 16, 33: confidite: ego vici mundum; et Apoc. 5, 5: ecce vicit leo de tribu Juda; Christo non competit aureolam habere, sed aliquid unde omnes aureolae originantur; unde Apoc. 3, 21: qui vicerit, faciam eum sedere in throno meo, sicut ego vici, et sedeo in throno patris mei. Unde secundum alios dicendum est, quod quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolae, tamen est excellentius omni aureola.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit verissime virgo, martyr et doctor; sed tamen praemium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis praemii; unde non habet aureolam sub ratione aureolae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod aureola, quamvis debeatur operi perfectissimo quo ad nos, tamen aureola in quantum diminutive dicitur, significat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur; et secundum hoc ad quamdam minorationem pertinet; et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis; incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

Articulus 4B

AG1

Ulterius. Videtur quod Angelis aureola debeatur.

Quia, ut dicit Hieronymus de virginitate loquens, in carne praeter carnem vivere potius est vita angelica quam humana; et 1 Cor. 7, dicit Glossa, quod virginitas est portio angelica.

Cum igitur virginitati respondeat aureola, videtur quod Angelis debeatur.

AG2

Praeterea, nobilior est incorruptio spiritus quam incorruptio carnis. Sed in Angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt.

Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui alias aliquando peccaverunt.

AG3

Praeterea, doctrinae debetur aureola. Sed Angeli nos docent purgando, illuminando et perficiendo, ut dionysius dicit.

Ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

SC1

Sed contra, 2 timoth., 2, 5: non coronabitur nisi qui legitime certaverit. Sed in Angelis non est pugna. Ergo nec eis aureola debetur.

SC2

Praeterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur; unde amantibus virginitatem et martyrium et doctrinam, si exterius haec eis non insunt, aureola non debetur. Sed Angeli sunt incorporei.

Ergo aureolam non habent.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod Angelis aureola non debetur: cujus ratio est, quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni in excellenti merito. Ea vero quae in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, Angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem eorum statum, aut etiam ad ipsum praemium; et ideo propter quae hominibus debetur aureola, Angeli non habent aureolas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur esse vita angelica, in quantum per gratiam virgines imitantur id quod Angeli habent per naturam: non enim virtutis est in Angelis quod omnino a delectationibus carnis absterneant, cum hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perpetua incorruptio spiritus in Angelis praemium essenziale meretur: est enim de necessitate salutis, cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illi actus secundum quos Angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, et ad communem ipsorum statum; unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

Articulus 4C

AG1

Ulterius. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Praemium enim essenziale est potius quam accidentale. Sed dos, quae ad praemium essenziale pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quae pertinet ad praemium accidentale.

AG2

Praeterea, peccato quod per corpus exercetur, respondet poena in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus, debetur praemium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolae per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

AG3

Praeterea, in corporibus martyrum apparebit quaedam virtutis pulchritudo in ipsis cicatricibus corporis; unde dicit Augustinus, 22 de Civit. Dei: nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quas pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus; non enim erit in eis deformitas, sed dignitas; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. Ergo videtur quod aureola martyrum sit in corpore; et eadem ratione de aliis.

SC1

Sed contra, animae quae modo sunt in Paradiso, habent aureolas, nec tamen habent corpora.

Ergo proprium subjectum aureolae non est corpus, sed anima.

SC2

Praeterea, omne meritum est ab anima. Ergo praemium totum in anima esse debet.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aureola proprie est in mente, est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur.

Sed sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis; ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam fulgeat etiam in carne.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Tamen sciendum est, quod decor cicatricum quae in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici aureola: quia aliqui martyres aureolam habebunt in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia vel squalore carceris interempti.

¶a5 Articulus 5: Utrum convenienter designentur tres aureolae.

Articulus 5A

AG1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter designentur tres aureolae, virginum, martyrum, et praedicatorum. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis, aureola virginum virtuti temperantiae, aureola vero doctorum virtuti prudentiae. Ergo videtur quod debeat esse quarta aureola, quae debeat justitiae.

AG2

Praeterea, Exod. 25, dicit Glossa, quod corona aurea additur, cum per evangelium his qui mandata custodiunt, vita aeterna promittitur. Matth. 19, 17: si vis ad vitam ingredi; conserva mandata. Huic aureola superponitur cum dicitur: si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus. Ergo paupertati debetur aureola.

AG3

Praeterea, per votum obedientiae aliquis se Deo subicit totaliter. Ergo in voto obedientiae maxima perfectio consistit; et ita videtur quod ei aureola debeat.

AG4

Praeterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multae sunt aliae aureolae praeter istas tres.

AG5

Praeterea, sicut aliquis divulgat fidem praedicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aureola est quoddam privilegiatum praemium, privilegiatae victoriae respondens, ut patet ex dictis, et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quae cuilibet homini imminet, tres aureolae sumuntur. In pugna enim quae est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet qui a delectabilibus venereis, quae sunt praecipua in hoc genere, omnino abstinet; et ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est praecipua, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus; unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnamus, illa est praecipua victoria, cum aliquis hostem non solum a se, sed a cordibus aliorum removet: quod fit per praedicationem et doctrinam; et ideo doctoribus et praedicatoribus tertia aureola debetur. Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum tres vires animae, ut dicantur tres aureolae respondere potissimis trium virium animae actibus. Potissimus enim actus rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere; et huic actui debetur doctorum aureola.

Irascibilis vero actus potissimus est etiam mortem propter Christum superare; et huic actui debetur aureola martyrum. Concupiscibilis autem actus potissimus est a delectabilibus maximis penitus abstinere; et huic debetur aureola virginum.

Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter mundum et patrem. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem quam a patre acceperat, mundo manifestavit; fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustinuit; fuit vero virgo, in quantum puritatem in seipso conservavit. Et ideo doctores, martyres, virgines ei perfectissime conformantur; unde talibus debetur aureola.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in actu justitiae non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum: nec tamen hoc verum est, quod docere sit actus prudentiae; immo potius est actus caritatis vel misericordiae, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad hujusmodi exercitium, vel etiam sapientiae ut dirigentis. Vel potest dici, secundum alios, quod justitia circuit omnes virtutes; et ideo ei specialis aureola non debetur. Quomodo autem hoc sit verum, dictum est in Lib. 3, dist. 33, quaest. 3, art. 4.

RA2

Ad secundum dicendum, quod paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna: quia amor corporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflata in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei iudicialia potestas ratione

humiliationis, quae consequitur paupertatem, ut supra dictum est. Glossa autem inducta large accipit aureolam pro quolibet praemio quod redditur merito excellenti.

RA3

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola; sed haec non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

Articulus 5B

AG1

Ulterius. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima. Quia apocal. 14, dicitur de virginibus quod sequuntur agnum quocumque ierit; et quod nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabant. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

AG2

Praeterea, Cyprianus dicit de virginibus, quod sunt illustrior portio gregis Christi. Ergo eis magis aureola debetur.

AG3

Praeterea, videtur quod potissima sit aureola martyrum. Quia dicit Haymo, quod non omnes virgines conjugatos praecedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custodita coaequantur martyribus conjugatis. Ergo martyrium dat virginitati praeeminentiam super alios status. Ergo martyrio potior aureola debetur.

AG4

Praeterea, videtur quod potissima debeatur doctori. Quia ecclesia militans exemplata est ab ecclesia triumphante. Sed in ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus, 1 timoth. 5, 17: qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habentur; maxime qui laborant in verbo et doctrina.

Ergo in ecclesia triumphante eis potior aureola debetur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeeminentia aureolae ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo ex parte pugnae, ut dicatur aureola potior quae fortiori pugnae debetur; et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo. Pugna enim martyrii est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens: pugna carnis est periculosior, inquantum est diuturnior, et magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus est pugna; et sic aureola doctorum inter omnes est potior: quia huiusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, aliae vero pugnae circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quae attenditur ex parte pugnae, est aureolae essentialior: quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnae quae attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior quam illa quae attenditur ex parte nostri, inquantum est nobis vicinior. Et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior; et ideo dicitur Matth. 5, in Glossa, quod in octava beatitudine, quae ad martyres pertinet, scilicet: beati qui persecutionem patiuntur etc., omnes aliae perficiuntur. Propter hoc etiam ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praeordinat. Sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

RA

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Articulus 5C

AG1

Ulterius. Videtur quod unus aureolam virginitatis vel martyrii vel doctoris excellentius alio non habet. Quia ea quae sunt in termino perfectionis non intenduntur et remittuntur. Sed aureola debetur operibus quae sint in termino perfectionis.

Ergo aureola non intenditur nec remittitur.

AG2

Praeterea, virginitas non suscipit magis et minus, cum importet privationem quamdam; et negationes non intenduntur nec remittuntur. Ergo nec praemium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur et remittitur.

SC1

Sed contra, aureola superponitur aureae.

Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo et aureola.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum meritum sit quodammodo praemii causa; oportet diversificari praemia, secundum quod merita diversificantur. Aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suae causae.

Meritum autem aureolae potest esse majus et minus; unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolae potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori caritate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis praedicationi instat, aut etiam magis se a delectabilibus carnis elongat.

Intensioni ergo meriti quae attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolae, sed intensio aureae; sed intensioni meriti quae est ex genere actus, respondet intensio aureolae. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio meretur quantum ad essentiale praemium, habeat pro martyrio majorem aureolam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debentur aureolae, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem; sicut ignis est specie subtilissimum corporum; unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

RA2

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse alia major propter majorem recessum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa esse major virginitas quae magis occasiones corruptionis vitat; sicut privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis caecus, quia magis elongatur a visu.

EX

Suos fines habebunt duae civitates. Hoc ideo dicitur, quia usque ad diem iudicii numerus electorum et damnatorum augetur; et etiam gloria et poena augeri potest, saltem quantum ad praemium et poenam accidentalem; sed post iudicium ulterius augeri non poterit.

Denarius enim unus. Hoc dicitur propter hoc quod idem est objectum omnium beatorum.

Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult. Haec sententia Augustini concordat cum sententia Philosophi, ut per vivere operatio vitae intelligatur; per hoc autem quod dicitur: ut vult, ostenditur operatio non impedita; per hoc autem quod dicitur: nec aliquid male vult, ostenditur esse connaturalis, quia mala sunt contra naturam.

Quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, donec appetitus ille conquiescat. Ista retardatio intelligitur quantum ad hoc quod anima a corpore separata non habet perfectum esse; et ita nec perfectam operationem, qua possit Deo perfecte coniungi.

|+d50.q1 Distinctio 50, Quaestio 1

|a0 Prologus

Postquam determinavit Magister de gloria sanctorum post iudicium generale, hic determinat de poenis impiorum; et dividitur in partes duas: in prima propositum prosequitur; in secunda ponit totius opere epilogum, ibi: haec de pedibus sedentis super solium excelsum... Commemorasse sufficiat.

Prima autem pars dividitur in duas partes: in prima determinat de poenis damnatorum quantum ad effectum; in secunda determinat de poenis eorum quantum ad cognitionem, sive intellectum, ibi: hic quaeri solet, quare illae tenebrae, quibus involventur mali in Gehenna, dicuntur tenebrae exteriores.

Et haec pars dividitur in partes tres: in prima ostendit quomodo excluduntur a cognitione Dei per hoc quod sunt in tenebris exterioribus; in secunda ostendit qualiter se habeat eorum cognitio ad ea quae in hoc mundo aguntur, ibi: praeterea quaeri solet, si reproborum animae quae nunc in inferno cruciantur, notitiam habeant eorum quae circa suos in hac vita geruntur; in tertia qualiter se habeat ad cognoscenda ea quae erga sanctos aguntur, ibi: quaeri etiam solet, utrum vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloria. Secunda pars dividitur in duas: in prima inquit, utrum mortui cognoscant ea quae hic aguntur; in secunda movet dubitationem quamdam ex dictis, ibi: si quis autem quaerat quomodo intelligatur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum. Tertia vero pars dividitur in duas: in prima ostendit quomodo boni et mali invicem se videant; in secunda inquit, quid accidat sanctis ex visione damnatorum, ibi: sed cum sancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compassione erga eos moventur? et haec pars dividitur in duas: in prima inquit, utrum sancti videntes damnatorum miseriam eis compatiantur; in secunda, utrum ex hoc quod poenam damnatorum vident, eorum gloria minuatur, ibi: postremo quaeritur, an poena reproborum visa decoloret gloriam beatorum.

Hic quaeruntur duo. Primo de cognitione naturali animae separatae. Secundo de poena damnatorum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1 utrum anima possit aliquid intelligere a corpore separata; 2 utrum possit intelligere per species quas a sensibus accepit, dum corpori esset juncta; 3 utrum anima separata singularia cognoscat; 4 utrum localis distantia ejus cognitionem impediatur.

Utrum autem sensibus utatur, quaesitum est supra, dist. 44.

|a1 Articulus 1: Utrum anima aliquid intelligere possit a corpore separata.

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima nihil intelligere possit a corpore separata.

Quia, ut dicit Philosophus in 1 de anima, intelligere et considerare consumitur quodam interius corrupto. Sed per mortem illud quod est interius ex parte corporis, corrumpitur. Ergo post mortem non potest anima intelligere aliquid et considerare.

AG2

Praeterea, nulla actio communis corpori et animae potest remanere in anima, corpore corrupto.

Sed intelligere est quaedam actio corpori et animae communis, sicut et texere et aedificare, ut patet in 1 de anima. Ergo, corpore corrupto, anima non potest intelligere.

AG3

Praeterea, anima nihil potest intelligere sine intellectu possibili. Sed intellectus iste est corruptibilis, ut dicitur in 3 de anim.: non autem corrumpitur nisi corpore corrupto. Ergo anima a corpore separata nihil potest intelligere.

AG4

Praeterea, ut dicitur in 3 de anima, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad animam intellectivam. Sed destructis coloribus visus nihil posset videre. Ergo destructis phantasmatibus anima nihil poterit intelligere.

Phantasmata autem non remanent in anima separata, cum sint in imaginatione, quae habet organum corporale. Ergo anima separata nihil potest intelligere.

AG5

Praeterea, perfectius esse habet anima in corpore quam a corpore separata; sicut pars in toto perfectior est quam per se existens. Sed anima intellectiva, cum est in corpore, non potest intelligere sine phantasmatibus, ut patet in 1 et 3 de anima. Ergo nec separata a corpore sine eis intelligere poterit; et sic idem quod prius.

AG6

Praeterea, intellectus humanus est factus sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in 3 de anima. Ergo anima in sui creatione non habet aliquas formas concreatas. Si ergo intelligit aliquid, oportet quod intelligat per formas a sensibus acceptas; cum omnis cognitio fiat per aliquam formam quae sit similitudo rei cognitae.

Sed animae puerorum defunctorum in uteris maternis non habent aliquas formas a sensibus acceptas.

Ergo saltem animae puerorum non possunt intelligere aliquid, cum non habeant aliquas intelligibiles formas.

AG7

Praeterea, anima ad hoc dicitur esse corpori conjuncta, ut scientiis et virtutibus perficiatur.

Ergo antequam in corpore fuerit scientia perfecta, non potest intelligere aliquid; alias frustra corpori conjungeretur. Sed animae parvulorum praedictorum non fuerunt aliqua scientia in corporibus perfectae. Ergo idem quod prius.

SC1

Sed contra, Philosophus dicit in 2 caeli et mundi, quod omnis res est propter suam operationem: unde re remanente remanet ejus operatio; et hoc est quod Damascenus dicit, quod nulla substantia est otiosa. Si ergo anima post corpus remanet, sicut fides ponit; oportet quod aliqua ejus operatio remaneat; quia, ut dicitur in 1 de anima, si nulla operatio animae est ei propria sine corpore, non contingit eam separari. Sed intelligere est maxime propria ejus operatio. Ergo anima separata aliquid intelligere potest.

SC2

Praeterea, sicut dicit Avicenna in sua metaph., immunitas a materia est causa quare aliqua substantia sit intellectiva. Sed anima separata a corpore immunior est a materia quam corpori conjuncta; quia tunc non est actus alicujus materiae, sicut modo est. Cum ergo anima modo intelligat, multo magis intelliget cum erit a corpore separata.

SC3

Praeterea, Avicenna dicit in 6 de naturalibus, quod anima non indiget imaginatione et aliis virtutibus sensibilibus nisi in principio tantum; et non postea, nisi parum. Cum ergo proficit et roboratur, sola per se operatur actiones suas absolute; et sic anima indiget sensibus sicut homo indiget jumento et ejus apparatu, ut perveniat eo quo proponit; quo cum accesserit, non ejus ulterius indigebit. Ergo anima non semper indiget corpore ad intelligendum; et sic separata intelligere poterit.

CO

Respondeo dicendum, quod ponentibus intellectum a potentiis sensitivis differre, necesse est ponere intellectus substantiam incorruptibilem esse, eo quod necesse est eum immaterialem ponere, nec a materia secundum esse dependentem.

Omnem autem hujusmodi substantiam oportet incorruptibilem esse; quia materia, in quantum potest esse subjectum privationis et formae, est corruptionis causa in rebus materialibus. Unde dicit Philosophus in 1 de anima, quod intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi.

Quidam vero hunc intellectum corruptibilem dixerunt non esse partem animae humanae, sed esse aliquam substantiam omnino a corpore separatam: animam vero humanam non dici intellectivam nisi secundum quamdam participationem intellectualitatis ex refulgentia intellectus separati super ipsam; unde destructo corpore anima humana nec remanebat, nec aliquid intelligere poterat. Sed hoc videtur esse contra intentionem Philosophi; dicit enim in 2 de anima, de intellectu loquens, quod intellectus videtur esse alterum genus animae:

et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili. 12 etiam metaph., dicit, quod anima est talis dispositionis, ut scilicet possit separari non tota, sed intellectus. Ex quo patet quod intellectum, qui est pars animae, ponit a corpore separari; et ideo oportet animam intellectivam, quae est anima humana, post corpus remanere, sicut fides ponit: et per consequens necesse est quod intelligat, cum intelligere sit ejus propria operatio. Sed quomodo intelligat, diversimode a quibusdam ponitur.

Quidam enim dicunt, quod anima separata, a rebus cognitionem accipit, sicut et nunc facit. Sed haec opinio videtur omnino irrationabilis: anima enim humana a corpore separata non poterit uti sensitivis potentiis, ut supra, dist. 44, qu. 3, art. 3, qu. 2, dictum est, cum harum potentiarum actus per organa corporea necesse sit exerceri; unde non erit nisi in usu potentiarum intellectivae partis. Intellectus autem non est natus accipere cognitionem a rebus sensibilibus immediate, sed mediantibus potentiis sensitivis; cum oporteat esse quamdam convenientiam inter recipiens et receptum. Species autem in sensibus existentes habent convenientiam et cum intellectu, inquantum sunt sine materia, et cum rebus materialibus, inquantum sunt cum conditionibus materiae; unde convenienter sensus a rebus materialibus accipit, et intellectus a sensibus: non autem intellectus immediate a rebus materialibus; et ideo non potest poni quod anima separata cognitionem a rebus materialibus accipiat.

Nec sufficit ponere in ea cognitionem solum quae fuit a sensibus accepta in corpore, propter animas puerorum decedentium in maternis uteris, quae a sensibus cognitionem non acceperunt.

Et ideo alii dicunt, quod sicut Angelus habet apud se formas innatas causarum ordinis universi, ita et anima a sui creatione; sed dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum; sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt quod addiscere non est aliud quam reminisci; sed postquam a corpore fuerit separata, utetur illis formis innatis.

Sed illud contradicit sententiae Philosophi, qui dicit intellectum humanum esse sicut tabulam in qua nihil est scriptum: contradicit etiam experientiae, qua experimur nos nihil posse intelligere, nisi ex praeacceptis a sensu ad intelligendum manuducamur.

Nec esset probabile quod, cum anima naturaliter corpori uniatur, totaliter impediretur per conjunctionem ad corpus, ut formis innatis uti posset.

Sed hoc consonum videretur opinioni illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter conjunctam: non enim ea quae uni et eidem naturaliter insunt, ita se habent, quod unum eorum totaliter impediatur alterum; alias in natura aliquid esset otiosum.

Et ideo aliter dicendum est, quod anima in sui creatione nullas habet formas concreatas: nec ad hoc quod post separationem a corpore intelligat, requiruntur aliquae formae a rebus acceptae vel tunc vel prius; sed intelligit, de naturali cognitione loquendo, per influentiam a substantiis superioribus, Deo, scilicet, vel Angelis; et loquor de naturali influenza; et hoc sic patet. Intellectus enim noster est medius inter substantias intelligibiles et res corporales; unde anima intellectiva dicitur esse creata in horizonte aeternitatis, in libro de causis; et hoc ideo quia ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles; inquantum vero est actus corporis, contingit res corporales. Omne autem medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat.

Unde cum anima nostra in statu viae maxime ad corpus accedat, utpote actus ejus existens; non habet respectum ad res intelligibiles nisi aliquo modo contingendo corpus; et propter hoc anima in statu hujus viae non recipit influentiam a superioribus substantiis, nisi ut cognoscat sub speciebus a sensibus acceptis; unde dionysius dicit, quod non est possibile nobis in hac vita aliter superlucere divinum radium, nisi cum varietate sensibilibus formarum: et ideo etiam in hac vita quanto anima magis a corpore abstrahitur: tanto magis a substantiis spiritualibus influxum cognitionis recipit; et inde est quod quaedam occulta cognoscunt in dormiendo, et in excessu mentis, quando anima a corporis sensibus abstrahitur; unde cum actu erit a corpore separata, erit paratissima ad recipiendum influentiam a substantiis superioribus, scilicet Deo vel Angelis; et sic per hujusmodi influentiam cognitionem habebit majorem, vel minorem secundum modum naturalis capacitatis ipsius animae: et sic etiam Commentator, qui ponit intellectum possibilem esse substantiam separatam, quamvis in hoc erret; tamen quantum ad hoc recte dicit quod ex hoc quod ponitur substantia separata, habet respectum ad alias substantias spirituales superiores ut eas intelligat; sed secundum illum respectum quo comparatur ad nostrum corpus recipiendo species a phantasmatis, non conjungitur substantiis altioribus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intellectus quo nunc in via intelligimus, abstrahendo a phantasmatis: hic enim actus esse desinit, phantasmatis destructis, in separatione animae a corpore.

RA2

Ad secundum dicendum, quod intelligere, secundum quod exit ab intellectu, non est actio communis animae et corpori (non enim intellectus intelligit mediante aliquo organo corporali), sed est communis animae et corpori ex parte objecti, inquantum intelligimus abstrahendo a phantasmatis, quae sunt in organo corporali; et hunc modum intelligendi anima separata non habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo Philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit; intelliget autem in futuro, quando a phantasmatis abstrahere non indigebit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod comparatio illa intelligitur de anima intellectiva ex parte illa qua corpori conjungitur, et non prout est intellectiva simpliciter: quia intellectus, in quantum hujusmodi, non respicit phantasmata, sicut patet de intellectu angelico.

RA5

Ad quintum dicendum, quod anima habet esse perfectius in corpore quam separata, in quantum est forma, non autem in quantum est intellectus; nisi forte conjungatur tali corpori quod est omnino animae subditum, in nullo intellectum distrahens, sicut erit corpus gloriosum: corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena habitatio sensum multa cogitantem: sapientiae 9, 15.

RA6

Ad sextum dicendum, quod animae puerorum quamvis non habeant formas innatas vel acquisitas, habebunt tamen aliquas formas intelligibiles ex influentia divini luminis, cooperante ministerio Angelorum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod anima ex hoc quod in corpore scientis perfecta fuit, etiam separata magis intelliget, ut infra dicitur: non tamen sequitur quod, si non fuerit in scientia perfecta, nullo modo intelligat.

¶a2 Articulus 2: Utrum anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas aliquid intelligat.

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas nihil intelligat. Hujusmodi enim species ejusdem rationis erunt in anima separata cujus modo sunt. Sed nunc per eas non potest anima intelligere sine phantasmatis: quod patet ex hoc quod laeso organo phantasiae anima impeditur in consideratione eorum quae prius a sensu accepit. Ergo nec anima separata per illas species intelligere poterit, cum in ea nulla phantasmata sint.

AG2

Praeterea, ex similibus actibus similes habitus relinquuntur. Sed habitus scientiae nunc acquirimus ex actu intelligendi, quo anima a phantasmatis abstrahit. Ergo habitus scientiae acquisitae non inclinatur nisi in similes actus. Cum ergo talis actus intelligendi non possit esse in anima separata, scilicet accipiendo a phantasmatis; videtur quod per scientiam hic acquisitam, vel per species hic a sensibus acceptas, anima separata nihil intelligat.

AG3

Praeterea, in operibus naturae nihil est superfluum; nec natura facit per duo quod per unum facere potest. Sed anima separata poterit intelligere per influentiam a substantiis superioribus, ut supra dictum est. Ergo non intelliget per aliquas species a sensibus acceptas.

AG4

Praeterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto. Sed anima separata recipiet aliquas formas intelligibiles ex influentia substantiae superioris, per quas poterit res intelligere. Ergo in ipsa non possunt remanere intelligibiles formae earumdem rerum a sensibus acceptae.

AG5

Praeterea, ex hoc intellectus noster actu intelligit quod forma intelligibilis in eo existit. Ergo postquam destitit actu intelligere, forma intelligibilis in eo non remanet; et sic videtur quod non remaneant in anima separata aliquae formae intelligibiles a sensibus acceptae, per quas intelligere possit.

AG6

Praeterea, considerare illud cujus scientiam aliquis prius accepit, videtur ad memoriam vel reminiscitiam pertinere. Sed destructo corpore, anima non reminiscitur, ut dicit Philosophus in 1 et 3 de anima. Anima ergo separata non intelligit per species in hac vita a sensibus acceptas.

SC1

Sed contra est quod Philosophus dicit, quod anima est locus specierum; et loquitur de parte intellectiva. Sed locus conservat locatum. Ergo species a sensibus acceptae in intellectiva conservantur; et sic videtur quod per eas possit intelligere anima separata a corpore, sicut et nunc potest.

SC2

Praeterea, finis remanet remotis etiam his quae sunt ad finem. Sed sensus ordinatur ad cognitionem animae intellectivae sicut ad finem, in quantum ex sensibus cognitionem accipit. Ergo cognitio quam anima accipit a sensibus, remanet in ea etiam destructis sensibus corporis; quod erit cum anima fuerit a corpore separata.

SC3

Praeterea, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima est incorruptibilis et perpetua. Ergo quod in ea recipitur, recipitur ut perpetuo conservabile in ipsa; ergo species intelligibiles quas a

sensibus accipit, remanent in ea post separationem a corpore. Frustra autem remanerent, nisi per eas intelligeret formas prius a sensibus acceptas.

CO

Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex est opinio.

Una occasionatur ex opinione Avicennae, qui dicit, quod intellectus noster possibilis non servat aliquas formas postquam actu intelligere desinit; quia formae intelligibiles non possunt esse in intellectu possibili nisi ut in VI apprehendente. Non enim utitur organo corporali, ut ex parte ejus possit aliquid esse in intellectu non ut in apprehendente actu; per quem modum aliquid est in potentiis sensitivae partis, quae potentiae thesauri dicuntur, sicut memoria et imaginatio; sed intellectus possibilis cum convertit se ad intelligentiam agentem, quam ponit separatam, accipit species intelligibiles ex influenza ejus, cujus est formas a phantasmatis abstrahere, et ponere eas in intellectu possibili; et cum desinit se convertere ad intellectum agentem, formae illae desinunt esse in eo; sicut forma visibilis desinit esse in oculo, cum oculus desinit se convertere ad rem visam. Oportet autem ut si iterum velit intellectus possibilis considerare quod prius consideravit, de novo se convertat ad intellectum agentem, et de novo species intelligibiles recipiat; et secundum hoc quidam eum sequentes dicunt, quod in anima nostra nullae species intelligibiles reservantur, quibus possit post mortem uti ad intelligendum; et sic etiam dicunt, quod scientia hic acquisita nullo modo manet neque quantum ad actum neque quantum ad habitum. Sed haec opinio non videtur esse conveniens. Primo, quia contrariatur manifeste sententiae Philosophi, qui ponit animam esse locum specierum; unde oportet quod species in illa conserventur.

Secundo, quia ex quo species in intellectum possibilem imprimuntur, non est probabile eas aboleri, nisi aliqua causa corrumpens eas fuerit; cum multo nobiliter recipiantur formae intelligibiles in intellectu possibili quam formae sensibiles in materia prima. Tertio, quia Augustinus ponit partem mentis esse memoriam; et sic in ea species intelligibiles reservantur.

Quarto, quia dato quod nullae species intelligibiles remanerent in anima separata, non propter hoc tolleretur quin habitus scientiae remaneret, etiam secundum praedictam opinionem Avicennae. Vult enim quod quamvis species intelligibiles non remaneant in intellectu possibili cum actu non intelligit, remanet tamen in eo quaedam habitatio, ut facilius se convertat ad recipiendum species intelligibiles ab intellectu agente, ratione cujus non oportet quod semper aliquis ita laboret ad aliquid intelligendum, sicut cum de novo didicit vel invenit; et habitus haec nihil aliud est quam habitus scientiae. Unde etiam in anima separata hujusmodi habitus remanebit, ut scilicet paratior sit ad recipiendum cognitionem ex influenza superioris substantiae anima quae habitu scientiae in hoc mundo fuit perfecta, quam alia quae hujusmodi habitu caruit.

Et ideo ponendum secundum alios videtur, quod species intelligibiles remanent in anima postquam actu intelligere desierit, et etiam major habitus ad recipiendum ab intellectu agente; et quod utrumque eorum remanebit in anima separata, et utroque uti poterit in intelligendo; alio tamen modo eis utitur cum est corpori conjuncta. Cum enim est conjuncta corpori, ejus intellectus non potest aliquid considerare nec per species acquisitas, nec per aliquem influxum superioris substantiae, nisi convertendo se ad phantasmata; quia, propter perfectam conjunctionem ejus ad corpus, potentia intellectiva ejus nihil cognoscit nisi per ea quae per corpus recipiuntur, unde habet phantasmata quasi objecta ad quae respicit; sed cum erit a corpore separata, intelliget per alium modum, ut supra dictum est, scilicet non aspiciendo ad phantasmata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis species intelligibiles, per se loquendo, sint ejusdem rationis dum sunt in anima conjuncta corpori, et cum sunt in anima separata; tamen per accidens sunt rationis diversae, in quantum anima in qua sunt, diversimode se habet in conjunctione ad materiam, vel separatione ab ea; et ideo per species illas anima conjuncta non intelligit nisi convertendo se ad phantasmata; sed cum fuerit separata, intelliget per eas etiam sine tali conversione.

RA2

Ad secundum dicendum, quod actus non specificantur a termino a quo, sed magis a termino ad quem; unde idem specie motus est dealbatio, sive per eam aliquis fiat de nigro albus, sive de rubeo albus. Unde et intelligere non diversificatur specie per hoc quod intelligitur abstrahendo a phantasmatis vel non abstrahendo, dummodo sit unius modi quod intelligitur et quo intelligitur; et propterea habitus scientiae qui acquiritur ex actibus intellectus accipientis a phantasmate, inclinatur in actum intelligendi quo phantasmata non respicit. Et praeterea intelligere nostrum secundum statum istum est secundum phantasmata illustrata lumine intellectus agentis; unde est unius rationis cum cognitione animae separatae, quae est per influentiam luminis a superiori substantia, quantum ad ipsam illustrationem, quamvis non quantum ad phantasmata.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis speciebus intelligibilibus praeexistentibus in intellectu possibili efficitur intellectus possibilis paratior ad perfectius recipiendum cognitionem ex influenza superioris substantiae; unde non sequitur quod frustra hujusmodi species in anima separata remaneant ad intelligendum per eas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod formae intelligibiles acceptae non sunt omnino unius rationis cum illis formis qua immediate ex influenza divina proveniunt; quia ex diversis imprimantibus diversae impressiones relinquuntur;

sic etiam et habitus virtutis acquisitae non est ejusdem rationis cum habitu virtutis infusae. Unde nihil prohibet utrasque formas in anima separata remanere; et formas illas tunc acceptas ex influxu superioris substantiae esse formales et completivas respectu formarum acquisitarum a sensibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in intellectu nostro remanent formae intelligibiles, etiam postquam actu intelligere desinit; nec in hoc opinionem Avicennae sequimur. Remanent autem hujusmodi formae intelligibiles in intellectu possibili, cum actu non intelligit, non sicut in actu completo, sed in actu medio inter potentiam puram et actum perfectum, sicut etiam forma quae est in fieri, hoc modo se habet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de memoria et reminiscencia, quae est pars animae sensitivae, cujus actus corrupto corpore non potest remanere; et hac indigemus ad intelligendum ad praesens ea quae prius intelleximus; propter hoc oportet nos ad phantasmata converti, quae quandoque oportet de thesauro memoriae adduci: sed memoria prout ab Augustino ponitur in mente, remanebit in anima post mortem.

¶a3 Articulus 3: Utrum anima separata singularia cognoscat.

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata singularia non cognoscat. Anima enim separata non utetur potentiis sensitivis. Sed singularia non cognoscuntur ab anima nisi per potentias sensitivas; singulare est enim aliquid, dum sentitur, ut boetius dicit.

Ergo anima separata singularia non cognoscet.

AG2

Praeterea, intellectus animae separatae magis erit a materia remotus quam intellectus animae conjunctae corpori. Sed anima conjuncta corpori non potest intellectu cognoscere singularia propter intellectus immaterialitatem. Ergo nec cum est a corpore separata.

AG3

Praeterea, differentia hic ponitur praecipue inter sensum et intellectum, eo quod sensus cognoscit hic et nunc, intellectus autem abstrahit ab utroque. Si ergo intellectus animae separatae possit singularia cognoscere, in nullo ejus cognitio a sensu differret; quod est inconueniens.

AG4

Praeterea, sicut in statu viae per sensum particularia cognoscimus, ita per intellectum universalia.

Sed sensus nunquam potest devenire ad hoc quod universalia cognoscat. Ergo nec intellectus ad hoc quod cognoscat singularia.

AG5

Praeterea, eadem est natura animae separatae, et corpori conjunctae. Sed per naturam intellectivae animae, formae quae in intellectu recipiuntur dum corpori est conjuncta, non ducunt in cognitionem singularium; sunt enim in ea per modum ipsius. Ergo eodem modo erunt in ipsa postquam fuerit a carne separata; et sic non ducent in singularium cognitionem.

SC1

Sed contra, Luc. 16, 28, dicitur quod dives in inferno existens secundum animam tantum, dixit: habeo enim quinque fratres; etc.: ex quo patet quod singularia cognoscunt animae separatae.

SC2

Praeterea, intellectus animae corpori conjunctae singularia cognoscit; quod patet ex hoc quod propositionem format, cujus praedicatum est universale, et subjectum singulare; et syllogismum componit, cujus minor est singularis. Ergo etiam a corpore separata anima per intellectum singularia cognoscet.

SC3

Praeterea, nullus potest disponere de his quae ignorat. Sed anima in corpore existens per intellectum disponit de his quae circa singularia sunt agenda. Ergo etiam in corpore existens singularia cognoscit per intellectum. Cum ergo intellectus in anima separata integer maneat, videtur quod anima separata singularia cognoscat.

CO

Respondeo dicendum, quod cum omnis cognitio sit per formas, quibus cognoscens rebus cognitis assimilatur; duplex erit cognoscendi modus: unus per formas a rebus acceptas; alius per formas quae sunt causae rerum, vel a causis rerum acceptae. Ad hoc enim quod aliqua duo sint similia, oportet unum esse causam alterius, vel ambo sub eadem causa procedere; cum unitas effectus causae indicet unitatem. In illa ergo cognitione quae fit per formas a rebus acceptas, ipsae res per suam actionem sunt cognitionis causa. Cum ergo omnis actio sit per formam, forma autem quantum est de se sit universalis; per talem modum non potest deveniri in cognitionem rerum singularium: quia per hunc modum non cognoscitur materia, quae est individuationis principium, nisi in universali, in quantum scilicet habet habitudinem ad formam universalem; sicut qui cognoscit simum, cognoscit nasum in quantum est subjectum simi; nisi quando formae individualiter recipiuntur in cognoscente ut sunt in rebus extra animam, sicut accidit in potentiis cognoscitivis per organum corporale.

Sed in illa cognitione quae est per formas quae sunt rerum causae, vel earum impressiones, pervenitur usque ad singularia, quamvis huiusmodi formae sint omnino immateriales, eo quod causa rei prima est quae rebus esse influit: esse autem communiter materiam et formam respicit. Unde huiusmodi formae ducunt directe in cognitionem utriusque, scilicet materiae et formae; et propter hoc per talem cognitionem cognoscuntur res et in universali et in singulari. Anima ergo, cum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organici affixas; sed indirecte, et per quamdam reflexionem, etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit. Anima vero separata utitur utraque cognitione: quia et cognoscit per species acceptas a sensibus, et per species receptas a superioribus substantiis, quae species sunt causarum impressiones, idest rationum idealium in Deo existentium; et ideo secundum illum modum quo cognoscit per species a sensibus acceptas, singularia directe non cognoscit: sed per illum modum quo cognoscit ex influenza superioris substantiae, cognoscere potest singularia eadem ratione qua et Angeli, de quorum cognitione dictum est 2 Lib., dist. 3, quaest. 2, per totam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod anima in statu viae non cognoscit singularia directe, nisi per potentias sensitivas, quia non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; quae cum ad intellectum pervenerint, in quo omnino immaterialiter recipiuntur, non possunt esse principium cognoscendi singulare: sed cum fuerit a corpore separata, habebit alium modum cognoscendi, quo singularia cognoscere poterit, ut dictum est in corp. Art..

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima separata est quodammodo immaterialior quam corpori conjuncta, est propinquior substantiis superioribus, quae sunt omnino immateriales; et magis parata ad recipiendum earum influxum, et per consequens ad intelligendum eo modo quo ipsae intelligunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus.

Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare; et sic adhuc remanet differentia inter sensum et intellectum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod eodem modo recipitur forma in intellectu animae separatae et in intellectu animae conjunctae, scilicet immaterialiter; sed tamen forma quae est in anima separata, erit alterius rationis et virtutis; prout scilicet erit effluens a substantiis superioribus, sicut dictum est, in corp. Art..

RC1

Primum objectum in contrarium est concedendum.

Sed ad alia duo oportet respondere: quia concludunt quod intellectus animae conjunctae corpori singularia cognoscat.

RC2

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster in statu viae utitur singularibus componendo propositiones, et formando syllogismos, in quantum reflectitur ad potentias sensitivae partis, ut dictum est, et quodammodo continuatur cum eis, secundum quod earum motus et operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit.

RC3

Ad tertium dicendum, quod intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in 3 de anima, indiget ratione particulari, qua mediante, opinio quae est universalis (quae est in intellectu) ad particulare opus applicetur: ut sic quidem fiat syllogismus, cujus major est universalis, quae est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, quae alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis.

|a4 Articulus 4: Utrum localis distantia impediatur cognitionem animae separatae.

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia impediatur cognitionem animae separatae.

Anima enim hic existens ea quae hic aguntur cognoscit. Sed existens in receptaculo sibi debito, ea quae hic aguntur non cognoscit; unde dicit Augustinus in libro de cura pro mortuis agenda: ibi sunt defunctorum animae ubi ea quae hic aguntur, scire non possunt. Ergo localis distantia cognitionem animae separatae impedit.

AG2

Praeterea, naturalis cognitio animae separatae non est potior quam naturalis cognitio Daemonis.

Sed Daemones naturali cognitione non cognoscunt absentia; unde Augustinus in libro de divinatione Daemonum, dicit, quod ea quae etiam alibi fiunt, celeritate motus sui cito ad nos deferunt, ut quasi ea praedicere videantur quae nos postea nuntiantibus hominibus sumus scituri. Ad hoc autem nihil faceret celeritas motus, si hic nobiscum existentes absentia cognoscere possent. Ergo anima separata non cognoscit absentia; et sic ejus cognitio per localem distantiam impeditur.

AG3

Praeterea, omnis cognoscens rem sub hic et nunc, aliter cognoscit sub hic et nunc quae sunt hic et quae sunt alibi. Sed anima separata cognoscit sub hic et nunc, quia cognoscit singularia, ut dictum est. Ergo aliter cognoscit propinqua et remota; et sic idem est quod prius.

AG4

Praeterea, sicut est aliquid distans secundum tempus, ita est distans aliquid secundum locum.

Sed anima separata non potest cognoscere distantia secundum tempus, ut puta futura: hoc enim solius Dei est, ut patet per id quod habetur isa. 41, 23: annuntiate nobis quae ventura sunt, et dicemus quia dii estis. Ergo nec distantia secundum locum potest cognoscere.

AG5

Praeterea, operatio non excedit substantiam operantis; unde Damascenus dicit, quod Angeli ibi sunt ubi operantur. Sed anima separata est in aliquo loco, cum ei locus corporalis pro receptaculo assignetur. Ergo operatio animae separatae non potest se extendere ultra locum illum; et sic ea quae sunt distantia secundum locum, cognoscere non potest.

SC1

Sed contra, sancti a damnatis distant maxime, etiam secundum locum. Sed damnati vident beatos, ut patet Luc. 16, de divite, qui in tormentis positus Abraham et Lazarum vidit. Ergo localis distantia cognitionem animae separatae non impedit.

SC2

Praeterea, nulla operatio impeditur per loci distantiam, nisi sit situialis: quia propinquum et distans secundum locum, ad situm pertinere videntur.

Sed anima separata non habet aliam cognitionem nisi intellectivam, cum potentiis sensitivis non utatur; intellectiva autem cognitio nullo modo est situialis, cum non fiat per corporea instrumenta.

Ergo ad cognitionem animae separatae nihil loci propinquitatis facit vel distantia.

SC3

Praeterea, lux intelligibilis est potentior quam lux aliqua sensibilis. Sed lux sensibilis solis non impeditur a sua operatione per aliquam localem distantiam, quia totum mundum illuminat. Ergo nec lux intelligibilis animae separatae impeditur a sua cognitione per distantiam aliquam corporalem.

CO

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quidam ponunt, quod anima separata cognoscat accipiendo a rebus: quod si verum esset, localis distantia proculdubio cognitionem animae separatae impediret, eo quod rerum sensibilium actiones non aequaliter se extendunt ad propinquum et distans, cum per propinqua in distantia moveantur; et sic in remotis virtus primi agentis paulatim deficit; et inde est quod non possumus sentire ea quae sunt procul a nobis. Sed si ponamus quod anima separata cognoscat per formas aliquas vel concreatas vel influxas a superioribus substantiis, non potest esse quod ejus cognitio per rei distantiam impediatur. Non enim per hujusmodi formas cognoscet in quantum res aliquid agant in animam, vel anima in res, ut sic medium corporale, per quod actio fiat, cognitionem impedire possit; sed cognitio praedicta perficitur ex hoc solo quod formae in anima existentes repraesentant res quae sunt extra animam; quas aequaliter repraesentant, sive sint propinquae, sive sint distantes; sicut imago Herculis aequaliter repraesentat Herculem, ubicumque sit Hercules: unde etiam potentiae cognoscitivae quae cognoscunt res per formas a rebus acceptas, dummodo non cognoscant solummodo dum accipiunt, aequaliter cognoscunt res distantes et propinquas; sicut intellectus noster in statu viae aequaliter cognoscit solem et lunam; et imaginatio aequaliter imaginatur hominem propinquum et distantem. Sed quia cognitio sensus perficitur in hoc ipso quod sensus a sensibili movetur; inde est quod sensitiva cognitio per localem distantiam impeditur. Si ergo cognitio animae separatae non fit per acceptionem formarum a rebus sensibilibus, ut supra positum est, nullo modo esse poterit ut ejus cognitionem localis distantia impediatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquae animae defunctorum in suis receptaculis existentes ea quae hic aguntur ignorent, non tamen hoc contingit propter localem distantiam, sed propter aliquam aliam causam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea quae in illis receptaculis patiuntur; vel etiam quia influentia superioris substantiae quamvis eas perficiat ad aliqua cognoscenda, non tamen ad omnia, sed ad illa tantum quae ei secundum modum suum competunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus frequenter utitur illa positione qua ponuntur Daemones habere corpora sibi unita, sicut etiam in libello inducto apparet; quod si esset, tunc oporteret ponere eos corpus sensibile

habere, et per sensus cognitionem a rebus accipere, et sic eorum cognitionem locali distantia impedi; unde non est simile de anima separata quae hoc modo non cognoscit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si anima separata cognosceret ea quae sunt hic et nunc, accipiendo a rebus quae sunt hic et nunc, sicut in sensu accidit. Sed hoc dictum est esse falsum; unde ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ea quae distant secundum tempus, scilicet futura, deficiunt ab esse: eo quod esse rei mensuratur tempore. Unde cum res secundum hoc sint cognoscibiles quod habent esse, quia cognitiones sunt existentium, ut dicit dionysius 1 cap. De div. Nom., futura ex seipsis sunt incognoscibilia.

Sed distantia secundum locum non deficiunt ab esse; locus enim non mensurat esse rei, sed res existentes. Unde per hoc quod sunt distantes res, in seipsis nihil minus sunt cognoscibiles; possunt tamen esse minus cognoscibiles quo ad aliquos, qui in patiando a rebus res ipsas cognoscunt; quod non est de anima separata.

RA5

Ad quintum dicendum, quod operatio, prout est accidens quoddam habens esse in subjecto, non extenditur ultra suum subjectum; sed prout comparatur ad objectum, sic ultra suum subjectum extenditur, sicut nunc per animam existentem in corpore cognoscimus ea quae in caelo sunt; et sic etiam nihil prohibet animam separatam distantia secundum locum cognoscere.

|+d50.q2 Distinctio 50, Quaestio 2

|a0 Prologus

Deinde quaeritur de poenis damnatorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1 de poenis eorum quantum ad affectum eorum; 2 quantum ad intellectum; 3 quantum ad corpus; 4 de poenis eorum per comparisonem ad beatorum intuitum.

|a1 Articulus 1: Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala.

Articulus 1A

AG1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit dionysius, 4 cap. De divin. Nomin., Daemones bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere. Cum ergo damnati homines non sint peioris conditionis quam Daemones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possint.

AG2

Praeterea, malum, ut dicit dionysius, est omnino involuntarium. Ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt inquantum bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quae per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

AG3

Praeterea, aliqui erunt damnati qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote gentiles, qui habent virtutes politicas.

Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntatis actus. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

SC1

Sed contra, obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut et Daemones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

SC2

Praeterea, sicut se habet voluntas beatorum ad bonum, ita se habet voluntas damnatorum ad malum.

Sed beati nunquam habent voluntatem malam.

Ergo nec damnati habent aliquam voluntatem bonam.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in damnatis potest duplex voluntas considerari; scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas in eis est solum mala; et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad

finem praedictum; unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum dionysii intelligitur de voluntate naturali quae est inclinatio naturae in aliquod bonum; sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod malum in quantum est malum non movet voluntatem, sed inquantum est aestimatum bonum; sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum, aestiment ut bonum; et ideo voluntas eorum est mala.

RA3

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illae perficiunt solum in vita civili, quae non erunt post hanc vitam; si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatae ex obstinatione mentis.

Articulus 1B

CO1

Ulterius. Videtur quod damnati nunquam poeniteant de malis quae fecerunt. Quia dicit bernardus in Cantic., quod damnatus semper vult iniquitatem quam fecit. Ergo nunquam de peccato commisso poenitet.

CO2

Praeterea, velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati non habebunt bonam voluntatem.

Ergo damnati nunquam volent se non peccasse; et sic idem quod prius.

CO3

Praeterea, secundum Damascenum, hoc est hominibus mors quod Angelis casus. Sed Angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo, ut non possit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo et damnati non possunt poenitere de peccatis a se commissis.

CO4

Praeterea, major erit perversitas damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo.

Sed peccatores aliqui in hoc mundo non poenitent de peccatis commissis, vel propter excaecationem mentis, sicut haeretici; vel propter obstinationem, sicut qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis, ut dicitur Proverb. 2, 14. Ergo et damnati in inferno de peccatis non poenitebunt.

SC1

Sed contra, Sap. 5, 3, dicitur de damnatis: intra se poenitentiam agentes.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in 9 ethic.

Quod poenitudine replentur pravi; mox enim tristantur de hoc quod prius delectati sunt. Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis poenitent.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod poenitere de peccato est dupliciter. Uno modo per se, et alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet qui peccatum in eo quod est peccatum abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote poenae, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitebunt per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet; poenitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, sed poenam refugiunt; et sic per accidens de iniquitate commissa poenitent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis, est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sine aliqua aversione voluntatis continget quod damnati de peccatis poeniteant; quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet poenam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis poenitent, si pro eis puniantur; quia hoc dicit Augustinus in Lib. 83 qq.: videmus etiam ferocissimas bestias dolore poenarum a maximis voluptatibus abstinere.

Articulus 1C

AG1

Ulterius. Videtur quod damnati recta ratione et deliberativa non possint velle se non esse.

Augustinus enim dicit in Lib. De Lib. Arbit.: considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt. Majus enim est esse, et esse miserum, quam omnino non esse.

AG2

Praeterea, Augustinus ibidem sic arguit. Praelectio supponit electionem. Sed non esse non est eligibile, cum non habeat apparentiam boni, cum nihil sit. Ergo non esse non potest esse magis appetibile damnatis quam esse.

AG3

Praeterea, magis malum est magis fugiendum.

Sed non esse est maximum malum, cum tollat totaliter bonum, eo quod nihil relinquit. Ergo non esse est magis fugiendum quam miserum esse; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est quod dicitur apocalyps. 9, 6: in diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.

SC2

Praeterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandam miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori; unde dicitur Eccli. 41, 3: o mors, quam bonum est judicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus, deficit aetate, et cui de omnibus cura est, et incredibili, qui perdit sapientiam. Ergo multo fortius est damnatis appetibile non esse secundum rationem deliberatam.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non esse dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se: et sic nullo modo potest esse appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura boni privatio. Alio modo potest considerari in quantum est ablativum poenalis vel miserae vitae; et sic non esse accipit rationem boni.

Carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit Philosophus in 5 ethic.; et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde Matth. 26, 24, dicitur: bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille; et Hier. 20, super illud, maledicta dies in qua natus sum etc.

Dicit Glossa, Hieronymi, ibi: melius est non esse quam male esse. Et secundum hoc damnati possunt praeligere non esse, secundum deliberativam rationem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse per se non est eligibile; sed per accidens eligibile est, in quantum scilicet est miseriae terminativum. Quod enim dicitur, quod esse et vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam et corruptam, et eam quae est in tristitiis, ut dicit Philosophus in 9 ethic..

RA2

Ad secundum dicendum, quod non esse non est eligibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non esse, licet maxime sit malum in quantum privat esse, tamen est valde bonum in quantum privat miseriam, quae est maximum malorum; et sic non esse eligitur.

Articulus 1D

AG1

Ulterius. Videtur quod damnati in inferno non vellent esse aliquos damnatos qui non sunt damnati. Quia Luc. 16, dicitur de divite, quod rogabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum.

Ergo eadem ratione et damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

AG2

Praeterea, affectiones inordinate a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

AG3

Praeterea, damnati non desiderant augmentum suae poenae. Sed si plures damnarentur, major esset damnatorum poena; sicut etiam multiplicatio bonorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent salvatos damnari.

SC1

Sed contra est quod Isai. 14, super illud, surrexerant de solis, dicit Glossa: solatium est malorum multos socios habere poenarum.

SC2

Praeterea, in damnatis maxime regnat invidia.

Ergo dolent de felicitate bonorum, et eorum damnationem appetunt.

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in beatis in patria erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium; unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita etiam mali de omnibus bonis dolebunt; unde et felicitas sanctorum considerata eos maxime affligit; unde dicitur Isai. 26, 11: videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret. Unde vellent omnes bonos esse damnatos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriae invident, cum ipsi sint in summa miseria; cum etiam in hac vita hoc accidat crescente invidia. Sed tamen minus invident propinquis quam aliis; et major esset eorum poena, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur; et exinde fuit quod dives petiit fratres suos a damnatione eripi; sciebat enim quod aliqui eriperentur; maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dilectio quae non fundatur super honestum, facile rescinditur, et praecipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit in 9 ethic.: unde damnati non conservabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatae dilectionis adhuc diligent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine poena singulorum augeatur, tamen tantum superexcrecet odium et invidia, quod eligerent torqueri magis cum multis quam minus soli.

Articulus 1E

AG1

Ulterius. Videtur quod damnati non habeant odio Deum. Quia, ut dicit dionysius, 4 capit. De divinis nomin., omnibus diligibile est bonum et pulchrum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa. Hoc autem Deus est. Ergo a nullo potest odio haberi.

AG2

Praeterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle; malum enim est omnino involuntarium, ut dicit dionysius, 4 cap. De divin. Nom.. Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus potest Deum odio habere.

SC1

Sed contra est quod dicitur in psalm. 73, 23: superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.

CO

Ad quintam quaestionem dicendum, quod affectus movetur ex bono vel malo apprehenso.

Deus autem apprehenditur dupliciter; in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videret, eum odio habere non posset.

Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito; et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odire potest; unde damnati Deum percipientes in effectum justitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum dionysii est intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per illud quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, inquantum est per essentiam bonus.

Articulus 1F

AG1

Ulterius. Videtur quod damnati demereantur.

Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera. Sed per malam voluntatem quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo si ibi non demerentur, ex sua damnatione commodum reportant.

AG2

Praeterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum Daemonibus. Sed Daemones demerentur post suum casum; unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est a Deo poena inflicta, ut dicitur genes. 3. Ergo et damnati demerentur.

AG3

Praeterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius, etiam si aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa; ebrius enim meretur duplices mulctationes, si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in 3 ethic..

Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriae obstinationis, per quam quamdam necessitatem patiuntur peccandi. Ergo cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusatur a demerito.

SC1

Sed contra, poena contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, ut per eam demereantur.

SC2

Praeterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus sive profectus in bonum sive in malum. Sed damnati, maxime post diem iudicii, ad ultimum terminum suae damnationis pervenient; quia tunc finem habebunt duae civitates, ut Augustinus dicit.

Ergo damnati post diem iudicii perversa voluntate non demerebuntur; quia sic cresceret eorum damnatio.

CO

Ad sextam quaestionem dicendum, quod de damnatis ante diem iudicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur, quod post diem iudicii non erit aliquod meritum vel demeritum; et hoc ideo est, quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum; post diem autem iudicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono vel malo. Unde bona voluntas in beatis non erit meritum, sed praemium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed poena tantum. Operationes enim virtutis sunt praecipue in felicitate, et eorum contrariae sunt praecipue in miseria; ut dicitur in 1 ethic.. Sed ante diem iudicii quidam dicunt et beatos mereri, et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis vel poenae principalis, cum quantum ad hoc utriusque ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis vel poenae secundariae, quae possunt augeri usque ad diem iudicii; et hoc praecipue in Daemonibus vel Angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo bonorum Angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit poena Daemonum.

RA1

Ad primum igitur dicendum, quod hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse, ex quo contingit damnatis quod demereri non possunt; unde patet quod ex peccato commodum non reportant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet alios ad damnationem pertrahere, sicut pertinet ad officium Daemonum, ratione cuius demerentur quantum ad secundariam poenam.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc excusantur a demerito quia necessitatem peccandi habeant, sed quia ad summum malorum pervenerunt.

Tamen necessitas peccandi cuius causa sumus, excusat a culpa, in quantum est necessitas quaedam, quia omne peccatum oportet esse voluntarium: sed quod non excuset, hoc est in quantum a voluntate praecedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpae videtur ad primam culpam pertinere.

¶a2 Articulus 2: Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt.

Articulus 2A

AG1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati non possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiae est maxima delectatio. Sed in eis nullam delectationem est ponere. Ergo non possunt uti scientia prius habita secundum aliquam considerationem.

AG2

Praeterea, damnati sunt in majoribus poenis quam sint aliquae poenae huius mundi. Sed in hoc mundo dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus a poenis quas patitur. Ergo multo minus in inferno.

AG3

Praeterea, damnati sunt subjecti tempori.

Sed longitudo temporis est causa oblivionis, ut dicitur in 4 physic.. Ergo damnati obliviscuntur eorum quae hic sciverunt.

SC1

Sed contra est quod dicitur Lucae 16, 25, diviti damnato: recordare quia recepisti bona in vita tua. Ergo considerabunt ea quae hic sciverunt.

SC2

Praeterea, species intelligibiles in anima separata remanent, ut supra dictum est. Si igitur eis non uti possent, frustra remanerent in eis.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiae; nec aliquid quod ad tristitiam pertinere possit, deerit, ut sit eorum miseria consummata.

Consideratio ergo aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, in quantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, in quantum est conveniens et perfecta.

Potest etiam tristitiae esse ratio et ex parte cognoscibilium quae nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur; utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cuius perfectionem appeteret.

Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quae prius sciverunt, ut materia tristitiae, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quae gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona dilecta quae amiserunt; et ex utroque torquebuntur. Similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, et amisisse summam perfectionem ejus quam potuerant adipisci.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis consideratio scientiae per se sit delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiae causa, ut dictum est, et sic erit in damnatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori; unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animae impeditur: sed in futuro anima non ita trahetur ex corpore; sed quantumcumque corpus affligatur, tamen anima semper considerabit lucidissime illa quae ei possunt esse causa moeroris.

RA3

Ad tertium dicendum, quod tempus est causa oblivionis per accidens, in quantum motus, cujus est mensura, est causa transmutationis; sed post diem iudicii non erit motus caeli, unde nec oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate; sed ante diem iudicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum.

Articulus 2B

AG1

Uterius. Videtur quod cogitabunt aliquando de Deo. Quia non potest haberi odio actu nisi illud de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

AG2

Praeterea, damnati habebunt remorsum conscientiae.

Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

SC1

Sed contra, perfectissima cogitatio hominis est quae cogitat de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod Deus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se, et secundum illud quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus suis, utpote punire, vel aliquid hujusmodi; et secundum hoc consideratio de eo potest tristitiam inducere; et hoc modo damnati de eo cogitabunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod damnati, ut dictum est, non habent odio Deum nisi ratione punitiois et prohibitionis ejus; quod malae voluntati eorum consonat; unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorum.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia conscientia non remordet de peccato nisi in quantum est divino praecepto contraria.

Articulus 2C

AG1

Uterius. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim ab eis distat gloria beatorum quam ea quae in hoc mundo aguntur.

Sed ipsi non vident quae circa nos aguntur; unde dicit Gregorius 12 moral.

Super illud job 14: sive fuerint nobiles filii ejus etc.: sicut hi qui adhuc vivi sunt, mortuorum animae quo loco habeantur, ignorant; ita mortui qui carnaliter vixerunt, vitam in carne positorum, qualiter post eos disponatur, ignorant. Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

AG2

Praeterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam conceditur damnatis. Sed Paulo pro magno munere fuit concessum ut videret illam vitam qua sancti aeternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur corinth. 12, in Glossa.

Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

SC1

Sed contra est quod dicitur Lucae 16, quod dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum est, sicut in littera dicitur, quod damnati ante diem iudicii videbunt beatos in gloria, non hoc modo quod gloria eorum qualis sit cognoscant; sed solum cognoscent eos esse in gloria quadam inaestimabili; et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam, dolentes de felicitate bonorum, tum propter hoc quod

talem gloriam amiserunt; unde dicitur Sap. 5, 2, de impiis: videntes turbabuntur timore horribili. Sed post diem iudicii omnino beatorum visione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum poena minuetur, sed augebitur: quia memoriam habebunt gloriae beatorum quam in iudicio viderunt, vel ante iudicium; et hoc erit eis in tormentum: sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt indignos se reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta; unde non ita ostenduntur damnatis ea quae hic aguntur, sicut sanctorum; quamvis etiam eorum quae hic aguntur ostendantur eis ea quae in eis tristitiam augere possunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo, et in futurum perfectius sperando; quae ratio non est de damnatis; et ideo non est simile.

¶a3 Articulus 3: Utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur.

Articulus 3A

AG1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod damnati in inferno sola poena ignis affligantur. Quia Matth. 25, 4, ut eorum damnatio exprimitur, fit mentio solum de igne, cum dicitur: ite, maledicti, in ignem aeternum.

AG2

Praeterea, sicut poena Purgatorii debetur peccato veniali, ita poena inferni debetur mortali.

Sed in Purgatorio non dicitur esse nisi poena ignis, ut patet per hoc quod dicitur 1 corinth. 3, 13: uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit. Ergo nec in inferno erit nisi ignis poena.

AG3

Praeterea, poenarum varietas refrigerium praestat, sicut calido cum transfertur ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversae poenae, sed sola poena ignis.

SC1

Sed contra est quod dicitur in psalm. 10, 7: ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.

SC2

Praeterea, job 24, 19: transibunt ab aquis nivium ad calorem nivium.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum basilium in ultima mundi purgatione fiet quaedam separatio in elementis; ut quidquid est purgatum et nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum; quidquid vero est ignobile et faeculentum, in inferno projiciatur ad poenam damnatorum; ut sicut omnis creatura Dei est beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap. 5, 21: pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.

Hoc etiam divinae justitiae competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus (quae sunt multa et vana) finem suum constituerunt; ita etiam multipliciter affligantur, et ex multis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis est maxime afflictivus propter hoc quod abundat virtute activa; ideo nomine ignis omnis afflictio designatur ut sit vehemens.

RA2

Ad secundum dicendum, quod poena Purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum; unde per solum ignem fieri debet, qui habet maximam vim purgativam. Sed damnatorum poena non ordinatur ad purgandum; unde non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quod in eis sit aliquod refrigerium: quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis a sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad aequalitatem vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut accidit nunc; sed erit per actionem spiritualem, secundum quod sensibilia agunt per sensum, prout sentiuntur imprimendo formas illas secundum esse spirituale in organum, et non secundum esse materiale, ut supra, dist. 44, dictum est.

Articulus 3B

AG1

Ulterius. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis. Quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem. Judith 16, 21: dabit ignem et vermes in carnes eorum; et Eccli. 7, 19: vindicta carnis impii ignis et vermis. Ergo vermis ille erit corporalis.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit 21 de CIV. Dei: utrumque, idest ignis et vermis, poena erunt carnis; et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra est quod Augustinus dicit, 20 de civitate Dei: in poenis malorum inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis aliter atque aliter est expositus. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, topice ad animam vermem; quod esse credibilis videtur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut supra dictum est, dist. 48, post diem iudicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad corruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse materialis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus: qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ipsae animae damnatorum dicuntur carnes eorum pro eo quod carni subjectae fuerunt. Vel potest dici quod etiam per vermem spiritualemente caro affligetur, secundum quod passiones animae redundant in corpus; et hoc in futuro.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione: non enim vult simpliciter asserere quod ille vermis sit materialis; sed quod potius esset asserendum, ignem et vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque spiritualiter tantum intelligatur; quia sic damnati nullam poenam corporalem sustinerent; ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

Articulus 3C

AG1

Ulterius. Videtur quod fletus qui est in damnatis, erit corporalis. Quia Luc. 13, dicit quaedam Glossa, quod per fletum quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio; quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo etc..

AG2

Praeterea, tristitia quae est in poena, respondet delectationi quae fuit in culpa, secundum illud apocal. 18, 7: quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.

Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem et interiorem et exteriorem. Ergo habebunt fletum etiam exteriorem.

SC1

Sed contra, fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lacrymarum. Sed a corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cum nihil in eis per cibum restauretur: omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continue abstrahatur.

Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in fletu corporali duo inveniuntur: quorum unum est lacrymarum resolutio; et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest: quia post diem iudicii quiescente motu primi mobilis non erit aliqua generatio et corruptio, vel corporalis alteratio; in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat; unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quaedam commotio et perturbatio capitis et oculorum; et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem.

Corpora enim damnatorum non solum ex exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum; et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpa quae fuit in anima et in corpore.

RA

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus 3D

AG1

Ulterius. Videtur quod damnati non sint in tenebris corporalibus. Quia, ut dicit Gregorius in 9 Lib. Moral., super illud job 10: sed sempiternus horror inhabitat, quamvis ignis illic ad consolationem non luceat, tamen ut magis torqueat ad aliquid lucet: nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobis, flamma illustrante visuri sunt. Ergo non erunt ibi tenebrae corporales.

AG2

Praeterea, damnati vident poenam suam: hoc enim est eis augmentum poenae. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt tenebrae corporales.

AG3

Praeterea, damnati habebunt ibi potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra esset in eis, nisi viderent aliquid. Ergo cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

SC1

Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 13: ligatis pedibus et manibus projicite eum in tenebras exteriores; super quo dicit Gregorius Lib. 9 mor.: si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur.

SC2

Praeterea, basilius dicit super illud psalm. 28: vox Domini intercidentis flammam ignis, quod virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva: ita quod claritas cedet in gaudium sanctorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum.

Ergo damnati habebunt tenebras corporales.

Quaedam vero alia quae ad poenam damnatorum pertinent, determinata sunt supra, 44 dist..

CO

Ad quartam quaestionem dicendum, quod dispositio inferni talis erit quod maxime miseriae damnatorum competet; unde secundum hoc sunt ibi lux et tenebra, prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se est delectabilis; ut enim dicitur in 1 metaph., sensus oculorum est maxime diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus. Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostrae voluntati repugnantia. Ideo et in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras, quod nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur illa quae afflictionem cordi ingerere possunt. Unde simpliciter loquendo, locus est tenebrosus, sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum illa quae animam torquere possunt: et ad hoc satis facit naturalis situs loci: quia in terrae medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi faeculentus et turbidus, et quasi fumosus. Quidam tamen tenebrarum harum causam assignant ex commassatione et compressione corporum damnatorum, quae propter multitudinem ita replebunt locum inferni, quod nihil ibi de aere remanebit; et sic non erit ibi aliquid de diaphano quod possit esse subjectum lucis et tenebrae, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

RA

|a4 Articulus 4: Utrum beati qui erunt in patria, videant poenas damnatorum.

Articulus 4A

AG1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant poenas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati semper viatorum facta non vident; unde Isai. 43, 16: Abraham nescivit vos, dicit Glossa: nesciunt mortui, etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii.

Ergo multo minus vident poenam damnatorum.

AG2

Praeterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde Philosophus dicit in 10 ethicor., quod perfectissima sensus operatio est sensus optime dispositi ad pulcherrimum sub sensu jacentium. Ergo e contrario turpitude visibilis redundat in imperfectionem visionis.

Sed nulla imperfectio erit in beatis. Ergo non videbunt miseras damnatorum, in quibus est summa turpitude.

SC1

Sed contra est quod dicitur isa. Ult., 24: egredientur et videbunt cadavera virorum qui praevaricati sunt in me. Glossa: electi egredientur intelligentia vel visione manifesta, ut ad laudem Dei magis accendantur.

CO

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod a beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex operatione contrarii magis cognoscitur; quia contraria juxta se posita magis elucescunt; et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, dantur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum impossibilitatem naturae: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quae erga vivos aguntur.

Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt quae aguntur et apud viatores et apud damnatos; unde Gregorius dicit, 12 Lib. Moral., de animabus sanctis: sentiendum non est hoc (scilicet quod job dicit: sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, nesciunt etc.): quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis, visibilis tamen turpitude sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariae; unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia, pulchra et turpia, videt.

Articulus 4B

AG1

Uterius. Videtur quod beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectissima caritas.

Ergo maxime miseriis damnatorum compatientur.

AG2

Praeterea, beati nunquam erunt tantum elongati a passione quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis compatitur nostris, unde et misericors dicitur; et similiter Angeli. Ergo beati compatientur miseriis damnatorum.

SC1

Sed contra, quicumque alii compatitur, fit ejus miseriae quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse participes alicujus miseriae. Ergo beati miseriis damnatorum non compatiuntur.

CO

Ad secundam quaestionem dicendum, quod misericordia vel compassio potest inveniri in aliquo dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis autem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis; unde non erit in eis compassio vel misericordia, nisi secundum rationis electionem. Hoc autem modo ex electione misericordia vel compassio nascitur, prout scilicet aliquis vult malum alterius repellere; unde in illis quae non volumus secundum iudicium rationis repellere, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine praeiudicio divinae iustitiae possunt in beatitudinem transferri a statu miseriae et peccati; et ideo beatorum compassio ad eos locum habet et secundum electionem voluntatis, prout Deus, Angeli et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo; et secundum compassionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viae existentes.

Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria; unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundum electionem rectam; et ideo beati qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc est principium compassionis, quando possumus ex caritate velle remotionem malitiae alicujus; sed sancti ex caritate hoc velle non possunt de damnatis, cum divinae iustitiae repugnet; unde ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, in quantum subvenit ipsis quos secundum ordinem sapientiae et iustitiae suae convenit a miseria liberari; non quod damnatorum misereatur, nisi forte puniendo citra condignum.

Articulus 4C

AG1

Uterius. Videtur quod beati non laentur de poenis impiorum. Laetari enim de malo ad odium alterius pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non laetabuntur de miseriis damnatorum.

AG2

Praeterea, beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in poenis nostris.

Ergo nec beati delectabuntur de poenis damnatorum.

AG3

Praeterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore est maxime vituperabile quod reficiatur aliorum poenis, et maxime commendabile ut de poenis doleat. Ergo beati nullo modo laentur de poenis damnatorum.

SC1

Sed contra est quod in Psal. 57, 2, dicitur: laetabitur justus, cum viderit vindictam.

SC2

Praeterea, Isai. Ult. 24, dicitur: erunt usque ad satietatem visionis omni carni. Satietas autem refecionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de poenis impiorum.

CO

Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter.

Uno modo per se, scilicet quando de aliquo gaudetur in quantum huiusmodi; et sic sancti non laetabuntur de poenis impiorum. Alio modo per accidens, idest ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt considerando in eis ordinem divinae iustitiae, et suam liberationem, de qua gaudebunt; et sic divina iustitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii bonorum, sed poenae damnatorum per accidens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod laetari de malo alterius in quantum huiusmodi, pertinet ad odium; non autem laetari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis quandoque de malo proprio laetatur, sicut cum aliquis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod prosunt ei ad meritum vitae. Jac. 1, 2: omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis non delectetur in poenis inquantum hujusmodi; delectatur tamen in eis inquantum sunt per suam justitiam ordinatae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in viatore non est laudabile quod delectetur de poenis aliorum secundum se: est tamen laudabile, si delectetur de eis inquantum habent aliquid annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore; quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine iudicio rationis; et tamen tales passiones sunt interdum laudabiles, secundum quod bonam dispositionem mentis indicant; sicut patet de verecundia et misericordia et poenitentia de malo; sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi consequens iudicium rationis.

EX

Nec malis facultas peccandi esse poterit. Peccare hic accipitur, non quantum ad deordinationem actus, sed quantum ad demeritum culpae.

Quid est enim esse penitus extra Deum nisi in summa caecitate? extra Deum dicuntur esse reprobi, non quod ad eos providentia Dei non se extendat; sed quia in ipso non delectantur, nec eum considerant nisi ad suam tristitiam, et iterum mens eorum est totaliter a Deo aversa.

Ubi nullam lucem videbunt, cui confiteantur.

Non quod nullam veritatem cognoscant; sed quia cognitio veritatis non erit causa confessionis, sed magis tribulationis et odii.

Sed melius est dubitare de occultis etc.. Non quod de hoc sit dubitandum an anima separata corporalem linguam habeat; sed quia nobis certus esse non potest status animae separatae.

Egredientur et videbunt cadavera impiorum etc..

Egredientur non loco, sed intelligentia, ut Glossa dicit isa. Ult.. Per cadavera vero, ut Augustinus dicit de CIV. Dei, significatur evidens corporum poena; quamvis cadaver nisi caro exanimis non soleat nuncupari. Illa vero animata erunt corpora; alioquin nulla poterunt sentire tormenta.

Nisi quia forte mortuorum erunt corpora, idest eorum qui in secundam cadent mortem; ideo non absurde hic cadavera dici possunt; unde est et illud ab eodem propheta dictum, quod jam supra posuit: terra vero impiorum cadet; Isai. 26, 19, ubi nos habemus: terram gigantum detrahes in ruinam. Quis autem non videat a cadendo esse appellata cadavera? haec de pedibus sedentis... Commemorasse sufficiat.

Hic Magister in fine operis tangit visionem quamdam Isaiae, ut dicitur Isai. 6, 1: vidit enim Deum sedentem super solium excelsum et elevatum; et plena erat domus maiestate ejus; et ea quae sub ipso erant, replebant templum, et seraphim stabant subter illud, sex alae uni, et sex alae alteri: duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duabus volabant; quae quidem visio a Hieronymo allegorice exponitur, volente per sedentem super solium excelsum, Christum significari; per solium autem excelsum et elevatum significari Angelos, in quibus Deus sedet, ut dicitur in psalm. 9, 1: qui sedet super cherubim; per domum autem superiorem, ecclesiam triumphantem, quae Dei maiestate impletur; per templum vero inferius, ecclesiam militantem, quae inferioribus donis perficitur, nec videt divinae essentiae maiestatem. Sed dionysius per sedentem in solio dicit significari ipsum Deum; per solium autem excelsum, ipsam eminentiam divinae naturae; per domum vero superiorem, creaturas excellentiores Deo magis propinquas, quae ejus maiestatem plenius repraesentant; per templum vero inferius, inferiores creaturas, scilicet corporales, quae in inferiori mundo divinam participant bonitatem.

Hujusmodi autem sedentis super thronum facies ipsam divinam essentiam designat, et ea quae in aeternitate fuerunt ante mundi constitutionem; per pedes vero, ea quae post mundum erunt in gloria beatorum, et in poenis damnatorum; per media vero, ea quae cursu temporis medio aguntur.

Seraphim ergo faciem et pedes sedentis super thronum velare dicuntur, quia mysteria aeternae deitatis et futurae beatitudinis et miseriae nobis ad plenum non revelant; sed duabus alis volabant, quia de his quae in medio tempore aguntur, nos, quantum opus est, Angelorum ministerio instruimur, inter quos seraphim primatum tenent. Volatus ergo eorum, processum revelationis eorum in nos demonstrat, quem etiam rectum motum ipsorum dionysius nominat in 4 cap. De div. Nom.. Magister ergo in hoc libro exorsus a Deo, idest incipiens a facie sedentis super thronum, idest ab ipsa trinitate divinitatis, de qua in 1 Lib. Egit, procedens per media, quae dum durat mundus aguntur, ut sunt creaturae, et peccata, de quibus egit in 2 Lib.; vel reparatio, et virtutes, de quibus egit in 3 et ecclesiastica sacramenta, de quibus egit in prima parte 4, duce Christo, qui est via, pervenit usque ad pedes, idest usque ad ea quae in fine mundi et etiam postmodum agentur, sicut est resurrectio corporum, punitio damnatorum, et gloria beatorum, quae in Dei visione consistit; ut sic a Deo incipiens ejus doctrina, etiam terminetur in Deo, qui est principium a quo omnia, et finis ad quem omnia ordinantur; cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.